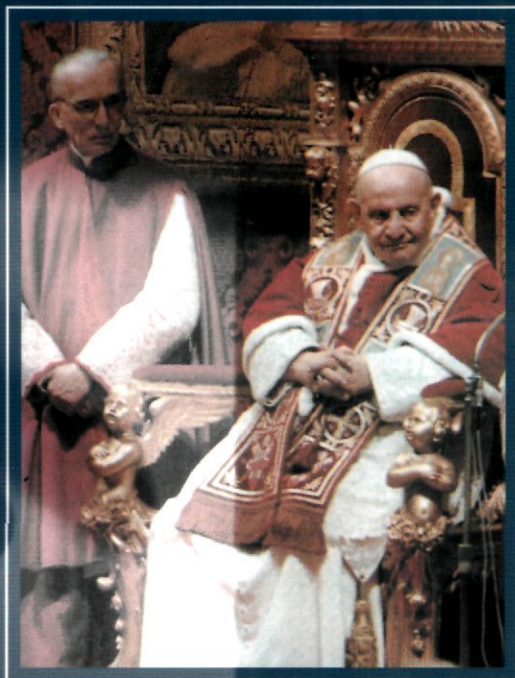


HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por
Giuseppe Alberigo



VOLUMEN I
El catolicismo hacia una nueva era
El anuncio y la preparación

Peeters / Sígueme

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

I

El catolicismo hacia una nueva era
El anuncio y la preparación
(enero 1959-septiembre 1962)

Giuseppe Alberigo
J. Oscar Beozzo
Etienne Fouilloux
Joseph Komonchak
Klaus Wittstadt

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

PEETERS
LEUVEN
1999

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1999

Tradujeron Alfonso Ortiz García, Luis Iglesias y Constantino Ruiz Garrido

© Peeters, Leuven 1995

© Ediciones Sígueme, S.A., 1999

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1376-2 (obra completa)

ISBN: 84-301-1377-0 (vol. I)

Depósito legal: S. 1082-1999

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Varona, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca, 1999

CONTENIDO

<i>Contenido</i>	7
<i>Premisa. A treinta años del Vaticano II: G. Alberigo</i>	9
<i>Abreviaturas, fuentes, órganos de preparación conciliar, esquemas preparatorios, fuentes archivísticas</i>	13
1. El anuncio del concilio. De la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda: <i>G. Alberigo</i>	17
1. «Un gesto de tranquila audacia»	17
2. Ecos, esperanzas, preocupaciones	31
3. Hacia una definición del concilio	43
4. Constitución de la comisión preparatoria	52
5. Juan XXIII decide el nombre: Vaticano II	57
2. La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia: <i>E. Fouilloux</i>	63
1. El Vaticano II, ¿un acontecimiento?	63
2. ¿Una Iglesia en dolores de concilio?	67
3. Consultas romanas	92
4. Las respuestas	98
5. Del desinterés al encuadramiento	126
3. La lucha por el concilio durante la preparación: <i>J. Komonchak</i>	155
<i>Introducción: La visión papal del concilio</i>	155
1. La organización del trabajo preparatorio	159
2. Preparando un concilio pastoral	166
3. Preparando un concilio doctrinal	211
4. La revisión y enmienda de los textos preparatorios	280
5. La presencia ecuménica en el concilio	297
6. Puntualización de las normas del concilio	305
7. Fecha, duración y agenda del concilio	313
4. El clima exterior: <i>O. Beozzo</i>	331
1. La información pública sobre el trabajo preparatorio	332
2. Informaciones y debates espontáneos	337

3. Preparación del concilio por parte de los episcopados	348
4. La vida ordinaria de la Iglesia.....	351
5. Ecos en otras áreas religiosas e ideológicas	357
5. En vísperas del concilio Vaticano II (1 de julio a 10 de octubre de 1962):	
<i>K. Wittstadt</i>	373
1. Los siete primeros esquemas y las reacciones del episcopado.....	373
2. El papa Jan XXIII durante la última fase antes de la apertura del concilio	395
3. El nombramiento de los expertos («periti»)	413
4. Las informaciones y la orientación de la prensa.....	426
5. El aula conciliar y sus servicios	442
6. Procesamiento de datos	448
7. La llegada de los padres a Roma	455
6. Preparación, ¿para qué concilio?: <i>G. Alberigo</i>	463
<i>Índice analítico</i>	471
<i>Índice de nombres</i>	477

Premisa

A TREINTA AÑOS DEL VATICANO II

GIUSEPPE ALBERIGO

En este final de siglo –y de milenio– la intensa y agobiante aceleración de los acontecimientos, al menos en el norte del planeta, amenaza con dañar la memoria histórica, arrinconándola como si fuera un trasto viejo, quizás muy valioso, pero superfluo. Incluso los grandes acontecimientos que habían marcado profundamente la vida y el futuro de gran parte de la humanidad, parecen de pronto tan lejanos que uno cree que se puede permitir el lujo de ignorarlos.

En la trayectoria secular del cristianismo las grandes asambleas conciliares constituyen una espina dorsal. El conocimiento de su desarrollo ofrece a la conciencia eclesial una dimensión coral universal y deja vislumbrar un instante crucial de la intervención del Espíritu en la historia. Desde J. Merlin y P. Crabbe, casi en los albores de la imprenta, hasta Ph. Labbé y G. Cossart, G. D. Mansi y finalmente H. Jedin, ha proseguido sin cesar el empeño historiográfico por un conocimiento correcto de los concilios.

A treinta años de la conclusión de la asamblea conciliar que tuvo lugar en Roma entre 1962 y 1965, es interesante preguntarse qué conocimiento se tiene del concilio, de su desarrollo y de su significado.

Se esfumó el entusiasmo que había caracterizado la espera y la celebración del Vaticano II. Va desapareciendo la generación de sus protagonistas; se ha dissipado melancólicamente como el humo la misma llamarada del rechazo lefebvriano. Es evidente el profundo cambio que se ha producido en el contexto histórico, debido en gran medida a la misma celebración conciliar y a los grandes procesos que ella puso en marcha.

Inmediatamente después de su conclusión, la atención se centró en el comentario a los textos aprobados por el mismo concilio. Tal fue el compromiso de los años setenta en todos los niveles, desde las grandes colecciones de volúmenes hasta las lecturas guiadas en las diócesis y las parroquias. Quizá por ello, el conocimiento que se tuvo del concilio fue demasiado abstracto, como si hubiera sido tan sólo un conjunto –¡demasiado exuberante!– de textos.

A treinta años de distancia el Vaticano II se presenta como un acontecimiento que –más allá y a pesar de sus limitaciones y lagunas– ha hecho que la esperanza y el optimismo del evangelio vuelvan a ser actuales. El hecho de que se haya seguido concibiendo el concilio como un conjunto de centenares de pá-

ginas de conclusiones –frecuentemente prolijas, a veces caducas– ha impedido ver hasta ahora su significado más hondo como impulso para que la comunidad creyente acepte una confrontación inquietante con la palabra de Dios y con el misterio de la historia humana.

No fue intención del concilio dar a luz una nueva *suma* doctrinal (según Juan XXIII, «¡para esto no se precisaba un concilio!») ni dar respuesta a todos los problemas. Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones abstractas normativas, sino más bien como expresión y prolongación del propio acontecimiento. La carga de renovación, el afán de búsqueda, la disponibilidad a la confrontación con el evangelio, la atención fraternal a todos los hombres, que caracterizaron al Vaticano II, no son aspectos folklóricos, marginales o episódicos. Al contrario, se trata en estos casos del espíritu mismo del acontecimiento, al que no puede menos de referirse una sana y correcta hermenéutica de sus decisiones.

Así pues, ha llegado el momento de hacer la historia del Vaticano II, no para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para facilitar la superación de la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no vivieron el acontecimiento conciliar un instrumento que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo en la actualidad de su significado.

La reconstrucción de la fenomenología del trabajo conciliar, pero también del espíritu y de la dialéctica que animaron y caracterizaron a la asamblea exige entrelazar el desarrollo cotidiano de los trabajos con la evolución de la concienciación de la asamblea y de sus diferentes elementos. Igualmente hay que reconstruir la relación dialéctica entre el clima interior del concilio y el contexto exterior, el de Roma pero también el general.

La atención al concilio Vaticano II como acontecimiento, más que como mera actualización de un modelo institucional o como suma de las decisiones adoptadas, plantea el problema de elaborar unos criterios hermenéuticos adecuados. Es decir, criterios distintos –aunque conjuntados o complementarios– de los requisitos canónicos de legitimidad institucional de un concilio y de los criterios de interpretación del *corpus* de sus decisiones.

Es obvio que la historia del Vaticano II sólo puede reconstruirse desde un análisis rigurosamente crítico de las fuentes; todas las fuentes conservadas, orales y escritas, oficiales e informales, colectivas e individuales, internas y externas. La pregunta a la que hay que responder no es tan sólo: «¿Cómo se llegó a la aprobación de las decisiones del Vaticano II?», sino sobre todo: «¿Cómo se desarrolló efectivamente el Vaticano II y cuál fue su significado?».

Pero cabe preguntarse: ¿es plausible una reconstrucción histórica de un hecho tan reciente? ¿basta con treinta años tan sólo para una historización rigurosa? Durante 1988 un *equipo* internacional de investigadores se planteó precisamente esta pregunta, examinando a fondo la posibilidad de elaborar una historia del Vaticano II. Tras una amplia discusión, su conclusión fue afirmativa. Si la proximidad del acontecimiento exige especiales cautelas metodológicas,

también es verdad que hoy es posible evitar la dispersión de la documentación e incluso disponer de preciosos testimonios de algunos protagonistas. Por otra parte, ya desde 1870, a pesar de que el Vaticano I tan sólo había sido suspendido y no concluido, no dejaron de realizarse algunos intentos historiográficos sobre el mismo.

Por tanto, se ha creído posible emprender un proyecto de investigación durante algunos años, con el propósito de elaborar una historia del concilio. Este proyecto es el que asumió el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, con la coordinación de un grupo internacional de estudiosos. Dicho Instituto puso en marcha una colaboración intercontinental e interconfesional, como muestra la lista que se ofrece en las primeras páginas de este volumen.

El proyecto promovió ante todo numerosas investigaciones analíticas, que recorrieron pacientemente los múltiples senderos de la preparación del concilio, desde la maduración de la decisión de Juan XXIII hasta el análisis de los resultados de la amplísima consulta promovida en 1959-1960 para fijar la agenda del concilio, y hasta la verdadera y propia preparación del material sobre el que habría de trabajar la asamblea.

Fue posible recurrir a decenas de ricos fondos documentales, que recogen la documentación de numerosos padres o peritos del concilio. Esto permitió integrar consistentemente la documentación editada y la que se conservaba en el archivo vaticano del concilio, fundado y sabiamente regulado por Pablo VI a fin de facilitar las investigaciones sobre el Vaticano II. Sobre esta base se llevaron a cabo estudios sobre ciertos aspectos hasta ahora totalmente desconocidos de la compleja preparación del concilio con resultados de gran interés en el área de los conocimientos.

Durante estos años, además de los encuentros semestrales de coordinación con amplia participación internacional (O. Beozzo, São Paulo; G. Fogarty, Charlottesville; E. Fouilloux, Lyon; J. Grootaers, Leuven; A. Hastings, Leeds; J. Komonchak, Washington; M. Lamberigts, Leuven; A. Melloni, Bologna; H. Raguer, Montserrat; A. Riccardi, Roma; Cl. Soetens, Louvain-la-Neuve; E. Vilanova, Montserrat; K. Wittstadt, Würzburg), se celebraron coloquios científicos en Leuven/Louvain-la-Neuve, Houston (Texas), La Tourette (Lyon), Würzburg y Moscú; la actuación generosa e inteligente de A. Melloni hizo posibles y fecundos estos encuentros y toda esta iniciativa. El clima de recíproca integración que dominó el concilio se repitió entre los colaboradores de nuestro proyecto, de forma que se fue logrando progresivamente una profunda sintonía, a pesar de la diversidad de sensibilidad, de origen y de formación.

La investigación, alentada por la disponibilidad, tan amplia como inesperada, de un material documental y las numerosas colaboraciones cualificadas –tanto de historiadores como de teólogos– fue dando resultados de gran interés.

Este primer volumen –relativo a la fase preparatoria del concilio (1959-1962)– ha sido redactado por G. Alberigo, Bologna (Premisa, capítulos 1 y 6, traducidos del italiano por A. Ortiz), E. Fouilloux, Lyon (cap. 2, traducido del francés por A. Ortiz), J. Komonchak, Washington (capítulo 3, traducido del inglés por Luis Iglesias), O. Beozzo, São Paulo (capítulo 4, traducido del italia-

no por A. Ortiz) y K. Wittstadt, Würzburg (capítulo 5, traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido). Nos halaga la convicción de poder ofrecer un conocimiento en gran parte nuevo, incluso para los mismos protagonistas, del camino de acercamiento al concilio realizado por el catolicismo. Los autores se han empeñado en respetar el desarrollo de la preparación en su sucesión concreta, aun a costa de algunas repeticiones. Nos ha parecido realmente irrenunciable permitir al lector, no sólo disponer del mayor número posible de informaciones, sino también vivirlas «desde dentro», siguiendo de cerca el camino del trabajo preparatorio, a pesar de su carácter tortuoso y a veces contradictorio. Desearíamos que el empeño de investigación y colaboración que ha animado nuestra empresa pueda tener sus frutos –al menos algunos–, ayudando al lector a penetrar en la historia fascinante que se inició el 25 de enero de 1959 para concluir el 8 de diciembre de 1965.

Seguirán otros cuatro volúmenes, dedicados cada uno de ellos a uno de los periodos de trabajo de la asamblea. Estos volúmenes, en los que colaboran autores de distintas lenguas y áreas continentales, se publicarán en los principales idiomas.

El desarrollo del proyecto de investigación se ha visto facilitado y alentado por múltiples ayudas económicas, así como por la simpatía del editor Peeters.

Giuseppe Alberigo

ABREVIATURAS

<i>Attese</i>	<i>Il Vaticano II fra attese e celebrazioni</i> , ed. G. Alberigo, Bologna 1995
Caprile	G. Caprile, <i>Il Concilio Vaticano II</i> , 4 vols., Roma 1966-1968.
CivCat	La Civiltà Cattolica, Roma
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
CrSt	Cristianesimo nella Storia, Bologna 1980
DC	Documentation catholique, Paris
<i>Deuxième</i>	<i>Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)</i> , Roma 1989
DMC	<i>Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII</i> , 6 vols, Città del Vaticano 1960-1967
GDA	A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, <i>Il Giornale dell'anima</i> , ed. A. Melloni, Bologna 1989
<i>Igreia</i>	<i>A Igreja latinoamericana às vésperas do concílio. História do concílio ecumênico Vaticano II</i> , ed. J. O. Beozzo, São Paulo 1993
Indelicato	A. Indelicato, <i>Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo. Il Dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II</i> , Genova 1992
ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
MANSI	<i>Sacrorum Conciliorum amplissima collectio</i> , t. 32, G. D. Mansi
OssRom	L'Osservatore Romano
S	<i>Schemata de quibus disceptabitur in concilii oecumenici sessionibus</i> , series 1-4
<i>Storicizzazione</i>	<i>Per la storicizzazione del Vaticano II</i> , ed. G. Alberigo-A. Melloni, Bologna 1992
<i>Vatican II</i>	<i>Vatican II commence... Approches francophones</i> , ed. E. Fouilloux, Leuven 1993
<i>Veille</i>	<i>À la veille du concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental</i> , ed. M. Lamberigts-Cl. Soetens, Leuven 1992

- Verso il concilio* *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, ed. G. Alberigo-A. Melloni, Genova 1993.
- Vísperas* *Cristianismo e iglesias de América latina en vísperas del Vaticano II*, ed. O. Beozzo, Costa Rica 1992

Las revistas se indican según la *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1994.

FUENTES

Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando.

Se dan siempre en el mismo orden las siglas de los *Acta*, seguidas de la indicación de la serie en números romanos, del volumen y del tomo, en numeración árabe.

Series I Antepreparatoria

- | | |
|------------------|------------------|
| AD I/1 | Acta PP. Ioannis |
| AD I/2, 1-8 | Vota |
| AD I/2, app. 1-2 | Conspectus |
| AD I/3 | Proposita S. C. |
| AD I/4, 1-2 | Universitates |
| AD I/Ind. | Index |

Series II Praeparatoria

- | | |
|--------------|-----------------------------------|
| AD II/1 | Acta PP. Ioannis |
| AD II/2, 1-4 | Comm. Centr. |
| AD II/3, 1-2 | Comm. et secret. |
| AD II/4, 1-2 | Subcomm. CC |
| AD II/4, 3 | Subcomm. de schematibus emanandis |

ORGANOS DE LA PREPARACION CONCILIAR

- | | |
|--------|---|
| CAP | Comisión ante-preparatoria |
| CCP | Comisión central preparatoria |
| CCP/CT | Comisión técnico-organizativa |
| CCP/EM | Subcomisión para las enmiendas |
| CCP/MM | Subcomisión materias mixtas |
| CCP/OC | Subcomisión para el reglamento |
| AL | Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos |
| CO | Comisión preparatoria «De ecclesiis orientalibus» |
| CP | Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano |

LI	Comisión litúrgica preparatoria
MI	Comisión preparatoria para las misiones
RE	Comisión preparatoria «de religiosos»
SA	Comisión preparatoria «de sacramentis»
ST	Comisión preparatoria «de seminariis»
TE	Comisión teológica preparatoria
VG	Comisión preparatoria para los obispos
UC	Secretariado para la unidad de los cristianos
CPres	Consejo de presidencia del concilio

ESQUEMAS PREPARATORIOS

SBMV	De beata Maria Virgine
SEc	De ecclesia
SEOr	De ecclesiis orientalibus
SEd	De educatione christiana
SEp	De pastorali episcoporum munere in ecclesiis
SFon	De fontibus revelationis
SRnC	De ecclesiae habitudine ad religiones non christianas
SIn	De institutione sacerdotali
SCS	De instrumentis communicationis socialis
SLR	De libertate religiosa
SL	De liturgia
SMatr	De matrimonii sacramento
SP	De presbyterorum vita et ministerio sacerdotali
SM	De activitate missionali ecclesiae
SOe	De oecumenismo
SOrI	De ordine sociali internationali
SEM	De praesentia ecclesiae in mundo
SR	De accomodata renovatione vitae religiosae
SDR	De divina revelatione
SUn	De ecclesiae unitate

FUENTES ARCHIVISTICAS

Los documentos inéditos procedentes de fondos archivísticos privados o personales llevan antes de la signatura o de la identificación cronológica la letra F, seguida del apellido del titular del fondo (por ejemplo: F Stransky).

Los diarios se sacan siempre y solamente del Fondo del autor; se señalan en nota las traducciones.

Para la lista de la colocación de los fondos citados remitimos al Apéndice del vol. *Verso il concilio*.

EL ANUNCIO DEL CONCILIO

De la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda

GIUSEPPE ALBERIGO

1. «Un gesto de tranquila audacia»¹

a) 25 de enero de 1959

«Con un poco de temblor por la emoción, pero al mismo tiempo con una humilde resolución en nuestra determinación, pronunciamos delante de vosotros el nombre de la doble celebración que nos proponemos: un sínodo diocesano para Roma y un concilio ecuménico para la Iglesia universal»²: Juan XXIII anuncia de este modo su decisión de convocar un nuevo concilio el 25 de enero de 1959, a menos de noventa días de su elección como sucesor de Pío XII, durante una breve alocución dirigida a un pequeño grupo de cardenales, reunidos en consistorio con motivo de la conclusión de la semana de oraciones por la unidad de las iglesias, en la basílica de San Pablo *extra muros*. El papa Juan añade además que el sínodo y el concilio «conducirán felizmente a la puesta al día, esperada y deseada, del Código de derecho canónico». Son éstos los «puntos particularmente importantes de la actividad apostólica, que estos primeros meses de presencia y contacto con el medio eclesiástico de Roma nos han sugerido», sin «otra mira que el *bonum animarum* y una armonía, bien clara y definida, del nuevo pontificado, con las exigencias espirituales de la hora presente». Se trataba de «una resolución decidida de volver a ciertas formas antiguas de afirmación doctrinal y de sabios ordenamientos de la disciplina eclesiástica

1. Así titulaba La Croix del 30 enero 1959 un comentario de P. Glorieux al anuncio del concilio.

2. Ecclesia 926 (1959) 425-426. Para el texto crítico de la alocución, cf. A. Melloni, «*Questa festiva ricorrenza*». *Prodromi e preparazione del discorso di annunzio del Vaticano II* (25 gennaio 1959): RSLR 28 (1992) 607-643. En las redacciones preparatorias el papa había escrito siempre «concilio general», mientras que en la redacción oficial aparece «concilio ecuménico», con una mayor valoración cualitativa, que no podía menos de embarazar a las Iglesias no romanas. No se tienen datos sobre esta modificación del autógrafo del papa; lo cierto es que el paso a la terminología del código de derecho canónico daba pie a no pocas perplejidades y equívocos que caracterizarían a los primeros meses que siguieron al anuncio.

que en la historia de la Iglesia, en una época de renovación, dieron frutos de extraordinaria eficacia para clarificar el pensamiento, fortificar la unidad religiosa, reavivar el fervor cristiano»

No se conocen crónicas de aquel breve consistorio y por ello no podemos percibir las reacciones de los presentes. Dos años más tarde el papa indicó que el anuncio había sido acogido por los cardenales con un «impresionante y devoto silencio». No sólo esto; a pesar de la invitación a todos los cardenales, presentes y ausentes, a pronunciar «una palabra íntima y confiada que me asegure sobre las disposiciones de cada uno y me ofrezca amablemente [...] sugerencias para su actuación», fueron pocos los que lo acogieron y casi todos en términos fríos y distantes. El desconcierto de aquellos prelados es fácil de explicar. El cónclave había elegido (28 octubre 1958) al cardenal Roncalli pensando en un pontificado «de transición», es decir, breve y destinado a suavizar en la tranquilidad los traumas del largo y dramático reinado de Pío XII.

Algunos de los primeros actos de Juan XXIII, desde la restauración de las audiencias *di tabella* a los responsables de los dicasterios romanos hasta el solícito nombramiento del secretario de Estado, habían sido leídos como señales de normalización. Por eso mismo el anuncio de un concilio³ desconcertó a casi todos. Este desconcierto se acentuó por la reiterada determinación con que la alocución del 25 de enero había subrayado cómo no se trataba de un vago proyecto o de una intención a propósito de la cual deseaba el papa sondear los ánimos de los cardenales. El papa Juan no dejaba lugar a dudas sobre el carácter definitivo de su decisión. Había mostrado que tenía plena conciencia de la naturaleza excepcional de su propio acto. Es decir, un acto que había sido concebido como el ejercicio de una responsabilidad sustancialmente primacial. No era casual el hecho de que en su alocución el papa hablase de «resolución decidida» y que, más tarde, en el *Giornale dell' anima*, el papa indicase que el concilio ecuménico es totalmente una iniciativa y jurisdicción *in capite* del papa⁴. El 24 de enero de 1960, en la alocución inaugural del sínodo romano, el papa tuvo ocasión de precisar, a propósito de la idea de convocar un concilio, que «alguien, emocionado, sugirió: '¡Santo Padre, es una hermosa idea celebrar un concilio ecuménico!; pero ¿por qué no pensar antes en las necesidades inmediatas de Roma, preparando un sínodo diocesano en la ciudad, centro de la cristiandad...?'». Si el papa no tuvo reparos en subrayar que la idea del sínodo romano y de la revisión del código de derecho canónico se la habían sugerido otros⁵, se puede deducir que la decisión del concilio fue solamente suya. No se puede excluir que durante el cónclave hubiera habido algunas conversaciones entre algunos cardenales a este propósito; pero no resulta convincente suponer

3. Pero también el proyecto del sínodo romano suscitó resistencias muy tenaces: cf. M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo a Roma*, Cinisello B. 1991, 51-59.

4. GDA, notas de julio-agosto 1962 (la traducción española *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Cristiandad, Madrid 1964, recoge estas notas en p. 401-402).

5. DMC II, 128; Ecclesia 968 (1960) 134-136. En el mismo sentido, no sólo para el sínodo romano, sino también para la revisión del *Codex juris canonici*, cf. el testimonio de P. Felici, *Il primo incontro con Papa Giovanni*, en OssRom del 3 de junio de 1973.

que la convocación del concilio se hubiera decidido entonces. Esto no se compagina bien con la edad tan avanzada del cardenal elegido papa, a cuyas energías habría debido confiarse la realización del concilio, así como tampoco con la sorpresa de los cardenales presentes en San Pablo. Ya el 2 de noviembre de 1958, en uno de los primerísimos folios de audiencia del pontificado, junto al nombre mecanografiado del cardenal Ruffini el papa había anotado de su puño y letra que se había hablado (¿Ruffini? ¿él mismo? ¿los dos?) de un concilio. Por otra parte, el cardenal Ruffini había sido, con Ottaviani, uno de los promotores del proyecto de Pacelli. Según indiscreciones incontrolables, el mismo cardenal Ottaviani habría hablado de ello durante el cónclave con Roncalli⁶.

Las circunstancias históricas les parecían a muchos inadecuadas para la convocatoria de una gran asamblea eclesial⁷. Resultó inesperada, imprevista y sorprendente en casi todos los ambientes, empapados del clima de guerra fría y acostumbrados a la aceptación de un catolicismo inmóvil en sus certezas. El papa, por el contrario, en la misma alocución de enero se había referido a las «épocas de renovación»; según él, la Iglesia, y por tanto en primer lugar el catolicismo, se encontraba en el umbral de una coyuntura histórica de una densidad excepcional, en la que era necesario «precisar y distinguir entre lo que es principio sagrado y evangelio eterno y lo que es cambio climático...»⁸. En la medida en que «estamos entrando en una época que podría llamarse de misión universal...»⁹ es preciso hacer nuestra «la recomendación de Jesús de saber distinguir los «signos de los tiempos» [...] y descubrir en medio de tantas tinieblas los no pocos indicios que conviene esperar...», como afirmaría en la constitución apostólica que convocaba el concilio¹⁰. Es decir, el papa Juan situó la decisión del concilio en un contexto epocal, valorado sobre la base de juicios históricos y, al mismo tiempo, de intuiciones de fe, cuyas conclusiones eran significativamente coincidentes. Hemos de recordar que Roncalli, por su misma experiencia personal diplomática de treinta años, se mostraba sensible y atento a los síntomas de evolución de la situación mundial, caracterizada por el fin cada vez más acelerado del colonialismo —que afectaría al estatuto humano de al menos tres continentes— y de la superación inminente, aunque inadvertida todavía, de la guerra fría.

Sin embargo, objetivamente, la confrontación entre los bloques soviético y occidental seguía estando al borde del conflicto: desde la guerra de Corea

6. Fondo Roncalli, Istituto per le scienze religiose, Bologna. Cf. E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Offizio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990, 5. A su vez, el cardenal Frings anunció a su secretario, durante el viaje de regreso del cónclave, que era posible que hubiera pronto un concilio: *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Altbischofs von Köln*, J. Kard. Frings, Köln 1973, 247.

7. Cf. G. Martina, *El contexto histórico en que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II, Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 25-64, interesante sobre todo para el contexto romano.

8. Alocución del 16 de abril de 1959 a la orden franciscana, DMC I, 250; Ecclesia 929 (1959) 505.

9. DMC II, 654.

10. DMC IV, 868.

(1950) al bloqueo de Berlín con la erección del muro (1961) y la crisis de Cuba (1962). La situación del planeta parecía haber entrado en un callejón sin salida. Los factores dinámicos se veían oprimidos dentro de los bloques: en el área norte del planeta, la difusión de una nueva etapa de industrialización y de la correlativa reducción de las culturas agrícolas, la progresiva hegemonía de los medios de comunicación social. En los continentes de régimen colonial preponderante eran cada vez más fuertes los fermentos de independencia y la oposición a la explotación económica.

En las áreas caracterizadas por una fuerte presencia de cristianos, a la opinión difusa de que las iglesias no podían hacer más que apoyar el empeño anticomunista del bloque occidental se oponía una creciente inquietud, alimentada por la convicción de que el mutuo apoyo anterior entre las instituciones políticas y las iglesias —que incluso había sobrevivido al periodo de las ideologías— se orientaba definitivamente hacia el ocaso. La versión moderna de la «cristiandad» iba siendo cada vez menos un modelo actual y convincente.

Además, la edad del papa (77 años) les parecía a muchos un elemento contradictorio respecto a un proyecto complejo y a largo plazo. Es sintomático de esta posición pensar en una celebración del concilio pronta y resolutive, incluso dentro del mismo 1959. Por otro lado, la hipótesis de un concilio de brevísima duración se había formulado ya con ocasión de los trabajos preliminares desarrollados en tiempos de Pío XII y seguramente les agradaba a algunos.

La misma Iglesia católica se descubriría muy pronto poco preparada para el concilio. La reflexión doctrinal e institucional sobre el concilio general era bien firme al menos un siglo antes. En 1917 el *Codex iuris canonici*, en los cánones 222-229, había realizado a su vez un desposorio sustancialmente híbrido entre la tradición medieval y moderna y los datos que surgieron con ocasión del concilio Vaticano del 1870. Pero el modelo trazado según este esquema ¿era adecuado para configurar un nuevo concilio, después de las inmensas modificaciones culturales, sociales y políticas que se habían llevado a cabo? La doctrina canonística se había acomodado perezosamente a estas normas estatutarias, olvidándose de profundizar en el tema y de reelaborar nuevos esquemas¹¹.

También la elaboración doctrinal de los grandes temas de la renovación (liturgia, ecumenismo, retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas, «redescubrimiento» de la Iglesia) había avanzado con demasiada lentitud y estaba retrasada¹², incluso respecto a las nuevas experiencias pastorales realizadas en importantes áreas del catolicismo.

Todo esto se debía, no sólo a la ausencia de un clima de espera de un concilio —a diferencia de lo que había ocurrido antes del Florentino o durante la extenuante espera del Tridentino—, sino también y más todavía a la represión

11. Cf. la voz *Concile* del *Dictionnaire de droit canonique*, redactada a comienzos de los años 40 por N. Jung, dedicada en partes casi iguales a los concilios ecuménicos (III, 1280-1301) y a los otros tipos de concilio (III, 1267-1280).

12. Cf. E. Fouilloux, «Mouvements» théologico-spirituels et concile (1959-1962), en *Veille*, 185-199.

anti-modernista de comienzos del siglo XX y al clima renovado de desconfianza que se había difundido sobre todo en la segunda parte del pontificado de Pío XII, respecto a los fermentos de renovación.

Según el teólogo francés Congar,

...desde el punto de vista teológico, y sobre todo de la unión, parecía como si el concilio viniese con veinte años de anticipación. Efectivamente, hacía aún muy pocos años en los que las cosas habían empezado a moverse. Pero, con veinte años más, se habría tenido un episcopado compuesto de hombres alimentados de ideas sacadas de la Biblia y de la tradición, de una conciencia misionera y pastoral concreta. [...]. Por otro lado, muchas ideas ya se habían abierto camino y el anuncio mismo del concilio, con su tele-finalidad ecuménica, en el clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar ciertos procesos¹³.

Sólo lentamente la completa maquinaria de la preparación del concilio y sobre todo la pedagogía gradual de Juan XXIII consiguieron difundir la conciencia de este retraso. Sin embargo, hemos de preguntarnos si la euforia engendrada por el anuncio de 1959 no ofuscó quizás la valoración adecuada del empeño de elaboración que requería precisamente un concilio «no doctrinal», sino pastoral. La misma euforia obligó a las resistencias y hasta a las oposiciones al proyecto de concilio a tomar el aspecto de consensos reductivos.

¿Cuál era, por tanto, el significado del anuncio del 25 de enero de 1959? ¿podría tratarse de la conclusión del concilio «interrumpido» en 1870? ¿sería quizás una ocasión solemne y formal para reafirmar la autoconciencia del catolicismo romano, en continuidad sustancial con el hieratismo pacelliano? ¿quedaba espacio para algo distinto? Y —en caso afirmativo— ¿qué podría hacer el concilio? El entusiasmo con que la opinión pública había acogido el anuncio no respondía a ninguna de estas preguntas, pero —al mismo tiempo— demostraba la existencia de un espacio insospechado de espera y disponibilidad.

b) ¿Por qué un concilio?

Pero ¿cómo llegó el papa Roncalli a madurar una decisión tan comprometida? Al inaugurar los trabajos conciliares él mismo afirmó que el concilio habría sido objeto de un «destello de luz de lo alto», «floración primera e imprevista en nuestro corazón y en nuestros labios de la simple palabra de concilio ecuménico». Una nota del *Diario del alma* del 20 de enero de 1959 afirma: «sin haber pensado antes en ello»; el 21 de abril siguiente el papa dijo al clero del Véneto que se había tratado de una inspiración; el 7 de mayo de 1960 habló a los superiores de las Obras misioneras de la «primera idea..., que surgió como una humilde flor escondida en los prados; ni siquiera se la ve, pero se advierte su presencia por su perfume...»; el 8 de mayo de 1962 aludió en su alocución a

13. *Mon journal du concile*, copia en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, 1.

los peregrinos venecianos a «una iluminación repentina»¹⁴. Se trata de formulaciones típicamente espirituales, que no se refieren ni al hecho de haber considerado ya antes la posibilidad o la oportunidad de un concilio, ni mucho menos a las fechas, la organización y el desarrollo del concilio, sino esencialmente a la decisión irrevocable del papa de convocar un concilio como «encuentro del rostro de Jesús resucitado», como «acto litúrgico»¹⁵. Pero el 13 de octubre siguiente, dirigiéndose a los observadores no católicos, precisó: «No deseo referirme a especiales inspiraciones. Me atengo a la sana doctrina, que nos enseña que todo viene de Dios. En esta misma perspectiva he considerado como una inspiración celestial la idea del concilio que acaba de inaugurarse...»¹⁶.

¿Quién es este papa que, antes de llegar a los cien días de su elección, llama a concilio al catolicismo, lanzando a la Iglesia romana a una aventura, cuya sola imagen había hecho desistir a sus predecesores? El cónclave había tenido que elegir entre el armeno romanizado Agagianian y el patriarca de Venecia y había elegido a este último: una vez más un italiano. Angelo Giuseppe Roncalli –nacido de una familia patriarcal en Sotto il Monte (Bérgamo) el 25 de noviembre de 1881– era de formación tradicional. El ambiente familiar, numeroso y con recursos económicos muy exiguos, se caracterizaba por una sólida piedad de cuño campesino-parroquial. Con estos orígenes Roncalli había mantenido siempre una solidaridad y un deseo de compartir. Su manera de vivir las relaciones familiares fue la actuación fiel de un modelo ideal de sacerdote, que él personalizó adecuándolo a su propio temperamento y a las circunstancias. A los doce años, en 1892, comenzó su formación sacerdotal en el seminario de Bérgamo. Las notas que abren su *Diario del alma* –un diario espiritual, redactado con fidelidad hasta los últimos días de su vida¹⁷– atestiguan un planteamiento interior y un compromiso espiritual normales. La primera nota personal se encuentra en septiembre de 1896, cuando en Sotto il Monte su-

14. Alocución *Gaudet Mater Ecclesia*., ed. por A. Melloni, en *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 248-249, II, 198-235, en particular I, 225; DMC I, 897; OssRom 11 mayo 1960; DMC IV, 258-259. También el padre Lombardi ha dejado un testimonio, basado en el relato del papa: G. Zizola, *Il microfono di Dio. Pio XII, p. Lombardi e i cattolici italiani*, Milano 1990, 444-445. G. Martina ha planteado varias veces el problema de la sinceridad de las afirmaciones de Juan XXIII a este propósito, planteando la cuestión en términos esquemáticos e insuficientemente elaborados: cf. G. Martina-E. Ruffini, *La Chiesa in Italia tra fede e storia*, Roma 1975, 51-52.

15. Radiomensaje del 11 septiembre 1962: DMC IV, 521; *Ecclesia* 1106 (1962) 1183-1185; y alocución *Gaudet Mater Ecclesia* II, 158-164, y sobre todo II, 306-316.

16. DMC IV, 609; *Ecclesia* 1111 (1962) 1343.

17. *Il Giornale dell'anima*, editado por L. Capovilla, Cinisello B. ¹⁰1990 (es la edición traducida al español, Cristiandad, Madrid 1964). Otra edición críticamente más compleja es la que preparó A. Melloni (GDA, Bologna 1989). Se han editado también las *Lettere ai familiari 1901-1962*, preparadas por L. Capovilla, Roma 1968, 2 vols. Entre los escritos de Roncalli tienen especial importancia la conmemoración en 1907 de *Il cardinale Cesare Baronio* y la biografía de *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo*, publicada en 1916 (reeditadas ambas en Roma en 1963). Para la homilética: *La predicazione a Istanbul. Omelie, discorsi e note pastorali (1935-1944)*, Firenze 1993. Durante varios decenios Roncalli preparó la edición de *Gli atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo*, Firenze 1936-1957, 5 vols.

fre la experiencia de la muerte imprevista de su párroco y obtiene, como recuerdo, un ejemplar de la *Imitación de Cristo*, que habría de influir profundamente en su espiritualidad.

Entre 1901 y 1904, con el intervalo del servicio militar obligatorio entre noviembre de 1901 y finales de 1902, prosigue los estudios teológicos en el seminario romano de Roma, y es ordenado sacerdote. En 1902 un director espiritual excepcional, el redentorista Francesco Pitocchi, lo mueve a abrazar una resolución elemental, pero radical: «Dios lo es todo; yo no soy nada». En los años que trascurren entre los ejercicios espirituales de diciembre de 1903 y una conmemoración pública del cardenal C. Baronio, celebrada en Bérgamo en 1907, don Angelo llega a algunas conclusiones decisivas para su futuro. Recorriendo un itinerario análogo al de J. Newman, siente que no le es posible renunciar ni a la fe ni a la investigación racional; afina la distinción entre sustancia y accidentes: una cosa es lo que la fe debe mantener sin reservas y otra lo que la razón puede analizar, por ser producto contingente de la evolución histórica. Inmediatamente después de su ordenación sacerdotal (10 agosto 1904), es elegido secretario del nuevo obispo de Bérgamo, Giacomo Radini Tedeschi. Así pues, con Radini, en Bérgamo, durante un decenio, realiza la experiencia del «pensar en grande», contempla la actuación de un pastor comprometido sin reservas, entra en contacto con instancias litúrgicas y ecuménicas poco comunes en Italia y comparte las primeras experiencias de la acción católica. El sínodo diocesano celebrado por Radini seguirá siendo un modelo para él. Al desaparecer Radini (1914), desde mayo del 1915 hasta septiembre de 1918, presta servicio militar, primero en sanidad y luego como capellán militar. Al terminar la guerra, funda en Bérgamo una Casa del estudiante y durante dos años es director espiritual del seminario. Entre 1921 y 1925 está en Roma, encargado —como presidente de la Obra para la propagación de la fe en Italia— de recoger fondos para las misiones.

De 1925 a 1934 es enviado por Pío XI, que lo eleva al episcopado, a la lejana Bulgaria ortodoxa, como visitador apostólico primero y como delegado apostólico después. Durante otros diez años (1935-1944) estuvo encargado de la delegación apostólica en Estambul, en un contexto islámico en vías de laicización radical, y en Atenas, centro de la Iglesia ortodoxa griega. Durante estos decenios tiene que pasar por la experiencia de unas relaciones ecuménicas embrionales y de un trato no siempre fácil con las congregaciones romanas. En 1938-1939 llega de nuevo la guerra; Roncalli se encuentra en una posición privilegiada, pero incómoda. Su compromiso obedece ante todo a las exigencias pastorales; a todo lo demás presta una atención cualitativamente menor. A finales de 1944, con 63 años cumplidos y un *curriculum* modesto, recibe de Pío XII el nombramiento de nuncio en París, en donde permanece desde 1945 hasta 1953, en un ambiente católico rico en fermentos y erizado de problemas.

En noviembre de 1952 se acude a su disponibilidad para que suceda al patriarca de Venecia, que acaba de morir. Una vez más Roncalli obedece y anota en el *Diario*: «Es interesante que la providencia me haya conducido de nuevo adonde dio sus primeros pasos mi vocación sacerdotal, es decir, al servicio pas-

toral. La verdad es que siempre he pensado que en un eclesiástico la llamada diplomacia debe estar impregnada de espíritu pastoral; de lo contrario, no sirve para nada y hace caer en el ridículo una misión santa. Ahora me han puesto ante los verdaderos intereses de las almas en la Iglesia... Esto me basta y doy gracias por ello al Señor». En Venecia permanece poco más de cinco años, el lustro final del pontificado de Pacelli, marcado por la guerra fría entre los bloques contrapuestos.

El 28 de octubre de 1958, tras un cónclave bastante breve, es elegido para suceder al papa Pacelli. La elección de un papa anciano y por tanto de breve duración, de escasa relevancia y por tanto sin recelos ni hostilidades por parte de nadie, con un *curriculum* muy largo y ordenado, conocido personalmente por muchos por su campechanía, pareció ser la solución más adecuada y prudente, confiando que entre tanto los problemas se irían decantando por sí solos. La elección del casi octogenario patriarca de Venecia tuvo lugar en aquel clima y con este significado. El 10 de agosto el mismo Roncalli anotaba en su *Giornale*:

Cuando el 28 de octubre de 1958 los cardenales de la santa Iglesia romana me designaron para la suprema responsabilidad del gobierno del rebaño universal de Jesucristo, a los setenta y siete años de edad, se difundió la convicción de que habría de ser un papa de transición provisional. Pero heme aquí en vísperas del cuarto año de pontificado y teniendo a la vista un sólido programa que desarrollar ante el mundo entero que mira y espera.

«Grita ante el clero y ante todo el pueblo nuestra obra, con la que deseamos 'preparar al Señor un pueblo perfecto, enderezar sus senderos, para que los caminos tortuosos se hagan rectos y las asperezas se allanen, para que todos vean la salvación de Dios'»: de este modo Roncalli —después de haber escogido por sorpresa el nombre de Juan— sintetizaba el mismo 28 de octubre de 1958 el objetivo de su pontificado. Pocos días más tarde, con ocasión de su coronación, el papa puso el acento en su propio compromiso de ser el buen pastor, según la imagen del capítulo 10 del evangelio de Juan, añadiendo que «todas las demás cualidades humanas, como ciencia, diplomacia, tacto y capacidad organizadora, pueden contribuir a decorar el reinado de un pontífice, pero no pueden sustituir de ningún modo la función de pastor». Se trata de enunciados con los que Roncalli precisaba el sentido que quería dar a la designación de su persona. Más aún, en esas circunstancias el papa tomó distancias de las muchas personas que en aquellos días querían atribuirle las funciones más diversas: «hay algunos —añadía— que esperan del pontífice que sea un estadista, un diplomático, un sabio, el organizador de la vida colectiva, o finalmente una persona cuya mente esté abierta a todas las formas de progreso de la vida moderna, sin ninguna excepción». El 23 de noviembre, al tomar posesión de la basílica de Letrán como obispo de Roma, subrayó gentilmente cómo sus predecesores habían omitido o soslayado aquel acto, pero que él intentaba devolverle su significado solemne tradicional, como signo del hecho de que el papa es real, y no sólo simbólicamente, obispo de la Iglesia que vive en Roma. Unos días más tar-

de, a un mes de su elección, señalaba: «Tengo en la cabeza un programa de trabajo no muy agobiante, pero bien decidido»¹⁸.

En la larga vida de Roncalli se advierte un profundo progreso, que no se expresa tanto en un itinerario fácilmente legible, sino que hay que captar poniendo atención en los síntomas o en los efectos que provocaron sus experiencias. Por eso mismo resulta difícil reconocer en ella un «proyecto» para la consecución de una meta o de un objetivo, que el mismo Roncalli hubiera querido fijar de antemano a su existencia. Lo mismo que no escogió su carrera en la diplomacia vaticana, tampoco «estudió para papa»: él considera su nombramiento para patriarca de Venecia como un aterrizaje definitivo, «la calma tras la tempestad». También es importante la disposición temperamental del mismo Roncalli, a quien muchos han considerado demasiado aprisa como un «bonachón», para «rumiar» las experiencias, es decir, para filtrar con criterios no convencionales sus datos y acumular en diversos niveles sus éxitos. Todo lo que tocó se transformó en él en una memoria imborrable de experiencias, en un afinamiento de sus percepciones y de su capacidad de juicio, es decir, en un patrimonio que lo hizo abierto y disponible para buscar los signos de los tiempos en todas las realidades con las que entraba en contacto.

Sin embargo, no asimiló ninguna de esas experiencias sin haberlas filtrado; por eso la devoción a Radini llevó a Roncalli a renovar en su propia muerte el itinerario de «su obispo», pero también a vivir el compromiso social con moda-

18. Sobre Roncalli no existe todavía una biografía críticamente satisfactoria. Pueden verse, para su dimensión espiritual: G. Alberigo, *L'itinerario spirituale di papa Giovanni*: Servitium 22 (1988) 35-57; A. y G. Alberigo, *La miséricorde chez Jean XXIII*: La vie spirituelle 72 (1992) 201-215; para los años de formación: G. Battelli, *La formazione spirituale del giovane A. G. Roncalli. Il rapporto col redentorista F. Pitocchi*, en *Fede, tradizione, profezia*, 15-103; Id., *Un pastore tra fede e ideologia. Giacomo M. Radini Tedeschi (1857-1914)*, Genova 1988; Id., *Cultura e spiritualità a Bergamo nel tempo di papa Giovanni*, Bergamo 1983; para su actividad en Roma: S. Beltrami, *L'Opera della Propagazione della Fede in Italia*, Roma 1961, y S. Trinchese, *Roncalli e le missioni*, Brescia 1989; para el decenio búlgaro: D. Della Salda, *Obbedienza e pace. Il vescovo A. G. Roncalli tra Sofia e Roma (1925-1934)*, Genova 1988; para el periodo en Estambul: A. Mello-ni, *La fine del passato. A. G. Roncalli vicario e delegato apostolico fra Istanbul, Atene e la guerra (1935-1944)*, Genova 1993; para el periodo en París falta todavía un estudio orgánico; cf. E. Fouilloux, *Straordinario ambasciatore? Parigi 1944-1953*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1988, 67-96; para el periodo en Venecia falta todavía un estudio orgánico; cf. Angelo Giuseppe Roncalli dal patriarcato di Venezia alla cattedra di S. Pietro, Firenze 1984, y G. Alberigo, *Stili di governo episcopale: A. G. Roncalli patriarca di Venezia*, en *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, Milano 1991, 237-254; sobre el pontificado: G. Lercaro, *Giovanni XXIII. Linee per una ricerca storica*, Roma 1965; F. M. Willam, *Vom jungen Angelo Roncalli (1903-1907) zum Papst Johannes XXIII (1958-1963)*, Innsbruck 1967; J. Gritti, *Jean XXIII dans l'opinion publique. Son image à travers la presse et les sondages d'opinion publique*, Paris 1967; L. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture*, Roma 1970; G. Zizola, *L'utopia di papa Giovanni*, Assisi 1973; *Fede, tradizione, profezia*; G. Alberigo (ed.), *Giovanni XXIII. Transizione del papato e della chiesa*, Roma 1988; G. Alberigo, *L'Età di Roncalli*: CrSt 8 (1987) 1-217; G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1988; P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII. Il papa del concilio*, Milano 1989; M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo a Roma*; A. Riccardi, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari 1988, 154-219; S. Trinchese, *Roncalli storico 1905-1958*, Chieti 1988; G. Zizola, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Roma-Bari 1988.

lidades muy diferentes de las que prefería Radini e incluso con una diversa intensidad. De forma análoga, la experiencia búlgara lo orientó hacia una concepción rica y abierta de la unidad cristiana, pero también a una toma de distancia de las formas de «uniatismo» y de uniformismo eclesial. Por otra parte, la experiencia del secularismo arreligioso de la «nueva» Turquía estimuló su atención por los significados profundos de la historia humana, más allá de los aspectos accidentales, pero al mismo tiempo sin vulnerar su sentido evangélico ni empobrecer la densidad de su interioridad. En Francia, la cordial atención a las riquezas y a los fermentos de una Iglesia tan distinta de la italiana aumentó el bagaje de sus experiencias, lo puso por primera vez en una condición eclesial y social de gran importancia, ensanchó más aún sus horizontes y lo preparó al parecer —más allá de una plausibilidad racional— al compromiso pastoral que había de asumir en Venecia y en Roma el último decenio de su vida.

Un hombre como Roncalli, cuyo *habitat* natural era la Iglesia y siempre tan fascinado por el estudio de la historia, había observado con interés el papel tan significativo que los concilios habían tenido en la vida de las comunidades cristianas; un interés poco común en los clérigos italianos de su tiempo. Sin embargo, la atención a la historia conciliar no lo convirtió en un experto en ella en sentido estricto, sino que su interés se centró sobre todo en lo que en los concilios sirvió para preparar la unión y en su función pastoral. El hecho que ejerció sobre él el periodo de aplicación del Tridentino, dominado por la figura ejemplar de Carlos Borromeo, tiene que ver con la hegemonía de la pastoralidad: uno de los puntos más claros y de las metas más anheladas de su servicio episcopal primero y petrino después¹⁹.

De forma más directa pudieron hacer ver a Roncalli la oportunidad de un concilio las inquietudes presentes en el mundo cristiano durante toda la primera mitad del siglo XX: desde los proyectos de las Iglesias «ortodoxas» orientales, a las que parece aludir el radiomensaje de navidad de 1958, hasta los propósitos acariciados primero por Pío XI y luego por Pío XII de retomar y concluir el concilio Vaticano I suspendido en 1870, en los que sin embargo no se vio envuelto Roncalli²⁰. No se sabe si Roncalli había leído los artículos publicados el 15 de mayo y el 1 de junio de 1958 en «La Palestra del Clero» por el dominico G. A. Scaltriti, en los que se pedía «un concilio universal que recogiese los trabajos del concilio Vaticano interrumpido en 1870»²¹. Pero el giro decisivo lo marcó su responsabilidad primacial. Entre la elección del 28 de octubre y la alocución del 25 de enero hay toda una serie, quizás no completa-

19. Cf. Caprile I/1, 39-45 y G. Alberigo, *L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del card. Roncalli*, en *Deuxième*, 81-99.

20. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Papa Giovanni*, 211-213 y A. Melloni, *Questa festiva...*, 612-616.

21. Cf. A. Melloni, *Questa festiva...*, 609-612. Ya el 24 de noviembre de 1945 el padre Filograssi S. J. había escrito en el periódico *Il Popolo* que muy pronto se reanudaría el concilio Vaticano. S. Oddi sostiene que Roncalli habría respondido positivamente a la consulta de Pío XII en 1948 sobre la oportunidad de un concilio: C. Barthe, *Aux origines du concile: la défaite du «parti romain»*: *Catholica* 8 (1988) 43.

mente reconstruida hasta ahora, de indicaciones —a veces meramente alusivas— que hace Juan XXIII de su intención de promover un concilio. Se trata sólo de comunicaciones confidenciales, mientras que la única consulta parece que fue la del 20 de enero, cuando el papa, «bastante titubeante e indeciso», informó al secretario de Estado Tardini del «programa del pontificado: sínodo romano, concilio ecuménico, puesta al día del *Codex juris canonici*, recibiendo de él un consentimiento pleno y confiado»²². Es difícil discernir si el consentimiento de Tardini fue leído por el papa en términos incluso más incondicionados que los que se contenían en la sugerencia de «cultivar, elaborar y difundir» la idea del concilio (anotación del papa). De todas maneras, en el momento de aquella conversación parece que el papa había comenzado ya la redacción de la alocución para el 25 de enero.

Así pues, la convocatoria del nuevo concilio es fruto de una convicción personal del papa, que se fue sedimentando lentamente en su espíritu, que luego fueron corroborando otros y que, finalmente, se convirtió en decisión autorizada e irrevocable en el trimestre posterior a la elección al pontificado. Una decisión libre e independiente, como nunca se había verificado quizás en la historia de los concilios ecuménicos o generales. Una convocatoria que no estuvo precedida ni de negociaciones diplomáticas ni de consultas eclesásticas formales y que, por consiguiente, cogió a todos por sorpresa, tanto a los amigos como a los adversarios, tanto a los de dentro como a los de fuera de la Iglesia católica, tanto en el vértice como en la base. ¿Un acto desconcertante, destinado a permanecer estéril o, incluso, a ser visto como una «corazonada»?

Antes de considerar los ecos suscitados por el anuncio hecho en San Pablo *extra muros*, es oportuno analizar sus contenidos. El breve discurso a los cardenales tiene un contenido programático concreto en orden a las tareas de las que Juan XXIII se siente responsable como sucesor de Pedro. El pontífice, refiriéndose a una concepción del papado insólita desde hacía siglos, articula esa tarea con la «doble responsabilidad de obispo de Roma y de pastor de la Iglesia universal. Dos expresiones de una doble investidura sobrehumana: dos atribuciones que no se pueden separar, sino armonizar entre sí». En coherencia con esta visión, el discurso dedica una primera serie de consideraciones a la condición humana y espiritual de Roma, para esbozar a continuación algunos rasgos de la situación de la humanidad²³. Tras esta consideración, se anuncia la convocatoria de un sínodo diocesano para Roma y de un concilio general para todo el catolicismo romano.

En ambos casos se trataba de iniciativas imprevisibles. Siempre había sido menos habitual considerar la dimensión diocesana de la Iglesia de Roma y de su obispo. Poco a poco, en los tiempos más recientes, había prevalecido la costumbre de poner en primer plano a la santa Sede como realidad institucional y

22. Cf. L. Capovilla, *Il concilio ecumenico Vaticano II: la decisione di Giovanni XXIII. Precedenti storici e motivazioni personali*, en G. Galeazzi (ed.), *Come si è giunti al concilio Vaticano II*, Milano 1988, 15-60 y C. F. Casula, *Tardini e la preparazione del concilio*, *ibid.*, 172-175.

23. A. Melloni, *Questa festiva...*, II, 82-98; 102-206; 207-295; *Ecclesia* 926 (1959) 425.

espiritual, que absorbía y en cierto sentido anulaba a la Iglesia local de Roma, de la misma manera con que las responsabilidades del papa como *vicarius Christi* trascendían y absorbían sus responsabilidades de obispo de la Iglesia diocesana romana, confiada tradicionalmente a los cuidados de la figura anómala del «cardenal vicario». El anuncio de un sínodo romano volvía a situar sorpresivamente en primer plano la identidad espiritual de Roma, planteando en toda su crudeza los problemas de la cura pastoral en el centro de la catolicidad y reafirmando la responsabilidad directa e inalienable del papa. Simétricamente, tras la sanción en 1870 de las prerrogativas del primado y de la infalibilidad del papa, la eventualidad de un nuevo concilio era considerada por muchos como algo ya superado. La afirmación de la concepción de la estructura de la Iglesia como una pirámide, en la que la autoridad se comunicaba desde el vértice (el papa) a los niveles inferiores, había conferido a esa opinión una autoridad poco menos que definitiva. No habían faltado —es verdad— algunas voces que pidieran un nuevo concilio: durante la sede vacante tras la muerte de Pío XI, C. Costantini, urgido por su propia experiencia en extremo oriente y haciéndose eco de las instancias de los ambientes misioneros, redactó un proyecto articulado de un concilio. Roncalli fue informado del mismo, pero sólo en junio de 1959²⁴. Sin embargo, las únicas iniciativas oficiales se habían orientado hacia una reanudación del concilio Vaticano interrumpido en 1870. Pío XI en los comienzos de su pontificado y Pío XII a comienzos de los años cincuenta se habían movido en esta perspectiva; a pesar de ello, sus proyectos —mantenidos rigurosamente en secreto— quedaron marginados mucho antes de cumplirse²⁵.

A las dos iniciativas sinodales, ambas imprevistas aunque desiguales, Juan XXIII añadió la puesta al día del *Codex juris canonici* promulgado en 1917, pero que se remontaba sustancialmente a los años 10 de este siglo y que mostraba, por consiguiente, signos de envejecimiento. Desde varias partes se deseaba esta adecuación, que llegó a tomarse en cuenta incluso durante los trabajos previos a un concilio que se desarrollaron bajo Pío XII²⁶. El papa subordinaba este tercer programa a la conclusión del sínodo romano y, sobre todo, del concilio; sin embargo, pronto se vio con claridad que la atención de los aparatos curiales y de los mismos obispos se dirigía más bien espontáneamente a esta iniciativa, de contornos suficientemente trazados, que al concilio, algo remoto en las perspectivas eclesológicas de aquellos años. Buena prueba de ello es una indicación de monseñor Villot de abril de 1962, según el cual «la mayor parte de

24. Cf. G. Butturini, *Per un concilio di riforma: una proposta inedita (1939) di C. Costantini*: CrSt 7 (1986) 87-139.

25. G. Caprile, *Pío XI e la ripresa del concilio Vaticano*: CivCat 117/3 (1966) 27-39; Id., *Pío XI, la Curia romana e il concilio*: CivCat 120/2 (1969) 121-133, 563-575; Id., *Pío XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: CivCat 117/3 (1966) 209-227; el mismo texto se publicó con interesantes variantes en versión alemana: *Pius XII und das zweite Vatikanische Konzil*, en K. Schambeck (ed.), *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin 1977, 649-691.

26. G. Caprile, *Pío XII...*, 210, 212; cf. F. D'Ostilio, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano 1983.

las comisiones han trabajado mucho más *pro reformando codice* que para la liberación de un concilio»²⁷.

La alocución del 25 de enero presentaba el concilio en términos sobrios. Después de invocar la intercesión de la virgen María y la protección de los santos, el papa dedicaba solamente dos frases a los objetivos del concilio: por un lado «luz para la edificación y la alegría de todo el pueblo cristiano», y por otro «una amable y renovada invitación a los fieles de las Iglesias separadas para que también ellos participen con nosotros en este banquete de gracia y de fraternidad, por la que tantas almas suspiran desde todos los puntos de la tierra»²⁸. El mismo Juan XXIII no tenía quizás las cosas claras todavía o, por lo menos, no quería sobrecargar aquel primer anuncio, por otra parte ya suficientemente desconcertante, teniendo sobre todo en cuenta que no apelaba a la fórmula ya clásica, según la cual los concilios eran convocados para decidir en materia de «fe y costumbres». No se proponía condenar errores ni enfrentarse con amenazas cismáticas. Era un trazado tan sintético que suscitaba incertidumbre en una opinión pública eclesial, acostumbrada más bien a recibir «directivas». Además, a la determinación con que el papa presentó su decisión, parece que no le correspondía una idea suficientemente definida del concilio. La clarificación y profundización de la fisonomía y de los objetivos del concilio las iría realizando gradualmente el mismo papa Juan a lo largo de los meses y años sucesivos y se resentirían igualmente del amplio debate que siguió al primer anuncio.

c) *El anuncio de los concilios anteriores*

Las modalidades elegidas para anunciar el Vaticano II son distintas de las que siguieron los grandes concilios y en particular Pablo III en el siglo XVI y Pío IX en el XIX con ocasión de los dos últimos. En la antigüedad la iniciativa imperial había dependido de la coyuntura política, de las preocupaciones eclesiásticas y, desde cierto momento, del consenso del patriarca de occidente. Más tarde, en la edad media, los papas habían ejercido de forma autónoma la facultad de convocar concilios, pero sólo tenían autoridad para la Iglesia latina. Tras la crisis conciliar del siglo XV, se había previsto que los concilios se celebrasen a plazo fijo, independientemente de la iniciativa del papa, que se mostró más bien reacio a esta decisión o prescindió de ella. Sólo con vistas a

27. A. Wenger, *Mgr. Villot et le concile Vatican II*, en *Deuxième...*, 244. Cf. también A. Melloni, *Per un approccio storico-critico ai «Consilia et vota» della fase ante-preparatoria del Vaticano II*, RSLR 26 (1990) 556-576.

28. Cito siempre de la redacción personal del papa (A. Melloni, *Questa festiva...* II, 415-456), sensiblemente «limitada» en la redacción oficial, según la cual el segundo objetivo era una «invitación renovada a los fieles de las comunidades separadas para que también ellas nos acompañen amablemente en esta búsqueda de la unidad y de la gracia, a la que...» (cf. Ecclesia 926 [1959] 425). No *iglesias*, sino *comunidades*; no *participar*, sino *acompañar*; no *convite*, sino sólo *búsqueda*. El carácter incisivo de la frase quedaba así muy desvirtuado.

la reunificación con la Iglesia oriental, la convocatoria de los concilios de Lión y de Florencia fue un convenio entre Roma y Constantinopla.

En el contexto de las dramáticas dificultades que atravesó el cristianismo occidental en los primeros años del siglo XVI, se elevaron numerosas voces para pedir la reunión de un concilio, recurriendo incluso —como lo hizo el propio Lutero— a la «apelación» canónica al concilio. Finalmente, el papa Farnese logró a duras penas superar las tenaces resistencias que se oponían a la convocatoria del concilio, que la cristiandad llevaba ya varios decenios suplicando. Finalmente, Pablo III se resolvió en 1536, tras un laborioso ajeteo diplomático y de extenuantes mediaciones eclesiásticas, a anunciar un concilio en Mantua. Entonces, según la praxis de la época, fueron enviados nuncios papales a toda Europa, ante los príncipes y los principales centros eclesiásticos, con el fin de comunicar la convocatoria y conseguir la participación real de los obispos. El resultado fue desastroso y pasaron diez años más sin que el concilio pudiera celebrarse, a pesar de las repetidas convocatorias papales. Cuando se realizó, por fin, la convocatoria que tuvo éxito, gran parte de la cristiandad siguió dudando durante largo tiempo de que el papa quisiera realmente que se celebrara la asamblea conciliar. Mucho antes de que se formalizara la primacía papal, la Iglesia latina había interiorizado de tal modo una dependencia insuperable del papa, que dudaba de un acto tan solemne como la convocatoria de un concilio. Sobre todo en Roma eran refractarios a aceptar la eventualidad de un concilio y, de hecho, se observó que «mientras en el extranjero los nuncios cumplían la misión de notificar la bula, en Roma todos callaban sobre el concilio»²⁹. Paradójicamente, cuatro siglos más tarde se reproduciría la misma contradicción: en Roma. «L'Osservatore Romano» nunca publicó el texto de la alocución del papa en San Pablo, sino sólo un escueto comunicado, mientras que el anuncio suscitó un amplísimo interés en la opinión pública.

Por su parte, Pío IX tomó en consideración la celebración de un concilio en 1849, o sea, inmediatamente después de su elección —y Juan XXIII lo haría de forma análoga—, pero la situación política italiana y las resistencias curiales retrasarían varios decenios la formalización de la intención del papa (1864) y más aún el comienzo de la preparación del concilio y su apertura efectiva. Sólo ante la inminencia de la reunión de la asamblea surgió el debate público, involucrando al mismo trabajo preparatorio³⁰. El concilio Vaticano I tuvo por tanto un desarrollo considerablemente distinto de lo que había pensado Pío IX.

Como ya hemos dicho, de los propósitos conciliares de Pío IX y Pío XII, que se detuvieron antes de llegar a la convocatoria, no hubo ninguna información pública.

De todas formas, el anuncio del 25 de enero había dado un paso irreversible; en los meses y en los años sucesivos el catolicismo, pero también las otras

29. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento I*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972, 321-348 (convocatoria en Mantua); 349-395 (convocatoria en Vicenza); 499-546 (primera convocatoria en Trento); 547-608 (segunda convocatoria en Trento).

30. R. Aubert, *Vaticano I*, Vitoria 1970, 41-56, y sobre todo G. Martina, *Pío IX (1867-1878)*, Roma 1990, 111-166.

tradiciones cristianas y el mismo mundo laico tendrían que tener en cuenta el proyecto de Roncalli. La Iglesia católica había entrado en una fase nueva e imprevista de su historia. De factor de continuidad e identidad para las sociedades occidentales, el papado romano y el catolicismo se preparaban a desempeñar un papel protagonista en el impulso para la renovación, incluso en la misma sociedad humana. A su vez, la gran área soviética —obstinada desde casi medio siglo en una polémica institucionalizada con el cristianismo postridentino— no podía dejar de percibir una novedad tan relevante, como lo atestigua por otra parte la atención que muy pronto prestó Moscú a la iniciativa del papa Juan. Hacía siglos que un acto exquisitamente eclesial no tenía un impacto histórico tan complejo y tan vistoso.

2. Ecos, esperanzas, preocupaciones³¹

Las simpatías que se había granjeado Juan XXIII en los primeros meses de su pontificado por sus actitudes pastorales constituyeron el trasfondo sobre el que se iban a expresar las reacciones ante el anuncio del nuevo concilio³². No obstante, los ecos fueron aún mucho más amplios, ya que afectaron a ambientes, grupos sociales y estratos culturales muy diversos, que rebasaban con mucho los confines habituales de la catolicidad romana³³. También geográficamente se superó la acostumbrada área atlántica —Europa y América septentrional—; era un primer síntoma del alcance intercontinental que habría de caracterizar al pontificado de Juan XXIII y al concilio³⁴. Es casi imposible tener un panorama completo de las reacciones y de los primeros comentarios suscitados por este anuncio. En pocas horas la noticia dio la vuelta al mundo encendien-

31. Resumen aquí mi *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Papa Giovanni*, 211-243, sobre todo 211-222. En el Archivo del concilio existen varias decenas de carpetas con los recortes de prensa sobre el concilio desde 1959, ordenados por países, pero no estudiados todavía.

32. Para las impresiones de la prensa italiana en los primeros meses del pontificado, cf. M. Marazziti, *I Papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genova 1990, 47-126. También hay datos interesantes en A. y F. Manoukian, *La chiesa dei giornali. Ricerca sociologica sull'interessamento dei quotidiani italiani ai fatti della Chiesa del 1945 al 1965*, Bologna 1968.

33. Caprile I/1, 57-67 vuelve a publicar una reseña de comentarios editada por La Civiltà Cattolica del 25 abril 1959; la primera nota señala además varias reseñas análogas publicadas en los principales órganos de información religiosa. Es curioso que la reseña clasifique como «discrepancias» los comentarios de varios periódicos, como *Le Monde*, según los cuales, con la convocatoria del concilio, Juan XXIII había marcado objetivamente un giro de su pontificado respecto al anterior.

34. Para estos meses de la primera mitad de 1959 se muestran muy pocas las fuentes privadas. Efectivamente, entre los diarios del periodo conciliar (Siri, Döpfner, Congar, Chenu, Edelby, Bartoletti, Musty, Perraudin, Jedin, Tromp, Felici, Léger, Tucci, Moeller, Fenton, Dupont, Semmelroth, Urbani, Nicora, etc.), la mayor parte comienza normalmente sólo en octubre de 1962 o poco antes. Por eso son sumamente preciosas las escasas notas sobre estos meses: W. A. Visser't Hooft, *Memoirs*, London 1973 (trad. fr., Paris 1975); Id., *Für die Menschen bestellt*, 247-304; H. Jedin, *Lebensbericht*, Mainz 1984 (trad. italiana, *Storia della mia vita*, Brescia 1987).

do la atención, el interés, los anhelos, con tal variedad de acentos, de matices y de actitudes, que incluso el resumen más detallado no logra sino recoger unos cuantos ejemplos.

Inmediatamente fue general la percepción de que se estaba produciendo un giro profundo en el seno del catolicismo; cada uno se imaginaba el contenido y los desarrollos que más le complacían; pero lo más impresionante era la esperanza y la ilusión que embargaba a la gente.

a) *Los ambientes católicos*

Por encima del silencio desorientado, o quizás encogido, de los cardenales presentes en San Pablo *extra muros*, las respuestas a la comunicación del texto de la alocución papal enviada a todos los miembros del colegio cardenalicio se caracterizan sobre todo por su embarazosa preocupación. El 25 de enero estaban presentes 17 cardenales; hubo 25 (entre los cuales 7 ya habían estado presentes en San Pablo) que respondieron por carta entre el 26 de enero y el 14 de abril: para 10 de ellos se trató de un simple acuse de recibo y sólo 3 manifestaron una opinión articulada; finalmente, hubo 38 que no dieron ninguna respuesta. Los cardenales Fossati y Tappouni subrayaban el aspecto ecuménico del concilio; Urbani recordaba con discreción las conversaciones que había tenido con Roncalli sobre la «puesta al día de las leyes eclesiásticas». Pizzardo, desde el punto de vista de la Congregación de seminarios, deseaba que se insistiera en la encíclica *Humani generis* y que se interviniera en la disolución de los conflictos entre el clero secular y el clero regular. El norteamericano Spellman, por su parte, tuvo ocasión de manifestar su disgusto por haberse enterado del anuncio del papa sólo por la prensa, añadiendo que la decisión le parecía «avocada a un fracaso seguro». En Milán, el cardenal Montini reaccionó «en caliente», comunicando al padre Bevilacqua su preocupación de que se cayera en un «avispero»; en Bolonia Lercaro, según una fuente periodística, se sintió emocionado y desconcertado; el arzobispo de Génova, Siri, manifestó su sorpresa y preocupación³⁵.

En Roma, *L'Osservatore Romano* sólo publicó el comunicado de la secretaría de Estado, pero no el texto de la alocución papal de San Pablo, esperando a que les llegara una copia a todos los cardenales. Por eso mismo la información oficial sobre el anuncio del papa resulta un tanto escueta³⁶, aunque el comuni-

35. AD I/1, 114-149. AD no publica la respuesta del cardenal Micara, vicario del papa para Roma, que por otra parte sólo se refiere a la convocatoria del sínodo romano (M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo...*, 288-289). Pizzardo respondió al secretario de Estado el 15 de febrero, AS App., 25-28. Cf. también Caprile I/1, 46-54. Para Montini, cf. A. Fappani-F. Molinari, *G. B. Montini giovane*, Torino 1979, 171. Para Lercaro, cf. V. Gorresio, *La nuova missione*, Milano 1968, 176. Para Siri, cf. B. Lai, *Il papa non eletto*, Roma-Bari 1993, 179.

36. El texto completo de la alocución papal se publicó en *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) 65-69, y luego en *La Documentation catholique*, en el fascículo del 29 de marzo (385-388), en *Informations Catholiques Internationales* en el de 1 de abril (93, pp. 27-28), en *Herder Korrespondenz* en el de mayo (387-388), mientras que *La Civiltà Cattolica* e *Il Regno* no lo publicaron nunca.

cado se le había dado por equivocación la prensa incluso antes de que Juan XXIII pronunciase su alocución consistorial. La *Civiltà cattolica* en los fascículos del primer trimestre de 1959 ignora por completo el anuncio, limitándose a reproducir en la «cronaca» el escueto comunicado. El primer síntoma esporádico de atención aparece tan sólo en el fascículo del 25 de abril de 1959, con una reseña de los comentarios de la prensa³⁷. La autorizada revista no dedicó al anuncio del concilio, durante todo el año 1959, ni un solo artículo digno de tal nombre.

Según escribía a comienzos de agosto un observador autorizado al arzobispo de Milán, «la Roma que conoces y de la que te desterraron no parece en definitiva haber cambiado nada, como creo que debería haber hecho. Tras el primer susto, vuelve el círculo de buitres. Despacio, pero vuelve. Y vuelve sediento de nuevos desgarrones, de nuevas venganzas. Ese macabro círculo se estrecha en torno al *carum caput* [el papa]. Se ha vuelto a formar, sin duda alguna»³⁸. El anuncio del concilio había acelerado quizás la conjunción de pujantes resistencias tras el irenismo de las primeras semanas posteriores a la elección de Roncalli.

Entre las conferencias episcopales, la de Alemania occidental se mostró especialmente solícita, dedicando una especial atención al anuncio, sobre la base de una relación del arzobispo Jäger, ya en la reunión de Fulda, que se tuvo a mediados de febrero; un mes más tarde, en una reunión extraordinaria que se celebró en Bühl, comenzaron a elaborarse las propuestas alemanas para el concilio. Por aquellos mismos días el episcopado polaco publicó una carta colectiva sobre el acontecimiento y el 14 de abril creó una comisión conciliar en el seno de la conferencia episcopal³⁹.

En Italia, en la sesión del 11 de junio de los dirigentes de la conferencia episcopal, no encontró consenso alguno la propuesta del arzobispo de Bolonia

37. L'Osservatore Romano publica el 1 de febrero un artículo donde se comenta la alocución del 25 de enero, *Il triplice annuncio*; durante el primer semestre de 1959, el diario de la santa Sede vuelve sobre el tema del concilio el 11 de febrero con un artículo de A. Bacci, que defiende el uso del latín como lengua del concilio; indirectamente, el 15 de marzo, con otro artículo de R. Spiazzi sobre *S. Tommaso e i concili ecumenici* y, del mismo domingo, el 21 de mayo, con el artículo *Il senso del concilio ecumenico*. El 6/7 abril se publica una nota de C. Boyer, *Significati diversi della parola «ecumenico»*; en este punto —tan delicado para el significado especialmente denso del adjetivo— insiste también el Times de Londres con un artículo del 21 de abril. Cf. también G. Caprile, *Primi commenti all'annuncio del futuro concilio*: CivCat 110/2 (1959) 292-295. Cuando G. Caprile recogió en un volumen (*Il concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione* I/1, Roma 1966) sus crónicas de la preparación del concilio tuvo que redactar expresamente algunos capítulos (39-54, 107-181) sobre los periodos entre 1959 y la primera mitad de 1960, durante los cuales la revista permaneció casi muda. Un agudo comentario del anuncio es también el del jesuita R. Rouquette: *Etudes* 300 (1959) 394-401; 301 (1959) 235-236, 386-389. También dedica amplio espacio al anuncio *Informations catholiques internationales*, ya desde el fascículo del 1 de febrero. Por el contrario, *Stimmen der Zeit* es muy sobrio y después de una breve nota en el fascículo de marzo (462-464) ya no publica nada sobre el anuncio del concilio durante todo el año 1959.

38. G. de Luca a G. B. Montini el 6 de agosto de 1959, en P. Vian (ed.), *Carteggio 1930-1962*, Brescia 1992, 232.

39. J. Kloczowski, *Les Eveques polonais et le concile Vatican II*, en *Deuxième...*, 167-168.

para la creación de comisiones de obispos italianos, que estudiaran las propuestas de las diversas regiones sobre los temas conciliares. Montini creía prematura la iniciativa y prefería que se aguardasen las indicaciones de Roma; también Urbani, sucesor de Roncalli en Venecia, dijo que se sentía perplejo. Pero se centraron en la decisión de preparar una carta pastoral colectiva sobre el laicismo. En la siguiente asamblea de los presidentes de las regiones conciliares de octubre, el comunicado final no menciona para nada el anuncio del concilio. La conferencia regional del Piamonte habló de él un mes antes, constatando que cada obispo había respondido ya individualmente a la consulta antepreparatoria⁴⁰. Por su parte, el arzobispo de Milán, monseñor Montini, había dirigido un *Mensaje* a sus fieles ya el 26 de enero, habiendo sido presumiblemente informado de antemano del anuncio papal. Monseñor Ursi, de la pequeña diócesis meridional de Nardò subrayaba en julio el alcance ecuménico del futuro concilio⁴¹.

Los obispos holandeses trataron de la consulta antepreparatoria en la reunión de finales de julio; el anuncio del mes de enero no fue sin embargo objeto de discusión por parte de la conferencia de los Países Bajos⁴².

En los Estados Unidos fue el obispo de Pittsburg, J. J. Wright, quien puso de relieve la importancia del anuncio con ocasión de la fiesta de los santos Pedro y Pablo⁴³. En un documento de febrero de 1959, la conferencia episcopal canadiense subraya el carácter pastoral y ecuménico del anuncio de Juan XXIII y formula las preguntas que todos se hacían: ¿será o no la continuación del concilio de Pío IX? ¿a quiénes se invitará al concilio? ¿participarán también en él las iglesias ortodoxas?⁴⁴.

Si el episcopado se muestra bastante lento, al menos en la apreciación pública de la iniciativa papal, ésta encuentra sin embargo una audiencia particularmente atenta y una actitud de simpatía en los ambientes que llevaban años comprometidos en la promoción, elaboración y experimentación de la renovación de los diversos aspectos del catolicismo. No faltaron tampoco valoraciones inciertas, debido a que la primera información se limitaba al comunicado

40. Con ocasión de la sesión de junio, Juan XXIII sustituyó, como presidente del episcopado italiano, al anciano cardenal Fossati por el arzobispo de Génova, cardenal Siri: F. Sportelli, *La Conferenza episcopale italiana (1952-1972)*, Potenza 1994, 120-121. Cf. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, en *Veille*, 101.

41. Este texto fue agregado a la respuesta que dio el cardenal de Milán al envío de la alocución papal, AD I/1, 119-121 y en G. B. Montini, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)*, ed. por A. Rimoldi, Brescia-Roma 1983, 25-26; cf. A. Rimoldi, *La preparazione del concilio*, en G. B. Montini *arcivescovo di Milano e il concilio ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 202-205. Para Ursi, cf. Caprile, I/1, 142-143.

42. J. Y. A. Jacobs, *L'«aggiornamento» est mis en relief. Les «vota» des évêques néerlandais pour Vatican II*: CrSt 12 (1991) 323-340 y en *Veille*, 101. Sobre los ecos en los Países Bajos, cf. Id., *Met het oog op een andere Kerk Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie 1959-1962*, Baarn 1986, 17-24.

43. Caprile, I/1, 158-159.

44. La Semaine religieuse de Montréal, así como La Semaine religieuse de Québec se muestran muy parcas en hablar del anuncio del papa. Debo estas informaciones a la cortesía de mi colega A. Naud, antiguo secretario del cardenal Léger.

de la secretaría de Estado, en el que se hablaba también de hacer frente a los errores⁴⁵. De todas formas, dentro de estos movimientos se apreció muy pronto en el nuevo papa un talante menos intransigente que el de su predecesor⁴⁶. Algunos actos pastorales, desde la importancia atribuida a su responsabilidad como obispo de Roma, hasta la solemnidad de la toma de posesión de la catedral de San Juan de Letrán y las visitas a los hospitales y a las cárceles, y hasta la cancelación del adjetivo «pérfido» en los *oremus* del viernes santo relativos a los judíos, preanunciaban un pontificado distinto y más atento a las instancias renovadoras. Congar, por su parte, anotaba:

...he aquí que un papa amenazaba con abandonar algunas posiciones. La Iglesia comenzaba a tomar la palabra. Algunos hablaban de restituir a los obispos una mayor independencia. Mientras que el pequeño grupo privilegiado de teólogos romanos imponía sus ideas a todos los demás, he aquí que se les daba a éstos una ocasión de independencia. Me parecía que todo ocurría como si, habiéndose dado perfectamente cuenta del peligro, la curia de Pío XII, que había permanecido en el cargo, se plegase a lo que no tenía más remedio que plegarse, pero sin romperse y comprometiéndose a reducir al mínimo posible los perjuicios acarreados al sistema⁴⁷.

Mientras que resulta relativamente fácil informar sobre las reacciones más cualificadas, es casi imposible dar cuenta de los millares de consideraciones que transmitieron los más distintos medios de comunicación, desde los periódicos diocesanos y parroquiales hasta las emisoras de radio y las cadenas de televisión.

Es sintomático que, ya pocos meses después de la alocución de San Pablo, un sacerdote suizo comprometido con el movimiento ecuménico, Otto Karrer, redactase, como conclusión de sus contactos epistolares y personales en Roma con el alemán monseñor. Höfer y con el jesuita Bea, una memoria sobre las perspectivas de unión entre los cristianos que podía abrir el futuro concilio, enviándosela a obispos y a teólogos⁴⁸. En la perspectiva ecuménica, Karrer mostraba sus deseos de que se renunciase a toda proclamación de nuevas proposiciones dogmáticas y de que se reinterpretasen las definiciones de 1870, valorando la declaración de los obispos alemanes de 1875 aprobada por Pío IX. Para facilitar las relaciones con los ortodoxos orientales, Karrer creía necesario adecuar las reivindicaciones primaciales de Roma a la comunión fraterna que

45. Así el brasileño A. Amoroso Lima en una carta del 26 de enero desde New York, *João XXIII*, Rio de Janeiro 1966, 22-24.

46. Cf. E. Fouilloux, «Mouvements»...

47. Y.-M. Congar, *Mon Journal*, 3.

48. Karrer es uno de los precursores del Vaticano II; en un artículo publicado en 1955 por la revista ecuménica *Una Sancta* (*Wie stellt sich der katholische Glaube in der Wirklichkeit des Lebens dar?*, 24-34) proponía la celebración de un nuevo concilio. Sobre él, cf. L. Höfer, *O. Karrer 1888-1976. Kämpfen und Leiden für eine welthoffene Kirche*, Freiburg i. Br. 1985; en las p. 394-400 se edita el «Memorandum»; cf. V. Konzemius, *Otto Karrer (1888-1976)*, en *Deuxième*, 340-358 y E. Fouilloux, *Des observateurs non-catholiques*, en *Vatican II commence*, 235-261.

rige las relaciones intereclesiales según la tradición ortodoxa. Habría tenido un enorme significado el reconocimiento del derecho de las Iglesias locales a elegir su obispo. Pero en las relaciones con los protestantes Karrer era menos optimista; sugería la promoción de contactos en muchos niveles y sobre todo con el Consejo de Ginebra. Una tercera sección del documento se refería a la renovación interna del catolicismo, centrada en la colegialidad episcopal, en la centralidad de la Biblia, en el uso de las lenguas vulgares en la liturgia y en el oficio divino y, finalmente, en la simplificación de muchos aspectos de la praxis eclesialística.

También A. Bea elaboró sus «reflexiones» sobre el tema del concilio y sobre sus objetivos ecuménicos, enviándolas a varios corresponsales⁴⁹. Según él, sería un error esperar demasiado del concilio en el terreno de la unión; hay problemas eclesiológicos no menos importantes, sobre todo «la doctrina sobre la Iglesia y, dentro de ella, el tema de la situación de los obispos. A mi juicio, hay que conseguir que los obispos se vean más comprometidos tanto en el gobierno de la Iglesia universal como especialmente en el de su propia diócesis. No debería ocurrir que se ordenen y decidan cosas relativas a una diócesis sin consultar previamente al ordinario. Esta centralización no es ciertamente beneficiosa para la Iglesia». También afirma Bea que «en la eclesiología me parece importante la cuestión del dominio de Cristo como rey. Además, debería clarificarse intensamente la idea sobre el Espíritu santo como principio que guía e ilumina al cuerpo místico de Cristo, para motivar así desde dentro la autoridad magisterial de la Iglesia». Siempre en sus «reflexiones» Bea habla además de «la composición de la curia romana y, en particular, de las congregaciones. Sería indispensable que al frente de cada congregación estuviera un especialista, aunque no fuera cardenal. También el grupo de consejeros debería estar compuesto internacionalmente...»⁵⁰.

A mediados de junio el secretariado de la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas ponía en circulación una *Nota sobre la recuperación de la unidad cristiana con ocasión del próximo concilio*, elaborada en las semanas precedentes y enviada a numerosos obispos y teólogos y más tarde a todos los padres conciliares⁵¹. Esta nota, densa y bien articulada, dentro de una absoluta

49. St. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 314. Desgraciadamente el texto se ha perdido y sólo se conocen algunos trozos a través de las cartas del mismo Bea.

50. *Ibid.*, 315.

51. El comité de dirección había celebrado una sesión borrascosa en Roma el 26 de febrero de 1959, como informa el embajador francés ante la santa Sede en el informe del 16 de marzo. El mismo comité firmó la *Note du Comité directeur de la «Conférence catholique pour les questions oecuméniques» sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile* (mecanografiado, 14 pp.); estaba compuesto por Ch. Boyer, Fr. Davis, C. J. Dumont, J. Höfer y J. G. M. Willebrands. La nota se estructura en seis partes, además de la introducción y de la conclusión; se dedican a: (II) «dificultades y prejuicios de orden psicológico»; (III) «la falta de preparación de los espíritus»; (IV) «distinguir, pero no disociar»; (V) «las dificultades de fondo»; (VII) «la presente coyuntura»; (VII) «el compromiso que se espera de la buena voluntad de la Iglesia católica». Cf. también M. Velati, *La proposta ecumenica del Segretariato per l'unità dei cristiani, en Verso il concilio*, 273-343.

fidelidad a su título, contiene –más bien que unas sugerencias para el concilio– una «guía» operativa para la iniciativa de la Iglesia católica con vistas a la reunificación cristiana. Este valiente documento de la Conferencia atestigua significativamente hasta qué punto el mero anuncio del concilio había liberado y alentado energías latentes. Hay que añadir además que, aunque esta memoria iba dirigida sobre todo a los responsables romanos de la Iglesia, deja entrever ciertas instancias y sugerencias que van a tener eco en el trabajo conciliar. Y tampoco hay que olvidar el indudable impacto que tuvo en el clima preconciiliar, contribuyendo a que se consolidase el área de opinión favorable a un compromiso ecuménico.

Se diría que lo que predominaba era advertir sobre las dificultades de una acción ecuménica capaz de evitar las contradicciones recurrentes en la postura católica. La *Memoria* subraya con realismo las dificultades y los obstáculos que se oponen al acercamiento. La probable aportación decisiva del padre Dumont puede explicar la reiterada confianza de que es más fácil y está más cerca el acuerdo con los ortodoxos que con los protestantes (§ 22). La participación del padre Boyer, en cambio, ayuda quizás a comprender el uso de un lenguaje –«hermanos separados», «iglesias separadas»– que muy pronto habría de abandonarse. Con un ojo puesto en el concilio, se pone en guardia contra los efectos catastróficos de posibles nuevas definiciones dogmáticas o de enfatizaciones marianas; del mismo modo, se desea un reconocimiento de los poderes propios de los obispos y la puesta en marcha de instancias eclesásticas intermedias (conferencias episcopales, patriarcados) que equilibren la centralización romana. Sorprende la lúcida anticipación con que la nota previene contra ciertas formas de relación entre los obispos y Roma dominadas por la prisa, por la espectacularidad, por el uso de textos preconfeccionados. Se manifiesta agudamente la convicción de que una unión entre las Iglesias determinada por la preocupación de hacer un frente común contra el comunismo sería tan efímera como la que sugirió en Florencia la amenaza musulmana. Se señala además la importancia ecuménica del reconocimiento de la «legitimidad de ciertas formas de teología puramente bíblica y patrística» y no escolástica. Finalmente, se señala el valor decisivo del bautismo –administrado en cualquier confesión cristiana– y el fundamento de comunión (*koinonia*) de la concepción de la Iglesia como elementos teológicos cruciales para el entendimiento entre las Iglesias.

Casi por aquellos mismos días se desarrollaba en el monasterio benedictino de Maria-Laach, uno de los epicentros de la renovación litúrgica, un coloquio entre publicistas cristianos, católicos y no católicos, sobre *El concilio y la unidad de los cristianos*⁵². Las palabras de presentación del arzobispo de Paderborn constatan la incertidumbre sobre la fisonomía del futuro concilio que dominaba todavía: se dedican exclusivamente a una exposición sintética de la doctrina católico-romana tradicional sobre el concilio, según la sancionaba el Código de derecho canónico.

52. Caprile, I/1, 89-90 y 145-146; HerKorr 13 (1959) 507-509; el texto de la relación presentada por mons. Jäger en DC 56 (1959) 945-954.

También en los ambientes comprometidos en la investigación teológica e histórica la perspectiva de un nuevo concilio suscitaba iniciativas dirigidas a producir instrumentos o a profundizar en temas que pudieran facilitar los trabajos conciliares. El historiador de los concilios más autorizado, H. Jedin, presentó muy pronto una síntesis del desarrollo de los concilios ecuménicos, editada en 1959 y destinada a alcanzar un gran éxito⁵³. Un instituto de Bolonia se empeñó en la preparación, por impulso de G. Dossetti y con la colaboración de autores de varias naciones, en la edición integral en las lenguas originales de los textos de las decisiones de todos los concilios ecuménicos o generales⁵⁴.

El anuncio del concilio no escapó de la atenta vigilancia de G. La Pira: «Un hecho de inmenso alcance sobrenatural e histórico»; pocos meses más tarde, el alcalde de Florencia señalaba que «es precisamente el concilio el hecho 'político' esencial del que depende la paz de los pueblos y su futura nueva estructuración política, social, cultural y religiosa»⁵⁵. Resulta difícil, pero no sería imposible ni carecería de interés, hacer un inventario de las reacciones «en caliente» suscitadas por el anuncio del concilio⁵⁶.

b) *Los cristianos no católicos*

El intenso dinamismo de los contactos intercristianos que siguió a la segunda guerra mundial, bajo el impulso del Consejo ecuménico de las Iglesias de Ginebra y más tarde con la participación de las Iglesias ortodoxas orientales, no había implicado al catolicismo. Según una nota de Visser't Hooft, «durante aquellos años no teníamos, a nivel oficial, relaciones con el Vaticano»⁵⁷. No había nada que hiciera prever que el ecumenismo cristiano estuviera a punto de dar un giro en su evolución. Una autorizada revista había escrito precisamente a comienzos de 1959 que «el remedio soñado para la extinción del cisma [entre latinos y orientales], es decir un concilio ecuménico, parece sin duda ahora una quimera...»⁵⁸. Sin embargo, el anuncio de Juan XXIII había imprimido una

53. H. Jedin, *Kleine Konzilgeschichte*, Freiburg 1959 (trad. española: *Breve historia de los concilios*, Barcelona 1960)

54. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le scienze religiose-Bologna, curantibus J. Alberigo, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Friburgi 1962.

55. Apuntes del 26 de enero y del 24 de abril: F. Mazzei, *Giovanni XXIII e La Pira*, en *Giovanni XXIII transizione...*, 73.

56. En el Archivo del concilio existen varias carpetas con las peticiones o estudios enviados espontáneamente a Roma con vistas al concilio a partir de 1959, ordenados por temas: definiciones marianas, paz, celibato, etc.; desgraciadamente este material no ha sido estudiado.

57. W. A. Visser't Hooft, *Mémoires*, 326.

58. G. Dejaifve, en *Nouvelle Revue Théologique* (1959) 86, citada en el editorial de Irénikon 32 (1959) 4, según el cual el anuncio del papa había suscitado un «interés extraordinario». Esta misma revista trimestral inserta en cada fascículo una esmerada crónica de los ecos del anuncio en los ambientes ecuménicos (58-61, 80-90, 93-98, 221-227, 489-492). Publica igualmente en el fascículo de otoño un autorizado reepflogo de las reacciones ecuménicas: *Le prochain concile et l'Unité de l'Eglise* de O. Rousseau (309-333). También Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung dedica artículos de comentario al anuncio del teólogo ortodoxo G. Florovsky

aceleración imprevisible y representaba, ya desde el primer momento, un giro en el itinerario de la unidad cristiana.

A finales de marzo llegaba a Roma el representante de Constantinopla ante el Consejo ecuménico de las Iglesias, el metropolitano Iakovos (Koukouzis) de Malta⁵⁹, que —acompañado del teólogo N. Nissiotis— fue recibido por el papa Juan como representante especial del patriarca ecuménico Atenágoras⁶⁰. Se debía esto a la alusión a los antiguos proyectos conciliares constantinopolitanos, contenida en el mensaje navideño del papa, cuya importancia ecuménica no había dejado de percibirse. En efecto, el patriarca Atenágoras se había hecho eco de él ya en el mensaje del 1 de enero de 1959⁶¹; por otra parte, era muy vivo el interés que entre las demás Iglesias ortodoxas había suscitado la perspectiva conciliar. En abril, el delegado apostólico en Turquía, monseñor Giacomo Testa, hombre de confianza del papa, devolvió la visita al patriarcado de Constantinopla⁶². De la disponibilidad de Atenágoras se hizo eco, a finales de abril en los Estados Unidos, el mismo metropolitano Iakovos, en una intervención durante un encuentro de Iglesias cristianas⁶³. Un periódico griego subrayaba oportunamente que «nos encontramos ahora frente a una nueva situación»; no obstante, formuló algunas reservas un autorizado teólogo griego, H. Alivisatos. A su vez, la Iglesia copta y el patriarcado de Antioquía expresaron una atenta consideración por la iniciativa de Juan XXIII. Era espontáneo atribuir al papa Juan una sensibilidad particular por el mundo «ortodoxo», que había conocido directamente en los Balcanes y que, incluso tradicionalmente, había sentido como más cercano por parte de los católicos romanos. Más aún, estos presupuestos parece que en más de una ocasión suscitaron preocupaciones y recelos en

y del católico J. Chrysostomos en el fascículo de agosto 1959. A su vez Vers l'Unité chrétienne, boletín del Centro «Istina», publicó en febrero de 1959 un fascículo especial, *Le prochain Concile et l'Unité chrétienne*, con un largo comentario del padre C. J. Dumont, según el cual no debe hablarse de «concilio de unión», es decir, de un concilio que comprenda a todas las Iglesias cristianas, sino de «concilio de unidad», es decir, dirigido a preparar la unidad. Este objetivo debería verse facilitado —según el mismo Dumont— por la creación de un organismo católico para los contactos ecuménicos. Precisamente a partir de 1959, bajo el impulso del anuncio del concilio, el boletín parisino toma una forma más estable y sigue dedicando gran espacio al significado ecuménico de la perspectiva conciliar, incluso con la colaboración de teólogos no romanos (G. Florovsky, el obispo Cassien, J. Meyendorff, A. Schmemmann, N. Arsenieff, H. Alivisatos).

59. G. Poulos, *A Breath of God. Portraits of a Prelate. A Biography of Archbishop Iakovos*, Brookline Mass. 1984, 30 («an historic meeting»), 105. La noticia de la audiencia apareció en *La Croix* el 17 de abril: cf. *Irénikon* 32 (1959) 218 e *Il Regno* 4 (11959)/5, 28, pero no figura en los «fogli d'udienza» de la antecámara pontificia.

60. De la audiencia del 18 de marzo da una breve información el 23 de marzo el embajador alemán Strachwitz a partir de un encuentro suyo con el metropolitano; cf. A. Melloni, *Governi e diplomazia davanti all'annuncio del Vaticano II*, en *Veille*, 238-239.

61. *Irénikon* 32 (1959) 91-93; *Caprile*, I/1, 71-72; *Etudes* 92 (1959) 251.

62. El 9 de marzo monseñor G. Testa fue recibido en audiencia por Juan XXIII: *OssRom* 57/1959; cf. *Caprile* I/1, 68-81. *La Croix* del 22 de abril informa de la audiencia con Atenágoras.

63. *New York Times*, 23 de abril de 1959. El mismo periódico informa el 21 de junio del desmentido del patriarcado de Moscú a la noticia de contactos del mismo patriarcado con la nunciatura de Viena con vistas a una participación en el concilio.

los ambientes del protestantismo; se percibe un atisbo de esta actitud el mes de agosto cuando, al margen de la sesión del Comité central del Consejo ecuménico de las Iglesias que se celebró en Rodas, los teólogos romanos y los ortodoxos se pusieron de acuerdo para un encuentro de estudio que habría de celebrarse en Venecia, desencadenando inmediatamente algunas reacciones entre los protestantes que se movieron incluso para anular este programa⁶⁴.

No obstante, las reacciones más oportunas a la alocución de Juan XXIII sobre el concilio vinieron de Ginebra, de la sede del Consejo ecuménico de las Iglesias (WCC), por iniciativa del pastor reformado holandés W. A. Visser't Hooft, secretario general de dicho Consejo⁶⁵. Ya el 27 de enero Visser't Hooft expresaba un «interés particularísimo» por la alusión de Juan XXIII a la unidad de los cristianos; dos semanas más tarde, el Comité ejecutivo del Consejo hacía suya esta declaración⁶⁶. Realmente, en Ginebra no sólo se mostraban atentos a los nuevos aires que provenían de Roma, sino preocupados también por evitar que la Iglesia romana monopolizase una nueva etapa ecuménica.

De todas formas, el Consejo se empeñó en promover canales de información sobre el proyectado concilio, que por otra parte no eran fáciles dada la incertidumbre que reinaba igualmente en Roma⁶⁷. Se preguntaban cuál sería el significado de concilio «ecuménico», es decir, si implicaba la participación directa de las otras Iglesias cristianas o más bien una invitación a una búsqueda común de la unidad⁶⁸. En un informe del 23 de marzo Visser't Hooft manifestaba la convicción de que el concilio no sería, como el de Florencia, un concilio de unión; pero esta oportuna conclusión no debía disuadir al Consejo de prestar una viva atención a la iniciativa de Juan XXIII y de hecho se proponía la creación en Roma de un «organismo especializado y permanente» del propio Consejo, que pudiese seguir de cerca la problemática ecuménica. En aquella misma ocasión, Visser't Hooft sugería que se planteara inmediatamente como preliminar la cuestión del reconocimiento de la libertad religiosa. El 22-23 de febrero se celebró en Ginebra un primer encuentro entre el mismo secretario general y su compatriota católico Willebrands, promotor y secretario de la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas. El siguiente mes de marzo hi-

64. Cf. el fascículo de octubre de 1959 de HerKorr y las notas de Visser't Hooft (*Mémoires*, 327-328).

65. Cf. el capítulo de sus *Mémoires* dedicado a la Iglesia católica. Cf. Ph. Chenaux, *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du concile*, en *Veille*, 200-213; Caprile, I/1, 86-103 vuelve a publicar dos artículos del cardenal Bea escritos en 1961 en *La Civiltà Cattolica* sobre las reacciones protestantes al anuncio del concilio. Hay reseñas bien informadas sobre las reacciones de los ambientes y de la prensa no católica en *Herder Korrespondenz* 13 (1959) 354-359, 401-405, 436-438, 534-536.

66. La revista *Time* del 23 de febrero de 1959 publica un artículo *Replay to the Pope* con datos interesantes sobre la compleja elaboración de esta conclusión.

67. Ya en marzo la nunciatura en Berna encargó al prelado E. Chavaz que informase al Consejo sobre la preparación del concilio: Ph. Chenaux, *Le Conseil...*, 202.

68. El mismo Visser't Hooft anotaba que «en el curso de las conversaciones algunos amigos católicos, en vez de informarnos sobre lo que habría de hacer el concilio, nos preguntan si tenemos alguna idea de lo que va a hacer»: *Mémoires*, 327.

zo un viaje informativo a Roma por cuenta del Consejo de Ginebra H. H. Harms: el éxito pareció totalmente negativo, quizás porque Harms entró en contacto con un interlocutor poco adecuado, el cardenal Tisserant, en lugar de entrevistarse con Bea, que se convertiría muy pronto en el colaborador de confianza del papa para los problemas ecuménicos⁶⁹.

Por parte anglicana se tomó la iniciativa de enviar ante Juan XXIII, a comienzos del verano, a un eclesiástico, I. Rea, portador de una carta del arzobispo de Canterbury: era el preludio de una visita del mismo arzobispo a Roma.

El interés que suscitó el anuncio romano provocó también, sin embargo, incertidumbres y reservas, por la desconfianza tradicional ante la Iglesia católica y sus posiciones dogmáticas e institucionales. Se consideraba indispensable evitar todo fácil irenismo.

Unos meses después del primer anuncio del concilio estaba claro que el impulso del papa para acentuar su valor ecuménico, si bien es verdad que encontró un gran interés y suscitó esperanzas en la opinión pública, también lo es que chocó en Roma, pero también en los centros no católicos más autorizados, con notables recelos⁷⁰. La antigua desconfianza secular, a pesar de haber sido trascendida por la iniciativa del papa Juan, ponía de manifiesto la existencia de desgarrones y viscosidades de notable alcance. En consecuencia, también el interés de los cristianos no romanos tendía a disminuir. En occidente, se adoptó una actitud posibilista y gradual, optando por intensificar los contactos y clarificar el tema de la libertad religiosa; en oriente la desilusión fue más profunda, como se vería a la hora de la invitación a enviar «observadores». Y el 1 de mayo el patriarca Atenágoras, quizás también para evitar alarmas sobre sus posibles condescendencias con Roma, publicó una nota que excluía su disponibilidad a aceptar una invitación por separado al concilio.

c) *Informaciones diplomáticas y comentarios de prensa*

Una percepción interesante del eco que suscitó la alocución del 25 de enero es la que nos ofrecen desde Roma los informes de los representantes diplomáticos acreditados ante la santa Sede o ante la República italiana⁷¹. En los días inmediatamente posteriores algunos ignoran o prestan muy poca atención al anuncio, ocupados de informar sobre la incierta suerte del gobierno italiano. Así la embajada de Estados Unidos sólo el 31 de enero informa sobre el concilio, relacionándolo con el tema de la unidad cristiana y también con el de la situación en China (eco de la alusión hecha por el papa en la homilía pública de San Pablo, que había precedido a la alocución a los cardenales). El embajador francés es más puntual y, volviendo sobre el tema unos días más tarde, cree que

69. A. Melloni, *Governi...*, en *Veille*, 239.

70. Así anotaban oportunamente Bea (S. Schmidt, *Agostino Bea...*, 315) y H. Jedin (*Storia della mia vita*, 296).

71. Cf. A. Melloni, *Governi...*, en *Veille*, 214-257, sobre todo 224-240.

es preciso subrayar una actitud interesada de la curia romana, que deseaba un mejor reparto de las responsabilidades, tras la fuerte centralización de Pacelli. R. de Margerie es el primero que se atreve a predecir la fecha de realización del proyecto roncalliano y afirma que el concilio no podrá comenzar hasta 1962.

Por su parte, la embajada de la República federal alemana ve facilitada su tarea por tener como consejero eclesiástico a un prelado, J. Höfer, comprometido en el movimiento ecuménico y por eso mismo en disposición de dar valoraciones oportunas y de disponer de informaciones cualificadas. Por tanto, el 29 de enero el embajador puede transmitir a Bonn un informe articulado de Höfer, que pone el acento en las perspectivas ecuménicas, que por supuesto interesaban de forma particular en una situación de confesión mixta, como la alemana. Al día siguiente se envió un nuevo informe dedicado al problema, que empezaba a tematizarse en Roma, de la relación entre el nuevo concilio y los anteriores.

Desde diversas partes se preguntan por las modalidades en que se podría concretar la preocupación ecuménica. Algunos pensaban que las confesiones cristianas que habían mantenido el episcopado podrían enviar al menos dos observadores; más problemática sería la participación de las confesiones nacidas de la Reforma. Por su parte, interpelado por un funcionario del consulado general de los Estados Unidos en Ginebra, Visser't Hooft había subrayado que la perspectiva ecuménica era estrictamente personal del papa (10 de marzo). Los problemas relativos a este aspecto central fueron planteados explícitamente el 26 de febrero por el embajador francés de Margerie al secretario de Estado Tardini, en relación con la petición de información dirigida a Estambul por el patriarcado al embajador francés en Turquía. Tardini quiso precisar que el concilio sería «un concile catholique, tenu entre catholiques»; los observadores de las otras confesiones cristianas sólo serían admitidos en las sesiones públicas⁷². Es general la convicción de que no se tenía que repetir el error de los concilios de unión de 1274 (Lión) y de 1439 (Florencia), ni el inmediatamente anterior al concilio Vaticano I, cuando se dirigió una invitación pública a las Iglesias «separadas» para que «volviesen» a Roma.

De forma paralela a los ambientes no católicos, también los diplomáticos atenúan su interés al terminar la primavera. La atribución de la competencia para la preparación del concilio a la secretaría de Estado normaliza a su juicio esta iniciativa.

Es sorprendente cómo, a pesar de la secularización invasora —al menos en occidente—, que rodeaba de incertidumbre la idea misma de «concilio», el anuncio de Juan XXIII suscitó en la opinión pública una oleada de atención, de interés y, sobre todo, de esperanzas. No era algo inducido por los grupos dirigentes, pues hemos visto hasta qué punto se mostraban cautos y a veces reacios y desconcertados por la sorpresa⁷³. Al contrario, la gente —fieles y no fieles, católicos y no católicos— captó en la iniciativa del anciano pontífice un ac-

72. *Ibid.*, 234-235.

73. Lo confirma para Italia el estudio de R. Sani, *Gli intellettuali italiani e Giovanni XXIII*: Humanitas 43 (1988) 204, 212, y más recientemente M. Marazziti, *I papi di carta...*, 150-151, 183.

to preñado de significado, leyó en él un signo de esperanza, de confianza en el futuro y en la renovación. Se percibió una voluntad, quizás incluso ingenua pero auténtica, de compromiso. Prácticamente sin mediaciones, la iniciativa de Juan XXIII llega a millones de mujeres y hombres y los convence de la importancia que tienen. Como había ocurrido siglos antes, en contextos culturales completamente distintos, la perspectiva de un «concilio» suscitó esperanza, confianza general, y obtuvo el consenso de todos. El clima de resignación y parálisis de los años cincuenta, cuando la hostilidad mutua de los grandes bloques de poder parecía destinada a durar indefinidamente y a paralizar todo dinamismo profundo tanto en la sociedad como en las Iglesias, se fue disolviendo poco a poco y mostró lo débil que era.

El norteamericano «New York Times» analizó desde los primeros días los ecos del anuncio del concilio, colocándolo en un primer momento en la perspectiva —que rodeaba a occidente y que había dominado al pontificado anterior— de la resistencia al comunismo. La misma eventualidad de un acercamiento a la ortodoxia oriental fue leída sobre el fondo de una estrategia de desmoronamiento del bloque soviético. Sin embargo, con el correr de los días el mismo diario fue matizando progresivamente esta clave de lectura hasta abandonarla por completo, para poner exclusivamente el acento en las implicaciones ecuménicas del futuro concilio. La frecuencia de los artículos y de las informaciones dedicadas al concilio es un síntoma interesante del eco que obtuvo el anuncio en los Estados Unidos; al contrario, el «Times» de Londres es mucho más parco, aunque insiste también en la dimensión ecuménica.

El mismo «New York Times» del 20 de febrero informa además de una petición del rabino M. M. Eisendrath para que el concilio se ampliase a todas las religiones comprometidas en promover la hermandad entre los hombres. Sin embargo, no parece que la prensa israelita prestase mucha atención al anuncio romano, al menos hasta la audiencia concedida a J. Isaac.

Este consenso de la opinión pública, insospechable tanto por su rapidez como por sus dimensiones, no dejaba de plantear problemas. Porque si bien ofrecía a Juan XXIII un apoyo muy significativo y planteaba problemas a los que habrían querido frenar su iniciativa, ponía de relieve por otro lado la importancia de definir la naturaleza y los objetivos del concilio. ¿Un concilio que fuera la reanudación y la conclusión del que se interrumpió en 1870? El tiempo transcurrido y los cambios experimentados daban poco crédito a esta eventualidad. Pero tampoco parecía que, como había ocurrido muchas veces con ocasión de los concilios precedentes, hubiera problemas emergentes (herejías, cismas) que exigiesen una asamblea conciliar. Tampoco la difusa esperanza surgida torno al anuncio del 25 de enero tenía nada que ver con esto.

3. *Hacia una definición del concilio*

El comunicado oficial sobre la alocución papal, difundido el mismo día 25 de enero de 1959, afirmaba que «en lo referente a la celebración del concilio

ecuménico, éste, en el pensamiento del santo Padre, mira no solamente a la edificación del pueblo cristiano, sino que desea ser además una invitación a las comunidades separadas para la búsqueda de la unidad, por la que tantas almas anhelan hoy desde todos los rincones de la tierra»⁷⁴.

En el primer comentario oficioso del anuncio, «L'Osservatore Romano» escribió que el concilio no sería «el concilio del miedo», sino «el concilio de la unidad»⁷⁵. Era todavía muy poco, pero ya se constataba el cambio de clima: al emprender el camino del concilio, la Iglesia no se sentía ya temerosa o asediada, sino que respiraba un aire nuevo y se sentía libre para plantearse el problema supremo de la unidad.

Sin embargo, no sólo el comunicado, sino que tampoco el texto completo de la alocución del 2 de enero respondía a las innumerables preguntas que había suscitado el anuncio. Espontáneamente la gente se refería a los concilios de los siglos anteriores, aunque era evidente para todos que la situación histórica era distinta y tampoco se advertían los motivos que tradicionalmente habían llevado a celebrar los grandes concilios: errores doctrinales o rupturas disciplinarias. La referencia más próxima era el concilio Vaticano de 1869-1870, teniendo en cuenta sobre todo que había quedado sin terminar; más de una vez se había esbozado la posibilidad de reabrirlo y de completar su programa. Sobre todo en los ambientes interesados por la renovación, era especialmente viva la exigencia de intervenir para reequilibrar el concepto de Iglesia que entonces había cristalizado⁷⁶. ¿Pensaba el papa en esto? Las referencias de que se disponía para definir el próximo concilio eran muy escasas y dejaban mucho espacio a las hipótesis y fantasías más disparatadas. En la alocución de enero de 1959, el papa había mostrado que consideraba oportuno un concilio, dado que la Iglesia estaba entrando en una coyuntura histórica de excepcional densidad, en la que era necesario saber discernir los «signos de los tiempos» y «descubrir en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que mueven a esperar con optimismo....», como afirmará la constitución apostólica del mismo concilio. En esta dirección insistiría igualmente la exhortación *Sacrae Laudes*, según la cual la Iglesia se encuentra «en el amanecer de una nueva época...»⁷⁷.

Entre los motivos de su decisión el papa habría subrayado también la valoración positiva de la tradición conciliar: «una forma que nos ha enseñado la historia de la Iglesia y que siempre ha obtenido ubérrimos resultados». En particular esta observación se refería al concilio de Trento y a sus efectos benéficos para el catolicismo —opinión por otra parte muy difundida entre el clero. Sin embargo, el Tridentino no era, ni siquiera en estos primeros meses, el «modelo» de Juan XXIII. El mismo tendría más adelante ocasión de precisar los límites de esta analogía, escribiendo que «las circunstancias históricas son dis-

74. OssRom 26/27 enero 1959.

75. OssRom 1 febrero 1959, *Il triplice annuncio*; el artículo lleva la sigla T.

76. Esta instancia encontró su expresión quizás más rica y ponderada en el volumen de Y.-M. Congar-B. D. Dupuy, *El episcopado y la Iglesia universal*, (original en París 1962), en donde se recogen varios estudios autorizados que coinciden en la urgencia de valorar al episcopado.

77. DMC IV, 868, 882.

tintas de las de hace cuatrocientos años con ocasión del Tridentino, pero el momento no es menos grave para la Iglesia y para la salvación del mundo»⁷⁸.

Juan XXIII no dio a luz un concilio ya hecho, como Minerva del cerebro de Júpiter. Sólo progresivamente fueron esbozándose, contrastándose y profundizándose la densidad e implicaciones de sus objetivos y su naturaleza en la reflexión personal del papa, en el contacto con los ecos y las críticas suscitadas en la Iglesia y entre los cristianos por el anuncio de la convocatoria, así como con la evolución de la situación mundial y, finalmente, con la puesta en marcha de la preparación del concilio.

Durante los dos meses que siguieron al anuncio, tardó en despegar el debate sobre el futuro concilio. Parece como si nadie supiera muy bien qué decir: ¿es que no se atreven a expresar unos puntos de vista que pudieran desagradar al papa? ¿se esperaba todavía que el anuncio cayera en el vacío? ¿había realmente desorientación ante una perspectiva inesperada? Todos los que antes se sentían encorsetados en un fixismo eclesial y teológico, ahora se descubren vivos y libres, pero les cuesta trabajo recuperar el ejercicio de la libertad.

Lo cierto es que algo se movía. Inmediatamente después del anuncio, el dominico Y. Congar le dedica un autorizado comentario. Tras una larga información sobre la tradición de los concilios ecuménicos y generales, el teólogo francés —que, debido a las censuras de que había sido objeto durante el pontificado anterior, todavía no firma el artículo⁷⁹— dedica algunas páginas al futuro concilio. Confía en que será un concilio nuevo y no la reanudación del anterior y presenta cinco posibles campos temáticos de trabajo para la asamblea. En primer lugar se combatirán algunos errores doctrinales; se reafirmará luego la vocación espiritual del hombre frente al atractivo de los bienes materiales; se insistirá en la solidez compacta de la Iglesia ante el riesgo de romperse, como en China. Finalmente, se promoverá la pastoral y se integrará la doctrina sobre la Iglesia, que había quedado sin completar por la suspensión del concilio de Pío IX. Sólo después de esta enumeración, que refleja claramente el clima eclesástico de los años cincuenta, Congar formula su deseo de que el concilio afronte también el problema de la paz y de la prohibición de las armas atómicas y se felicita de que no hayan tenido éxito las presiones de los ambientes marianos en favor de nuevas proclamaciones mariológicas. Toca luego la problemática ecuménica, recordando las desgraciadas y estériles invitaciones dirigidas en 1868 a las Iglesias ortodoxas y protestantes y mostrando sus deseos de que se instituya un organismo romano para los contactos con los cristianos no romanos. Las últimas líneas manifiestan toda la densidad de los anhelos de Congar e interpretan muy bien las muchas esperanzas suscitadas por el anuncio del concilio. «Les événements du jour ne sont-ils pas comme les premiers perce-neige d'un printemps oecuménique? N'annoncent-ils la venue du Temps

78. DMC II, 653; OssRom, 22 diciembre 1962; DMC V, 13. En la alocución del 25 de enero no se hace ninguna referencia a los concilios en concreto, ni siquiera al Tridentino.

79. *Les conciles dans la vie de l'Eglise*: Informations catholiques internationales 90 (15 febrero 1959) 17-26. En el propio *Journal* Congar recuerda que escribió este artículo.

de la Misericorde?». ¿Era la intuición de aquella nueva estación de misericordia, que Juan XXIII proclamaría el 11 de octubre de 1962?

Más tarde, Congar indica que:

Se ha visto enseguida en el concilio una posibilidad para la causa, no sólo de la unidad, sino también de la eclesiología. Se percibía en él la ocasión, que había que aprovechar en todo lo posible, de acelerar la recuperación de los valores «episcopado» e «Iglesia» en eclesiología y de realizar un progreso sustancial desde el punto de vista ecuménico. Personalmente, me comprometí a fomentar la opinión de que esto espera y requiere un gran esfuerzo. No me he cansado de decir por todas partes: quizás no pase más que el 5% de lo que hemos pedido. Razón de más para seguir insistiendo. Es preciso que la presión de la opinión pública de los cristianos fuerce al concilio a ser un auténtico concilio y a hacer algo⁸⁰.

El 23 de mayo, durante una audiencia, Máximos IV, patriarca de los melquitas, presenta a Juan XXIII una memoria, donde se sugiere la creación en Roma de «une nouvelle congrégation ou une commission romaine spéciale» para las relaciones con las Iglesias cristianas no romanas. «Tout ce qui touche à l'œcuménisme sera du ressort de cette nouvelle institution», bien sea una congregación o bien una comisión, ofreciendo una aportación al acercamiento efectivo de los «hermanos separados». De forma análoga, el dominico francés C. Dumont envió a la Congregación para las Iglesias orientales (cardenal Tisserant) dos notas, en marzo y en junio de 1959, sugiriendo la creación junto a la misma Congregación y junto a Propaganda Fide de dos secciones, una para las relaciones con los cristianos ortodoxos y otra para las relaciones con los protestantes⁸¹. «Las perspectivas abiertas en el ámbito de la unidad cristiana por el anuncio del próximo concilio requieren –según Dumont– que las relaciones iniciadas vayan teniendo progresivamente un carácter más que privado». No sólo hay que implicar a la Congregación oriental, sino también a Propaganda Fide. También es urgente un cambio de sitio. En efecto, «las Iglesias ortodoxas consideran una ofensa continua el hecho de que la Iglesia romana parezca ignorarlas, bien sea absteniéndose de todo contacto oficial con ellas, bien dirigiéndose a sus fieles por encima de la cabeza de su Iglesia, bien manteniendo relaciones con el poder civil de los respectivos países sin tener en cuenta el problema eclesiológico que plantea la separación». Las muestras de intercambio entre Juan XXIII y Atenágoras eran la aurora de un cambio de perspectiva, que incluso a un especialista bien preparado como Dumont le costaba considerar posible.

A finales de abril el papa Juan formuló el objetivo fundamental del concilio: incrementar el compromiso de los cristianos, «ensanchar los espacios de la caridad..., con claridad de pensamiento y grandeza de corazón»⁸². A menudo

80. De la primera página del *Journal*.

81. Un extracto del pro-memoria en *Le Lien* 33 (1968) 65. Saco las citas de los memoriales Dumont de M. Velati, «Un indirizzo a Roma». *La nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani (1959-1960)*, en *Attese*, 92-94, que pudo consultar una documentación inédita.

82. Exhortación al episcopado y al clero véneto del 21 (23) abril 1959: DMC I, 903.

enunciados como éstos se consideraban expresiones circunstanciales, sin tener en cuenta el criterio hermenéutico que ofrecía el estilo habitual de Roncalli, el cual evitaba la polémica y las frases tajantes, pero no por eso renunciaba a comunicar sus puntos de vista y a hacer valoraciones responsables y puntuales. Hay que tener en cuenta esta advertencia a propósito de la calificación de las finalidades esencialmente pastorales del concilio⁸³, que frecuentemente se juzga carente de importancia. Al contrario, para el papa Roncalli ésta era una manera no sólo de distanciarse de las finalidades doctrinales (definiciones), condenatorias o ideológicas, a las que muchos hicieron enseguida espontánea referencia, sino también para subrayar la urgencia de comprometerse en la renovación del espíritu, de las modalidades del testimonio de la Iglesia y de su presencia evangélica en la historia.

¿Intentaba el papa situar el concilio en la misma línea en que puso su pontificado, ya desde las primeras horas que siguieron a su elección, es decir, en la línea del «buen pastor»?

Junto a la finalidad «eminentemente pastoral», el papa, después de subrayar con particular empeño que el concilio quería ser, como ya hemos visto, una «renovada invitación a los fieles de las Iglesias separadas a participar con nosotros en este banquete de gracia y fraternidad», pocos días más tarde —el 29 de enero—, dirigiéndose a los párrocos de Roma, remachó su dimensión ecuménica. Según una agencia de prensa, afirmó entonces que

...no ignoraba las dificultades existentes para llevar a cabo este programa, incluso porque será sumamente difícil volver a la armonía y a la conciliación entre las diversas Iglesias que, separadas desde hace mucho tiempo, viven a menudo envueltas en disensiones internas». El papa intentaba «decirles que acabasen con las discordias y que caminasen juntas, sin hacer un minucioso proceso histórico para ver quién está equivocado y quién tiene razón, pues pudo haber responsabilidades por todas las partes⁸⁴.

La dimensión ecuménica había suscitado más que ninguna otra la atención de la opinión pública, pero también alarmas muy vivas. La misma preocupación del aparato vaticano por ocultar las afirmaciones papales que acabamos de referir es una muestra bien elocuente de ello. La publicación oficial a finales de febrero del texto de la alocución de San Pablo acentuó la perplejidad: mientras que según el comunicado inicial el concilio habría de ser también «invitación a las comunidades separadas en la búsqueda de la unidad», la alocución habla-

83. Ya en la alocución del 25 de enero el concilio se puso en la «perspectiva del *bonum animarum*». «Pastoral» es una palabra clave que expresa la dimensión central de la eclesiología de Roncalli, que quiso realmente calificar al concilio que había convocado como «concilio pastoral». «Pastoral» y los vocablos con la misma raíz ocupan un lugar de gran relieve en el vocabulario roncalliano. Aparecen a lo largo de todos sus numerosos escritos unas 2000 veces, según la concordancia verbal preparada por A. Melloni en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

84. La síntesis oficial de L'Osservatore Romano (= DMC I, 575-578) omitió el pasaje donde el papa había hablado del concilio como concilio de unión: cf. Caprile I/1, 107, en nota, y G. F. Svidercoschi, *Storia del Concilio*, Milano 1967, 39-40.

ba de «invitación a los fieles de las comunidades separadas», dando una impresión reduccionista.

El 1 de abril, dirigiéndose a la Federación de las universidades católicas, el papa insistió en que «el concilio, además de dar un magnífico espectáculo de unidad, de unión, de concordia de la Iglesia santa de Dios, ciudad puesta sobre el monte, será también por su naturaleza una invitación a los hermanos separados que se precian del nombre de cristianos, para que puedan volver al único retil...»⁸⁵.

Más tarde se aclaró qué es lo que quería decir el papa, cuando en el mismo encuentro de finales de abril, que ya hemos recordado, diseñó una auténtica «escala» ecuménica: «En oriente, primero el acercamiento, luego la colaboración y la reunión perfecta de tantos hermanos separados con la antigua madre común; y en occidente, la generosa colaboración pastoral de los dos cleros...»⁸⁶. Semejante planteamiento sólo podía sorprender a quien no conociese a Roncalli y la forma en que había asimilado las experiencias que había tenido durante varios decenios en oriente y luego en París.

Sobre este aspecto del futuro concilio se manifestaron precozmente y con particular determinación —al menos a juzgar por las repetidas «omisiones», por parte de «L'Osservatore Romano», de las intervenciones del papa sobre este tema⁸⁷— las resistencias de algunos ambientes incluso muy próximos al papa y designados institucionalmente para realizar sus decisiones.

Nuestra reconstrucción se resiente, sobre todo para estas primeras semanas, de las características institucionales del pontificado romano, análogas por otra parte a las de cualquier otro centro de poder público. Es decir, resulta difícil, por no decir imposible, reconstruir correctamente las presiones informales a las que es sometido quien detenta la última responsabilidad. Hay preguntas a las que no estamos en disposición de responder: ¿qué actitudes manifestaron a Juan XXIII a propósito del concilio sus colaboradores? ¿hubo presiones para que se redimensionase el primer anuncio o para que se diluyera la perspectiva ecuménica? ¿qué dificultades se adujeron para disuadir o para frenar los proyectos del papa?

Que fuera el papa quien tomase la iniciativa de la unidad entre las Iglesias cristianas y el que presentase este proceso en términos de «cooperación» hacia un «único rebaño»⁸⁸ y no sólo de «retorno», era algo tan inesperado y casi in-

85. DMC I, 228.

86. Exhortación a los obispos y al clero véneto de abril 1959: DMC I, 903.

87. Todavía falta a este propósito una investigación sistemática; G. Zagni ha identificado pacientemente un gran número de casos, en el marco del programa de investigación que se sigue en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia. Podemos mencionar aquí la audiencia general del 30 de agosto de 1959, de cuyo discurso no dan noticia alguna L'Osservatore Romano ni DMC, siendo así que el papa hizo allí alusiones interesantes a la acogida de los no-católicos al concilio (R. Rouquette, *La fin d'une Chrétienté. Chroniques* I, París 1968, 33, y Th. F. Stransky, *The Foundation of Secretariat of promoting Christian Unity*, en A. Stacpoole [ed.] *Vatican II by those who were there*, London 1986, 62-87).

88. AD I/1, 16 y 28.

verosímil que suscitó reacciones de todo tipo y que exigía un replanteamiento de toda la estrategia ecuménica. ¿Qué es lo que intenta Juan XXIII?, se preguntaban muchos. ¿Cómo salir de una larga etapa de polémicas intransigentes y de acusaciones? La respuesta del papa a este desconcierto se fue formulando día tras día en las ocasiones más diversas. Pocos días después del anuncio del concilio, Juan XXIII tuvo la ocasión de subrayar la convicción de que la Iglesia «camina... y que la tarea de quien la guía no es la de guardarla como un museo...»; en esta Iglesia viva, comprometida «en el camino de la vida» y celosa de sus variedades, el papa es ante todo el obispo de la Iglesia de Roma⁸⁹. Son destellos que dejan vislumbrar una visión de la Iglesia distinta de la que había predominado en los decenios anteriores, sintetizada en la *Mystici Corporis*.

Tampoco en las alusiones de Juan XXIII faltan oscilaciones, subrayadas cada vez por opuestos puntos de vista. Así, el 6 de abril se declara convencido de que el concilio «no eliminará de golpe todas las divisiones existentes entre los cristianos»; veinte días después afirma que el concilio tendrá que «tratar las cuestiones que más interesan al bien de la Iglesia universal»; y de nuevo el 17 de mayo parece remachar la finalidad «interna» a la Iglesia romana del mismo concilio; pero el 5 de junio el papa manifiesta su deseo de que con el concilio «su estructura interior [la de la Iglesia católica] adquiera nuevo vigor y todas las ovejas oigan la voz del Pastor, lo sigan, y se forme ese único rebaño que anhela ardientemente el corazón de Jesús»⁹⁰, conjugando así la renovación interna con la búsqueda de la unidad.

La parte central de la primera carta encíclica del pontificado, *Ad Petri cathedram*, publicada el 29 de junio⁹¹, está dedicada a una exposición más amplia del pensamiento del papa sobre la unidad de la Iglesia. Esta visión de la unión se refiere tanto a las condiciones históricas como a la dimensión escatológica de la Iglesia, afirmando que la unidad perfecta sólo se consumará al final de los tiempos y valorando por eso mismo, mucho más de lo que se solía hacer, el grado de unión ya hoy en acto. ¿Esta visión de la unidad cristiana se proyectaba por entero y solamente hacia el futuro, por sí mismo incierto y volátil? ¿o implicaba más bien la constatación de una unidad digna de este nombre ya en acto, aunque todavía insatisfactoria y hasta cierto punto inconsciente? Unidad alimentada por una comunión real de fe, imperfecta respecto al misterio del evangelio eterno, pero en todo caso siempre don y fruto del Omnipotente.

En este punto el horizonte del papa Juan se ensancha todavía más hasta abrazar explícitamente a toda la humanidad bajo la presión no sólo del impulso misionero, sino también del compromiso siempre acuciante por la paz en el mundo, agudizado aún más si cabe por los sucesos de Cuba y destinado a culminar en la *Pacem in terris*.

89. AD I/1, 10; *Lettere*, n. 44; Caprile I/1, 108²; AD I/1, 30. A una peregrinación veneciana dijo el 25 de marzo: «Jesús no instituyó varias Iglesias, sino una sola Iglesia [...], una Iglesia apostólica y universal. Sí; ésta es la Iglesia de Roma», DMC I, 193.

90. AD I/1, 16; DMC I, 288; DMC I, 335; DMC I, 371.

91. AD I/1, 33-39.

Sobre las relaciones con los cristianos no católicos, las preferencias de Roncalli por lo que une más que por lo que separa se conjugan sustancialmente con la renovación pastoral. El mismo papa, después de afirmar en la encíclica de finales de junio que «el objetivo principal del concilio será promover el incremento de la fe católica y una saludable renovación de las costumbres del pueblo cristiano, poniendo al día la disciplina eclesiástica según las necesidades de nuestro tiempo», añadía que «esto constituirá sin duda un maravilloso espectáculo de verdad, de unidad y de caridad, que, visto también por los que están separados de esta Sede apostólica, será para ellos una suave invitación a buscar y alcanzar esa unidad por la que Jesucristo dirigió una plegaria tan ardiente al Padre celestial»⁹².

Quedaban sin embargo abiertos muchos problemas. Según Bea, que iba a desempeñar un papel decisivo en la acción ecuménica del concilio, «la cuestión de la unidad es un problema secular que no puede resolverse de golpe. No se puede esperar humanamente que el concilio logre enseguida la unidad, a no ser por un gran milagro del Espíritu santo»; más aún, añadía que según él «los espíritus no están preparados todavía para la realización de la unidad». En consecuencia, el exegeta jesuita prefería subrayar que el concilio habría de ser un «asunto interior de la Iglesia» y que debería centrarse en los problemas eclesiológicos y en los de las relaciones entre la Iglesia y el Estado⁹³.

¿Cuál era por tanto el tipo de concilio al que intentaba dar vida el papa Juan? ¿o es que no es posible plantear esta pregunta, por la falta de definición de los propósitos del papa, cuya *naïveté* le hacía oscilar entre un imposible concilio de unión, al estilo del Florentino, y un concilio de reforma como el Tridentino, cuya eficacia y autoridad había aprendido y experimentado durante toda su formación eclesiástica? ¿o es que estamos ante una voluntad concreta y bien determinada, pero cuyo objeto no encaja en ningún modelo preexistente y plantea por tanto problemas delicados? En el género tradicional «concilio» ¿intentará Juan XXIII esbozar una especie nueva, que ponga a la Iglesia en condiciones de responder a las instancias renovadas de la evangelización?

El papa Juan no vacila lo más mínimo al definir el próximo concilio de una forma absolutamente tradicional. Es decir, será un concilio de obispos –pero con la participación *sui generis* de representantes de las Iglesias no católicas⁹⁴–, libre y responsable y por tanto efectivamente deliberativo. De aquí el empeño constante en distinguir entre el concilio y la curia. Sin embargo, no son éstas las características más destacadas del concilio que anunció como «recuerdo de las antiguas fuentes»⁹⁵, es decir, como síntesis creativa entre la gran tradición cristiana y la instancia de renovación: actitud clásica subyacente a to-

92. *Ad Petri cathedram*: AD I/1, 34.

93. S. Schmidt, *Agostino Bea...*, 313-316.

94. Cf. G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire. A proposito di «concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990, 39 [*Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu den Beobachtern des II. Vatikanums: Ökumenische Rundschau* 40 (1991) 109-128]; M. Velati, *La proposta ecumenica...*, en *Verso il Concilio*, 273-343.

95. DMC I, 132.

dos los movimientos auténticos de «re-forma», como renovación de la *forma Christi*⁹⁶. Es aquí donde hunde sus raíces la orientación de Roncalli hacia un concilio no de cristiandad, como por ejemplo el Lateranense IV, famoso justamente por haber sacudido a occidente en la tardía edad media, pero que no fuese tampoco un concilio de unión como el Florentino, cuyas ambiciones fallidas constituyen –todavía hoy– un obstáculo en el camino de la unidad. Mucho menos se inspiraba Juan XXIII en un concilio de lucha, como el Tridentino, ni en un concilio de resistencia y de contraposición a la sociedad moderna, como el Vaticano I.

El papa Juan quería un concilio de transición entre dos épocas, es decir, un concilio que hiciera pasar a la Iglesia de la época postridentina y, en cierta medida, de la época plurisecular constantiniana a una nueva fase de testimonio y de anuncio, con una recuperación de los elementos fuertes y permanentes de la tradición, que se consideraban idóneos para alimentar y garantizar la fidelidad evangélica de una transición tan ardua. En esta perspectiva el concilio adquiriría una importancia muy especial, más como «acontecimiento» que como sede de elaboración y de producción de normas.

Es éste el concilio objeto de un «destello de luz de lo alto», del que el papa habló en varias ocasiones y que, al acercarse pentecostés, empezó a señalar como «nuevo pentecostés»⁹⁷. La imagen de un nuevo pentecostés se asoció luego habitualmente al concilio ecuménico, hasta encontrar su sanción en la plegaria papal por el concilio, en la que se pide al Espíritu que renueve «en nuestra época los prodigios como de un nuevo pentecostés»⁹⁸. Roncalli era plenamente consciente del alcance teológico e histórico de pentecostés y el hecho de pedir que se repitiera era una forma concreta e inequívoca de subrayar con un lenguaje típicamente cristiano el carácter excepcional de la coyuntura histórica actual, las perspectivas extraordinarias que abría y la necesidad de que la Iglesia afrontase una renovación de gran envergadura, para poder presentar al mundo y mostrar a los hombres el mensaje evangélico con la misma fuerza e inmediatez con que lo hizo el primer pentecostés. Además, el recuerdo de pentecostés ponía en primer plano la acción del Espíritu y no la del papa o la de la Iglesia, como había sucedido con los apóstoles y los discípulos que habían sido objeto de la acción poderosa e invasora del Espíritu. Sobre esta base, el propósito y las esperanzas de Juan XXIII respecto al concilio adquieren su dimensión más verdadera en orden a la vida interior de la Iglesia, a su unidad y a su lugar entre los hombres.

Desde esta perspectiva hay que leer la tenaz insistencia del papa en remarcar en todas las ocasiones que podía, a partir del 25 de enero de 1959, la im-

96. Cf. G. Alberigo, «*Reforme*» en tant que critère de l'Histoire de l'Eglise: Revue d'Histoire ecclésiastique 76 (1981) 72-81; Id., *Dalla riforma all'aggiornamento*, en A. y G. Alberigo (eds.), *Con tutte le tue forze. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a G. Dossetti*, Genova 1993, 169-194.

97. Así al clero de las Tres Venecias el 21 de abril y luego en la homilía de pentecostés, AD I/1, 19, 24.

98. DMC IV, 875.

portancia del concilio y en proponer continuamente su carácter pastoral. En el fondo estaba la preocupación de verse malentendido y de que se corriera el riesgo de dar vida a un concilio que, en vez de ayudar a la Iglesia a entrar en la nueva época histórica, pusiera nuevos obstáculos y rémoras para ello, agravando el ahogo que sufría el cristianismo contemporáneo. Todas las relaciones entre el papa y el concilio estarían determinadas por la convicción profunda e inamovible de Juan XXIII de dar un salto hacia adelante y, por otro lado, por la sordera o al menos la miopía inicial de gran parte del episcopado –incluso del episcopado abierto e iluminado–, convencido de colmar con el concilio el retraso de la Iglesia respecto a los tiempos modernos, pero distraído y casi desinteresado por perspectivas más amplias. Las respuestas enviadas a Roma con ocasión de la consulta antepreparatoria (1959-1960) ofrecerían un testimonio amplísimo de esta actitud. Se añadía a ello la alergia institucional de la curia romana ante el concilio, alergia que la curia sólo pareció dispuesta a superar para preparar un concilio que fuera apéndice del Vaticano I y ocasión para la aprobación solemne del omnipresente magisterio pacelliano.

Poco a poco las esperanzas suscitadas por el anuncio del concilio se vieron recubiertas por una sutil capa de ceniza. Hubo un largo silencio, una especie de *black-out*, apenas interrumpido por alguna que otra simpática declaración del papa. Pero estas declaraciones eran más bien vagas y parecían un paso atrás respecto al anuncio primitivo. Se notaba en algunas cosas, a pesar de que el mismo papa declaró públicamente que no había cambiado [...] Se tenía la impresión –confirmada por los que llegaban de Roma y referían las últimas habladurías de aquella pobre corte– que había en Roma todo un equipo empeñado en sabotear el proyecto del papa. Se añadía además que el papa se daba perfecta cuenta de ello.

Estas notas del padre Congar –aunque escritas más tarde al comienzo de su *Journal du Concile*⁹⁹, pero referidas a la mitad de 1959– expresan muy bien la percepción y valoración de la situación romana en aquellos meses. Y quizás no era sólo el pesimismo del teólogo dominico, sino los primeros atisbos de aquella «soledad institucional» que caracterizaría el pontificado de Juan XXIII¹⁰⁰.

4. Constitución de la comisión antepreparatoria

En 1959, durante casi cuatro meses (26 de enero-17 de mayo) no hubo ninguna decisión institucional sobre el concilio. Por otra parte, la alocución de

99. A pesar de reconocer su «desilusión», Congar no cesaba de informarse atentamente sobre la evolución del clima romano y seguía anotando que «a partir de pascua del 1959» se había consolidado en él «la impresión de que en Roma la curia, la vieja guardia de la curia, se había dado cuenta de un peligro y se esforzaba en conjurarlo intentando seguir el juego del nuevo pontificado...» (2 y 3).

100. Esta hipótesis hermenéutica para el pontificado de Juan XXIII fue formulada por G. Lerario en una conferencia del 23 febrero 1965, reeditada ahora en *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, Bologna 1984, 287-310.

Juan XXIII en San Pablo *extra muros* no contenía ninguna indicación en este sentido¹⁰¹. Sin embargo, el anuncio no podía no tener alguna continuación, sobre todo después de haber suscitado tan enorme atención¹⁰². Tampoco la avanzada edad del pontífice podía consentir largas pausas sin correr el riesgo de acabar definitivamente con el concilio. No obstante, la decisión que se hizo pública el 17 de mayo de 1959 —día de pentecostés—, en la que se creaba una «comisión antepreparatoria», llegó cuando menos se esperaba.

Los concilios estuvieron casi siempre precedidos de debates, pero fue sobre todo con los concilios medievales de occidente cuando se realizaron verdaderos trabajos preparatorios. Era normalmente el papa, cabeza y protagonista indiscutible del concilio, quien tomaba la iniciativa en las diversas formas de preparación, incluyendo consultas bastante amplias, como las «encuestas» ordenadas en 1213 con vistas al concilio IV de Letrán y, más tarde, por Gregorio X en vísperas del concilio II de Lión en 1273. El complejo y laborioso desarrollo del concilio de Trento asentó en la memoria histórica de la Iglesia romana la convicción de que las dificultades, que acompañaron a todo el concilio, habían sido en gran parte consecuencia de una preparación inadecuada.

Que los problemas y dificultades que se plantearon en Trento fueran fruto de una preparación insuficiente era más bien un mito: en realidad el Tridentino había tenido una larguísima incubación, durante la cual se habían debatido y desentrañado desde todos los puntos de vista los problemas doctrinales y disciplinares. Que su celebración se prolongara durante casi veinte años se debió tanto a las incertidumbres de los papas como a las intrincadas y cambiantes vicisitudes políticas; a su vez, los contratiempos sufridos por la sede romana se debían sobre todo a la resistencia a aceptar que el concilio decidiese no sólo sobre las controversias doctrinales, sino también sobre la decadencia eclesiástica.

Cuando tres siglos más tarde, Pío IX decidió celebrar un nuevo concilio, se pensó enseguida que se celebrara en Roma y que su preparación, institucionalmente organizada, fuera dirigida por un restringido grupo de cardenales. El proyecto de Pío IX se estancó tras la consulta a un pequeño número de preladados, que tuvo lugar en 1865. A mediados del año siguiente se crearon cinco comisiones preparatorias, que comenzaron sus actividades en 1868, siempre antes de la bula de convocatoria. En 1867 los obispos que intervinieron en Roma para las canonizaciones respondieron a una serie de preguntas sobre el futuro concilio¹⁰³; finalmente se solicitó a los nuncios que sugirieran nombres de consultores del mismo. Las comisiones preparatorias elaboraron hasta sesenta esquemas de decretos¹⁰⁴. En 1948 Pío XII, cuando evaluó la posibilidad de con-

101. Resumo aquí mi *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, en *Verso il concilio*, 15-42.

102. Por ejemplo La Croix de París, lo mismo que otros muchos periódicos, se preguntaba ya el 27 de enero cuál habría de ser el número de los padres conciliares; el 6 y, de nuevo, el 26 de febrero pensaba que el concilio necesitaría de un bienio de preparación.

103. MANSI 49, 242-244.

104. R. Aubert, *Vaticano I*, Vitoria 1970, 42, 57-70. Son significativas las analogías respecto a la preparación del Vaticano II: G. Martina, *Pío IX*, 136-166.

vocar un concilio, decidió confiar el cuidado de su preparación a la suprema congregación del santo Oficio, en razón de su autoridad y además porque la propuesta del concilio había surgido precisamente en ese mismo ambiente¹⁰⁵.

Entre los colaboradores del cardenal Tardini se hacían hipótesis y se diseñaban planes con vistas al desarrollo del anunciado en el mes de enero¹⁰⁶. El primer esbozo de una comisión antepreparatoria se remonta ya al 6 de febrero de 1959; se redactó siguiendo las pautas de lo que se había hecho en la preparación del Vaticano I. Se pensaba en una comisión cardenalicia restringida, ayudada por una secretaría compuesta de especialistas en los ámbitos doctrinal, jurídico, disciplinar y de las Iglesias separadas. Este órgano se encargaría primero de preparar un cuestionario que enviar a los obispos para conocer su opinión y luego analizar las respuestas del episcopado. Un esbozo de los «temas probables» del trabajo conciliar preveía el apostolado sacerdotal (incluido el diaconado permanente de varones casados), el apostolado laical, la familia, la doctrina sobre la Iglesia, las relaciones Estado-Iglesia, la adecuación de la organización eclesiástica a las exigencias de los tiempos modernos, las misiones, las relaciones entre obispos y religiosos, la doctrina social¹⁰⁷. Mientras se abría camino una correspondencia entre los temas y las áreas de competencia de las diversas organizaciones curiales, se puede observar la ausencia de temas que serían más tarde centrales en el trabajo conciliar, como la renovación litúrgica o la importancia eclesial de la Biblia. Y se nota la ausencia total de una perspectiva sintética de la actividad conciliar.

El acto papal de pentecostés, muy sobrio, establecía la composición de la comisión y señalaba sus tareas¹⁰⁸. Los miembros, prevalentemente italianos, eran: G. Ferretto, P. Sigismondi, A. Samoré, A. Coussa, C. Zerba, P. Palazzini, A. Larraona, D. Staffa, E. Dante y P. Philippe; los tres primeros eran obispos, los otros no.

Su composición seguía claramente el criterio de asegurar la representación de todas las congregaciones que componían la curia romana. El secretario de cada congregación, o su correspondiente jerárquico, era miembro de la comisión; la presidencia se le confiaba al cardenal D. Tardini, responsable de la congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios y secretario de Estado; para la secretaría se llamaba a un oscuro auditor de la Rota, P. Felici¹⁰⁹. Ni siquiera la comisión análoga nombrada por Pío XII estaba tan monopolizada por la curia.

105. G. Caprile, *Pío XII...*, 210-227, y también F. C. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 65-78.

106. En el archivo del concilio hay varias carpetas con documentos previos a la comisión antepreparatoria, procedentes de la secretaría de Estado – asuntos eclesiásticos extraordinarios. Habrían sido enviados todos ellos al papa para que los conociera. Sobre esta fase, cf. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del concilio Vaticano II*: RSCl 45 (1991) 42-88.

107. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 49.

108. AD I/1, 22-23.

109. Tardini lo convocó el 13 de mayo y el 17 de mayo tuvo lugar el primer encuentro con Juan XXIII: V. Carbone, [*P. Felici*], *Segretario generale del concilio ecumenico Vaticano II*, en *Il cardinale Pericle Felici*, Roma 1992, 159-194.

Su función consistía en recoger el material necesario para iniciar la «preparación próxima» de los trabajos conciliares. Se mencionaba por tanto la tarea de recoger los consejos y sugerencias del episcopado católico y las propuestas de las congregaciones romanas. La comisión tenía además el cometido de trazar las líneas generales de los temas que habrían de tratarse en el concilio, incluido el parecer de las facultades teológicas y de derecho canónico, y formular finalmente propuestas para la composición de los diversos órganos dedicados a la preparación próxima del mismo concilio.

No hay información ni sobre la preparación de este acto ni sobre las opciones que imperaban en ella. No obstante, sorprende la decisión de anteponer a la preparación una fase preliminar (para la que se creó un neologismo *ad hoc*) y, sobre todo, la de confiar esta fase a la congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios. Técnicamente esta opción fue motivada por la mayor idoneidad burocrática de los asuntos eclesiásticos extraordinarios para difundir entre todos los obispos la solicitud de opiniones. Una fase «antepreparatoria» tenía la finalidad de atenuar la sorpresa y la contrariedad por la decisión del papa y, al mismo tiempo, intentaba crear una estructura ágil, que preparase sobre todo una consulta plenaria e incondicionada de la Iglesia universal. Frente a la sorpresa causada por el concilio, la instauración de una fase transitoria era un acto de prudente responsabilidad, que por otro lado suscitó vivas reservas¹¹⁰.

El propósito de poner al frente de esta fase un órgano exclusivamente «romano»¹¹¹, aunque sin el concilio en manos de la curia, pretendía implicar desde el principio a la misma curia, evitando que adoptase una postura hostil. Al mismo tiempo Juan XXIII otorgó a la congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios, y no al poderoso santo Oficio¹¹², la dirección de esta fase. A comienzos de marzo de 1959 monseñor Samoré pensó en una comisión de nueve entre asesores y secretarios de las congregaciones romanas, presidida por el cardenal A. Ottaviani. Habría sido el cardenal Ciriaci el que sugirió a Juan XXIII que confiase la presidencia a Tardini y no a Ottaviani. Renunciando a copiar la orientación que había seguido Pío XII tan solo diez años antes, ¿se quería impedir el monopolio de la «suprema congregación» sobre el concilio? Se trataba de una opción cargada de consecuencias, que dejaba entrever que el papa prefería que el concilio se preparase en un clima y con un estilo distinto del tradicionalmente doctrinario e intransigente del santo Oficio. Por otra parte, este último acusó el golpe, intentando ejercer igualmente sobre la preparación posterior una hegemonía, mediante el control de la Comisión teológica. Además, la prestancia que se le reconocía al cardenal Tardini ¿expresaba la decisión del papa de realzar al secretario de Estado?

110. Cf. A. Riccardi, *Il potere del papa*, Roma-Bari 1988, 179.

111. Los no italianos (bien insertos por otra parte en la curia romana) se redujeron muy pronto a dos, pues el padre Larraona, creado cardenal el 14 de diciembre siguiente, fue sustituido por Philippe y éste, nombrado comisario del santo Oficio, fue sustituido por el italiano P. Parente.

112. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 50. Según el testimonio del cardenal Confalonieri habría sido por el contrario el cardenal Canali el que no vio bien que no se encomendara al santo Oficio la preparación del concilio; C. Confalonieri, *Momenti romani*, Roma 1979, 86.

La formación de una comisión especial y la relación nominativa de los prelados que la componían (y no sólo de su papel dentro de cada congregación), ¿expresaba –aunque de una forma todavía muy «tímida», es decir, renunciando por ejemplo a poner una comisión extraña a la curia al frente de la preparación del concilio– la intención del papa de distinguir entre los órganos de gobierno ordinario de la Iglesia y la preparación del concilio?¹¹³ Sin embargo, Tardini, el 30 de junio, al inaugurar la sesión de la comisión, presidida por el papa, aprovechó la ocasión para reequilibrar este planteamiento, dando gracias a Juan XXIII «por haber querido confiar la importante misión de concretar los actos preparatorios del concilio a los representantes de las sagradas congregaciones de la curia romana».

Así pues, la decisión del papa acabó con la indefinición del anuncio del concilio realizado hacía cuatro meses y confirmó su voluntad de que siguiera adelante. Pero este acto, si bien era un signo para disipar incertidumbres y temores, suscitó por otra parte vivas preocupaciones. La composición romana y curial de la comisión produjo vivas reacciones, sobre todo fuera de Italia: ¿es que el concilio iba a ponerse en manos de un grupo muy restringido de altos burócratas, que ni siquiera eran formalmente obispos en su mayoría? Se preguntó si el concilio no quedaba ya monopolizado por ambientes muy circunscritos e impregnados del espíritu intransigente que había caracterizado a los últimos años del pontificado de Pío XII. Parece palpable el contraste con la intención, repetidamente expresada por Juan XXIII, de conseguir en torno al concilio un implicación lo más amplia posible. Asomaba el riesgo de la pérdida de afecto e interés antes incluso de que comenzase la preparación.

Al confiar al cardenal Tardini la presidencia de la comisión antepreparatoria, el papa realizaba un acto de confianza y delegación al mismo tiempo, siempre con el objetivo de tratar de conseguir la lealtad de la curia al concilio. Cuesta creer que el papa Juan no fuera consciente del precio que habría que pagar para obtener este resultado. Evitó dejarse envolver en una confrontación dialéctica con los diversos actos antepreparatorios, si se exceptúa la decisión de hacer una consulta plenaria al episcopado y sin recurrir a un cuestionario-guía.

Era inevitable que esta opción, a menos que cristalizara en una delegación incondicionada –como quisieron creer no pocos exponentes de la curia–, indujera a Juan XXIII a buscar otras ocasiones y otros lugares para manifestar públicamente sus puntos de vista personales sobre el concilio, sobre todo para acrecentar la sensibilidad de la opinión pública de los fieles, y particularmente la de los obispos, sobre la ocasión histórica que este acontecimiento podría representar. Se perfilaría de este modo un iter de preparación paralelo al que seguía la comisión Tardini. Se tratará de dos itinerarios con una única finalidad, a saber, pre-diseñar el concilio, pero claramente diferenciados –¿tendencialmente contradictorios?– en cuanto a las modalidades y concepción del objeti-

113. Cf. las alocuciones del 30 de mayo y del 5 de junio: AD I/1, 92, 102. Para Tardini: AD I/1, 14. Es curioso que el «Anuario pontificio» de 1960 (1011 y 1651) mencione la comisión antepreparatoria entre las «Comisiones permanentes de la santa Sede».

vo y del modo de ser del mismo. Juan XXIII siguió una pedagogía gradual y carismática, preocupándose únicamente de proponer a todos indicaciones fuertes y adecuadas a la coyuntura de la época, confiando en el instinto de fe del cuerpo eclesial y en la capacidad creativa de la asamblea episcopal. Por su parte, la estructura preparatoria amontonó, con la mayor reserva y en total aislamiento, una inimaginable cantidad de textos, prisionera todavía del estilo de gobierno pacelliano. Es difícil discernir si esta situación influyó o no negativamente en el desarrollo del concilio.

Pertenecía también a la tarea de la comisión fijar el ritmo de las diversas fases del trabajo. La primera era la fase de consulta al episcopado y a la curia romana; de esta manera se fijaba el principio de una consulta universal y no limitada¹¹⁴, cosa que no había sucedido primero con Pío IX y luego bajo Pío XI y Pío XII. Una segunda fase se refería al esbozo de las líneas generales de los temas que habría de tratar el concilio. Pero este esbozo no lo llevaría a cabo la comisión antepreparatoria; en efecto, las *Quaestiones* para las comisiones preparatorias no se discutieron nunca en la comisión antepreparatoria. Esta habría influido solo indirectamente en ellas, mediante la clasificación de las sugerencias recibidas y las propuestas sobre las competencias de los órganos de la preparación. Finalmente, en una tercera y última fase, debían formularse propuestas para la composición de los organismos preparatorios.

5. Juan XXIII decide el nombre: Vaticano II

La comunicación que el 14 de julio hizo Juan XXIII al cardenal Tardini del nombre del concilio supuso un giro significativo en medio de este clima. El mismo Tardini informó tres días más tarde a los presidentes de las facultades eclesiásticas: el concilio se llamará *Vaticano II*. No se conoce el proceso de formación de esta decisión¹¹⁵, pero no es aventurado pensar que, lo mismo que la del mes de enero anterior, la fue madurando de forma autónoma Juan XXIII. Con una simplicidad desconcertante, tras una visita a los jardines vaticanos, indicó el 4 de julio de 1959: «me encontré en casa con que el concilio ecuménico que preparamos merece ser llamado *Concilio Vaticano Segundo*, ya que el último celebrado en 1870 por el papa Pío IX llevó el nombre de Concilio Vaticano I, *Vatican le premier*»¹¹⁶.

114. Se puede observar también que la fórmula «episcopado católico de las diversas naciones», utilizada en el acto del 17 de mayo, parece sobreentender una referencia privilegiada a las conferencias episcopales, que ya estaban actuando en muchos ámbitos nacionales. También es interesante el hecho de que el texto no mencione ninguna forma de secreto. Pero la petición de voto sólo se dirigió a cada uno de los obispos.

115. P. Felici, en un artículo publicado en *L'Avvenire d'Italia* del 28 enero 1960, informa que se había manejado la hipótesis de que el concilio se llamase *Ostiense I*, en clara referencia al anuncio que hizo de él el papa en la basílica «ostiense» de San Pablo *extra muros*.

116. Autógrafo en la agenda de julio 1959 *ad diem* (F-Roncalli). En la situación actual de las investigaciones es imposible decir si la determinación del papa fue sugerida por la lectura de un texto francés, como podría sugerir la alusión en francés al final de la anotación. Dígase lo mismo

Se trataba realmente de superar las incertidumbres que circulaban sobre la posible reapertura del concilio suspendido en 1870¹¹⁷, saliendo por tanto del surco en que se habían colocado los proyectos conciliares de Pío XI y de Pío XII. Al llamar al futuro concilio «Vaticano II» se afirmaba sin equívocos que habría de ser un concilio «nuevo» —más aún, un «nuevo pentecostés»—, aunque no se rechazaba una continuidad respecto al de Pío IX. De esta manera, se veía también libre de la hipoteca de tener que completar el proyecto eclesiológico, que había quedado incompleto con la constitución *Pastor Aeternus*; el nuevo concilio tenía una agenda libre y abierta; sería una página nueva en la historia plurisecular de los concilios. En el momento de anunciarse, esta decisión pretendió dar un sello bien concreto al clima en que había comenzado la preparación, desmintiendo implícitamente las referencias de subordinación, y a veces incluso de servilismo, al Vaticano I y al proyecto pacelliano de los años 1948-1952.

También así la exigencia de Juan XXIII de que el concilio tuviera un planteamiento «pastoral» adquiere un significado más denso: ¿no es el momento —según el papa— de que las elaboraciones conciliares sigan un método inductivo, más que deductivo, tan querido por la escolástica, pero desgastado por los cambios de los tiempos? ¿no debería partir el concilio de los «problemas más importantes con los que tiene que enfrentarse actualmente la Iglesia», como había sugerido el mismo papa Juan a los obispos para sus respuestas al cuestionario hacía sólo unas semanas? La cuestión era situar al concilio en un horizonte de libertad; ésta sería la preocupación dominante y constante del papa Roncalli, primero durante la preparación y luego durante la celebración del concilio. Con esto no renunciaba a señalar unos objetivos concretos a la asamblea conciliar, pero su intención primordial era más bien centrarse en la salvaguardia de la libertad del concilio. Una libertad que, si no estaba ahora amenazada como en los momentos críticos de la historia conciliar, por el poder político o por corrientes heréticas, se veía acechada de un modo tan serio, e incluso más sutil, por la viscosidad inherente a un catolicismo «establecido» y por la ilusión de responder al reto de las ideologías asumiendo su estilo y sus métodos. Pero, la decisión de Juan XXIII no fue comprendida inmediatamente en todo su alcance; la maquinaria de la consulta antepreparatoria se había puesto en movimiento y tendía a medir su razón de ser con el único metro, ciertamente apreciable, de la eficiencia¹¹⁸.

La decisión implicaba además otro aspecto del futuro concilio: la sede. Muchas veces la elección de la ciudad que habría de ser sede de un concilio había

para el grado de conciencia del papa al excluir la continuación del concilio suspendido el siglo anterior.

117. Incluso un teólogo atento y comprometido en la renovación como O. Rousseau se preguntaba todavía en Irénikon (1959) 332, si el concilio sería la continuación del Vaticano de Pío IX. El diario católico francés *La Croix* se preguntaba a su vez el 6 de febrero si el concilio sería un *Lateranense* o un *Vaticano*.

118. Juan XXIII anunció pública y solemnemente que el concilio sería el *Vaticano II* sólo el 7 de diciembre de 1959, en una alocución en la basílica de los Doce Apóstoles, AD I/I, 60-61.

planteado problemas complicados, que alcanzaron su culmen durante la incubación del Tridentino. Entonces se enfrentaron los diversos puntos de vista, a veces chocantes, del papa, de los soberanos europeos, de los protestantes. Las interpretaciones del principio según el cual el concilio tenía que celebrarse donde había surgido el problema que el concilio trataba de resolver, eran sensiblemente divergentes. Sólo al final pudo superarse el contraste con la elección de compromiso de la ciudad de Trento, ciudad políticamente imperial y germánica, pero cultural y geográficamente latina.

Juan XXIII no indica explícitamente la ciudad sede del nuevo concilio, pero la decisión de que se llamara Vaticano II incluía también la designación de Roma. En el complejo equilibrio entre novedad y continuidad respecto al concilio de Pío IX, esta elección podía tranquilizar a los «romanos» sobre la posibilidad de influir fácilmente sobre el concilio. Por estas mismas razones, el episcopado y los teólogos de la catolicidad podían temer que su desarrollo en Roma podría limitar su influjo en los trabajos. Además, ¿un concilio en Roma no frenaría la disponibilidad al acercamiento de los cristianos no romanos? Por otro lado, teniendo en cuenta el precario equilibrio internacional y la avanzada edad del papa, ¿habría sido realista pensar en una sede distinta? Celebrar en Roma, más aún en San Pedro, un concilio de renovación era un reto y un compromiso para implicar también en él al centro de la Iglesia católica.

La espera del concilio no suspende la vida ordinaria de la Iglesia en ningún nivel. Si el papa se preocupa de que la preparación de la asamblea se distinga de la *rutina* cotidiana, para subrayar el carácter excepcional del acontecimiento conciliar, es por otra parte natural que toda la Iglesia se prepare a vivir «en estado de concilio», que incluso los actos cotidianos se resientan de ello y tengan, a su vez, una incidencia pre-conciliar.

Un criterio muy claro, y rubricado por toda la vida anterior, era para Roncalli el de distinguir claramente el empeño y el servicio pastoral de la política. Había sentido la necesidad de remachar esta convicción inmediatamente después de su elección, quizás también para tomar distancia de algunos aspectos del pontificado anterior y de presiones internas y externas orientadas a que el papa asumiera ciertas funciones políticas¹¹⁹. El papa Juan no era ni mucho menos insensible a la situación de sufrimiento de los cristianos y de la Iglesia en Europa oriental, en la URSS y en China, y había reiterado su oposición al materialismo y al marxismo, así como su incompatibilidad con el cristianismo. Sin embargo, se puede observar fácilmente una novedad respecto a los pontificados anteriores. En efecto, la lucha contra el comunismo no absorbe ya al magisterio papal; Juan XXIII no la infravalora, pero la relativiza; el horizonte histórico de la acción de la Iglesia es para él mucho más vasto y complejo. Al comenzar la cuaresma de 1959 aconsejó a los predicadores que «iluminasen las conciencias, sin confundirlas ni forzarlas..., que sanasen a los hermanos, pero

119. A comienzos de abril de 1959 el santo Oficio remachó la «excomunión» de 1949 contra quienes votasen por los partidos comunistas. El 3 de julio tiene lugar el bloqueo definitivo de la experiencia de los sacerdotes obreros en Francia.

sin aterrorizarlos»¹²⁰. Actitud que el papa insertaba en una valoración serena del presente, a diferencia de muchos que «andan desanimados, que renuncian o sienten la tentación de renunciar al esfuerzo, o al menos a frenarlo...». Según él la Iglesia, peregrina a través de los siglos, no siempre ha triunfado ni puede sentirse victoriosa de los enemigos presentes por haber superado a los enemigos en el pasado, sino que debe confiarlo «todo a la ayuda indefectible de su fundador»¹²¹.

En vez de interesarse por las intervenciones políticas, dictadas muchas veces por circunstancias internas italianas, Juan XXIII muestra mayor interés por los diversos aspectos del problema de la paz que, también gracias a su aportación, entrarán por aquellos años en una nueva fase. Insiste en varias ocasiones en la justa aspiración de los hombres a la paz¹²². Desde este punto de vista su horizonte político se hace mundial, entre otras cosas bajo el estímulo del continuo logro de la independencia de todo el continente africano. El papa está totalmente convencido de que «la Iglesia no es un museo de arqueología, sino que está viva, animando incansablemente a los hombres; y avanza, a menudo a través de formas inesperadas...»¹²³. Las primeras audiencias a jefes de Estado, después de la del 6 de mayo al presidente italiano, estuvieron reservadas a los soberanos de Grecia –ortodoxos– y al presidente de Turquía –musulmán.

A finales de junio fue trasladado de la nunciatura de Perú a la delegación apostólica de Turquía, que ya había cubierto Roncalli, monseñor F. Lardone, que había de convertirse en el hombre de confianza del papa para iniciar contactos con la Unión Soviética, dirigidos –al menos en un primer momento– a conseguir que pudieran acudir al concilio los obispos de países situados más allá del «telón de acero», es decir, del área soviética¹²⁴.

Ya el 23 de febrero de 1959 el papa había nombrado la comisión preparatoria para el sínodo romano, articulada luego en ocho subcomisiones; el 18 de junio recibió a todas las personas implicadas en la preparación de dicho sínodo.

Desde las primeras semanas se manifestaron ya las resistencias contra las orientaciones renovadoras del pontificado y consiguientemente contra las perspectivas de un concilio. Sobre todo el santo Oficio insistió en su línea habitual

120. DMC I, 142.

121. *Ib.*, 351.

122. Roncalli no tenía precedentes significativos de militancia contra la guerra y por la paz. Durante su larga vida había tenido experiencias directas o indirectas de los dos grandes conflictos mundiales que habían confirmado en él el horror humano instintivo contra la guerra, pero sin profundizaciones doctrinales ni posturas de rechazo. Tampoco se tienen noticias de que prestara atención a los hombres y movimientos que en el ámbito cristiano y específicamente en el católico habían adoptado posturas más avanzadas que las clásicas del magisterio eclesiástico, desde la «mantanza inútil» de Benedicto XV hasta el «todo puede perderse con la guerra» de Pío XII. No hay que olvidar, sin embargo, que uno de sus datos constitutivos era el de ser un hombre pacífico, ajeno al conflicto, pacificador, empezando por las pequeñas tensiones familiares, a las que dedicó muchas de sus cartas. La paz, con la verdad y la unidad, constituía el núcleo de su primera encíclica *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959.

123. DMC II, 652.

124. Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari 1992, 232-238.

de formular censuras, suscitando vivas reacciones. La prohibición de que se concediera un doctorado *honoris causa* a J. Maritain, la orden de retirar del mercado el libro *Esperienze pastorali* de L. Milani, la censura impuesta a la revista «Testimonianze» de E. Balducci, la repetición de la condena de los comunistas y de sus sostenedores, la hostilidad contra la experiencia de los sacerdotes obreros en Francia, fueron otros tantos síntomas alarmantes. No pocos se preguntaban si la voluntad de distensión y normalización de Juan XXIII, significada en la oportuna creación cardenalicia del 15 de diciembre de 1958 tras la larga suspensión de Pacelli¹²⁵, no sería una veleidad. En este clima, ¿no puede ser un concilio una buena ocasión para endurecer más las cosas? ¿será el papa capaz de controlar la curia?

El primer semestre de la prehistoria del Vaticano II parecía estar destinado sobre todo a amortizar la sorpresa y la desorientación suscitada por el anuncio. El papa confirma su decisión y esboza gradualmente su forma de ver el concilio. La curia romana asume la perspectiva del concilio, acariciando la posibilidad de obtener su control. El episcopado católico se ve sacudido por la invitación a asumir un papel activo a nivel de la Iglesia universal: son quizás unos meses donde todavía domina la nostalgia de la praxis pacelliana de gobierno, y tarda en afirmarse una actitud de búsqueda. Los ambientes teológicos, que percibieron con mayor rapidez la novedad del pontificado y del anuncio, se pusieron a ordenar las ideas, sin creerse muchas veces del todo que se habían abierto efectivamente espacios de renovación. Los cristianos no católicos se muestran divididos entre una simpatía inicial y una cautela posterior, y parecen preguntarse: «¿Es acaso posible que Roma cambie?».

En la medida en que el anuncio del concilio no termina en un aborto prematuro, se inicia una preparación compleja y no exenta de tensiones.

125. Con un equilibrio tan eficaz como acertado, el primer «creado» fue G. B. Montini, alejado por Pío XII y temido en los ambientes curiales, pero fue nombrado secretario de Estado D. Tardini, mucho más aceptado en estos ambientes. En aquella ocasión el papa invitó a los cardenales que tenían un doble cargo en la curia a que optaran por uno solo; la invitación —deseada por muchos— suscitó una viva aprobación general, aunque no faltaron resentimientos en algunos de los interesados.

LA FASE ANTEPREPARATORIA (1959-1960)

El lento camino para salir de la inercia

ETIENNE FOUILLOUX

1. *El Vaticano II, ¿un acontecimiento?*

¿Qué relación puede establecerse entre la convocatoria del vigesimoprimer concilio general de la Iglesia católica y el clima peculiar de los años 1950-1960? La interpretación del gesto de Juan XXIII depende ya, al menos en parte, de la respuesta a esta pregunta: ¿es completamente autónomo o se ha dejado influir de alguna manera por dicho clima?¹. Lo cierto es que la historia antigua y reciente de los concilios, que recordaremos, aboga sin duda por la segunda hipótesis: las múltiples interferencias entre las guerras de religión y el desarrollo caótico del concilio de Trento, que se prolongó desde 1545 hasta 1563; la interrupción inesperada del anterior concilio Vaticano I debido a la guerra franco-prusiana y a la entrada en Roma de las tropas italianas, en 1870.

¿No habría renunciado quizás el mismo Pío XII a reanudar este último a causa de la «guerra fría»? Por lo que podemos adivinar de su decisión, sus razones habrían sido más bien de orden interno: el coste de la operación después de un terrible conflicto mundial, las divergencias sobre la futura asamblea en el equipo de preparación...². Pero su renuncia ¿no habría tenido nada que ver ni siquiera con el paroxismo del enfrentamiento este-oeste, que probablemente habría privado a su concilio de la asistencia de los episcopados del mundo comunista, manifestando así una nueva división de la catolicidad? Baste recordar que los trabajos preparatorios comenzaron el 15 de marzo de 1948 (poco después del «golpe de Praga») y concluyeron en enero de 1951 (comienzo de la guerra de Corea).

Estos precedentes invitan a considerar la coyuntura específica del momento del anuncio y de la preparación del Vaticano II para tratar de constatar las con-

1. Las observaciones que siguen son al mismo tiempo indispensables y pobres: es imposible dar aquí una visión completa de la historia general, pero en todo caso es necesario describir el contexto en el que nace el Vaticano II... Entre quienes lo han tratado antes de nosotros, cf. G. Martina, *El contexto histórico en que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 26-64.

2. F.-Ch. Ugnet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 75-78.

vergencias o discordancias entre la futura asamblea y el momento histórico. Sin embargo, ¿se puede dejar de insinuar, análogamente, que las primeras fueron bastantes más que las segundas? Por muy diversos motivos, la situación que hereda Juan XXIII no es ya la que bloqueaba a su predecesor: el mundo que había salido de la «guerra fría» está cambiando, a pesar de que aún no vea clara la dirección que ha de tomar; pero sólo este retorno a la flexibilidad facilita la estabilidad de un concilio que su iniciador presenta más bien como un concilio de movimiento.

¿Vacilaciones? A los que albergan pensamientos sombríos los estragos de la «guerra fría» les dan aún demasiados motivos para anunciar lo peor, es decir, un conflicto atómico al que las premisas de una rápida conquista del espacio abren horizontes vertiginosos: el Sputnik soviético de 1957, el Explorer americano de 1958, Gagarin en el espacio el 12 de abril de 1961... Sabemos ahora cómo exageraban los soviéticos; pero ¿quién dudaba entonces de su superpotencia?

Por otra parte, en Europa el fuego sigue todavía latente bajo las cenizas en no pocos lugares: Imre Nagy, considerado responsable de la revuelta de Hungría de otoño de 1956, es ejecutado el 16 de junio de 1958; por dos veces se endurece la postura comunista sobre Berlín: primero en noviembre de 1959, pero sobre todo en agosto de 1961, con la construcción del famoso muro destinado a interrumpir la huida de los alemanes del este hacia la república federal, lo que provocó una viva reacción del presidente americano Kennedy... Pero esta crisis será la última.

Fuera de Europa, la propagación del comunismo tiende a multiplicar los lugares de enfrentamiento. A comienzos de enero de 1959, Fidel Castro y sus hombres entran en La Habana, abandonada por el dictador Batista; el régimen que allí se instaura no tarda en radicalizarse; los americanos intentan eliminarlo de una forma poco diestra y eficaz, ya que no soportan esta «base roja» tan cerca de sus costas. Krushev sostiene a Cuba hasta el punto de proporcionarle por mar armas atómicas, justo en el momento en que se reúne el Vaticano II; la «crisis de los misiles» pone al mundo al borde de un choque directo USA-URSS. Estamos en octubre-noviembre de 1962. Esta crisis, la última de tanta amplitud entre las dos potencias, fue al mismo tiempo la más seria.

¡La verdad es que todo esto no era muy estimulante para un papa! La destrucción generalizada sigue siendo posible con los nuevos y potentes arsenales destructivos. Pero no llegó a producirse: la firmeza de Kennedy, pero también la sensatez de Krushev, tuvieron razón: el *leader* soviético, particularmente, supo imponer la prudencia a su fogoso aliado cubano, como atestigua la publicación de su correspondencia³.

Desde la primavera de 1962, la doctrina del secretario de defensa norteamericano McNamara preveía una respuesta gradual, golpe por golpe, y no una respuesta global para cada circunstancia: el equilibrio del terror imponía sus le-

3. «Le Monde», 24 noviembre 1990: sobre el conjunto del contexto internacional, cf. R. Frank, *Vaticano II entre guerre froide et détente (1962)*, en E. Fouilloux (ed.), *Vaticano II commence... Approches francophones*, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven 1993, 3-13.

yes. Por otra parte, las crisis intermitentes son cada vez más raras respecto al periodo anterior. No son más que fisuras en un entramado de negociaciones, ininterrumpidas aunque delicadas, entre americanos y soviéticos: ninguno sueña en bajar la guardia; pero hay diálogo. Los dos K son hoy dos personajes demasiado discutidos en sus mutuos países, para que se pueda hacer justicia sobre lo que le corresponde a cada uno: haber alejado el peligro de «guerra caliente» que comportaba la «guerra fría», sustituyéndolo por una competición ininterrumpida, que no es todavía «coexistencia pacífica».

Esta distensión precaria provoca cambios sensibles en el orden mundial, cambios que a su vez la alimentan. En el ámbito de las relaciones internacionales hay que señalar ante todo, si no la desarticulación de los bloques, al menos el retorno a un cierto pluralismo en cada uno de ellos; en julio de 1959 es cuando De Gaulle empieza a manifestar su intención de independizarse de la NATO; mucho más grave es en el este la ruptura chino-soviética que se perfila a partir de 1958. Por lo contrario, algunas zonas geográficas hasta ahora subordinadas refuerzan sus alianzas dentro del mundo occidental. Este es el caso, sobre todo, de la pequeña Europa de los seis, con su recuperación económica entre 1957 y 1962. El 17 de agosto de 1961, en Punta del Este, se inaugura en América latina la Alianza por el progreso, sugerida por Washington, que representó entonces una esperanza de colaboración menos desequilibrada con un continente bajo tutela, a pesar de que su independencia se remontaba formalmente a comienzos del siglo XIX.

Pero el elemento más importante de la diversificación del mundo, en aquella época, no es sino la segunda descolonización. Es verdad que esta va acompañada de conflictos sectoriales: en el ex-Congo belga (1960-1961), en la Argelia francesa (1954-1962), e incluso en Vietnam, donde se complicó seriamente la situación al final de los años 50... Pero, por dolorosos que sean, estos conflictos no son sino la otra cara de un fenómeno emancipatorio mundial, lleno de esperanza en el momento de nacer: al comienzo de los años 60, la mayor parte de los pueblos colonizados en el siglo XIX logran sin demasiados problemas la independencia. Con ello desaparece uno de los mayores motivos de conflicto, mientras que brota en Bandung (1955), en ése que cada vez se llama con mayor frecuencia tercer mundo, el germen de una tercera fuerza internacional, definida por su negativa a afiliarse a ningún bloque por parte de algunos de los artífices carismáticos de la descolonización (Nasser, Nehru, Sukarno). De forma paralela, el tercer mundo se convierte, para esos mismos bloques, en una especie de desafío o de «frontera», cuyo desarrollo se disputaban pacíficamente por aquella época.

Esta nueva «frontera» que es la ideología del desarrollo, que triunfaba por los años 60, constituye solamente uno de tantos aspectos del optimismo entonces reinante. Las ruinas de la guerra habían logrado superarse con mayor rapidez de la prevista. De ambos lados del «telón de acero», la industria y la ciudad se fueron imponiendo definitivamente a la economía rural tradicional, gracias a las nuevas tecnologías. Pero ¿quién se da cuenta de que estas revoluciones socio-demográficas afligían también al tercer mundo, sin ninguna contra-

partida real? Porque el crecimiento económico que se buscaba tras el final de la reconstrucción no parece tener límites, ni en el espacio ni en el tiempo. Una vez más, el capitalismo reforzado sueña tanto con el final de la crisis como con una expansión ilimitada. En cuanto al comunismo de Krushev, les promete más que nunca un enganche inminente. Por otra parte, los dos rivales inician, cada uno con sus métodos, a una seria competencia para sacar al tercer mundo del subdesarrollo: los soviéticos se comprometen en la construcción de la presa de Assuan en septiembre de 1958; en cuanto a la Organización europea de cooperación económica (OECE), encargada de gestionar las ayudas americanas, se transforma a partir de 1960 en Organización de cooperación y desarrollo económico (OCDE)... No solamente vuelve la esperanza de una paz mundial duradera, a pesar de algunos irritantes conflictos sectoriales, sino también la esperanza de un bienestar para todos los habitantes de la tierra: ¿cómo no creer en ese cielo despejado después de tantas borrascas?

Los únicos que no se dejan arrastrar por el optimismo general son unos jóvenes intelectuales que no tardan en darse a conocer. También en el ámbito del pensamiento parece decisivo el quicio de los años 1959-1960. En efecto, vemos esbozarse entonces una crítica radical de los valores sobre los que se había construido el mundo después de Auschwitz e Hiroshima, valores basados en un humanismo progresista, en una voluntad de compromiso por la paz y por la dignidad del hombre: humanismo liberal ciego ante las taras del «mundo libre», humanismo cristiano poco sensible a los errores de las Iglesias, humanismo marxista sordo a los clamores del *gulag*. Huérfanos de todas las ortodoxias, la de Stalin, la de Truman... o la de Pío XII, profundamente marcados por los horrores de las guerras coloniales y por el nacimiento de los nacionalismos indígenas, algunos pensadores llegan hasta el punto de denunciar brutalmente todas las hipocresías que no vacilan en destruir a cuantos se oponen a sus doctrinas. En Cuba, en Argelia, luego en Vietnam, las luchas armadas por la independencia les parecen preñadas de futuras revoluciones. Y teorizan todo lo que observan: lejos de dominar la naturaleza, la propia conciencia o la historia, el hombre se ve movido por fuerzas oscuras e implacables que se agitan en ellas: se trata de Marx revisado por Althusser y de Freud corregido por Lacan. La crítica del humanismo en el terreno filosófico va acompañada de la destrucción de sus corolarios estéticos: relato lineal (*le nouveau roman* o *la nouvelle vague* en lo que se refiere al cine), ruptura de los ritmos melódicos habituales (*free jazz*, música electro-acústica), desaparición o desmembramiento de la figura humana (artes plásticas). Esta agresión de una *élite* contra la cultura clásica, que pretendía ser universal, es contemporánea de otra agresión, mucho más terrible: la agresión de la cultura de masas, a base de sonidos e imágenes difundidas en todo el mundo por la televisión; el Vaticano II será el primer concilio televisado, al menos en las ceremonias oficiales. Se trata de una cultura hedonista y no crítica, pero que logra un éxito fulgurante entre los jóvenes del *baby-boom*, como demuestra la moda precoz de los Beatles, a partir de... 1962.

Esta es la descripción, a grandes rasgos, del escenario en el que se está preparando el Vaticano II. ¿Podría alguien decir si todos y cada uno de estos ele-

mentos estaba presente en la mente del papa en el momento de su decisión? Pero éste es su contexto, por el que estaba más o menos influido, y del que parece tomar en consideración tan sólo los aspectos positivos: indirectamente, sin duda, la convocatoria del concilio se beneficia del optimismo económico, político y cultural general. Sería inútil buscar vínculos más estrechos: hemos de contentarnos con afirmar, y no es poca cosa, que la decisión pontificia parece estar en consonancia, por su voluntad de unión y de apertura, con una de las tendencias más fuertes de la época, tendencia que a su vez contribuirá a reforzar notablemente.

Pero Juan XXIII no infravalora los riesgos de la empresa, sobre todo si se piensa que vislumbra, aunque sin comprenderlos del todo, los nuevos gérmenes de la contestación⁴. ¿No es quizás uno de los dramas del Vaticano II haber preparado a la Iglesia católica para una serena renovación, mientras que desembocó de hecho en una crisis que lo atenazó, impuesta por una nueva cultura hedonista y una nueva cultura crítica? Su sorprendente adhesión al optimismo de los *golden sixties* se convierte así, a partir de 1964-1965, es decir, con demasiada rapidez para que se puedan corregir los tiros, en un *handicap* frente al pesimismo que vuelve a renacer.

2. ¿Una Iglesia en dolores de concilio?

¡Pero no terminemos antes de empezar! Del resumen del panorama de un mundo totalmente en cambio, hemos de pasar ahora a un retrato menos impresionante del catolicismo al que Juan XXIII propone un concilio ecuménico, en el sentido romano de la palabra, el 25 de enero de 1959.

a) ¿Supervivencia de una tradición conciliar?

Su asombro... no puede menos de asombrar al historiador. En realidad, se trata de un doble asombro: primero, porque el sumo pontífice admite la necesidad de una puesta al día de la Iglesia católica; y asombro, además, de ver que esta puesta al día tenga que asumir la forma de un concilio. Interesémonos ante todo por la segunda cuestión, antes de analizar la primera.

4. «Luego, con un ansia dominada por su serenidad, el sumo Pontífice me habla de la conmoción espiritual que han provocado en la cristiandad las gigantescas agitaciones del siglo. En todos los pueblos europeos y asiáticos sometidos al comunismo, la comunidad católica se ve oprimida y aislada de Roma. Pero también en otras partes, bajo los regímenes libres, se desencadena una especie de contestación difusa, si no contra la religión, al menos contra su acción, sus reglas, su jerarquía, sus ritos. Sin embargo, a pesar de la preocupación que le causa esta situación, el papa no ve en ella más que una crisis, que se añade en nuestra época a las que la Iglesia ha soportado y superado después de Jesucristo. Cree que poniendo en obra sus propios valores de inspiración y de análisis, no dejará, una vez más, de recobrar su equilibrio»: Charles de Gaulle, *Mémoires d'espoir*, I. *Le renouveau*, 1958-1962, Paris 1970, 204-205 (relación de la audiencia de Juan XXIII al presidente de la república francesa, 27 junio 1959).

¿Es que había desaparecido la tradición conciliar en la cristiandad del siglo XX? ¡Desde luego que no! Pero está mucho menos presente dentro del catolicismo que fuera de él. Es en el mundo ortodoxo donde sigue estando más viva. Encuentra incluso en él, en situaciones de urgencia, una nueva juventud. Buena prueba de ello es el concilio reformador de la Iglesia rusa, que se desarrolla a trancas y barrancas en medio de los sobresaltos revolucionarios de 1917-1918; no sólo se restaura entonces el patriarcado de Moscú, suprimido por Pedro el Grande, sino que se fundamenta toda su obra en la *sobornost*, es decir en la conciliaridad. Sin esta reorganización, es fácil que la Iglesia rusa no hubiera sobrevivido a la persecución ulterior.

¿Será acaso contagioso el ejemplo? Al terminar la guerra mundial, la Iglesia de Constantinopla no se encuentra en mejor situación, tras el desmembramiento del imperio otomano; sin embargo, ése es el momento escogido por su sínodo para lanzar al mundo cristiano, en 1920, una llamada a constituir una especie de sociedad de Iglesias al estilo de la Sociedad de naciones, a fin de responder mejor a lo retos que se plantean. Este texto alimentará los primeros pasos del movimiento ecuménico; pero no se continuó en oriente. Es de nuevo en Constantinopla donde se celebra, en la primavera del 1923, una asamblea panortodoxa que formula la hipótesis de reunir un concilio de todas las Iglesias bizantino-eslavas. Se evoca de nuevo este proyecto durante el congreso de teología ortodoxa de Atenas, en otoño de 1936. Pero las múltiples rivalidades internas (conservadores/reformadores; Moscú/Constantinopla), y más aún la difícil supervivencia de alguna de las principales Iglesias implicadas, impiden su concreción. Habrá que aguardar a 1952 para ver cómo otro patriarca de Constantinopla, Atenágoras, recoge esta idea con sabia prudencia, idea cuyo interés no se escapó al antiguo nuncio apostólico en Turquía, Angelo Giuseppe Roncalli. La perspectiva de un concilio panortodoxo atraviesa, por tanto, la primera mitad del siglo XX..., pero sin el más pequeño indicio de realización.

El panorama eclesiástico se modifica más velozmente en la parte anglo-protestante, con un apoyo interesante de la parte oriental. Hemos de aludir aquí a la aparición del movimiento ecuménico, cuyos éxitos Roma no puede ignorar. Nacidas en la coyuntura que surgió inmediatamente después de la primera guerra mundial, sus dos orientaciones celebran sus conferencias inaugurales: en Estocolmo, en 1925, para el movimiento del cristianismo práctico (*Life and Work*) y en Lausanne, en 1927, para la orientación doctrinal (*Fe y Constitución, Faith and Order*). Los dos organismos acuerdan en 1937, en Oxford y en Edimburgo, su fusión en un Consejo ecuménico de las Iglesias, cuya creación retrasó en diez años la segunda guerra mundial. Esto se hizo en Amsterdam en 1948: invirtiendo una corriente centrífuga secular, los cristianos separados de Roma emprenden oficialmente el camino de la cooperación y del diálogo. El Consejo, con sede en Ginebra, no se presenta ni como la Iglesia de Jesucristo en la tierra, ni como una superiglesia: se contenta con ser «una asamblea fraternal de Iglesias que aceptan a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador»⁵, según

5. «A fellowship of Churches which accept our Lord Jesus Christ as God and Saviour».

lo establecido en Amsterdam. Sobre esta base, que reúne desde su origen a 147 denominaciones diversas, el organismo ginebrino se desarrolló hasta el punto de acoger dentro de sí, desde su tercera asamblea general (Nueva Delhi, 1961), al Consejo internacional de misiones y a la mayor parte de las Iglesias del mundo soviético. Configura entonces su «base» en un sentido expresamente trinitario, para satisfacer a sus nuevos miembros orientales. De esta forma el movimiento ecuménico, del que se ha convertido en expresión a pesar de algunas reticencias fundamentalistas, se acerca al vértice de su representatividad cuando llega el anuncio del concilio romano: la casi totalidad de los cristianos no católicos entrarán a formar parte de él en breve tiempo. Sus diferentes instancias no tienen nada que sea propiamente conciliar, ya que no son más que una emanación de las iglesias-miembros, sin ninguna autoridad sobre ellas. Pero la práctica va más allá de la definición de los límites jurídicos: la existencia misma del Consejo y de las múltiples instancias que éste anima, crea en el seno de la cristiandad no romana un flujo de intercambios totalmente inconcebible en el siglo anterior. Y hace que se viva en él algo de la vida colectiva de la Iglesia⁶.

Pero Roma dejó pasar largos años sin tener en cuenta todo esto. No sólo la santa Sede se negó a unirse al movimiento, como le habían propuesto desde el principio, sino que prohibió a sus miembros participar en él. Tras la pequeña apertura de Lund (*Fe y Constitución*, 1952) y la clausura de Evanston (segunda asamblea general, 1954), la cuestión de los «observadores» sigue obsesionando todavía a los especialistas en vísperas del Vaticano II: por primera vez estuvieron presentes en New Delhi y en Roma al año siguiente⁷. En líneas generales, el Vaticano II se mantiene prudente, por no decir receloso, frente al Consejo de Ginebra, convertido en una organización no gubernamental religiosa. No es posible ignorar su existencia, pero no se acepta que asuma una fisonomía similar a la propia. Por tanto, a pesar del interés de Juan XXIII por los acontecimientos de oriente, parece excesivo hablar de una influencia conciliar no católica, a no ser muy diluida, en las premisas del Vaticano II.

En cuanto a la tradición conciliar católica, parece encontrarse más bien en malas condiciones. Ciertamente, después de su suspensión a finales de octubre de 1870, sigue en pie un problema a propósito de la asamblea del Vaticano: ¿es justo que termine un concilio cuya misión no era limitarse a definir el dogma del primado y la infalibilidad pontificia en determinadas condiciones? Se habían distribuido entonces 14 esquemas a los padres conciliares y había comenzado la discusión de tres de ellos, dos de los cuales se referían a las competencias y a los deberes de los obispos. Esta precisión no es superflua, teniendo en cuenta que la interrupción hizo que se reforzase el poder pontificio respecto al del episcopado. De hecho, la gran cuestión que seguía en suspenso desde 1870 era justamente ésta: ¿qué lugar ocupan los obispos al lado del papa?⁸.

6. Cf. R. Rouse-St. Ch. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, London 1967; H. E. Fey (ed.), *The Ecumenical Advance, 1948-1968*, London 1970.

7. E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, 777-817.

8. J. Gadille, *Vatican I, concile incomplet?*, en *Deuxième*, 33-45.

Aunque nos falta todavía la documentación original, podemos avanzar la hipótesis de que los diversos sucesores de Pío IX pensaron en una posible reanudación del concilio Vaticano. Los indicios de este propósito, tenues en Pío X y Benedicto XV, son suficientemente claros en Pío XI y Pío XII, hasta el punto de servir de base a un proceso de relanzamiento que, en los dos últimos casos, llegó bastante lejos. El intento del papa Ratti comienza en 1922 con la creación de una pequeña comisión de teólogos, encargados de hacer un balance del concilio de Pío IX. Pero no tenían que limitarse a esto: el Código de derecho canónico de 1917 puso fin a un gran número de cuestiones que deberían haberse discutido entonces; por otra parte, la evolución de la Iglesia durante medio siglo hizo que surgieran otros problemas que sería difícil ignorar, empezando por los del modernismo, doctrinal o social. Esta inevitable extensión del programa multiplicó las divergencias entre los que querían reforzar las condenas precedentes y los que, como el cardenal Ehrle, deseaban que se aflojase la mordaza antimodernista. Además, ¿era o no oportuno anticipar un concilio sobre la posible resolución de la cuestión romana? En una proporción difícil de precisar, estos dos factores concurren a que se interrumpiera la preparación en 1924, a pesar de la respuesta favorable de una gran mayoría del episcopado consultado el año anterior⁹.

Tras el levantamiento de la hipoteca de la cuestión romana por los pactos de Letrán en 1929, en los años siguientes se multiplican los sondeos en favor de la reanudación del concilio Vaticano; los ha expuesto recientemente Giuseppe Butturini, que piensa que se alcanzó la cuota más alta diez años más tarde, con las memorias redactadas por el secretario de la Congregación de Propaganda Fide, monseñor Celso Costantini, en el momento del cónclave que elegiría al cardenal Pacelli como sucesor de Pío XI. Pero su proyecto es bastante distinto, en la medida en que deja de lado tanto la conclusión de la asamblea del 1869-1870 y la condena de los errores recientes, para proponer a la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX un programa prudentemente reformista (revalorización de la función episcopal, retorno de los protestantes, lengua vernácula en la liturgia...). En este sentido, Costantini está más cerca de lo que habría de ser el Vaticano II que del concilio anterior. Pero ¿quién llegó a conocer su proyecto, renovado diez años después? Juan XXIII, por su parte, no lo conoció hasta la primavera del 1959, es decir, varios meses después de anunciar su decisión¹⁰.

Sea de ello lo que fuere, ¡la segunda guerra mundial imponía otras urgencias! Pero poco después de terminar, vemos reaparecer la idea en un contexto bastante diferente. Asediada por las fuerzas hostiles de origen comunista en el mundo de la guerra fría, la Iglesia tiene que pensar ante todo en defenderse, incluso de los que son o cree que son sus cómplices en su interior: ésta es la opi-

9. A propósito de este episodio y el que vendrá luego bajo Pío XII, cf. F.-C. Uginet, *Les projets...*, 68-75, que utiliza, como todos, los artículos de G. Caprile: *Pío XII e la ripresa del concilio Vaticano*: CivCat 117/3 (1966) 27-39; Id., *Pío XII, la Curia romana e il concilio*: CivCat 120/2 (1969) 121-133, 563-575.

10. G. Butturini, *Alle origini del Concilio Vaticano secondo. Una proposta di Celso Costantini*, Pordenone 1988, 350 (proyecto fechado el 12-25 febrero 1939, 69-116).

nión que someten a Pío XII algunos prelados como Ottaviani o Ruffini. En este espíritu es como el papa se pone a trabajar a comienzos de 1949. Sin estar al tanto del trabajo desarrollado por su predecesor —algo de todos modos extraño—, ordena hacer un nuevo balance de la asamblea vaticana y un estudio de las cuestiones que se habían ido añadiendo desde entonces. Pero el método que se sigue no es ya el mismo: mientras que Pío XI había confiado esta tarea a una comisión reducida, Pío XII pone su preparación en manos del santo Oficio en la persona de su asesor, monseñor Ottaviani, y de los teólogos que trabajan para él. La preparación avanza con rapidez en un sentido restrictivo que no contenta a todos, empezando por el secretario de la comisión central, el jesuita belga Pierre Charles. Estas divergencias sobre la orientación del futuro concilio, junto con las dificultades materiales y la austeridad del momento, mientras el papa va envejeciendo, llevan a arrinconar un proyecto, que excluía toda consulta al episcopado. Se dice, pero sin pruebas suficientes, que los materiales entonces elaborados fueron utilizados para la redacción de ulteriores encíclicas, particularmente la *Humani generis* del 12 de agosto de 1950¹¹. Si fue así, ¡el planteamiento restrictivo del texto bastaría para indicar por dónde iba a ir el concilio previsto!

¿Qué podemos deducir, a propósito de la génesis del Vaticano II, de esta breve historia conciliar a partir de 1870? No mucho, desde luego, si exceptuamos algunos elementos de discontinuidad. No cabe duda de que el trascurrir inexorable del tiempo hace que esté cada vez más lejos el siglo XIX y que cada vez sea menos plausible una pura y simple reanudación del concilio de Pío IX. Pero los trabajos preparatorios de los años 20 y 40 siguen estando presididos por la voluntad de abordar los nuevos problemas desde la perspectiva esencialmente defensiva del 1870. Sin ninguna relación aparente entre ellos, tampoco la tienen con la idea que desvela poco a poco Juan XXIII entre 1959 y 1962. Quizás sea más bien en el otro frente donde haya que buscar fragmentos de continuidad: Ehrle, Costantini o Charles no quieren un concilio cerrado, que era por entonces el más verosímil; Ottaviani y los suyos, estrechamente implicados en el programa pacelliano, intentaron, no sin cierto éxito, imponerlo al proyecto que poco a poco iba delineando Juan XXIII: de ahí los sobresaltos del primer periodo del Vaticano II. Pero sería abandonarse a discutibles acrobacias considerar los intentos anteriores de reanudación como etapas hacia el Vaticano II. Al menos, el espectáculo imperfecto de la sinodalidad oriental marcó más al papa Roncalli que ciertas peripecias descubiertas tardíamente y de forma incompleta¹².

Esta investigación de una causalidad lineal es por otra parte un tanto engañosa. En efecto, deja al margen el contexto institucional y teológico en que se

11. F.-C. Uginet, *Les projets...*, 75-78, utilizando a G. Caprile, *Pio XII e un nuovo progetto di concilio ecumenico*: CivCat 117/3 (1966) 209-227 (texto corregido: *Pius XII und das zweite Vatikanische Konzil*, en H. Schambeck (ed.), *Pius XII zum Gedächtnis*, Berlin 1988, 649-691).

12. A. Melloni, «*Questa festiva ricorrenza*». *Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II* (25 gennaio 1992): *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 28 (1992) 607-616.

desarrollan los distintos intentos; y esto es muy importante. Es verdad que una terminación normal del concilio Vaticano habría compensado seguramente el desequilibrio entre el papa y los obispos. Pero tal como concluyó, este concilio es muy representativo de la evolución de la eclesiología católica tras la revolución francesa, por no decir tras la reforma católica. No igualitaria y jerárquica, según Belarmino, la sociedad Iglesia ha asistido al desarrollo estas dos notas en beneficio casi exclusivo del papa y de los órganos de la curia romana. La romanización de la Iglesia es simbólica en la medida en que el anciano venerable del Vaticano, después de 1870 aún más que antes, encarna la resistencia a las fuerzas del mal coaligadas contra él. Pero es también perfectamente real, quizás no tanto por la definición dogmática de su infalibilidad en materia de fe y de costumbres, de la que se hará un uso restringido, como por la aparición simultánea, y mucho más eficaz en concreto, del concepto de magisterio ordinario en 1863. Por falta de límites precisos, el magisterio ordinario rebasa muchas veces los actos pontificios para extenderse a las decisiones de las congregaciones romanas, especialmente de la Suprema¹³. Ratificada por las sucesivas encíclicas y por el Código de 1917, esta eclesiología convierte al Vaticano, más que nunca, en el vértice del catolicismo, y al papa en el ápice del mismo, es decir, una especie de soberano absoluto en materia doctrinal, por encima de toda forma de contra-poder. La difusión de las peregrinaciones a Roma y de la devoción a la persona del pontífice son signos del eco espiritual de esta evolución teológica.

En este esquema, al margen de la suerte que pudieron correr los intentos de reanudación de la asamblea vaticana, no hay lugar alguno para el concilio, aunque mantenga su posibilidad el Código de 1917 (cánones 222-229). Por otra parte, no es raro leer en la literatura de vulgarización teológica ciertas condenas inapelables de la hipoteca conciliar, por ejemplo en el autorizadísimo *Dictionnaire de théologie catholique*, a comienzos de este siglo: «los concilios ecuménicos no son necesarios para la Iglesia»¹⁴. No es ésta ciertamente la opinión de algunos expertos eclesiólogos. Pero éstos no se hacían muchas ilusiones cuando llegó el anuncio del futuro concilio Vaticano II. «Finalmente, habiendo perdido ya las esperanzas de ver alguna vez la continuación de las grandes asambleas, se afirmó que, con la definición de la infalibilidad del papa, había acabado la era de los concilios», puede escribir en 1960 el benedictino de Chevetogne Olivier Rousseau, resumiendo muy bien la opinión del «público católico» en cuyo nombre habla¹⁵. Al contrario, se defendió a veces la idea se-

13. G. Ruggieri, «Magistère ordinaire». *La lettre «Tuas libenter» de Pie IX du 21 décembre 1863*, en *Le Magistère. Institutions et fonctionnements: Recherches de science religieuse* 71 (1983) 259-267, número monográfico.

14. «La Iglesia tiene con la preminencia del romano pontífice el órgano al mismo tiempo ordinario y esencial de la autoridad suprema, y este órgano recibe de él mismo el poder y la gracia para decidir todas las cuestiones y afrontar todas las dificultades»: J. Forget, voz *Conciles*, III/1, col. 669.

15. O. Rousseau, *Le Concile et les conciles*, Paris-Chevetogne 1960, XV; cf. también *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris 1960.

cas sobre el concepto de colegialidad, que si bien fueron suficientes para inspirar el *votum* del arzobispo de Utrecht, monseñor Alfrink, en 1959, en vísperas del Vaticano II su difusión era aún muy restringida²⁰. Así pues, desde cualquier ángulo que se mire el problema, era bastante escasa, por no decir nula, la probabilidad de un concilio general en la Iglesia católica a finales de los años 50. A pesar del esfuerzo real por mejorar su funcionamiento local, desde finales del siglo XIX la Iglesia católica se fue haciendo cada vez más Iglesia romana..., en la que sólo el papa puede tomar la iniciativa de restaurar la institución conciliar, que no gozaba precisamente de buena salud.

Pero además, ¿un concilio para qué? En la larga historia de la Iglesia el concilio general intervino en cuatro situaciones para desempeñar cuatro funciones diferentes, que permiten distinguir cuatro clases de concilios. En primer lugar, el concilio de unión con una rama del tronco de la cristiandad que retorna a la casa romana mediante el un acuerdo en la forma debida, suprimiendo el cisma. Este fue el caso, por ejemplo, el concilio de Lión en 1274 o el de Florencia en 1439, con el oriente bizantino. ¿Será quizás también el Vaticano II un nuevo concilio de unión, dada la gran insistencia de Juan XXIII en su aspecto ecuménico? La incertidumbre era tan grande que esta voz llegó a circular durante algunas semanas..., el tiempo necesario para que llegara el desmentido oficial. ¡No! El Vaticano II habría de ser un concilio católico, pero ordenado a la futura reconciliación, tan deseada, de los cristianos separados por la historia.

El concilio se ha convocado también para condenar una o varias herejías, para anatematizar ciertos errores y excomulgar a sus autores, antes de definir de nuevo, contra ellos, la fe católica: es el caso de Trento, en el siglo XVI, tras la revuelta protestante. Pero ¿qué errores podía condenar el Vaticano II que no hayan sido ya reciente y solemnemente condenados? La encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de 1864 hicieron ya un catálogo exhaustivo de las desviaciones producidas en el siglo XIX. La encíclica *Pascendi* y el decreto *Lamentabili* de 1907 condenaron, bajo el nombre de modernismo, algunas de las infiltraciones de estas desviaciones en la Iglesia católica. Ciertamente, las condenas del siglo XX fueron más raras, más concretas y a veces menos firmes. Pero hay una excepción, el comunismo, al que se define como «intrínsecamente perverso» por Pío XI en la encíclica *Divini Redemptoris* de 1937. Su permanencia tras la segunda guerra mundial y el terror que suscita en el Vaticano, ¿justifican una reiteración de la condena? Dos intervenciones disciplinarias del santo Oficio fueron suficientes: si la de 1949 hizo correr mucha tinta, la de 1959, diez años más tarde, pasó prácticamente inadvertida. Es verdad que no cejan los que defendían una proscripción solemne. Pero no se comprende su urgencia al final de los años 50, cuando se advertían ya signos inequívocos de distensión internacional. Si se volvía a condenar al comunismo, ciertamente con retraso, ¿no se arriesgaría la Iglesia católica a ir contra corriente?

20. J. Grootaers, *Une restauration de la théologie de l'épiscopat. Contribution du cardinal Alfrink à la préparation de Vatican II*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 778-797.

Sean cuales sean sus orígenes, la encíclica *Humani generis* de agosto de 1950 quería ser un freno a las esperanzas de apertura que sobrevivieron a la condena del modernismo hacía ya casi medio siglo. Aunque francamente restrictiva, era al mismo tiempo mucho más difusa que la *Pascendi* o, mejor dicho, suficientemente ambigua para que los principales sospechosos pudieran negar vigorosamente toda interpretación que les culpabilizara, como el jesuita Henri de Lubac, por ejemplo, no dejó de hacer hasta su muerte²¹. En su favor hay que decir que el texto no aludía explícitamente a ningún autor ni a ninguna doctrina, y que nunca se publicó el decreto de acompañamiento que se anunció varias veces... ¿Habrá que poner entonces los puntos sobre las íes, rechazando los neo- o los para-modernismos de cualquier tipo? Existe indudablemente una tendencia en este sentido en el catolicismo, que era poderosa en la curia. Pero por lo que se refiere tanto a la llamada *nouvelle théologie* como al comunismo, Juan XXIII indicó varias veces que no deseaba condena alguna..

Tercer tipo de concilio: el que Roma reúne, no para dividir, sino para acoger solemnemente un punto del *corpus* de creencias de la Iglesia en la estructura dogmática. Es el modelo del Vaticano I, al que los acontecimientos externos convirtieron en definitiva en el concilio de la infalibilidad pontificia. ¿Había alguna urgencia de fijar nuevas verdades de fe en el paso de la década del 50 a la década del 60? No lo parece. En primer lugar, porque una de estas definiciones era muy reciente: para definir el dogma de la Asunción el 1 de noviembre de 1950, Pío XII no creyó conveniente convocar un concilio. Se contentó con una consulta por escrito en el ámbito del catolicismo, que como hemos visto no puede compararse con un procedimiento conciliar. Fue, por tanto, la primera vez que se puso en práctica la infalibilidad en esta cuestión... El poderoso *lobby* mariano esperaba entonces otras definiciones. Pero parece que, ya desde antes de la muerte de Pío XII, las causas más avanzadas —mediación universal de todas las gracias y corredención— quedaron bloqueadas. Sus defensores seguían siendo numerosos; pero de ahí a convocar un concilio sólo para definir las hay una sima difícil de salvar, ya que Juan XXIII manifestaba escaso interés por nuevos dogmas. Tanto si se trataba de condenas como de definiciones, el Vaticano II era una ocasión importante; pero la pedagogía progresiva del papa respecto a su concilio no iba ciertamente en ninguna de esas dos direcciones. Es lo menos que puede decirse.

Queda pues la cuarta solución, que no había sido muy practicada tras el clamoroso fracaso del Lateranense V entre 1512 y 1517: un concilio reformista, o de reforma, capaz de evitar la Reforma (con R mayúscula), sinónimo entonces de ruptura en la cristiandad occidental. A su manera, Trento fue también un concilio de este tipo. En efecto, no se contentó con erigir un baluarte contra el protestantismo, sino que mejoró profundamente al catolicismo relajado del Renacimiento, culpable en parte del desgarrón. Por otra parte, los historiadores de hoy prefieren hablar de Reforma católica más que de Contra-Reforma para designar la fase que Trento inauguró. Sin embargo, a mediados del siglo XX la

21. H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris 1985, 12-13.

palabra «reforma» resultaba sospechosa para el catolicismo: el dominico francés Y.-M. Congar lo sabe muy bien, ya que su libro *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* estuvo a punto de ser condenado en 1952 por haberla utilizado.... con muchas precauciones²². Pero ¿cuál puede ser, para Juan XXIII, el significado del término «aggiornamento» sino la sustitución eufemística del término proscrito por un neologismo que él no inventó²³, pero al que él dio todo el valor y el vigor de un *slogan*? A su juicio, la Iglesia que él dirige no tiene tanta necesidad de situarse ante el mundo que la rodea con afirmaciones o renunciaciones, como de descubrirse a sí misma para poder responder mejor a los retos que ese mundo le plantea. En una palabra, fiel a sus principios, tiene que adaptarse al mundo que le rodea, en vez de contraponerle sus convicciones particulares o rechazar los principios que él defiende. Incluso más, tiene que renunciar a su propia intransigencia secular para tratar de mantener la posibilidad de un nuevo integralismo. ¿Cómo no ver en este comportamiento un reformismo *new look*?²⁴.

b) *La Iglesia católica a finales de los años 50*

Ya se ha sugerido antes cómo el «absurdo itinerario» del papa Roncalli pudo llevarlo a la sorprendente decisión de reunir un concilio, que hemos de interpretar en definitiva como un concilio de reforma para que la Iglesia católica pudiera afrontar en las mejores condiciones posibles los retos del ambiente que la rodea. Todavía queda mucho que decir sobre la maduración de esta decisión en el espíritu del papa; pero no es éste ahora nuestro propósito. Queda por explicar sobre todo si su percepción de la necesidad de un *aggiornamento*, es decir, de superar cierto distanciamiento entre la Iglesia católica y el mundo moderno, distanciamiento capaz de generar cierto malestar, era algo real y no sólo una idea en la mente del anciano pontífice. De ahí que aumente el interés por analizar ahora, desde esta perspectiva, el catolicismo del siglo anterior, e incluso el de los siglos precedentes²⁵.

22. E. Fouilloux, *Recherche théologique et magistère romain en 1952. Une «affaire» parmi d'autres*, en *Le Magistère*, 269-286. (La obra de Congar se tradujo al español: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953)

23. Convocado en Roma en noviembre-diciembre 1950, el primer congreso nacional de religiosos se proponía la *accomodata renovatio*, o sea, el «aggiornamento» de las órdenes y congregaciones, según el cardenal Piazza: DC (31 diciembre) col. 1699.

24. G. Alberigo insiste mucho en esta originalidad respecto a los intentos de reforma precedentes: *L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, en A. y G. Alberigo (eds.), «*Con tutte le tue forze*». *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova 1993, 169-194.

25. Resumir la historia contemporánea de la Iglesia católica en unas pocas páginas es tan aventurado como resumir el Vaticano II en unos párrafos... Para mayor profundidad, remitimos a las últimas síntesis que han aparecido: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, en J.-M. Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme XII*, Paris 1990; G. Alberigo-A. Riccardi (eds.), *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo*, Bari 1990; *Dalle missioni alle Chiese locali (1846-1965)*, en *Storia della Chiesa XXIV*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990-1991.

1. *El modelo romano*

Ya hemos subrayado un primer aspecto de la evolución multisecular: la concentración progresiva en manos del papa, de su camarilla y de su gobierno, de todos los poderes en la Iglesia, bien se trate del poder dogmático (infalibilidad), del poder doctrinal (magisterio ordinario) o del poder disciplinar (sanciones canónicas); pero también la concentración correlativa en esas mismas manos de todos los cargos simbólicos, hasta llegar a una verdadera devoción, no solamente a la ciudad de Roma visitada por peregrinaciones cada vez más numerosas (pensemos en las multitudes del año santo 1950), sino a la persona del mismo pontífice: Pío IX estuvo a punto de ser canonizado y Pío X lo fue en 1954 bajo Pío XII, para quien esta devoción alcanzó unas cimas que las críticas posteriores han hecho olvidar demasiado. Pío XII, por otra parte, fue presentado por doquier como el último papa que había logrado mantener la integridad del «sistema romano», cerca entonces de la perfección, a pesar de sus fallos. ¿Cómo extrañarse por otra parte de esta centralización si intentamos salir del campo católico? ¿acaso no ha sido durante los tres últimos siglos cuando se ha configurado y consolidado el Estado moderno y dentro de él el poder ejecutivo? Desde este punto de vista, el caso romano no es una excepción de la norma. La personalización del poder provocó otros muchos excesos, a veces catastróficos, en el siglo XX... Desde Benedicto XV hasta Pío XII, los pontífices se sirvieron de esta característica de la época para incrementar sensiblemente el prestigio moral del pontificado, tantas veces discutido antes de ellos.

El corolario lógico de este movimiento centrípeto no es sino el deterioro de las diferentes instancias de responsabilidad en la Iglesia. El concilio general no es el único que sufre las consecuencias: con los concilios locales, salvo excepciones queridas por Roma, son las autonomías eclesiásticas las que tienden a desaparecer. Buena prueba de ello es la romanización litúrgica de la segunda mitad del siglo XIX, bajo la cual sucumben los ritos particulares, por ejemplo el rito lionés. Una nueva prueba será la homologación disciplinar realizada por el Código de derecho canónico de 1917, homologación a la que sólo se sustraen las Iglesias católicas de rito oriental, que a través de Roma fueron dotadas de su propia reforma disciplinar. Los nuncios, que multiplican la amplitud de la red vaticana en las relaciones internacionales, ven ampliarse sus competencias según los intereses de la santa Sede: en gran número de países, sobre todo en América latina, sus funciones diplomáticas oficiales van acompañadas de funciones religiosas oficiosas, que los convierten en verdaderos jefes de un episcopado nombrado a su gusto y privado de cohesión. Llegados a Roma para terminar allí sus estudios eclesiásticos, la mayor parte de los futuros obispos contrajeron en la ciudad eterna un fuerte *habitus* romano, dispuesto a aflorar en cualquier circunstancia; especialmente durante la visita *ad limina*, cuando hacen cola en las oficinas vaticanas para conseguir un certificado de buena conducta, una autorización... o un auxiliar. Algunos de ellos son perfectamente conscientes del carácter humillante de esta subordinación, como lo demostrarán un gran número de los *vota* preconciliares, pero de aquí a organizarse para

sacudirse la tutela el paso es tan grande que solo logra darlo alguna figura aislada o algún episcopado de Europa occidental.

Con todo, esta indiscutible centralización, que culmina en tiempos de Pío XII, no se justifica por sí misma. Al menos en teoría, persigue un objetivo importante por otras razones. Es preciso mantener una unidad de línea, de mando y de maniobra para resistir mejor los asaltos que vienen de fuera. Esta idea roza con la obsesión a lo largo de los años 50: cualquier desviación de lenguaje respecto a las normas vaticanas, abundantemente comentadas por Pío XII, se interpreta entonces como un apoyo potencial al adversario, en particular al comunismo. Y llovían las sanciones para cerrar filas en torno al frente unido *ad extra*: este fenómeno se ha comparado a veces, exageradamente, con la «caza de brujas» en los Estados Unidos de McCarthy; aunque en menor escala, ambos son de la misma época.

Fue en el siglo XVI cuando nació apareció en la Iglesia romana el complejo de ser el baluarte de la verdad, asediada por las oleadas sucesivas, primero de la herejía y luego de la impiedad. Pero este fatigoso combate a la defensiva, cuando no era un combate de retaguardia, sin duda ha dejado huellas. Cada amenaza, al ir aumentando de nivel, provocaba a su vez un nuevo y mayor endurecimiento. Podemos distinguir, por comodidad, cuatro de estas amenazas, que un gran número de panfletistas han superpuesto con frecuencia entre sí, como ocurre con las muñecas rusas, de una forma más o menos artificial. La reforma protestante fue la primera, al introducir la polilla del libre examen en el acto de fe, regulado hasta hacía poco tiempo solamente por la autoridad. Para limitar sus daños, si no para eliminarlos por completo, hubo que afrontar la severa batalla de la contrarreforma, de la que nació el catolicismo, en el pleno sentido de la palabra. Llegó luego la Ilustración y su hija la Revolución (francesa en primer lugar); se la combatió, siempre en retirada, mediante un antiliberalismo decidido, que es al mismo tiempo rechazo de la laicización de la vida pública y de la privatización de la religión. Este antiliberalismo triunfa con Pío IX, pero se prolonga, más de lo que se ha creído, con León XIII. Llegó finalmente el cientificismo del siglo XIX, que lucha contra la misma fe, atacando sus fuentes bíblicas y sus interpretaciones dogmáticas. El antimodernismo riguroso de Pío X trató de conjurar la amenaza en el mismo interior del cuerpo eclesial. Al final de los años 50 se dejan sentir todavía los efectos de la crisis de comienzos de siglo, como muestran las sanciones contra el pensamiento del abbé Duméry en 1958 o contra el jesuita Teilhard de Chardin en 1962, es decir, bajo Juan XXIII, unas semanas antes de la apertura del concilio: en el centro del debate, como en 1907, la filosofía y el cristianismo en el primer caso, la ciencia y la fe en el segundo²⁶. Finalmente, la revolución rusa de 1917, los regímenes comunistas que generó y los totalitarismos de derecha que suscitó por reacción: Pío XI basó esencialmente su reputación en la condena firme y simé-

26. Decreto del santo Oficio del 4 de junio y comentario de l'Osservatore Romano del 21; La Documentation Catholique (6 julio 1958) col. 841-842; *monitum* del 30 de junio y comentario del 1 de julio: DC (15 julio 1962) col. 949-956.

trica de 1937; pero la caída de los fascismos hacía obsoleta esta simetría, por lo demás discutible; por eso el pontificado de Pío XII conoce el apogeo de un anticomunismo católico, que se endureció a lo largo de los años 30. En esta perspectiva interesa subrayar que el comunismo soviético es un cientificismo, que pretende ser una respuesta (falsa) a las taras (reales) del liberalismo, heredero a su vez del libre examen de los reformistas...

Reducir el catolicismo postridentino sólo a su aspecto defensivo sería sin embargo una exageración. Este catolicismo no es una simple reacción; es también un movimiento, en todas las acepciones de la palabra. No se contenta con condenar para defenderse, sino que propone incansablemente el modelo de una contra-sociedad cristiana integral, que no quiere que se le escape ningún aspecto de la vida, personal o colectivo; es que este catolicismo se desmentiría a sí mismo si aceptase la acotación de un terreno profano sobre el que no tuviera algo que decir. Pero un modelo así no permanece durante mucho tiempo intocable: si su integralismo constitutivo permanece a través de las épocas, su grado de intransigencia va variando sensiblemente. Cabe pensar que esta intransigencia alcanzó su punto culminante hasta 1920, excepto en un ámbito: el de la técnica, de la que se apropia muy pronto la Iglesia, a pesar de las frecuentes reticencias iniciales, sobre todo en lo que se refiere a la electricidad. El ejemplo del tren, de la radiodifusión, y luego de la televisión, es bien elocuente; no habría sido posible ninguna gran peregrinación masiva, empezando por Lourdes, sin una utilización racional de estos símbolos de la modernidad, rechazada por otra parte con horror, que son las vías del tren y la locomotora.

Pero en todos los demás planos, la preocupación por distanciarse es bien clara: la reprobación tanto de la sociedad liberal como de la sociedad colectivista va acompañada de la propuesta varias veces reiterada de un retorno a la «cristiandad». Habría mucho que decir sobre este punto, que es más bien añoranza de los mitos medievales que deseo de que resuciten. Sea lo que fuere, esta contra-sociedad tiene, en el tomismo restaurado por León XIII, su esqueleto intelectual, obligatorio y excluyente de todos los demás en la formación de las *élites* católicas hasta... las vísperas del Vaticano II. Sus fundamentos sociales están claramente dibujados: ni liberalismo ni socialismo, sino un organicismo que subordine el egoísmo individual o colectivo (de una clase, por ejemplo) al bien común. Cada uno encontraría en él su propio sitio, desde la base constituida por las familias hasta la comunidad de los pueblos, pasando por las profesiones, la provincia o la patria (más bien que la nación, herencia revolucionaria). Este proyecto de sociedad, en gran parte utópico, es el que puede llamarse catolicismo social, siempre que no se reduzca esta expresión a la «cuestión obrera». Su manifestación, el «movimiento católico», conglomerado de asociaciones de todo tipo con una fuerza real en Alemania, Bélgica o Italia, puede ser signo de una anticipación de la sociedad soñada. Esta tercera vía, que no quiere reconocerse como tal, se adapta de buena gana a diversas opciones políticas sin decantarse por ninguna: monarquía sí, pero también república, y hasta democracia, con tal que sea cristiana, naturalmente. Aunque se reconoció de buen grado en el Portugal de Salazar, el proyecto católico se guardó mucho

de absolutizar un régimen contingente y condenó con viveza toda fuerza que intentara someterlo a una línea política concreta, en favor de la democracia o de la monarquía: de aquí la condena simétrica por parte de Roma del *Sillon* (1910) y de la *Action française* (1926-1927).

En el terreno propiamente religioso, la intransigencia se manifiesta en una voluntad de afirmar sin equívocos la diferencia católica respecto a las otras denominaciones cristianas o las otras religiones; esto explica la persistencia de la polémica interconfesional y de las resistencias a cualquier acercamiento «ecuménico» *ante litteram* (fracaso de las dos campañas anglo-romanas, la de la revisión del problema de las ordenaciones anglicanas en 1896 y la de las conversaciones de Malinas treinta años después). Pero la intransigencia se manifiesta aún más en la profundización de la identidad romana, tanto en el campo dogmático (la infalibilidad pontificia de 1870, la inmaculada concepción y la asunción de María en 1854 y 1950), como en el de la espiritualidad o la devoción: exaltación de las «tres realidades blancas» (la hostia, la Virgen, el papa), así como del Sagrado Corazón o de Teresita de Lisieux. Esta pedagogía religiosa refuerza la coherencia del baluarte sitiado, separándolo un poco más del resto de los creyentes y exponiéndolo al sarcasmo de los no creyentes.

Pero a medida que se reduce la plausibilidad de un retorno a la edad media, la intransigencia católica no tiene más remedio que adaptarse a ciertos cambios ambientales, en los que no se puede dar marcha atrás. Por eso, después de la primera guerra mundial aparece la idea de «nueva cristiandad», menos sacral que la cristiandad a secas, en la medida en que distingue los planos, según la distinción de Maritain que pronto se haría clásica, entre la actuación normal «como cristiano» en el mundo profano, y el obrar excepcional «en cuanto cristiano», cuando están en peligro los valores religiosos. Esta es la perspectiva de la segunda Acción católica, especializada por ambientes de vida, cuando afirma, como la JOC (juventud obrera cristiana), vivamente apoyada por Pío XI y comprometida por completo en este proyecto de «nueva cristiandad»: «Actuaremos de manera que nuestros hermanos vuelvan a ser cristianos; lo juramos por Jesucristo». Se trata, según otra célebre fórmula, de poner «todo el cristianismo en toda la vida», pero despojándolo de su sabor medieval ya obsoleto, excepto en el caso del escultismo, que hace que triunfe durante breve tiempo el ideal del caballero andante. La meta última sigue siendo la cristianización o, mejor dicho, una recristianización integral; pero ha cambiado la estrategia; ya no se trata solamente de proteger lo que queda de la cristiandad, presentándola como un posible modelo ante un ambiente reticente; hay que salir de la Iglesia baluarte para proponer un cristianismo abierto, un cristianismo «de choque» se dirá a veces, a un mundo en vías de secularización, como su único camino de salvación; concretamente un rostro humano frente a las ideologías totalitarias. A su manera, este cristianismo integral es también totalizante, si no totalitario, pero no se puede imponer desde arriba por un poder ilimitado (de aquí algunas reservas, empezando por las de Maritain, contra el franquismo naciente en España).

Para conseguir todo esto, la Iglesia católica tiene que pactar con su tiempo, sin decirlo demasiado abiertamente, aunque de forma muy real. Es notable su

adaptación en el caso de los medios de comunicación de masa: en el periodo de entreguerras se comprende el uso que podrá hacerse de la radiodifusión, de la que se servirá con gran eficacia Pío XII durante la segunda guerra mundial; viene luego la televisión, que difundirá imágenes de Roma por todo el mundo (los escrúpulos de algunos teólogos sobre la validez de la retransmisión de la misa pesan poco en comparación con el provecho espiritual que se prevé). Más se discute otra adaptación: la de la división de la sociedad del siglo XX, si no en clases, al menos en ambientes de vida separados por costumbres e intereses particulares, ambientes que es necesario seducir con métodos pastorales específicos. De aquí el debate, muy vivo en algunas ocasiones, entre la Acción católica llamada «general», de matriz italiana, que no tiene en cuenta las situaciones dentro de sus movimientos de masa de base parroquial (hombres, mujeres, jóvenes de ambos sexos), y la Acción católica «especializada» por ambientes (obreros, campesinos, estudiantes, marineros...), de estructura nacional, de la que se sospechaba a veces que iba a introducir, *horresco referens*, la lucha de clases en el seno de la Iglesia. Tanto en un caso como en el otro, el catolicismo de conservación va cediendo poco el paso a un catolicismo de movimiento, «orgulloso, puro, alegre y conquistador», según otra fórmula de la época. Este catolicismo conocerá éxitos, pero también fracasos, que lo llevarán después de 1945 a abandonar el proyecto de la «nueva cristiandad», en beneficio por un lado de la humanización de las condiciones de vida de las poblaciones donde está presente, y por otro de la misión, laica y sacerdotal, con todos los problemas que plantean en los ambientes obreros alejados de la Iglesia. El entusiasmo inicial cedería su puesto a un mayor realismo y a contrastes entre tácticas diversas, salidas de las capas, también diferentes, del movimiento católico: catolicismo social, acción católica, corriente misionera. Esta diversificación no tiene que hacernos perder de vista la perspectiva de conjunto: reconquistar de una manera o de otra el terreno perdido, tanto entre las *élites* como entre el pueblo. Pero la diversificación de las opciones obligó a modificar la intransigencia inicial: pero se producen, por otro lado, algunos excesos de conformidad con el mundo, o que se supone que lo son, y que conducen a Roma primero a inquietarse y luego a prohibir, a propósito de los sacerdotes obreros en 1954 y luego en 1959..., a comienzos del pontificado de Juan XXIII²⁷.

¿Habrá quizás que afirmar por este motivo que los cambios en la postura intransigente, difícilmente discutibles, fueron impuestos por la periferia, incluso desde fuera, al centro romano, incapaz de reformarse? Nada sería más inexacto. Contra todo prejuicio de inmovilismo, hay que integrar este panorama con los intentos de reforma, no despreciables, que llegaron de Roma a lo largo del medio siglo que precede al Vaticano II. Desde este punto de vista, las imágenes que se han impuesto son con frecuencia engañosas: Pío X es ciertamente el enemigo incansable del modernismo, «encrucijada de todas las herejías» según él, pero es también el artífice de una importante reforma de la curia, destinada

27. Carta del cardenal prefecto del santo Oficio Pizzardo al cardenal arzobispo de París Feltrin, del 3 de julio, publicada en *Le Monde* del 15 septiembre; DC (4 octubre 1959) col. 1222-1226.

a mejorar sensiblemente su funcionamiento (1908); es además el iniciador de la reforma del derecho canónico que se concretaría bajo su sucesor en 1917; es finalmente el papa de la comunión frecuente, incluso para los niños (1910). A diferencia de las anteriores, esta medida que choca, por lo demás, con fuertes resistencias en muchos sitios, afecta al conjunto del pueblo cristiano y lo mueve a romper con un rigorismo secular, que de jansenismo no tiene más que el nombre, impropriamente envilecido. Esta medida constituye un paso de capital importancia en la revalorización, no sólo de la piedad eucarística, sino de la práctica sacramental. Sirve de estímulo a un fecundo movimiento litúrgico, que nace en Bélgica en vísperas de la primera guerra mundial.

Su sucesor Benedicto XV, demasiado infravalorado por haberse dejado absorber sobre todo por la guerra mundial y sus consecuencias, imprimió sin embargo su sello al menos en dos ámbitos religiosos. En primer lugar, en el unionismo, con su mano tendida a un oriente cristiano totalmente desconcertado después de que sus protectores zarista y otomano fueron arrastrados por el fuego de la guerra y de la revolución: en 1917 —esta coincidencia no es ni mucho menos fortuita— se crearon en Roma la Congregación para la Iglesia oriental y el pontificio Instituto oriental. En segundo lugar, y sobre todo, en el ámbito de las misiones lejanas: la previsión de la inevitable emancipación de los pueblos colonizados invita a tener más en cuenta las culturas indígenas, como terreno fértil para el cristianismo, y a preparar un sólido clero autóctono. El impulso lanzado por la *Maximum illud* de 1919 continuará hasta la *Fidei donum* de 1957.

Pío XI, por su parte, como se ha dicho una y mil veces, fue «el papa de la Acción católica», antes de convertirse en el de la lucha contra los totalitarismos estalinista y hitleriano. Pero también se debe a este diplomático ocasional la ampliación del campo de acción vaticano en las relaciones internacionales, con la firma de numerosos concordatos, más o menos eficaces. En cuanto hombre de ciencia, lo que realmente era, intentó mejorar el sistema de la formación eclesiástica, dentro de un respeto absoluto a santo Tomás de Aquino (constitución *Deus scientiarum Dominus* de 1931).

¿Pío XII, papa reformador? ¡Menuda apuesta! No obstante, basta con evitar los clichés para convencerse de ello, al menos durante la primera fase de su pontificado, que termina en torno a 1950; después de esta fecha, las circunstancias refuerzan la tendencia naturalmente defensiva del envejecimiento. La encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943 sobre los estudios bíblicos es considerada unánimemente como una liberación de la plancha de plomo que pesa sobre la investigación bíblica desde la crisis modernista. Menos abierta, por tener que luchar en el doble frente del espiritualismo y del formalismo jurídico, la encíclica *Mystici corporis* sustituye, ese mismo año, a una eclesiología puramente conceptual por otra eclesiología orgánica, aunque subrayando la coincidencia de la Iglesia romana con la Iglesia de Jesucristo. Son más conocidos los elementos de reforma litúrgica, que sometidos a estudio en 1947-1948, maduraron algo más tarde: el aspecto más significativo de esta reforma es la restauración de la fiesta de pascua en su antiguo esplendor, gracias al papel central que se otorga de nuevo a la vigilia —liturgia nocturna del sábado santo— y al do-

mingo de pascua. La disminución ya sensible del número de vocaciones sacerdotales y religiosas promueve una reflexión general sobre los estados de vida. Esta reflexión lleva, por un lado, a la creación de los institutos seculares en 1947, que no obligan a todos sus miembros a optar de forma rígida y definitiva entre laicado y vida religiosa; por otro, favorece la colaboración de las diferentes ramas del laicado, con ocasión de los congresos mundiales para el apostolado de los laicos, reunidos en Roma en 1951 y 1957. Es verdad que esta iniciativa encaja muy bien en el contexto de la centralización, mediante la creación de un Comité permanente romano o COPECIAL, pero completa la ubicación del laicado como actor e interlocutor en el corazón de la Iglesia. Es con ocasión del segundo de estos congresos cuando Pío XII lanza, por otra parte, la hipótesis, que será recogida en los *vota*, de la restauración del diaconado permanente dentro del catolicismo²⁸. Si a todo esto se añade el comienzo de internacionalización de la curia, decidido con motivo de las promociones cardenalicias de 1946 más que de 1953, el balance es bastante positivo.

Sin embargo, el «sistema romano» se alimenta esencialmente de estas adaptaciones sin modificarse en profundidad: buen ejemplo de ello es la rápida romanización de los no romanos integrados en la curia. Este sistema, no carente de grandeza, encuentra en sí mismo suficientes recursos para evolucionar lentamente, sin contragolpes, a su propio estilo y siguiendo su propio ritmo. En general, a pesar de los cambios que intentaban mejorar su eficiencia, que sería vano negar, el catolicismo romano bajo Pío XII se parece más al de Pío IX que al de Pablo VI: está por medio el concilio Vaticano II.

2. *Un cierto malestar*

Hemos optado hasta ahora por presentar la historia reciente del catolicismo según su principio romano de coherencia. Podríamos haberlo hecho también poniendo de relieve una serie de crisis entre este principio de coherencia y los intentos, múltiples y variados, de acelerar su transformación o incluso de subvertirlo: desde la crisis de Lamennais hasta la de los sacerdotes obreros, pasando por la crisis modernista o por la de la *Action française*, no faltaron ocasiones para ello. Todas estas crisis plantean un mismo y único problema, a pesar de los diversos ángulos de ataque según las épocas y los países: en vez de hilvanar un proyecto de ciudad cristiana, al mismo tiempo anacrónico y utópico, quizás fuera mejor pasar, de una vez por todas, a los «bárbaros» del mundo moderno, realizando una evangelización que se adaptara realmente a ellos. Por consiguiente, muchos de estos intentos trascienden una simple reducción de la intransigencia; tocan el postulado del integralismo cuando exploran, por ejemplo, los caminos de una posible libertad religiosa. A través de estos intentos,

28. «La función encomendada a las órdenes menores la vienen ejerciendo desde antiguo los seglares. Nos sabemos que en la actualidad se piensa en introducir un orden de diaconado concebido como función eclesiástica independiente del sacerdocio. La idea, hoy al menos, no está madura todavía»: audiencia del Pío XII del 5 octubre 1957: *Ecclesia* 849 (1967) 1187.

aunque esta palabra se hizo impracticable desde 1907, se trata de hecho de una adaptación al mundo moderno –luego se dirá de la modernidad– en lo que se refiere a las modalidades de pensar y de obrar. Ciertamente, estos intentos se fueron descartando con más o menos precaución: Lamennais, Möhler o Newman sabían algo de esto, y eso sin salirnos del siglo XIX... Pero ellos crean además, no sólo una genealogía, una especie de «complejo antirromano», bautizado así por uno de sus adversarios, el teólogo suizo-alemán Urs von Balthasar²⁹. Si no provoca una verdadera disidencia después del cisma vétero-católico, que siguió a la definición de la infalibilidad pontificia, este complejo sobrevive de todas formas a los repetidos coletazos; sobre todo cuando éstos disminuyen por la sustitución en la cumbre de una estrategia puramente defensiva por otra ofensiva: por consiguiente, puede fecharse el verdadero nacimiento del «complejo antirromano» en los años 30, periodo en que empieza a calmarse el momento más crucial de la reacción antimodernista.

Su vertiente crítica es evidentemente la más visible. Con prudencia, porque Roma sigue vigilando, un número bastante conspicuo de pensadores lamenta los métodos propios de otras épocas que se utilizan para reducir al silencio a los contestatarios: la plaga de la denuncia anónima, el secreto sumarial, en una instrucción en que no interviene el interesado, el abuso de los procedimientos del Índice, los argumentos impuestos por autoridad para obligar a aceptar una sentencia sin aclarar realmente las cosas, la exigencia de una obediencia casi militar. Sus reivindicaciones tienen en su punto de mira sobre todo los métodos de la suprema congregación del santo Oficio, cuyos poderes crecen en el siglo XX a menor velocidad que la leyenda negra que se va tejiendo en torno a ella.

Más graves son las dudas que se presentan sobre el instrumento intelectual impuesto por Roma a los filósofos y teólogos católicos: un tomismo agostado, por haber sido a veces demasiado comprimido en tesis lapidarias; un tomismo deductivo, que desmenuza las realidades contemporáneas al ritmo de su impecable conceptualización. ¿Pero no se deja escapar a veces su originalidad, es decir, lo que en él es esencial? Y su tentación racionalista, que busca a Dios al final del silogismo, ¿acaso se adapta a un mundo como el nuestro, donde la experiencia personal y colectiva, así como la historia del hombre y de los hombres, tienen un papel cada vez mayor? Subjetivismo, historicismo, relativismo: responderán algunos discípulos del Doctor angélico, divididos por otra parte sobre la génesis de su obra y más aún sobre su posteridad. ¿No habrá más acceso a la fe cristiana más que santo Tomás y su escuela?

Semejante apetito de racionalidad, que no vacila en tachar a los escépticos de anti-intelectualismo, va acompañado de forma curiosamente lógica, porque se salta alegremente la etapa de la instancia crítica, de una gran credulidad ante las más diversas devociones, incluso las menos seguras: discutidas apariciones marianas, estigmas no reconocidos, santos enfrentados con los poderes diabólicos. De aquí una proliferación mística respetable, pero que suprime en gran medida

29. H. U. von Balthasar, *Die antirömische Affekt*, Freiburg im Breisgau 1974 (trad. española, *El complejo antirromano*, Editorial católica, Madrid 1981).

la especificidad de la fe cristiana: Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre, muerto y resucitado. Las críticas se dirigen principalmente contra la diversificación y proliferación de la mariología o del culto mariano, que tiende a hacer del catolicismo, según una expresión ingeniosa del dominico francés Yves Congar, un «mariano-cristianismo», es decir, una religión sensiblemente distinta»³⁰.

Finalmente, están las insistentes reservas sobre el ensimismamiento del catolicismo romano, que pasa impertérito al lado de las grandes corrientes intelectuales y sociales de la época sin comprenderlas de veras, sin interesarse quizás demasiado por ellas. Es lo que ocurre con los cristianos separados de Roma, a quienes se piensa atraer a través del unionismo, en lo que atañe a los orientales; se espera incluso una pura y simple conversión para los anglo-protestantes: se ignora deliberadamente el movimiento ecuménico que acaba de nacer. Aunque el tradicional antijudaísmo católico da signos de debilidad y se lanzan incluso algunas señales en dirección al Islam, estas veleidades no dejan de ser embrionales. En cuanto a la nueva estrategia misionera, que conoce sin embargo éxitos iniciales en China, choca con bastante frecuencia con las costumbres asimiladoras de la Congregación de Propaganda Fide y de las sociedades religiosas especializadas. Respecto al agnosticismo o al ateísmo contemporáneo, el retraso es considerable. En vísperas del futuro concilio, hay numerosos textos romanos que demuestran que el mayor adversario sigue siendo Kant, a quien se juzga responsable del individualismo moderno. Si es cierto que se conoce y combate al «comunismo ateo» en su variante soviética, se presta poca atención a Hegel o a Marx, y tampoco se piensa en Freud, por no hablar de Nietzsche. Mientras que estos maestros de la sospecha influyen cada vez más en la juventud universitaria, el «sistema romano» sigue batiéndose contra Kant, Comte o Renan, aunque empiezan a oírse voces, cada vez más numerosas, pero pronto sofocadas, que piden una verdadera reflexión sobre estos nuevos desafíos. ¿Hay que construir un mundo propio, o insertarse del mejor modo posible en el que ya existe? Esta es justamente la cuestión que se plantea.

Pero estas críticas a la romanidad triunfante, dispersas y minoritarias una vez más, no son totalmente negativas; al contrario, sugieren de forma prudente, dada su condición existencial, otra manera de presentar el catolicismo a los hombres del siglo XX. Esta propuesta alternativa, que no tiene nada de sistemática, supone sin embargo algunas opciones fundamentales, que generan a continuación una serie de opciones concretas.

Todos los pensadores directamente afectados de cerca o de lejos por el «complejo antirromano» han llevado a cabo por su cuenta una aproximación inductiva que, en vez de medir la realidad con la medida de las realidades intangibles, parte de la vida y de la experiencia del hombre, e incluso de la historia de los hombres, para intentar comprenderlos en Dios. Al margen de su profundidad y calidad, este trabajo previo de penetración evita por lo menos los trágicos errores precedentes, ya que impide caricaturizar demasiado al adversario para atacarlo mejor.

30. Carta al marista Maurice Villain, 23 noviembre 1950.

Paralelamente se observa un trabajo de concentración cristológica, destinado a exponer al adversario la fe cristiana en lo que tiene de esencial, liberada de las ramificaciones ocasionales que habían proliferado en torno a ella desde hacía al menos tres siglos y que eran cada vez más sofocantes. Si el misterio de Dios hecho hombre, muerto y resucitado para la salvación de la humanidad, constituye justamente el núcleo del mensaje cristiano, su *kerigma*, una reflexión adecuada tenía que poder liberarlo de su carga devocional y difundirlo ampliamente, sobre todo en la catequesis: tal es la perspectiva de un grupo de teólogos de lengua alemana, en el que destaca el jesuita Karl Rahner, pero que encuentra simpatías en la otra orilla del Rin, como muestra la obra del dominico francés Pierre-André Liégé. Esta concentración cristológica, de gran valor ecuménico al ser un eco en el catolicismo del intento del más egregio pensador protestante de la época, Karl Barth, de Basilea, no deja de tener consecuencias en el terreno concreto de las prácticas de piedad: una teología *kerigmática*, una espiritualidad purificada, depurada dirán algunos de sus más activos defensores, con todo lo que sugiere este término después de la segunda guerra mundial. Así pues, quedan en sordina las devociones secundarias, en provecho de la única válida adoración en espíritu y en verdad, la del misterio trinitario, aun cuando el Espíritu santo ocupa en ella un lugar subordinado a pesar de los vínculos establecidos con algunos pensadores de la emigración rusa. Por lo demás, los contactos ecuménicos desempeñaron un papel importante a la hora de afinar la posición que intentamos describir. Concretamente, ésta puede traducirse en una discreta reticencia ante la definición del dogma de la asunción de la Virgen, en 1950, definición que se consideró inoportuna, además de no tener suficiente base en la sagrada Escritura.

En efecto, esta preocupación por volver a lo esencial con la esperanza de ser mejor comprendidos fuera, y quizás mejor aceptados, pasa al siglo XX gracias a la formación de nebulosas intelectuales y pastorales, bautizadas un poco abusivamente como «movimientos» en el contexto del nacimiento y desarrollo de los movimientos de la Acción católica especializada, al final de los años 20. Sea cual fuere el valor analógico del término, de uso corriente después de 1945, a todos estos «movimientos» les anima la misma convicción: para acabar con la teología «barroca» y con la piedad «sulpician» que de ahí se derivó, es necesario volver, por encima de las complicadas elaboraciones de la contrarreforma y de la contrarrevolución, a las mismas fuentes del cristianismo, que pueden y deben alimentar directamente la fe y la piedad de los fieles mediante un escrupuloso respeto a las intenciones del fundador y de sus primeros discípulos. Retorno a las fuentes: esta orientación es decisiva en el sistema católico, que depende decisivamente de la tradición; para poder criticar lo que hoy se hace sin romper el hilo que han ido trenzando los siglos, hay que referirse obligatoriamente, no ya a una tradición reciente, sino a una tradición más antigua, más cercana a los orígenes. Pero ¿se dieron cuenta, tanto sus defensores como sus censores, de la ambigüedad de este retorno? Unos y otros ven en ello una innovación, mientras que por definición tiene los ojos vueltos a un pasado remoto, asegurando que ese pasado está más próximo a los contemporáneos que

las elaboraciones de los siglos XVII o XIX. Pero ¿y si, por hipótesis, no se produjera ese encuentro? ¿sorprendería encontrarse con algunos «innovadores» entre los desilusionados del «aggiornamento»?

Todavía no se está, evidentemente, en vísperas del concilio... Desde finales del siglo XIX, en Francia, Bélgica y Alemania se ha desarrollado, bajo diferentes formas, un poderoso movimiento de retorno a la Biblia, antiguo y nuevo testamento, a pesar de las advertencias precedentes, actualizadas de nuevo por la condena del modernismo. Este movimiento bíblico es de triple naturaleza: científica, ya que utiliza todos los recursos de la arqueología y de la filología para comprender mejor los textos en su contexto histórico, intelectual y espiritual; pastoral, ya que pone esta exégesis, más rigurosa de lo que habían sido los caprichos anteriores, al servicio de las mejores ediciones de la Escritura, destinadas a suplantar a la literatura piadosa en la meditación de los fieles (la Biblia de Bonn o de Jerusalén, por ejemplo); y teológica, ya que debería ayudar a emprender una reflexión, que prescindiese de la mediación obligatoria de la escolástica medieval, empobrecida, de los manuales. Hay que reconocer sin embargo que la teología bíblica, en vísperas del concilio Vaticano II, no había salido aún de sus balbuceos. Menos importante, aunque dedicado también por completo al estudio y quizás más eficaz en el terreno teológico, era el movimiento patrístico en Inglaterra, Francia y Alemania, que proponía al católico culto ediciones y comentarios accesibles de los padres de la Iglesia, occidentales y orientales, primeros intérpretes autorizados del mensaje cristiano.

Poco antes de la primera guerra mundial nació en Bélgica un movimiento litúrgico de origen benedictino, que alcanzó a continuación un éxito considerable, primero en Alemania y luego en Francia, antes de extenderse con mayor o menor facilidad a otras zonas de la catolicidad. Como su homólogo bíblico, con el que mantiene por otra parte estrechas relaciones, intenta superar el llamado «rubricismo» del siglo anterior, en sus aspectos formulistas y rígidos, así como en su uniformidad. También él se vuelve hacia la Iglesia antigua para recuperar sus venerables costumbres, eliminando las innumerables superposiciones posteriores y desempolvando los antiguos ritos en una prudente y esmerada tarea, en la que se comprometieron muchos monasterios. Se intentaba igualmente sacar de allí una teología orante, una de cuyas joyas más preciadas es *Le mystère pascal* de Louis Bouyer, de 1945, que trata de cambiar a los fieles pasivos en participantes activos, bien revalorizando los ritos principales en detrimento de los secundarios, bien explicándolos y hasta celebrándolos en la llamada lengua vulgar.

Conjuntando estos diversos retornos a las fuentes con el interés por las nuevas investigaciones pedagógicas modernas, el movimiento catequético trabaja para transformar la enseñanza del catecismo en una verdadera iniciación en la fe, que vaya progresando a lo largo de los años y se oriente a lo esencial³¹.

31. Síntesis interesantes, a pesar del cuño marcadamente francés: G. Adler-G. Vogeleisen, *Un siècle de catéchèse en France, 1893-1980*, Paris 1981; M. Coke, *Le mouvement catéchétique de Jules Ferry à Vatican II*, Paris 1988.

Hay que recordar aparte un último movimiento, por referirse, más que al catolicismo en sí mismo, a su relación con las diversas confesiones, religiones e ideologías. Como las otras confesiones cristianas, aunque con más premura, la Iglesia católica del siglo XX vio nacer en su interior, bajo los impulsos de Portal, Beauduin, Congar y otros como Couturier y Metzger, un movimiento ecuménico consagrado al acercamiento y, a ser posible, a la unión de los cristianos separados desde el siglo XI y XVI³². Un asunto aún más delicado: algunos audaces tienden la mano a los hermanos de las otras dos ramas salidas de Abrahán: el judaísmo y el islam. ¿Pero llegaron a comprenderse de verdad las dimensiones de este acontecimiento fundamental del siglo XX, que es la renovación musulmana, árabe o no árabe? En cuanto a las grandes religiones asiáticas, fascinan a un Vincent Lebbe o a un Jules Monchanin, decididos a sumergirse, respectivamente, en el mundo de China y de la India. Más allá de las religiones, se tienden frágiles puentes en todas direcciones, hacia la masonería e incluso hacia el comunismo. ¿Qué otra cosa es la experiencia francesa de los sacerdotes obreros, bajo todos los aspectos, sino la voluntad de encarnarse en el mundo obrero que se había hecho comunista, a través de la inmersión total de un grupo de aquellos a quienes la gente seguía viendo como la personificación misma de la Iglesia: los sacerdotes?³³ Con una eficacia y un empeño incomparables, algunos teólogos tratan de integrar la diversidad infinita de las «realidades terrenas» con el cuerpo de la doctrina católica.

Esta doble corriente convergente y rejuvenecedora del catolicismo mediante el retorno a sus orígenes y la apertura hacia fuera, ¿qué peso tuvo realmente en el momento del anuncio del concilio por Juan XXIII? No es fácil ni mucho menos el discernimiento con un mínimo de seguridad, ya que la consagración que de estos movimientos hizo el Vaticano II llevó muchas veces, comprensiblemente, a exagerar retrospectivamente su importancia. Desde un punto de vista cuantitativo no se trata de un gran peso, en comparación con el que tenían los grandes batallones romanos; cualitativamente, las cosas son sin duda muy distintas. Sea cual fuere la idea que de ellos se tenga, muestran con diversa intensidad la existencia de cierto malestar frente a las certezas y la frialdad de Roma en un número cada vez mayor de miembros de las capas medias de las ciudades europeas del noroeste, que pedían una expresión de la fe más conforme con su cualificación intelectual o profesional, pero también en un número creciente de militantes de los movimientos populares de Acción católica, obreros o campesinos, que constataban día tras día, en contacto con sus compañeros de trabajo, lo difícil que era hacer creíble una Iglesia cuya lengua, cuyas ceremonias, cuya organización y cuyas posturas parecían ser de otros tiempos. Muchos escritores convertidos y universitarios laicos pedían una apologé-

32. E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne...*, 1008.

33. Sobre este tema, particularmente bien documentado: E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai-Paris 1965; F. Leprieux, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989; O. L. Cole-Arnal, *Prêtres en bleu de chauffe. Histoire des prêtres-ouvriers (1943-1954)*, Paris 1992.

tica de altos vuelos; muchos adolescentes de los movimientos cristianos y muchas jóvenes parejas buscaban una espiritualidad conyugal más fundamentada en una seria valoración del amor humano que en las prohibiciones. Unos y otros encontraban un firme y valioso apoyo en los capellanes encargados de acompañarles en su itinerario; y esos mismos capellanes encontraban un sostén en los guías intelectuales del «complejo antirromano», teólogos de espíritu libre, que a veces sacrificaban sus doctos estudios para multiplicar las sesiones, los planes de trabajo y los artículos de sólida vulgarización en nombre de aquellos que se convertían así en su pueblo: entre 1942 y 1954 el dominico francés Marie-Dominique Chenu se entregó por completo a los cristianos del distrito XIII de París, a los equipos de maestros, a los grupos de «focolarini», a los sacerdotes y a los obreros militantes, a los que acompañó con constancia ejemplar, ya que veía en ellos otros tantos puntos de inserción del evangelio en su tiempo, para parafrasear el título del libro que recoge una parte de sus trabajos dispersos³⁴.

El análisis que haremos a continuación de las disparidades locales según la perspectiva de las respuestas episcopales a la consulta antepreparatoria, permitirá perfeccionar esta valoración. Pero ya desde ahora podemos decir que este movimiento de contestación interna, informal y respetuosa, preocupa a Roma, que ve germinar ahí, con razón o sin ella, otra posible línea para el catolicismo de la segunda mitad del siglo XX: más despojada en su fe, más flexible con los de fuera, y también más dinámica. Los ambientes a que nos hemos referido cuentan y contarán cada vez más por su saber o por su responsabilidad: no es una buena política evitar el trato con ellos. En cuanto a los teólogos que trabajan para esos ambientes, sus libros conocen una difusión muy superior a la de las producciones de sus hermanos romanos, muchas veces confidenciales. Es evidente que había demanda de una teología accesible a los no especialistas; de ahí el serio problema que planteaban las traducciones del alemán o del francés al italiano o al español...

Sin que pueda hablarse de una oposición estructurada, ni tampoco, *a fortiori*, de un complot, puede advertirse cierto malestar desde los años 30 en el seno del catolicismo de Europa del norte: perceptible *in situ*, pero también en Roma, que vacila a este propósito entre la zanañoria y el bastón. Por un lado, la obsesión intermitente y dominante de un retorno del modernismo no fomenta ciertamente la indulgencia; por otro, la percepción, difundida por algunos ambientes curiales, de un espléndido pero estéril aislamiento puede inclinar los ánimos al compromiso. Este toma la forma de un examen quisquilloso de las «novedades» por parte de la curia romana; luego, de una opción rigurosa entre las que parecen aceptables y las que no lo son: de aquí las reformas desde arriba que antes recordábamos. Semejante proceso está lejos de satisfacer a quienes son objeto del mismo, pues pone siempre al «innovador», es decir, al que se sale de los manuales y de las intervenciones del magisterio, en una situación

34. M.-D. Chenu, *La parole de Dieu, II. L'Evangile dans le temps*, Paris 1964; *L'hommage différé au père Chenu*, Paris 1990.

de sospecha de la que no consigue librarse fácilmente: aunque venga luego el «nihil obstat», el *dossier* de acusación sigue ahí, no ha desaparecido.

Este malestar, antes más bien difuso, se va explicitando a medida que avanza el pontificado de Pío XII. En efecto, durante sus primeros años, hasta 1946-1948, los pasos hacia adelante y los compases de espera están más o menos equilibrados: tenemos la puesta en guardia contra la llamada *nouvelle théologie* de 1946, pero también la carta de 1948 al cardenal Suhard para una interpretación abierta del Pentateuco, que sirven de marco a la ambigua encíclica litúrgica *Mediator Dei*, de 1947. A partir de 1950 no se admite ya esta ambivalencia: la mayor parte de las intervenciones romanas van en un sentido indudablemente restrictivo. En 1950 llega la gran encíclica doctrinal *Humani generis*, inmediatamente después de haber llamado al orden a la escuela jesuita de Fourvière, en Lión, y en 1954 la interrupción de la experiencia de los sacerdotes obreros, precedida de severas medidas contra los teólogos dominicos, sus supuestos promotores..., por no recordar más que los dos episodios que tuvieron mayor eco en la Iglesia y fuera de ella. La multiplicación de las sanciones, más suaves o más duras, sólo hizo que aumentar la tensión: vistas las cosas desde Roma, son siempre las mismas Iglesias nacionales y siempre los mismos hombres quienes parecen crear los problemas; vistas desde Francia o Alemania, los delatores locales y las censuras romanas contra las que se choca son siempre los mismos, teniendo además en cuenta que la multiplicación de los puestos vacantes hace que sea frecuente la acumulación de funciones en la curia. Este grupo, llamado a veces –no sin cierta indeterminación– el «ala caminante» de la catolicidad, tiene entonces la impresión de bloqueo y hasta de ahogo, que se advierte en muchas encuestas de opinión³⁵.

Este «ala caminante» no espera por tanto nada del nuevo papa, al que considera, tras su nunciatura en París, en la mejor de las hipótesis como un beatífico *dilettante*, y en la peor como un hábil conservador. Es necesario el optimismo imperturbable del benedictino belga Lambert Beauduin, que lo había conocido en otros tiempos en oriente, para seguir creyendo, contra todas las apariencias, que este diplomático elocuente y mundano respiraba aires de un difuso fermento apostólico, y que estaba dispuesto a darle una oportunidad a la renovación, apelando a una institución que se creía moribunda: el concilio general. Si la convocatoria del que iba a ser el concilio Vaticano II tiene una justificación lógica, distinta de la inspiración del Espíritu que por definición se escapa al historiador, no puede ser más que ésta. Pero admitamos que esta interpretación no es ni mucho menos evidente, ya que supone tanto la percepción por el nuevo pontífice de la necesidad de un «aggiornamento» frente al mundo, como la percepción conjunta de que éste «aggiornamento» es posible gracias a esta corriente minoritaria y multiforme que, principalmente bajo Pío X y Pío XII, sufrió por sus reticencias frente a la línea intransigente del Vaticano. En un contexto de rápida descolonización, no se podrá sin embargo permanecer firmes en estas problemática eurocéntrica. ¿Cómo prever la influencia de las jó-

35. Por ejemplo, *Voeux pour un concile*: Esprit (diciembre 1961).

venes naciones y de las jóvenes Iglesias, orgullosas de su reciente independencia, sobre esa situación de fermento que alimentará la preparación conciliar? La romanización de estas Iglesias se da por descontado, pero dependen aún en gran medida de sacerdotes y religiosos sensibles a algunos aspectos del «complejo antirromano»...

¿Dónde están, por lo demás, los «movimientos» en los que podría apoyarse el «aggiornamento»? Se ha podido demostrar que, en realidad, hasta la misma víspera de la reunión del concilio, no se había hecho nada en su favor. Los que menos habían sufrido los rigores pacellianos y disfrutaban por tanto de una mejor situación en los albores de los años 60, eran el movimiento litúrgico y el movimiento ecuménico.

A pesar del compás de espera impuesto por el discurso de Pío XII a los congresistas de Asís de 1956 en la cuestión del recurso a la lengua vulgar y a la concelebración, el primero se beneficia notablemente de las reformas anteriores y de una difusión ya a escala mundial, mucho más allá de su centro de origen. En cuanto al movimiento ecuménico, goza de un reconocimiento oficioso gracias a la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas, una estructura modesta que reúne todos los años, desde 1952, en diferentes lugares, a especialistas de todo el mundo, y que hace de intermediaria con las otras Iglesias y con el Consejo ecuménico al que se han adherido. Si la difusión y el estudio de los padres de la Iglesia obtuvo derecho de ciudadanía, no puede decirse lo mismo del movimiento bíblico, comprometido como estaba en arrostrar una nueva serie de ataques de carácter fundamentalista, especialidad de algunos profesores del Laterano. Es verdad que éstos se encuentran cada vez más aislados entre los especialistas, mientras que la Biblia volvía a ser el libro predilecto de los fieles cultos; pero la promoción de su escuela al rango de universidad pontificia, en 1959, demuestra que seguían siendo poderosos³⁶.

Su ofensiva contra el Instituto bíblico confiado a los jesuitas, ¿es quizás un combate de retaguardia o más bien una señal precursora de una voluntad general de saldar las cuentas con las «novedades» del último medio siglo? ¡Muy listo sería el que pudiera decirlo, incluso en 1962! Pero no habría existido el concilio si Juan XXIII no hubiera sentido, también a su modo, la llamada a un cambio, llamada que podía advertirse desde hacía algunos años en diversos lugares de la catolicidad.

3. Consultas romanas

Pero sólo una visión retrospectiva de los acontecimientos puede poner a la futura asamblea ante este dilema ya desde sus primeros preparativos. Estos comienzan, por otra parte, lentamente, ya que la comisión antepreparatoria, nombrada el 17 de mayo de 1959, tiene que consolidar primero su posición, ini-

36. E. Fouilloux, «Mouvements» théologico-spirituels et concile (1959-1962), en *Veille*, 185-199.

cialmente muy incierta. Así se va haciendo pronto con un mínimo de infraestructuras técnicas e intelectuales: un local, unos sacerdotes voluntarios para enriquecer su secretariado y una biblioteca sobre los concilios³⁷.

Hay que subrayar de todas formas que no se reunía con frecuencia: dos sesiones, para comenzar los trabajos, el 26 de mayo y el 30 de junio de 1959; y una para hacer balance, el 8 de abril de 1960. A estas conviene añadir las dos sesiones limitadas a los responsables de las universidades y de las facultades teológicas romanas, el 3 y el 17 de julio de 1959. Cinco encuentros en total son pocos. Además, en todas y cada una de estas ocasiones el esquema sigue siendo el mismo: por un lado, el presidente Tardini ofrece a los presentes, de parte del papa como es de suponer, la primicia de las informaciones principales sobre la orientación del futuro concilio; por otro, solicita su punto de vista sobre los documentos que les presenta, pero que habían sido redactados prescindiendo de ellos³⁸.

En cuanto al primer punto, podemos enumerar estas informaciones: el latín como lengua de una asamblea que no podría ser la simple continuación de la de 1870 (26 mayo); un concilio católico y no un concilio de unión, según el mismo Juan XXIII el 30 de junio; un concilio más pastoral que dogmático (sesión del 3 de julio, con los presidentes de las facultades de teología). Sobre cada uno de estos puntos, importantes por distintas razones, los miembros de la comisión o las personalidades a las que ésta consulta tienen que vérselas ante el hecho consumado, sin una verdadera posibilidad de objetar.

¿Es distinto lo que ocurre en cuanto a las tareas de la indicada comisión? Si nos atenemos a las apariencias, sí; ¿pero qué ocurre en realidad? Antes de su última sesión, el 8 de abril de 1960, no intervino realmente más que sobre uno de los puntos del programa primitivo: la consulta a los obispos y a las universidades católicas. Su presidente le sometió, pues, el 26 de mayo un proyecto de cartas destinadas a los primeros, con un cuestionario adjunto para guiar sus respuestas. Si el primer documento es bastante neutro, no puede decirse lo mismo del segundo, como puede verse tanto por su estructura como por su contenido. Sus cinco partes no tienen muy en cuenta los problemas reales que se plantean en la Iglesia católica a mediados del siglo XX, o los consideran de forma bastante restrictiva: el título I, *De veritate sancte custodienda*, comienza señalando los errores generales, doctrinales y morales, de los que podría ocuparse el concilio; el título V, *De ecclesiae unitate*, confunde la tarea misionera con el trabajo por el «retorno de los hermanos disidentes de la Iglesia romana», según una terminología curiosa que ya empieza a parecer obsoleta³⁹. Estas propuestas no parecen suscitar muchas objeciones: Monseñor Staffa, de seminarios y universidades, no solamente aprueba los textos presentados, sino que pide que el concilio se ocupe sobre todo de la defensa de la verdad. Así confir-

37. Tardini anuncia el 30 de junio la instalación de la secretaría de la comisión en via Serristori 10 (AS App. I, 15).

38. Expedientes de la comisión, en AS App. I, 7-24.

39. AS App. I, 11-14 («reditum fratrum dissidentium ad Ecclesiam Romanam», 14).

ma, tanto en el espíritu como en la letra, la respuesta de su superior, el cardenal Pizzardo, al anuncio del acontecimiento⁴⁰. En realidad, el debate se centra en otros tres puntos: la cuestión de la continuación del concilio anterior, discutida entre monseñor Palazzini, de la congregación del Concilio (a favor) y el padre Coussa de la congregación Oriental (en contra), parece haber sido silenciado por Tardini; en compensación, éste se compromete a transmitir al papa la petición del padre Paul Philippe, comisario del santo Oficio: supresión por éste del secreto para utilizar los materiales conciliares elaborados anteriormente (entiéndase, bajo Pío XII) por la suprema congregación. Finalmente, Tardini anuncia que los dicasterios tienen que ponerse inmediatamente a trabajar para elaborar propuestas, pero sólo en el ámbito de sus competencias respectivas, cosa que lamenta, por lo que a él respecta, monseñor Sigismondi, de Propaganda Fide. En este sentido, la comisión publica una carta el 19 de mayo: a corto plazo habrá que hacer la corrección de los documentos sometidos a estudio; a medio plazo, se crearán grupos de reflexión abiertos a los temas del futuro concilio⁴¹.

Pero en la reunión plenaria y solemne del 30 de junio con presencia del papa, hay un cambio radical de procedimiento para la consulta episcopal: no se trata ya de un cuestionario orientativo, sino de una simple carta, bastante genérica, con fecha del 18 de junio, que además se estaba ya enviando. Tal es la voluntad de Juan XXIII⁴². Esta carta pone de manifiesto una sensible evolución respecto al proyecto sobre el que los miembros de la comisión estaban invitados a dar su opinión: lejos de presuponer una serie de respuestas restrictivas que habría suscitado el cuestionario, deja a los obispos en relativa libertad para hacer llegar a Roma los problemas que creyesen oportuno que abordara el concilio. Sus términos son hoy bien conocidos:

Ciudad del Vaticano, 18 junio 1959

Excelencia reverendísima:

Me es grato comunicar a vuestra excelencia reverendísima que el sumo pontífice Juan XXIII, felizmente reinante, instituyó el 17 de mayo de 1959, día de pentecostés, la comisión antepreparatoria, que tengo el honor de presidir, para el próximo concilio ecuménico.

El augustísimo pontífice desea, en primer lugar, conocer opiniones y pareceres y recoger consejos y deseos de los excelentísimos obispos y prelados que están llamados por derecho a formar parte del concilio ecuménico (can. 223), ya que su santidad concede la mayor importancia a los pareceres, consejos y deseos de los futuros padres conciliares: esto será muy útil en la preparación de los temas para el concilio.

Ruego por tanto vivamente a vuestra excelencia que haga llegar a esta comisión pontificia con absoluta libertad y sinceridad, los pareceres, consejos y deseos que

40. Carta del 15 febrero 1959, AS App. I, 25-28.

41. AD I/III, X.

42. Como muestra la nota de Tardini publicada por G. Alberigo, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, en *Verso il concilio*, 22-24.

la solicitud pastoral y el celo de las almas puedan sugerir a vuestra excelencia, en orden a las materias y los temas que puedan discutirse en el próximo concilio.

Dichos temas podrán referirse a algunos puntos doctrinales, a la disciplina del clero y del pueblo cristiano, a las múltiples actividades que comprometen hoy a la Iglesia, a los problemas de mayor importancia que tiene que arrostrar, y a todo lo que Vuestra excelencia considere oportuno presentar y desarrollar.

En este trabajo podrá vuestra excelencia contar discretamente con el consejo de prudentes y expertos eclesiásticos.

Esta comisión pontificia acogerá por su parte con profunda consideración y respeto cuanto vuestra excelencia considere útil para el bien de la Iglesia y de las almas.

Todas las respuestas redáctense en latín; se ruega a vuestra excelencia que las envíe cuanto antes a la mencionada comisión pontificia y, si es posible, no después del 1 de septiembre de este año.

Con los sentimientos de mi más profunda y cordial estima, etc.

D. cardenal Tardini⁴³.

Conociendo el gran número de respuestas que siguieron el orden que se sugería (doctrina, clero, pueblo cristiano, problemas de actualidad) ¡imaginémosnos lo que habrían sido las respuestas a un cuestionario muy autoritario y orientado! Sin embargo, a pesar de ello, la tipología que el cuestionario contenía no fue abandonada por completo.

Puestos ante el hecho consumado, los miembros de la comisión no podían menos de aprobar este cambio de orientación, claramente inspirado desde arriba y que a ellos nada les debía: muchos de ellos habían redactado algunas observaciones al primer proyecto; a Dante le disuadió una llamada telefónica de

43. «Excellentissime domine, // Pergratum mihi est significare Excellentiae Tuae Rev.mae Summum Pontificem Ioannem XXIII fel. reg. die 17 maii 1959, in festo Pentecostes, instituisse Commissionem Antepreparatoriam pro futuro Concilio Oecumenico, cui Commissioni praeesset infrascripto honorificum est. Desiderat in primis Augustus Pontifex cognoscere opiniones seu sententias atque colligere consilia et vota Exc.morum Episcoporum atque Praelatorum, qui in Concilio Oecumenicum ex iure vocantur (can. 223): maximum enim Sanctitas Sua tribuit momentum sententiis, consiliis et votis eorum qui futuri Concilii Patres erunt: ea autem maximae extabunt utilitatis por Concilii argumentis apparandis. Rogo igitur enixe Excellentiam Tuam ut communicare faveas huic Pontificiae Commissioni, omni cum libertate et sinceritate, animadversiones, consilia et vota, quae pastoralis sollicitudo zelusque animarum Excellentiae Tuae suggerant circa res et argumenta quae in futuro Concilio tractari poterunt. Huiusmodi res et argumenta respicere poterunt sive quaedam doctrinae capita, sive disciplinam cleri et populi christiani, sive actuositatem multiplicis generis, qua hodie Ecclesia tenetur, sive negotia maioris momenti, quae eadem ecclesia obire hodiernis debet temporibus, sive denique caeteras omnes res, quas Excellentiae Tuae exponere et enucleare visum fuerit. In hoc labore conficiendo Excellentia tua uti poterit, discreta quaedam ratione, consilio virorum ecclesiasticorum peritorum et prudentium. Haec Pontificia Commissio veneranda cura plenoque obsequio ea omnia accipiet, quae Excellentiae Tuae visa fuerint Ecclesiae animarumque bono profutura. Responsio omnes lingua latina exarentur: easque vellit Excellentia Tua mittere ad hanc Pontificiam Commissionem (Città del Vaticano) quam primum, sed, si fieri posset, non ultra diem primam septembris currentis anni. Interim impensos animi sensus ex corde profiteor Excellentiae Tuae, cui fausta quaeque a Domino adprecor. // Excellentiae Tuae Rev.mae add.mus // D. Card. Tardini, AD I/II, I, X-XI; Caprile I/1, 166-167 publica la versión italiana.

Felici. Sólo Sigismondi mostró cierto pundonor... Y la discusión emprendió otros derroteros⁴⁴. Tardini renovó su petición a las congregaciones romanas, seguido inmediatamente por Palazzini, que precisó que la suya, la del Concilio, había expedido ya algunas propuestas. Volveremos sobre el tema de la intervención de los dicasterios en esta fase antepreparatoria. Paul Philippe, por su parte, dio gracias al papa por haber autorizado la consulta de los documentos pacellianos del santo Oficio, autorización que se sitúa por tanto entre el 26 de mayo y el 30 de junio, sin que se sepa nada más de ella. El único debate de cierta importancia fue el del uso del latín en las respuestas a la consulta episcopal. De manera comprensible, Coussa (Oriental) y Sigismondi (Propaganda) sugirieron que los padres conciliares de su área pudieran responder en francés, y hasta en inglés. Se había pensado en ello, observa Tardini, pero la idea no fue aceptada. Chocaría por lo demás, el 30 de junio, con la violenta obstrucción en favor del latín por parte de Dante (Ritos), Philippe (santo Oficio), Zerba (Sacramentos) y ciertamente Staffa (Seminarios y universidades), lo cual pone de relieve hasta qué punto estaban ligados el abandono del latín y las cesiones doctrinales que se deploraban.

En estas condiciones, ¿tienen algún valor, no puramente consolatorio, las palabras de gratitud de Tardini al papa «por haber querido confiar la importante tarea de concretar los actos preparatorios del concilio a los representantes de las sagradas congregaciones de la curia romana, los cuales, en virtud de sus funciones, están en disposición de conocer de manera especial las necesidades presentes, de valorar adecuadamente los obstáculos que dirimir y de formular oportunas sugerencias»⁴⁵. Ciertamente, la comisión antepreparatoria estaba totalmente compuesta de notorios curiales; ciertamente, éstos mantenían, por lo que puede deducirse del libro de actas, posiciones discretamente restrictivas; pero sufren sin fruncir demasiado el ceño la voluntad de la presidencia, reflejo directo a su vez de la voluntad pontificia en algunos puntos esenciales. Queda en pie el hecho de que los dicasterios fueron asociados de golpe a la preparación del concilio; pero su influencia parece haberse limitado en definitiva a dar paso libre a la operación. Hasta tal punto que es lícito preguntarse sobre la eficacia real de la comisión antepreparatoria, fuera de su presidencia y de su secretaría.

Las reuniones limitadas del 3 y del 17 de julio con los responsables de los institutos de enseñanza superior no hacen más que confirmar esta impresión, aun cuando la convocatoria de los centros solamente romanos no sea inocente. Los trabajos que se les pidió no son ni «propuestas» (dicasterios) ni *consilia et vota* (obispos), sino «una serie de estudios, no largos, claros y precisos; no sobre todas las materias ni sobre todos los temas, sino sobre los que (...) resultasen de mayor importancia y actualidad»⁴⁶. Al faltar, tal como confirmaba Tardini el 3 de julio, indicaciones más concretas sobre el programa del futuro concilio, monseñor Piolanti, del Laterano, sugirió una constitución dogmática so-

44. Sesión del 30 de junio, AS App. I, 16.

45. *Ibid.*, 14.

46. *Ibid.* 18.

bre el magisterio; por su parte, los padres Gillon (Angélico) y Mayer (San Anselmo) propusieron un texto sobre la Iglesia, que recapitulase todo el trabajo realizado por el concilio anterior, tomando como base la encíclica *Mystici Corporis*. ¿Cómo no sentir un cierto desequilibrio entre estas propuestas, especialmente la primera, y las precisiones que acababa de hacer Tardini sobre la naturaleza del futuro concilio: «más carácter práctico que dogmático; más carácter pastoral que ideológico; más que definiciones, dar normas»⁴⁷. El desequilibrio es más claro todavía el 17 de julio: cuando Tardini acabó de anunciar, sin comentarios, que el concilio tendría por nombre Vaticano II, el padre Di Fonzo (San Buenaventura) pidió que se tuvieran en cuenta los trabajos incompletos del Vaticano I; en cuanto a los padres Roschini (Marianum) y Philippe de la Trinité (carmelitas descalzos), pidieron especial severidad contra los errores del tiempo: «algunas ideologías particularmente francesas, que habría que castigar con mucha claridad», precisa incluso el religioso... francés⁴⁸.

De esta forma la documentación accesible hasta ahora aclara con bastante nitidez las divergencias romanas sobre el futuro concilio, ya desde los primeros pasos de su preparación. Aparentemente, este futuro concilio está en manos de la curia: la comisión antepreparatoria fue elegida de entre sus miembros; los dicasterios fueron consultados antes que los obispos; y los responsables de las universidades y colegios romanos antes que los del resto de la catolicidad: la carta que pide la participación también de los segundos lleva la fecha del 18 de julio, un día después de la segunda reunión romana⁴⁹. ¿Acaso toda esta escenificación no parece un engaño, mayor o menor, pero en todo caso un engaño? La comisión fue informada por su presidente de las decisiones más importantes sobre la naturaleza del concilio sin haber sido asociada a él. Fue consultada sobre el procedimiento de las consultas que figuran en su programa, pero su aval no se consideró necesario para la modificación de un aspecto importante de este procedimiento: en realidad se le sustrajo la modalidad de consulta de los obispos. Incluso cuando monseñor Carbone se felicitó unos años más tarde⁵⁰ del buen trabajo realizado entre mayo de 1959 y junio de 1960, su opinión es muy rayana a la autocomplacencia, ya que se refiere más bien a la presidencia y a la secretaría de la comisión que a ésta en su conjunto, cuyo papel se vio especialmente reducido después del verano de 1959: consulta a los dicasterios (29 de mayo), a los obispos (18 de junio) y a las universidades (18 de julio);

47. *Ibid.*

48. AS App. I, 20.

49. «Materiae, in quas studium feratur, variae esse possunt: dogmaticae in primis, biblicae, liturgicae, philosophicae, morales et iuridicae, pastorales, sociales, etc. Agi quoque potest de disciplina cleri et populi christiani: de seminariis, de scholis, de actione catholica: de aliisque rebus quae Tibi videantur Ecclesiae animarumque bono profuturæ»: ¡un vasto programa!: AD I/IV, 1/1, XI.

50. Número especial de L'Osservatore della Domenica (6 marzo 1966) 21; cf. en particular sus aportaciones ulteriores: *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del concilio Vaticano II*: RSCI 45 (1991) 42-88, o [Pericle Felici] *Segretario generale del Vaticano II*, en *Il cardinale Pericle Felici*, Roma 1992, 159-194. Para una perspectiva crítica, cf. G. Alberigo, *Passaggi cruciali*, 7-34.

sin olvidar a los nuncios, avisados el 13 de julio de la consulta que se iba a hacer a los obispos y que ellos eran llamados también a responder.

4. Las respuestas

En julio de 1959 empiezan a llegar a Tardini las respuestas más rápidas; el verano de 1960 llegan las últimas. Tardini las remite a la atención del secretariado de la comisión antepreparatoria. Su imponente mole, más de dos mil documentos, ocupará ocho volúmenes de los *Acta et documenta concilio Vaticano II apparando*⁵¹.

Este inmenso material, todavía mal conocido a pesar de los numerosos estudios nacionales, ha sido interpretado de diverso modo por los historiadores. Algunos, comparando la actitud de los obispos en el concilio con los *vota* enviados inicialmente, niegan todo valor a estos últimos: prisioneros de una mentalidad preconiliar, no son ni mucho menos una anticipación de lo que iba a ocurrir. Otros sentirán la tentación, por el contrario, de buscar en ellos una especie de autorretrato de la Iglesia católica en vísperas del concilio. Por otra parte, el material así producido no merece ni el excesivo desprecio de unos ni la abusiva valoración de otros. A los primeros se les puede objetar su riqueza, que impide ignorar estos *vota* pura y simplemente, aun cuando no hayan sido objeto de discusión en los debates sucesivos; a los segundos se les invitará, por contra, a ser más prudentes en su estimación, para que no lo tomen por lo que no puede ser, pues la verdad es que no ofrece un panorama de la Iglesia católica a mediados del siglo XX, sino un panorama de cómo la ven los obispos en la coyuntura particular de una consulta romana... ¡lo que no es ciertamente poco! En efecto, ¿quién podría lamentarse de tener en sus manos un sondeo de primera mano como éste, realizado entre los responsables de la catolicidad? No hay que olvidar, sin embargo, que el *votum* no es el único medio del que disponen los obispos para preparar el concilio; de hecho, cuando responden al cardenal Tardini, muchos prelados están implicados en el proceso que llevará a la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, proceso de importancia muy distinta respecto a sus respuestas a la consulta preparatoria, por muy interesantes que éstas sean⁵².

a) Sobre el buen uso de los *vota*⁵³

Un mínimo de precauciones hermenéuticas puede librarnos de caer en la trampa de una lectura ingenua o reductiva. La primera tarea es medir la cantidad

51. V. Carbone, *Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II*: Lateranum 44 (1978) 579-594.

52. Cf. *infra*, 244-254.

53. Debemos mucho al artículo precursor de A. Melloni, *Per un approccio storico-critico ai consilia et vota della fase antepreparatoria del Vaticano II*: RSLR 26 (1990) 556-576.

del material recogido. Se pidió que redactasen sus propios *vota* para la futura asamblea, además de las universidades católicas y los dicasterios de la curia, según modalidades específicas, los miembros de derecho del concilio general enumerados en el canon 223 del Código de 1917, en su interpretación más amplia, incluidos los obispos titulares y los prelados misioneros, no sin cierta ambigüedad en cuanto a los primeros. La petición es individual, aunque el programa inicial de la comisión antepreparatoria preveía la consulta del episcopado...: de aquí la cantidad de respuestas que desbordó rápidamente a su secretariado.

Sobre un total potencial de 2.812 unidades y grupos, respondieron 2.150, es decir, el 76,4%. Descartemos en seguida los grupos, al menos desde un punto de vista estadístico: si las diez congregaciones romanas hicieron sus «propuestas», sólo obedecieron 51 instituciones de enseñanza superior de las 62 consultadas (82,2%). Podía esperarse más de unas instituciones dedicadas por la Iglesia al trabajo intelectual. Pero estas cifras brutas son engañosas. Además de Chicago y de Sherbrooke (Canadá), seis de las defecciones provienen de América latina. Basta con añadir a ellas las tres respuestas, breves y convencionales, de Bogotá, del Ecuador o de Chile, para medir la escasez de la aportación universitaria del subcontinente a la consulta antepreparatoria⁵⁴. ¡Curioso detalle geográfico sin explicación evidente...!

Interesémonos ahora por la proporción de respuestas de los futuros padres conciliares. Respondieron 1.988 de los 2.594 interpelados, es decir, el 77%⁵⁵. ¡Proporción de ensueño para cualquier sondeo en cualquier población! Así pues, la primera enseñanza de la consulta es el interés que suscitó. La ley de los grandes números tiene, sin embargo, el inconveniente de juntar indiscriminadamente las respuestas ricas y razonadas con las lapidarias o deficientes. Thomas MacCabe, obispo de Wollongong (Australia), tarda seis meses en responder, en seis líneas..., que no tiene casi nada que proponer⁵⁶. En compensación, el cardenal-arzobispo de Guadalajara, presidente de la conferencia episcopal de México, envía 27 páginas, es decir, el 18% de las aportaciones individuales mexicanas, de las que 17 no superan una página⁵⁷. Son éstas las limitaciones irremediables de una valoración cuantitativa.

El examen del resultado en función de la tipología de los futuros padres y según su origen pastoral no carece, sin embargo, de cierto interés. Los más asiduos son los diplomáticos, nuncios o semejantes, habituados por su función a escribir informes (91,8% de respuestas). Vienen luego los obispos residenciales con el 87,2%, algo realmente notable. Pero después de ellos, el corte es claro: se sintieron menos implicados los vicarios apostólicos (68,4% de respuestas), los superiores religiosos (64,7%), los obispos titulares (56,5%); en cuanto a los prefectos apostólicos, cierran la serie con menos de una respuesta sobre

54. AD I/IV, 2, 46-50, 533-538, 555-560.

55. AD *Indices*, Indices estadísticos en p. 207-433.

56. «Ideo nullas animadversiones proponere habeo nisi sit quaedam consideratio de potestate et auctoritate episcoporum: AD I/II, 7, 15 diciembre 1959, 608.

57. J. García, *México*, en *Vísperas*, 200.

dos (46,9%). Es evidente que los responsables de las circunscripciones misioneras o los obispos auxiliares mostraron menos solicitud que los responsables de las diócesis: obispos ordinarios o residenciales. La gran variedad de reacciones de los auxiliares es especialmente reveladora de cómo conciben su posición en la jerarquía. De los siete prelados mexicanos en esta situación, dos no respondieron, dos firmaron la respuesta del obispo diocesano, y sólo tres respondieron personalmente; pues bien, al menos dos de estas respuestas son de las más originales y pertinentes del conjunto⁵⁸. Este ejemplo tiene un valor general: la débil proporción de respuestas propias de los auxiliares muestra que están menos comprometidos con el acontecimiento y hasta que no están seguros de su derecho a participar en él: que no respondan, que firmen el *votum* episcopal o que adjunten una respuesta idéntica son otros tantos signos que no engañan. Una cierto reparto de la tarea, como en New York entre el cardenal Spellman y su colaborador Maguire⁵⁹, prueba ya una mejor integración. En cuanto a la respuesta personal, sin nexo alguno con la del «jefe», hay que leerla atentamente, porque revela muchas veces el sentimiento de una generación de prelados más jóvenes: se pueden poner aquí algunos ejemplos europeos, como el de monseñor Pignedoli, auxiliar de Milán, o el de monseñor Elchinger, coadjutor de Estrasburgo.

El análisis de las respuestas según el origen geográfico no es menos instructivo, con tal que se abandone la escala continental, que es la que se suele considerar, en favor de la nacional. En efecto, hay poca diferencia entre América central, la primera de la clase (88,1%), y Oceanía, el farolillo rojo (68,5%). Se observará solamente la excelente reacción africana, superior a la de Europa (83,3% contra el 79,9%) y la relativa debilidad asiática (70,2%). Estos desfases, mínimos en definitiva, se explican no sólo por el peso desigual de los auxiliares o de los misioneros en la jerarquía, sino también por el peso político-religioso de las situaciones locales. Asia se ve impedida por el silencio forzado de numerosos obispos chinos o vietnamitas; Europa por el silencio de la mayor parte de los obispos bajo régimen comunista, exceptuando a Polonia y a Yugoslavia; ninguna respuesta de Checoslovaquia, ni de los uniats ucranianos, a no ser de los emigrados; una sola respuesta de Hungría.... Aunque menos vistosos, otros silencios sorprendentes se explican en realidad por motivos semejantes: el cardenal-arzobispo de Buenos Aires, Copello, a quien se juzga demasiado comprometido con el peronismo, tiene que retirarse bajo la presión de los sucesores del dictador argentino; pero muere el que ocupa su puesto y el cardenal Caggiano, que le sucede, acaba de llegar de Rosario: demasiado agitada por estas peripecias, la Iglesia de Buenos Aires no responde a Tardini⁶⁰.

Merecería ser tenido más en cuenta otro índice de interés: la rapidez de las respuestas. La carta del secretario de Estado las pedía para el 1 de septiembre de 1959. En octubre, es decir, más de un mes después de este plazo, habían lle-

58. *Ibid.*, 199.

59. A. Melloni, *Per un approccio*, 568.

60. F. Mallimaci, *Argentina*, en *Vísperas*, 102-103.

gado muchas, pero faltaban todavía varios centenares⁶¹. De aquí una carta urgente, fechada el 21 de marzo de 1960⁶², que prorrogaba el plazo de la consulta hasta el verano. No hay ningún control que nos permita delimitar mejor la identidad de los retrasados ni el motivo de su retraso: pudo influir la dificultad de las comunicaciones, que sirve de excusa a algunos prelados alejados de Roma, como en el caso del vicario apostólico de Bui-Chu en Vietnam del Norte⁶³. Pero no es ésta seguramente la única explicación. Estas respuestas tardías no tienen el mismo peso que las demás, ya que no pudieron ser tenidas en cuenta en los informes sintéticos por países, redactados a comienzos de 1960, ni *a fortiori* en la nota de la síntesis final.

Así pues, hubo algo menos de 600 padres conciliares que no respondieron por diversas razones. Como todos los silencios, éste es difícil de interpretar. O atestigua ciertas condiciones políticas desfavorables, o una relativa indiferencia: es lo que uno tiende a concluir. La mayor parte de las veces fue así, pero no siempre: monseñor Méndez Arceo, de Cuernavaca en México, que sería uno de los prelados latinoamericanos más activos en el concilio, no respondió. En cuanto a sus colegas Larráin, de Talca (Chile), y Blomjous, de Mwanza (Tangania), responden de modo tan lapidario e insignificante, que no deja vislumbrar para nada su vitalidad conciliar⁶⁴... En sentido contrario, habrá que contabilizar también las respuestas múltiples: estas continuaciones o complementos son una prueba de que no cabe dudar del grandísimo interés por la consulta. Incluso el cardenal-arzobispo de Bombay, Gracias, responde por extenso dos veces, el 17 y 28 de agosto de 1959; lo siguió en este gesto su colega el arzobispo de Colombo, Cooray (el 22 de agosto de 1959 y el 20 de julio de 1960)⁶⁵.

La misma dificultad se presenta a la hora de explicar el retraso de la respuesta. ¿Cuántas de las respuestas rápidas son insignificantes o estereotipadas? Tres líneas de texto y cuatro para las fórmulas de cortesía le bastan al obispo de Maurienne (Francia); pero el de Palo (Filipinas) necesita un año para confesar que no ha preparado ninguna propuesta⁶⁶. En compensación, una respuesta tardía puede esconder, además de cierta expectativa, un vivo interés por el próximo concilio, interés alimentado bien sea por los estímulos del papa (a los que se refieren pocos de los *vota*), como por el conocimiento de otras respuestas, desde se ve con claridad cómo las consignas sobre el secreto no siempre se respetan estrictamente. ¿Cabe imaginar que al cardenal de Milán, Montini, no le interesa el concilio, porque no envía su *votum* hasta el 8 de mayo de 1960?⁶⁷ Algunos retrasos son también, por confesión misma de los consultados, la muestra de un doble interés: monseñor Van Bekkum, vicario apostólico de Ru-

61. 1988 respuestas (de unas 2600 posibles): cf. A. Melloni, *Per un approccio...*, 562.

62. AD I/II, 1, XIII.

63. Su *votum*, muy escueto, lleva la fecha de 9 septiembre 1960, AD I/II, 4, 639-641.

64. Respectivamente 5 septiembre 1959, AD I/I, 7, 377, y 18 abril 1960, AD I/II, 5, 479-480.

65. AD I/II, 4, 109-116, 37-47.

66. Y.-M. Hilaire, *Les vœux des évêques français après l'annonce du concile de Vatican II* (1959), en *Deuxième*, 102; AD I/II, 4, 299, 5 mayo 1960.

67. AD I/II, 3, 374-381.

teng (Indonesia) envía el 20 de mayo de 1960 el texto colectivo que ha contribuido a redactar como secretario de la conferencia episcopal⁶⁸. Así pues, un buen número de *votos* tardíos se expidió claramente para tranquilizar la conciencia, pero no parece que fuera ésta la tónica general: seis o más meses después de la carta de Tardini, el cambio de la coyuntura eclesial produce sus primeros efectos en algunos prelados.

Esta consideración nos permite pasar de la materialidad de las respuestas a su forma. Como quería la comisión antepreparatoria, la gran mayoría de las respuestas está en latín. Hay una sola excepción bien conocida y deliberada a esta regla: muchas de las jerarquías unidas a Roma, y de las menores, responden bien en francés, bien en italiano, para mostrar con claridad que no toleran ninguna forma de latinización, que las desacreditaría no poco en oriente⁶⁹. Por lo demás, la regla tiene cierto número de excepciones que, aunque en detalle, no dejan de ser significativas. Algunos prelados responden entonces en su lengua de origen sin el más mínimo complejo: en francés la mayoría de las veces (Tahití, Wallis y Futuna...), pero también en inglés (cuatro americanos), en español (dos argentinos), o en italiano. El obispo de Krishnagar (India), no teme afirmar que «la lengua latina no es ya un medio para la unidad de la Iglesia»⁷⁰. También se ve a varios nuncios (Austria, Francia, Filipinas) y a un superior general de congregación (salesianos) responder en la lengua de Dante... Pero la proporción de los inconformistas sigue siendo limitada: no llegan al 5% del total. Por eso habrá que ver las cosas más de cerca. En efecto, son numerosos los prelados que acompañan su *votum* en latín con una carta en su lengua materna; son raros, por el contrario, los que comienzan en latín y terminan en «vulgar», como hace la universidad de Montreal: latín para las cuestiones teológicas, pero francés para la espiritualidad del hombre de negocios o para la consideración de los «factores no teológicos» en los problemas eclesiales⁷¹. En resumen, ¿cuántos imitaron a Pignedoli, el auxiliar de Milán, que envió dos textos, el primero en italiano y el segundo en latín, que es el único que se publicó en las *Acta*?⁷². Si fuera posible conocer los dos textos, la comparación entre las dos versiones sería evidentemente interesante. Junto al uso de la lengua vulgar, claramente ostentosa, en los *vota* del oriente unido, se pone de relieve una oposición creciente a la lengua eclesiástica, ciertamente limitada, pero digna de tenerse en cuenta: en la catolicidad de mediados del siglo XX, porque algunos prelados, sobre todo misioneros, no dominan suficientemente el latín para aceptarlo o poderlo emplear en sus respuestas⁷³.

68. AD I/II, 4, 252. Monseñor Hurley, de Durban (Unión Sudafricana) utiliza también la excusa de una reunión interepiscopal, AD I/II, 5, 538, 15 abril 1960.

69. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali nella preparazione del Vaticano II*, en *Veille*, 120-121.

70. AD I/II, 4, 156 («La langue latine n'est pas plus un moyen pour l'unité de l'Eglise»)

71. AD I/II, 2, 461-465.

72. A. Melloni, *Per un approccio...*, 561-562; AD I/II, 3, 847-851.

73. «He perdido la práctica de escribir en latín», confiesa el obispo dominico de Multan (Pakistán), AD I/II, 4, 431.

Según la lógica misma de la consulta, la aplastante mayoría de los *vota* es individual. Pero también esta regla tiene cierto número de excepciones. No volvamos al caso de los obispos auxiliares que firmaron el *votum* del obispo titular. En compensación, hay que señalar algunas copias deliberadas: defraudados al no poder dar una respuesta colectiva todos los prelados de la conferencia episcopal de los Países Bajos, los ordinarios de Roermond y de Rotterdam envían dos respuestas idénticas..., una en francés y la otra en latín⁷⁴; fechadas el mismo día, 25 de agosto de 1959, las respuestas de los dos obispos de Palai y de Trichur (India) se parecen demasiado para no haber sido redactadas de común acuerdo, como las de sus colegas de Copenhague (Dinamarca) y Helsinki (Finlandia)⁷⁵. También algunos arzobispos y sus sufragáneos se pronuncian con una sola voz: la provincia de Viena (Austria), la provincia india de Verapoly, en Kerala, o la provincia italiana de Emilia...

En cuanto a los intentos de respuesta nacional, siguen chocando todavía con las diferencias internas o con las prevenciones romanas: lo primero es lo que hace encallar la respuesta de la conferencia episcopal suiza, sugerida por el nuncio Gustavo Testa, cercano al papa⁷⁶; ambas cosas se unen para hacer fracasar el intento del episcopado holandés⁷⁷. Sin embargo, hubo tres intentos que llegaron a buen fin en la catolicidad latina, menos impregnada de tradición sinodal que sus hermanos de oriente: en Alemania, en México y en Indonesia. Quince prelados aprovecharon también una reunión de la conferencia episcopal de América central o CEDAC para redactar el único *votum* internacional del *corpus*⁷⁸. Estas muestras de colegialidad real en la preparación conciliar tienen su interés, pero no son necesariamente sinónimo de apertura. En efecto, todo depende de los actores o de los objetos de la decisión: la provincia de Emilia (Italia) manda un escueto catálogo de propuestas concretas; la de Lulua-bourg (Congo-Léopoldville) se pronuncia con vigor contra el nacionalismo indígena; el comité permanente de los ordinarios del Congo y de Ruanda-Burundi redacta el 5 de mayo de 1960 una lista de once demandas que no añade nada a los *vota* individuales; y la conferencia episcopal mexicana se contenta con un único *votum*: la definición de la maternidad espiritual de María⁷⁹... Ahora bien, si el interés global de la respuesta alemana es bien conocido⁸⁰, se sabe muy poco de su equivalente indonesio, también muy tardío, pero sobre el que habrá que volver. Las respuestas colectivas no suprimen pues la posibilidad de respuestas individuales, aunque, como es lógico, repitan literalmente su conte-

74. AD I/II, 2, 492-504.

75. AD I/II, 4, 185-189 y 208-212; AD I/II, 1, 159, s.f., y 163, 29 agosto. Monseñor Smith, de Pembroke (Canadá), se inspiró evidentemente en el voto de su colega Cody, de Londres: AD VII, 6, 68-69 y 34-36, 26 y 1 agosto.

76. Ph. Chenaux, *Les «vota» des évêques suisses*, en *Veille*, 111-113.

77. J. Y. H. A. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais pour le concile*, en *Veille*, 101-102.

78. AD I/II, 6, 521-523, 27 agosto 1959.

79. AD I/II, 6, 260-263, 16 octubre 1959.

80. AD I/II, 1, 734-771, 27 abril 1960.

nido: el *votum* del obispo misionero jubilado Van Valenberg es muy parecido al de la conferencia indonesia, a la que pertenece⁸¹.

Sólo una lectura muy atenta de los *vota* puede dar alguna pista sobre el modo con que se recopilaron. Quizás así sea posible levantar, al menos en parte, la hipoteca de la influencia de los nuncios o asimilados. No parece que esta influencia fuera considerable, al menos por dos razones. La primera es cronológica: muchos obispos no aguardaron a que la nunciatura manifestara sus deseos para preparar y enviar sus respuestas. Pero sobre todo es tan evidente el carácter impersonal y estereotipado de los *vota* diplomáticos, que han sugerido un estudio en serie de los mismos⁸². Por supuesto que hay excepciones: las respuestas del internuncio en Pakistán o del delegado apostólico en gran Bretaña son más abiertas que la mayoría de las respuestas episcopales de esos países; y la del delegado apostólico en México es una de las raras que hablan de las poblaciones indias.... Pero es preciso constatar, a pesar de todo, la falta casi total de arraigo concreto de los *vota* de los diplomáticos. Comprensible en el difícil caso de Cuba, esta prudencia no se justifica tanto en Europa o en América del Norte. Todo hace pensar que muchos de estos funcionarios internacionales, mal arraigados en los países donde representan temporalmente a la santa Sede, reaccionan menos en función de una coyuntura precisa que según su formación y según el *habitus* romano que han contraído. Por eso hemos dudado si referirnos a ellos aquí o al tratar de la recepción vaticana de la encuesta....

La invitación de Tardini exhortaba a los obispos a rodearse de un grupito de consejeros prudentes y expertos. Esta advertencia pudo servir por otra parte de excusa para justificar el retraso en las respuestas. Es muy difícil saber, por los mismos *vota* episcopales, si se utilizó o no ampliamente esta posibilidad. Por contra, las respuestas de los superiores religiosos son a menudo más explícitas, en la medida en que cada uno disponía, a pesar de la diversidad de sus constituciones, de un órgano de consulta para el gobierno de los miembros. Entonces, el abanico de situaciones es muy amplio. En ambos extremos, dos respuestas francesas procedentes de dos ramas de la misma tendencia: el padre Houdiard, superior general de los religiosos, padres y hermanos, de san Vicente de Paúl, precisa en la carta que acompaña a su respuesta: «Estas breves líneas las he escrito ante Dios»; por tanto, cabe deducir con seguridad que no consultó con nadie⁸³, lo mismo que su colega de la Compañía de san Sulpicio, Pierre Girard, que responde directamente desde el lugar de sus vacaciones en Auvergne⁸⁴. Al contrario, el padre Goison, de los Hijos de la Caridad, se apoya expresamente en la experiencia de sus subordinados, párrocos en la periferia desheredada o capellanes de la Acción católica popular⁸⁵. Colección de las «voces y sugerencias de la curia generalicia y de los profesores de nuestros es-

81. AD I/II, 4, 260-264 y 271-278, 15 mayo 1960.

82. J. Komonchak, *U. S. Bishops' Suggestions for Vatican II*: CrSt 15 (1994) 313-371.

83. AD I/II, 8, 21 agosto 1959, 207-216 (cita en p. 207).

84. *Ibid.*, 25 agosto, 318-319.

85. *Ibid.*, 4 septiembre, 270-282.

colasticados»: tal es la postura media, expresada por el vicario de general de los asuncionistas, Albain Colette⁸⁶, pero compartida por varios de sus homólogos no romanos.

Resulta sumamente difícil sacar una tipología de la maraña de los *vota* pastorales. Muchos de ellos, que recogen literalmente los términos de Tardini⁸⁷, lamentan que la consulta podría haber sido más amplia: los miembros de la curia diocesana, los superiores de seminarios o teólogos de confianza, y hasta párrocos influyentes..., en la mejor de las hipótesis; es decir, apenas una decena de personas en los casos, más favorables, del cardenal de Boston Cushing o del arzobispo de Asunción (Paraguay)⁸⁸. Los ejemplos de sondeos más amplios, sobre todo que rebasasen el ámbito clerical, parecen muy raros. Al margen del *votum* oficial, 37 profesores de la universidad de Lovaina, entre ellos 28 laicos, redactaron tardíamente una *Nota sobre las condiciones del apostolado intelectual* bastante interesante, que se abrió camino, aunque no oficialmente⁸⁹. Pero el caso sin duda más sorprendente, que atestigua hasta qué punto son inescrutables los caminos del Señor, es el de Bahía Blanca (Argentina), en donde un prelado, calificado de conservador, monseñor Esorto, envía sin reparo alguno la traducción latina de las reflexiones de una de las parroquias más activas de Buenos Aires, solicitada por uno de sus colaboradores⁹⁰.

En realidad, la mayor parte de los prelados redactaron personalmente sus *vota* o confiaron su redacción a alguien de su confianza. Tan sólo algunas indicaciones puntuales permiten saber un poco más sobre los verdaderos autores de algunos de ellos. Así el obispo de Foggia (Italia) manifiesta inmediatamente sus reservas contra la puesta en discusión de la herencia de Pacelli, recurriendo a la colaboración del jesuita Ricardo Lombardi, cercano a Pío XII, pero poco apreciado por su sucesor y partidario de una reforma desde arriba, cuya posible influencia sería sin embargo interesante estudiar⁹¹. Todavía más conservador se muestra el teólogo redentorista americano Francis Connel: si su oferta de servicio a monseñor Leech (Harrisburg) y monseñor Floersh (Louisville) no tuvo ningún efecto, no ocurrió lo mismo con el cardenal de Washington O'Boyle y sus auxiliares, ni con monseñor MacManus, obispo de Ponce (Puerto Rico)⁹². En un sentido muy distinto habría influido el monasterio ecuménico de Chevetogne (Bélgica). Se ha creído descubrir en concreto, aunque sin pruebas decisivas, la huella de dom Olivier Rousseau en algunos *vota* orientales⁹³. Me-

86. *Ibid.*, 26 diciembre, 186-195 (cita en p. 186).

87. «In hoc labore conficiendo Excellentia tua uti poterit, discreta quadam ratione, consilio virorum ecclesiasticorum peritorum et prudentium», AD I/II, 1, X.

88. J. Komonchak, *U. S. Bishops...*; M. Durán Estrago, *Paraguay*, en *Vísperas*, 147.

89. M. Lamberigts, texto inédito de su intervención en el coloquio de Houston, enero 1991, 5-9.

90. F. Mallimaci, *Argentina*, en *Vísperas*, 105.

91. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani per il concilio*, en *Deuxième*, 134, y A. D'Angelo, *L'episcopato meridionale alla vigilia del Vaticano II*: Studium 14 (1994) 555-578.

92. J. Komonchak, *U. S. Bishops...*

93. A. Melloni, *Per un approccio...*, 566.

jor atestiguada está, por el contrario, la huella de una nota redactada en mayo de 1959 por el teólogo suizo Otto Karrer en algunas respuestas en lengua alemana⁹⁴. Finalmente, no cabe ninguna duda a propósito de un último caso: cuatro de las siete respuestas holandesas manifiestan paladinamente su deuda con la *Nota sobre la restauración de la unidad cristiana con ocasión del próximo concilio*, debida a la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas, fechada el 15 de junio de 1959⁹⁵.

Sean cuales fueren sus autores, los *vota* oscilan además, desde un punto de vista sumamente formal, entre los extremos del conformismo y de la originalidad. Conformistas, la aridez de los catálogos heterogéneos, o también la exageración de las fórmulas de cortesía, que subrayan la dependencia de los ordinarios con respecto a Roma⁹⁶. Originales, aunque de modos opuestos, las obsesiones del arzobispo de Delhi y la inventiva del vicario apostólico de Purkowitz (Indonesia): al primero lo único que le interesa es la glorificación de María y de José⁹⁷... En cuanto al segundo, propone que el concilio se organice por áreas culturales y además un calendario que debió dejar perplejos a sus destinatarios romanos: siete secciones geográficas, un concilio plenario cada cincuenta años y una conferencia mundial cada veinticinco años⁹⁸.

No puede infravalorarse la variedad, la exuberancia incluso, del *corpus* de los *vota*. ¿Por qué entonces tiene a menudo tan mala reputación entre los especialistas del concilio? Porque cuantitativamente, el conformismo prevalece sobre la originalidad. Si aceptamos la juiciosa distinción de Fortunato Mallimaci entre *vota* «canónicos» y *vota* «pastorales», más conformes con la diversidad de las situaciones⁹⁹, los primeros predominan con mucho sobre los segundos. ¿Cómo se les reconoce? Por su vocabulario jurídico, heredado del código de 1917 o de la teología de los manuales; por la enumeración, muchas veces molesta, de múltiples sugerencias expresadas por puntos; por su estructura principalmente ternaria, que despacha rápidamente la doctrina antes de extenderse en la disciplina, sin mostrar mucho interés por las situaciones concretas ni por las cuestiones álgidas del momento, a menudo suplantadas por la consideración de las pérdidas y las ganancias: más de 2.000 de las 9.438 propuestas enumeradas por el *Analyticus Conspectus* se refieren al clero¹⁰⁰.

Antes de reprochar a los *vota* sus silencios o lagunas, hay que preguntarse el porqué de la preponderancia del conformismo. Aunque lo que se pide no es muy preciso, la mayor parte de los obispos se las tienen que ver con un caso que tiene una configuración bien conocida para ellos y cuyo carácter excepcio-

94. V. Conzemius, *Otto Karrer (1888-1976)*, en *Deuxième*, 354-358.

95. J. Y. H. A. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais*, 102-104.

96. «Con profunda estima y reverencia beso la sagrada púrpura y pido la santa bendición», escribe el 18 de agosto de 1959 monseñor Lacchio, arzobispo de Changsha (China), AD I/II, 4, 481.

97. AD I/II, 4, 125, 22 marzo 1960.

98. AD I/II, 4, 242-251, 20 agosto 1959.

99. F. Mallimaci, *Argentina*, en *Vísperas*, 106.

100. Caprile, I/1, 174.

nal sólo perciben en raras ocasiones: responder a una encuesta romana. Lo hacen, por tanto, según un *habitus* que se les inculcó desde hacía mucho tiempo y que reforzó luego la experiencia de sus relaciones con la nunciatura o con los dicasterios vaticanos. Este *habitus* determina el tono respetuoso hasta el exceso, la forma canónica y sobre todo la prudencia notoria de muchas de las respuestas, que entonces hay descifrar, con un buen conocimiento de las reglas de juego, para detectar sus matices. Muchos de los *vota* se contentan pues con aludir a problemas, a veces álgidos, pero guardándose mucho de ofrecer respuestas¹⁰¹... O bien su vocabulario insólito, sobre un problema cuyas últimas derivaciones no acaban de dominar, como la unidad de los cristianos, demuestra su deseo de satisfacer los anhelos pontificios, sin adecuarse verdaderamente a ellos¹⁰². Acostumbrados a seguir los deseos de Roma, andan a tientas, porque no disponen esta vez de la ayuda de una directiva bien firme. Defensivos o «pastorales», los *vota* fuertemente personalizados que incumplen estas reglas no escritas son los más interesantes. De todas formas, no puede olvidarse que el *votum* pertenece a un género literario bien definido, el de la respuesta a Roma, que hay que tener enormemente en cuenta para interpretar correctamente el enorme material de la consulta antepreparatoria: un eco más bien conformista a una llamada cuyo tono no era fácil percibir.

b) *Tres grupos de respuestas*

El paso de la forma al contenido plantea el difícil problema de encontrar una pauta de clasificación, más allá de un aparente consenso mínimo. Este consenso puede percibirse en la mayor parte de los *vota*. Comprende esencialmente tres puntos: mejor definición del papel del obispo, aceleración de la reforma litúrgica y restauración del diaconado permanente, sugerido por Pío XII para paliar la creciente escasez de vocaciones sacerdotales. Si esta última medida no constituye un gran problema, no puede decirse lo mismo de las otras dos, cuya ambigüedad merecería una mejor aclaración.

Es evidente que el Vaticano II iba a ser el concilio de los obispos, pero ¿en qué sentido? Se percibe un gran desnivel entre una minoría de *vota* que proponen el fundamento teológico, individual o colectivo, de esta revalorización, y el montón de los que se conforman con reivindicaciones disciplinarias que tienden a hacer del obispo un papa en su diócesis: denuncias a veces violentas de la exención de los religiosos, que muchos superiores generales tratan de salvaguardar¹⁰³; supresión de la inamovilidad de los párrocos; mejor distribución del conjunto del clero... Esta segunda tendencia, ampliamente dominante, se atie-

101. Poco menos de 40 en el *votum* del padre Milwaukee para los capuchinos, AD I/II, 8, 77-82, 28 agosto 1959.

102. Los franciscanos americanos del Atonement prosiguen sus esfuerzos unionistas por la «reconciliación de los disidentes»: *ibid.*, 307-309.

103. Así los de la tercera orden franciscana, los redentoristas o los espiritanos...

ne al propósito de completar el Vaticano I, mientras que la primera pide con más o menos claridad una mejor colegialidad. Pues bien, el riesgo de confusión, que hará de toda propuesta de reforzamiento del poder episcopal un signo de apertura, no es de poca importancia, pero está lejos de ser siempre así.

Una ambigüedad análoga se perfila entre dos concepciones muy diferentes de la reforma litúrgica: una «pastoral» y otra «canónica», podríamos decir. Las dos intentan mejorar el funcionamiento del culto en el sentido esbozado por el pontificado anterior; pero la segunda, claramente mayoritaria, se limita a desempolvar las rúbricas con cierta timidez en lo referente a la utilización de la lengua vulgar, mientras que la primera, más atrevida tanto en este punto como en otros, restituye el rito a su contexto eclesial. Desde esta perspectiva, se les escapa a los especialistas y pasa a ser un medio vital de apostolado, por ser el mayor vínculo mayor existente entre la mayor parte de los fieles y la Iglesia. Casi todas las respuestas sugieren algunos planes, a veces muy detallados. Pero ¿quién podría creer que todos los que los firman son partidarios convencidos del «aggiornamento»? La verdad es que son raras las advertencias, expresamente conservadoras, contra la decadencia del latín, lengua de comunicación universal¹⁰⁴.

Se impone, pues, una selección más cuidadosa de los *vota* según su contenido. Para ello hemos renunciado deliberadamente a la clasificación que establecen los *Acta et documenta* por categorías de interlocutores y por continentes. Nuestra justificación es muy sencilla: semejante clasificación no permite identificar las tendencias mayoritarias de la consulta, ya que yuxtapone de forma puramente geográfica o lógica unos *vota* de significado muy diferente. Por ello hemos optado por otro tipo de clasificación, según dos grupos distintos. Los *vota* «romanos», bien sean respuestas de los prelados de curia, o de los superiores de congregaciones religiosas de espíritu ultramontano, de los textos de las universidades romanas o de las propuestas de los dicasterios, no serán analizados aquí, sino posteriormente, cuando examinemos el trabajo del secretariado de la comisión antepreparatoria sobre los resultados de la consulta. Para los dicasterios, no cabe ninguna duda: fueron invitados a participar como tales en este trabajo. Las otras tres categorías representan por su parte el terreno cultural común en donde surgieron los hombres y las ideas de estas instancias de relectura o de condensación. Sus sugerencias permiten sin duda alguna comprender mejor el espíritu con que se efectuó este trabajo.

En cuanto al material llegado a Roma del conjunto de la catolicidad —diócesis, universidades y congregaciones religiosas no romanas—, hemos decidido repartirlo a grandes rasgos en tres grandes bloques. El primero recoge respuestas que, esencialmente, no tienen muy en cuenta los objetivos pontificios y hasta se oponen a ellos con más o menos disimulo. El segundo reúne, por el contrario, a las que emprenden con más o menos determinación el camino trazado por Juan XXIII. El tercero no es un simple «pantano» ni, peor aún, un residuo

104. Son sin embargo más numerosas, proporcionalmente, en los superiores religiosos que en los obispos.

inclasificable, sino un conjunto de *vota* que llegan la mayor parte de las veces de jóvenes Iglesias en vías de emancipación y que se caracterizan por presentar tal oposición entre las dos opciones anteriores, incluso dentro de un mismo *votum*, que resulta imposible cualquier clasificación bipartita. Habrá que considerar esta tipología como provisional; en efecto, ha sido menester tener en cuenta tanto las dificultades a la hora de utilizar la fuente que ya hemos señalado, como los análisis tan distintos a que ha sido sometida: si las respuestas europeas y americanas han sido objeto de profundos estudios, sus homólogas africanas y sobre todo asiáticas siguen siendo poco conocidas, así como las de los religiosos y las de las universidades.

1. Coronar cuatro siglos de intransigencia

La primera categoría de respuestas no es la más difícil de definir gracias a su homogeneidad, que no se ve muy perturbada por las inevitables matizaciones. Estas respuestas pretenden en realidad hacer del futuro concilio la coronación del movimiento secular que opone el modelo católico romano a sus competidores o adversarios, que apelan al mundo moderno. En esta perspectiva, conviene perfeccionar la obra comenzada en Trento en el siglo XVI y proseguida de forma incompleta por el Vaticano I en el siglo XIX. «En conjunto, las propuestas de los obispos dan la impresión de que se trata de una preparación para el concilio de Trento (...) no para un concilio ecuménico de toda la Iglesia en el siglo XX», resume muy bien Jeffrey Klaiber a propósito del Perú¹⁰⁵.

Esta doble voluntad de preservación y afirmación puede leerse no sólo en el contenido de los *vota*, sino también en su forma, aunque de manera muy sutil. La intransigencia se presenta la mayor parte de las veces como una respuesta individual, aparentemente privada de todo consenso previo o, mejor aún, confiada a un teólogo seguro. De este modo, algunos episcopados numerosos se comportan como una serie de personalidades aisladas, sin ninguna preocupación visible por lo que podría ser la colegialidad: los esfuerzos de coordinación diocesana se cuentan con los dedos de la mano para toda Italia¹⁰⁶. Las respuestas «canónicas» son francamente la mayoría: la disciplina prevalece sobre la doctrina e ignora los «signos de los tiempos». Pocos son los obispos latinoamericanos que se detienen en el problema ya crucial del empobrecimiento de una parte cada vez mayor de la población, problema que sólo toma en consideración un prelado español, el arzobispo de Granada¹⁰⁷. El género literario de la consulta no basta por sí mismo para explicar estos silencios, que impresionaron mucho a los observadores. Redactados en buen latín eclesiástico en su inmensa mayoría, estos *vota* dependen de la ordenación y de las fórmulas del de-

105. *Vísperas*, 162.

106. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, en *Veille*, 85.

107. E. Vilanova, *Los «vota» de los obispos españoles después del anuncio del concilio Vaticano II*, en *Veille*, 82.

recho canónico, de modo que muchas veces no son más que un catálogo de sugerencias fragmentarias o de menor importancia. De ahí la impresión de insignificancia y repetición que dan a quienes las consideran en serie: esquematismo, uniformidad, conformismo, falta de originalidad; es lo que señala Roberto Morozzo della Rocca a propósito de los *vota* italianos¹⁰⁸.

Hay dos rasgos principales que caracterizan a las respuestas de este tipo: exaltan sin mucho recato a un concilio que tendrá que definir y condenar, para definir mejor todavía al catolicismo romano respecto a lo que lo rodea. ¿Definiciones? Si algunos *vota* sugieren exaltar a san José o transformar en dogma la doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo según Pío XII, la mayor parte de las propuestas giran en torno a María. El episcopado mexicano se queda solo en su defensa de la maternidad espiritual, que recogerá por otra parte Pablo VI. Los partidarios de la corredención son muy numerosos, pero mucho menos que los de la mediación universal de todas las gracias, que alcanza las cuatro quintas partes de peticiones en favor de la Virgen¹⁰⁹. Este innegable impulso mariano denota un doble retraso respecto a un contexto en plena evolución, también a este respecto. Por una parte, no tiene la más mínima preocupación por las posibles repercusiones de las nuevas definiciones en el terreno ecuménico: muchos de los prelados latinoamericanos no sólo ignoran la causa de la unidad, sino que desean la condena del proselitismo protestante que padecen, cuando no del protestantismo en su conjunto¹¹⁰. Por otra parte, este impulso mariano no tiene muy en cuenta una tendencia moderadora que empezó a notarse a finales del pontificado de Pío XII, tendencia que, a juicio de los especialistas, arrinconó temporalmente tanto la mediación universal como la corredención. ¿Pero no sería quizás el concilio la mejor ocasión para un nuevo lanzamiento?

Estas peticiones de nuevos dogmas van muchas veces acompañadas de solicitudes paralelas de condenas. Los errores que hay que proscribir son ante todo los del mundo contemporáneo, que se aleja cada vez más del seno de la Iglesia. Aunque no se olvidan de los viejos adversarios del siglo XIX, ya lejanos, están los nuevos peligros de la época: el comunismo en primer lugar, y también el existencialismo y la moral de situación, recientemente denunciada por Pío XII. Pero, los deseos de condena incluyen además la infiltración de esos errores en la Iglesia, en forma de modernismo, de neomodernismo o de relativismo dogmático. La argumentación se apoya entonces en la línea defensiva que comienza con el *Syllabus* de 1864, prosigue con la encíclica *Pascendi* y su decreto de aplicación de 1907, para llegar, algo más suave, a la encíclica *Humani generis* de 1950. La referencia a este último texto, completado a veces con

108. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani...*, 122.

109. 280 según la *Sintesi finale sui consigli e suggerimenti...*, 12 marzo 1960, 4. Cf. también S. Perrella, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antepreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994.

110. Esta preocupación defensiva está presente sobre todo en los *vota* argentinos y mexicanos.

sibilinas alusiones a las tesis de algunos teólogos de la época, es suficiente para clasificar un *votum* en nuestra primera categoría.

Esta, sin embargo, no está libre de ciertas veleidades reformadoras, aunque no quieran reconocerse como tales. Muestran de todas formas una rara prudencia: mejorar el funcionamiento de la maquinaria vaticana, ciertamente, pero sin criticar mucho sus métodos de forma explícita, sobre todo en la cuestión de las censuras. La afirmación del poder del obispo en su diócesis, que se propone a veces, sólo puede hacerse en detrimento de los religiosos, de los laicos, y hasta de los sacerdotes. La restauración del diaconado permanente no debe arrojar sombra alguna sobre el celibato sacerdotal; las mejoras litúrgicas necesarias no deben empañar el uso del latín como lengua de la Iglesia universal..., sin tener para nada en cuenta la pertenencia del oriente unido a la catolicidad.

No es muy difícil encarnar este retrato-robot en la geografía eclesiástica. Hay dos conjuntos de respuestas que se corresponden con bastante exactitud. Por un lado, las que proceden de Iglesias latinas hegemónicas en su territorio y que intentan seguir siendo tales, evitando todo influjo deletéreo. El caso más claro y el mejor estudiado no es sino el del pletórico episcopado italiano, muy dependiente de la curia romana. Casi la mitad de los *vota* exigen al menos una condena y una tercera parte solicita al menos una nueva definición mariana: hay que disipar cualquier duda y reforzar todas las certezas¹¹¹. Fuera de una pronunciada desconfianza frente a la sociedad moderna, no hay nada que indique una toma de conciencia de las profundas trasformaciones que se están llevando a cabo en la península: la urbanización, la industrialización y el aumento del nivel de vida; trasformaciones cuyas implicaciones pastorales son sin embargo evidentes. Una sola cuestión de actualidad compromete hondamente a los pastores italianos en un país donde la crisis de las vocaciones es aguda: la defensa enérgica del sacerdocio tradicional, objeto de un reciente debate en la prensa confesional¹¹². Salvo esta excepción, los grandes problemas de la Iglesia no se tratan mejor que los problemas del mundo: sólo un quinto de los *vota* presta alguna atención a la desunión de los cristianos¹¹³... De aquí las observaciones corrientes sobre el retraso cultural y el provincialismo católico italiano.

Las mismas observaciones valen para los *vota* españoles, a los que podrían añadirse los portugueses: el obispo de Leiría, protector de Fátima, se distingue por su bulimia mariana (tres peticiones de definición); los arzobispos de Braga y Coimbra, por su rigor contra los errores modernos. En la jerarquía española, no libre de su nacional-catolicismo, la sorpresa del anuncio de un concilio provocó un movimiento de repliegue perceptible en todos los niveles: falta de reflexión sobre la situación del país y de su Iglesia; timidez ante las veleidades reformadoras, a no ser en materia de poder episcopal; conservadurismo bíblico y litúrgico. Este repliegue es especialmente claro en materia doctrinal: más que

111. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 92-94.

112. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani...*, 123-124, y M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 86-91.

113. M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 86-91.

las peticiones de definición, bastante numerosas, lo que impresiona es el vigor y la precisión de las solicitudes de condena. Condenas externas, de las que Evangelista Vilanova enumera una larga lista, que incluye al filósofo Ortega y Gasset y a Unamuno¹¹⁴, pero también condenas internas: mientras que un solo *votum* sugiere la supresión del juramento antimodernista, diez (de 81) condenan la *nouvelle théologie* francesa¹¹⁵, contra la que los expertos del episcopado español promueven desde 1940 una campaña, que aprovecha la ocasión para adquirir nuevos vuelos. La condena de la *sic dicta* «nova theologia» ocupa un lugar relevante entre los *vota* de la universidad de Comillas, en una larga respuesta, «canónica» en más del 80% de su contenido. La universidad de Salamanca, por su parte, reivindica un nuevo *Syllabus* de los errores bíblicos, dogmáticos y morales que proliferan¹¹⁶...

Igualmente bien estudiadas, las respuestas de la América hispanoparlante suscitan constataciones similares, a diferencia del *corpus* brasileño, muy diversificado. El rasgo más importante de estas respuestas es sin duda su contraste, a menudo patente, con las tristes realidades del subcontinente. Ciertamente es allí intensa la devoción mariana popular; ciertamente es temible el anticlericalismo liberal o masónico; ciertamente progresa el proselitismo evangélico, sobre todo en los ambientes subproletarios. Pero ¿y el comunismo? Nunca representó una verdadera amenaza en la calle ni en las urnas¹¹⁷. Para comprender por qué motivos era denunciado con tanta severidad, es necesario recordar el fantasma de la revolución cubana, muy reciente aún cuando la mayor parte de los obispos envía su *votum*. En compensación, son raros los que critican a los dictadores no siempre afectuosos con la Iglesia: sólo o casi sólo se atreve a hacerlo el redentorista americano Reilly, físicamente amenazado por el régimen dominicano de Trujillo¹¹⁸. Los obispos paraguayos obtendrán, en cambio, una ayuda económica del gobierno Stroessner para dirigirse a Roma en 1962¹¹⁹... ¿Es quizás anacrónico reprochar a los *vota* de 1959-1960 su casi absoluto silencio sobre la pobreza de un subcontinente entonces fascinado por las expectativas de desarrollo? Sin embargo, las reiteradas quejas sobre la pésima distribución del clero habrían permitido plantear el problema de una urbanización galopante en las peores condiciones materiales. Hay que rendirse a la evidencia: la situación concreta de la América hispanoparlante no forma parte de las preocupaciones que sus obispos desean llevar al Vaticano II.

En esta situación son pocas las voces de ruptura: dos en Argentina; una sola en Paraguay, pero significativa. La diócesis de Misiones, creada en 1957, fue confiada a monseñor Bogarín para alejarlo de la Acción católica, donde su influencia era considerada política y religiosamente nefasta¹²⁰... No es realmente

114. *Ibid.*, 67 y 69.

115. *Ibid.*, 64.

116. AD I/IV, 2, 539-554 y 50-159 (particularmente 544 y 56)

117. No más del 3% de las voces en Argentina, subraya F. Mallimaci, *Argentina*, en *Veille*, 112.

118. A. Lampe, *El Caribe*, en *Veille*, 208-209.

119. M. Durán Estrago, *Paraguay*, en *Veille*, 146.

120. *Ibid.*, 148-151.

raro que las «ovejas negras» se hayan comenzado a abrir en el contacto con los movimientos laicos y en el trato con sus instancias internacionales. A diferencia de España, donde no se podría citar un futuro *leader* de la mayoría, Italia ofrece algunas excepciones de peso al conformismo preponderante. Monseñor Sentin, de Trieste, se interesa en primer lugar por el mantenimiento de la paz internacional¹²¹. El cardenal de Bolonia Lercaro cree que el comunismo está ya suficientemente condenado y que debe ampliarse el espacio de la lengua vulgar dentro de la liturgia¹²². En cuanto al *votum* tardío del cardenal de Milán, Montini, llama la atención tanto por la amplitud de su reflexión sobre la Iglesia como por su prudencia¹²³. Sin embargo, estas singularidades quedan sumergidas de momento en el torrente de respuestas casi intercambiables.

Una segunda tipología, no tan bien conocida, comprende las respuestas procedentes de las Iglesias amenazadas por un ambiente más o menos hostil. Tradicionalmente, estos catolicismos minoritarios o frágiles son tanto más romanos cuanto que su vinculación a la cátedra de Pedro les sirve al mismo tiempo de referencia y protección contra sus adversarios. Un primer grupo reúne la casi totalidad de las respuestas que provienen de países de la esfera comunista. Ya hemos subrayado el pequeño número de estas respuestas, reducidas a su más simple expresión por la mala voluntad del poder. Pero hemos de examinar las que, a pesar de todo, llegaron a Roma. Se comprende muy bien que las más duras con el comunismo no son las que de las naciones bajo su yugo: ni los obispos polacos ni tampoco sus hermanos yugoslavos pueden expresar francamente sus posiciones sobre este punto. Si lo hubieran hecho, probablemente habrían sido censurados y se habrían visto privados de toda posibilidad de participar en la futura asamblea: reprobación del materialismo en Belgrado o en Székesfehérvár (Hungría), pero grandísima prudencia en Polonia, siguiendo el ejemplo del cardenal primado Wyszyński¹²⁴. En compensación, su actitud religiosa está exenta de toda ambigüedad: de forma muy «canónica», la mayor parte de los *vota* del este está en favor de un concilio que sostenga firmemente las posiciones católicas, que les sirven como tarjeta de visita... contra la amenaza marxista, sentimos la tentación de añadir, aunque no se diga esto en ninguna parte. ¿No es así como hay que interpretar su adhesión a la latinidad o su legendaria piedad mariana? En materia teológica, los dos únicos *vota* de la universidad de Lublin se refieren a la explicitación de los privilegios de la Virgen¹²⁵.

121. R. Morozzo della Rocca, *I «vota» dei vescovi italiani...*, 134, y M. Velati, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, 97.

122. Original italiano del *votum* y comentario de G. Alberigo en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, Bologna 1984, 10-13., 65-70.

123. A. Rimoldi, *La preparazione del concilio. Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio ecumenico Vaticano II*, Brescia 1985, 205-209.

124. «Elaboretur catholica doctrina socialis de re oeconomica, de labore, de proprietate et de obligationibus socialibus proprietatem onerantibus. Pariter de vita sociali in communi de ratione socialiter reddenda pro donis naturae et gratiae»: AD I/II, 2, 679.

125. AD I/IV, 2, 243.

Los misioneros expulsados de los territorios situados tras la «cortina de bambú» no están sometidos a las mismas constricciones... Desde Hong Kong, desde Formosa y desde Filipinas, pero también desde España, Francia, Italia y Estados Unidos, en donde viven de mala gana un retiro forzoso, envían a Roma unos *vota* en los que su petición de reiterar la condena solemne del comunismo se apoya en su experiencia de las cárceles chinas antes de su expulsión¹²⁶. Separados desde hace años de su pueblo, no se creen capacitados para hacer propuestas constructivas y se atrincheran con frecuencia en posiciones marcadamente conservadoras, menos distantes de las de sus raros colegas vietnamitas que de las de los prelados misioneros que se quedan en el resto de Indochina¹²⁷.

El caso de las minorías católicas en tierras protestantes es mucho menos demostrativo. A través de diversas peripecias y basadas en el apoyo de Roma, acabaron siendo aceptadas en países donde, con la ayuda de la secularización, la discriminación confesional tiene un papel cada vez más secundario. Les queda todavía un *habitus* ultramontano muy fuerte que las mueve a subrayar los rasgos de su identidad católica para diferenciarse mejor del ambiente protestante en que están sumergidas. Las respuestas irlandesas, y británicas en menor medida, están impregnadas de esta realidad. Es verdad que este ambiente les hace temer nuevas definiciones marianas que corren el riesgo de ser mal acogidas; pero este temor coexiste fácilmente con una indiscutible reserva ante la unión de los cristianos, así como ante la sociedad en general. Del mismo modo, las críticas a la burocratización romana no suponen un reformismo decidido: la mentalidad legalista y la preocupación por permanecer firmes en las posiciones clásicas generan un conformismo escrupuloso o tímido, en el campo litúrgico por ejemplo. Este es el tono de la mayor parte de las respuestas irlandesas, a menudo breves y pobres. El arzobispo de Dublín, más elocuente, exige no menos que otros la condena de los errores modernos y la proclamación de la mediación mariana¹²⁸. En Gran Bretaña, por el contrario, Solange Dayras da algunas señales de evolución. Aunque se sigue creyendo autorizado a responder por algunos prelados con los que se encontró recientemente en Roma, monseñor Godfrey, arzobispo de Westminster y antiguo delegado apostólico, no tiene tanto prestigio como antes. Una minoría de respuestas manifiesta algunas preocupaciones más abiertas: cuatro entre veinte, algo que no deja de tener importancia¹²⁹. Estas señales, aunque bien controladas, anuncian una evolución ulterior, que acelerará por otra parte el concilio, según un modelo que se podría llamar quizás holandés: plena integración nacional y corte del cordón umbilical con Roma. Pero la característica dominante de las respuestas episcopales demuestra que no se había llegado a esto todavía en 1959-1960.

126. Por ejemplo, monseñor Melendro, arzobispo de Anking, de Palencia (España): AD I/II, 4, 472-481, 7 agosto 1959.

127. La del vicario apostólico de Saigón particularmente: AD I/II, 4, 646-648, 28 agosto.

128. AD I/II, 2, 77-80, 24 agosto.

129. S. Dayras, *Les vœux de l'épiscopat britannique: reflets d'une Eglise minoritaire*, en *Deuxième*, 139-153.

No constituye pues ninguna sorpresa ver cómo las universidades católicas de este área geo-religiosa mantiene posiciones afines, ya que forman o inspiran a una buena parte de las jerarquías locales. A los ejemplos españoles o polacos, ya señalados, se podrían añadir otros, especialmente italianos. Así, la universidad del Sagrado Corazón de Milán subraya, contra Henry Duméry recientemente condenado, la necesidad de una elaboración racional de la fe¹³⁰. Este alineamiento previsible incluye por lo demás algunas excepciones: nadie se asombrará de la relativa apertura eclesiológica del *votum* de la facultad lombarda de Venegono, muy cercana bajo todos los aspectos a su arzobispo, monseñor Montini¹³¹.

2. *Hacia el Vaticano II*

A pesar del escaso número de referencias explícitas a los deseos de Juan XXIII, incluso en los *vota* más tardíos, hay una segunda categoría de respuestas que se pronuncia, con innumerables matices, por una adaptación sustancial de la Iglesia católica al tiempo actual en ámbitos muy diversos.

Es verdad que la mayoría de los *vota* de este tipo siguen siendo estrictamente individuales y de corte clásico: solo algunas jerarquías orientales utilizan deliberadamente el francés. Pero la clasificación en respuestas «pastorales» y respuestas «canónicas» es menos desfavorable para las primeras, en cuanto que sugiere una mayor libertad respecto al género literario: son menos numerosos los catálogos de los puntos secundarios; la división ternaria (doctrina-disciplina-contexto) desaparece a veces frente a verdaderos *vota* de temas, que desarrollan ampliamente sólo algunos de los puntos que se consideran más importantes: así los de los auxiliares de Malinas, Schoenmaeckers y Suenens sobre la Acción católica o el diaconado permanente¹³². Aun fuera del esquema tripartito que sugería la carta de Tardini, la respectiva importancia de las rúbricas evoluciona sensiblemente en detrimento de la disciplina y a favor de la doctrina, por no decir de una mirada sobre el mundo que nos rodea. Uno de los signos distintivos de los *vota* de este segundo tipo es la calidad real de sus reflexiones teológicas, que sin duda no se puede generalizar, pero mucho más frecuente que en el tipo anterior. Por eso las respuestas son más extensas y menos escuetas. En esta categoría no aparecen huellas evidentes de un consenso previo; sin embargo, son aquí más numerosas, como ya hemos indicado anteriormente. Los intentos, fallidos o logrados, de redactar un texto común no son raros y la parte más interesante de las contribuciones realizadas procede de ellos: conferencia de Fulda, episcopado indonesio y tres sínodos orientales. Es indu-

130. AD III, 2, 453.

131. *Ibid.*, 678-693 (fechado el 11 de mayo de 1960, sólo tres días después del voto del futuro Pablo VI...); aunque falta la firma, se nota el sello de monseñor Carlo Colombo. A. Rimoldi muestra cómo hubo una distribución de tareas: la pastoral para el arzobispo y la doctrina para la facultad, *La preparazione del concilio*, 220-222.

132. Cl. Soetens, *Les «vota» des évêques belges en vue du concile*, en *Veille*, 43-44.

dable que aquí es donde se detecta una mayor preocupación por una colegialidad real ya antes del concilio.

Pero la mayor diferencia respecto a la tendencia anterior está en el contenido mismo de los *vota*. Como la distribución de las materias ya lo hacía suponer, no se debe a una mayor atención al mundo circundante, aun cuando para la conferencia episcopal su mayor preocupación sea el crecimiento demográfico¹³³. De ahí la desilusión de algunos observadores, que se fijan sobre todo en la escasa atención que las respuestas prestan al contexto¹³⁴. Pero si se comparan con el conjunto del *corpus*, esta apreciación nos parece un tanto severa. Es verdad que los *vota* de esta categoría se preocupan mucho más de resolver las cuestiones eclesiales que de responder a las esperanzas de los hombres del siglo XX. Pero, dentro de los límites de este cuadro restringido, hay que hablar también de una inversión de tendencia respecto al conformismo antes señalado: la corriente reformadora prevalece claramente sobre la conservadora. Es verdad que en estas respuestas hay todavía peticiones de definiciones dogmáticas, sobre todo marianas, como observa Yves-Marie Hilaire para Francia¹³⁵; pero están ahora equilibradas por un rechazo muy explícito de agravar aún más el contencioso interconfesional. En este segundo tipo de respuestas la preocupación ecuménica ocupa realmente un puesto central y se traduce en peticiones para que se cree un organismo romano que promueva el diálogo entre los cristianos. Ciertamente, en este *corpus* de *vota* se piden también condenas, sobre todo la del comunismo, pero no son muchas y se refieren más bien a corrientes externas al catolicismo que a desviaciones dentro de él; también aquí Francia es algo diferente, con sus dudas precoces sobre el compromiso temporal de los sacerdotes o de los militantes. En compensación, se dejan oír bastantes voces en defensa de la investigación, sobre todo bíblica, ante unos procedimientos represivos que se consideran obsoletos. Reforma del Índice, supresión del juramento antimodernista, modificación de los métodos del santo Oficio: estas tres reivindicaciones son los testimonios más seguros de un espíritu reformista.

Pero los *vota* de esta corriente no se contentan con criticar el funcionamiento de la maquinaria eclesial. A menudo proponen una transformación bastante profunda, más basada en la reflexión teológica que en consideraciones jurídicas. Se trata entonces de la Iglesia, sobre todo en cuanto cuerpo de Cristo: un cuerpo cuyos diversos miembros, demasiadas veces atrofiados en pro de la cabeza, tienen que recuperar plenamente su función. Más que un reforzamiento del poder de los obispos, estas respuestas desarrollan una verdadera teología del episcopado, que algunos concretan como esperanza de colegialidad, como por ejemplo Alfrink, arzobispo de Utrecht¹³⁶. A esta teología del episcopado va a menudo aneja una teología del laicado, de la Acción Católica o no. Apresado

133. AD I/II, 4, 271.

134. Cf. el juicio matizado de Cl. Soetens para Bélgica y el de Ph. Chenaux para Suiza en *Veille*, 38-52.

135. *Les vœux des évêques français après l'annonce de Vatican II (1959)*, en *Deuxième*, 106.

136. AD I/II, 2, 509-516, 22 diciembre 1959.

en esta tenaza, el clero interesa menos por sí mismo que por las cuestiones teológicas que plantea. Aunque su fundamento teológico no aflore tan a menudo, la esperanza de una reforma litúrgica trasciende con mucho una simple regulación de las rúbricas: de lo que en realidad se trata es de la participación de los fieles, es decir, de pastoral y de apostolado. Los dos tests son por consiguiente el derecho a concelebrar y la ampliación del uso de la lengua materna, a pesar de las recientes restricciones de Pío XII en estos dos puntos tan delicados. Ocasionalmente, se encuentran también en algunos *vota* referencias explícitas al movimiento litúrgico al que se atribuyen estas reivindicaciones: se trata particularmente de la *Deutsche Sangmesse* de Austria y de Alemania¹³⁷. Pero fue a la facultad de teología de Tréveris, uno de los centros más activos del movimiento, a quien le tocó presentar de forma argumentada este programa¹³⁸.

Los ejemplos que hemos puesto sugieren una geografía que ahora es necesario precisar. Las respuestas más favorables al «aggiornamento» proceden esencialmente de dos zonas bien definidas de la catolicidad: la Europa continental del noroeste y las Iglesias de rito oriental. Pero sus motivaciones no son idénticas. En el primer caso, la voluntad de adaptación integra las aspiraciones más o menos reformistas de los «movimientos» bíblico, litúrgico y ecuménico, que allí habían nacido y allí se habían desarrollado: movimientos para los que el concilio según Juan XXIII tiene todos los visos de una sorpresa divina. Dentro del catolicismo alemán, la iniciativa del papa suscitó un interés precoz y constante. De los múltiples encuentros en que se concretó, y que rebasaron con mucho el ámbito jerárquico, proviene un documento que puede considerarse todavía como un modelo de reacción colegial *ante litteram*: la respuesta colectiva de la conferencia de Fulda del 27 de abril de 1960. Es verdad que este texto sugiere la condena del materialismo ambiental, sea cual fuere. Pero no es ésta su columna dorsal: totalmente marcado por la preocupación ecuménica en un país donde católicos y protestantes llevan siglos conviviendo codo a codo, propone en esta perspectiva una remodelación sustancial del *De Ecclesia* que valore el papel de los obispos, que defina el puesto de los laicos y que, obviamente, se preocupe de la reforma litúrgica, ya muy avanzada en los países alemanes¹³⁹. Individualmente considerados, los *vota* de lengua alemana parecen comparativamente más monótonos¹⁴⁰ y hasta decididamente frustrantes en el caso de algunas facultades de teología de renombre, como Bonn, o Innsbruck en Austria¹⁴¹.

Menos conocida, la respuesta colectiva indonesia del 15 de mayo de 1960 no es, sin embargo, menos representativa de la misma corriente reformadora, tan-

137. Vicario apostólico capuchino de Medan (Indonesia): AD I/II, 2, 238, 22 agosto 1959.

138. AD I/IV, 2, 754-770.

139. Cf. el análisis que hace del mismo K. Wittstadt, *L'episcopato tedesco e il Vaticano II: preparazione e prima sessione*, en *Giovanni XXIII. Transizione del papato e della chiesa*, Roma 1988, 111-113.

140. K. Wittstadt, *Die bayerischen Bischöfe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, en *Veille*, 24-37.

141. AD I/IV, 2, 773-774 y 783-794.

to por su estructura como por su contenido. Desechado el habitual conformismo tripartito, se abre con algunos *generalia* que, después de la cuestión demográfica, plantean de modo insistente la de la universalidad de la Iglesia: adaptación del código y del culto a la pluralidad de las situaciones eclesiales, colaboración entre las Iglesias locales y participación del conjunto de la catolicidad en su gobierno central. Un segundo capítulo dogmático reivindica una constitución sobre la Iglesia y otra sobre el estatuto de los laicos. Sólo a continuación vienen algunas rúbricas sobre teología moral y pastoral, liturgia, derecho y catequesis. También se reivindica la creación de una instancia curial de diálogo con el Consejo ecuménico de las Iglesias expresamente mencionado¹⁴². Ninguna nota disonante en las respuestas individuales de los miembros de la conferencia, anteriores o contemporáneas: esta homogeneidad es la que nos ha movido a situar aquí, y no en la tercera categoría, a esta Iglesia misionera del tercer mundo.

Pero hay que señalar en seguida su deuda con el catolicismo holandés, del que habían salido los prelados encargados de aquella región del océano índico. En los Países Bajos nos encontramos con una Iglesia en plena emancipación de su complejo minoritario y ultramontano, como ocurre también con sus hermanas escandinavas¹⁴³. Las reticencias de Roma y el conservadurismo del obispo de Haarlem, monseñor Huibers, impidieron sin embargo una respuesta colectiva. Con este mismo tipo de personaje nos encontramos en Bélgica: monseñor Calewaert, de Gante, con reservas sobre el diaconado así como sobre la decadencia del latín; o en Suiza con monseñor Charrière, de Friburgo, que se niega claramente a firmar un documento demasiado abierto desde su punto de vista sobre muchos temas, aunque no tiene reparos en desaprobear firmemente las armas atómicas. Cercanos a estas individualidades, tres episcopados europeos de corte modesto se declaran a favor de la adaptación requerida, aunque no sin introducir muchos matices. Los holandeses, guiados por monseñor Alfrink, que describe a la Iglesia sólo como «comunidad de creyentes» o de «pueblo de Dios»¹⁴⁴, son más audaces que los belgas, a pesar de la postura de monseñor Charue, de Namur, y sobre todo más audaces que los suizos, que carecen de un verdadero *leader*¹⁴⁵. Nada que decir sobre la frontera lingüística: en Suiza los más abiertos son los de lengua alemana, y en Bélgica los de lengua francesa... En estos tres casos, las universidades adoptan posiciones análogas, a pesar de sus estilos bastante diferentes: más audaces en Lovaina y Nimega que en Friburgo, de donde llega un texto de fuerte sabor tomista, pero que incluye sin embargo una vigorosa toma de posición contra el antijudaísmo cristiano¹⁴⁶.

142. AD I/II, 4, 277.

143. Si el obispo de Estocolmo habla todavía de «territorios infectados por la herejía de los reformadores», sus colegas de Copenhague, Helsinki y Oslo son decididamente más abiertos en materia ecuménica.

144. J. Y. H. A. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais...*, 104.

145. Cl. Soetens, *Les «vota» des évêques belges...*, y Ph. Chenaux, *Les «vota» des évêques suisses*, en *Veille*, 38-52.

146. AD I/IV, 2, 784-786 (Friburgo); sobre el *votum* de Lovaina, cf. M. Lamberigts en *Veille*, 169-175.

Engañados por el papel de algunos prelados franceses en la inversión de tendencia durante el primer periodo conciliar, algunos observadores han situado indebidamente en fechas anteriores las buenas disposiciones conciliares de los obispos de Francia. Yves-Marie Hilaire ha precisado oportunamente la situación, mostrando la existencia de una fuerte minoría de *vota* del modelo anterior: pedían, más que definiciones, condena de los errores contemporáneos¹⁴⁷. Esta minoría se expresa además, y a veces agresivamente, en algunas respuestas de las universidades o de los religiosos. Así, la facultad de teología de Angers envía dos textos: el de su decano, monseñor Lusseau, para quien no ha terminado todavía la crisis modernista, y el de «numerosos profesores» que no puede parecer sino una réplica del anterior¹⁴⁸... Más combativas aún son las propuestas de los dos campeones del catolicismo integral de Francia, miembros de dos congregaciones. El abad de Solesmes, dom Jean Prou, no esconde sus propias intenciones, en nombre de los benedictinos de Francia: en diez páginas a dos columnas va enumerando paralelamente las doctrinas erróneas –la dialéctica de Hegel o la teodicea de Teilhard– y los remedios que hay que oponerles¹⁴⁹. En cuanto al superior de los padres o hermanos de san Vicente de Paúl, no sólo deplora el efecto mediocre de la *Humani generis*, sino que ataca duramente la proliferación de acusaciones de integrismo contra los partidarios de la verdadera fe, antes de enfrentarse duramente a toda la Acción Católica especializada en la pastoral¹⁵⁰. Menos brutal y sobre todo menos argumentado, el *votum* de Pierre Girard, por la Compañía de San Sulpicio, va sin embargo en la misma dirección¹⁵¹.

Así pues, la jerarquía francesa se muestra más plural de lo que se creyó anteriormente. El abad general de la Trapa, dom Sortais, lamenta por lo demás las públicas divergencias de opinión dentro de ella a propósito de la cuestión escolar: la futura ley Debré de ayuda a la escuela privada calienta los ánimos en el momento en que responden los primeros prelados¹⁵². A través de las preocupaciones que se manifiestan en los numerosos *vota* sobre la definición de la Acción Católica o sobre el activismo sacerdotal, Yves-Marie Hilaire revela los signos que anuncian la crisis de la Iglesia de Francia. Pero no cae por ello en el anacronismo: la mayor parte de las respuestas episcopales a la consulta antepreparatoria se decantan por un reformismo sereno y mesurado, apoyado en las otras respuestas de las cinco facultades católicas, en especial de la de Lión¹⁵³, o de las numerosas congregaciones de origen y espíritu francés: sobre todo los hijos de la caridad, pero también los asuncionistas, los maristas o los padres blancos. En cuanto a los prelados, sus propuestas giran en torno a los

147. Lista en Y.-M. Hilaire, *Les vœux des évêques français...*, 105.

148. AD I/IV, 2, 11-23 y 23-28 (nada de nuevas herejías, unidad de los cristianos, colegialidad episcopal...).

149. AD I/II, 8, 20-29.

150. AD I/II, 8, 207-226.

151. AD I/II, 8, 318-319.

152. AD I/II, 9, 53-54, 30 agosto 1959.

153. «Declaratio» teológica de gran claridad: AD I/IV, 2, 199-201.

puntos clásicos: papel de los obispos, lugar de los laicos, reforma del culto y del gobierno central de la Iglesia, ecumenismo (37 *vota* de 84). Solo o casi solo, monseñor Weber, de Estrasburgo, aconsejado por el dominico Yves Congar a quien había acogido en su diócesis, muestra una mayor audacia y amplitud de ideas, en el preámbulo de su *votum* sobre la situación de la Iglesia¹⁵⁴. Pero es a monseñor Bruno de Solages, rector del Instituto católico de Toulouse, a quien corresponde la palma del vigor anticurial¹⁵⁵. Hay respuestas francesas de increíbles medias tintas: ésta es la principal enseñanza de nuestra investigación; pero no llegan a discutir la pertenencia del *corpus* a la categoría «conciliar».

La frontera entre esta categoría y la anterior es lo bastante clara como para dividir a una orden religiosa tan descentralizada como los benedictinos: la congregación italiana de Vallombrosa coincide con Solesmes en su oposición a abandonar la intransigencia, mientras que las congregaciones austriacas o bávaras se sitúan claramente al lado del abad primado... suizo, contra nuevas condenas o definiciones, en favor del diálogo ecuménico y de importantes reformas internas, seguidos por lo demás, aunque en tono menor, de sus homólogos belgas, brasileños y británicos¹⁵⁶. En líneas generales, las respuestas de los monjes de lengua alemana van más lejos y son más profundas que las francófonas... hasta la paradoja: ¡el abad del santuario mariano suizo de Einsiedeln rechaza toda nueva definición dogmática por su preocupación ecuménica!¹⁵⁷.

Las respuestas del oriente unido, cuya diversidad no las priva de cierto aire de familia, constituyen el segundo conjunto de nuestra segunda categoría. En realidad, también los emigrados ucranianos de Canadá y de Estados Unidos, que la mayor parte de las veces se expresan en latín y lanzan duros ataques contra el comunismo, reivindican abiertamente su especificidad nacional y su papel en la reunión de los ortodoxos¹⁵⁸. Los maronitas del Líbano, tradicionalmente muy ligados a Roma, no son por ello menos orientales. Es verdad que las respuestas sinodales de los armenios, de los sirios y sobre todo de los melkitas, son más incisivas. Pero una simple comparación con los *vota* latinos del oriente próximo, el del arzobispo de Esmirna por ejemplo¹⁵⁹, deja bien clara la diferencia. Aun a riesgo de rozar la obviedad, hay que repetir que estas respuestas son producto de unos obispos orientales en una Iglesia de aplastante mayoría latina. Intentan sobre todo preservar esta originalidad, para no alejarse todavía más de sus hermanos separados. En estas condiciones, no piden un nuevo *Syllabus*, ni una nueva *Pascendi*, ni nuevos códigos (litúrgicos, sociales, misioneros, laicales), como invocan los más latinos de los padres occidentales para poner orden en la «confusión» generada por el mundo contemporáneo. Los orientales temen sobre todo la proclamación de nuevas definiciones dog-

154. Y.-M. Hilaire, *Les vœux des évêques français...*, 102.

155. *De ecclesiasticae administrationis reformatione*: AD I/IV, 2, 577-580.

156. AD I/II, 8, 13-46.

157. AD I/II, 2, 47.

158. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali...*, 123-124.

159. AD I/IV, 2, 623-625.

máticas y una mayor elaboración de la tradición católica romana, «porque eso nos alejaría más aún de la ortodoxia», afirma muy justamente Roberto Morozzo della Rocca¹⁶⁰. He aquí por qué lo que predomina en los *vota* orientales es la cuestión de la reabsorción del cisma en la unidad, sin que parezcan preocuparse demasiado por su ambiente, sobre todo árabe-musulmán. Por eso estos *vota* asumen a menudo la forma específica de auténticos *cahiers de doléances* contra las usurpaciones latinas, que muy a menudo los desacreditan en medio de su ambiente.

En estas dos tipologías, la preocupación por la unión con los protestantes en la Europa del noroeste, con los eslavos bizantinos o con los no-calcedonenses en oriente, juega un papel determinante en la apertura de las respuestas a las perspectivas conciliares trazadas por Juan XXIII.

3. Contrastes e incertidumbres

La tercera categoría de respuestas a la consulta antepreparatoria no es la más fácil de definir. Pero, ¿es que existe de veras? ¿es que no será posible, como se hizo para Indonesia, clasificar los *vota* procedentes de zonas no centrales de la catolicidad según los dos criterios, esencialmente europeos, de repliegue o disponibilidad ante la propuesta de «aggiornamento» del papa? Esta bipartición tendría el mérito de la simplicidad... Jerarquías de origen ibérico o británico en el primer campo; jerarquías de origen francófono u holandés en el segundo. Pero de la simplicidad al simplismo no hay más que un paso. En realidad, la bipartición prejuzga la adhesión de la mayoría de los padres interesados a la futura mayoría de la asamblea, y de una minoría de los mismos interesada por su futura minoría, algo nada evidente ni mucho menos 1959-1960, fecha en la que no se manifiesta ninguna clara tendencia de los *vota* reunidos en este tercer grupo.

¿Qué es lo que distingue, en realidad, a los obispos del Brasil de lengua portuguesa de los del resto de la América latina de lengua española? A nuestro juicio, la heterogeneidad de sus sugerencias es lo que constituye la característica de este grupo. Tercero en el mundo por su número, después del italiano y del estadounidense, el episcopado brasileño envía de hecho a Roma unas respuestas que cubren todo el espectro de posibles posiciones. En uno de los extremos, monseñor Proença Sigaud, obispo entonces de Jacarézinho, describe a la Iglesia como una fortaleza asaltada por una turba de adversarios externos y amenazada desde dentro por los partidarios de la «estrategia del caballo de Troya»; su integralismo rígido espera del concilio la condena de unos y de otros, empezando por Maritain, que según él ha hecho mucho daño al catolicismo en América latina¹⁶¹... En el otro extremo, monseñor Helder Câmara, secretario de la Conferencia episcopal y vicepresidente del CELAM, cuya respuesta, breve, pero poco conformista, sugiere el que el latín no sea la lengua del concilio y

160: R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali...*, 125.

161. AD I/II, 7, 180-195, 22 agosto 1959 (especialmente p. 190)

que la Iglesia se comprometa en él por un mundo mejor, ante todo en la esfera económica y social, pero también en los planos estético, científico y político¹⁶². Entre ambos extremos están todos los matices que separan a la más franca reserva de la apertura más confiada¹⁶³.

Esta heterogeneidad de los *vota* aparece en diversos niveles de la catolicidad, en eso que no es ni un pantano ni un tercer partido. Para empezar, dentro de un mismo continente: a este propósito basta comparar, para África o para Oceanía, la serie de respuestas francófonas con la de respuestas anglófonas. Los matices o excepciones, al estilo de las atrevidas propuestas de monseñor Roberts, antiguo arzobispo de Bombay¹⁶⁴, no bastan para suprimir los contrastes entre dos sensibilidades religiosas bastante alejadas entre sí. Las misiones o jóvenes Iglesias de tronco británico ven con más reparos la posible adaptación del apostolado a las condiciones locales. Los mismos contrastes se observan cuando el cuadro se reduce a dos contextos nacionales cercanos. El foso que separa a los obispos filipinos, de origen español en su mayoría, de los obispos indonesios de origen holandés es sorprendente: portavoz de una comunidad minoritaria en los países musulmanes, los segundos son mucho más abiertos que los primeros, guiados por una catolicidad latina hegemónica en la que se inspiran de buen grado: el auxiliar de Manila invoca en sus *vota* una reorganización de la Acción católica según el modelo centralizado italiano y bajo la tutela de Roma¹⁶⁵. En tales condiciones, el ambiente religioso local prevalece sobre los orígenes: el obispo de Surigao, monseñor Van den Ouwelant propone la exaltación de María y de José, así como el mantenimiento del latín en la misa¹⁶⁶... Estos contrastes se advierten dentro de un mismo país o en una misma área lingüística: entre las respuestas anglófonas y francófonas de Canadá, por ejemplo. Joseph Komonchak ha subrayado la gran variedad de los *vota* americanos, desde el conservadurismo a ultranza de MacIntyre, de los Angeles, hasta la disponibilidad ecuménica de muchos de sus hermanos. La universidad católica de Washington no se vio libre de estas diferencias: evidentemente, la facultad de teología y la facultad de derecho no están en la misma longitud de onda; pero es el derecho, al menos por esta vez, el menos reactivo a la novedad¹⁶⁷. En el África francófona las divergencias sobre el futuro concilio son también importantes —y nos quedamos cortos— entre por ejemplo Marcel Lefebvre, arzobispo de Dakar, y Louis Durieu, obispo de Ouahigouya (Alto Volta)¹⁶⁸. Los mismos contrastes, finalmente... dentro de algunas respuestas. El cardenal Gracias, de

162. *Ibid.*, 325-327, 15 agosto.

163. Sobre la situación eclesial del Brasil, cf. el estudio de J. O. Beozzo en *Vísperas*, 49-81.

164. S. Dayras, *Les vœux de l'épiscopat britannique...*, en *Deuxième*, 151-152.

165. AD I/II, 4, 327-330, 1 septiembre 1959.

166. *Ibid.*, AD I/II, 301-304, 31 marzo y 15 junio 1960.

167. J. A. Komonchak, *U. S. Bishops'...*; AD I/IV, 2, 615-631.

168. AD I/II, 5, 47-54, 26 febrero 1960 (ataques contra los padres Rétif y Congar, 48); 61-83, 12 febrero 1959 (*sic*; 1960?) (teología del episcopado, 65-68). Único punto en común: los dos textos están en francés...

Bombay, desea abiertamente una reforma bastante profunda del sistema romano, pero esto no le parece incompatible con la definición de nuevos dogmas marianos¹⁶⁹. Cercano a él en más de un punto, el cardenal Doi, de Tokyo, se muestra reticente ante las nuevas definiciones, pero propone el examen y la condena de algunas corrientes intelectuales como el existencialismo o el relativismo¹⁷⁰. Pero la palma de la heterogeneidad se la lleva indudablemente su colega el arzobispo de Taipeh (Formosa), que pide que se eliminen todos los signos de colonización en la evangelización y que se internacionalice el gobierno central de la Iglesia, pero también que se hagan algunas definiciones (cuerpo místico, mediación, corredención) o condenas (comunismo, humanismo ateo, existencialismo) en conformidad con la *Humani generis*¹⁷¹. Explicar estas contradicciones sólo por la incoherencia de las personas, sería realmente insuficiente. ¿No habrá que ver más bien en ellas un reflejo del conflicto, ahora mal visto, entre el *habitus* romano y las sollicitaciones del ambiente circundante? Así pues, un primer examen rápido manifiesta cómo se entrelazan, en esta tercera categoría de *vota*, unas culturas religiosas tan diferentes que es muy arriesgado predecir de antemano cómo se comportarían en el concilio. A diferencia de las dos precedentes, cuyas simpatías están ya bastante definidas en los años 1959-1960, las respuestas del tercer tipo sugieren episcopados demasiado divididos para poder pensar en una línea de tendencia bien precisa: de aquí las sorpresas del otoño de 1962.

Volvamos a las propuestas brasileñas. Tanto Helder Câmara como Proença Sigaud se preocupan por la situación del catolicismo en su país, aunque en sentidos opuestos. Esta parece ser la segunda originalidad del tercer grupo de *vota*. A diferencia de las respuestas europeas, parten casi siempre de cuestiones infra-eclesiales para recordar las coyunturas locales. Coyuntura teológica, podría decirse a propósito del ejemplo americano: la cuarta parte de los obispos de Estados Unidos sugiere que se toque el problema de la libertad religiosa, agudizado por la controversia de los años 50, nacida en torno a la obra del jesuita John Courtney Murray; y son diecisiete los que se preguntan sobre la fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación», interpretada de forma rigorista a finales de los años 40 por otro jesuita, ya disidente, Leonard Feeney¹⁷². Muy poco discutido fuera de Norteamérica, este tema es por lo demás un índice sugestivo de la catolicidad anglófona: lo encontramos también entre los obispos británicos, australianos o indios. En el sudeste asiático la preocupación por el diálogo con las religiones orientales asoma por diversas partes. En un *votum* especialmente bien informado, el arzobispo de Rangoon (Birmania), monseñor Bazin, desea que el concilio ponga fin, a propósito del budismo, al debate entre las tesis del ateísmo y de la religión incompleta, sugerida por Daniélou, de Lubac, Guardini o Karrer, por la que muestra claramente sus simpatías¹⁷³.

169. AD I/II, 4, 109-116.

170. AD I/II, 4, 84-88, s. d.

171. AD I/II, 4, 341-343, 23 agosto 1959.

172. J. A. Komonchak, *U. S. Bishops'...*

173. AD I/II, 4, 24-26, 25 agosto 1959.

Pero también el papel de la Iglesia en el mundo que la rodea llama la atención de los obispos. Más de un tercio de las respuestas norteamericanas le dedican alguna atención, cosa que constituye una feliz sorpresa. Si los prelados directamente interesados han superado sus posiciones anteriores sobre la integración de los *chicanos*, la segregación racial interpela a los del sur, que la denuncian a veces con vigor, como monseñor Rummel, de Nueva Orleans¹⁷⁴. Por el contrario, monseñor Hurley, de Durban (Unión Sudafricana), no dice ni una palabra sobre el *apartheid*, a pesar de haberlo criticado antes públicamente: ¿cree acaso que no es un tema para el concilio?¹⁷⁵ En Africa, los candentes problemas candentes ligados a la descolonización, raramente tratados como tales, asoman con frecuencia en los *vota*, aunque de forma más o menos indirecta. Los obispos de la provincia de Luluabourg en el Congo-Léopoldville, provincias sacudidas por la reivindicación independentista, se pronuncian claramente en favor de las misiones y contra el nacionalismo¹⁷⁶. ¿Y cómo interpretar la viva condena del comunismo por sus colegas de Angola y Mozambique, sino como una reacción contra los movimientos de emancipación tras los que ve la mano de Moscú, si no ya de la de Cuba? La sensible diferencia de valoración del Islam entre monseñor Duval, arzobispo de Argel, y monseñor Lacaste, su sufragáneo de Orán, ¿no será quizás un eco de la disputa, ya conocida, entre ambos sobre el conflicto argelino? El segundo, próximo a las tesis de la «Argelia francesa» se siente menos inclinado al diálogo que el primero y bastante crítico frente al mismo¹⁷⁷. En un plano estrictamente religioso, muchos de los prelados misioneros de origen belga o francés se pronuncian a favor de la africanización del cristianismo, que supone volver la página de la colonización.

Las respuestas del tercer grupo, ¿permitirán pues delimitar una especie de tercer mundo católico, eco lejano de Bandung o de sus consecuencias? No del todo, porque las preocupaciones de carácter tercermundista siguen siendo raras y meramente alusivas en un conjunto en el que incluimos a Norteamérica y Australasia, pero del que eliminamos la América del Sur española. Menos preocupadas por la latinidad (un cuarto de los *vota* salidos de Africa están en lengua vulgar) y también menos respetuosas a veces de las formas canónicas, muy heterogéneas por su contenido y más sensibles a la variedad de las situaciones locales, estas respuestas a veces imprevisibles se alejan por tanto frecuentemente de la pauta que sigue el resto del *corpus*.

Un criterio negativo —el desconcierto de las respuestas— y otro positivo —su mayor atención al ambiente— definen así a este conjunto orgánico, cuyo futuro comportamiento conciliar nadie sería capaz de prever. Su inventario preciso se ve dificultado muchas veces por la falta de estudios básicos. Los de Avery Du-

174. AD I/II, 6, 382-391, 27 agosto 1959.

175. AD I/II, 5, 537-539, 15 abril 1960 (voto citado).

176. Cl. Soetens, *L'apport du Congo-Léopoldville (Zaire), du Rwanda et du Burundi au concile Vatican II*, en *Vatican II commence*, 189-208.

177. AD I/II, 5, 99-103, 22 agosto 1959; 110-115, 29 agosto. Sobre las divergencias entre los dos, cf. A. Nozière, *Algerie: les chrétiens dans la guerre*, Paris 1979.

lles sobre la teología americana y los de Joseph Komonchak sobre los *vota* americanos demuestran que el episcopado del otro lado del océano, a pesar de sus fuertes divergencias internas, estaba mejor preparado para el Vaticano II de lo que normalmente se pensaba. La distinción habitual entre la apertura del *middle west* y el conservadurismo de ambas costas no acaba de imponerse. «Si ninguno de los obispos era revolucionario, había un gran número que podía considerarse reformista», concluye Komonchak al final de un trabajo que no ha ocultado en lo más mínimo las reacciones menos abiertas¹⁷⁸. A primera vista, las tensiones parecen más acentuadas en Brasil, en donde sería interesante medir además el influjo del padre Lombardi, que predicó al episcopado unos ejercicios espirituales del 5 al 8 de mayo de 1960¹⁷⁹. Por el contrario, estas tensiones parecen menos agudas en Asia meridional y oriental.

El continente africano, por su parte, ofrece también ejemplos bien conocidos de posiciones valientes y audaces, que asombrarán al mismo Juan XXIII¹⁸⁰. Pero es interesante advertir que provienen no tanto de los prelados indígenas como de sus colegas misioneros, que trasladan allá las disputas europeas: fieles al latín y a las formas canónicas experimentadas, los *vota* de los primeros se reconocen por su gran prudencia..., que luego no se volverá a notar mucho en el concilio¹⁸¹. Hay que decir que son todavía poco numerosos los obispos nativos en 1959-1960, en los países donde es inminente la descolonización; en 1962, muchos de ellos estarán al frente de Iglesias jóvenes en países jóvenes. Y esto lo cambia todo¹⁸². Ya hemos señalado la fractura lingüística: italianos, españoles y británicos son menos proclives a la crítica del sistema romano que belgas y franceses. Desde este punto de vista monseñor Lefebvre, en Dakar, es más bien una excepción. Por contra, la coincidencia con las variables europeas es muchas veces sorprendente. Como sus colegas ingleses, el arzobispo de Cap, monseñor MacCann recomienda que haya condenas, pero no definiciones, que podrían molestar a los no católicos; y monseñor MacCarthy, arzobispo de Nairobi, intenta defender la superioridad del latín para la misa¹⁸³. En otro terreno, el *votum* de la facultad Lovanium en Léopoldville, reciente creación de Lovaina y llena de antiguos alumnos suyos, denota una inspiración muy cercana a la de la casa madre¹⁸⁴.

178. «If none of the bishops was a revolutionary, a good number could be considered reformists»: J. A. Komonchak, *U. S. Bishops'...*; A. Dulles, *Theological Orientations. American Catholic Theology, 1940-1962*: CrSt 13 (1992) 361-382.

179. J. O. Beozzo, en *Vísperas*, 71.

180. «Indicaciones copiosas y minuciosas, a veces un tanto curiosas y discutibles, una expresión de fervor apostólico y dignas de atención», señala en el informe sintético africano el 7 marzo 1960...: V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 69. ¿No vendrá su sorpresa de las ocho peticiones de flexibilidad en el celibato sacerdotal?

181. Cf., por ejemplo, el de monseñor Rugambwa, obispo de Butambo (Tanganica): AD I/II, 5. 480-481, 6 agosto 1959.

182. Cl. Prudhomme, *Les évêques d'Afrique noire anciennement française et le Concile, en Vatican II commence*, 161-188.

183. AD I/II, 5, 535-537, 22 agosto 1960; 256-258, 25 agosto 1959.

184. M. Lamberigts, en *Veille*, 175-182.

Se ha observado, además, la diferencia entre las respuestas de los prelados misioneros de la congregación de los padres del Espíritu santo y las de sus colegas los padres blancos. Las primeras —pensemos no sólo en monseñor Lefebvre y en monseñor Bernard, arzobispo de Brazzaville— no brillan ciertamente por su audacia. Las segundas trazan, por el contrario, por encima de las barreras lingüísticas, los caminos para una africanización serena del catolicismo. Al caso de monseñor Durrieu, al que ya nos hemos referido, hay que añadir el de monseñor Blomjous, obispo de Mwanza (Tanganica), aunque muy discreto en su respuesta, y sobre todo el de monseñor Matthijsen, vicario apostólico del Lago Alberto, que se pronuncia por la creación de regiones culturales dotadas de una vasta autonomía litúrgica en el seno de la Iglesia universal¹⁸⁵. Pues bien, recordemos que el *votum* del superior de los padres blancos va más bien en esta dirección... El *corpus* utilizado no permite profundizar más en esta pista de las áreas de las congregaciones, que merecería mayor atención, ya que ofrece otra clave interpretativa de las respuestas del tercer tipo a la consulta antepreparatoria. Vista desde el observatorio que constituyen los *vota* no romanos, muestra por tanto más la diversidad del catolicismo que su unidad.

Las posiciones innovadoras no faltan sin duda en este enorme *corpus*, pero están diluidas entre una multitud respuestas timoratas, y hasta francamente cobardes. Sorprendidos por la decisión pontificia, muchos de los obispos adoptaron ante ella una actitud de prudente espera. Ahí es donde se apoyarán los ambientes curiales para imponer una coherencia a este caleidoscopio: su propia visión del concilio, bastante alejada del enigma de un «aggiornamento» del que cabía temer cualquier cosa.

5. Del desinterés al encuadramiento

Vista ya desde Roma, la consulta antepreparatoria tenía que permitir aclarar dos de las principales cuestiones que seguían abiertas. Por un lado, ¿cómo procesó la secretaría de la comisión Tardini la materia bruta de las respuestas, llegadas de toda la catolicidad, para sacar de ellas, si no un programa, al menos una síntesis fuertemente indicativa para poder seguir las operaciones? Pero un trabajo así no es independiente de la reflexión que se hace entonces en Roma sobre el futuro concilio. Por tanto, ¿cuál fue la reacción de los ambientes vaticanos a las solicitudes del cardenal secretario de Estado? El análisis de los *vota* romanos puede ofrecernos realmente indicaciones muy útiles sobre su postura ante el acontecimiento anunciado. En realidad, estos *vota* son de dos tipos muy diferentes: la consulta inicial se dirigía también a los padres conciliares residentes en Roma, prelados o religiosos. Sabemos que siguieron luego las invitaciones a las instituciones de enseñanza superior y a los dicasterios, para que presentaran colectivamente sus observaciones y propuestas. Una justa va-

185. Cf. Soetens, *L'apport du Congo-Léopoldville...*, en E. Fouilloux (ed.), *Vatican II commence*, 189-208.

loración de la posición romana a lo largo de la fase antepreparatoria tiene que ponderar estas tres series de informaciones. A partir de la documentación actualmente disponible, sugerimos que existe un vínculo, aparentemente paradójico y a la vez muy real, entre el escaso interés manifestado por la consulta individual y el gran esfuerzo realizado por canalizar con firmeza sus resultados; cuanto más absurdas parezcan las respuestas, más importante será neutralizar de antemano sus posibles efectos nocivos.

a) *Entre la indiferencia y la desconfianza: los vota romanos*

El estudio que Andrea Riccardi les ha dedicado no deja duda alguna en este sentido¹⁸⁶. Los dignatarios de la curia, los responsables del vicariato de Roma o de las diócesis suburbicarias, los futuros padres romanos no prestaron mucha atención a la consulta Tardini. Primer ejemplo: la sorprendente falta de respuesta por parte de eminencias como el cardenal Tisserant, del que se sabe que no simpatizaba mucho con Juan XXIII... Segundo ejemplo, quizás el más frecuente: las respuestas cuya brevedad y pobreza subrayan su carácter convencional. Y tercer ejemplo, que no es en realidad sino una variante del anterior: algunas respuestas que ostentan sin complejos un decidido conservadurismo, que las empareja estrictamente con nuestra primera categoría de *vota*. Son aún más dignas de atención por provenir a veces de príncipes de la Iglesia con indiscutible peso en la curia. Así la respuesta del cardenal vicario de Roma, Micaela, no tiene reparo alguno en denunciar expresamente las «teorías» de Maritain y de la revista «Esprit», culpables según el purpurado de impulsar al laicado a independizarse excesivamente de la jerarquía¹⁸⁷. Las dos únicas excepciones a una desenvoltura que roza con el desprecio son realmente significativas. Algunos *vota* mejor articulados, si no más abiertos, proceden de prelados extranjeros residentes en Roma, como el polaco Gawlina o el alemán Hudal, o de prelados italianos de obediencia pacelliana, más o menos influidos por las tesis del jesuita Ricardo Lombardi: reforma sí, pero desde Roma, para mejorar el funcionamiento de la maquinaria vaticana¹⁸⁸.

Pero estas raras pruebas de atención no son suficientes para invertir la tendencia. ¿Cómo interpretar por tanto una falta de interés demasiado evidente para no ser intencionada? Reticencia ante la perspectiva del mismo concilio general, sin duda alguna, cuya preparación y desarrollo habrían de perturbar inútilmente el gobierno ordinario de la Iglesia. En este sentido, la pobreza de los *vota* romanos confirma la tibieza, por no decir algo más serio, de las aprobaciones cardenalicias tras el anuncio del 25 de enero de 1959. Reticencia también, aunque menos, ante el procedimiento: no muy entusiasmados por una consulta universal carente de toda guía, los ambientes vaticanos dudan además

186. I «vota» romani, en Veille, 148-156.

187. Ibid., 150-151.

188. Ibid., 152-156.

de que esto les afecte directamente, llamados como están a una función deliberativa y no meramente consultiva. ¿Es que su opinión va a ser una más entre las de prelados lejanos que para ellos no son, casi siempre, más que un apellido en el «Anuario Pontificio»? Pero además, muchos están convencidos de que las cosas sólo podrán comenzar en serio con el debido tratamiento de este *corpus* informe... en Roma. ¿Para qué gastar pues prematuramente las energías en inútiles escaramuzas, que podrían dar pie a un pulso desagradable contra la decisión pontificia? Tan sólo los curiales que intuyen más claramente el peligro adoptan enseguida algunas medidas en contra. Por lo demás, esta mezcla de incredulidad ante el acontecimiento y de conservadurismo inveterado es la que, a comienzos de 1960, hace fracasar el sínodo romano, anunciado por Juan XXIII a la par que el concilio.

Los superiores generales de las congregaciones fundadas en la órbita de Roma o que se habían instalado allí desde hacía tiempo muestran todos un mayor interés por la consulta antepreparatoria. No es éste, sin embargo, el caso del maestro general de los dominicos, Michel Browne... Enviado el 16 de mayo de 1960, su *votum* se contenta con sugerir, además de la restauración del diaconado permanente, la promoción de los patriarcas orientales a la púrpura cardenalicia y la creación de un nuevo dicasterio encargado especialmente de los estudios¹⁸⁹. La forma y el fondo significan claramente que, para un miembro de derecho del santo Oficio, esta consulta no es más que un trabajo superfluo. Contrasta asombrosamente con una respuesta que destaca sin duda en medio de la masa: la del ministro general de los franciscanos, Augustin Sepinski. Relativamente rápida (30 de septiembre de 1959) y más detallada, se pronuncia contra la *rabies theologica*, ávida de definiciones y condenas, y más decididamente todavía contra el armamento atómico; propone, además de la prosecución de la reforma litúrgica y de la restauración del diaconado, la creación en Roma de un *coetus oecumenicus* para el diálogo con los hermanos separados¹⁹⁰. Naturalmente, el *votum* del general de los jesuitas, Juan Bautista Janssens, se sitúa a medio camino entre estos dos extremos. Es verdad que presta atención al peligro de un humanismo sin Dios o de un relativismo filosófico emancipado de la escolástica, pero se pronuncia también por la ampliación del empleo en la liturgia de las lenguas vulgares. En realidad, desde la autoridad del magisterio ordinario hasta el lugar de los laicos en la Iglesia, pasando por la *res oecumenica*, plantea un gran número de cuestiones importantes..., guardándose siempre de aportar su propia respuesta¹⁹¹.

La mayor parte de sus homólogos no tienen su misma prudencia. Aunque no son ellos solos en este caso, su grupo contribuye sin embargo a dirigir los *vota* romanos o equiparables a los romanos en un sentido deliberadamente defensivo: su único elemento de apertura, si así se le puede llamar, sigue siendo muchas veces su voluntad de preservar la exención religiosa de las apetencias

189. AD I/II, 8, 65-68.

190. *Ibid.*, 69-72

191. *Ibid.*, 124-127.

episcopales. Pero, además, compiten en rigidez en materia doctrinal o litúrgica y en inventiva en materia dogmática, poniendo a san José al lado de María. En este sentido son particularmente interesantes las respuestas que envían los eremitas de san Agustín, los carmelitas descalzos y los servitas¹⁹². Sin embargo, la misma tendencia siguen las otras familias religiosas de espíritu romano, como los franciscanos conventuales, los capuchinos, los trinitarios...

En definitiva, de los *vota* de los futuros padres conciliares residentes en Roma se sacan dos enseñanzas distintas. Por un lado, su indiscutible inclinación conservadora más que su apertura a la esperanza, a pesar de algunas egregias, aunque aisladas, excepciones. Por otro lado, la escasa valoración de sus autores por la consulta, que les parece una simple concesión al espíritu democrático de los tiempos y que por tanto no podría jugar a su parecer un papel decisivo en la preparación del programa de la asamblea. No obstante, esta preparación les importa muchísimo, como lo demuestran tanto la reflexión teológica realizada paralelamente en Roma sobre el futuro concilio, como la tarea de normalización a la que están sometidos los *vota* que van llegando desde los cuatro horizontes de la catolicidad.

b) *La teología romana ante el concilio*

Efectivamente, basta con hojear las revistas de las universidades romanas y analizar las respuestas a la llamada de Tardini, cuyo pensamiento resumen, para descubrir en ellas algo que nada tiene que ver con la indiferencia: una atención vigilante y constante a la gestación del Vaticano II. Estas elaboraciones colectivas demuestran ampliamente que los ambientes de estudio de Roma intentan desempeñar bien en esta ocasión su papel tradicional de intelectuales orgánicos del Vaticano, antes de poner a disposición de la asamblea a sus principales expertos. Pero, ¿en qué sentido? He aquí la cuestión principal.

Una lectura de conjunto de la producción teológica romana durante la fase antepreparatoria no deja muchas dudas a este respecto¹⁹³. Es verdad que el *corpus* que así se constituye contiene algunos matices, demasiado numerosos ciertamente para que podamos reducirlos a una homogeneidad engañosa. Por lo demás, sorprende constatar la gran consonancia que existe entre los *vota* de los superiores generales y los *vota* de los institutos romanos de su congregación. Una sola excepción a esta regla: el abismo que separa la cerrazón del Antonianum de la apertura del padre Sepinski¹⁹⁴. Por el contrario, es de admirar la ade-

192. *Ibid.*, 84-96, 104-106, 112-114.

193. E. Fouilloux, *Les théologiens romains à la veille de Vatican II*: CrSt 15 (1994) 373-394.

194. AD I/IV, 1/2, 51-109. La utilización aquí de los *vota* de los colegios y universidades romanas plantea un problema de cronología: solicitados para la pascua de 1960, enviados entre el 7 de marzo (Angelicum) y el 25 de mayo (Anselmianum), terminan el ciclo de la consulta y por tanto deberían ser tratados después de los informes sintéticos de la secretaría de la comisión Tardini y de las propuestas de los dicasterios, que son anteriores. Hemos preferido recordarlos aquí por-

cuación de los dominicos: en comparación con la respuesta del maestro general Browne, la del Angelicum, que es exactamente contemporánea, se caracteriza también por su pobreza: se confirma así el escaso interés de las instancias superiores de la orden por los preliminares de la preparación conciliar¹⁹⁵. La misma correspondencia se advierte en la disponibilidad reformadora de los *vota* salesianos, excluidas las cuestiones doctrinales, o en el equilibrio prudentemente sopesado de los *vota* jesuíticos: la Gregoriana tendrá que revisar sin embargo su trabajo en cuanto a la relación papa-obispos, por presión de Juan XXIII¹⁹⁶. Por el contrario, no todos los apéndices al texto de la prestigiosa universidad tienen esta prudencia: al largo *votum* sobre el matrimonio del moralista de Pío XII, Franz Hürth¹⁹⁷, se pueden oponer con todo derecho las propuestas positivas del Instituto de ciencias sociales sobre la lucha contra la pobreza, y todavía más la respuesta del Bíblico, que destaca claramente en el conjunto del *corpus*. Aunque sospechosos de graves errores, los exegetas de la Compañía se atreven de hecho a recordar vigorosamente la triple necesidad de libertad en la investigación escriturística, de reforma de los procedimientos disciplinarios y, sobre todo, de profundo cambio en el discurso católico sobre el judaísmo¹⁹⁸. Pero esta audacia, que sugiere cómo en la misma Roma la Compañía de Jesús no es tan homogénea como diez años antes se decía, no deja de ser un hecho aislado.

Pequeñas o grandes, seculares o de congregaciones, las otras instituciones romanas de enseñanza superior mantienen posturas francamente conservadoras, aunque con matices propios algo diferentes. Puesto que la Gregoriana no logra disimular algunas divergencias entre sus viejos responsables y una nueva generación de profesores más flexibles, su liderazgo indiscutible hasta entonces es contestado desde ahora por un Laterano en plena ascensión: desde que Juan XXIII convirtió el 17 de mayo de 1959 al colegio romano de estudios eclesiásticos en universidad de pleno derecho, se consideró el cancerbero de la catolicidad, como demuestra su ofensiva contra el Instituto bíblico. Y busca sus propios medios: su revista «Divinitas» es también el órgano de la Academia pontificia de teología, en torno a la cual se agrupan los celosos de la ortodoxia de todos los rincones: en cuanto a los *vota* de sus profesores, impresionan tanto por su masa como por ofrecerse como esquemas conciliares antes de tiempo¹⁹⁹. Muchos de estos hombres, ya consultores de la curia, desean claramente imprimir el cuño de su pensamiento en el futuro concilio.

Pues bien, lo que estas personas proyectan parece estar muy lejos del «aggiornamento» deseado por Juan XXIII: es lo menos que puede decirse de ellos.

que nos parece que son el resultado de un trabajo de reflexión emprendido hacía más de un año, trabajo que inspira en parte el espíritu mismo de estos informes o propuestas.

195. *Ibid.* 7-27; de ellas son cuatro para las cuestiones teológicas y tres del padre Garrigou-Lagrange...

196. Incidente recordado por V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 70; confróntense las dos versiones, *ibid.* y AD I/IV, 1/1, 14.

197. *Ibid.*, 90-118.

198. *Ibid.*, 125-136 (*De antisemitismo vitando*, 131-132).

199. *Ibid.*, 169-442.

Como coronación de cuatro siglos de catolicismo intransigente, esbozan una especie de síntesis, más explícita y estructurada que la de los obispos, cuyas intuiciones sistematizan, tanto sobre la afirmación de la Iglesia romana como sobre su protección frente a los innumerables peligros externos e internos que la amenazan. En cuanto al primer punto no hay equívocos. En el discurso inaugural del curso académico del Laterano, el 28 de octubre de 1959, uno de sus protectores y antiguos profesores, el cardenal Ruffini de Palermo declara: «El próximo concilio –si le parece oportuno– podrá dotar a sus principales enseñanzas de aquel valor definitivo que las situaría fuera y por encima de toda discusión»²⁰⁰. Pues bien, estas enseñanzas son las de León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII... Este apetito dogmático se concreta en cuatro puntos principales. En primer lugar, obtener del Vaticano II la consagración solemne de nuevos privilegios para san José y, obviamente, también para María. Sus más ardientes defensores son los servitas del Marianum, los franciscanos del Antonianum y los conventuales de la facultad de teología de san Buenaventura. Mejor informados de la vinculación al vaticano de gran número de obispos, insisten tanto en la maternidad espiritual de la Virgen como en su mediación o corredención. Segundo objetivo: apretar los tornillos en materia de exégesis, a fin de frenar el laxismo que ha vuelto a asomar después de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Esta vez, es evidente que el Laterano está en la cresta de la ola, con su especialista monseñor Francesco Spadafora. Para el método, éste propone la definición de la *absoluta inerrantia biblica*, la única que puede reducir de manera drástica las posibilidades de interpretación²⁰¹. En el fondo, muchos de sus colegas esperan la elevación del monogenismo al rango de verdad de fe.

Tercera urgencia: la confirmación definitiva de la autoridad exclusiva del tomismo para la enseñanza de la teología y de la filosofía; confirmación en la que convergen el Angélico y el Laterano, pero también el colegio benedictino de san Anselmo. Finalmente, la cuarta preocupación, la más insistente de todas: reforzar la estructura jerárquica de la Iglesia confiriendo al magisterio ordinario un valor imperativo universal, a ejemplo de Pío X y Pío XII, a quienes nuestros autores apelan constantemente²⁰². «Si alguien dijera que el romano pontífice no es en la Iglesia la fuente inmediata de toda la jurisdicción del foro externo, A. S.»: así reza el nuevo canon propuesto por monseñor Lattanzi, del Laterano²⁰³... A poco menos de un siglo de la definición del primado y de la infalibilidad, muchos teólogos romanos siguen pensando por tanto que el incremento de las prerrogativas pontificias, o sea, aunque de rebote, de las suyas, es la mejor manera de subrayar la originalidad católica y de preservarla de todo ataque. Es fácil imaginar que sintieran la consulta abierta del episcopado como un desaire costoso y que la miraran con cierto desdén.

200. *Divinitas* 1 (1960) 15.

201. AD I/IV, 1/1, 263-270.

202. Número especial de *Divinitas* (1959/4), *Pius papa XII et sacra theologia*.

203. «Si quis dixerit Romanum Pontificem totius iurisdictionis fori externi immediatam fontem in Ecclesia non esse: A. S.»: AD I/IV, 1/1, 209.

Porque no se trata sólo de distinguirse, sino ante todo de protegerse. De ahí que el tono dominante de las respuestas universitarias romanas sea más negativo que positivo. Ya en su misma forma se percibe una teología deductiva que se apoya frecuentemente en documentos anteriores del magisterio recogidos por Denzinger y sus sucesores²⁰⁴; una teología «contra», cuya principal función es la de identificar los errores, antes de ponerlos en la picota: el *votum* de la facultad carmelita de teología la emprende con Henry Duméry, recientemente censurado, y con el padre Teilhard de Chardin, que lo será poco antes de la apertura del concilio²⁰⁵. Pululan las peticiones de condena: La facultad de teología conventual de san Buenaventura²⁰⁶ elabora un proyecto de *syllabus errorum* que contiene hasta 61 puntos, que van desde la eugenesia hasta el comunismo, pasando por el feminismo o... el nudismo²⁰⁷; son raras las desviaciones del siglo XX, o que se presume que lo son, que se escapan de la vigilancia de los guardianes del templo.

Pero, en medio de la perversión universal del pensamiento y de las costumbres, nada les irrita tanto como su infiltración en el seno de la misma Iglesia. Monseñor Romeo denuncia con vigor, en su carga contra el Bíblico, a las termitas que carcomen insidiosamente la doctrina y la fe católica²⁰⁸. Tanto si estas insidias llevan el nombre de irracionalismo, como de relativismo o subjetivismo, o los tres juntos, han de ser combatidas sin tregua ni piedad en sus aspectos exegético, litúrgico, moral, filosófico y finalmente teológico. Por lo demás, en el punto de mira de la argumentación sigue estando la *nouvelle théologie* francesa, sobre todo Henry de Lubac, diez años después de caer sobre él los rayos de la jerarquía. De otro modo y contra lo que podría hacer creer una historia del catolicismo contemporáneo demasiado francocéntrica, este pesado *dossier* no estaba cerrado todavía. De aquí la referencia constante, entre los «zelanti», a la encíclica *Humani generis* del 12 de agosto de 1950, momento supremo de la crisis anterior²⁰⁹. Lejos de estar superado, este texto restrictivo seguía siendo para los teólogos romanos de candente actualidad. En la medida en que no se han escuchado sus advertencias, hay que retomarlas y adaptarlas a la situación actual, es decir, hay que ampliarlas y sistematizarlas. Monseñor Garofalo, rector del colegio de Propaganda, espera por tanto que el concilio redacte una nueva fórmula de fe que integre y desarrolle las advertencias recientes mediante un nuevo catecismo universal²¹⁰. Con un realismo brutal, el Salesianum resume muy bien la aspiración profunda de los círculos teológicos romanos deseosos de que, «por lo que respecta a los errores modernos, el concilio

204. 36 de las 55 notas a pie de página de la respuesta del Marianum (servitas) contienen al menos una referencia al Denzinger, *ibid.* 1/2, 426-449.

205. *Ibid.*, 321-332.

206. *Ibid.*, 235-259.

207. Parte De «*moralis nova*» de la respuesta del Antonianum (franciscanos): *ibid.*, 86-88.

208. *Divinitas* 3 (1960) 454.

209. Se menciona seis veces este documento en el *votum* de C. Vagaggini, de San Anselmo: AD I/IV, 1/2, 33-43.

210. *De symbolo et professione fidei noviter proponendis in concilio*: AD I/IV, 1/1, 447-452.

lio pudiera refutar todos los que señala la encíclica *Humani generis* de Pío XII»²¹¹. Nuestras conclusiones coinciden pues con las de Antonino Indelicato en su análisis de la preparación teológica del Vaticano II en Roma: un esfuerzo supremo por proteger de todo peligro a la verdad católica, según el espíritu del final del pontificado anterior²¹².

Este ambiente intelectual que oscila entre la actitud fría y la actitud combativa cuenta seguramente más, en la reacción romana a la consulta antepreparatoria, que los *vota* individuales llenos de lagunas o excesivamente pobres. Clarifica además el espíritu con que se examinarán las respuestas de los obispos.

c) *El trabajo sobre los vota*

El examen de conjunto que hoy ocupa a los historiadores fue realizado por el secretariado de la comisión Tardini a lo largo del otoño e invierno de 1959-1960, pero con una finalidad muy distinta: ofrecer a las futuras comisiones preparatorias algunas claves para que no se perdieran entre tantas pistas divergentes. Monseñor Carbone, que participó en él, completa con precisión los documentos publicados en lo que atañe a la técnica de análisis y su calendario. Pero no dice nada de los esquemas conceptuales que se emplearon, sin duda porque aún sigue compartiéndolos profundamente como para poder mirarlos con ojo crítico²¹³.

Desde finales de agosto de 1959, Tardini habría planificado el trabajo en dos fases: análisis temático de los *vota*, y luego síntesis sectoriales, antes de llegar a una síntesis final. Para el análisis, se escogió y codificó esmeradamente un modelo de ficha de gran formato: un solo tema por ficha; todas las fichas en latín; resumen de la argumentación o, mejor aún, copia de la misma cuando era demasiado compleja; identificación del prelado interesado. Es digno de notar el ejemplo que se pone para indicar los criterios de cómo hay que respetar la argumentación, un ejemplo que lo es todo menos neutral: la reprobación de la «moral de situación»²¹⁴.

La clasificación comienza, pues, a comienzos de septiembre de 1959, a partir de las respuestas italianas: ¡y tampoco es algo casual! El tiempo para que se entrenaran los agentes del secretariado, que pudieron enviar un primer lote de fichas doctrinales a los miembros de la comisión antepreparatoria el 3 de noviembre. Siguieron otros cuatro lotes hasta el 15 de diciembre, siempre sobre los *vota* italianos. Es instructiva la distribución de materias: en primer lugar, todo lo relativo al clero y a los religiosos, luego los laicos, la liturgia, la acción

211. «Quoad errores modernos, Concilium refelli posset ea quae in Encyclica Pii XII *Humani generis* indicata sunt»: *ibid.* I/2, 124.

212. A. Indelicato, *Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II*: CrSt 11 (1990) 345-351.

213. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 67-70.

214. *Normae praecipuae*: AD I/II, App. 1, VII.

social y caritativa, finalmente las misiones, y detrás de todo esto, por tratarse de una pequeña novedad, el ecumenismo²¹⁵. Como confirmará más tarde el preámbulo del *Analyticus Conspectus*, este orden no tiene nada de inocente: «Las fichas se hicieron por tanto a partir de los capítulos de la doctrina, según el orden fijado por los teólogos, para llegar a las diversas partes de la disciplina eclesiástica, ordenadas de ordinario según el Código»²¹⁶. Los dos instrumentos de clasificación de los *vota* de los obispos son, por tanto, el desmenuzamiento de la teología de los manuales y el código de derecho canónico. Sabemos ya que se acomodan bien a aquellas respuestas que adoptaron espontáneamente su plan. Pero ¿no corren el riesgo de dejar a las otras al margen? Por ejemplo, a las que se proponen sugerir un análisis de la situación más que ofrecer una lista de sugerencias. ¿O el peligro de podar a las que utilizan otras pautas de lectura, encuadrándolas obligatoriamente en un modelo impropio por naturaleza para recoger toda su originalidad? No cabe duda de que el método utilizado facilita la amalgama de posturas distintas, evitando siempre resaltar las que parecen más insólitas... a una visión romana de las cosas. Por eso la metáfora evangélica se impone por sí sola: el vino nuevo tiene todas las posibilidades de perderse en esos viejos odres²¹⁷. Sin ningún tipo de sorpresa, el secretariado de la comisión Tardini aplica a un material cuya riqueza hemos podido subrayar tan sólo el marco conceptual que le es familiar, y que lo empobrecerá por completo, determinando de antemano el resultado de la operación.

Esta prosigue imperturbable hasta finales de enero de 1960, puesto que las últimas fichas, sacadas de los *vota* de los superiores religiosos, se transmiten el 8 de febrero. Se empezó por Italia, se siguió con Francia y el resto de Europa, menos los países germánicos, luego América latina, Alemania y Austria, antes de ocuparse de Asia, Oceanía, América del Norte y África²¹⁸. No puede menos de verse en este proceso un reflejo de la geografía simbólica del Vaticano: eurocentrismo y hasta italo-centrismo... Las casi 2.000 fichas temáticas entonces recopiladas, que contenían 9.000 propuestas, no son sin embargo exhaustivas, puesto que faltan muchos centenares de respuestas. Solamente el 21 de marzo de 1960 es cuando parte la carta de petición a los retardatarios. Pero el trabajo realizado es sin duda enorme. Para poder manejarlo, exige una especie de índice que facilite su consulta. Es lo que sería el *Analysis Conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt*.

Este instrumento de trabajo es a su vez imponente: más de 1.500 páginas impresas en dos volúmenes²¹⁹. Su génesis y su función siguen siendo sin embargo oscuras. La fecha que lleva, 11 febrero 1961, es con toda evidencia aquella en que se terminó la impresión de esta recopilación. Pero ¿cuándo se la con-

215. AD I/III, XII.

216. «Schedae igitur factae sunt, exordiendo a doctrinae capitibus, juxta ordinem a theologis impositum, usque ad diversas disciplinae ecclesiasticae partes, secundum Codicem plerumque dispositas»: AD I/II, App. 1, V.

217. G. Alberigo, *Passaggi cruciali...*, en *Verso il concilio*, 15-42.

218. AD I/III, , XII.

219. AD I/II, App. 1 y 2, 806, 733.

cibió y con qué finalidad? Todos los indicios disponibles remiten al deseo de ayudar a las comisiones preparatorias en su tarea: agobiadas por la masa de respuestas, necesitarán una guía para no perderse. Más que añadir a su tarea el conjunto de fichas temáticas, ¿por qué no ofrecerles un resumen esencial? De ahí el *Conspectus*, que habría sido compuesto por tanto a comienzos de la fase preparatoria, probablemente durante el segundo semestre de 1960. Esto para sugerir, si es exacta nuestra hipótesis cronológica, que no desempeñó ningún papel en la elaboración del programa conciliar, a diferencia de los informes sintéticos de que hablaremos más adelante. Como ha escrito Caprile, sólo habría servido de «repertorio de ideas» destinado a las comisiones preparatorias²²⁰. Esta perspectiva no le resta nada a su verdadero valor, a menos que no se malinterprete este último... Lejos de ser «una fotografía panorámica de los deseos y problemas del mundo católico»²²¹, el *Conspectus* refleja el resultado del trabajo de filtración, realizado sobre los *vota* por el secretariado Felici, con la doble criba de la teología de los manuales y del derecho canónico. Por tanto, sería un error buscar en él un eco fiel de la consulta antepreparatoria. Por otra parte, hay que reconocer que constituye una fuente preciosa para comprender mejor el espíritu con que se llevó a cabo esta consulta²²².

El *Conspectus* distribuye la materia en 18 apartados de corte muy desigual, pero parecidos a los que se utilizaron de antemano para la selección de los *vota* italianos. La relación entre sugerencias doctrinales y sugerencias canónicas es, cuantitativamente, de una a ocho. Más de 3.000 propuestas, o sea un tercio del total, se refiere al clero secular o regular; 250 a los laicos. Con 300 referencias, el ecumenismo consigue sin embargo un espacio espectacular²²³. Ante la imposibilidad de poder pasar por la criba los dos volúmenes, nos limitaremos a considerar el tema catequético y las 230 páginas de la parte doctrinal. Sobre el primero, el minucioso estudio de Maurice Simon es inapelable: opciones aventuradas, clasificaciones erróneas y mescolanzas discutibles obligan a rehacer por completo el trabajo²²⁴. Después de un capítulo francamente restrictivo sobre la sagrada Escritura, la segunda parte dedica largas exposiciones a la Iglesia, siguiendo un orden descendente que va del papa a los miembros del cuerpo místico, pasando lógicamente por los obispos; una sola voz se refiere a su relación con los sacerdotes. Vienen luego las personas divinas o equiparados: A Dios Padre se le dedican siete páginas, al Verbo encarnado cinco, y a la Virgen María la suma de las anteriores, es decir, doce páginas (inútil buscar al Espíritu santo...). Esta parte doctrinal termina con el capítulo XIV, *De erroris damnandis*, que contiene en unas treinta páginas nada menos que 59 vo-

220. AD I/I, 173-174 y V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 67-68. Los dos se inspiran en el preámbulo, *Propositum et mens*: AD I/II, App. V-VI.

221. Caprile, I/1, 174.

222. Lo ha visto muy bien A. Melloni, *Per un approccio...*, 573-575.

223. Valoraciones de Caprile, I/1, 174.

224. M. Simon, *Un catéchisme universel pour l'Eglise catholique du concile de Trente à nos jours*, Leuven 1992, 145-192.

ces clasificadas por orden alfabético, desde adventismo hasta utilitarismo. ¿Cómo no sonreír viendo enumerados uno tras otro el naturalismo, el nacionalismo, el neopaganismo y el panteísmo? ¡No cabe duda de que el modelo del *Syllabus* tiene sólidas raíces! Con 220 menciones, a las que hay que añadir buen número de las dedicadas al materialismo (53), el comunismo va sin duda a la cabeza, seguido del existencialismo (100), luego del laicismo, primer superviviente de los adversarios de otra época (97) y de la moral de situación (85)²²⁵.

Nada de todo esto ha sido inventado, desde luego. Pero resumir las propuestas diseminadas en los *vota* según una pauta, de corte escolástico canónico, fijada de antemano, produce un efecto de abultamiento por acumulación, que deforma sensiblemente la consulta antepreparatoria reduciéndola a un esqueleto. El examen de las síntesis anteriores, muy importantes por todo lo que acabamos de decir, demuestra que era éste precisamente el objetivo que se implícitamente se perseguía.

Esta segunda fase del trabajo, prevista inmediatamente por Tardini, sufrió sin embargo algún retraso, como admite su colaborador Felici en el momento del envío el 3 de noviembre de 1959. Quien la volvió a poner en movimiento fue el cardenal secretario de Estado el 27 de enero de 1960, bajo el estímulo directo del papa, si creemos a Carbone. De ahí la etapa intermedia de los informes sintéticos sobre las respuestas, nacionales, zonales o continentales según los casos. Desde el 13 de febrero hasta el 1 de abril de 1960, necesitó Juan XXIII un mes y medio para tener conocimiento de estos doce documentos, fechados todos ellos el 11 de febrero. Un intervalo de estas dimensiones hace pensar pues en una elaboración progresiva, como confirman las fechas de expedición a los miembros de la comisión antepreparatoria: del 20 de febrero al 7 de marzo. Las dos listas no se confirman más que parcialmente y es difícil sacar de ellas información sobre las prioridades geográficas del trabajo. En algunos puntos de verificación, parecen ser las mismas que en la época de la clasificación de los *vota*: Europa en general e Italia en particular mantienen el primer puesto. En cuanto al plan temático, recoge en lo esencial la pauta aplicada a los *vota* italianos, pauta que se contentará con afinar el *Analyticus Conspectus*²²⁶. Se pueden discutir estos criterios, pero no se puede dudar ni de la seriedad ni de la constancia con que se pusieron en obra, desde el comienzo hasta el fin de esta operación.

Sería magnífico disponer de las casi 300 páginas mecanografiadas de este conjunto, ya que fue a través de ellas como Juan XXIII y muchos de los responsables curiales percibieron sin duda las expectativas del episcopado. Pero no se ha publicado... Dos ejemplos nos permiten, sin embargo, valorar esta primera elaboración, relacionándola con las conclusiones de los estudios en curso sobre los mismos *vota*. En menos de 30 páginas, el informe italiano resume bas-

225. Estas cifras, sacadas del *Conspectus* (AD I/II, App. I, 197-231) por M. Simon, *Un catéchisme universel...*, 183, son más precisas que las de la *Sintesi finale...*, establecidas antes de que llegaran los últimos *vota*, 5-6.

226. AD I/III, XV y V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 68-69.

tante bien lo que sabemos de las respuestas de la península gracias a Morozzo della Rocca y a Velati. Mientras que la acción de la Iglesia en el mundo o el papel del laicado se señalan sucintamente, las cuestiones canónicas ocupan en él un lugar muy importante. Cuatro páginas sobre la disciplina sacramental y trece líneas sobre el ecumenismo: la diferencia parece responder a la realidad. Las cifras no suprimen las oposiciones internas, pero las relativizan: una fuerte mayoría a favor de la ampliación del uso de la lengua vulgar en la liturgia; también una fuerte mayoría a favor de definiciones dogmáticas y de condenas; casi unanimidad, finalmente, en pedir un «pleno restablecimiento de la autoridad y del poder de los obispos en sus propias diócesis»²²⁷. La conclusión sintética no hace sino esquematizar un poco más los temas, sin deformarlos; por ejemplo: «Mediación universal de María: con alguna discordancia de pareceres»²²⁸.

Bastante diferente es el caso del informe Estados Unidos-Canadá, el más breve de todos (trece páginas a máquina). Es verdad que tiene en cuenta las especificidades locales: sentido práctico de las respuestas; alusiones al racismo o a la guerra nuclear; alcance del proverbio «fuera de la Iglesia no hay salvación»... Tampoco oculta los desacuerdos: entre latinos y orientales particularmente sobre el cambio de rito, pero también sobre la oportunidad de nuevas definiciones y condenas en países confesionalmente mixtos. Joseph Komonchak, que ha estudiado a fondo las respuestas de los Estados Unidos, piensa sin embargo que la elección de una pauta de lectura a priori, y no de un método inductivo, ha impedido captar toda su sustancia. Se podría añadir que, aun sin quererlo expresamente, ha eliminado las divergencias más fuertes, tanto en Canadá como en Estados Unidos: supresión total, en concreto, del debate tan agudo sobre el problema de la libertad religiosa. Pero Komonchak se muestra mucho más severo con la conclusión, que es más infiel al informe de lo que éste lo es respecto a los *vota*: afirmación sin matices del deseo de que se defina la mediación mariana, reducción de la reforma litúrgica... a la del breviario, supresión de toda referencia ecuménica. El lector apresurado que se contentara con esta conclusión tendría una visión muy adulterada de los deseos de los obispos americanos²²⁹.

¿Un ejemplo aislado por la brevedad del documento o una tendencia general? Es difícil pronunciarse por falta de otras informaciones. Todo lo más se puede avanzar una hipótesis según la cual la fiabilidad de las síntesis nacionales dependería proporcionalmente de la homogeneidad de las respuestas y de su proximidad a las concepciones romanas. El secretariado de la comisión antepreparatoria se siente totalmente a gusto en los *vota* italianos: no hay necesidad ni de disminuir su alcance ni de desplazar su sentido. Los *vota* norteamericanos, por el contrario, resultan difíciles por su diversidad; de ahí la tentación de reducirlos a su mínimo denominador común, e incluso solamente al senti-

227. Copia en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas, Bolonia, 8.

228. *Ibid.*, 26.

229. Copia del informe en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas, Bolonia; y comentario de J. Komonchak, *U. S. Bishops' Suggestions...*, 82.

miento de su mayoría. Sería muy interesante medir esta distorsión, sobre todo si se piensa que un gran número de dignatarios vaticanos, empezando por el propio Juan XXIII, cuyas observaciones manuscritas nos refiere Carbone²³⁰, sólo supieron de los *vota* lo que de ellos decían los informes sintéticos.

Inherente al método deductivo adoptado, método a su vez heredado del *habitus* intelectual romano, esta reducción de lo complejo a lo simple, de lo heterogéneo a lo homogéneo o de lo pluralista a lo mayoritario, encuentra su apoyo en la conclusión del proceso: la *Síntesis final sobre los consejos y sugerencias de los excelentísimos obispos y prelados de todo el mundo para el futuro concilio ecuménico*²³¹, fechada el 12 de marzo de 1960 y leída por Juan XXIII el 7 de abril, en vísperas de la última reunión de la comisión antepreparatoria. Igual que los informes nacionales, este texto capital que intenta resumir las aportaciones de más de 2.000 respuestas, no ha sido editado ni correctamente analizado por los historiadores del concilio²³².

Observemos ante todo su concisión: todo en 18 páginas mecanografiadas, no muy densas. Observemos además sus presupuestos, claramente expuestos en la introducción. Se trata indiscutiblemente de un documento de valor general, que no tiene en cuenta las propuestas particulares, individuales o colectivas, sea cual fuere su importancia²³³. Para estas propuestas, que no serían interesantes para la catolicidad en su totalidad, el secretariado de la comisión remite a las síntesis sectoriales. Dentro de este marco ya restringido, prevalecieron dos criterios para elegir los puntos a considerar: el criterio del número²³⁴ y el de la moderación, evocada a propósito del poder de los obispos en sus respectivas diócesis²³⁵. Una vez más, la regla del mínimo común denominador...

Hay otra característica del texto, cuya estructura reproduce pura y simplemente la de las síntesis nacionales, que resulta impresionante: su parentesco con el informe italiano, incluso en el detalle de las fórmulas empleadas. Dos ejemplos, al menos, de esta dependencia: la petición de que se defina la consagración episcopal como sacramento distinto de la ordenación sacerdotal; la repetición casi literal de la frase sobre la restauración de la autoridad episcopal y sobre todo de la frase que se refiere al desorden de los seminarios: «Se lamenta (sin embargo) la difusión de los llamados métodos de 'autoeducación, autocontrol, autonomía personal' y se pide (se desea) el restablecimiento de la disciplina»²³⁶. La coincidencia no es sin duda fortuita... Todo parece haber ocu-

230. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 68-69.

231. Copia en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas, Bolonia.

232. Breves menciones solamente en Caprile, I/1, 173 y en V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 69.

233. «Por tanto, no se alude aquí a los temas que revisten un carácter nacional, aunque sean de cierta importancia», 1.

234. El texto precisa: «alcanzando el mayor número de consensos»: *ibid.*, 1.

235. «Destaquemos que también sobre este tema, como sobre el anterior, la parte moderada prevalece con mucho sobre la de los extremistas»: *ibid.*, 10 (se trata de la exención de los religiosos y de la inamovilidad de los párrocos).

236. *Ibid.*, 11 en ambos casos; las palabras entre paréntesis difieren del texto italiano.

rrido como si, desde el principio hasta el final del trabajo sobre los *vota*, el modelo italiano, del que están impregnados los miembros del secretariado de la comisión, hubiera desempeñado un papel determinante, muy superior en todo caso al interés de las respuestas de la península: el papel de una especie de muestrario.

Desde esta hipótesis no resulta muy sorprendente que el informe acentúe la tendencia conservadora de la mayor parte de los *vota* fichados²³⁷. El tenor, sin embargo, es bastante diferente según se trate de doctrina o de organización interna. En las cuestiones doctrinales que ocupan el primer tercio del texto, se impone la idea de que el Vaticano II tiene que ser el concilio de la Iglesia: una Iglesia presentada, siguiendo a Pío XII, como cuerpo místico de Cristo y dotada de una teología del laicado, pero ante todo de una teología del obispo más que del episcopado. Además de este tema principal, del *corpus* de los *vota* se sacaron otras cuatro preocupaciones dogmáticas: poner a punto la doctrina socio-política de la Iglesia, ampliar los privilegios marianos, condenar los errores del tiempo empezando por el comunismo y condenar también las desviaciones en materia de interpretación bíblica «que favorecen el racionalismo y el naturalismo» ¡nada menos!²³⁸. Es sin duda en este punto donde el impulso maximalista se ve más claro: no se señala ninguna voz contraria al rigor, mientras que a las minorías que albergaban reservas sobre las definiciones o sobre las otras condenas se les da derecho de ciudadanía²³⁹.

Hay un tema que domina igualmente en las otras dos terceras partes del documento, dedicadas a los problemas intra-eclesiales: «el pleno restablecimiento de la autoridad y del poder de los obispos en el gobierno de las diócesis»²⁴⁰. Es verdad que este restablecimiento tiene que hacerse sobre todo en detrimento de los párrocos y de los religiosos, defendidos sólo por algunos de sus superiores. Pero la síntesis no suprime las quejas que se formulan, «a veces con expresiones vivaces»²⁴¹, contra la curia vaticana a la que se juzga demasiado centralizada, demasiado numerosa, demasiado italiana... y no siempre competente»²⁴². Así se prepara el camino a una segunda parte que no tiene miedo a las «reformas», siempre que respeten el primado romano y se apliquen con ponderación a objetivos limitados. Hay sólo once obispos que se oponen a la restauración del diaconado permanente, alrededor de sesenta al arrinconamiento del latín, setenta a la adaptación del hábito eclesiástico: la síntesis registra sin refunfuñar un cambio muy claro de tendencia a favor de las mayorías sensatas de movimiento, preocupadas por mejorar la imagen y el funcionamiento de la Iglesia.

Por consiguiente, el documento no tiene nada de unívoco en la medida en que recoge las grandes líneas de la consulta e incluso algunos de sus matices.

237. Recordemos que no se toman en consideración ni el texto colectivo alemán, ni su homólogo indonesio, por ejemplo.

238. *Sintesi finale...*, 2.

239. Más de 300 peticiones marianas y 61 opositores: *ibid.*, 17.

240. *Ibid.*, 9 (el informe italiano decía: «en las propias diócesis»).

241. *Ibid.*, 8.

242. 130 prelados pidieron una reforma del *Index*: *ibid.*, 17.

Sin embargo, a pesar de todo, no se puede menos de pensar que las orienta según tres ejes que lo atraviesan de principio a fin. El eclesiocentrismo, en primer lugar, que reduce la apertura hacia fuera a su más simple expresión: cinco líneas bastante desenvueltas, al final del texto, sobre las misiones y el ecumenismo, que habían evocado 160 y 300 *vota* respectivamente²⁴³. Su obsesión defensiva, en segundo lugar, que la hace volver continuamente sobre «las peligrosas teorías modernas» (exégesis), las «opiniones erróneas» (eclesiología), los «peligros» que acechan al clero o los «errores modernos» (moral). Finalmente, su preocupación por proteger a los fieles levantando un muro de palabras y papel: constitución dogmática para la Iglesia, «suma social» o «colección de los principales errores modernos»²⁴⁴. Es verdad que todo esto está en los *vota*, pero también hay otras muchas cosas que este procedimiento de clasificación, y luego de reducción, agosta y endurece, aunque sin eliminar del todo su diversidad.

d) *La reacción de las congregaciones romanas*

El trabajo sobre la consulta antepreparatoria no concluyó, como podría creerse, con esta síntesis. Son las «propuestas» de los dicasterios las que lógicamente completan el ciclo. Presentes al comienzo, vuelven a encontrarse naturalmente en su conclusión, después de seguido de cerca sus diferentes etapas. En tiempos de la primera reunión de la comisión antepreparatoria, el 26 de mayo de 1959, Tardini quiso que en cada uno de ellas se crearan «comisiones de estudio y comités de organización, con la participación de consultores, ayudantes de estudio, para poder ofrecer a las comisiones preparatorias del futuro concilio las propuestas más adecuadas a los intereses de la Iglesia y de las almas»²⁴⁵. Esta voluntad se vio confirmada por la carta del 29 de mayo, no sin una importante matización: dichas comisiones internas sólo entrarán en acción en un segundo tiempo. Pronto quedó claro que las propuestas de la curia no tenían ir juntas con las de los obispos, sino que trabajarán sobre ellas.

Por eso mismo monseñor Felici envió varias copias, el 3 de noviembre de 1959, a los miembros de la comisión antepreparatoria, que son también los «segundos» de los dicasterios, de las primeras fichas sacadas de los *vota*, para que los órganos de la curia empezasen a conocerlas. Estas entregas prosiguieron hasta el 8 de febrero de 1960²⁴⁶. Por lo demás, fue el 16 de febrero cuando Tardini, juzgando que era ya suficiente la documentación transmitida, reactivó el procedimiento: las congregaciones han de entregar sus respuestas a mediados de marzo, para que la comisión pueda reunirse en la segunda mitad de ese mis-

243. «Para sus sugerencias particulares remitimos a las fichas y a los informes sintéticos nacionales»: *ibid.*, 18.

244. *Ibid.*, 4 y 6.

245. AS App. I, 7.

246. AD I/III, XI-XII.

mo mes, como quería el papa²⁴⁷ Este calendario no sufrió más que un ligero retraso... El 20 de febrero comenzó además la comunicación, a través del mismo canal, de las síntesis nacionales: Italia y Canadá-Estados Unidos. Africa y Alemania-Austria cierran la marcha el 7 de marzo²⁴⁸. Probablemente, aunque no lo ha confirmado todavía ningún documento, los dicasterios recibieron también la síntesis final del 12 de marzo. Mientras redactan sus propuestas, disponen por tanto del conjunto del trabajo de elaboración sobre las respuestas a la consulta, trabajo que según todos los indicios se hizo para ellos, aunque Juan XXIII fuera su primer destinatario y manifestase su firme deseo de seguir personalmente la preparación de la asamblea²⁴⁹.

Estas propuestas, enviadas a Tardini entre el 9 de marzo (Oriental) y el 5 de abril (Religiosos) se presentan de forma muy poco homogénea: las distingue todo o casi todo. Su dimensión, en primer lugar: 4 y 8 páginas con una árida enumeración de 28 y 23 puntos que tratar, para la Oriental y para Propaganda respectivamente; en torno a las 100 páginas de un texto denso, que contiene pequeños tratados de teología para el concilio (apostolado de los laicos) o para los Seminarios y universidades (*De doctrina S. Thomae servanda*)²⁵⁰. También su lengua: Consistorial, Oriental y Asuntos eclesiásticos extraordinarios responden en italiano. Además, su método de trabajo: si la mayor parte esperó a recibir las fichas o los informes del secretariado Felici y tiene en gran consideración las sugerencias episcopales, que la Consistorial en particular va tocando punto por punto, no es éste el caso de la congregación del concilio: como anunciaba de antemano el 30 de junio su secretario, monseñor Palazzini, trabajaron en ella siete comisiones sectoriales entre el 27 de octubre de 1959 y el 8 de marzo de 1960, con una preocupación muy desigual respecto a la consulta entonces en curso de clasificación²⁵¹. Finalmente, su ámbito de reflexión: los dicasterios especializados (Sacramentos, Ritos o Seminarios) respetan esencialmente las articulaciones del orden curial; pero otras reacciones manifiestan una superposición de competencias, que corrobora algunas críticas episcopales. La dispersión de los centros de interés y su posible superposición afecta sobre todo a la Consistorial, a Concilio y a Asuntos eclesiásticos extraordinarios: las tres sugieren pues una reforma eventual de la curia. En cuanto a las comisiones de la segunda, tratan del patrimonio cultural de la Iglesia, de la atención a los protestantes y comunistas, del papel de los medios de comunicación social, de la administración de los bienes eclesiásticos, de la disciplina del clero, del catecismo y de las escuelas católicas, y finalmente del laicado... El documento del santo Oficio, por el contrario, es muy conciso y sintético y se presenta expresamente como un futuro esquema doctrinal.

247. *Ibid.*, XIII.

248. *Ibid.*, XIV-XV.

249. Cartas citadas del 16 y 20 febrero 1960.

250. AD I/III, 157-214 y 333-357; sobre estas propuestas cf. A. Riccardi, *I «vota» romani*, en *Veille*, 163-168.

251. AD I/III, 151.

Pero la homogeneidad del contenido compensa en gran medida la heterogeneidad de la forma. Es verdad que los diferentes organismos de la curia romana no se oponen a toda forma de «aggiornamento», término utilizado sin mucho entusiasmo por Ritos a propósito de la liturgia²⁵². Se aceptan naturalmente las reformas consideradas por el pontificado anterior: restauración del diaconado permanente, incluso de los casados (santo Oficio) u oficialización de las conferencias episcopales (Consistorial). Se comprende fácilmente que Propaganda y Religiosos intenten contener la ofensiva episcopal contra la exención. Poco elocuente por otra parte, la congregación Oriental sugiere también una valoración del papel de los obispos y una consulta a los «disidentes» sobre el futuro concilio. Una vez más es Propaganda la menos tímida al pronunciarse, por razones evidentes, no sólo en favor del diaconado, sino incluso del apostolado laico y del uso litúrgico de las lenguas vulgares en tierras de misión.

Pero aquí se detienen las modestas audacias curiales. Aunque se percibe indudablemente un malestar real de la periferia ante la centralización romana (Consistorial o Asuntos eclesiásticos extraordinarios), son pocos los dicasterios dispuestos a tenerlo en cuenta. Al contrario, la Congregación consistorial defiende con ahínco sus prerrogativas frente a una eventual violación de fronteras: se niega a todo debate sobre el papel de los nuncios o sobre el procedimiento de los nombramientos episcopales y propone crear un puesto de visitador permanente por naciones para controlar mejor a las jerarquías locales. Por su parte, la congregación del Concilio sugiere la creación en Roma de una comisión que coordine la lucha anticomunista y de un centro de coordinación del apostolado de los laicos. En contra del deseo expresado por no pocos obispos, no tiene miedo a aumentar aún más la centralización para hacer frente a las nuevas necesidades.

En cuanto a las orientaciones de fondo de los diferentes dicasterios, parecen más restrictivas y sobre todo más unilaterales que las de la síntesis de los *vota*. El santo Oficio es quien da enseguida la nota dominante: en su introducción enumera la larga lista de errores, antiguos y modernos, que hay que extirpar, antes de preconizar sobre el dogma, sobre la Iglesia o sobre la moral soluciones francamente conservadoras. A propósito del ecumenismo, que se trata al final entre las «cuestiones particulares», no cabe duda sobre su voluntad de encuadramiento: actividad encomiable, pero «peligrosa», el diálogo interconfesional suscita demasiados abusos para que no sea menester regularlo estrictamente; por eso el término «iglesia» no debería utilizarse fuera del catolicismo²⁵³. La congregación del Concilio, por su parte, presta mucha atención al avance del comunismo. La de Ritos, aunque está dispuesta a discutir con Propaganda sobre posibles concesiones a las misiones, se opone por otro lado no sólo a toda reforma litúrgica global, sino incluso a la difusión de la concelebración o al incremento de las llamadas lenguas vulgares, que pondrían en peligro la supremacía litúrgica del latín. La congregación de Seminarios y uni-

252. AD I/III, 281.

253. AD I/III, 17.

versidades coincide con ella en este punto, proponiendo una vez más que se imponga, en nombre de santo Tomás, la enseñanza de las 24 tesis de 1914 en todos los seminarios y escolasticados de la catolicidad²⁵⁴. Con la Consistorial, cerrada a cualquier suavización de las relaciones centro-periferia, estos cuatro dicasterios constituyen la base más dura de la resistencia curial, algo que no sorprende absolutamente a nadie. No tienen reparo alguno en manifestar claramente su posición sobre el latín o, particularmente, sobre la centralización, enfrentándose a la tendencia potencialmente mayoritaria del episcopado, cosa que no hacía la síntesis final. En estas condiciones, no dejan de sorprender las frases elogiosas de Juan XXIII sobre estas propuestas²⁵⁵...

La montaña de la consulta antepreparatoria, ¿habrá dado a luz un ratoncico? Dieciocho páginas de resumen, que empobrecen a miles de páginas de respuestas de todo el mundo, no son ciertamente mucho frente a la sólida colección de las opiniones de las universidades romanas, transmitida al pie de la letra, y frente a la no menos atenta colección de propuestas de las congregaciones curiales, sobre todo si se tiene en cuenta que muchas de estas propuestas se enfrentan sin complejos con los deseos de centenares de obispos, como si de lo que se tratase fuera de conjurar por anticipado ciertas repercusiones imprevisibles más que de hacer sitio a una consulta realizada al episcopado universal. Al llegar a este punto de nuestra exposición, parece pues que se puede dar una respuesta afirmativa.

e) *Hacia la preparación propiamente dicha*

Pero todavía hemos de estudiar con atención, antes de pronunciarnos definitivamente, las semanas en que se concluye la fase antepreparatoria, que pudieron ser decisivas. Terminada la consulta, quedan aún por tratar dos de los puntos que habían sido objeto de la comisión Tardini: la estructura y composición de los órganos preparatorios y las sugerencias para el programa que había que someterles. Si la comisión o su secretariado tenían que hacerse eco, en ambos casos, de lo que habían sacado de las respuestas episcopales, habría que revisar el pesimismo provisional.

¿Qué ocurre, en primer lugar, con el programa de trabajo conciliar? La verdad es que la comisión Tardini, que debería haberlo discutido, no se vio muy solicitada a hacerlo. Por la época de su última reunión, el 8 de abril de 1960, su presidente le informa de que el papa se reserva el derecho a elegir, entre las diferentes propuestas recogidas, los temas a discutir, de los que se les informaría oportunamente²⁵⁶. Sin más detalles y con mucho optimismo, el *motu proprio Superno Dei nutu* del 5 de junio, que abre la fase preparatoria, afirma que estos

254. AD I/III, 341.

255. Así, «Leído con viva satisfacción», sobre las propuestas de la Consistorial, 10 mayo 1960: V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 69.

256. AS App. I, 21.

temas se deducen claramente de la consulta episcopal, de las propuestas de la curia y de las respuestas de las universidades, todas ellas en un mismo plano²⁵⁷.

El 9 de julio, sin embargo, el secretariado de la antepreparatoria envía a los presidentes designados las *Quaestiones commissionibus praeparatoriis Concilii Oecumenici Vaticani II positaе*, aprobadas por el papa el día 2, no sin dejarles cierto margen de maniobra: podrían examinarse otros temas y podría haber subcomisiones mixtas para tratar materias limítrofes²⁵⁸. Un análisis profundo de estas *Quaestiones* demuestra su filiación directa de la síntesis final sobre la consulta episcopal, a partir de la cual se hizo manifiestamente su redacción²⁵⁹. Es verdad que pueden subrayarse a veces ciertas diferencias no casuales entre ambos documentos. En el caso de las misiones, hubo que recurrir a los informes sectoriales para remediar las carencias de la síntesis. En las *Quaestiones* desaparece cualquier mención a posibles reformas internas de la curia. Por otra parte parecen confiar el conjunto del problema ecuménico tan sólo a la comisión oriental, ignorando al secretariado para la unidad. Y esto no porque sea un simple secretariado, ya que el secretariado sobre los medios de comunicación social recibe cuatro cuestiones... Así pues, esta omisión manifiesta bien a las claras una negativa consciente a ver en el recién llegado algo más que una correa de transmisión para con los no-católicos, pero jamás una instancia preparatoria del Vaticano II. Dotado pues este secretariado de plena libertad de iniciativa, lo quiera o no lo quiera, Bea no tendrá sin embargo más remedio que cargar con el peso de su *handicap* inicial.

Pero estas tensiones importantes y los múltiples ajustes de detalle provocados por la subdivisión de las comisiones no podían ocultar lo esencial, es decir, el estrecho parentesco de las *Quaestiones* con la síntesis final: los mismos temas, repartidos según las mismas divisiones, con formulaciones semejantes, si no idénticas. Tanto en su letra como en su espíritu, estas *Quaestiones* reflejan pues fielmente la tendencia dominante del trabajo antepreparatorio. Sugieren un concilio dedicado a preservar la integridad católica de los errores doctrinales que la amenazan²⁶⁰, errores cuyas consecuencias disciplinarias implican la definición de nuevas formas, así como reformas de detalle. Su fragmentación, que a menudo ronda la terquedad, subraya la falta de una reflexión de conjunto sobre lo que el Vaticano II debe ser para la Iglesia en esta mitad del siglo XX. A falta de una orientación general, cada comisión preparatoria elaborará sus propios esquemas sobre la parcela de *Quaestiones* que le han enviado, con el riesgo de que haya dispersiones y superposiciones: riesgo que no se acaba de superar con la concesión de subcomisiones mixtas. Eslabones intermedios entre las dos fases preliminares, las *Quaestiones* nos dejan escépticos

257. AD I/1, 93-99 (textos latino e italiano)

258. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 81-82. Estas *Quaestiones* se publicaron en AD II/II, 1, 408-415.

259. Trabajo desarrollado en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia y resumido por G. Alberigo-A. Melloni en *Verso il concilio*, 15-42, 445-482.

260. Defensivo más que asertivo, sin embargo, ya que no figuran en él las propuestas de definiciones marianas.

sobre la coherencia de la preparación del concilio, pero en ellas, como en el *Conspectus*, encontramos condensado el método utilizado por la comisión Tardini en la consulta antepreparatoria. ¿No se encontrará además en ellas un eco lejano del cuestionario previsto inicialmente, pero descartado por Juan XXIII?

Todavía está por probar que sirvieron realmente para algo... A este propósito, el caso mejor conocido, el de la Comisión teológica, no es quizás el más significativo por razón de su precocidad. Oficialmente se hizo todo lo posible por consolidar el vínculo entre el trabajo antepreparatorio y el preparatorio por medio de las *Quaestiones*, como lo demuestra una carta enviada el 13 de julio por el jesuita de la Gregoriana, Sebastián Tromp, a los miembros del grupo de trabajo reclutado en el círculo del santo Oficio a partir de mediados de junio. Pero con esta carta se envían tres proyectos de esquemas (sobre la Iglesia, sobre el depósito de la fe y sobre la moral), redactados por el mismo Tromp en la segunda mitad de junio, o sea, mucho antes de la recepción de las *Quaestiones*, registradas en el secretariado de la Comisión teológica el 22 de julio, al día siguiente de una primera reunión oficiosa... Son sin embargo las *Quaestiones* las que inducen a redactar un cuarto proyecto sobre las fuentes de la fe²⁶¹.

Constituidas a lo largo de las semanas siguientes, las otras comisiones preparatorias serán más conformistas: seguirán esencialmente el orden de las *Quaestiones*, aunque no sin algunos cambios de detalle ni sin interpretar su importancia respectiva. Las más autónomas respecto a la pauta propuesta parecen ser la comisión para el apostolado de los laicos, la de las misiones y sobre todo la de liturgia, que a la atención al misterio del culto añade la consideración de las tradiciones locales y la participación de los fieles, que eran las demandas esenciales del movimiento litúrgico, muy por encima del rubricismo inicial²⁶². Con estas reservas, dignas de tener en cuenta, puede decirse que las *Quaestiones* jugaron sin duda, para bien y para mal, un papel de transición intelectual entre la fase antepreparatoria y la preparatoria.

Pero ¿qué ocurre con las estructuras y con los hombres que están a punto de constituir las? Sobre estos dos aspectos disponemos, gracias a monseñor Carbone, de una cronología tan precisa como difícil de interpretar, a falta de profundas explicaciones. Muy pronto, según él, pensó Tardini en abrir las futuras comisiones preparatorias a los pastores de toda la catolicidad²⁶³. Pero el verdadero comienzo del proceso sólo se remonta al 12 de marzo de 1960, fecha en la que el cardenal pide al secretariado de su comisión un primer proyecto, que conoce el 17 y que Felici somete a Juan XXIII el 24. Esta *Propuesta para la constitución de las comisiones preparatorias del concilio Vaticano II* se envía a los miembros de la comisión antepreparatoria el 1 de abril, para que se pudiera discutir en la sesión final del día 8²⁶⁴.

261. R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il concilio*, 150-154.

262. Análisis comparativo en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

263. Confidencia a Felici del 29 agosto 1959: V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 75.

264. Análisis en los archivos del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

No obstante, el aval del papa a las propuestas de Tardini transmitidas por Felici permitió el envío, el 2 de abril, de una petición de nombres a los nuncios, a los secretarios de dicasterios, a los rectores de las universidades y a «otras personalidades eclesiásticas», como el cardenal primado polaco Wyszyński²⁶⁵. ¿Criterios de selección que se sugerían? «Virtudes sacerdotales», por tanto nada de laicos; competencia filosófica, teológica y canónica; y además «seguridad doctrinal»²⁶⁶. Entre los destinatarios se advertirá la ausencia de los superiores religiosos y de los presidentes de las conferencias episcopales, incluidos el 24 de marzo en la enumeración de Felici al papa, así como la inclusión de los secretarios de las congregaciones que no figuraban en ella. Si se piensa un poco, se trata de un cambio nada inocente, pues encuadra de nuevo la consulta dentro de las normas habituales de la administración vaticana²⁶⁷.

Así pues, el 8 de abril, ante la comisión antepreparatoria, Tardini presenta, además de un informe sobre el trabajo realizado, el proyecto aprobado por Juan XXIII, que podría convertirse, según él, en un *motu proprio* solemne. Este proyecto prevé, según el modelo del Vaticano I, una comisión central de 16 miembros, que el cardenal secretario de Estado quiere que se enriquezca con cardenales no demasiado implicados en la curia; comisión que será presidida por el papa o por un representante suyo y asistida por un consejo que reúna a los secretarios de congregaciones o similares. Se ampliarían sus poderes, puesto que debería constituir las comisiones particulares y nombrar a sus miembros, fijar las normas generales de su trabajo y coordinar sus actividades. Para ello, su secretario general recibiría la ayuda de los secretarios de las diferentes comisiones. A continuación se enumeran 15 de estas comisiones, todas organizadas idénticamente bajo la responsabilidad de un presidente y de un secretario, y que incluirían miembros, consultores, consejeros y expertos, residentes en Roma o que pudieran acudir fácilmente a ella. Tres pueden considerarse técnicas; cuatro son de orden doctrinal (bíblica, dogmática, moral, jurídico-social); siete de orden disciplinar y corresponden cada una a un dicasterio curial. En este dispositivo clásico sólo hay dos novedades: una enigmática comisión pastoral, sobre la que se pregunta el 8 de abril, quizás no sin prejuicios, el secretario de la Consistorial, Ferretto²⁶⁸; y otra comisión para la unión de los cristianos, desde entonces con el mismo rango que las demás.

Después de subrayar la amplitud y calidad de la consulta realizada en tan poco tiempo, Tardini atribuye en gran parte sus méritos a la curia romana, rechazando la opinión de que ésta habría acaparado la fase antepreparatoria para utilizarla en su propio provecho. Pero esta opinión existe y hay que tenerla en cuenta para la fase ulterior —añade, antes de dar la palabra a los miembros de la comisión. De forma amortiguada, pero perceptible, comienzan entonces los

265. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 73-74.

266. *Ibid.* 74 («sicurezza di dottrina»)

267. Seguimos todavía a V. Carbone.

268. Debe tratar de las formas modernas de apostolado, responde Tardini. Todos estos datos se basan en el informe de la sesión: AS App. 1, 21-24.

dos debates que ocuparán los últimos instantes del periodo antepreparatorio: el número de comisiones y el puesto de los curiales dentro de ellas. En cuanto al primero se presentan dos tipos opuestos de crítica: Sigismondi (Propaganda), Palazzini (Concilio), Philippe (Religiosos), Staffa (Seminarios y universidades) y Parente (santo Oficio) desean una concentración, radical en el caso del nuevo asesor de la suprema Congregación, desde el momento en que se mantiene tan sólo una subcomisión central, dividida en dos secciones, doctrinal y disciplinar, la primera, como es lógico, estrechamente ligada al santo Oficio. Sin llegar a ese extremo, los tres citados en primer lugar se llevan indirectamente el agua a su molino, sugiriendo la creación de una gran comisión doctrinal por razones que no oculta Palazzini: evitar, por ejemplo, las extralimitaciones («scantonamenti») de los biblistas... Al contrario, los representantes de los dicasterios que no disponen de un equivalente en el organigrama propuesto manifiestan su descontento. Tal es el caso del padre Coussa, para la Oriental, que exige por lo menos una división de la comisión ecuménica en dos secciones, occidental y oriental, para no ofender a los ortodoxos; por lo demás, igual que Parente, apoya sus exigencias en el precedente del Vaticano I. Este es sobre todo el caso de monseñor Ferretto (Consistorial), que sugiere nada menos que tres nuevas creaciones: obispos, gobierno de las diócesis y pastoral de los emigrantes, la más original.

De forma parecida a Paul Philippe, el más decidido, Parente o Sigismondi quieren que se escuche el «lamento» del episcopado sobre la composición de la comisión antepreparatoria. Nadie se opone, por lo demás, a que se amplíe el reclutamiento. Pero exigen para la curia «una amplia influencia» en la preparación del concilio²⁶⁹, influencia que Parente ve sobre todo desde el ángulo del entramado de los trabajos. ¿Sería acaso una pura fórmula la concesión inicial? Se expresan puntos de vista divergentes sobre el papel de los colaboradores de las congregaciones. Tardini da pocas esperanzas a Staffa, cuando le pide su integración en las comisiones de su competencia; y menos aún a Zerba (Sacramentos), a quien le gustaría integrar a los prefectos en la comisión central, concediéndoles la presidencia de las comisiones particulares, y a sus adjuntos la secretaría de las mismas, para que tuvieran peso en ellas. Sin embargo, el resultado final se aproximará bastante a estas propuestas, excepto en el último caso.

A continuación de esta reunión, Tardini le da al secretariado de la antepreparatoria sus normas para la redacción del proyecto del *motu proprio*: se incluye en él la Comisión central, la drástica reducción a cinco comisiones particulares, más el secretariado para la unidad, llamado así debido a su novedad, precisa Carbone²⁷⁰. Se presenta al papa este texto en primera lectura el 30 de abril. Después de aceptarlo en principio, Juan XXIII hace algunas correcciones, sobre todo introduciendo una comisión para las Iglesias orientales. ¿Antiguo

269. «P. Philippe, después de recoger las quejas del episcopado por la composición de la Antepreparatoria, expresa su parecer favorable a una amplia influencia de la curia romana en los trabajos preparatorios del concilio»: *ibid.*, 24.

270. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 75.

afecto personal por ellas o presión de la congregación correspondiente? Algo de ambas cosas, seguramente... Se prevé entonces su publicación para el 8 de mayo. Cuatro días antes, el papa le manifiesta a Tardini, que fue a recabar su opinión sobre la segunda versión, sus deseos de subordinar toda la publicación a una consulta personal de los cardenales romanos. El secretario de Estado objeta la lentitud de este procedimiento y logra que se sustituya la consulta personal por una comunicación oral, fijada para el 30 de mayo, a los «purpurados» que puedan estar presentes. Después de haber aprobado la última revisión del *motu proprio* el día 10, Juan XXIII autoriza que se añadan tres comisiones antes de la reunión (obispos y gobierno de las diócesis, religiosos, liturgia), y otra después de ésta: la comisión para el apostolado de los laicos, en la que ve, el 2 de junio, una innovación real²⁷¹.

Presentado a los cardenales el 30 de mayo, fechado el 5 de junio y comentado ese mismo día por su firmatario después de las vísperas de pentecostés, el *Superno Dei nutu* fue publicado, según la costumbre, en el número de L'Osservatore Romano del día anterior. Comprende tres partes. La primera es una definición del futuro concilio: el Vaticano II se reunirá «en torno» al papa para trabajar por la renovación de la Iglesia y la unión de los cristianos. La segunda resume los rasgos generales de la fase antepreparatoria que acaba de concluir. La tercera, finalmente, abre la fase siguiente. Así pues, el dispositivo definitivo comprende, además de la comisión central, diez comisiones, nueve de las cuales corresponden a los dicasterios, mientras que la décima puede relacionarse sin dificultad con el comité permanente de los congresos para el apostolado de los laicos. Además del secretariado para los medios de comunicación social, introducido a sugerencia de Tardini junto a sus homólogos técnico-administrativos, la única novedad sigue siendo el «consejo» o secretariado para la unidad, que queda limitado sin embargo a una función de contacto con los cristianos separados.

Todos los miembros de las comisiones serán nombrados por el papa, pero su identidad no es muy clara, salvo en lo que se refiere a la comisión central, cuya estructura sufrió varias remodelaciones, dada la negativa de Tardini a asumir su responsabilidad. Comprendía, junto con varios prelados del mundo entero, a los presidentes y secretarios de las comisiones sectoriales; estaría presidida por el papa o por un representante suyo. Pero sus poderes quedaron disminuidos: no sólo no nombra ya las otras comisiones, sino que tendrá que contentarse con seguir y coordinar su trabajo, tarea para la que dispondrá de un secretario general. Conserva por otra parte la facultad de proponer las reglas de funcionamiento de la asamblea. Las comisiones particulares, reclutadas también de toda la catolicidad, tendrán un presidente, que será cardenal, y un secretario, cuyo rango no se precisa²⁷².

Aunque algunos avatares siguen siendo oscuros, los primeros esbozos dejan bastante claro el sentido de la evolución. La reducción de la autoridad y de las

271. «Esta sería la *nota novissima*», indicación a Felici del 1 de junio: *ibid.*, 78.

272. AD I/I, 93-99.

prerrogativas de la comisión central da mayor autonomía a las comisiones sectoriales; por consiguiente, dificulta todavía más un desarrollo armonioso del concilio, que en última instancia corresponde exclusivamente al papa. En cuanto al número de comisiones, a medio camino entre la proliferación inicial y la restricción posterior, no es más que el resultado empírico de presiones contrapuestas: de acuerdo con los deseos de sus representantes en la reunión del 8 de abril, el santo Oficio obtuvo la constitución de una poderosa Comisión teológica, y los dicasterios olvidados consiguieron la creación de comisiones gemelas²⁷³. La reproducción del organigrama de la curia es casi perfecta. La aparición de una comisión oriental priva al secretariado para la unidad, que no es ya comisión a pleno título, de una parte de su campo de acción. Sólo la confirmación de que se internacionaliza la preparación mantiene realmente la ruta trazada por Juan XXIII el año anterior.

La victoria de la curia se completó el 6 de junio con el nombramiento de los presidentes de comisión, que son... los prefectos de las congregaciones correspondientes, con la excepción de Cento (Apostolado de los laicos) y Bea (Secretariado para la unidad). Esta elección, que reduce todavía más el margen de maniobra de la comisión central, de la que estos cardenales son miembros de derecho, no sorprendió mucho a los iniciados, porque lo que hacía era dar carácter oficial a una decisión que se había tomado el 30 de abril, a propuesta de Tardini²⁷⁴. Pero asombró tanto más a la opinión pública cuanto que el papa había subrayado poco antes dos veces, ante los cardenales el 30 de mayo, y públicamente el 5 de junio, su preocupación por evitar cualquier confusión entre el concilio y la curia. ¿Cómo creer en esta distinción después de estos nombramientos, que huelen a control? Juan XXIII los justifica el día 7, durante una audiencia al director de la «Civiltà Cattolica», por la voluntad de conseguir la adhesión de sus más cercanos colaboradores²⁷⁵.

Por lo demás, el papa tuvo que frenar el celo de algunos de éstos, que habían llamado ya, por propia iniciativa, a uno de sus adjuntos como secretario... Tardini previene entonces a Felici de parte del papa, la tarde del 6 de junio, sobre la incompatibilidad entre la secretaría de un dicasterio y la participación en las comisiones preparatorias. Los secretarios de éstas tendrán que ser elegidos entre personal ajeno de curia, y a ser posible de fuera de Italia²⁷⁶. Los nombramientos de la segunda mitad de junio respetan formalmente este doble deseo: sólo cuatro italianos, pero una aplastante mayoría de romanos de adopción: profesores de los colegios o universidades y consultores de las congregaciones. Sólo Jan Willebrands, promovido de la oficiosa Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas al Secretariado romano, es realmente un hombre nuevo; pero el paúl Bugnini había sido uno de los artífices de las reformas litúrgicas

273. Presiones que recuerda el mismo V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 81.

274. *Ibid.*, 75.

275. Caprile I/1, 181; sobre las reacciones, cf. A. Indelicato, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-306.

276. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*, 80.

de Pacelli. Se precisará además, el 19 de julio, que estos eclesiásticos son miembros de las comisiones, encargados de asegurar su funcionamiento.

En cuanto a la elección de los miembros, la suerte de las sugerencias recogidas por la secretaría de la antepreparatoria sigue siendo incierta. Las únicas informaciones fiables de que disponemos tienen que ver, una vez más, con la atípica Comisión teológica: Riccardo Burigana ha mostrado el papel decisivo que tuvo en su composición el grupo de trabajo informal salido del santo Oficio ya el 13 de junio²⁷⁷. Para el conjunto del personal de las comisiones, que inicia sus trabajos a partir de mediados de julio, comenzando por la comisión central, solamente disponemos del análisis cuantitativo de Antonino Indelicato. Y éste es sin duda elocuente... Desde el único punto de vista que aquí consideramos, se pueden extraer dos series de informaciones contradictorias. Casi los dos tercios de las 842 personas finalmente elegidas son extrañas respecto a Roma y han sido reclutadas del conjunto de la cristiandad, sobre todo europea. Pero un tercio bien cumplido reside en Roma (37, 71%) y más de un cuarto pertenece a la curia (26,36%), que sitúa aquí casi a los dos tercios de sus consultores (61,2%)²⁷⁸. Si a esta superrepresentación numérica se añaden algunas ventajas cualitativas, como una larga práctica de trabajo en común sobre *dossiers*, es indudable la persistencia de los problemas antes planteados.

Los temas sometidos a las comisiones preparatorias pueden considerarse como un eco lejano de los deseos de numerosos obispos, cuidadosamente filtrados por la secretaría de la comisión Tardini. Es cierto que muchos de estos obispos y de sus consejeros ocuparán un sitio en las mencionadas comisiones, una innovación realmente importante, pero estarán sólidamente encuadrados en el ámbito de un personal romano muy experimentado y bajo la dirección de los principales dignatarios del Vaticano o de sus hombres de confianza. En pocas palabras, si la comisión antepreparatoria no participó como tal en el proceso de consulta, su secretaría dominó su gestión de principio a fin y asoció a ella de cerca a los dicasterios a través de la mediación de sus secretarios o personas análogas. Así pues, lo que la curia había tenido que dejar inicialmente, por orden expresa del pontífice, se recuperó con creces al final, sin gran oposición de Juan XXIII, según un tácito compromiso en el que, sin embargo, su deseo de «aggiornamento» parece salir perdedor.

En estas condiciones, ¿era acaso posible que la fase antepreparatoria diera a luz nuevos líderes, dispuestos a sostener eficazmente al papa para la realización de su proyecto? Hemos recordado a veces el nombre de Agustín Bea. ¿Se tratará de un error? Desconocido por el papa Juan XXIII en la primavera de 1959, el jesuita fue hecho cardenal en el consistorio del 14 de diciembre siguiente. «Aleman, biblista, ya antes confesor de Pío XII», indica sobriamente Tardini, que subraya así más su continuidad que su novedad²⁷⁹. Es verdad que alguno

277. *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria* (1960-1962), en *Verso il concilio*, 145-148, 151-152.

278. *Formazione e composizione delle commissioni preparatorie*, en *ibid.*, 35-60.

279. St. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 328.

de sus amigos alemanes le sugiere enseguida la creación de lo que habría de ser el secretariado para la unidad de los cristianos, pero su influencia en la curia sigue siendo limitada y sus posiciones inciertas: no es nombrado para el santo Oficio y predica más bien la prudencia en su alocución de clausura de la XVI semana bíblica italiana, en septiembre de 1960²⁸⁰... Su estrella no brillará hasta algo más tarde, al ritmo de la del secretariado que se le confiaría en junio.

En realidad, los dos protagonistas de la fase antepreparatoria no son unos desconocidos. Esto es evidente en el caso de Tardini: colaborador cercano de Pío XII desde la muerte del cardenal Maglione en 1944, y más aún desde el destierro dorado en Milán de su *alter ego* Montini, se convierte en el primer secretario de Estado de Juan XXIII, que le confiere el capelo cardenalicio en el consistorio del 15 de diciembre de 1958. Sus biógrafos, preocupados por probar, no sólo su total acuerdo con el papa, sino su capacidad de adelantarse a algunos de sus deseos, no han contribuido mucho a clarificar su verdadero papel en el periodo que nos ocupa²⁸¹. Pues bien, se trata de un personaje complejo. Por un lado, es un gran funcionario, famoso por su rigor administrativo, su realismo político y su escaso gusto por la aventura; se vio sin duda sorprendido por la iniciativa pontificia, sobre todo al ser llamado para asegurar su realización después de haber sido uno de los primeros en ser informado del proyecto. Por otro lado, este leal servidor sin ambiciones personales por su edad y salud, sólo tenía una forma de manifestar un posible desacuerdo, a saber, ofreciendo su dimisión, cosa que por lo demás intentó hacer. A continuación rechazará enérgicamente, con la presidencia de la comisión central, todo papel de primer plano en la fase siguiente. Sin embargo, confiar el cuidado de la naciente idea conciliar a un hombre conocido por su independencia frente a los *clanes* de la curia, no deja de ser un atrevimiento: esta idea se le escapará así al «partido romano» o a lo que queda de él, bajo el amparo del santo Oficio en particular. Por eso Tardini se halla justamente en el punto de contacto entre dos presiones divergentes que él intenta conjugar: transmite a las congregaciones curiales la voluntad de Juan XXIII a través de los miembros de la comisión antepreparatoria (consulta universal sin cuestionario; participación de los prelados no romanos en las comisiones preparatorias), y confirma a Juan XXIII que no se puede hacer el concilio sin la curia (presidencia de las comisiones concedidas a los prefectos de los dicasterios). Así pues, el secretario de Estado se comporta como un devoto obrero del concilio, pero de un concilio de poca monta: en el solemne estreno que fue su conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959, emplea el término «aggiornamento» para hablar de ... «la disciplina eclesiástica»²⁸².

Tardini se vio sostenido en su tarea por quien parece ser el único hombre nuevo de la fase antepreparatoria, en cuyo trascurso se impuso como indispen-

280. *Les méthodes des études bibliques selon l'enseignement de l'Eglise*: DC (6 noviembre) col. 1315-1319.

281. Además de C. F. Casula, *Il cardinal Domenico Tardini*, en *Deuxième*, 208-227, cf. sobre todo V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini...*

282. AD I/1, App. II, 154.

sable *factotum* del futuro concilio: monseñor Pericle Felici comienza así su carrera vaticana tan brillante como imprevista. Es verdad que este prelado de segunda fila no era muy conocido cuando fue elegido para dirigir la secretaría de la antepreparatoria. ¿Pero es realmente un hombre nuevo? Al margen de las razones coyunturales de su nombramiento, hay que tener en cuenta el juicio posterior de su colega Fagiolo al compararlo con el sucesor de Tardini, Amleto Cicognani: «los unía la misma formación romana, la misma cultura clásica y jurídica y un sano realismo que les ayudaba a no exaltarse en los éxitos ni a desanimarse en las dificultades»²⁸³. No puede hacerse mejor retrato del buen funcionario de curia: monseñor Felici es un digno producto de la tradición administrativa vaticana. Pues bien, su irresistible subida es bastante precoz, a pesar de que Juan XXIII no lo conociera antes²⁸⁴. En la conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959 tuvo su primera aparición en público junto a Tardini, que le volvió a acompañar el 24 de enero siguiente en la televisión francesa. Cuando el cardenal secretario de Estado sustituye a su antiguo colega Tedeschini como deán del cabildo de San Pedro, en noviembre de 1959, llama inmediatamente a Felici para que le ayude. ¿Para qué otra cosa sino, sino para preparar materialmente la basílica para recibir a la asamblea? La enfermedad de Tardini, a finales de enero de 1960, acelera su promoción: el 3 de febrero se convierte en interlocutor habitual del secretario personal del papa, don Loris Capovilla, para los asuntos conciliares: por este mismo título es recibido todas las semanas en audiencia particular. El 24 de marzo, Juan XXIII le pide que se prepare para dirigir la secretaría de la futura comisión central, promesa confirmada el 30 de abril y honrada por un nombramiento en debida forma el 7 de junio²⁸⁵. Siguiendo los pasos de Tardini, Felici se encontró así en la tesitura de hacer de correa de transmisión entre los deseos del papa y los de la curia. Dio pruebas además de su capacidad para manejar la masa de los *vota*. Entre pentecostés de 1959 y pentecostés de 1960, o sea, en la franja de tiempo prevista por Tardini, su secretaría se empeñó en ofrecer un organigrama para la fase siguiente y un *status quaestionis* a las comisiones que la componían. Desde un punto de vista romano, el contrato se respetó. Y se respetó bien.

Pero ¿y el mundo de fuera, los otros creyentes o cristianos, los fieles de categoría, el mismo episcopado que había enviado sus sugerencias? El sello del secreto de la Iglesia cubrió casi todobajo antepreparatorio..., lo cual autoriza a hacer muchas hipótesis. El ejemplo más elocuente de los malentendidos que puede producir semejante *black-out* es sin duda la recepción del anuncio del concilio por parte del Consejo ecuménico de las Iglesias. Es verdad que la información suscitó entre los cristianos separados de Roma reacciones diferentes, que van desde el sólido escepticismo de los protestantes, convencidos de la

283. V. Fagiolo, *Il cardinale Amleto Cicognani e mons. Pericle Felici*, en *Deuxième*, 230.

284. Según una nota de la audiencia de B. Migone-A. Melloni, *Governi e diplomazie davanti all'annuncio del Vaticano II*, en *Veille*, 250.

285. V. Carbone, (*Pericle Felici*) *Segretario generale del concilio ecumenico Vaticano II*, en *Il cardinale Pericle Felici*, Roma 1992, 159-194.

imposibilidad de una reforma del catolicismo romano, hasta el previsible entusiasmo del patriarca Atenágoras, después de su respuesta al mensaje pontificio de navidad de 1958. Pero Ginebra ocupa, entre los años 1950 y 1960, un lugar clave en el dispositivo ecuménico. Por eso es de enorme importancia conocer su opinión sobre el acontecimiento anunciado.

Philippe Chenaux ha demostrado que sus responsables, y en primer lugar su secretario general Visser't Hooft, se vieron inmediatamente entre dos sentimientos bastante diferentes, a falta de informaciones de primera mano²⁸⁶. Al principio, algunos meses de perplejidad sobre un concilio del que empieza a saberse poco a poco que se ocupará de la unión de los cristianos, aunque sin ser por ello un concilio de unión: los ecumenistas católicos, interlocutores regulares de Ginebra desde hace unos doce años, no pueden decir nada más de él, por razones obvias. Luego, un periodo de desconfianza tras el que ha pasado al recuerdo como «el incidente de Rodas». En esta isla se celebró a finales de agosto de 1959 la primera sesión en tierras ortodoxas del comité central del Consejo de Ginebra. Los observadores católicos presentes aprovecharon la ocasión para encontrarse en privado con cierto número de dignatarios orientales. Pero la inoportuna publicidad que se dio a estas conversaciones informales, durante una cena, pudo hacer creer que Roma, en dolores de parto de un concilio, no había abandonado sus viejos sueños unionistas de un nuevo y privilegiado acercamiento a oriente. Y esto durante una reunión del Consejo ecuménico, a su vez en negociaciones avanzadas para lograr la adhesión de las Iglesias bizantino-eslavas del área soviética. Cólera de Visser't Hooft, embarazosas explicaciones de los participantes, mutuos esfuerzos de apaciguamiento: el malestar necesitó algún tiempo para disiparse. El embrollo sirvió para algo: el «incidente de Rodas» puso dolorosamente en evidencia la falta de una instancia romana de información y concertación ecuménica; por tanto, contribuyó positivamente a concretar un proyecto que ya estaba en el aire. Pero costará tiempo restablecer la confianza, incluso en los objetivos reales del concilio en materia de unidad²⁸⁷.

Este ejemplo bien conocido subraya el foso que se había abierto entre una génesis exclusivamente romana y las esperanzas todavía confusas de la opinión pública, católica, cristiana o neutra. Porque esta amplia consulta gestionada por el secretariado Felici es de sentido único: fuera de los textos oficiales, de sus comentarios por parte de Juan XXIII y de las dos apariciones públicas de Tardini, no hay ningún verdadero «intercambio» en términos de comunicación. Los primeros no romanos que conocieron los resultados del trabajo efectuado, bajo la forma de las *Quaestiones*, fueron los miembros de las comisiones preparatorias. Este foso no es sólo material, como hemos visto, sino también intelectual y espiritual. La tarea de reducción de la consulta antepreparatoria dejó entonces al margen una gran parte de los problemas urgentes del planeta, sobre

286. *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du Concile*, en *Veille*, 200-209.

287. Cf. las opiniones expresadas por el patriarca ecuménico Atenágoras –casi un *votum*– en *Orthodoxia* (8/1959) 400-405.

todo la descolonización. Si muchos percibieron el malestar de una parte de la catolicidad ante esta divergencia, nada de lo que de allí salió parece haberles hecho justicia, salvo en algunos puntos parciales y de detalle. Al contrario, el espíritu del trabajo antepreparatorio consiste en el reforzamiento de las defensas eclesiales frente a los peligros externos. Los hombres escogidos, su esquema conceptual y sus métodos de trabajo condujeron, tras un considerable esfuerzo, al resultado que cabía prever: la sensible romanización del proyecto conciliar tanto en las estructuras como en los temas de su preparación.

LA LUCHA POR EL CONCILIO DURANTE LA PREPARACION

JOSEPH KOMONCHAK

Introducción: La visión papal del concilio

Durante los dos años de preparación del concilio, el papa Juan XXIII siguió exponiendo su gran visión de la oportunidad que el concilio representaba para la Iglesia en un momento histórico particularmente propicio¹. El papa hizo innumerables declaraciones sobre el concilio², muchas de ellas de carácter homilético y exhortatorio. Las más precisas presentaban variantes sobre temas que expuso con mayor claridad y fuerza en dos solemnes ocasiones: el discurso del 14 de noviembre de 1960 con el que inauguró el trabajo de las comisiones preparatorias y la *Bulla indictionis, Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961³. En estos documentos hay una notable continuidad de tema y énfasis, que, de haber sido estudiados con mayor atención, podían haber hecho que su discurso de apertura del concilio pareciese menos sorprendente y audaz⁴.

En estos textos el papa Juan expuso la importancia del concilio en su momento histórico. Se dejaba llevar por su instinto de historiador, que no puede comprender el significado de los concilios anteriores a menos que estudie no sólo las circunstancias en que tuvieron lugar sino, además, las dificultades que afrontaron, a menudo mayores que las actuales⁵. Tal estudio sugirió que se in-

1. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Bari 1987, 211-243; Id., *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)* en G. Alberigo-A. Melloni (eds.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962): Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1994, 15-42.

2. El primer volumen de ADP facilita una serie bastante amplia de las observaciones, importantes y menos importantes, del papa sobre el concilio; para un índice de temas y relaciones, cf. Caprile I/2, 742-745.

3. DMC III, 15-26, IV, 867-876; ADP I, 32-41, 132-143.

4. Cf. G. Alberigo, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, en *Fede, tradizione, profezia: Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 187-222.

5. DMC III, 16; AD I/1, 32-33. Otro aspecto del juicio histórico del papa sobre los concilios anteriores, que no puede desarrollarse aquí, es la frecuente referencia a las intrigas políticas que a menudo los afectaron y de las que el actual concilio se vería afortunadamente libre; cf. ADP I, 240, 260-261, 332, 363, 370.

tentara describir las dificultades y oportunidades con que la Iglesia se enfrentaba en el mundo donde el concilio Vaticano II iba a celebrarse. El papa consideraba que el mundo moderno había experimentado y seguía experimentando tales cambios que bien podía decirse que estaba en el umbral de una nueva era⁶. Estas transformaciones trajeron consigo grandes ventajas tecnológicas y también grandes peligros, sobre todo la amenaza de la pérdida del sentido de lo espiritual, pues el progreso moral del hombre no había seguido el ritmo de su progreso material, muchas veces procurado deliberadamente al margen de Dios⁷.

El papa muestra haber sido muy consciente de los pros y los contras de la modernidad. En sus discursos hay incluso algunos pasajes que recuerdan el catastrofismo a veces apocalíptico que desde la revolución francesa había caracterizado a una gran parte de la respuesta católica, de papas y obispos, a la modernidad. Pero lo que lo distinguió notablemente de muchos de sus predecesores fue el espíritu de fe y la confianza con los que encaró esta situación⁸. Previno repetidamente contra la exageración de los males, como si Cristo y su Espíritu hubieran abandonado al mundo. Esta confianza es todavía frecuentemente trivializada por quienes la reducen a un optimismo supuestamente innato (¡e ingenuo!). Pero es claro que las raíces de la actitud del papa están en su fe en Cristo y en su Espíritu y que esta fe justificó la necesidad de una Iglesia «che sente il ritmo del tempo» y sabe discernir «los signos de los tiempos». Todo esto es particularmente evidente en sus comentarios en la *Humanae salutis*:

Estas dolorosas comprobaciones nos recuerdan el deber de la vigilancia y mantienen despierto el sentido de la responsabilidad. Almas desconfiadas sólo ven cernerse tinieblas sobre la haz de la tierra. Nos, empero, preferimos reafirmar toda nuestra confianza en nuestro Salvador, que no se ha ido del mundo por él redimido. Al contrario, haciendo nuestra la recomendación de Jesús de que separamos distinguir los signos de los tiempos (Mt 16,4), creemos columbrar en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que nos hacen concebir buenas esperanzas sobre la suerte de la Iglesia y de la humanidad⁹.

El papa fundaba estas razones para la esperanza en la experiencia de los enormes males que el mundo había experimentado en este siglo y en la conciencia de las amenazas contemporáneas que habían llevado a la gente a estar más atenta, más abierta a los valores espirituales, más ilusionada por trabajar en la integración de los individuos, de las clases y las naciones. Todo esto había hecho al mundo más abierto a las enseñanzas de la Iglesia.

6. «La Chiesa oggi assiste ad una crisi in atto della società. Mentre l'umanità è alla svolta di un'era nuova, compiti di una gravità e ampiezza immensa attendono la Chiesa, come nelle epoche più tragiche della sua storia»; ADP I, 139, 132; DMC IV, 867-868.

7. ADP III, 18; ADP I, 34; DMC IV, 867-869, ADP I, 132-133, 139-140.

8. Cf. G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, en *Papa Giovanni*, 259-264.

9. DMC IV, 868; ADP I, 133, 140. Cf. el desarrollo extraordinariamente semejante en su primera alocución a las CPr: DMC III, 18-19; ADP I, 34. Cf. también la alocución de pentecostés del 5 de junio de 1960: ADA I, 105-106; DMC 397-399.

La Iglesia, a su vez, se mostraba pronta a afrontar los desafíos que encataba: el clero y los laicos prodigaban grandes energías en el apostolado, en la oración, en la actividad en todos los campos; y las comunidades perseguidas mostraban una fe y un heroísmo como en los periodos más brillantes de la historia de la Iglesia. Sólo la presencia del Espíritu santo podía explicar tal vitalidad en medio de las dificultades¹⁰. Estos fueron los motivos que llevaron al papa a convocar el concilio:

Ante el doble espectáculo de un mundo en grave estado de indigencia espiritual, y la Iglesia de Cristo, aún con tanta vitalidad, desde que subimos al sumo pontificado... sentimos de inmediato el deber urgente de congregar a nuestros hijos para dar a la Iglesia la posibilidad de contribuir más eficazmente a la solución de los problemas de la edad moderna¹¹.

Debido precisamente a que el concilio tenía que encarar tales desafíos generales, su atención, en opinión del papa, no se centraría, como lo habían hecho muchos concilios anteriores, en puntos concretos de índole doctrinal o disciplinar¹²; de lo que se trata, más bien, es de «relanzar el valor y esplendor de la esencia del pensar y vivir humano-cristiano, cuya depositaria y maestra secular es la Iglesia»¹³. El papa presentó una gran visión del trabajo del concilio:

En verdad, y es grato confesarlo una vez más, Nos esperamos grandes cosas de este concilio, que quiere infundir vigor nuevo a la fe, a la doctrina, a la disciplina eclesiástica, a la vida religiosa y espiritual, y también contribuir en gran manera a reafirmar aquellos principios de orden cristiano en los que se inspira y por los que se rige también el progreso de la vida civil, económica, política y social¹⁴.

10. DMC II, 399; ADA I, 106.

11. DMC IV, 870; ADP I, 134, 140-141.

12. En su alocución de pentecostés del 10 de junio de 1962 el papa parecía restringir su visión del trabajo del concilio: «Non tutti numericamente i punti della dottrina cattolica verranno nuovamente illustrati nel prossimo Concilio: ma con particolare attenzione quelli che si riferiscono alle verità fondamentali, poste in discussione o in contrasto colle contraddizioni del pensiero moderno in derivazione degli errori di sempre, ma variamente fatti penetrare». Pero esta observación, que puede reflejar la orientación de los textos doctrinales preparados por la comisión teológica, es casi inmediatamente contradicha por el contraste íntimo entre el Vaticano II y los concilios anteriores: el Vaticano II no se enfocaría en «una o più verità di natura teologica o morale», sino que ofrecería «una visione d'assieme che meglio risponde all'anima del tempo moderno», ADP I, 256-257.

13. DMC III, 18; ADP I, 34. Un mes después, el 3 de enero de 1960, el papa repetía esta distinción entre la concentración en «uno o più punti della dottrina cattolica», que había sido necesaria en Trento y el Vaticano I, y el alcance más general que él quería que tuviera el concilio: «Diversa è la situazione odierna. Qui l'animo si trova come pervaso da soprannaturale letizia di fronte a una vera Epifania, a una rivelazione che non si limita a questo o quell'argomento, ma tocca ogni cosa, ogni benefico dato del cristianesimo... Si tratta di tutto un ardente e sentito rinnovamento di anime, cominciando proprio dalla santificazione personale, per ripresentare al mondo odierno la Chiesa, proprio in tutto il suo permanente, immacolato ed immutato splendore», ADP I, 44.

14. DMC III, 24; ADP I, 39. Compárese la declaración en la *Humanae salutis*: «Il prossimo Concilio, pertanto, si riunisce felicemente e in un momento in cui la Chiesa avverte più vivo il de-

El éxito del concilio consistiría, pues, en lo que él llamaba una «*restauratio et renovatio universalis Ecclesiae*»¹⁵. Si el concilio lo lograra, entonces la Iglesia iniciaría también una nueva era de su historia¹⁶.

En la opinión del papa, la renovación de la Iglesia debía servir para poner de relieve el sentido de la redención en el mundo moderno. En estos primeros textos ya están presentes las dos dimensiones que fueron expuestas en el discurso del papa un mes antes de la apertura del concilio, cuando habló de la vitalidad de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*¹⁷.

Autores posteriores han dado con frecuencia a este lenguaje un sentido demasiado esquemático, insinuando la idea de que se pueden separar fácilmente las cuestiones internas de la Iglesia de las que afectan a sus relaciones con el mundo. Pero en la mente del papa éstas dos cosas estaban estrechamente unidas: fue precisamente la eficacia redentora en el mundo moderno lo que movió al papa a pedir encarecidamente la renovación de la Iglesia. Esto es lo que da toda su fuerza y amplitud a la apelación del papa Juan al carácter primariamente «pastoral» del concilio. El concilio debía ser el compromiso de la Iglesia con un momento particular de la historia, y por tanto la revisión de su doctrina y de su praxis por parte del concilio tenía que ser un ejercicio de lo que correctamente se ha llamado «pastorale come ermeneutica della verità cristiana»¹⁸.

Esta visión amplia y retadora del concilio tenía que ser expuesta primero aquí para recordar que no fue formulada por primera vez en el discurso del papa en la apertura del concilio, y por consiguiente sirve como criterio para valorar los resultados del trabajo preparatorio puesto en marcha por el papa. Las dos intervenciones papales en las que nos hemos fijado fueron hechas al comienzo y a la mitad del período preparatorio. La afirmación más solemne y el desarrollo de estos temas en la apertura del concilio tuvieron, pues, el carácter de un recordatorio de las razones y motivos que habían inspirado la idea del concilio y también de una crítica no tan sutil de los resultados del trabajo de los dos años precedentes.

Este capítulo describirá cómo se organizó el trabajo preparatorio, los textos pastorales y doctrinales que produjo, y la lucha por la definición del concilio

siderio di fortificare la sua fede e di rimirarsi nella propria stupenda unità; come pure sente più urgente il dovere di dare maggiore efficienza alla sua vitalità, e di promuovere la santificazione dei suoi membri, la diffusione della verità rivelata, il consolidamento delle sue strutture. Sarà questa una dimostrazione della Chiesa, sempre vivente e sempre giovane, che sente il ritmo del tempo, che in ogni secolo si orna di nuovo splendore, irraggia nuove luci, attua nuove conquiste, pur restando sempre identica a se stessa, fedele all'immagine divina impressa sul suo volto dallo Sposo, che l'ama e protegge, Cristo Gesù»; DMC IV, 870-871; ADP I, 141, 135.

15. ADP I, 169-170; DMC IV, 163.

16. Cf. la exhortación apostólica *Sacrae laudis* del 23 de enero de 1962: «Ben si può dire pertanto che tutti ci sentiamo al traguardo di un'epoca nuova, fondata sulla fedeltà al patrimonio antico, che si dischiude alle meraviglie di un vero progresso spirituale»; ADP I, 152; DMC IV, 882. Anteriormente, en el mismo mes, había hablado de «i compiti dell'età nuova, che si aprirà col Concilio Ecumenico»; ADP I, 147.

17. DMC IV, 522; ADP I, 350.

18. G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in papa Roncalli*, en *Papa Giovanni*, 256.

que fue siempre el drama, al menos implícito, vivido durante su desarrollo. Al final del capítulo volveremos sobre el tema de la correspondencia entre la visión papal y el proceso y trabajo preparatorios.

1. La organización del trabajo preparatorio

a) Organización general

El capítulo anterior ha presentado las disposiciones esquemáticas para la organización del trabajo preparatorio establecidas por el motu proprio, *Superno Dei nutu*, del papa Juan. La tarea de estudiar los temas que podían ser tratados en el concilio fue encomendada a diez comisiones, correspondientes, a excepción de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, a las congregaciones de la curia romana¹⁹. Se crearon también tres secretariados, uno para los medios de comunicación, otro para los aspectos técnicos y económicos, y un tercero para ayudar a los hermanos separados a seguir el trabajo del concilio.

El papa instituyó también una Comisión central preparatoria, que presidiría él mismo, para seguir y coordinar el trabajo de las comisiones preparatorias, revisar su trabajo y evaluarlo para presentarlo al papa, y para establecer el reglamento del concilio. El secretario de la Comisión central preparatoria, P. Felici, actuó como secretario general de todo el trabajo preparatorio. La Comisión central preparatoria no se reunió, sin embargo, hasta mediados de junio de 1961, un año después de haber sido creada y cuando el trabajo preparatorio ya estaba bien avanzado. Fue sólo en su segunda sesión plenaria, del 7 al 12 de noviembre de 1961, cuando se crearon dentro de la Comisión central preparatoria tres subcomisiones para redactar el reglamento del concilio, tratar asuntos mixtos, y enmendar los esquemas de acuerdo con las propuestas de la misma comisión central preparatoria.

El papel de la Comisión central preparatoria en la organización y coordinación del trabajo preparatorio parece haber sido muy modesto. En su primera reunión en junio de 1961, escuchó informes sobre el progreso del trabajo, pero ni entonces ni, según parece, en ninguna otra ocasión se pidió la opinión de los miembros sobre la estructura, los métodos, o los temas de la preparación conciliar en cuanto tal, que siguió siendo competencia casi exclusiva del secretariado de Felici, al menos durante la mayor parte del período preparatorio.

Por el momento contamos con pocas pruebas documentales de las instrucciones generales dadas a las comisiones preparatorias, pero puede obtenerse alguna información del Diario de Sebastián Tromp, que refiere cuatro ocasiones en las que Felici se reunió con todos los secretarios de las comisiones preparatorias entre septiembre de 1960 y mayo de 1961²⁰. En estas reuniones Felici ex-

19. El 17 de noviembre de 1960 se anunció otra comisión para las ceremonias.

20. S. Tromp, *Diario*, 22 de septiembre de 1960, 10 de noviembre de 1960, 18 de febrero de 1961, 25 de mayo de 1961. (He tenido acceso a esta fuente inapreciable sólo hasta julio de 1961)

plicó en sus más mínimos detalles las funciones de los secretarios, así como las directrices más importantes. Debían enviarle relaciones mensuales y luego él informaría por turno regularmente al papa. Felici instó a las comisiones preparatorias a tener sesiones plenarias mensuales para mantener las cosas en marcha. Los secretarios no debían comunicarse con los media²¹, tarea esta reservada a la Comisión central preparatoria, que debería también publicar un boletín mensual comunicando los nombramientos y el progreso del trabajo.

Hay poca información sobre las actividades más precisas de la secretaría general, particularmente en lo que se refiere a la coordinación de los trabajos. La carta que acompañaba la transmisión de las *Quaestiones* oficiales preveía la constitución de comisiones mixtas sobre asuntos de interés común, y el 19 de diciembre de 1960 Felici envió las normas para el estudio de tales cuestiones²². Once meses después, sin embargo, en la segunda reunión de la Comisión central preparatoria, el secretario general tuvo que admitir que, a pesar de los esfuerzos de su secretaría para promoverlas, entre las comisiones preparatorias se habían creado pocas comisiones mixtas²³.

De hecho, las comisiones preparatorias realizaron su trabajo con relativa independencia unas de otras²⁴. Varias de ellas colaboraron en ciertos asuntos particulares a través de comisiones mixtas o intercambiando información, pero la mayor parte del material fue examinado separadamente por las comisiones preparatorias²⁵. Si en algunos casos esto garantizó que perspectivas distintas, a veces nuevas, estuvieran debidamente representadas en la preparación conciliar, también trajo consigo una gran duplicación de esfuerzos y falta de coherencia.

El problema se agravó con la separación de las cuestiones prácticas o pastorales de las cuestiones doctrinales, división que fue fomentada por el hecho de que en las *Quaestiones* oficiales sólo la Comisión teológica recibió argumentos doctrinales. Este monopolio fue celosamente guardado por la Comisión teológica, que empeoró las cosas rehusando firmemente toda colaboración formal con las otras comisiones preparatorias. En los primeros dos meses de 1961 la Comisión teológica recibió solicitudes de varias comisiones preparatorias,

Ahora no disponemos de ninguna otra documentación sobre la transmisión de estos informes al papa.

21. Repitió este ruego en la reunión del 10 de noviembre de 1960, advirtiendo que el papa no estaba contento con la publicidad dada en l'*Osservatore Romano* a la primera sesión plenaria de la TE. Sobre esta prohibición de contacto con la prensa, Cicognani dijo a la LI: «Sanctitas enim Sua Ioannes Papa XXIII peculiare hac super re monitum dedit» (F-McManus).

22. ADP I/1, 416.

23. ADP II/1, 609.

24. La cuestión de las relaciones con otras CPR fue planteada en un encuentro organizativo de la AL el 15 de octubre de 1960, en la que monseñor Glorieux informó que Felici le había dicho: «unamquamque Commissionem in labore suo autonomam esse, quia unificationes et concordantiae ab ipsa Commissione Centrali perficientur»: *Acta primae sessionis Pont. Comm. «De apostolatu laicorum» ad Conc. Oecum. Vaticanum II apparandum*, 3 (A. Ligutti).

25. Para los detalles, cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*: ME 96 (1971) 76-86.

bien pidiendo ayuda o la creación de comisiones mixtas. En la sesión plenaria de la Comisión teológica, en febrero de 1961, Tromp explicó el principio que le había llevado a una respuesta negativa: la Comisión teológica tenía competencia exclusiva en materias doctrinales, y así como ella se abstenía de entrar en cuestiones meramente disciplinarias, a no ser que implicasen cuestiones doctrinales, así esperaba también que las otras comisiones preparatorias se abstuviesen de tratar cuestiones doctrinales. Las comisiones mixtas eran apropiadas cuando la misma cuestión disciplinar afectaba a varias comisiones, pero no cuando la cuestión era puramente dogmática²⁶. Tromp no informó públicamente a la Comisión teológica de que Ottaviani había rehusado una petición para una comisión mixta con el Secretariado para la unidad de los cristianos por otro motivo: éste no era una comisión. «Manebimus domini in domo nostra», había añadido el cardenal. Siendo los asuntos dogmáticos la exclusiva competencia de la Comisión teológica, el Secretariado para la unidad de los cristianos debería contentarse con avanzar propuestas y con diálogos amistosos²⁷. Ottaviani mantendría este principio hasta el final, defendiéndolo de manera particularmente contundente en la última sesión de la Comisión central preparatoria después de que Bea había justificado la preparación por parte de su secretariado de un texto sobre la libertad religiosa debido a que la Comisión teológica había rehusado toda colaboración²⁸.

Desde el principio de la primera fase del trabajo ya se puso de relieve la falta de coordinación en los trabajos preparatorios. Ello puede haber motivado una propuesta que Frings y Döpfner, secundados por los obispos franceses, presentaron al papa en mayo de 1961. Según informó Felici a los secretarios de las comisiones preparatorias y Tromp resumió en su *Diario*, su idea era que para garantizar el carácter pastoral de los decretos conciliares, todos ellos deberían reunirse en un solo decreto pastoral²⁹. Tromp sugiere también una posible solución:

26. *Relatio Secretarii*, 13 de febrero de 1961. Al mismo tiempo Ottaviani le dijo a Tromp que el papa había estado de acuerdo en que la CT debería revisar el contenido teológico de los textos preparados por otras CPR.; S. Tromp, *Diario*, 16 y 23 de febrero de 1961.

27. S. Tromp, *Diario*, 28 de enero y 23 de febrero de 1961. Esta respuesta refleja un poco el disgusto que se sentía en la CT por la «propaganda», como Tromp la llamaba, que Bea estaba haciendo a favor de sus puntos de vista sobre la pertenencia como miembro de la Iglesia.

28. «Primo quidem debeo ponere in tuto quod non admitto Commissionem theologicam debere agere cum aliis Commissionibus in iis quae sunt ad doctrinam. Commissio theologica in hac re est plene independens, quia agitur de doctrina et non agitur sicut in aliis Commissionibus in quibus fiunt res mixtae... Igitur possunt esse res quae tangunt Commissionem doctrinalem in aliis Commissionibus, sed debent remitti ad Commissionem doctrinalem et Commissio Secretariatatus pro uniendis acatholicis debuerat potius suum schema (cum agitur de quaestione doctrinali, non sociologica tantummodo...) mittere ad Commissionem doctrinalem ut videatur si esset concors cum Commissione doctrinali», ADP II/4, 688, 691.

29. Según K. Wittstadt, Frings, escribiendo al papa en nombre de los obispos alemanes, ya había propuesto el 20 de junio de 1960 la creación de una «Commissio de re pastoralis»: «speciale collegium nominandum esse, quod viva cooperatione et intimo nexu cum ceteris Commissionibus problemata pastoralia tractabit»; *L'episcopato tedesco e il Vaticano II; preparazione e prima sessione*, en G. Alberigo (ed.), *Giovanni XXIII: transizione del Papato e della Chiesa*, Roma 1988, 114-115. No tengo información sobre la respuesta del papa.

que una vez completado el trabajo individual de las comisiones preparatorias, se forme una «'intercommissio' ad omnia redigenda in forma pastoralis»³⁰.

Un mes después, en la primera reunión de la Comisión central preparatoria, Larraona propuso que la Comisión central preparatoria creara subcomisiones para facilitar su trabajo, entre ellas una que ordenase debidamente, para la reflexión conciliar, los documentos sobre materias que caían bajo la competencia de dos o más congregaciones curiales y comisiones preparatorias³¹. Felici pareció secundar esta idea cuando en septiembre de 1961 previó dos veces la creación de un organismo dentro de la Comisión central preparatoria para garantizar que todos los textos sobre «i principali problemi di tecnica pastorale» tuvieran una unidad orgánica³². Esta reacción es doblemente significativa: reducía el problema a una simple cuestión de «pastoral technique» y posponía una solución hasta después de que estuviesen preparados todos los textos, como si ello no debiera afectar a las deliberaciones para elaborarlos. No fue sino hasta la segunda reunión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961 cuando se anunció el establecimiento de la Subcomisión sobre asuntos mixtos, cuya función sería la de dar unidad a los esquemas de las comisiones preparatorias sobre materias iguales o semejantes³³.

En esta reunión de noviembre los miembros de la Comisión central preparatoria plantearon de nuevo el problema al comenzar la discusión de los primeros textos preparados. Felici se sintió obligado a defender el proceso preparatorio de la crítica de falta de coordinación. Después de señalar que los esfuerzos de su secretariado en promover la coordinación entre las comisiones preparatorias no habían tenido éxito, minimizó la dificultad alegando que la Subcomisión sobre asuntos mixtos podía fácilmente hacer un sólo texto de los muchos preparados por las diversas comisiones preparatorias³⁴.

Sin embargo, en reuniones sucesivas de la Comisión central preparatoria continuó la crítica. Muchos miembros mostraron su impaciencia: a) por tener que tratar asuntos particulares de índole disciplinar antes de haber visto los textos teológicos correlativos (por ejemplo, discutir las relaciones estructurales

30. S. Tromp, *Diario*, 25 de mayo de 1961.

31. ADP II/1, 291-293.

32. Caprile 1/2, 191; cf. también 175. Parece haber un eco de esta propuesta en una discusión en el seno del UC en noviembre de 1961: Después de que Willebrands había advertido que «il semble qu'il avait été demandé au Saint Père la création d'une commission pastorale; cela n'a pas été retenu», Bea explicó que «Le Saint Père avait répondu que les questions pastorales sont à considérer par toutes les commissions»; UC, *De Verbo Dei*, 29 nov-1 dec 1961 (F-Stransky).

33. ADP II/1, 434: Tisserant era su presidente, L. Governatori su secretario, con Ferretto, Liénart, Tappouni y Muench como miembros. Montini y Suenens fueron agregados posteriormente como miembros y después de morir Muench, Coussa lo reemplazó.

34. ADP II/1, 608-609. En las observaciones escritas para el papa el 4 de diciembre de 1961 el cardenal Testa pedía que las futuras sesiones de la CCP deberían ser conducidas con mayor lógica y explicó su ausencia en la reunión de noviembre: «Non presentare il testo della professione di fede prima della eventuale condanna degli errori teologici, biblici, morali. Non mettere nella stessa sessione l'abito ecclesiastico (da lasciare ai concili regionali) e la professione di fede»; copia hallada en los escritos de Roncalli, ISR.

que atañen a los obispos antes de conocer el texto *De Ecclesia* de la Comisión teológica); b) por tener que discutir asuntos semejantes, si no idénticos, dos o tres veces, como aparecía en textos presentados por diferentes comisiones preparatorias; y c) porque los materiales que les fueron presentados eran tan específicos y tan sin importancia que no eran dignos de un concilio y deberían dejarse a la revisión del código.

Aunque Felici estuvo de acuerdo al menos con la última de estas críticas y pidió que el concilio se limitara a declaraciones programáticas de principio³⁵, sostuvo hasta el final que las dos subcomisiones sobre asuntos mixtos y sobre enmiendas podían satisfacer las preocupaciones expresadas en la Comisión central preparatoria. En realidad, como se verá más adelante, esta garantía no satisfizo a muchos miembros importantes de la Comisión central preparatoria, quienes a medida que se acercaba el concilio multiplicaron sus demandas al papa a fin de que un plan pastoral coherente diera a la agenda conciliar una unidad mayor de la que había guiado su preparación.

b) Organización interna y métodos

1. Distribución de funciones

El personal de cada una de las comisiones preparatorias estaba dividido en miembros y consultores. La norma recomendada por Felici era la seguida por la Comisión teológica: los miembros tenían derecho de voto y podían hablar libremente, mientras que los consultores no podían votar y sólo podían hablar cuando se les invitara a hacerlo³⁶. La práctica, sin embargo, parece haber sido muy diversa. En varias comisiones preparatorias la diferencia entre miembros y consultores fue puramente formal. Incluso en la Comisión teológica, tanto en las reuniones de las subcomisiones como en las de la plenaria, los consultores fueron llamados con frecuencia para hacer observaciones. En la mayoría de las comisiones preparatorias, incluida la Comisión teológica, se pidió a los consultores no sólo presentar sus *vota* sobre diversos temas sino también preparar textos. Todas las comisiones preparatorias, a excepción de una, dividieron su trabajo entre subcomisiones formadas por miembros y consultores; la excepción fue la de la Comisión preparatoria para los religiosos, que mantuvo una marcada distinción entre los miembros, la mayoría residentes en Roma, quienes escribieron los textos, y los consultores, cuyas opiniones fueron solicitadas y luego examinadas en las reuniones de los miembros.

La distinción más importante fue la que existió entre los miembros y consultores que vivían en Roma y los que vivían en otra parte; Felici habló incluso una vez de los miembros a distancia como de «membra honoraria»³⁷. En la

35. Cf. ADP II/3, 207, 438.

36. S. Tromp, *Diario*, 18 de febrero de 1961.

37. S. Tromp, *Diario*, 10 de noviembre de 1960.

mayoría de las comisiones preparatorias las subcomisiones trabajaban en Roma, preparando textos que luego eran revisados en las sesiones plenarias de miembros y consultores. En la Comisión teológica, por ejemplo, las cinco subcomisiones estaban compuestas por unos pocos miembros y consultores residentes en Roma. Los consultores que vivían fuera de Roma, aunque no participaron en la redacción del texto, recibieron los borradores y fueron invitados a hacer observaciones a los mismos antes de cada sesión plenaria; sólo podían participar en el trabajo de las subcomisiones cuando éstas se reunían durante las sesiones plenarias y su papel fue insignificante en las decisiones que se tomaron entre dichas sesiones plenarias. Las grandes excepciones a esta regla fueron la Comisión litúrgica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos, los cuales, como luego veremos, confiaron más responsabilidad a sus subcomisiones, que raramente se reunieron en Roma y con frecuencia se comunicaban por correspondencia.

Todas las comisiones preparatorias habían comenzado el trabajo preliminar antes de la inauguración formal del período preparatorio el 14 de noviembre de 1960. La Comisión teológica y la Comisión preparatoria para los religiosos lo comenzaron ya en julio y pudieron llevar a la primera sesión plenaria agendas bien elaboradas, que no sufrieron grandes modificaciones ni entonces ni después. Una mayor flexibilidad en establecer el programa parece haber distinguido a las otras comisiones preparatorias.

2. El secreto

Todas las comisiones preparatorias estaban obligadas a mantener secreto sobre su trabajo, aunque parece que interpretaron esta obligación de manera más bien diferente. La Comisión teológica fue la más estricta: a los miembros y a los consultores se les dijo que no podían comunicarse ni siquiera con los miembros de las otras comisiones preparatorias, debido a los estrechos vínculos entre la Comisión teológica y el santo Oficio³⁸. A la Comisión litúrgica preparatoria le dijo su presidente, G. Cicognani, que el secreto incluía lo que ella misma decidiese y todo lo que se dijera e hiciera en las reuniones³⁹. El Secretariado para la unidad de los cristianos, por otra parte, distinguió explícitamente su secreto del del santo Oficio⁴⁰, y muchos de sus miembros no tuvieron escrúpulos en conversar y mantener correspondencia con miembros de otras comisiones.

Las implicaciones políticas del juramento de secreto fueron bien percibidas por Congar en el momento de decidir si aceptaba su nombramiento en la Co-

38. S. Tromp, *Diario*, 13 de diciembre de 1960; Tromp a Philips, 13 de enero de 1961 (F-Philips).

39. *Allocutio Em.mi Cardinalis Caietani Cicognani initio sessionis diei 15 novembris 1960*, 2 (F-Stransky).

40. Bea, *Sermo introductorius Em.mi Cardinalis Praesidis*, 14 de noviembre de 1960, con una llamada al Código, c. 243: 2.

misión teológica. Mientras que la discreción era necesaria en lo referente a la prensa y a la opinión pública, el secreto serviría también para desintegrar y neutralizar a la oposición, impidiendo las relaciones horizontales en favor de una sola relación vertical con Roma.

En cambio, los miembros de la comisión que trabajen reunidos en Roma, al menos en ciertas ocasiones, podrán hablar entre sí. De modo que se crea un mundo no romano disperso, disgregado, forzado al secreto, y un organismo romano agrupado y libre para poderse expresar⁴¹.

La frustración por el secreto fue igualmente grande en la prensa, tanto secular como religiosa, irritada por la falta de información.

3. La ausencia del laicado

Se manifestaron también quejas semejantes por la falta de participación de los laicos en la preparación del concilio. Siete laicos trabajaron en el secretariado administrativo, pero en todas las comisiones preparatorias que prepararon textos para el concilio tan sólo había un laico, F. Vito, que trabajó en la Comisión preparatoria para los estudios y seminarios. De hecho, a pesar de los esfuerzos de su presidente y secretario, ni siquiera se nombró a ningún laico para la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, la comisión establecida para tratar del apostolado seglar⁴². Ni que decir tiene que ninguna mujer, laica o religiosa, tomó parte en el trabajo de las comisiones preparatorias.

El 25 de mayo de 1961 Felici informó a los secretariados de las comisiones preparatorias de que Frings y Döpfner habían planteado al papa la cuestión de la función del laicado, un tema que también comenzaba a agitarse en Austria y en Holanda⁴³. Felici comunicó que la respuesta del papa era que, puesto que el concilio era un acto de la Iglesia docente y no de la Iglesia discente, no cabía que los laicos fuesen miembros o consultores de las comisiones preparatorias, pero deberían exponer sus deseos a sus obispos y podría pedírseles también que presentaran sus propuestas particularmente a la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos y al Secretariado para la prensa y los medios de co-

41. «Par contre, les membres de la Commission, qui travailleront réunis à Rome, au moins par moments, pourront y parler entre eux. En sorte qu'on institue un monde non-romain dispersé, romisé, mis au secret, et un organe romain groupé et libre de s'exprimer»: Y.-M. Congar, *Journ. Fin de juillet 1960*, ts 8, ms 12.

42. Sin embargo, muchas de las asociaciones nacionales e internacionales de laicos enviaron nota y estuvieron representadas en la AL por sacerdotes asociados por mucho tiempo con su trabajo. Cf. G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 212-218.

43. En un discurso del 30 de enero de 1960, ampliamente citado, König había declarado su deseo de que los laicos, especialmente las grandes organizaciones católicas internacionales, pudieran participar oficialmente en la preparación: DC 58 (1961) 445-446; y en pentecostés Alfrink manifestó una esperanza análoga para el propio concilio: Caprile II/2, 129-130. Sobre la crítica de Döpfner porque los laicos no estuvieron comprometidos en las comisiones preparatorias, cf. ADP 171, 264-265. Para otras voces, cf. DC 58 (1961) 895-902.

municación social⁴⁴. Un mes después, el papa dijo a la Comisión central preparatoria que las propuestas presentadas por los consultados durante la fase preparatoria deberían ser consideradas como representativas también de los deseos del bajo clero y del laicado⁴⁵. Los laicos, pues, permanecieron excluidos de la participación directa en la preparación del concilio.

2. *Preparando un concilio «pastoral»*

Muy pronto se comprendió que el papa quería un Concilio Vaticano II que por naturaleza fuera principalmente «pastoral». Aunque esta palabra fue regularmente secundada por muchos de los participantes en la preparación, no siempre fue usada en el mismo sentido. Una auténtica investigación sobre el significado del término estaba, sin embargo, bloqueada por la separación que promovieron las *Quaestiones* oficiales al asignar todas las materias doctrinales a la Comisión teológica y dejar todas las cuestiones de práctica «pastoral» a las demás comisiones preparatorias. Esta distribución estructural de competencias reafirmó la opinión que prevaleció en la Comisión teológica de que la clarificación doctrinal, sobre la que tenía monopolio, era el objetivo principal del concilio, con algunas consideraciones «pastorales» que los obispos podían hacer cuando regresaran a sus sedes. Por otra parte, esa distribución alentó también a las otras comisiones preparatorias a pensar en su función, ordenada primariamente a tratar problemas particulares y a menudo de menor relieve, de «técnica pastoral», como decía Felici. Sólo la Comisión litúrgica preparatoria rechazó constantemente esta fatal separación y emprendió un eficaz *ressourcement* a fin de dar una base a sus propuestas específicas para la reforma litúrgica.

Por discutible que sea teológicamente esta separación de competencias, de hecho marcó la preparación del concilio y puede ser útil para una revisión del trabajo. Esta sección estudiará, pues, el trabajo de las comisiones de mayor orientación pragmática, en contraste con el trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria, y concluirá con el estudio de una cuestión particular de reforma pastoral, el problema de las lenguas en la Iglesia, sobre el que las dos visiones de Iglesia chocaron en un conflicto bastante dramático. La siguiente sección examinará luego la lucha por la fijación del objetivo doctrinal del concilio.

a) *La reforma de la práctica pastoral*

1. Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis

Presidida, tras la muerte del cardenal Mimmi, por el cardenal Marella, con G. Gawlina como secretario, la comisión estuvo constituida en su mayoría por

44. S. Tromp, *Diario*, 25 de mayo de 1961.

45. DMC III, 329.

obispos (36 de 51) y, para tratar la cuestión de la exención, por altos responsables de órdenes religiosos. Sólo el quince por ciento de su personal estaba vinculado a la curia romana⁴⁶. La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis formó siete subcomisiones y tres comisiones mixtas, con la comisión para los religiosos, la de la disciplina del clero, y con ambas comisiones. No hay pruebas de cooperación con la Comisión teológica, que preparaba dos capítulos sobre los obispos⁴⁷.

Las *Quaestiones* asignadas a la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis trataban el tema de la división de las diócesis; tres problemas relacionados con el poder de los obispos: sus relaciones con la curia romana⁴⁸, con los párrocos y con los religiosos exentos; los principales problemas pastorales en el contexto histórico actual (incluyendo la cuestión de la creación de parroquias personales en ciudades grandes), y el cuidado de los emigrantes⁴⁹. Sólo estos dos últimos problemas sugirieron la necesidad de relacionar la cura pastoral con los problemas contemporáneos.

La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis entendió que su tarea era la de preparar declaraciones de principio y propuestas generales para una eventual reforma del derecho canónico con el fin de acomodar la disciplina de la Iglesia a las necesidades de hoy⁵⁰. Presentó siete textos a la Comisión central preparatoria. El primero, sobre la división de las diócesis⁵¹, después de unas observaciones más bien triviales señalando que las diócesis no deberían ser ni demasiado grandes ni demasiado pequeñas, se conformó con proponer algunos cambios particulares en el derecho de la Iglesia.

El segundo esquema, sobre las conferencias episcopales⁵², trató un tema que no estaba incluido en las *Quaestiones* asignadas a la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, pero que era demasiado impor-

46. Para una información más completa sobre los miembros de esta y otras CPr, cf. A. Indelicato, *Formazione e composizione delle commissioni preparatorie*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 43-66.

47. Esta separación de los aspectos doctrinales y disciplinarios no tuvo en cuenta el agudo comentario hecho en la *Sintesi finale*, 8: «Il nesso logico tra questo problema disciplinare e l'altro dottrinale, sull'origine divina e sulla potestà episcopale è evidente. Si chiede la illustrazione della dottrina cattolica sull'Episcopato, per arrivare poi, nel campo disciplinare, alla determinazione concreta dei poteri dei Vescovi».

48. Esta referencia refleja un párrafo de la *Sintesi finale*, 9, pero ni aquí ni en ninguna otra parte las *Quaestiones* reflejan otro párrafo (p. 8) que resumía las muchas propuestas, expresadas «talvolta con vivacità di espressioni», para la reforma de la curia romana mediante la descentralización, la simplificación burocrática, la internacionalización y las mejoras en la selección del personal.

49. ADP II/1, 409.

50. El comentario del cardenal Marella a la CCP; ADP II/2, 500. Para una discusión de los textos de la VG, CP y ST relativos a la práctica pastoral de la Iglesia, cf. M. Guasco, *Verso un aggiornamento della pastorale*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 351-395; A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo*, Genova 1992, 147-157, 217-229, 277-279.

51. ADP II/2, 496-518. La VG trabajó con una noción puramente jurídica de una diócesis: «Dioeceses sunt Ecclesiae peculiare, quae Episcopis ex divina institutione Apostolorum successoribus regendae committuntur, sub Romani Pontificis auctoritate», 496.

52. ADP II/2, 518-541.

tante para pasarlo por alto. Se prepararon dos borradores, uno extenso que trató el tema de las conferencias con cierta amplitud y detalle, y otro más breve, finalmente seleccionado, que tenía sólo cuatro secciones: sobre la naturaleza y la creación de las conferencias episcopales, sobre su gobierno, sobre la fuerza de sus decisiones, y sobre las relaciones entre los obispos de varias naciones. La relación de Marella a la Comisión central preparatoria revela que dentro de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis hubo con frecuencia diferencias significativas sobre algunos puntos, en particular sobre el valor jurídico de las decisiones tomadas por las Conferencias⁵³.

El tercer esquema abordó las relaciones entre los obispos y las congregaciones de la curia romana⁵⁴. Según el informe de Marella a la Comisión central preparatoria, este material, aun en sus aspectos jurídicos, implicaba la cuestión teológica de la relación entre el poder de los obispos en sus diócesis y el primado jurisdiccional del papa. La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis sostenía, desde el punto de vista teológico, que mientras el oficio de los obispos proviene directamente de la institución de Cristo, la jurisdicción particular de que goza un obispo en su diócesis deriva del papa como su «causa próxima»⁵⁵. Aunque esto significa que el papa puede ampliar o restringir los poderes de un obispo, tanto el principio teológico (para que los obispos no sean considerados «*tanquam capite deminuti*») como la necesidad práctica sugerían que se hiciesen cambios en el derecho de la Iglesia. La Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis propuso, pues, la ampliación de derechos y facultades, privilegios e indultos de los obispos, cambiando algunos cánones del código y mejorando las relaciones con la curia romana.

El cuarto esquema, sobre las relaciones entre los obispos y los párrocos⁵⁶, después de una exposición más bien exhortativa, trató el problema de la inmovilidad de los párrocos. Insistiendo en que el principio de gobierno debe ser el bien de las almas, la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis propuso que la distinción entre párrocos amovibles e inamovibles fuera abolida en el derecho de la Iglesia, y esbozó el procedimiento por el cual un obispo podía remover a un párroco por justa causa, eliminando, además, el derecho de éste a apelar a la santa Sede.

El quinto esquema de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, sobre los obispos coadjutores y auxiliares y la renuncia de los obispos⁵⁷, trató dos temas que no mencionaban las *Quaestiones* y que no

53. Para el texto de compromiso, cf. ADP II/2, 525: «Decisiones a Coetu seu conferentia Episcoporum prolatae, iuridice non obligant, sed moraliter: ideoque ratione unitatis maxima reverentia accipiendae sunt ac religiose servandae».

54. ADP II/2, 541-576.

55. En la discusión en la CCP, Frings, secundando los puntos de vista de Maximus IV, sugirió que esta sería cuestión se reservase para el capítulo sobre los obispos que sería presentado por la CT; Döpfner estuvo posteriormente de acuerdo con esta propuesta; ADP II/2, 553, 557.

56. ADP IV/2, 577-597. Este esquema fue preparado en colaboración con la CP.

57. ADP II/3, 643-675.

eran contemplados en el código: los problemas de los obispos enfermos o ancianos y de las diócesis demasiado grandes o demasiado pobladas para un solo obispo. Para responder al primer problema, el esquema instó a los obispos aquejados de una dolencia crónica y ancianos a presentar su renuncia; los obispos ancianos deberían presentar su renuncia al llegar a la edad de setenta y cinco años⁵⁸. Para resolver el segundo problema, el esquema avanza varias propuestas para el nombramiento de coadjutores u obispos auxiliares.

El sexto esquema trató los problemas principales referentes a la cura de almas⁵⁹. La primera parte trataba de principios doctrinales y prácticos de índole general, la segunda de asuntos más particulares. Los principios doctrinales presentaban a la Iglesia como el efecto e instrumento de la redención de Cristo, en la cual los obispos ejercen las tres tareas de predicar y enseñar, santificar, y gobernar⁶⁰. Los principios prácticos generales, después de una sección sobre las vocaciones eclesíásticas, seguían este triple esquema y presentaban lo que Marella llamó «Directorium pastorale» para los obispos en las áreas de educación, culto y gobierno. Una última sección consideraba al obispo como *sponsor Ecclesiae universalis*⁶¹.

Los primeros cinco capítulos de la parte sobre problemas más particulares abordaban con gran detalle las necesidades pastorales de los emigrantes, marineros, viajeros aéreos, nómadas y turistas. Marella explicó que originalmente había habido una discusión sobre la cura pastoral de los trabajadores («Question du monde ouvrier»), pero que luego desapareció al redactar los textos. Pero advirtió: «Sed facile erit novum ad hoc schema apparare»⁶².

Por otra parte, la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis se sintió obligada a presentar un esquema nuevo sobre «la cura de almas en el caso de los cristianos contaminados de comunismo». La amenaza del comunismo ateo, como doctrina y como práctica, era uno de los males a los que la Iglesia tenía el derecho y el deber de oponerse, no por motivos políticos o económicos sino religiosos. Para las áreas no oprimidas por el comunismo, el esquema propuso una amplia campaña de instrucción y de acción; recomendó

58. Marella dijo a la CCP que había gran desacuerdo sobre la cuestión de la renuncia, sobre todo por razón de la edad. A los que invocaban la tradición de la Iglesia y la dignidad del oficio episcopal, la respuesta era que no había de por medio ninguna dificultad teológica, pues «potestas episcopalis ipso iure divino est limitabilis a Summo Pontifice, non solum quoad extensionem territorialem, sed etiam quoad tempus»: ADP II/3, 650.

59. ADP II/3, 676-790.

60. Marella dijo a la CCP que había habido algún debate sobre si la VG debía tratar estas cuestiones «eo quod Commissionis theologiae erat doctrinam de institutione, natura et potestate Episcoporum statuere»; pero se invocaba el precedente canónico para autorizar esta sección; cf. ADP II/3, 696-697. No hay indicio alguno de que se consultara a la CT sobre este material.

61. En su informe Marella dejaba claro que: «Non agitur hic, uti patet, de participatione iurisdictionis Summi Pontificis propriae, sed de corresponsabilitate in sollicitudine universae Ecclesiae Christi»: ADP II/3, 698.

62. ADP II/3, 741. Esta parece ser la única referencia en todo el trabajo preparatorio a la multitud de problemas a los se había dirigido en los últimos veinte años un cúmulo de iniciativas pastorales e incluso misioneras.

un programa de reeducación de los jóvenes educados bajo el comunismo; y pidió apoyo para la «Iglesia del silencio»⁶³.

El último esquema propuesto por la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis trató de las relaciones entre obispos y religiosos⁶⁴. El texto, elaborado por una comisión mixta de miembros escogidos de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y la Comisión preparatoria para los religiosos⁶⁵, establecía primero cuatro principios generales para regular la cuestión: la autoridad del obispo local y el respeto que se merece; la necesidad de respetar el carácter propio de los religiosos; el principio de la exención, si bien no absoluto o ilimitado, basado en la suprema autoridad del papa; la necesidad de cooperación entre los religiosos y el clero secular. Luego seguían recomendaciones bastante detalladas para llevar a cabo cada uno de los principios.

Como claramente se ve por este sumario, los textos preparados por la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, eran primariamente de carácter práctico. Por lo general, esta comisión evitó los asuntos doctrinales, presumiendo que estos podían sin peligro ser dados por supuesto o dejados a la Comisión teológica. Su enfoque fue ante todo jurídico, orientado a la reforma del código, cuya eclesiología e ideas acerca de la distribución de la autoridad en la Iglesia la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis tendía a asumir. Mientras que el oficio del obispo en la Iglesia, se decía, era de derecho divino, se pensaba que su jurisdicción provenía de una delegación papal y era limitable por decisión del papa. En los textos sobre las conferencias episcopales y en la idea del obispo como *sponsor Ecclesiae universalis* es visible un cierto sentido de responsabilidad colectiva, aunque no bien desarrollado; y la orientación principalmente jurídica impidió la elaboración de una teología de la Iglesia local.

Estos textos fueron presentados y discutidos en la Comisión central preparatoria antes de que se viera el texto del esquema *De Ecclesia* sobre los obispos. Pero el debate allí⁶⁶, particularmente sobre las conferencias episcopales y las relaciones con la curia romana, planteó importantes cuestiones doctrinales sobre la relación entre el papa y los obispos y sobre la naturaleza de la colegialidad y su relación con el papa y con cada obispo en particular.

Después de la discusión en la Comisión central preparatoria, estos siete esquemas fueron agrupados en dos textos, *De episcopis ac dioeceseon regimine*

63. Marella explicó a la CCP que su comisión era consciente de que la CP también estaba redactando un texto sobre este argumento, el cual concordaba en muchos puntos con su esquema, pero trataba diferentes aspectos del problema, ADP II/3, 768. Parece no haber habido una verdadera coordinación de estas dos tentativas.

64. ADP II/4, 220-283.

65. Cf. ADP II/4, 233, donde Marella habla de las «disceptationes», «aliquando vivissimae» que tuvieron lugar durante la redacción del texto. Valeri hizo también un informe sobre el texto para la CCP, ADP II/4, 234-237.

66. Para las discusiones de la CCP, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 147-157, 220-229, 277-279.

y *De cura animarum*, a cada uno de los cuales se añadió, además, material de los textos preparados por la comisión para la disciplina del clero⁶⁷.

2. Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano

Presidida por el cardenal Ciriaci, con C. Berutti como secretario, comenzó en octubre de 1960 fijando las normas generales para su trabajo. En la primera sesión plenaria se formaron diecinueve subcomisiones, cuyos presidentes prepararon los textos basados en las propuestas presentadas por los miembros y los consultores; estos textos fueron enviados luego antes de las reuniones plenarias. Las sesiones plenarias se llevaron a cabo cada dos meses, desde enero de 1961 hasta abril de 1962. Se formaron tres comisiones mixtas con la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, la Comisión preparatoria para los religiosos y el Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social.

Las *Quaestiones* oficiales habían asignado a la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano siete temas para ser considerados a la luz de las exigencias contemporáneas: la distribución del clero, la inamovilidad de los párrocos, el traje clerical, los preceptos eclesiásticos, la instrucción catequística, los beneficios eclesiásticos, y las confraternidades⁶⁸. A estos la comisión añadió luego otros diez, así que pudo presentar a la Comisión central preparatoria nada menos que diecisiete textos⁶⁹. Todos estos textos permanecieron fieles al punto de partida, presentando consejos muy prácticos sobre cómo el concilio podía, como dijo Ciriaci en la Comisión central preparatoria, «aptare Ecclesiam mutatis omnino fluidis conditionibus»⁷⁰.

Los textos preparados llegaron a la Comisión central preparatoria en varios grupos: siete en noviembre de 1961, dos en febrero de 1962, cinco en mayo de 1962 y los tres últimos en junio de 1962⁷¹. Como resultado de las discusiones en la Comisión central preparatoria, nueve de estos fueron excluidos de la agenda conciliar: suprimiéndolos (sobre el patrimonio histórico y artístico) o reservándolos a la santa Sede (la ordenación de pastores convertidos), a las

67. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 56-57.

68. ADP II/1, 410.

69. Además de los textos sobre los siete temas arriba enumerados, la CP presentó estos otros: *De clericorum vitae sanctitate*; *De parochiarum provisione, unione, divisione*; *De obligationibus parochorum*; *De patrimonio historico et artistico ecclesiastico*; *De parochorum obligationibus quoad curam animarum*; *De cura animarum et comunismo*; *De praevia librorum censura eorumque prohibitione*; *De censuris earumque reservatione*; *De modo procedendi in poenis in via administrativa infligendis*; *De Missarum stipendiis*, de *Missarum onerum reductione*, de *piis ultimis voluntatibus*; *De promovendis ad Ordines sacros iis qui fuerunt pastores seu ministri acatholici*.

70. ADP II/1, 566.

71. ADP I/2, 563-733; II/2, 597-653; II/3, 790-893; II/4, 220-336. Las observaciones de Ciriaci sobre estos diferentes textos, la mayoría de ellas al parecer expresadas oralmente de manera extemporánea y sobre todo anecdótica y exhortatoria, no tienen ningún valor informativo sobre el proceso de su elaboración.

conferencias episcopales (el traje del clero y la tonsura) y a la revisión del código de derecho canónico (los preceptos eclesiásticos, la censura y prohibición de libros, las censuras, las penas administrativas, las asociaciones de fieles, los estipendios de las misas). De los ocho textos restantes, tres (la distribución del clero, la santidad, los beneficios) formaron el único esquema conciliar atribuido a esta comisión, *De clericis*, mientras los otros cinco (las parroquias, las obligaciones de los párrocos, los párrocos y la cura de almas, la catequesis, el comunismo) formaron parte del esquema *De episcopis et dioeceseon regimine* o del esquema *De cura animarum*⁷².

Como estas decisiones mismas indican, los textos preparados por la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano eran menos apropiados para un concilio ecuménico que para una comisión sobre la reforma del Código. De intención práctica y pastoral, con frecuencia descendiendo a detalles, revelaron un esfuerzo poco serio por examinar y describir los avances culturales y sociales que podían haber hecho aconsejable los cambios propuestos, o por proporcionar una base teológica, y sobre todo eclesiológica, a las propuestas hechas. La noción dominante y las estructuras de la Iglesia se dieron en gran medida por descontadas, así como la suposición de que la parroquia es el lugar primario para el ministerio de los sacerdotes. No existe prueba de que la comisión dedicara algún tiempo a examinar las serias discusiones sociológicas y eclesiológicas de la actividad pastoral de la Iglesia en el mundo moderno en curso ya desde hacía tres décadas.

3. Comisión preparatoria para los religiosos⁷³

Presidida por el cardenal Valeri, con J. Rousseau como secretario, estaba compuesta principalmente por religiosos, treinta y cinco de los cuales residían en Roma. La mitad de sus miembros trabajaban en la curia romana, la mayoría en la congregación para los religiosos. En julio de 1960 comenzó a reunirse y a ordenar el material de trabajo. A fines de octubre y primeros de noviembre se individuaron y aceptaron veinte temas en la primera sesión plenaria. A los miembros y consultores se les pidieron estudios, sintetizados luego por un *ponens*, que redactó un texto preparatorio, sobre todo de carácter práctico, para las discusiones generales. Este texto se distribuyó antes de las reuniones y las observaciones de los miembros y de los consultores fueron de nuevo sintetizadas. Puesto que la mayoría de los miembros residían en Roma, las reuniones eran frecuentes, generalmente dos por semana.

Las *Quaestiones* oficiales propusieron al estudio de la Comisión preparatoria para los religiosos cuatro temas generales: la renovación de la vida religiosa, la unión o federación de los institutos religiosos, la exención de los religio-

72. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 57-58; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 91-103, 157-160, 224-229, 234-235, 279-280.

73. Cf. L. C. Marques, *Per il rinnovamento della vita religiosa*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 225-244.

sos, y el hábito religioso⁷⁴. La comisión amplió este programa y elaboró un solo esquema *De statibus perfectionis acquirendae*, con treinta y dos capítulos⁷⁵. Este fue presentado a la Comisión central preparatoria en dos partes desiguales: la primera exponía la doctrina sobre la naturaleza y el carácter de la vida religiosa, y la segunda ofrecía sugerencias prácticas para su renovación.

Por «doctrina» el texto de la Comisión preparatoria para los religiosos entendía, no la naturaleza teológica, sino la naturaleza jurídica de los institutos religiosos. Los aspectos teológicos se deraron para que los presentara la Comisión teológica, tarea que luego ésta emprendió por invitación expresa de la Comisión preparatoria para los religiosos⁷⁶. El esquema hizo propia la clásica interpretación de las palabras de Cristo al joven rico, distinguiendo entre la vida cristiana ordinaria de obediencia a los mandamientos y el estado de perfección a conseguir mediante la práctica de los consejos evangélicos. El texto fué presentado como la continuación de un intento análogo en el Vaticano I por discutir y defender la vida religiosa. La oposición y el menosprecio que se venían manifestando por esta vocación y el desarrollo de nuevas formas en que podía ser vivida exigían que el concilio hablara claro para evitar la confusión y el error. Los dos errores particulares que la Comisión preparatoria para los religiosos pensó que era necesario combatir eran los ya condenados por Pío XII: el activismo, que descuidaba la vida interior de oración, y el naturalismo, que olvidaba las motivaciones verdaderamente sobrenaturales. Además, la Comisión preparatoria para los religiosos propuso que se condenaran las opiniones que situaban al matrimonio por encima de la virginidad y del celibato, que veían la vida religiosa como un simple refugio para tímidos, y la describían como demasiado difícil, pues supone renunciar a la libertad.

La renovación de la vida religiosa propuesta por la Comisión preparatoria para los religiosos iba en dos direcciones: la restauración, donde fuera necesario, de los elementos inherentes a la naturaleza de la vida religiosa, propios de la intención original del instituto o que fueron luego legítimamente introducidos; y una adaptación para responder a las cambiantes exigencias de tiempos y lugares. Sin embargo, el criterio ofrecido para la adaptación era muy parecido a los propuestos para la restauración: fidelidad al espíritu y a las intenciones de los fundadores y respeto al patrimonio histórico; con todo, cualquier cambio en este punto sólo sería posible mediante la aprobación de la santa Sede.

Los capítulos del esquema de la Comisión preparatoria para los religiosos fueron presentados a la Comisión central preparatoria sin un orden lógico; de

74. ADP II/1, 410-411.

75. Valeri informó a la CCP que este «unum organicum schema» había sido construido «ad instar eius quod factum est in Concilio Tridentino pro Regularibus et Monialibus in Sessione XXV», ADP II/2, 659.

76. Cf. los comentarios de Valeri, ADP II/4, 354-355, y de Ottaviani, ADP II/3, 1095. El capítulo *De statibus evangelicae perfectionis acquirendae* fue preparado por U. Betti, quién mostró el primer borrador a Rousseau, secretario de la RE, y al revisarlo tuvo en cuenta sus observaciones; cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 175n.

hecho, las secciones doctrinales básicas sobre la naturaleza jurídica y el carácter de la vida religiosa fueron presentadas a la Comisión central preparatoria después de haber discutido ya las secciones prácticas⁷⁷. Después de la discusión en la Comisión central preparatoria, el esquema permaneció substancialmente el mismo en estructura y contenido⁷⁸.

4. Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos⁷⁹

Fué presidida por el cardenal Masella, con R. Bidagor como secretario. Dieciséis de los cuarenta y un miembros y consultores residían en Roma. Los curiales constituían el cuarenta por ciento de sus miembros, quince de ellos de la Congregación para los sacramentos. Formó seis subcomisiones y una comisión mixta, con el Secretariado para la unidad de los cristianos, sobre matrimonios mixtos. Parece no haber tenido ninguna relación con la comisión sobre liturgia.

Las *Quaestiones* oficiales asignaron a la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos cinco temas: la extensión de la facultad para administrar la confirmación; la extensión de la jurisdicción para oír confesiones y la cuestión de los pecados reservados; la eventual restauración de las órdenes menores y el diaconado y la edad y los intervalos para las órdenes menores; la reducción del número de impedimentos matrimoniales y la agilización de los trámites para el matrimonio; el problema de los sacerdotes que han dejado el ministerio⁸⁰. El carácter principalmente práctico de estos temas se reflejó también en los que añadió la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos, como cuando examinó la cuestión de la edad y de los padrinos para la confirmación, cuando discutió brevemente la potestad de los concilios particulares para conceder facultades para oír confesiones, y cuando preparó los esquemas sobre la preparación para el matrimonio, sobre la forma sacramental del matrimonio, y sobre los matrimonios mixtos. El horizonte de intereses permaneció muy reducido, limitado a proponer reformas técnicas y canónicas, dominado por nociones teológicas que se daban por supuestas sin mayor problema.

El único texto verdaderamente innovador fue el esquema *De sacramento ordinis*⁸¹, que propuso la restauración del diaconado y de las órdenes menores. A este propósito se invocaron dos motivos: el creciente empeño de los fieles en el apostolado y la falta de sacerdotes. El texto proponía que el diaconado fuese restablecido especialmente en aquellas áreas donde el segundo problema era agudo. Las funciones del diácono incluirían varios cometidos litúrgicos, la catequesis y la predicación, el trabajo en las curias y tribunales diocesanos, y ta-

77. Cf. ADP II/2, 653-737; II/3, 1116-1180; II/4, 337-383; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 161-165, 256-258.

78. Cf. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 58-60.

79. Cf. M. Paiano, *La commissione preparatoria De disciplina sacramentorum*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 138-140.

80. ADP II/1, 411-412.

81. ADP II/2, 138-179.

reas administrativas. Los hombres casados podían ser ordenados de diáconos por una normativa general de la santa Sede para áreas específicas o por dispensa particular⁸². En cuanto a las órdenes menores, éstas podían reducirse de cuatro a dos, lectores y acólitos, asignándoles verdaderas funciones.

En otro esquema importante, *De matrimoniis mixtis*⁸³, la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos comenzó deplorando el creciente aumento de tales matrimonios, que presentaban grandes peligros para la parte católica. Para afrontar el problema, el texto instaba a los obispos y a los párrocos a prevenir a los fieles contra tales matrimonios, y, cuando no pudieran evitarlos, a disminuir la probabilidad del daño planeando normas para resolver las situaciones particulares. Por este motivo la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos propuso algunas reformas del derecho canónico en esta materia, *intacta substantia*, para no ofender la sensibilidad ecuménica. Estos cambios en el Código reflejaban la influencia del *votum* que la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos había recibido del Secretariado para la unidad de los cristianos. En su informe a la Comisión central preparatoria Masella declaró que las propuestas de su comisión concordaban, «maxima ex parte», con los *vota* del Secretariado para la unidad de los cristianos, juicio del cual discrepó, sin embargo, inmediatamente Bea al no estar de acuerdo con varios puntos menores y con uno muy importante⁸⁴.

La seria crítica de Bea era que el texto de la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos no se pronunciaba sobre el problema que las conversaciones ecuménicas habían indicado como el «test» de la buena voluntad de la Iglesia: la reforma del canon que declaraba inválido un matrimonio mixto celebrado *extra formam canonicam*. El Secretariado para la unidad de los cristianos había discutido, con gran discrepancia de opiniones, si el Código debía volver a la política menos severa que Pío X había admitido en algunas regiones, según la cual había que considerar tales matrimonios ilícitos pero no inválidos. Al no poder ponerse de acuerdo sobre este punto, el *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos propuso que esta cuestión, primordialmente pastoral, se dejase a las diversas conferencias episcopales para que cada una decidiera en su propia área⁸⁵. La Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos había examinado la cuestión pero decidió, sin dar razones, no aceptar la recomendación del Secretariado para la unidad de los cristianos.

De los diez textos que la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos presentó a la Comisión central preparatoria sólo los seis esquemas sobre el matrimonio fueron conservados para presentarlos al concilio en forma de un esquema: *De matrimonii sacramento*. La Comisión central preparatoria juzgó que la cuestión de los sacerdotes que han dejado el ministerio debería es-

82. Cinco miembros de la SA no estuvieron de acuerdo con esta propuesta, y Masella se tomó la molestia de asegurar a la CCP que su comisión pensaba unánimemente que jamás se debería separar el celibato del sacerdocio, ADP II/2, 152.

83. Para el texto y la discusión en la CCP, cf. ADP II/3, 1186-1221.

84. ADP II/3, 1191-1194.

85. ADP II/3, 1192-1194.

tar reservada a la santa Sede, y los otros tres textos se dejaron para la reforma del Código⁸⁶.

5. Comisión preparatoria para los estudios y seminarios

Presidida por el cardenal Pizzardo, con A. Mayer como secretario, comenzó su trabajo en noviembre de 1960 y lo concluyó en febrero de 1962. Estuvo integrada por doce subcomisiones que se reunieron con regularidad; hubo seis sesiones plenarias. Tuvo comisiones mixtas con la Comisión litúrgica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos. Utilizó también el capítulo sobre el magisterio preparado por la Comisión teológica para su propio texto sobre este tema.

A la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios se le asignaron seis temas. Cuatro de ellos (sobre la naturaleza de las vocaciones eclesiales y el modo de promoverlas, la formación espiritual, la formación pastoral, y las escuelas católicas) estaban planteados, de manera muy general, en las *Quaestiones*, pero fueron más precisas en los otros dos. La reforma de la *ratio studiorum* fue para prestar especial atención a la integridad de la doctrina en conformidad con el magisterio y para la enseñanza de la Escritura. Análogamente, la cuestión de la disciplina del clero debía incluir un rechazo de los recientes errores que promovían una cierta engañosa «autonomía»⁸⁷. Esta última observación se hacía eco de inquietudes encontradas en la «Sintesi finale», que lamentaba «la diffusione dei cosiddetti metodi di 'autoeducazione, autocontrol, autonomia personale'»⁸⁸; pero la observación sobre el ciclo de estudios introducía preocupaciones que no aparecían en el sumario de los *vota* de los obispos de la Comisión ante-preparatoria, pero que fueron firmemente subrayadas en el *votum* preparado por la Congregación para los seminarios y las universidades⁸⁹.

La Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios completó seis textos para ser examinados por la Comisión central preparatoria⁹⁰. El primero, *De vocationibus ecclesiasticis fovendis*⁹¹, se abstenía deliberadamente de tratar cuestiones teológicas discutidas sobre la naturaleza de la vocación y el deber de seguirla. En cambio contenía una serie de exhortaciones a todos los miem-

86. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 60-61; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 133-137, 258-259, 282-284.

87. ADP II/1, 412-413.

88. *Sintesi finale*, 11. Una carta de la Congregación para seminarios y universidades a los obispos del mundo, del 27 de septiembre de 1960, había planteado precisamente estas cuestiones; cf. *Seminarium* 12 (1961) 1-18.

89. Cf. ADA III, 315-406. Las tres primeras propuestas de la congregación pedían declaraciones conciliares sobre la solidez e integridad de la doctrina, sobre la relación entre la teología y el magisterio, y sobre la enseñanza de la Escritura, particularmente en los seminarios.

90. El último de estos, sobre el uso del latín en los estudios eclesiales, no fue sometido a la discusión en la CCP debido a la promulgación mientras tanto de la *Veterum sapientia*. El texto de la ST sobre el tema se discute más adelante en la sección sobre las lenguas.

91. ADP II/2, 738-756.

bros de la Iglesia para que hiciesen todo lo posible por resolver la crisis de lo que en una nota se llamaba «*lacrimalis vocationum exigua copia*».

El segundo texto de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, *De sacrorum alumnis formandis*, llegó a la Comisión central preparatoria en un orden extraño: el capítulo cuarto, «*De studiorum ratione in Seminariis*», se discutió el 26 de febrero de 1961 y los otros cinco capítulos sólo el 12 de junio de 1962⁹². El texto presentaba series de leyes generales, principios y criterios que debían acomodarse luego a los diversos tiempos y lugares. El capítulo sobre la disciplina en los seminarios intentaba responder a la inquietud general a causa de la difusión de la desobediencia en la Iglesia en nombre de la libertad y la autonomía⁹³. El capítulo sobre el currículo de los estudios exigía que se diese a los seminaristas una educación general tan buena como la de los laicos; que se les preparara bien en latín, que durante un bienio se les enseñara la filosofía escolástica según los principios y métodos de santo Tomás de Aquino y que aprendieran a analizar las filosofías contemporáneas y a responder a ellas, que los cuatro años de teología siguieran también los principios de santo Tomás, que estudiaran la Escritura según las normas que iban a ser dadas por el concilio, que conocieran las comunidades de cristianos separados y que aprendieran lo suficiente sobre los errores religiosos modernos para poder mostrar al que yerra el camino a la verdad.

En el texto *De studiis academicis ab universitatibus tum catholicis tum ecclesiasticis provehendis*⁹⁴, la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios habla brevemente de las universidades católicas en general, entrando, sin embargo, en muchos más detalles al hablar de las universidades eclesiásticas. Se destaca de nuevo el puesto especial del estudio de Santo Tomás tanto en la filosofía como en la teología. El texto *De scholis catholicis*⁹⁵ de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios expone los principios generales aplicables no sólo a todas las instituciones educativas católicas sino también a medios modernos como el cine, la radio y la televisión⁹⁶. La presentación más bien escolástica apunta a una multitud de errores identificados en las notas⁹⁷. Se exponen los derechos de la familia y de la Iglesia y se dan normas para varios aspectos de las escuelas.

El texto último presentado a la Comisión central preparatoria por la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios fue el esquema *De obsequio erga Ecclesiae magisterio in tradendis disciplinis sacris*⁹⁸, trataba tres temas

92. ADP II/2, 756-799; II/4, 24-110.

93. ADP II/4, 45.

94. ADP II/2, 800-862.

95. ADP II/4, 110-157.

96. ADP II/4, 118: «nam iniustum est omnino ut circa huiusmodi ingenii humani inventa ac subsidia quodvis monopolium exerceatur».

97. Cf. ADP II/4, 119-120, donde se mencionaba lo siguiente: comunismo ateo, socialismo, naturalismo, materialismo, laicismo, liberalismo, estatalismo, evolucionismo, humanismo exagerado, racionalismo, racismo, intelectualismo, voluntarismo, agnosticismo y pragmatismo.

98. ADP II/4, 157-220.

que no estaban en las *Quaestiones* oficiales asignadas a la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, pero que fueron propuestos en el *votum* de la Congregación para los seminarios y las universidades. El primer capítulo, que dependía casi en su totalidad de documentos de Pío XII, pero que se inspiraba también en un borrador del capítulo sobre el magisterio preparado por la Comisión teológica, expone la unicidad de la autoridad y los derechos del magisterio oficial del papa y de los obispos. Esto es calificado como la «proximam in rebus fidei et morum veritatis normam» a la cual los docentes deben someterse. Los profesores tienen el deber de defender la enseñanza oficial y el derecho a avanzar en la investigación, pero cualquier opinión que niegue o deforme el sentido obvio de una verdad propuesta por el magisterio, ya sólo por eso debe ser considerada errónea. Aún el magisterio no infalible exige un asentimiento religioso interior.

El segundo capítulo está dedicado a la enseñanza de la Escritura, que debe comenzar con el origen divino de los libros sagrados, su inspiración, su inerrancia, y su verdad histórica y objetiva⁹⁹. Los profesores de Biblia han de prestar atención al sentido literal, que debe ser interpretado a la luz de las declaraciones del magisterio, de los Padres y de la analogía de la fe¹⁰⁰.

El último capítulo del esquema hacía suya, de manera solemne, la exaltación de santo Tomás repetida por los últimos cinco papas¹⁰¹. Del código, el texto tomaba luego de prestado la obligación de que los filósofos y teólogos católicos sigan los «doctrinam, rationem et propria principia» del Angélico Doctor, palabras a las que se da un significado muy restrictivo en las notas. Al texto de este capítulo la SP añadió algunos «Additamenta» que exponían los primeros principios de santo Tomás en filosofía y teología¹⁰².

Los cinco textos de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios que se discutieron en la Comisión central preparatoria fueron finalmente integrados en dos esquemas: *De sacrorum alumnis formandis* y *De scholis catholicis et the studiis academicis*¹⁰³.

99. El texto se refiere en este punto al monitum del santo Oficio del 20 de junio de 1961; ADP II/4, 164.

100. Este capítulo, bien mirado, es mucho menos agresivo contra los peligros contemporáneos que el *votum* de la congregación; cf. ADA III, 328-334.

101. ADP II/4, 165; en la página siguiente esta aprobación se extiende aún más: «ad ipsos christifideles extendi sua auctoritate disponit, ad illos potissimum qui in apostolatu quodam munere funguntur, ita ut omnes, tali doctrinae pro statu et captu suo fideliter imbuti, ipsius veritatis universalitatem percipere valeant et ad Christi revelationem melius cognoscendam, duce Doctore Angelico, securius firmiusque perveniant».

102. Al final, la ST declaró su opinión con respecto a las famosas 24 tesis o *Pronuntiata maiora* preparadas por la congregación en 1914: «Huiusmodi theses, ope ulterioris investigationis tum historicae tum critico-theoreticae a coetu peritissimorum in re instituendae, strictiore forma redigantur et ad alias quoque philosophiae partes extendantur (v. gr. ad ethicam, ius naturale, oeconomiam, philosophiam historiae et religionis, aestheticam, etc.)», ADP II/4, 172. Esta casi exclusiva exaltación de santo Tomás fue enérgicamente criticada cuando el texto fue presentado a la CCP; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 270-271.

103. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 61-62; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 165-170, 266-276.

6. Comisión preparatoria para las misiones¹⁰⁴

La comisión fue presidida por el cardenal Agagianian, con D. Matthew como secretario, función ésta que luego fue desempeñada por S. Paventi, consultor de la Congregación de religiosos y minutante en la Congregación para la propagación de la fe¹⁰⁵. Aunque estaban representados todos los continentes, cuarenta y uno de los cincuenta y cuatro miembros y consultores eran de Europa. Más de la mitad residían en Roma, donde muchos trabajaban en las casas generales de las órdenes misioneras o enseñaban en centros académicos romanos. El veintinueve por ciento de la comisión provenía de la curia, la mayoría de ellos de la Congregación para la propagación de la fe.

Las *Quaestiones* oficiales pedían un estudio sobre la promoción del trabajo misionero, las vocaciones misioneras, la formación de los misioneros y la coordinación de su trabajo, el clero indígena, y las relaciones entre las diócesis y las misiones¹⁰⁶. Paventi desarrolló un programa de trabajo que delata fuerte dependencia de las propuestas de su congregación y que dividió en cinco subcomisiones, tres de las cuales fueron presididas por hombres de la precedente subcomisión de la congregación.

Las subcomisiones, compuestas por miembros y consultores residentes en Roma, se reunieron unas dos veces al mes, desde octubre de 1960 hasta abril de 1961. En enero y febrero de 1961 se tuvieron reuniones conjuntas con representantes de la Comisión litúrgica preparatoria; el material sobre el laicado fue comunicado a la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, pero la falta de tiempo impidió las discusiones en equipo conjunto¹⁰⁷. No parece que hubiera ningún contacto con la Comisión teológica, que tenía que preparar un capítulo sobre los derechos misioneros de la Iglesia¹⁰⁸.

La Comisión preparatoria para las misiones envió a la Comisión central preparatoria siete textos breves, ideados para formar un solo esquema. Un prólogo,

104. Cf. S. Paventi, «Iter» dello schema «De activitate missionali Ecclesiae»: *Euntes Docete* 19 (1966) 98-126; J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery: The Historical-Doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2-5*: *Anal. Greg.* 250 (Roma 1988) 7-21; G. Butturini, *Missioni e concilio: La storia, i testi e i criteri della commissione preparatoria*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 397-423.

105. Paventi había sido secretario de una subcomisión creada dentro de esta congregación para revisar los *vota episcopales* sobre las misiones y preparar una serie de propuestas para la CAP. De las veintitrés propuestas enviadas por la congregación todas, excepto una, (la que pedía que el concilio no proclamase ningún nuevo dogma) trataban cuestiones particulares del derecho canónico sobre las misiones; cf. ADA III, 243-250.

106. ADP II/1, 413-414.

107. Cf. la observación de Agagianian, ADP II/3, 402. Por otra parte, Seumois, en una carta a Agagianian del 19 de diciembre de 1962, habla de una exitosa intervención de monseñor Glorieux a favor de una declaración sobre el apostolado de los laicos en las misiones; cf. J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology*, 297.

108. Agagianian se sintió obligado a explicar a la CCP por qué su comisión no había consultado a otras CPr. De las conversaciones con la LI y la AL, era evidente, decía él, «prius necessario stabiliendas esse determinatas ac praecisas normas evangelizationis apostolatui magis aptas, et iuxta illas problemata sub aspectu missionali examinare»; ADP II/3, 166.

escrito después de alguna controversia por Paventi, proponía una historia muy breve de la labor misionera de la Iglesia, descrita como un trabajo totalmente espiritual, no político ni temporal; señalaba rápidamente los aspectos de esperanza y dificultad que esto planteaba e instaba a todos los católicos a comprometerse con este trabajo. El prólogo ni siquiera aludía a la reciente controversia teológica sobre la naturaleza y la colocación de las misiones en la Iglesia. Aunque bloqueada por el monopolio que la Comisión teológica se atribuía en asuntos doctrinales, la Comisión preparatoria para las misiones parece también haber pensado que los temas teológicos debían ser resueltos. En la Comisión central preparatoria Agagianian hizo la relevante declaración de que la obra evangelizadora no presentaba problemas doctrinales especiales, puesto que los últimos papas habían aclarado las bases y los fines del trabajo misionero¹⁰⁹.

Esta declaración ignoraba el vivo e interesante debate sobre la definición de la misión de la Iglesia que había marcado la última mitad del siglo precedente. En resumen, este debate había visto reemplazar el énfasis original de la salvación de las almas como fin de las misiones por un énfasis de la *plantatio Ecclesiae*, entendida al principio en un sentido ampliamente institucional. Al punto de que, cuando se llegó a aceptar generalmente que era un error contraponer esos dos planteamientos, surgió un desafío más radical, particularmente en Francia, con la propuesta de que se diera al término «misión» un significado más básico y amplio, de manera que incluyera tanto la evangelización de las zonas descristianizadas en tierras históricamente cristianas como el compromiso general de la Iglesia en todos los aspectos de la historia humana¹¹⁰.

El prólogo no daba una definición precisa de las misiones, pero de sus observaciones indirectas surge la idea predominante de *plantatio Ecclesiae*, la creación de nuevas Iglesias particulares, diversificadas por sus situaciones sociales y culturales¹¹¹. La propuesta de que las misiones fuesen comprendidas en el contexto de la única misión general de la Iglesia no aparece por ninguna parte.

Después de este prólogo la Comisión preparatoria para las misiones presentaba siete esquemas sobre cuestiones más concretas¹¹². Dado por supuesto que

109. ADP II/3, 164.

110. Para una reseña sobre el desarrollo de esta temática, cf. E. Löffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen 1956; A. Seumois, *The Evolution of Mission Theology among Roman Catholics*, en G. H. Anderson (ed.), *The Theology of the Christian Mission*, New York 1961, 123-134; R. Hoffman, *The Development of Mission Theology in the Twentieth Century*: TS 23 (1962) 419-441; E. Löffeld, *Convergences actuelles en théologie missionnaire*: Eglise vivante 15 (1963) 44-58, 131-146; M.-J. Le Guillou, *Mission as an Ecclesiological Theme*, en *Re-thinking the Church's Mission*, New York 1966, 81-130; S. Dianich, *Iglesia en misión hacia una ecclesiología dinámica*, Salamanca 1988, 15-129. Pueden encontrarse también comentarios interesantes e indicaciones bibliográficas en Y. Congar, *Principes doctrinaux* (nº. 2-9), en *L'activité missionnaire de l'Eglise*: Unam Sanctam 67 (Paris 1967) 198-208.

111. «Ecclesia quoque, ad instar verae matris humanae, filias vult quidem similes sibi, sed tamen diversas seu particulares, quas ex distinctis stirpibus ortas uno omnes amore constringit», ADP II/3, 145.

112. I. De regimine missionum; II. De disciplina cleri; III. De religiosis; IV. De Sacramentis et de S. Liturgia; V. De disciplina populi christiani; VI. De studiis clericorum; VII. De cooperatione missionali.

el trabajo misional era la responsabilidad propia del papa, de la curia romana y de los institutos misioneros¹¹³, estos capítulos se preocuparon principalmente de introducir varias adaptaciones prácticas en la actividad pastoral de la Iglesia en tierras de misión: en otras palabras, la reforma del *ius missionale* de la Iglesia¹¹⁴. El principio guía era que la congregación romana no debía dirigir esta actividad mediante dispensas y facultades particulares. Las normas actuales estaban retrasando la adaptación que es necesaria «ut diffusio Evangelii aequum gressum teneat in illis populis qui etiam in re civili internationali plane agnita vident adspirationes suas et iura»¹¹⁵. Las propuestas, que a menudo descendían a detalles y reproducían material ya examinado por otras comisiones preparatorias, fueron frecuentemente bastante abiertas, buscando caminos para que la actividad misional pudiera adaptarse a las situaciones locales, de manera que no fuera obstaculizada por el «atuendo occidental» de la Iglesia.

Después de la discusión en la Comisión central preparatoria¹¹⁶, se decidió que cinco de los textos preparados por la Comisión preparatoria para las misiones (sobre la disciplina del clero, sobre los religiosos, sobre los sacramentos y la liturgia, sobre la disciplina del pueblo, y sobre los estudios clericales) no debían ser presentados al concilio. Los otros dos esquemas (sobre la dirección de las misiones y sobre la cooperación misionera) fueron fusionados formando así el *Schema decreti de missionibus*¹¹⁷.

Es difícil ahora saber con algún detalle qué clase de discusiones pudo haber en el seno de la Comisión preparatoria para las misiones durante el período preparatorio, pero hay algunos indicios de desacuerdos. El informe de Paventi menciona sólo conflictos sobre la naturaleza del *Proemium* que serviría de introducción al texto. Al final de la primera sesión del concilio, A. Seumois atribuiría los puntos débiles del texto al «triunvirato» de canonistas (Paventi, Buijs y Kowalski) que dominaron la Comisión preparatoria para las misiones y rehusaron despóticamente introducir las propuestas de los teólogos de las misio-

113. La primera sección del esquema recalca con regularidad la función única del papa, que debe ser llevada a cabo inmediatamente a través de la congregación, y cita el Código de derecho canónico: «universa missionum cura apud acatholicos Sedi Apostolicae unice reservatur», ADP II/3, 152, una posición que no sólo está muy por debajo del punto de vista de Pío XII, sino que, además, difiere de la adoptada por la CT en su esquema *De Ecclesia*: «lus et officium Christi Evangelium annuntiandi ubique terrarum corpori Pastorum insimul cum Christi Vicario convenit, quibus omnibus in solidum Christus mandatum dedit imponendo commune officium», ADP II/4, 673. En la CCP Maximos IV Saigh criticó duramente el énfasis de la MI en la función del papa como «une tendance à la flatterie envers les Souverains Pontifes», ADP II/3, 610.

114. Cf. la observación de Agagianian: «Ratio tamen datur ex eo quod ius vigens ut plurimum, perspectum non habet statum actuale missionum. Hac stante lacuna, urgetur necessitas tribuendi legibus generalibus flexibilitatem quandam, iuxta ea quae recentes Summi Pontifices in suis documentis de aptatione missionali declaraverunt», ADP II/3, 165; cf. también 166-167.

115. ADP II/3, 165. Este breve comentario es uno de los pocos puntos en que el texto hace alguna referencia al contexto más amplio en el que se lleva a cabo la actividad misionera. Por lo demás, el esquema ignora los nuevos problemas creados por el proceso de descolonización.

116. ADP II/3, 144-275, 369-460.

117. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 65-66; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 198-208.

nes¹¹⁸. Esta opinión está confirmada, pero también matizada, en el *Diario* escrito durante el concilio por Yves Congar, cuando se vio envuelto en violentos debates sobre la orientación teológica del *Ad gentes*. Congar culpaba a los canonistas Buijs y Paventi por su incapacidad para pensar en otra cosa que no fuese vista desde un prisma jurídico, pero también asociaba a ellos a A. Seumoís, quizás porque éste era un decidido enemigo de los esfuerzos por ampliar la noción de misión hasta donde quería Congar¹¹⁹.

Estas dos observaciones, aún no comprobadas al detalle, parecen indicar que en el seno de la Comisión preparatoria para las misiones las principales discusiones fueron a propósito del predominio de lo jurídico sobre lo teológico y no sobre la cuestión de lo apropiado de la orientación de la *plantatio Ecclesiae*. Cuando en el concilio esto también se puso en tela de juicio, los misionólogos romanos se unieron en un intento por defender el planteamiento tradicional territorial de las misiones y su dependencia del papa y de la Congregación para la propagación de la fe. Fueron necesarios cuatro años de deliberaciones conciliares para resolver este punto.

7. Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos¹²⁰

Esta comisión fue una añadidura de último momento a las comisiones preparatorias, por expreso deseo del papa Juan, como la *nota novissima* del concilio y fue encargada de estudiar «el apostolado de los laicos, y la acción católica religiosa y social»¹²¹. Las *Quaestiones* oficiales asignaban tres áreas generales de trabajo: a) el apostolado de los laicos: su alcance y sus objetivos, su su-

118. A. Seumoís al cardenal Agagianian, 19 de diciembre de 1962, publicada en J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology*, 297. Luego, en la misma carta Seumoís, comentando los esfuerzos para revisar el esquema al final de la primera sesión del concilio, dice que estos canonistas no eran «capables de mener à bien cette tâche, attardés qu'ils sont à l'ancien schéma canonique inacceptable pour le Concile, et incapables de concevoir un nouveau schéma authentiquement missionologique, entrant réellement et avec franchise dans les grands problèmes missionnaires qui confrontent l'Eglise à l'heure présente, et conforme aux orientations de base, maintenant bien connues, de la majorité des Pères du Concile». Cf. también la entrevista con Seumoís, 320-321.

119. Y.-M. Congar, *Journal*, 30 de marzo de 1965, citado en J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology*, 131. Según Congar, el propio A. Seumoís fue un firme defensor de la idea de que el objetivo de las misiones era la *plantatio Ecclesiae* y temía que el enfoque de Congar llevase a una depreciación de las tareas características de la clásica actividad misionera en favor de una sola y no diferenciada «misión» de la Iglesia. Poco antes del concilio Seumoís se refería a frases como «l'Eglise en état de mission» como a «términos incorrectos» rechazados por los misionólogos e impugnados por Propaganda, la cual «no había demostrado inclinación a extender su jurisdicción misionera a aquellos «espacios» descristianizados que quedaban al cuidado de la actividad apostólica y no de la acción propiamente misionera», *The Evolution of Mission Theology among Roman Catholics*, 13.

120. Cf. G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 207-271. Para el contexto inmediato, cf. R. Goldie, *L'avant-concile des «Christifideles laici»* (1945-1959): RHE 88 (1993) 131-171.

121. Cf. la nota autógrafa del papa del 1 de junio de 1960, en V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini e la preparazione del Concilio Vaticano II*: RSCI 45 (1991) 78n.

bordinación a la jerarquía y su posible adaptación para responder a las necesidades contemporáneas; b) la Acción católica: noción, alcance y sometimiento a la jerarquía, adaptación de su constitución a las necesidades actuales, relación entre ella y otras asociaciones; c) las asociaciones: cómo pueden realizar mejor su actividad caritativa y social¹²². El punto más claro en estos breves temas fue la subordinación del apostolado de los laicos a la jerarquía; las *hodiernae necessitates* quedaron sin especificar. No se mencionaron los fundamentos teológicos de la cuestión, que supuestamente debían ser estudiados por la Comisión teológica, cuyo cometido sobre la eclesiología incluía una discusión sobre el puesto del laicado¹²³.

La Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos estuvo presidida por el cardenal Cento, con A. Glorieux como secretario. Probablemente porque no correspondía a ninguna congregación romana existente, sólo el diez por ciento de su personal provenía de la curia. Ningún laico participó en esta comisión, pero varias organizaciones de seglares estuvieron representadas por clérigos, que constituían una tercera parte del personal de la comisión. Se mantuvieron contactos regulares con estas asociaciones, algunas de las cuales también enviaron textos para su estudio. Visiblemente ausentes estuvieron los teólogos que en las décadas anteriores habían puesto los mayores esfuerzos por hacer avanzar la teología del laicado: Congar, Philips, Rahner, Schillebeeckx, von Balthasar y Chenu¹²⁴.

Dentro de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos se formaron tres subcomisiones: sobre la noción general y sobre la Acción católica; sobre la acción social; y sobre la actividad caritativa. Entre noviembre de 1960 y abril de 1962 la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos tuvo siete sesiones plenarias. La mayor parte del trabajo de la elaboración de un texto se llevó a cabo, sin embargo, por grupos pequeños dentro de las subcomisiones, compuestos la mayoría de ellos por italianos. Teniendo como base los informes solicitados a los miembros, estos grupos elaboraron un texto, lo enviaron a los otros miembros para su revisión y luego, a la luz de las observaciones recibidas, propusieron las revisiones. El resultado de este trabajo fue un texto único de 172 páginas, *Schema constitutionis de apostolatu laicorum*, que fue aprobado en la sesión plenaria de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos en abril de 1962 y enviado a la Comisión central preparatoria¹²⁵.

122. ADP III/I, 414.

123. Escribiendo a Henri Caffarel, consultor de la AL, el 19 de diciembre de 1960, Congar comentaba: «Une fâcheuse impression que j'ai eue à Rome, est le mortel cloisonnement entre les divers organismes et, pis encore, entre les divers chapitres de la doctrine concrète. Il est clair qu'un vrai paragr. 'De laïcis' ne peut être présenté que dans une synthèse ecclésiologique: c'est d'une venue. Ce qu'on dira des laïcs vaudra ce que vaudra la présentation qu'on fera de l'Eglise» (Congar).

124. Congar y Philips trabajaron en la CT, donde este último escribió un capítulo sobre el laicado; Rahner había sido exiliado a la SA; los otros tres no fueron nombrados para ningún grupo de trabajo preparatorio.

125. ADP II/IV, 468-520, 565-597.

La primera parte de este texto trataba de la noción general del apostolado de los laicos y de la Acción católica. Dentro de la subcomisión que preparó estas secciones, surgieron en seguida serios desacuerdos en cuanto a la definición del apostolado de los laicos, en especial sobre el problema del fundamento y del status de la actividad de los laicos en el mundo y sobre el significado que debía darse a un «mandato» público que acreditara oficialmente ciertas formas del apostolado seglar. Estrechamente relacionado con esto estaba el tema de la definición de «Acción católica», con opiniones contrastantes entre los que querían ampliar la referencia del término para incluir muchos tipos diferentes de actividad seglar, y los que querían restringirlo a un tipo especial, el desarrollado particularmente en Italia y marcado por la dependencia directa de la jerarquía. Implicadas en estos dos temas estaban las cuestiones fundamentales sobre la relación entre el orden temporal y el espiritual o sobrenatural, sobre el alcance de la misión redentora de la Iglesia, sobre la función de la jerarquía y de los laicos para lograrla y sobre la libertad y autonomía del laicado.

El texto final comenzaba ofreciendo una presentación bastante difusa de las nociones fundamentales. Insistía en que todos los miembros de la Iglesia, en virtud de su bautismo y confirmación, tienen el derecho y el deber de comprometerse activamente en la vida de la Iglesia. Se proponía una definición más bien jurídica de los laicos: «*Nomine laicorum hic veniunt Christifideles, quibus communia iura et officia personae in Ecclesia competunt, quique, ad statum clericalem vel perfectionis non pertinentes, vocantur ad suam christianam perfectionem in mediis mundi negotiis attingendam*»¹²⁶. El texto enumeraba luego, simplemente, los diversos modos en que las diferentes actividades llevadas a cabo por los laicos están relacionadas con la jerarquía: por misión canónica, por mandato jerárquico, por simple aprobación o por iniciativas libres sujetas al control de la jerarquía.

La segunda parte del texto final trataba *De apostolatu laicorum in actione ad regnum Christi directe provehendum*. Entre las varias formas de apostolado directo, se hablaba primero de la Acción católica, a la que se le daba el significado más restringido de aquellas formas de actividad seglar que son realizadas bajo la dirección de la jerarquía; otras actividades eran simplemente indicadas como «otras formas» del apostolado directo¹²⁷. Esta parte concluía con discusiones sobre las varias áreas en que debe ejercerse el apostolado seglar.

La parte tercera del esquema de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos estaba dedicada a las obras caritativas de los laicos. Dentro de la subcomisión que elaboró esta sección, el principal problema estaba en definir la relación entre las obras de caridad de la Iglesia y los programas de bienestar social patrocinados por el Estado. Un grupo de los miembros quería abordar el tema a priori, a base de una insistencia abstracta sobre la superioridad de la virtud sobrenatural de la caridad, que consideraba despreciativamen-

126. ADP II/IV, 473-474.

127. Quizás un poco a la defensiva la Declaración que introducía este esquema decía que las cuestiones de terminología no estaban todavía maduras para una solución ADP II/IV, 469.

te los trabajos de justicia y bienestar social, en el mejor de los casos, como meramente «naturalistas». Otros tachaban a este enfoque de irreal y paternalista. Hubo también un gran desacuerdo sobre el grado de centralización y mayor control de las actividades caritativas de la Iglesia por parte de Roma. Sobre el punto central, mientras se indicaba que las obras de caridad sobrepasan las formas de asistencia que provienen «de impulsos meramente humanos y sociales», el texto final alababa a las sociedades modernas por desarrollar tales instituciones y alentaba a los fieles a promoverlas.

La última sección del esquema, *De apostolatu laicorum in actione sociali*, fue la más orgánicamente construida. Ofrecía una firme defensa del deber y derecho de la Iglesia a participar en lo que llamaba «*Christiana ordinis naturalis instauratio*», empeño considerado como una consecuencia de la redención del mundo por Cristo. Esto se desarrollaba en lo que llegaría a ser una pequeña suma de la enseñanza social de la Iglesia. Durante la elaboración de este texto, el principal tema de debate fue la participación de los laicos en asociaciones mixtas o neutrales para la justicia social. El texto final se inclinó del lado de los defensores de este compromiso, al menos en determinados lugares y circunstancias¹²⁸.

El trabajo de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos y el texto que presentó revelan una vez más la falta de coordinación en el período preparatorio. Se suponía que la comisión debería tratar primariamente las cuestiones prácticas que afectaban al apostolado seglar, dejando las bases teológicas a la Comisión teológica¹²⁹. Que esto fuese una división imposible de responsabilidades se hizo en seguida evidente en las subcomisiones. La determinación del papel de los laicos en la Iglesia y en la sociedad y de su relación con la jerarquía se fundaba en bases teológicas. Cuando monseñor Glorieux consultó a Tromp sobre algunas cuestiones particulares, se le dijo que la Comisión teológica trataría los fundamentos según el folleto que él y Philips habían preparado para el segundo congreso mundial sobre el apostolado de los laicos¹³⁰. Parece que no hubo ninguna otra discusión formal con la Comisión teológica, y cuando Cento presentó el texto de la comisión a la Comisión central preparatoria, expresó su satisfacción al ver que las nociones doctrinales que la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos había tenido que desarrollar concordaban sustancialmente con las opiniones de la Comisión teológica en su capítulo sobre los laicos¹³¹.

128. El texto de la AL fue revisado después de la discusión de la CCP para la presentación al concilio; cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 66-67.

129. En la Declaración que precedía al texto presentado a la CCP se hacía la observación de que: «*quaestiones doctrinales competentiam nostrae Commissionis excedebant: documenta nostra doctrinam non tangunt nisi quatenus id ad intelligibilitatem quaestionum confert; quibus in casibus traditionalem doctrinam invocamus*»; ADP II/IV, 469.

130. *Diario* de Tromp, 17 de enero de 1961. El 2 de febrero de 1961 Tromp se reunió también con Henri Caffarel, con cuyos puntos de vista sobre el matrimonio no parecía estar de acuerdo. El trabajo al que Tromp se refería era *De laicorum apostolatus fundamenta, indole, formis*, preparado en 1956.

131. ADP II/IV, 524. Por otra parte, la AL recibió el texto *De sacerdotio fidelium et de offi-*

En otras dos áreas de su competencia, la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos trabajó también por lo visto sola. La sección «De laicorum apostolatu in ambitibus materialismo, praesertim marxistico, imbutis» parece haber sido preparada sin consultar con la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, que había elaborado un texto propio, *De cura animarum et comunismo*¹³². Asimismo, la sección sobre la actividad social de los laicos incluía mucho del material que había sido confiado a la subcomisión de la Comisión teológica *De ordine sociali*. La presencia en ambas subcomisiones de Pavan, Jarlot y Ferrari Toniolo (que estuvieron también comprometidos en la preparación de la *Mater et magistra*) no bastó para evitar la impresión de ser un ejemplo más de una innecesaria duplicación de esfuerzos.

8. Comisión preparatoria para las Iglesias orientales¹³³

Presidida por el cardenal G. Cicognani, con A. G. Wilykyj como secretario, esta comisión estaba compuesta de prelados que representaban casi la totalidad de las Iglesias orientales en comunión con Roma y de expertos en asuntos orientales, entre los que predominaban profesores del Instituto pontificio oriental.

La Comisión ante-preparatoria envió a esta comisión cuatro temas: cambios de rito, comunión en el culto con los cristianos orientales, reconciliación de los disidentes orientales y los principales problemas disciplinares asignados a otras comisiones preparatorias. No era una lista muy ambiciosa y el modo sobre lo dicho respecto al tema tercero («de modo reconciliandi Orientales dissidentes») era una respuesta débil ante el extraordinario interés por el concilio, que ya había sido manifestado por muchos ortodoxos, sobre todo por el patriarca Atenágoras.

Para promover el propósito ecuménico del concilio, el papa Juan había repartido las responsabilidades entre el Secretariado para la unidad de los cristianos, que trataría de las comunidades protestantes, y la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales que trataría de los ortodoxos. Aunque la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales estableció una subcomisión especial para fomentar las relaciones con los ortodoxos, mostró ser notablemente insensible a los retos del momento. Hubo sólo una infructuosa reunión entre la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y el Secretariado para la unidad de los cristianos. A pesar de la insistencia del Secretariado para la unidad de los cristianos, la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales no inició ningún contacto con los ortodoxos sino hasta junio de 1961, cuando una delegación fue a Constantinopla a informar a Atenágoras del progreso de la prepa-

ciis laicorum del UC en mayo de 1961, pero difícilmente se ve alguna influencia en el breve párrafo del texto que la AL dedicó al tema.

132. Para los dos textos, cf. ADP II/IV, 510-513 y ADP II/III, 798-803.

133. Cf. N. Edelby-I. Dick (eds.), *Les églises orientales catholiques: Décret «Orientalium Ecclesiarum»*, Paris 1970; M. Velati, *La proposta ecumenica*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 344-350.

ración del concilio. Al acercarse el concilio, el papa Juan, en parte por el deseo de los ortodoxos, exoneró a la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales del cometido de entablar conversaciones con los ortodoxos y se lo asignó al Secretariado para la unidad de los cristianos.

En su primera sesión plenaria en noviembre de 1960, la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se dividió en seis secciones de estudio según las competencias (teológica, jurídica, pastoral, litúrgica, ecuménica e histórica). Se habían preparado ya tres borradores que fueron presentados en esta reunión: sobre los ritos en la Iglesia, sobre los patriarcas orientales y sobre la *communicatio in sacris*. Edelby, representante de los melquitas, vino a la reunión con contrapropuestas que lograron ampliar la agenda y profundizar su problemática teológica.

La Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se reunió en otras cinco sesiones plenarias, completando en gran parte su trabajo en octubre de 1961 (una sexta sesión plenaria tuvo lugar en mayo de 1962 para formular sugerencias sobre la reforma del Código de derecho canónico oriental). La Comisión preparatoria para las Iglesias orientales preparó doce esquemas, uno de los cuales, *De habitu clericorum*, nunca fue presentado a la Comisión central preparatoria¹³⁴. A excepción del esquema *De Ecclesiae unitate*, los textos habían sido pensados como capítulos de un texto único, *De Ecclesiis orientalibus*.

El primero de los textos de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, *De ritibus in Ecclesia*¹³⁵, sobrepasó la cuestión concreta asignada a la comisión: cambio de un rito a otro. Un proyecto inicial había presentado sólo tres temas: la superioridad del papa sobre todos los ritos; la igualdad de los ritos; y la libertad para cambiar de rito. La contrapropuesta de Edelby, presentada en la reunión de noviembre, ampliaba la cuestión para incluir una justificación teológica de la variedad de ritos en la Iglesia. Esto constituyó la base para una ulterior discusión, que en abril de 1961 concluyó con el texto final de doce puntos que se presentó a la Comisión central preparatoria.

Mientras que el borrador inicial había recalcado tanto la supremacía del papa hasta el punto de sugerir casi que él no perteneciese a ningún rito¹³⁶, el texto final recordaba que, como obispo de Roma, el papa tiene su propio rito, lo

134. De Ecclesiae sacramentis; De ritibus in Ecclesia; De Patriarchis orientalibus; De communicatione in sacris cum christianis orientalibus non catholicis; De usu linguarum vernacularum in liturgiis; De Ecclesiae praeceptis; De facultatibus episcoporum; De catechismo et catechetica institutione; De calendario perpetuo et celebratione Paschatis; De officio divino Ecclesiarum orientalium; De habitu clericorum; De Ecclesiae unitate: «ut omnes unum sint». V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 62-63, no incluye el texto *De habitu clericorum*, al parecer porque nunca fue impreso para su presentación a la CCP; cf. N. Edelby, *Le décret sur les églises orientales*, 71, que cuenta quince textos pues considera como esquemas separados los cuatro capítulos *De Ecclesiae sacramentis*.

135. ADP II/2, 179-197

136. En la traducción de N. Edelby, *Les églises orientales*, 130: «Le Pontife Romain, successeur du bienheureux Pierre dans sa primauté, n'est lié, comme tel, par aucun Rite (liturgique ou canonique); il peut librement se choisir le Rite qu'il veut et le pratiquer selon les circonstances».

que no limita su primado universal sobre todos los ritos. También subrayaba que todas las Iglesias o ritos particulares son iguales en santidad y dignidad, gozan de los mismos derechos y privilegios y están vinculados por las mismas obligaciones, de manera que ninguno de ellos es superior a los otros. El texto veía también la variedad de ritos como una expresión de catolicidad, que requiere tanto la conservación de las habituales tradiciones cuanto la adaptación de la Iglesia a las varias necesidades de los tiempos y lugares. El esquema de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales preveía incluso la formación de nuevos ritos para proveer al bien de las almas y para revelar aún más la universalidad de la Iglesia¹³⁷. Este texto, pues, amplió el tema original para ofrecer el primer esbozo de una teología de la Iglesia local¹³⁸.

En la preparación de un segundo texto, *De patriarchis orientalibus*¹³⁹, emergió otra serie de cuestiones eclesiológicas importantes. Un proyecto inicial hubiera agotado este argumento con una consideración sobre si los patriarcas debían ser hechos cardenales y el orden de precedencia que deberían tener. A sugerencia de Edelby, este enfoque restringido fue ampliado para incluir algunas otras cuestiones: si los patriarcas debían desempeñar un papel en la elección del papa, si debían crearse nuevos patriarcados, si debían mantenerse los patriarcados latinos y los patriarcados titulares, si debía haber un sólo patriarcado en cualquiera de los territorios, y si debía aclararse la autoridad jurídica de un patriarca.

El resultado fue un esquema que exponía trece propuestas. Era reconocida y detallada la «amplissima potestas» de los patriarcas orientales, «a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico data seu agnita», junto con el deseo de que la dignidad patriarcal fuese renovada y floreciese de nuevo. Se afirmó la posibilidad de crear nuevos patriarcados en oriente y se recomendó la supresión de los patriarcados titulares latinos, conservando, sin embargo, el patriarcado latino de Jerusalén. Otra propuesta fue que algunos de los patriarcas orientales fuesen hechos cardenales y que tomaran parte en la elección del papa. A los patriarcas debería también dárseles preferencia sobre todos los demás prelados, incluidos los cardenales, excepto los legados *a latere* del papa.

Cuando este texto fue presentado a la Comisión central preparatoria iba precedido, sin embargo, de un prólogo con varios párrafos que reflejaban una valoración teológica de la autoridad y función de los patriarcas bastante diferente. Este prólogo, que, según Edelby, fue preparado por un pequeño grupo de expertos romanos y no fue nunca aprobado por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales¹⁴⁰, comenzaba afirmando que, por derecho divino, en la Iglesia hay sólo dos niveles de autoridad jurisdiccional, el «pontificatum supremum» y el «episcopatum subordinatum» (el texto decía, además, que los

137. ADP II/2, 180-181.

138. La CCP recibió este texto favorablemente, aunque algunos pensaban que exageraba el significado de la variedad y hubo quienes se opusieron al párrafo sobre la posibilidad de nuevos ritos.

139. ADP II/2, 197-229.

140. *Les églises orientales*, 284.

obispos reciben su autoridad «mediante Romano Pontifice»). Todos los demás grados de autoridad existen sólo «ex institutione ecclesiastica»¹⁴¹. Entre estos estaba la autoridad de los patriarcas, un poder supraepiscopal que es una participación de la autoridad primacial del romano pontífice y por lo mismo sujeta a su poder de cambiarla, aumentarla o disminuirla¹⁴². Esto supone que toda autoridad jurisdiccional en la Iglesia superior a la del obispo local debe ser una participación del poder primacial del papa, opinión que Maximos IV luego impugnaría cuando este texto fue presentado a la Comisión central preparatoria¹⁴³.

No está claro si hubo alguna conversación entre la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y la Comisión teológica o el Secretariado para la unidad de los cristianos sobre el puesto de los patriarcas en la Iglesia. La doctrina expuesta en el prólogo es la sostenida por Tromp¹⁴⁴, mientras que la demanda de la restauración de los derechos y privilegios patriarcales coincidía con el *votum* sobre el tema preparado por el Secretariado para la unidad de los cristianos y enviado a la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales¹⁴⁵. En su texto *De communicatione in sacris*¹⁴⁶, la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales proponía una mitigación de la práctica de la Iglesia; primero, de la distinción entre la comunión formal y la meramente material y segundo, de la diferencia entre las situaciones de aquellos que promueven un cisma y de aquellos que en buena fe se encuentran separados de la Iglesia.

El texto más ambicioso preparado por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales fue el esquema *De Ecclesiae unitate*: «*Ut omnes unum sint*»¹⁴⁷, en el que se afrontaba el desafío de promover la reconciliación con las Iglesias ortodoxas orientales. En una primera sección, escrita deliberadamente en lenguaje bíblico más familiar a los ortodoxos¹⁴⁸, el esquema exponía un bre-

141. ADP II/2, 197. Puede verse una cierta animosidad contra los melquitas en el hecho de que, en apoyo de este reclamo, el prefacio no sólo cita el motu proprio *Cleri Sanctitati*, que en su manera de pensar había denigrado el oficio del patriarca, sino además una declaración hecha por los obispos melquitas en 1900: «Nos certissimos habemus, dignitatem patriarchalem non iure divino, sed tantum iure ecclesiastico constitutam esse, secus ac auctoritatem Romani Pontificis, quam solam agnoscimus divini esse iuris ac ceteris omnibus praestare».

142. ADP II/2, 197-198. El carácter no histórico de estas reclamaciones se refleja también en las observaciones de Cicognani a la CCP (201): «Iam Patres Nicaeni existimaverunt sedibus Patriarchalibus adnexam esse quandam participationem auctoritatis Sedis Apostolicae».

143. ADP II/2, 210; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 137-143.

144. Cuando Philips envió a Tromp un escrito sobre los patriarcas preparado por C. Moeller, Tromp respondió que era útil como historia, pero no como teología, pues el punto principal era que la autoridad patriarcal era sólo una participación del poder papal.

145. «In Orientalium ritu et disciplina retinenda vel restituenda sunt omnia, quae absque divinarum sanctionum laesione retineri possunt, maxime quoad antiqua iura patriarcharum et metropolitanorum et quoad episcoporum electionem et confirmationem, prout Leo XIII sollemniter promisit», UC, *De structura hierarchica Ecclesiae votorum conspectus*, 7.

146. ADP II/2, 229-248.

147. ADP II/4, 436-467.

148. Al papa Juan, sin embargo, no le gustó: «non sembra di buon gusto il mosaico di testi biblici con cui si inizia»; Juan XXIII, *Lettere 1958-1963*, L. F. Capovilla (ed.) Roma 1978, 546.

ve tratado sobre la Iglesia, su estructura jerárquica y la unidad visible bajo Pedro (que no ha sido destruida por las desafortunadas divisiones que ha habido), la variedad en la que esta unidad se realiza, el daño que las divisiones han causado, especialmente fuera de la Iglesia, los *vestigia unitatis* que todavía pueden encontrarse entre los disidentes, y el trabajo de la Iglesia para restaurar la unidad. El texto proponía luego varios medios, sobrenaturales, teológicos, litúrgicos, disciplinares, psicológicos y prácticos con los que puede buscarse la unidad. Este esquema parece haber sido preparado sin haber consultado a la Comisión teológica ni incluso al Secretariado para la unidad de los cristianos.

Los otros textos preparados por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales se referían a una serie de cuestiones sobre todo de carácter disciplinar¹⁴⁹. El esquema *De Ecclesiae sacramentis*¹⁵⁰ trata la cuestión del ministro de la confirmación y de la penitencia, recomienda la restauración del diaconado permanente y propone un cambio en la disciplina con respecto a los matrimonios mixtos. El esquema *De Ecclesiae praeceptis*¹⁵¹ hacía propuestas específicas sobre los días de fiesta, el ayuno y la abstinencia, la comunión pascual, las contribuciones financieras y la celebración de los matrimonios. El texto *De facultatibus episcoporum*¹⁵² pedía que se estableciese el principio de que la autoridad de los obispos en sus propias sedes no sea limitada, excepto por lo que es necesario o conveniente para el bien común de toda la Iglesia. El texto *De catechismo et catechetica institutione*¹⁵³ proponía la publicación de un catecismo único de la doctrina cristiana para toda la Iglesia, occidental y oriental, cuya preparación respetase plenamente la variedad y las características de los ritos orientales. En otros dos textos breves, *De kalendario perpetuo et celebratione Paschatis* y *De officio divino*¹⁵⁴, la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales estaba a favor de un calendario civil común, urgía a todos los cristianos para que coincidiesen en una fecha común de la pascua y pedía que el oficio divino tuviera más en cuenta las tradiciones orientales.

Después de la discusión de todos los textos de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales por la Comisión central preparatoria, el de los preceptos eclesiásticos fue remitido a la revisión del Código, el de *communicatio in sacris* fue reservado a la santa Sede, y los otros textos menores fueron agrupados, después de retocarlos algo, en un solo esquema, *De Ecclesiis orientalibus*. La Comisión central preparatoria recomendó también que el esquema *De Ecclesiae unitate* se fundiese con los otros textos sobre el ecumenismo preparados por la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos; pero la secretaría de Estado decidió, por razones todavía no claras, que de-

149. No examino aquí el texto *De habitu clericorum*, que no fue presentado a la CCP, ni el texto *De usu linguarum vernacularum*, que trato más adelante.

150. ADP II/2, 258-279.

151. ADP II/2, 862-877.

152. ADP II/3, 1280-1291.

153. ADP II/3, 1291-1304.

154. ADP II/3, 1304-1322.

bía permanecer como un texto distinto, y por lo mismo fue impreso en el primer volumen de los textos presentados a discusión en la primera sesión del concilio¹⁵⁵.

9. Secretariado para la prensa y los medios de comunicación

Presidido por M. J. O'Connor, con A. Deskur como secretario, este secretariado recibió de la Comisión ante-preparatoria argumentos muy generales: presentar la doctrina de la Iglesia, impulsar los recursos con los cuales los católicos puedan aprender a usar los medios de comunicación según los principios católicos, discutir cómo utilizarlos en conformidad con la fe y la moral y cómo pueden promover las obras de apostolado¹⁵⁶. Todos los cuarenta y seis miembros y consultores del Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social eran obispos o sacerdotes, catorce de ellos residentes en Roma. Casi todos tenían alguna competencia o experiencia en el área. El Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social formó tres subcomisiones: sobre la prensa, la radio y televisión, y el cine. Creó una comisión mixta con la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano. Cuatro pequeñas subcomisiones prepararon propuestas enviadas a la Comisión preparatoria para las misiones, Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos.

En su sesión plenaria del 19 de octubre de 1961 aprobó el borrador de un esquema que más tarde fue modificado por correspondencia y aprobado definitivamente en enero de 1962. La Comisión central preparatoria discutió el texto en marzo-abril de 1962¹⁵⁷. Una primera parte del esquema exponía el derecho de la Iglesia, como una consecuencia de su libertad religiosa, a utilizar todos los medios modernos de comunicación. La segunda parte presentaba soluciones autoritarias a las principales cuestiones morales sobre el uso de tales medios. La última parte discutía las responsabilidades de los que trabajan en estos medios, una especie de código de ética profesional. Unico entre todas las comisiones preparatorias, el Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social añadió cánones a cada una de estas secciones («Si quis dixerit...») censurando a aquellos que estaban en desacuerdo con las enseñanzas expuestas: «a doctrina catholica est alienus»¹⁵⁸.

155. Cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 62-64; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 290-294.

156. ADP II/1, 415.

157. ADP II/3, 493-590.

158. En la discusión de la CCP hubo un consenso general para que estos cánones se omitieran o se cambiaran en normas enunciadas en forma positiva; cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 67-68; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 208-213.

b) La Comisión litúrgica¹⁵⁹

La Comisión litúrgica preparatoria fue presidida por el prefecto de la Congregación de ritos, G. Cicognani, con A. Bugnini como secretario. Muchas de las figuras más importantes del movimiento litúrgico formaban parte de la comisión: C. Vagaggini, B. Capelle, B. Botte, A. Chavasse, P. Journel, A.-G. Martimort, J. Jungmann, P.-M. Gy. Once de los sesenta y un miembros tenían alguna vinculación con la curia, pero sólo tres de ellos residían en Roma. En la Comisión litúrgica preparatoria la distinción entre miembros y colaboradores fue puramente formal.

Las *Quaestiones* oficiales habían propuesto, en lenguaje muy seco, siete áreas en las que la Comisión litúrgica preparatoria debía estudiar apropiadas reformas: el calendario, los textos y las rúbricas de la misa, algunos otros ritos, el bautismo, la confirmación, la extremaunción, el matrimonio, el breviario, el uso de la lengua vernácula, y las vestiduras litúrgicas¹⁶⁰. Sin embargo, el secretario de la Comisión litúrgica preparatoria no se sintió obligado a limitar su trabajo a estos temas y a fines de octubre de 1960 envió un catálogo de doce cuestiones a otras tantas subcomisiones. A las siete propuestas por las *Quaestiones* se añadieron la celebración, la formación litúrgica, la participación de los fieles, la adaptación litúrgica, la música y el arte sagrados. Los argumentos adicionales propuestos por Bugnini ampliaron el horizonte del trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria incluyendo cuestiones teológicas y pastorales de primer orden.

La Comisión litúrgica preparatoria comenzó su trabajo en una reunión plenaria de los miembros el 12 de noviembre de 1960, que aprobó las doce cuestiones pero decidió además añadir un asunto importante: un prólogo doctrinal «De mysterio sacrae Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae»¹⁶¹. También se estuvo de acuerdo sobre las normas para el trabajo de las subcomisiones¹⁶². Los temas sugeridos, enumerados bajo cada cuestión, eran recomendaciones y las subcomisiones podían libremente modificarlos o añadir otros. De-

159. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium» nei lavori della Commissione preparatoria*: Notitiae 20 (1984) 87-134; P. Journel, *Genèse et théologie de la Constitution Sacrosanctum Concilium*: La Maison Dieu 155 (1983) 6-20; A. Bugnini, *La riforma liturgica*, Roma 1983, 26-39; A.-G. Martimort, *La Constitution sur la Liturgie de Vatican II*: BLE 85 (1984) 60-74; Id., *L'histoire de la réforme liturgique à travers le témoignage de Mgr Annibale Bugnini*: La Maison-Dieu 162 (1985) 125-155; M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 67-140.

160. ADP II/1, 412.

161. Para los trece temas asignados a la subcomisión, cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 114-117.

162. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 111-114. En estas normas no estaba incluido el consejo dado por Cicognani en su discurso de apertura: de que los miembros de la LI se abstuvieran de cualquier acción fuera de la comisión «quae eo contendat ut dissensiones exoriantur pro vel contra quaestionem quandam propositam vel proponendam, vel quae superiorem auctoritatem quam cum calliditate flectere intendant. Requiritur proinde maxima sinceritas et probitas», *Allocutio Em.mi Cardinalis Caietani Cicognani initio sessionis diei 15 novembris 1960*, 2 (F-McManus).

bían concentrarse en los *altiora principia* más que en determinaciones o aplicaciones concretas, las cuales podían dejarse a los expertos de la Congregación de ritos¹⁶³. Su cometido era el de facilitar una investigación completa de todos los aspectos de una cuestión: teológicos, históricos, pastorales, prácticos, legislativos, acompañando cada aserción con documentación erudita, y luego proponer las conclusiones sacadas de ello. Las subcomisiones trabajarían a su aire por cuatro meses, preparando textos que serían estudiados en una segunda sesión plenaria en abril cuando serían examinados y revisados para someterlos a la Comisión central, así se esperaba, en junio. Puesto que los miembros de las subcomisiones no vivían cerca unos de otros, debían colaborar por correspondencia o mediante reuniones ocasionales. La secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria desempeñaría una función coordinadora.

Así, pues, desde un punto de vista organizativo, sobre todo durante la fase crítica inicial de trabajo, la Comisión litúrgica preparatoria fue la menos centralizada de todas las comisiones preparatorias. Esencialmente, en comparación con las otras comisiones preparatorias, lo más notorio sobre el trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria fue la estrecha conexión que siempre mantuvo entre la doctrina y la práctica: la reforma pastoral fue siempre relacionada con los principios teológicos. Metodológicamente difería de otras comisiones preparatorias por su compromiso con un trabajo erudito amplio sobre el cual basar sus propuestas de reforma.

En general, parece que las subcomisiones fueron capaces de trabajar bien, tanto particularmente como en colaboración mutua. Surgieron algunas diferencias teológicas importantes, como, por ejemplo, en la subcomisión *De mysterio*, acentuando la encarnación o el misterio pascual; o en la subcomisión *De participatione fidelium* sobre el problema de si la participación debía estar basada en el sacerdocio común de los fieles o en la naturaleza eclesial de la liturgia; pero estas diferencias fueron menores comparadas con el compromiso común por una seria y bien fundada reforma pastoral. Quizás la única excepción importante a esta armonía se dio en la subcomisión *De musica sacra*, que estuvo dominada por H. Anglés, cuya acérrima defensa de la primacía del canto gregoriano incluía juicios muy críticos sobre los movimientos de la reforma litúrgica¹⁶⁴.

Las subcomisiones trabajaron por separado desde noviembre de 1960 hasta marzo de 1961, cuando las relaciones de sus trabajos fueron reunidas en preparación para la sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria en abril de 1961. Las dinámicas internas del funcionamiento de la Comisión litúrgica preparatoria se vieron afectadas en las semanas anteriores a la sesión plenaria

163. Esta distinción ya la había hecho el papa Juan cuando aprobó las nuevas rúbricas para el breviario y el misal el 22 de julio de 1960: «...in sententiam devenimus, altiora principia, generallem liturgicam instaurationem respicientia, in proximo Concilio Oecumenico Patribus esse proponenda; memoratam vero rubricarum Breviarii et Missalis emendationem diutius non esse protraheadam», ADP, I 13.

164. El Pontificio instituto de música sagrada de Anglés presentó un *votum* a la CAP en el que la defensa del canto gregoriano y del latín tenía la forma de un ataque contra el movimiento litúrgico; ADA IV/II/1, 225, 227.

por tensiones entre la comisión y algunos círculos romanos que estaban preocupados por la cuestión del latín en la liturgia. (Más adelante se trata aparte este problema). La secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria se encontró así con que no sólo era necesario coordinar el trabajo de las subcomisiones sino defender toda la Comisión litúrgica preparatoria de la interferencia curial. Esto llevó a las únicas tensiones serias entre la secretaría y las subcomisiones, que se inclinaban menos a una prudencia táctica.

En la sesión plenaria de abril, además de la cuestión del latín, los principales debates fueron sobre la introducción de la escatología en la discusión del misterio de la liturgia, la relación entre la liturgia y las devociones, el fundamento teológico de la participación de los fieles y su relación con la naturaleza jerárquica de la Iglesia, y el principio de que el criterio de la participación debía determinar lo que se había dicho de la música sagrada.

Después de la sesión de abril, la secretaría comenzó a elaborar un esquema orgánico basado en el trabajo de las subcomisiones y en las observaciones recibidas. Este esquema, en gran parte obra de Bugnini y Vagaggini, siguió expresando la confianza de las subcomisiones en la reforma, pero también reflejaba un esfuerzo por garantizar que los principios generales de reforma no fueran puestos en peligro a causa de temas relativamente menores, pero polémicos. Bugnini expuso con mucha franqueza el problema en la carta con que envió el borrador completo el 10 de agosto de 1961. Al prepararlo, «el clima y la inspiración» del concilio había estado en sus mentes: «et proinde aliquando maluimus nonnulla attenuare, immo etiam negligere, quam universa periculo exponere»¹⁶⁵.

Las numerosas observaciones que fueron recibidas de los miembros, incluían críticas tanto de la intromisión de la Congregación de ritos como de algunas orientaciones teológicas, sobre todo en el primer capítulo, donde se había reunido la mayoría de las cuestiones generales y doctrinales. Martimort y Jenny pensaban que el texto de la subcomisión *De mysterio* había sido «desfigurado» con la introducción de varios términos escolásticos¹⁶⁶. Martimort escribió un texto alternativo que centraba la liturgia en el misterio pascual, mientras que el texto de Vagaggini la fundaba en la encarnación. Para hacer frente a estas críticas, se llevó a cabo una reunión especial a mediados de octubre. Aunque eran evidentes dos orientaciones, no sólo la teológica (encarnación contra escatología) sino también la estratégica (cuánta prudencia mostrar frente a la preocupación de Roma), la reunión se desarrolló generalmente en un clima de armonía y dio por resultado una revisión del texto que trató de tener en cuenta ambas orientaciones¹⁶⁷.

165. Constitutio de sacra Liturgia fovenda atque instauranda, Schema transmissum Sodalibus Commissionis diei 10 augusti 1961, III (F-McManus).

166. Cf. A. G. Martimort, *La Constitution*, 65. Parece referirse al uso que Vagaggini hace de las categorías de la causalidad instrumental para explicar la base cristológica y eclesiológica del esquema.

167. Braga refiere que esta reunión especial se convirtió en el blanco de las críticas, según las cuales el secretariado de la LI había manipulado secretamente el trabajo de la comisión hacia orientaciones progresistas; *La «Sacrosanctum Concilium»*, 101.

El texto nuevamente revisado fue enviado el 15 de noviembre de 1961. Se registraron críticas menores sobre el lenguaje y estilo, pero en otra reunión de la subcomisión *De mysterio*, tenida precisamente antes de la sesión plenaria del mes de enero, otros cambios intensificaron las referencias del texto al misterio pascual y a las dimensiones escatológicas de la liturgia¹⁶⁸. Sobre las cuestiones que se sabía estaban causando alarma en ciertos círculos romanos, la historia del texto, desde el borrador de agosto e incluso el de noviembre hasta el texto revisado en la sesión plenaria de enero y sometido a la Comisión central preparatoria, muestra un cuadro ambiguo. Por ejemplo, el borrador de agosto contenía un párrafo cauteloso titulado «*Traditio servanda et legitimus progressus admittendus*» que concluía con esta afirmación: «*Innovationes demum ne fiant nisi id vera necessitas exigit et adhibita cautela ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant*». En el borrador de noviembre «*vera necessitas*» fue atemperada con «*vera utilitas Ecclesiae*». El párrafo sobre la relación entre los fines culturales y didácticos de la liturgia fue modificado para eliminar la falsa dicotomía que el primer borrador había expresado, probablemente para referirse a una crítica teológica a menudo presentada contra las reformas litúrgicas. En la discusión sobre los límites que debían fijarse en la adaptación litúrgica a las diferentes culturas, las palabras «*approbante Sancta Sede*» fueron omitidas en la declaración sobre la autoridad de las conferencias episcopales. Un párrafo que pedía la creación en la Congregación de ritos de un «*Organismo central sobre la liturgia, la música y el arte sagrados*» para coordinar y promover el trabajo de los organismos diocesanos y nacionales de liturgia fue totalmente suprimido.

Después de las revisiones y de la aprobación unánime del texto en la sesión plenaria de enero, lo único que faltaba era la firma del presidente de la Comisión litúrgica preparatoria, el cardenal Cicognani. Martimort dice que el cardenal recibió una fuerte presión externa¹⁶⁹. Después de muchas vacilaciones Cicognani firmó el esquema el 1 de febrero, cuatro días antes de su muerte.

El esquema de la Comisión litúrgica preparatoria contenía un prólogo y ocho capítulos¹⁷⁰. El primer capítulo, sobre principios generales, es notable por su contenido teológico, que fundamenta la renovación litúrgica en una sólida confesión cristológica, logrando combinar bien el punto de vista de la encarnación y el del misterio pascual, y en una eclesiología en la que el «*totius Ecclesiae mirabile sacramentum*» se realiza en sus acciones litúrgicas, ellas mismas

168. Ejemplos particulares en la historia textual se ofrecen en *Les étapes préparatoires du schéma de la Constitution sur la Liturgie*: La Maison-Dieu 155 (1983) 31-53, y en C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 117-134.

169. «Les cardinaux Pizzardo et Bacci, ainsi que les musiciens sonnaient l'alarme pour la défense du latin en péril; d'autres s'élevaient contre la décentralisation envisagée, d'autres enfin refusaient la réforme du bréviaire», A. G. Martimort, *La Constitution sur la Liturgie*, 66.

170. Prooemium; I. De principiis generalibus ad S. Liturgiam instaurandam atque fovendam; II. De sacrosancto Eucharistiae mysterio; III. De sacramentis et sacramentalibus; IV. De officio divino; V. De anno liturgico; VI. De sacra suppellectile; VII. De musica sacra; VIII. De arte sacra. Cf. ADP II/3, 26-144, 275-368, 460-493.

anticipaciones de la plenitud escatológica de la Iglesia. La liturgia, pues, se relaciona con la misión total de la Iglesia y con la vida espiritual de los fieles. La mayor participación de los fieles sirve como supremo criterio de la renovación y la reforma litúrgicas, para lo cual se formulan luego normas generales, seguidas de otras particulares, debidas a la necesidad de adaptar la liturgia a las circunstancias y culturas locales, de expresar las funciones didácticas y pastorales de la liturgia y de respetar la naturaleza comunitaria y jerárquica de la Iglesia. La sección sobre la vida litúrgica de las diócesis y las parroquias ofrece brevemente una base litúrgica para una teología de la Iglesia local: se describe la liturgia episcopal como la «*praecipua manifestatio Ecclesiae*» y una noción teológica de la parroquia, como visible representación de toda la Iglesia, sustituye una estéril definición precedente que la consideraba como una simple «*portio dioeceseos*». Finalmente, también la iglesia local es valorizada en las secciones sobre las estructuras nacionales y diocesanas para promover la renovación litúrgica, teniendo autoridad las conferencias episcopales para tomar decisiones, sujetas a la *recognitio* de la santa Sede, a propósito de ciertas adaptaciones litúrgicas, incluida la de un mayor uso de la lengua vernácula.

Los capítulos siguientes proponen declaraciones teológicas más breves en las que se basan las recomendaciones específicas para la reforma de la liturgia. Entre las reformas prácticas más importantes propuestas estaban la reforma del leccionario, el mayor uso de la lengua vernácula en la misa, la práctica más holgada de la comunión bajo las dos especies, y más frecuentes oportunidades para la concelebración.

Para cada declaración teológica y reforma práctica, el esquema propone también una *Declaratio*, que técnicamente no forma parte del texto para el concilio, pero que fue añadida para proporcionar a los miembros de la Comisión central preparatoria explicaciones y justificaciones más completas sobre los puntos tratados¹⁷¹. Estas declaraciones serían objeto de algunas controversias, especialmente cuando fueron retiradas del texto, tal como fue revisado después de la discusión en la Comisión central preparatoria y sometido al concilio.

Entre todos los esquemas preparados para el concilio, el esquema *De Liturgia* sobresalía por el esfuerzo logrado que pusieron sus redactores para unir las dimensiones doctrinales y pastorales de las cuestiones que les fueron asignadas. Los principios provenían de un serio trabajo de *ressourcement*, evidente tanto en el esfuerzo por relacionar la vida litúrgica de la Iglesia con su centro cristológico como en el lenguaje bíblico y patrístico preferido en el esquema. Las reformas pastorales se basaban en la doctrina, pero, además, en el principio fundamental, también teológicamente fundado, del derecho y del deber de los fieles a participar en la liturgia. Fue esta síntesis intrínseca de lo doctrinal y lo pastoral lo que principalmente explica el hecho de que el texto de la Comisión litúrgica preparatoria fuera el único generalmente bien aceptado, cuando los padres del concilio comenzaron la revisión del material preparatorio.

171. El fascículo en el que el esquema fue presentado a la CCP afirmaba esto claramente en la página del índice: «*Declarationes non pertinent ad textum conciliarem, sed ponuntur tantum ad explicandos canones*»; cf. también el informe de Larraona a la CCP, ADP II/3, 54.

c) La cuestión de la lengua

Se dedica merecidamente una especial atención a este problema por varias razones. Ante todo, él explica las tensiones que con frecuencia surgieron entre los organismos preparatorios y algunos círculos de la curia romana. En segundo lugar, en sus varios aspectos, al menos por el modo como fue debatido, planteó el tema de la relación entre lo doctrinal y lo pastoral. Finalmente, representó una cuestión más que simbólica para ser discutida, algo que importa una renovación auténticamente pastoral de la Iglesia y un compromiso apostólico con el mundo moderno: en otras palabras, en la cuestión estaban en juego las nociones básicas de la Iglesia y de su papel en el mundo.

1. La lengua del concilio

El problema se planteó en primer lugar con motivo de la lengua que debía usarse en el concilio. A. Bacci había recomendado encarecidamente en *L'Osservatore Romano*, justo dos semanas después del anuncio del concilio, que debía ser el latín¹⁷². Esta era también la opinión de Tardini, que en su primera conferencia de prensa llamó al latín «la lingua della Chiesa, particolarmente adatta ad esporre i concetti della dottrina e le norme della disciplina». No se pensó en las traducciones simultáneas, añadió, por el peligro de generar confusión en el caso de que éstas fueran inexactas o de mala calidad¹⁷³.

La ayuda en el caso de usar el latín fue el único tema sobre el que se pidieron observaciones a los consejeros y miembros de la Comisión central preparatoria cuando comenzó a elaborarse el reglamento del concilio: «Firmo quod lingua Concilii latina esse debeat, an subsidia proponenda sint, ut ipsius usus et intellectus expeditior evadat»¹⁷⁴. Entre las respuestas preparadas para la reunión de la Comisión central preparatoria de junio de 1961 encontró algún apoyo el uso excepcional de las lenguas vernáculas, al menos en las reuniones de las comisiones; por otra parte, también fue notablemente secundada la idea de un sistema de traducción simultánea¹⁷⁵. La más fuerte oposición al uso de la lengua vernácula fue la de Pizzardo, prefecto, y la de Staffa, secretario, de la Congregación para los seminarios y las universidades, cuyos argumentos en favor del latín¹⁷⁶ anticiparon la *Veterum sapientia*, invocando la primacía de Ro-

172. A. Bacci, *In quale lingua si parlerà nel futuro Concilio ecumenico?*, en *OssRom*, 11 de febrero de 1959; volvió a la argumentación en *OssRom*, 3 de julio de 1960; cf. DC 57 (1960), 1001-1008.

173. ADA I 157; continuaban las discusiones, dice, sobre el uso de otras lenguas en el concilio y sobre las formas de ayudar a los participantes conciliares en el uso del latín. Tardini ya había hecho un anuncio semejante a la CAP el 26 de mayo de 1959; cf. AS, App. 8.

174. ADP II/1, 22.

175. Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 48-52.

176. Cf. ADP II/1, 47-48 (Staffa) y 219-220 (Pizzardo). La observación de Pizzardo anticipa, a veces verbalmente, el argumento de la *Veterum sapientia* (cf. AAS 54 [1962] 131) y probable-

ma y la autoridad universal e inmediata del papa. Los supuestos eclesiológicos de este argumento fueron impugnados por Bea y Maximos IV¹⁷⁷.

En la conclusión de esta discusión de la Comisión central preparatoria el papa Juan dijo que el latín sería la lengua oficial del concilio, pero que ocasionalmente, donde fuera necesario, podrían usarse otras lenguas¹⁷⁸. Discusiones y experimentos sobre el uso de la traducción simultánea continuaron hasta 1962, pero al final el *Ordo Concilii* impuso el latín para todas las sesiones públicas y las congregaciones generales, permitió sólo la ayuda de traductores y dejó espacio a las lenguas vernáculos sólo en las comisiones.

Esta decisión en favor del latín como la lengua oficial del concilio fue significativa por varios motivos. Los argumentos para conservarlo frecuentemente se basaban en su valor como instrumento de unidad y de exactitud doctrinal. Desde un punto de vista eclesiológico, éste era un argumento discutible, pues las Iglesias que usaban otras lenguas estaban dentro de la unidad católica y conservaban la fe ortodoxa. A nivel práctico, la opción del latín limitó, además, el grado de participación de muchos de los obispos e incluso su comprensión de los debates conciliares.

2. Las lenguas en los estudios eclesiásticos

Otro elemento de polémica fue el lugar del latín en la educación del clero. Muy recientemente, en una carta de la Congregación para los seminarios y las universidades del 27 de octubre de 1957 se había expresado inquietud por el bajón de la capacidad del clero para entender y usar el latín¹⁷⁹. El *votum* antepreparatorio de la misma Congregación contenía una sección, *De cognitione et usu linguae Latinae in studiis ecclesiasticis*¹⁸⁰.

mente explica la aparición en ese texto, la única vez en los escritos de Roncalli, del texto en latín del canon 218 § 2; cf. A. Melloni, *Tensioni e timori nella preparazione del Vaticano II: La Veterum sapientia di Giovanni XXIII* (22 febbraio 1962): CrSt 11 (1990) 291. En un discurso del 28 de octubre de 1961 Staffa invocó también el primado universal del papa y citó el mismo canon; cf. *L'unità della fede e l'unificazione dei popoli nel magisterio del Sommo Pontefice Giovanni XXIII*: Divinitas 6 (1962) 30.

177. ADP II/1, 306: «In hac quaestione non est procedendum ex aliquo principio, ceteroquin valde discutibili, linguam latinam esse linguam Ecclesiae «propter potiore principalitatem». Ecclesia enim principalis Romana graece locuta est usque ad saeculum II; definitiva latinisatio linguae liturgicae facta est tantum secunda parte saeculi IV; saec. VII, cum Graeci numerosi essent Romae, liturgia iterum facta est bilinguis» (Bea); 379-380 (Maximos IV).

178. ADP II/1, 128; cf. el *votum* de Staffa, 52. El 7 de octubre de 1961 el papa habló brevemente sobre la utilidad del latín como instrumento de unidad y añadió que el concilio «offrirà un'altra occasione ai Padri, e cioè ai vescovi, di intendersi attraverso il vecchio e venerando latino»; ADP I, 114.

179. AAS 50 (1958) 292-296. Sobre esta carta, que, como dice Romita, «in nuce continet materiam Const. ap. *Veterum Sapientia*»: ME 87 (1962) 251, cf. los comentarios de I. Parisella: ME 83 (1958) 248-261, y M. Noirot, *Le Latin, langue vivante de l'Eglise*: Ami du Clergé 68 (1958) 537-546.

180. ADA III, 358-363.

Aunque este tema no había sido incluido en las *Quaestiones* oficiales asignadas a ella, la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios designó una subcomisión para preparar un texto *De lingua Latina in studiis ecclesiasticis rite excolenda*; este texto fue aprobado en la sesión plenaria de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios en octubre de 1961¹⁸¹. Después de describir el «latinum sermonem» como «Ecclesiae catholicae ministrorum insigniter proprium» y un signo e instrumento claro de unidad, el texto deploraba el abandono del latín y la oposición a él y proponía sus *vota*, que exigían que los estudiantes clérigos aprendan latín antes de comenzar los estudios de filosofía y teología y que se use para enseñar y seguir esos estudios superiores. H. Jedin interpreta la introducción del adverbio «congrue» en la norma sobre el uso del latín en la enseñanza y el estudio de la filosofía y la teología como un intento de mitigar la norma¹⁸², algo quizás visible también en la prescripción siguiente, que reconocía la necesidad de tener en cuenta las situaciones locales y permitía a las conferencias episcopales redactar normas apropiadas, sometidas a la aprobación de Roma.

La cuestión surgió también en la Comisión preparatoria para las misiones, uno de cuyos textos proponía que los estudios eclesiásticos, incluyendo los libros de texto y las lenguas usadas en la enseñanza, fueran prudentemente adaptados por los obispos a las culturas locales. Pero cuando este texto llegó a la Comisión central preparatoria, la *Veterum sapientia*¹⁸³ ya había fijado el principio general. Antes de discutir este documento, será útil considerar el último de los problemas implicados en la cuestión de la lengua.

3. Las lenguas en la liturgia

El aspecto más polémico de la cuestión fue el uso de la lengua vernácula en la liturgia, objeto de candente debate en el decenio anterior¹⁸⁴. A medida que los defensores de la introducción de la lengua vernácula multiplicaban sus esfuerzos, comenzó lo que se ha llamado «un véritable barrage que l'Eglise entend opposer à toute velléité de liturgie solennelle en langue vulgaire»¹⁸⁵. El 29 de abril de

181. Cf. ADP IV/2, 181-185. A. Stickler, *A 25 anni della costituzione apostolica «Veterum Sapientia» di Giovanni XXIII: Rievocazione storica e prospettive*: Salesianum 2 (1988) 372 (pero nótese que fue la ST la que aprobó este texto en esa fecha, no la CCP).

182. Cf. H. Jedin, *Lebensbericht*, Mainz 1984, 202.

183. Agagianian sintió, pues, necesario asegurar a la CCP: «Liceat observare quod studium linguae latinae in omnibus nostris seminariis in Missionibus in usu atque honore semper fuit et est. Id magis adhuc a nostris Episcopis et Missionariis inculcabitur ad mentem Encyclicarum *Veterum sapientia* a Summo Pontifice gloriose regnante nuper editarum». ADP II/3, 424. En la discusión que siguió sólo Godfrey (427) y Micara (433) se refirieron a la *Veterum sapientia*, este último proponiendo: «expedit fortasse ut dicatur in ratione studiorum pro clericis ubique terrarum erudiendis latinum sermonem excludi vel parvpendi non licere».

184. Cf. A.-G. Martimort, *Le problème des langues liturgiques de 1946 à 1957*: La Maison-Dieu 53 (1958) 23-55.

185. J. Claire, *La Messe basse solennisée*: RevGrég 35 (1956) 82.

1955, el santo Oficio promulgó un decreto que limitaba los recursos solicitando excepciones a la ley general sobre el latín en la liturgia¹⁸⁶. Al final de ese mismo año, la encíclica *Musicae sacrae* confirmó el principio del latín como lengua litúrgica, con exhortaciones para lograr una mayor participación de los fieles mediante una mejor catequesis. Se pensó que esto había resuelto el problema¹⁸⁷.

De hecho la discusión no acabó, y el I Congreso internacional de pastoral litúrgica, celebrado en Asís en septiembre de 1956, vio a ambos grupos de opinión enfrentarse de nuevo. El tema anunciado del congreso era la pastoral litúrgica, pero la corriente subterránea que dirigió su preparación y el contenido de muchas de sus relaciones fue la introducción de la lengua vernácula. Consciente de que tales contracorrientes existían en todas partes, en el discurso de apertura del congreso el cardenal Cicognani trató de limitar los asuntos a la puesta en práctica de las directrices papales que ya habían sido dadas sobre la liturgia. En una sección, al parecer añadida a última hora, recordó a los participantes que en la *Mediator Dei* Pío XII había hablado del uso del latín como «signo impresionante de unidad y salvaguardia contra la corrupción de la verdadera doctrina»¹⁸⁸.

Las palabras de Cicognani, sin embargo, no impidieron que otros oradores abordaran, implícita o explícitamente, la cuestión de las lenguas litúrgicas. Pero cuando los participantes fueron recibidos por el papa Pío XII al final del congreso, recibieron una admonición que no fue estimulante para los defensores de la lengua vernácula:

De parte de la Iglesia la liturgia actual comporta un deseo de progreso, pero también de conservación y de defensa. La Iglesia vuelve al pasado sin copiarlo servilmente y crea cosas nuevas en las mismas ceremonias, en el uso de la lengua vernácula, en el canto popular y en la construcción de las iglesias. Sin embargo, no estará de más recordar nuevamente que la Iglesia tiene graves razones para mantener con firmeza en el rito latino la obligación incondicional para el sacerdote celebrante de utilizar el latín, así como de emplear la lengua de la Iglesia cuando el canto gregoriano acompaña el santo sacrificio¹⁸⁹.

Una vez más los defensores del latín creyeron que tenían otro texto papal que resolvía definitivamente la cuestión¹⁹⁰.

186. J. Claire, *Un Décret du Saint-Office à propos des concessions faites aux diocèses allemands concernant l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie*: RevGrég 34 (1955) 231-237.

187. AAS 48 (1956) 5-25. Para comentarios bastante diferentes, cf. A. Stohr, *The Encyclical «On Sacred Music» and its Significance for the Care of Souls*, en *The Assisi Papers: Proceedings of the First International Congress of Pastoral Liturgy, Assisi-Rome, September 18-22, 1956*, Collegetown 1957, 186-200; F. Romita, *Langue et catéchèse liturgique d'après l'Encyclique «Musicae sacrae disciplina»*: RevGrég 35 (1957) 95-107, 168-176.

188. Cf. *The Assisi Papers*, 13-16; para las circunstancias del discurso de Cicognani, cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 24-25.

189. Cf. AAS 48 (1956), 725.

190. Cf. J. Claire, *Le Ier Congrès International de Pastorale Liturgique*: RevGrég, Supp 35 (1956) 33-43; F. Romita, *Commentaire*: ME 82 (1957) 21-25; M. Noiret, *Le Saint-Siège et le mou-*

A pesar de estas intervenciones romanas, el problema no acabó. Surgió con frecuencia en los *vota* antepreparatorios presentados por los obispos del mundo¹⁹¹. Aunque en las *Quaestiones* oficiales el problema de la lengua vernácula aparecía sólo entre los temas asignados a la Comisión litúrgica preparatoria («Diligenter perpendatur an expediat linguam vulgarem in quibusdam Missae et Sacramentorum administrationis partibus permittere»)¹⁹², otras dos comisiones se ocuparon de él.

En abril de 1961 la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales aprobó un texto *De usu linguarum vernacularum in liturgiis*, que fue presentado a la Comisión central preparatoria en enero de 1962¹⁹³. Parece que el tema fue incluido en la agenda de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales debido a N. Edelby, representante del rito melquita, quien durante los tres últimos años había estado comprometido en una polémica con el santo Oficio sobre el uso de la lengua vernácula en sus liturgias melquitas en los Estados Unidos¹⁹⁴. En diciembre de 1959, el delegado apostólico en los Estados Unidos informó a los obispos, siguiendo instrucciones recibidas de la santa Sede, que los sacerdotes de rito oriental debían dejar de usar en sus diócesis el inglés en la liturgia. El delegado explicó el porqué: «Debían evitar confundir introduciendo en las misas la lengua vernácula, pues, al hacerlo, daban a los promotores del abandono de la lengua latina en la sagrada liturgia la oportunidad de citar como ejemplo y precedente lo que los sacerdotes orientales están haciendo entre ellos». Una investigación de los melquitas descubrió que las instrucciones provenían no de la Congregación para las Iglesias orientales, sino del santo Oficio, que se había reservado todas las cuestiones sobre el uso de la lengua vernácula en la liturgia. Maximos IV recurrió directamente al papa el 5 de febrero de

vement liturgique contemporain: RevGrég 35 (1957) 45: «Si sur certain points de la législation ecclésiastique on peut admettre qu'une réprobation ne soit pas forcément définitive, ici les adjectifs et adverbes employés par le Saint-Père, et qu'un canoniste se devait de souligner *ex professo*, montrent nettement de le Saint-Siège, en pleine conscience de cause en vue du bien de l'Eglise, ne peut faire de concessions sur ce point» (45).

191. Cf. el sumario de la *Sintesi finale* 16: «Soltanto una sessantina di Vescovi e Prelati chiedono che sia conservato il latino nella liturgia. Un numero invece di gran lunga superiore auspica un maggior uso della lingua volgare nella S. Messa, almeno per la parte catechetica (354 Vescovi e Prelati), nella amministrazione dei sacramenti, eccettuata la formula (305 Vescovi e Prelati) e in altri riti». El *votum* antepreparatorio de la congregación de ritos había incluido una sección *De lingua liturgica latina et de linguis vernaculis in celebranda liturgia admittendis*, ADA III, 266-275, en el que había una amplia y no benevolente revisión de todos los argumentos contra el uso del latín. Pero esto iba seguido de recomendaciones bastante cautelosas: 1) «adnitendum esse quam maxime, ut usus linguae latinae in Liturgia Ecclesiae «latinae» in suo statu exercetur»; 2) que el clero sea bien preparado en la comprensión y en el uso del latín, «ita ut ex hoc capite removeatur omnis iusta contra linguam latinam liturgicam quaerimonia»; 3) que en el ritual romano revisado, en latín, se identifiquen también «illi textus qui in linguam vernaculam, ubi necessitas aut opportunitas hoc suadeant, transverti possent».

192. ADP II/1, 412.

193. ADP II/2, 248-258.

194. Cf. *Les églises orientales catholiques*, 443-444; N. Edelby, *Comments on a Recent Decision of the Holy Office*, texto mecanografiado, fechado: «Cairo, mayo 1960» (F-McManus).

1960¹⁹⁵, y el 31 de marzo el santo Oficio emitió un decreto formal permitiendo el uso de la lengua vernácula, excepto para la anáfora. A pesar de la notable ignorancia de la liturgia bizantina que este decreto revelaba¹⁹⁶, fue recibido con satisfacción por Maximos IV, que urgió obedecerlo «en attendant un amendement». Se comprende que los melquitas quisieran que el concilio salvaguardara sus privilegios inmemoriales en materia de lenguas.

El esquema de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales pidió al concilio la confirmación de la antigua ley consuetudinaria que permitía a las Iglesias orientales el uso de cualquiera de las lenguas que consideraran mejor para el bien de las almas. Los cuatro *vota* que articulaban esta posición iban precedidos de un breve prólogo que justificaba bíblica y tradicionalmente la práctica y argumentaba que no perjudicaba a la unidad de la Iglesia sino que la mostraba con mayor esplendor. En su presentación del texto a la Comisión central preparatoria, el cardenal Cicognani analizó en varios puntos las diferencias entre la práctica occidental y oriental en la cuestión de las lenguas populares e hizo notar que la práctica occidental había afectado, sobre todo desde Trento, a la legítima práctica de las Iglesias orientales. Tres de las cuatro respuestas formales (Ruffini, Jullien, Browne) pidieron cautela debido al probable impacto de esa decisión, relativa a las Iglesias orientales, sobre la cuestión del latín en la Iglesia occidental: «Ne igitur Latini dicant –señaló Jullien– si isti et illi, cur et non nos?»¹⁹⁷.

La cuestión fue abordada también por la Comisión preparatoria para las misiones en su esquema *De sacramentis ac de s. liturgia*, discutido por la Comisión central preparatoria a finales de marzo de 1962¹⁹⁸. El texto de la Comisión preparatoria para las misiones proponía también un principio general: «Ex S. Scriptura scimus quod omnes linguae ordinatae sunt ad laudem Christi; talis laus maxime in liturgia efficitur, in qua lex intelligibilitatis linguae cultus pro omnibus adunatis ab Apostolo enunciata fuit. Diversitas consuetudinum et rituum semper in Ecclesiis adfuit, divitiam unitatis Ecclesiae quam maxime ostendens». El texto, sin embargo, fue muy cauto en sacar conclusiones de esta «ley apostólica de la inteligibilidad»; buscaba sólo «quemdam usum linguae vernaculae, et quemdam rituum adaptationem ad ingenium populorum et ad condiciones locales»¹⁹⁹. Aquí también se pidió cautela durante la discusión en la Comisión central preparatoria, particularmente de parte de Ruffini, Lefebvre y D'Alton, que sostenían el principio de «unitas visibilis Ecclesiae Catholicae manifestatur praesertim per uniformitatem visibilem cultus»²⁰⁰.

195. En el F-MacManus puede encontrarse una traducción inglesa de la *Declaratio Beatitudinis Suae Maximos IV, Patriarchae Antiochen. Melchitarum*.

196. Cf. las observaciones de la editorial en *Irenikon* 33 (1960) 232-233 y en *Proche Orient Chrétien* 10 (1960) 134-135.

197. ADP II/II, 251; Jullien había defendido el latín como un instrumento de cultura en *Cultura cristiana alla luce di Roma*, Roma 1956, 34-43, y en *Etudes ecclésiastiques dans la lumière de Rome*, Paris 1958. Para la discusión en la CCP, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 143.

198. ADP II/3, 369-394.

199. ADP II/3, 370.

200. ADP II/3, 388.

Por su parte, la Comisión litúrgica preparatoria, en su primera sesión plenaria, en el mes de noviembre de 1960, creó una subcomisión *De lingua latina*, cuyo tema de trabajo estaba articulado en tres cuestiones: si debía mantenerse del todo el uso del latín; si debía permitirse algún uso de la lengua vernácula, y, en caso afirmativo, en qué partes y en qué grado; cómo podía prepararse a los clérigos en el latín para que fueran capaces de entenderlo y usarlo en la liturgia²⁰¹.

En la primera reunión de la subcomisión, el 15 de noviembre de 1960, su relator, D. Borella, opinó que el asunto podía ser tratado con bastante facilidad partiendo de las observaciones presentadas por varias congregaciones romanas que revelaban el sentir de la santa Sede²⁰². Otros miembros, sin embargo, discreparon por completo y sostuvieron que había que abordar el problema desde el punto de vista de los principios que serían válidos para toda la Iglesia, tanto oriental como occidental²⁰³. Botte preparó luego una relación sobre las lenguas litúrgicas en la que brevemente analizaba la historia y la situación actual antes de estudiar las razones a favor y en contra del uso de la lengua vernácula²⁰⁴. Según Botte, esta relación fue aprovechada como base para el informe que Borella preparó para la sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria de abril de 1961²⁰⁵. Este texto documentaba la variedad de las lenguas litúrgicas en la tradición de la Iglesia y cómo los conflictos habían terminado ordinariamente con la legitimación por la Iglesia de las lenguas litúrgicas locales²⁰⁶.

Dentro de la subcomisión, la oposición más fuerte a un mayor uso de la lengua vernácula fue la de H. Anglés, ardiente defensor del canto gregoriano, cuya suerte sabía bien que dependía del mantenimiento del latín²⁰⁷. Parece que él fue el responsable del miedo que se suscitó en varios círculos romanos, difundiendo la idea de que la Comisión litúrgica preparatoria era enemiga del latín e intentaba proponer innovaciones radicales en el uso de la lengua vernácula.

Al parecer debido a la oposición de Anglés, el 4 de marzo de 1961 Bugnini presentó un *pro-memoria* defendiendo su comisión contra estas acusaciones²⁰⁸.

201. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 115-116.

202. A Borella le preocupaba que por pedir demasiado con respecto a la lengua vernácula pudiera comprometerse toda la causa; él buscaba un cambio gradual «così da non provocare una rivoluzione ma una evoluzione, che prepari gradualmente il terreno»; citado por M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 106-107.

203. *Relatio de sessione Subcommissionis «De lingua latina» Romae, die 15a novembris, ... habitae* (F-MacManus). B. Botte sostenía que debería cambiarse el verdadero título de la subcomisión, pues ella restringía su atención a la Iglesia latina.

204. *Relatio de linguis liturgicis*, sin fecha, pero probablemente de finales de 1960 (F-McManus).

205. B. Botte, *From Silence to Participation: An Insider's View of liturgical Renewal* (= *Le mouvement liturgique: Témoignage et souvenirs*), Washington 1988, 120-121. El informe de Borella, que fue suprimido de la agenda de la sesión plenaria de abril, fue más tarde publicado por él en *Ambrosius* 44 (1968) 71-94, 137-168, 237-266.

206. M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 109.

207. Cf. H. Anglés, *Il prossimo concilio ecumenico e la musica sacra*: Bollettino degli Amici del Pont. Istituto di Musica Sacra 11 (1959) 6; y el *votum* sometido a la CAP por el instituto Anglés, ADA IV/II/1, 226.

208. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 34-36; en la página 33 nombra a Anglés como la

A la vez que advertía que la Comisión litúrgica preparatoria no había llegado aún a una conclusión definitiva, anticipaba la probabilidad de que se siguieran dos directrices: que debía mantenerse el latín «nel modo più assoluto» para el clero, y que la lengua vernácula en la liturgia para los fieles seguiría los principios establecidos por Pío XII y el santo Oficio. Bugnini hizo notar que una comisión mixta con la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios había llegado a un acuerdo sobre la necesidad de conservar el latín en la educación del clero; por otra parte, una comisión análoga con la Comisión preparatoria para las misiones había pedido una «forma più funzionale» para los territorios de misión. En cuanto a la Comisión litúrgica preparatoria, ésta pediría a sus subcomisiones que incluyeran las posiciones de la minoría sobre puntos discutidos, dejando que la comisión plenaria fuera quien tomara una decisión. Si toda la Comisión litúrgica preparatoria no podía llegar a un acuerdo, el problema se dejaría para el concilio. En cualquier caso, concluía Bugnini, la Comisión central preparatoria estaría en condiciones de coordinar el material que varias comisiones habían enviado, «scegliendo la posizione che crederà più opportuna per presentarla all'esame dei Padri del Concilio»; una sutil insinuación al hecho de que las cuestiones planteadas en el proceso preparatorio debía resolverlas la Comisión central preparatoria y no la curia.

El *pro-memoria* de Bugnini tuvo, sin embargo, muy poco efecto y el 25 de marzo de 1961 *L'Osservatore Romano* publicó un artículo anónimo firmado con tres asteriscos, «Latino, lingua della Chiesa», que era una vigorosa defensa de la necesidad para la Iglesia de una lengua «universal, inmutable y no vulgar»²⁰⁹. El artículo llegaba a ser particularmente fuerte al referirse a «la campagna in atto contro il latino liturgico», usando palabras como capciosidad, deslealtad, fanatismo iconoclasta e intemperancia. Acababa pidiendo a los sacerdotes sumisión y obediencia a las «parole ammonitrici» de Pío XII en el congreso de Asís²¹⁰.

En respuesta a tal presión, en su segunda sesión plenaria del mes de abril, la secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria pensó que lo más prudente era retirar de la agenda la relación preparada por la subcomisión *De lingua latina* y en su lugar considerar la cuestión como surgía en las relaciones de las otras subcomisiones²¹¹. Bugnini hizo que Vagaggini preparara un texto sobre las len-

fente de la crítica de que la LI era «il nemico numero uno del latino». No identifica a quién dirigió su *pro-memoria*.

209. El artículo también fue publicado en francés en DC 58 (1961) 593-610 y en RevGrég 40 (1962) 32-41, la cual tomó prestada su traducción de Nouvelles de Chrétienté. Hay razón para pensar que el artículo iba dirigido no solo a la LI sino también al libro, recientemente publicado, de P. Winninger, *Langues vivantes et liturgie*, Paris 1961, quizás sobre todo porque había sido objeto de una reseña larga y favorable en Etudes.

210. Como resultado, según parece, del artículo de *L'Osservatore Romano*, comenzaron a circular los rumores de que la CT estaba tratando de apropiarse la cuestión de las lenguas litúrgicas. «Quod est falsum», escribió Tromp, añadiendo con tono humorístico: «Forsan confundunt Comm. Theol. et S. Off.», S. Tromp, *Diario*, 12 de abril de 1961.

211. En una nota escrita entonces a propósito de la exclusión de la relación sobre el latín, A.-G. Martimort comentaba: «Haec relatio haud lecta fuit, subcommissio vero fuit silentio sepulta,

guas litúrgicas, que propusiera una solución de compromiso: la lengua vernácula sería permitida en las partes didácticas de la liturgia, pero en las demás se conservaría el latín. En la sesión hubo entre los miembros un debate candente sobre el tema, y en ella Cicognani amonestó contra el cambio de la tradición. Parece que se interpuso un recurso al papa²¹², y las observaciones de Felici pocos días después sobre la libertad de discusión en las comisiones se interpretaron como una señal de que la Comisión litúrgica preparatoria podía continuar discutiendo la materia²¹³.

Mientras pasaba todo esto en la Comisión litúrgica preparatoria, el Secretariado para la unidad de los cristianos se disponía a prestar su apoyo. El secretariado se había hecho cargo del problema del latín, particularmente en conexión con la relación entre unidad y uniformidad²¹⁴. En febrero de 1961, la subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos sobre cuestiones litúrgicas había preparado un *votum* que reclamaba «linguae vernaculae usus quam latissimus» en la misa y en los sacramentos. Aun antes de la sesión plenaria de abril, quizás debido a la controversia romana, este texto había sido debilitado con la fórmula «latiori usu».

Cuando el Secretariado para la unidad de los cristianos se reunió para su sesión de abril, Bea ya había participado en la discusión de la Comisión central preparatoria sobre el esquema preparado por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y había oído los argumentos a favor del latín como un signo de unidad. Podía también haber visto las implicaciones ecuménicas de la eclesiología universalista y uniformista presupuestas en el artículo sobre el latín de *L'Osservatore Romano*. Esto puede explicar el vigor de su declaración al comienzo de la reunión: «il faut insister avec force contre l'idée que la langue latine soit une signe d'unité. Elle est signe d'uniformité plutôt que signe d'unité». Mientras que los miembros escuchaban a los defensores del valor universal del latín, la posición de Bea, defendida teológicamente por Thils²¹⁵, quedaba reflejada en el *votum* claro y firme del Secretariado para la unidad de los cristianos, que fue enviado a la Comisión litúrgica preparatoria: «Ut Concilium, exponens renovationis liturgicae principia, caute absteineatur ab omnibus ex-

cum cardinalis Pizzardo et alii adversus card. Cicognani offendissent, quod ille de re tam ardente disputare siverat»; *La Constitution sur la Liturgie*, 64.

212. Cf. P. Jounel, *Genèse et théologie*, 15; K. Hughes, *The Monk's Tale: A Biography of Godfrey Diekmann, O.S.B.*, Collegeville 1991, 189.

213. Cf. C. Braga, *La «Sacrosanctum Concilium»*, 97-99, 106; P. Jounel, *Genèse et théologie*, 15, 48-51; M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 109-113.

214. Para lo que sigue, cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 296-300.

215. «Il appartient à l'essence de l'unité de se manifester dans la diversité; car l'unité du monde apparaît plus clairement et en même temps sa multiformité devient plus manifeste. La pluralité des langues ne s'oppose pas à l'unité; au contraire il appartient à l'essence de l'unité de s'exprimer dans une richesse pluriforme». El papa Juan en una alocución del 19 de agosto de 1961, recordada sólo indirectamente en *L'Osservatore Romano*, trató la cuestión de la unidad en la variedad. Advertía que mientras que el latín se usa en los ritos romano y ambrosiano, las lenguas griega y eslavas se usan en otros ritos. La unidad de la Iglesia hay que encontrarla en otra parte: «Orbene, se moltiplice è la varietà dei Riti (e ciò conferma bellezza ed incanto) unico è il fondamento e identica la fede»; ADP I, 103.

pressionibus quae supponerent liturgiam catholicam cum liturgia latina romana identificari et latinam linguam vinculum necessarium unitatis catholicae esse».

El primer borrador del esquema sobre la liturgia (agosto 1961), preparado por la secretaría de la Comisión litúrgica preparatoria después de la reunión de abril, seguía exigiendo la introducción de la lengua vernácula, sobre todo en las partes didácticas, principio este que más tarde se aplicó a la misa y al oficio divino²¹⁶. En su *Declaratio* sobre el breviario la Comisión litúrgica preparatoria expresó su más fuerte posición sobre la materia. Reconocía que debía conservarse el latín pues era un «certum vinculum unitatis». Pero en seguida señalaba que el estudio del latín estaba decayendo rápidamente en todas partes y que la Iglesia no era capaz de contener esa decadencia. Subrayaba también la siguiente observación: «quaestionem linguae in Liturgia esse in se quaestionem culturalem et non religiosam sensu stricto». Era inútil desde un punto de vista espiritual obligar a los sacerdotes que no entienden el latín a continuar usándolo en su oración diaria. Finalmente, decía la Comisión litúrgica preparatoria que el uso de la lengua vernácula fomentaría la reunión de los cristianos. En el esquema revisado que fue enviado a los miembros de la Comisión litúrgica preparatoria en noviembre el principio general y sus aplicaciones particulares permanecieron los mismos²¹⁷.

Fue en este momento, sin embargo, cuando tuvo lugar la primera de las dos intervenciones del papa Juan. Su carta apostólica del 7 de diciembre de 1961 dirigida a Anglés con motivo del cincuenta aniversario del Instituto pontificio para la música sagrada pareció justificar la posición de su director. El papa alabó al Instituto por su cultivo y defensa del latín en las liturgias solemnes, para lo cual tomó una frase de la *Mediator Dei*: «perspicuum est venustumque unitatis signum»²¹⁸. Por muchas razones el latín debería seguir ocupando ese lugar principal; las dificultades de comprensión podrían resolverse con una mayor catequesis litúrgica y con el uso de misales por los fieles. Aunque era posible una mayor adaptación en las liturgias no solemnes, el papa concluía que «in liturgia sollemni, sive in templis dignitate praecellentibus, sive in parvis aedibus sacris oppidorum, Latinae linguae regale sceptrum et nobile exercere imperium fas semper erit»²¹⁹.

216. «In liturgia amplior locus linguae vernaculae concedatur; praepimis in partibus directe didacticis et saltem in cantibus et orationibus populo magis propriis. Conferentiae Episcopalis in singulis regionibus sit, annuente Sancta Sede, limites et motum (*sic*=modum) linguae vernaculae in liturgia admittere statuere». Una propuesta semejante se hizo explícitamente sobre la misa en el n. 48. Jungmann se quejó con Bugnini de que él había cambiado el texto aprobado en abril, «modum et mensuram», a «modum et limites»; cf. M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 118.

217. La *Declaratio* que acompañaba el párrafo sobre el uso de la lengua vernácula en el oficio divino había sido algo abreviada y un poco atenuada en su agresividad.

218. Cf. AAS 39 (1974) 544-545: «Latinae linguae usus... perspicuum est venustumque unitatis signum, ac remedium efficax adversus quaslibet germanae doctrinae corruptelas». Estas observaciones de la encíclica fueron constantemente invocadas por los defensores del latín y es quizás significativo que el papa Juan sólo hace uso del primero de los dos argumentos de Pío XII.

219. AAS 53 (1961) 812. Para los contrarios al latín, la conservación del puesto supremo de la liturgia solemne era fundamental.

Los dos bandos trataron en seguida de usar la carta papal como un arma en la batalla. Anglés la vio como una justificación de su larga y dolorosa campaña en defensa del canto gregoriano y del latín²²⁰. Bugnini, sin embargo, previno contra la exageración del peso jurídico de la carta y vio en el estrecho vínculo que el papa establecía entre el latín y el canto una razón para sostener que este último no podía ser adaptado a los lenguajes musicales modernos²²¹.

A pesar de los esfuerzos de Bugnini por minimizar la importancia de la carta del papa Juan, la Comisión litúrgica preparatoria creyó prudente hacer algunos ajustes en su esquema. El borrador de noviembre había descrito la liturgia solemne como «in cantu celebrata»; pero en la sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria del mes de enero esto se cambió a «lingua latina celebrata»²²². El cambio en serio fue el que Bugnini quiso insistentemente que se incluyera en el artículo sobre las lenguas litúrgicas: «Latinae linguae usus in Liturgia occidentali omnino servandus est»²²³. La inserción de esta fuerte declaración parece haber sido el precio a pagar por el apoyo de Cicognani al esquema²²⁴. Por otra parte, todas las peticiones particulares en pro de un mayor uso de la lengua vernácula se conservaron en el texto. Esta última sesión plenaria de la Comisión litúrgica preparatoria tuvo lugar sólo diez días antes de que el papa Juan anunciase la próxima publicación de un documento sobre el uso del latín en los estudios eclesiásticos²²⁵; y es posible que la nueva cautela en la Comisión litúrgica preparatoria refleje que estaban al corriente de lo que se preparaba.

El 22 de febrero de 1962, en medio de una ceremonia muy solemne, el papa firmó la Constitución apostólica *Veterum sapientia*²²⁶. Muchas cosas quedan

220. Cf. el comentario de H. Anglés, escrito después de que la *Veterum sapientia* había sido promulgada, *La Lettera Apostolica «Iucunda laudatio»*: Bolletino degli Amici del P. Istituto di musica sacra 14 (marzo-diciembre 1962) 57.

221. A. Bugnini, *Adnotationes*: Ephemerides Liturgicae 76 (1962) 63-68. En sus *Adnotationes*: ME 87 (1962) 96-103, F. Romita responde detalladamente a muchos de los puntos de Bugnini. Para una acogida igualmente agradecida de la carta papal, cf. J. Gajard, *Lettre «Iucunda laudatio» de S. S. Jean XXIII à Mgr H. Anglés*: Etudes Grégoriennes 5 (1962) 7-8.

222. ADP II/3, 462; cf. M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 128, 130.

223. Sin embargo, a este severo principio le seguían luego dos párrafos que casi lo contradecían al legitimar un más amplio uso de la lengua vernácula allí donde es útil para la gente y al permitir que las conferencias episcopales establecieran los «limites et modum linguae vernaculae in Liturgiam admittendae».

224. «Bugnini se había dejado apoderar de toda clase de dudas y temores; afirmaba con mucha franqueza que el texto tenía que ser aceptable a la Eminenza que debe presentarlo a la comisión central. Su Eminenza, en cambio, está alarmado sólo por dos cosas, por la lengua vernácula y por un aparente intento por acortar injustamente el oficio divino... En cuanto a la lengua, no había algún cambio esencial, sino una frase que fue incluida (pienso que para dar gusto a Pizzardo): Lingua latina omnino retinenda est. Esta frase va, desde luego, interpretada a la romana: las excepciones son más numerosas que la regla». McManus a Diekmann, sin fecha, pero probablemente enero de 1962 (F-McManus).

225. Cf. DMC IV, 147; Caprile I/2, 276.

226. AAS 54 (1962) 129-135, con las *Ordinationes* publicadas por la Congregación de estudios y seminarios el 22 de abril de 1962, 339-368. Cf. A. M. Stickler, *A 25 anni dalla costituzione apostolica*; y A. Melloni, *Tensioni e timori*, 275-307. Para los comentarios contemporáneos, cf. A. Bacci, en OssRom 26-27.2.1962 = DC 59 (1962) 399-406; F. Romita, *Adnotationes*, ME 87

aún por aclarar sobre este hecho: su historia textual, las relaciones entre el documento y la cuestión del latín como había aparecido en varios textos que estaban siendo preparados para el concilio, y los motivos del papa.

En cuanto a sus orígenes, se sabe que el *votum* de la Congregación para los seminarios y las universidades había propuesto la preparación de una «Constitutio de linguae latinae disciplina» cuya estructura anticipaba muy de cerca la de la *Veterum sapientia*²²⁷. La congregación parece haber continuado el trabajo sobre este proyecto, aun cuando la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios estaba trabajando en su esquema sobre el latín en los estudios eclesiásticos²²⁸, quizás en parte porque consideraba el documento de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios demasiado poco exigente²²⁹. Stickler piensa que ambos textos fueron presentados al papa y que él encomendó a monseñor Tondini la tarea de redactar la constitución apostólica²³⁰. Las breves instrucciones del papa han sido puestas al alcance de todos: el texto debería evitar toda rigidez, afirmar también la dignidad del griego y de otras lenguas antiguas, y hacer un serio esfuerzo para explicar a los asiáticos y africanos por qué la Iglesia guarda como un tesoro el latín²³¹.

En el contenido, la parte primera y expositiva de la *Veterum sapientia* sigue de cerca los argumentos principales del artículo de *L'Osservatore Romano*, del que en algunos puntos es una simple traducción²³². El texto papal difiere muy marcadamente por la breve declaración de respeto para con otras lenguas sagradas antiguas y sobre todo por la ausencia de las más exuberantes expresiones de la Iglesia como una «supercultura».

Hacia el final de esta declaración, el papa presenta la *Veterum sapientia* como una respuesta autorizada a las recientes controversias sobre el latín y a las

(1962) 199-275; O. Rousseau, *Veterum Sapientia*: RNouv 35 (1962) 361-367; M. Noirot, *Etude et usage de la langue latine: La Constitution apostolique Veterum Sapientia*: RevGrég 40 (1962) 75-101; K. Rahner, *Über das Latein als Kirchensprache*: ZKTh 84 (1962) 275-299; D. Staffa, *De Constitutione Apostolica «Veterum sapientia» rite exsequenda*: Seminarium 14 (1962) 428-438.

227. ADA III, 363.

228. Pero, al parecer, ¡sin el conocimiento de la subcomisión dentro de la ST que estaba preparando un texto para el concilio! Cf. A. M. Stickler, *A 25 anni dalla costituzione apostolica «Veterum Sapientia»*, 372-374, donde habla de la promulgación de la *Veterum sapientia* como «un colpo di scena».

229. Esta es la opinión de Jedin, que en la ST se había opuesto al uso del latín en la educación del clero y refiere que se había logrado una fórmula de compromiso: «Die Spitze war unzweideutig gegen die Kommission gerichtet, die Neolatinisten der Kurie wollten ihr und dem Konzil zuvorkommen, und es war ihnen gelungen, dem Papst die Zustimmung zu einem Dekret abzurufen, dessen Durchführbarkeit offensichtlich war», H. Jedin, *Lebensbericht*, 202-203; Caprile I/2, 386n, registra un parecer análogo en Roma: que la *Veterum sapientia* estaba proyectada para «far scavalcare il testo di uno schema già preparato per il Concilio, benché non con l'accordo unanime della Comm. degli studi e dei seminari».

230. A. M. Stickler, *A 25 anni*, 372.

231. Cf. A. Melloni, *Tensioni e timori*, 289.

232. Del mismo modo, en la alocución con motivo de la promulgación de la *Veterum sapientia* los argumentos del papa siguen muy de cerca los del artículo de *L'Osservatore Romano*; cf. DMC IV 169-171.

peticiones recibidas de muchos obispos para que la santa Sede declarara su opinión. La respuesta tomó la forma de ocho normas; las dos primeras pedían a los obispos no sólo cumplir las disposiciones sino también vigilar para que ninguno de sus súbditos, «novarum rerum studiosi», escribiera contra el uso del latín «sive in altioribus sacris disciplinis tradendis sive in sacris habendis ritibus usurpandam scribant, neve praeiudicata opinione, Apostolicae Sedis voluntatem hac in re extenuent vel perperam interpretentur». Las otras normas instaban a que los estudiantes eclesiásticos lograran tener un buen conocimiento del latín antes de comenzar sus estudios superiores, que, si era necesario, se alargara el tiempo de sus estudios para alcanzar este objetivo, que se usara el latín en las clases y en los libros de texto, que la Congregación para los estudios creara un instituto para promover el estudio del latín y del griego, que los obispos cuidasen también de que sus estudiantes adquirieran un buen conocimiento del griego, y que la Congregación elaborase normas para aplicar la constitución apostólica.

Estas normas, sobre todo la prohibición de cuestionar el uso del latín en la liturgia, se interpretaron generalmente como solución de los problemas antes de que el concilio pudiera ni siquiera discutirlos, opinión que fue recibida con cierta satisfacción en algunos círculos²³³, pero con consternación en otros. Un grupo de católicos holandeses publicó una carta abierta dirigida a sus obispos protestando por la exclusión del problema de las lenguas litúrgicas. En respuesta a ésta y otras críticas, llegaron garantías de que la cuestión de la lengua litúrgica permanecería en la agenda conciliar²³⁴. (Por otra parte, la *Veterum sapientia* pedía que el decreto de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios sobre ese tema fuera retirado de la agenda de la Comisión central preparatoria²³⁵).

233. Cf. F. Romita, *Adnotationes*, 257-258; a M. Noirot, *Etude et usage de la langue latine*, 88-89, no le preocupaba que el papa hubiese tomado esta medida justo antes del concilio: «Mais le Pape n'est-il pas le chef de l'Eglise? Et s'il a voulu précisément promulguer sa volonté bien arrêtée de voir le réveil de la formation latine des clercs à l'aube même du Concile —dont les préparatifs ont sans doute contribué à démontrer l'urgence d'une telle mesure— n'at-il pas à la fois qualité et grâce d'état pour le faire? Lorsqu'on lit que d'aucuns font campagne pour que le Concile revienne sur cette question (sous-entendu: pour modifier les décisions papales), on se demande si les auteurs de semblables requêtes n'ont pas oublié qu'aucun décision conciliaire (à supposer qu'elle soit proposée!) ne pourrait avoir de valeur contre la volonté papale». Noirot terminaba recordándoles que todo aquel que recurre desde un papa a un concilio general es sospecho de herejía y automáticamente excomulgado (c. 2332)!

234. Cf. Caprile I/2, 386, 538; R. Rouquette: *Etudes* 313 (1962) 104-107 (= *La fin d'une chrétienté* I, 172-175). Es interesante notar que Staffa, en la conferencia pronunciada en la universidad católica de América el 9 de julio de 1962, llegó a la misma conclusión: «...nullo modo Constitutio dirimendam spectat quaestionem de vulgari sermone in sacra Liturgia adhibendo; quare, verbi causa, quae Oecumenico Concilio de catechumenorum Missa, quam vocant, vulgari cuiusque gentis sermone celebranda, ab ipsius Concilii Patribus, si iisdem iudicanda proponentur, definienda erunt», *De constitutione apostolica «Veterum sapientia» rite exsequenda*, 435.

235. No se sabe quién tomó esta decisión. Vale la pena hacer la observación de que cuando, poco menos de una semana antes de la promulgación de la *Veterum sapientia*, el papa habló a la CCP y reflexionó sobre el texto de los seminarios que la CCP acababa de estudiar, no hizo re-

Después de todo, el esquema *De sacra liturgia* enviado a la Comisión central preparatoria presentaba en el número 24 un principio general («*Latinae linguae usus in Liturgia occidentali omnino servandus est*») que, sin embargo, estaba muy limitado por las continuas demandas a favor de la lengua vernácula en la misa, en los rituales y en el breviario.

Cuando este texto se presentó a la Comisión central preparatoria, el cardenal Larraona había sucedido a Cicognani como presidente de la Comisión litúrgica preparatoria. La falta de entusiasmo de Larraona por la introducción de la lengua vernácula se hizo evidente en sus observaciones a la Comisión central preparatoria sobre el principio general establecido en el número 24. Larraona dijo que el principio se aplicaba únicamente a aquellas acciones estrictamente litúrgicas para las cuales ya había sido expresamente concedido en algunas regiones. En cuanto a introducirlo en otros casos, apeló a la *Veterum sapientia* y a su prohibición de una discusión ulterior sobre un uso más amplio de la lengua vernácula en la liturgia²³⁶. Esta referencia no muy fina, secundada en la reunión de la Comisión central preparatoria sólo por Spellman²³⁷, no impidió una discusión que reveló la clara división de opiniones en la materia. El respaldo más vigoroso a la introducción de la lengua vernácula vino de Léger, quien, por lo mismo, instó a que el texto sobre el latín fuera modificado de «*omnino servandus est*» a «*servetur*», y de Montini, que presentó una larga argumentación apelando también a la declaración de la *Veterum sapientia* sobre el uso en la Iglesia de las lenguas litúrgicas antiguas²³⁸.

El tema surgió de nuevo cuando la Comisión central preparatoria tomó en consideración la propuesta de la Comisión litúrgica preparatoria de permitir el uso de la lengua vernácula en el oficio divino. Aunque el respaldo a esto parece haber sido grande, hubo también una fuerte resistencia, particularmente a la afirmación de que la Iglesia debería acomodarse a la decadencia casi universal del conocimiento del latín. Cuatro cardenales, entre ellos Ottaviani, apelaron explícitamente a la *Veterum sapientia*²³⁹. Hay también una referencia indirecta a esto en las observaciones de Alfrink, quien, después de advertir que una tercera parte de sus sacerdotes deseaban rezar el breviario en la lengua vernácula, los defendió contra la acusación de que eso les catalogaba entre los «*rerum novarum studiosi*»²⁴⁰.

referencia alguna a este texto, aun cuando aludió al «*solemne encuentro*» en el cual él la había firmado; cf. ADP I, 177-179.

236. ADP II/3, 63.

237. ADP II/3, 67.

238. ADP II/3, 70-71, 84-87.

239. «*Quod autem maxime horreo est novum vulnus quod infertur contra linguam latinam in sacra Liturgia: insinuatur possibilitas dicendi Breviarium in lingua vulgari a sacerdotibus. Ratio esset quia multi non intelligunt linguam latinam. Miror posse esse sacerdotem qui ordinatur antequam bene noverit linguam latinam. Et valde doleo quod remedium suggeratur non iam conforme ultimo documento pontificio *Veterum sapientia*, sed potius consecrando concessionibus ignorantiam linguae liturgicae, scholasticae, theologicae ipsius Ecclesiae*», ADP I/3, 350-351.

240. ADP II/3, 349. La frase «*rerum novarum studiosi*» había aparecido en la advertencia de la *Veterum sapientia* contra los que hablaban en contra del uso del latín en la liturgia.

La complicada controversia sobre el latín es interesante por varias razones. A nivel organizativo, explica las complejas relaciones que existieron no sólo entre las varias comisiones preparatorias y entre ellas y diversas congregaciones de la curia, sino también entre el papa y la preparación del concilio y entre la curia y el concilio mismo. Esencialmente, un repaso de las controversias que precedieron a la *Veterum sapientia* y de los comentarios sobre ella, tanto favorables como críticos, revela cuántos asuntos importantes se pensó que estaban en juego en la cuestión de la lengua de la Iglesia. La falta de espacio no me permite más que mencionar aquí algunos de ellos: en eclesiología, la contienda entre una noción universalista de la Iglesia, para la cual el primado universal del papa es el punto de partida, y una teología de la Iglesia local, para la cual lo primario es la relación entre Iglesia y cultura (para la primera la unidad está tan vinculada a la universalidad que corre el peligro de ser reducida a uniformidad, mientras que para la segunda la unidad de la Iglesia se concibe en la variedad); en liturgia, además de la cuestión de la relación entre el latín y el canto gregoriano, están las cuestiones de las relaciones entre las funciones del clero y de los laicos en las actividades litúrgicas y entre los fines «latréuticos» y salvíficos de la liturgia; finalmente, a un nivel cultural más amplio, está la cuestión del carácter normativo perenne tanto de la cultura clásica latina como de la cristiandad medieval de occidente, quizás la cuestión más importante en relación con el deseo del papa de que el concilio empeñara a la Iglesia en un nuevo encuentro con la historia y la cultura.

3. *Preparando un concilio doctrinal*

La llamada del papa Juan a una renovación de todo lo esencial del pensamiento y vida cristianos en las circunstancias del último tercio del siglo XX exigía, además, una readaptación adecuada de la herencia doctrinal de la cristiandad católica. En la división del trabajo sugerida por las *Questiones* oficiales esta tarea le correspondía en particular a la Comisión teológica. Pero los objetivos más amplios del concilio exigían que esta readaptación fuese emprendida en y para un mundo sometido a un rápido cambio y sobre todo con la mirada puesta en el trabajo de superar las divisiones del cristianismo que seguían siendo uno de los mayores obstáculos para la eficacia de la acción cristiana en el mundo. La finalidad ecuménica del evangelio fue la especial responsabilidad del Secretariado para la unidad de los cristianos, el cual, con el estímulo del papa, se convirtió en seguida en algo más que un centro de información y se dio a la tarea de asegurar que la temática con los «hermanos separados» entrara en los horizontes de las otras comisiones preparatorias.

En esta sección, veremos cómo la Comisión teológica entendió su tarea con respecto a los temas doctrinales del evangelio, cómo el Secretariado para la unidad de los cristianos trató de sostener las exigencias ecuménicas y cómo estos dos organismos preparatorios entraron con el tiempo en abierta competencia el uno con el otro.

a) *La Comisión teológica preparatoria*

1. Agenda y orientación

En el motu propio *Superno Dei nutu* el papa Juan asignó a la Comisión teológica la tarea de investigar «quaestiones ad Scripturam Sacram, Sacram Traditionem, fidem moresque spectantes»²⁴¹. El cardenal Alfredo Ottaviani fue nombrado su presidente y Sebastián Tromp su secretario²⁴².

Ambos se pusieron a trabajar muy rápidamente, formando una «subcomisión previa», compuesta por varios miembros, todos vinculados de alguna forma al santo Oficio²⁴³, para preparar el trabajo de la Comisión teológica. Una semana después de anunciadas las comisiones preparatorias este grupo ya había comenzado a examinar los nombres de los posibles miembros en una lista que, según parece, le había facilitado la secretaría. El 24 de junio de 1960 se reexaminó una lista más breve, notablemente modificada, y se pidió a los miembros de las subcomisiones que enviaran su parecer²⁴⁴. Tres semanas después el Vaticano anunció los nombres de los primeros 27 miembros y 29 consultores de la Comisión teológica, comunicándose más tarde, en el curso de la fase preparatoria, otros nombres²⁴⁵. El predominio numérico inicial de hombres vinculados al santo Oficio o a las academias romanas no fue significativamente modificado con los nombramientos posteriores²⁴⁶.

En julio la misma subcomisión previa abordó la cuestión de los temas sobre los que la Comisión teológica debía trabajar. Para esto podía guiarse por varios documentos. Estaba, primero, el *votum*²⁴⁷ enviado a la comisión antepreparato-

241. ADA I, 95. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 141-206.

242. Hay algún indicio de que Tromp no fue la primera selección de Ottaviani, sino que más bien fue el rector de una universidad o academia pontificia romana (probablemente Piolanti); cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 198-199.

243. Los siguientes miembros tomaron parte en una u otra de las varias reuniones de esta subcomisión: P. Parente, D. Staffa, P. Philippe, C. Balic, L. Ciappi, A. Piolanti, R. Gagnebet, F. X. Hürth, S. Garofalo, R. Verardo.

244. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 251-254, donde los puntos de vista de F. X. Hürth sobre O. Janssen, Philippe de la Trinité, H. de Lubac y Y. Congar son particularmente reveladores. Sobre los dos últimos, Hürth comentaba que su «nominatio pluribus opponentibus os clauderet».

245. La aparición de los nombres de Y. Congar y H. de Lubac entre los consultores originó muchos comentarios. Los dos se reunieron para discutir su nombramiento y aunque ellos temían que esto pudiera ser pura fachada y una tentativa para reducir su libertad, convirtiéndolos, en efecto, en rehenes de la CT, pensaron que no debían rechazar el nombramiento. Al presentar el texto *De deposito fidei* de la CT a la CCP, Ottaviani se referiría a la participación de de Lubac como prueba de que «Commissionem Doctrinalem sibi adlegisse viros qui non sunt certe considerandi ut tenebrosi, sicut generatim describitur S. Officium», ADP II/2, 310.

246. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 151-154, que discute la exclusión de P. Benoit y K. Rahner de la CT.

247. ADA III, 3-17. Según los criterios internos y la propia información de Parente a A. Riccardi, este texto fue escrito por Parente y ligeramente revisado por Ottaviani. Parente había tra-

ria por el santo Oficio el 10 de marzo de 1960. Este texto que, a diferencia de muchas otras propuestas de la curia, no hacía referencia a los *vota* de los obispos, comenzaba advirtiendo que los errores condenados en el Vaticano I y en la era modernista estaban siendo examinados, entre ellos el naturalismo, el humanismo ateo, el evolucionismo, el relativismo, el indiferentismo, el marxismo, el laicismo y el immanentismo. Luego proponía que el concilio, después de volver a exponer la doctrina católica sobre la capacidad del hombre para conocer la verdad sobre Dios y sobre la revelación, defendiera y confirmara las principales doctrinas que estaban siendo impugnadas, en particular mediante una exposición coherente sobre la Iglesia. Su última recomendación era que se elaborase una nueva fórmula para la profesión de fe.

Intimamente relacionado con este *votum* estaba un texto redactado también dentro del santo Oficio por M. Leclercq: *Synopsis eorum quae circa materiam fidei et morum in Episcoporum votis inveniuntur*. Este texto dividía el material en cinco grandes secciones: a) cuestiones fundamentales; b) la Iglesia como Cuerpo místico; c) la jerarquía en la Iglesia; d) el apostolado de la Iglesia; e) materias morales; una estructura bastante aproximada a la del *votum* del santo Oficio. Recogía también los deseos de los obispos que pedían una nueva fórmula de la profesión de fe²⁴⁸.

Mientras tanto la Comisión ante-preparatoria había terminado su propia *Sintesi finale* de las propuestas enviadas por el episcopado mundial. Este documento identificaba los problemas doctrinales siguientes: 1) la interpretación de la Escritura, en especial a la luz de las peligrosas teorías modernas; 2) la eclesiología (que se decía era el tema dominante en las cartas de los obispos e incluía la naturaleza de la Iglesia), el Cuerpo místico, y el episcopado; 3) las nuevas definiciones dogmáticas, particularmente en mariología, sobre las cuales, sin embargo, se advertía que los obispos estaban divididos; 4) las cuestiones sociales, en particular la relación entre la Iglesia y el Estado; y 5) una serie de errores que debían ser condenados por el concilio: el comunismo, el laicismo, el existencialismo ateo, el relativismo moral, el materialismo, el naturalismo, el liberalismo, el nacionalismo exagerado, el modernismo y la masonería²⁴⁹.

Esta síntesis parece haber sido la principal fuente de las *Quaestiones* oficiales que asignaron a la Comisión teológica cinco temas: las fuentes de la reve-

bajado en la comisión, interna al santo Oficio, a la que Pío XII encargó la tarea de preparar un posible concilio ecuménico. Entusiasta defensor de la *Humani generis*, había presentado, como arzobispo de Perugia, un breve *votum*, cuyos temas dogmáticos, excepto uno, fueron introducidos en la propuesta del santo Oficio; cf. ADA II/III, 529-531. Aún después del concilio Parente continuó viéndolo en continuidad con la *Humani generis* y con el proyecto conciliar de Pío XII; cf. *La crisi della verità e il Concilio Vaticano II*, Rovigo 1983, 19-32, y *A venti anni dal Concilio Vaticano II: Esperienze e prospettive*, Roma 1985: «Tale disordine prepara il clima del Concilio, che già Pio XII iniziò con una Commissione in Sant'Ufficio, poi Giovanni XXIII realizzò e Paolo VI portò felicemente à termine» (14).

248. La estructura y contenido de este texto y la falta en él de la cuestión de la Escritura sugieren que fue elaborado antes de que se conocieran las *Quaestiones* oficiales.

249. *Sintesi finale*, 1-6.

lación, la Iglesia, el orden sobrenatural, particularmente en problemas de moral el matrimonio y la doctrina social²⁵⁰.

Al parecer, Tromp había comenzado a planear unas posibles constituciones dogmáticas incluso antes de recibir las *cuestiones* oficiales. Para el 13 de julio ya había compuesto, a instancias de Ottaviani, las líneas generales de tres esquemas: *De Ecclesia*, *De deposito*, *De rebus moralibus et socialibus*. Con todo, los deseos del papa, expresados en las *Quaestiones*, hicieron que Tromp, con la ayuda de Garofalo, preparara apresuradamente un cuarto esquema, *De fontibus revelationis*²⁵¹. Los cuatro esquemas de Tromp omiten mucho de lo expuesto en el *votum* del santo Oficio y organizan el material de una manera diferente.

En la reunión de la subcomisión anterior, el 21 de julio, se explicaron y discutieron los cuatro esquemas; Garofalo (*De fontibus*), Tromp (*De Ecclesia* y *De ordine morali et sociali*), y Ciappi (*De deposito*) se pasaron los últimos días del mes revisando los esquemas. Antes de enviar los textos a los miembros, Ottaviani y Tromp, para evitar el embarazo de que luego no fueran aprobados, solicitaron un *nihil obstat* del papa. Tardini contestó el 22 de septiembre aprobando los esquemas, pero advirtiendo que los textos finales de las constituciones no debían ser demasiado largos y debían hablar brevemente de los puntos indiscutibles para poder tratar ampliamente los nuevos elementos o las respuestas a los errores actuales²⁵². El 24 de septiembre Ottaviani envió a los miembros los cuatro *Schemata compendiosa* invitándoles a hacer observaciones sobre ellos. Con la carta iba una copia del *votum* del santo Oficio y su *Synopsis* de las observaciones episcopales sobre asuntos de fe y de moral²⁵³.

La primera sesión plenaria de la Comisión teológica tuvo lugar el 27 de octubre de 1960²⁵⁴. Tromp presentó el resumen de los cuatro esquemas, explicando que la subcomisión anterior había seguido simplemente las sugerencias del papa, de los obispos y de la curia y que no había sido su intención construir una síntesis inevitablemente «artificial y escolástica» sin relación alguna con los problemas contemporáneos. Luego planteó una cuestión a primera vista menor (el número y orden de los esquemas), que, de hecho, puso en evidencia las tensiones existentes dentro de la Comisión teológica y en las relaciones de ésta con el santo Oficio.

La idea inicial, dijo Tromp, había sido preparar sólo dos constituciones, sobre la Iglesia y sobre la defensa del depósito de la fe, pero esta idea había sido

250. ADP II/1, 408-409.

251. La inspiración y la inerrancia de la Escritura figuraban entre las cuestiones particulares contenidas en el proyecto original *De depositio fidei custodiendo* de Tromp. Estos borradores de los textos pueden encontrarse entre los escritos de Gagnebet.

252. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 85-86.

253. En su diario, 17 de septiembre de 1960, junto a esta información Tromp anota «Gaudet Assessor Mgr. Parente». En el *Diario* de Tromp se repiten en particular las referencias irónicas al santo Oficio y a Parente.

254. El *Diario* de Tromp confirma la observación de Caprile I/1, 272-273, que la anticipación de la CT sobre la solemne inauguración del papa de la fase preparatoria no fue vista favorablemente por muchos en Roma, incluido el propio papa.

descartada por la insistencia del papa en que se tratasen las fuentes de la revelación. También se había decidido dividir el material sobre el depósito de la fe en secciones de índole doctrinal y moral. Pero luego Tromp pasó a defender la idea original de dos constituciones, ofreciendo su visión sobre el modo cómo ellas encajarían dentro del trabajo de todo el concilio. El texto sobre la Iglesia reflexionaría sobre su naturaleza, misión y testimonio para el mundo, mientras que el texto sobre el depósito de la fe presentaría aquellas verdades salvíficas que estaban siendo olvidadas o distorsionadas. El esfuerzo de Tromp por justificar su programa parece que apuntaba, al menos en parte, a contrarrestar la opinión de Parente, que continuaba presionando sobre Ottaviani con el planteamiento bosquejado en el *votum* del santo Oficio.

Después del informe inicial de Tromp, la Comisión teológica comenzó a debatir la cuestión del número y orden de los textos doctrinales. No se llegó a un consenso porque las opiniones se dividieron: parte a favor del orden tal como estaba presentado, el propuesto por Tromp, y parte inspirándose en el *votum* del santo Oficio, además de algunos pocos que sugerían inversiones en el orden de los textos. Para resolver este conflicto Ottaviani nombró una pequeña subcomisión, de la que excluyó a Tromp, que interpretó esta iniciativa como una maniobra inspirada por Parente.

Se presentaron luego cuatro relaciones sobre los *schemata compendiosa*, explicando sus temas, subrayados y propósitos. Sólo la relación de Ciappi sobre el texto *De deposito* se esforzó por relacionar su contenido con las propuestas recogidas en la consulta antepreparatoria²⁵⁵. Luego el pleno de la Comisión teológica decidió constituir cinco subcomisiones para preparar otros tantos textos, dividiendo ahora el material sobre la moral en dos esquemas, moral individual y moral social. Después de cada relación Ottaviani anunció los miembros de las respectivas subcomisiones²⁵⁶, excepto los de la subcomisión sobre el orden social, pues se consideró prudente esperar hasta que se conociesen los nombres de los que estaban preparando la encíclica papal sobre cuestiones sociales.

La subcomisión especial sobre el orden de los esquemas se reunió el 28 y 29 de octubre²⁵⁷. Según la relación de su trabajo, recibida por Tromp el 7 de noviembre, la subcomisión empezaba advirtiendo que la mayoría de los miembros de la Comisión teológica quería comenzar con una declaración de las verdades, negadas entonces por muchos, fundamento de todo el orden natural y sobrenatural; también quería que la idea unificadora predominante fuera la de la Iglesia tal como había sido propuesta por Tromp y el *votum* del santo Oficio. La subcomisión recomendó que la Comisión teológica comenzara con una primera constitución que, ante errores como el inmanentismo, el humanismo ateo,

255. Para la opinión de L. Ciappi sobre el trabajo doctrinal del concilio, cf. *Che cosa la Teologia si attende dal Concilio*: Sacra Doctrina 6 (1961) 89-107; *Le attese della teologia di fronte al Concilio Vaticano II*: Divinitas 2 (1961) 494-502.

256. Tromp anota en su *Diario*, el 27 de octubre de 1960, que él tampoco había sido consultado sobre la constitución de la subcomisión *De Ecclesia*.

257. La subcomisión estaba presidida por monseñor F. Carpino; los otros miembros eran J. Schröffer, L. Gillon, E. Dhanis, J. Ramírez, A. Trapé y M. Leclercq que extendía las actas.

el marxismo materialista y el evolucionismo integral, presentara la verdad sobre Dios como autor de la naturaleza y de la gracia, sobre la revelación y la redención de Cristo. A esta debían seguirle las constituciones sobre la Iglesia como instrumento de salvación, sobre las fuentes en las que la Iglesia encuentra la revelación de la salvación y sobre el orden moral cristiano que incluye la vía subjetiva a la salvación.

Sin embargo, no contenta con determinar el orden de los textos, la subcomisión ofreció, además, un proyecto sobre el modo como estos textos podían ser estructurados. Aquí, en varios puntos, la subcomisión se refirió a las propuestas hechas en el *votum* del santo Oficio, del que tomó también un plan bastante nuevo para el texto sobre la Iglesia. El *Diario* de Tromp revela que el día después de recibir este informe se quejó a Ottaviani de que la subcomisión había sobrepasado su competencia al proponer un cambio total en el esquema sobre la Iglesia, advirtiéndole, además, que la Comisión teológica podía ser considerada como una comisión del santo Oficio y él como «un impiegato del S.O.»²⁵⁸.

Ottaviani decidió que la cuestión del orden de los esquemas debía ser sometida también a los consultores de la Comisión teológica antes de que los miembros tomaran una decisión definitiva. Según las notas de Tromp, la mayor parte de las respuestas de los consultores favorecía su punto de vista. El 21 de diciembre Tromp se reunió con los presidentes de las cuatro subcomisiones y decidieron que una profesión de fe en Dios y en Cristo debería preceder a los cinco esquemas: *De Ecclesia*, *De fontibus*, *De deposito*, *De ordine morali individuali*, *De ordine morali sociali*. La hipótesis de reducirlos a dos esquemas podía dejarse para una decisión posterior, una vez que hubieran sido escritos.

Este debate revela la existencia de tensiones dentro incluso del grupo romano. Los esquemas de Tromp se apartaban del orden del *votum* del santo Oficio y omitían algo de su contenido, por lo que vio en las objeciones a su plan y en el nombramiento de una subcomisión para resolver el problema una tentativa por parte de Parente para controlar la agenda y el trabajo de la Comisión teológica. El *Diario* de Tromp revela una frecuente preocupación por preservar la independencia de la Comisión teológica.

Un incidente menor reveló otra fuente de tensiones. Tromp quería que las subcomisiones *De Ecclesia* y *De ordine morali* se reunieran en la Universidad

258. El 11 de noviembre Tromp presentó la misma queja a Felici; la repite casi con las mismas palabras en un informe al papa el 3 de diciembre de 1960: «In fine mihi dicere liceat opus Secretarii esse delicatum et non adeo facile. Ex una parte enim ei mandatum fuit, ut omnino curaret ne Commissio Theologica consideraretur ut res S. S. Congregationis S. Officii; ex altera parte autem multa fiunt et forsan fieri debent, quae hanc ideam sat vehementer suggerant» (F-Florit). No hay constancia de la respuesta de Ottaviani a esta queja; quizás pueda inferirse de sus observaciones en la reunión de la CCP de enero de 1962, donde hace frente a una posible objeción al uso de la CT del *votum* del santo Oficio, «quasi succubus fuimus exigentiarum istius Congregationis»: «Iamvero S. Officium habet specialem praeparationem ob continuas relationes quas habet per consultationes, per significationes, per communicationes quas accipit ex universo orbe. Igitur ex sua experientia mihi videtur posse dare aliquam ideam eorum quae magis necessaria sunt, attentis hodiernis circumstantiis temporum, quod attinent ad doctrinam Fidei et morum», ADP II/2, 310.

Gregoriana. Al oponerse a esto Garofalo o Piolanti²⁵⁹, Ottaviani ordenó que todas las subcomisiones se reunieran en el santo Oficio. Cuando Tromp, no obstante, convocó a los miembros para que se reunieran en la Gregoriana, Piolanti y Fenton fueron al santo Oficio, desde donde Ottaviani telefoneó a Tromp y le ordenó que la subcomisión se trasladara de la Gregoriana al santo Oficio. Después de esta pequeña disputa están las tensiones entre la Gregoriana y la Lateranense y quizás otras academias romanas²⁶⁰. Al poco tiempo Piolanti pidió pasar de la subcomisión *De Ecclesia* a la *De deposito*; pero la Lateranense continuaría estando representada en la primera por U. Lattanzi, nombrado por Ottaviani contra la oposición de Tromp.

Por otra parte, las diferencias entre Parente, Piolanti y Tromp fueron menores comparadas con las diferencias entre ellos y algunos de los miembros y consultores no romanos. G. Philips y L. Cerfaux, por ejemplo, eran partidarios de una constitución sobre la fe católica que fuera una simple presentación, que ofreciera una exposición objetiva más que una condena de errores y que se expresara en un lenguaje escriturístico, conciliar y patrístico. Cerfaux incluso preparó un *Schema Constitutionis praeviae de fide catholica*, que presentaba el orden de la creación, el orden de la revelación cristiana, la predicación y tradición apostólicas y la Escritura²⁶¹. En la primera sesión plenaria algunos miembros, entre ellos Tromp, se declararon en favor de una profesión inicial de fe, pero los acontecimientos habían de revelar que había poco acuerdo sobre cómo debería elaborarse.

Un segundo ejemplo de perspectiva alternativa, comunicado a la Comisión teológica, es el escrito en que, a fines de septiembre, Congar exponía su opinión sobre el cometido del concilio y comentaba los esquemas de la Comisión teológica²⁶². Propugnaba que el concilio emprendiera su trabajo con una visión clara del mundo en el que vivía la Iglesia: donde una de cada cuatro personas era china y una de cada tres vivía bajo el dominio comunista, donde los cristianos divididos alimentaban la esperanza de la reunificación, donde prevalecían el ateísmo práctico y la tecnocracia, donde se rechazaban el colonialismo y el paternalismo, donde las mujeres estaban tratando de emanciparse. Los *Schemata compendiosa*, por otra parte, le parecían a Congar que habían sido

259. El *Diario* de Tromp, 27 de octubre de 1960, menciona a Garofalo, mientras que el *Diario* de Fenton, 27 de octubre de 1960, nombra a Piolanti; Leclercq dijo también a Tromp que los dominicos se oponían a que dos de las subcomisiones se reunieran en la Gregoriana.

260. Estas tensiones fueron fuertes durante toda la fase preparatoria, enfrentando no solo a los teólogos individualmente unos contra otros sino también a las instituciones académicas romanas. Además de los ataques públicos de la Universidad lateranense contra el Instituto bíblico, se hablaba también de un proyecto para unir todas las instituciones romanas en una sola, bajo la dirección de la Congregación de seminarios y estudios, cuyo prefecto sería su gran canciller; cf. A. Stickler, *Pontificia Universitas Romana: Seminarium* 14 (1962) 651-670, y X. Rynne, *Letters from Vatican City*, New York 1963, 51-52.

261. Este texto puede encontrarse en A. Philips.

262. Estas diecisiete páginas, sin título, comienzan «Conformement à l'invitation...» y llevan la fecha del 24 de septiembre de 1960. Congar envió este texto no sólo a Tromp sino a los otros miembros y consultores de la CT.

escritos para el mundo del concilio Vaticano I. Criticaba el relieve que se daba a cuestiones formales de autoridad, el olvido del contenido esencial del evangelio, la visión principalmente negativa del mundo contemporáneo, el estilo abstracto y escolástico, la omisión de cuestiones cruciales de la actualidad y la falta de interés ecuménico.

Esta perspectiva se reflejaba también en la respuesta de Congar sobre el número y orden de los esquemas²⁶³. Si prefería la idea de Tromp de dos textos amplios, pues esto permitiría una presentación unificada y dinámica, deseaba que esto fuera desarrollado kerigmáticamente más que en forma analítica o escolástica. Congar estaba también de acuerdo con la propuesta de algunos miembros de que los esquemas fueran precedidos de una profesión de fe en Dios y en Cristo, la cual evitaría las acusaciones de positivismo eclesiológico, daría una unidad orgánica al desarrollo de los esquemas y fundamentaría y revelaría el aspecto dinámico y misionero de la Iglesia, facilitando una proclamación de esperanza y fe cristianas²⁶⁴.

Los textos de Cerfaux y Congar representaban para la Comisión teológica una orientación muy diferente, con la que Philips también simpatizaba, pero influyeron poco en el programa. Mientras que en la sesión plenaria se llegó a un cierto acuerdo sobre el hecho de que los esquemas deberían ir precedidos de una declaración positiva de la fe de la Iglesia en Dios y en Cristo, es evidente que los miembros no entendían lo mismo con esta sugerencia y al final nunca se llevó a efecto. Los *Schemata compendiosa* siguieron determinando el programa de la Comisión teológica.

2. Normas y métodos

Para fines de noviembre Tromp había preparado, y Ottaviani aprobado, doce normas-guía para el trabajo de las subcomisiones²⁶⁵. Estas debían preocuparse principalmente de las necesidades actuales de la Iglesia y no de preparar tratados científicos. No debían tratar asuntos anticuados o generalmente aceptados, ni errores individuales que no suponen un peligro para la fe de la Iglesia, ni cuestiones discutibles, no maduras aún para emitir un juicio sobre ellas. Si fuera necesario destacar materias ya definidas, esto debería hacerse brevemente. Al condenar los errores debían, por lo general, condenar la falsedad sin

263. Y.-M. Congar, *Animadversiones de Systemate quo ordinanda sunt ea quae fuerunt Commissioni Theologicae subjecta seu De ordine servando*, 13 de diciembre de 1960 (F-Congar).

264. Mientras estaba en Roma el 16 de noviembre de 1960, Congar vio que Tromp se mostraba reacio a su punto de vista: «De même le P. Tromp écarte tout à fait mon idée qu'il importe dès maintenant de fixer un ordre d'exposé, que je souhaiterais être un ordre dynamique et d'annonce du salut. Pour lui, il faut préciser techniquement des thèses; ensuite, on verra dans quel ordre les présenter. Alors que pour moi, l'unité de l'Eglise, Ecriture et Tradition, laïcité, etc... sont conçus autrement selon l'ordre d'ensemble dans lequel on en traite», Y.-M. Congar, *Journal*, 16 de noviembre de 1960.

265. *Normae generales pro subcommissionibus*, 20 de noviembre de 1960.

dar nombres, porque esto podría más tarde originar sólo controversias. Las subcomisiones debían limitarse a los asuntos doctrinales, dejando las cuestiones disciplinarias a las otras comisiones.

Estas normas, que reflejaban la mentalidad de Tardini y Ottaviani, querían decir que los textos preparados por la Comisión teológica no debían ser presentaciones orgánicas o sintéticas de la doctrina de la Iglesia, sino que debían concentrarse en las exigencias contemporáneas, definidas casi exclusivamente en función de la defensa del depósito de la fe contra los errores. Aunque Tromp advirtió que la presentación debería dedicarse más a dilucidar la verdad que a condenar los errores, recordó a las subcomisiones el consejo del Vaticano I a los miembros de la Comisión teológica: «Ante omnia solliciter esse colligendos errores huius temporis».

En cuanto al método, las subcomisiones debían desarrollar las líneas generales que se les había dado, omitiendo o añadiendo cosas sólo después de consultar con la Comisión teológica. Debían tener en cuenta las propuestas hechas en la consulta antepreparatoria y las observaciones que ya habían hecho los miembros y consultores de la Comisión teológica. En cuanto a las cuestiones más difíciles debían prestar especial atención a las recientes decisiones de la santa Sede, familiarizándose en particular con las actas del Vaticano I. No se hacía referencia alguna a la necesidad de nuevos estudios sobre la Escritura o la tradición primitiva. Sólo después de consultar con Ottaviani, podían buscar el consejo de peritos fuera de la Comisión teológica.

Desde el principio las subcomisiones debían emprender estudios particulares sobre las cuestiones más difíciles y discutidas y comenzar a elaborar todo el esquema con textos provisionales que luego serían discutidos y perfeccionados. Esta importante decisión de procedimiento significaba que el primer borrador de los textos debería comenzarse antes de que se recibieran los estudios sobre cuestiones particulares. Aunque, de hecho, un buen número de *vota* fue solicitado a los miembros y consultores, raramente pudieron modificar la orientación o la esencia de los primeros borradores, que siguieron muy de cerca las líneas de los *Schemata compendiosa*.

En general los textos elaborados por las subcomisiones fueron escritos por miembros y consultores que vivían en Roma; los borradores presentados por los que no vivían en Roma, como Salaverri, Häring, Delhaye y Congar tuvieron poco éxito. De los no romanos sólo Philips y C. Colombo prepararon borradores que se introdujeron en los esquemas definitivos. Se solicitaron *vota* a muchos de los miembros y consultores no romanos, a todos se les enviaron informes regulares sobre el trabajo, y se pidieron comentarios sobre los sucesivos borradores que fueron fielmente transmitidos y seriamente examinados. Pero la mayor parte del trabajo redaccional de la Comisión teológica fue hecho en las subcomisiones, a cuyas reuniones los no romanos sólo asistieron durante las cuatro sesiones plenarias. Mientras que sólo los miembros tenían derecho a votar y a hablar en las reuniones, hay pruebas de que, tanto en las sesiones de la subcomisión como en las plenarias, a los consultores se les pidió con frecuencia su opinión.

Por supuesto que se requería una habilidad especial para escribir los textos que debían reunir los requisitos de los propósitos formulados por la Comisión teológica; y en seguida se vio que no todos los autores de los primeros borradores tenían esta habilidad. Tromp pasó mucho tiempo revisando textos en un «estilo más conciliar». Esta tarea quizás compensaba la decisión de Ottaviani de que Tromp no fuera miembro de ninguna subcomisión particular, si bien podía asistir a las reuniones y expresar su opinión; en particular, Tromp no fue el *relator* de la subcomisión *De Ecclesia*, en la que, como le comunicó Ottaviani, varios miembros habían dicho que él impondría sus propios puntos de vista demasiado enérgicamente²⁶⁶. Tromp ciertamente era la figura más fuerte de la Comisión teológica, dirigiendo muy de cerca el trabajo de ésta y defendiendo sus propias opiniones con mucho vigor. Aunque las numerosas relaciones sobre el trabajo de la Comisión teológica revelan que fue muy fiel comunicando los diferentes puntos de vista, esos informes no muestran un hombre muy propenso a dudar de sí mismo o a la conciliación; esto y la agudeza cáustica que empleaba aún en los informes y comentarios oficiales explican por qué los participantes romanos y no romanos en el trabajo de la Comisión teológica describieron su comportamiento como «dictatorial» y «tiránico».

b) *Los textos publicados por la Comisión teológica*

En los veinte meses de trabajo la Comisión teológica publicó ocho textos: una nueva fórmula para la profesión de la fe y los borradores de siete constituciones: sobre las fuentes de la revelación, sobre el orden moral, sobre la defensa del depósito de la fe, sobre la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia, sobre la Iglesia, sobre la santísima virgen María, sobre la comunidad de naciones y sobre el orden social. Dejaremos los esquemas sobre las fuentes de la revelación y sobre la Iglesia para más adelante cuando los trataremos por separado en relación con las aproximaciones diversas del Secretariado para la unidad de los cristianos. Aquí describiremos brevemente los otros textos elaborados por la Comisión teológica.

1. Una nueva fórmula para la profesión de fe

Aunque las propuestas de Congar, Cerfaux y algunos otros de que el concilio comenzase con una declaración positiva de la fe de la Iglesia en Dios y en Cristo nunca dieron fruto, la Comisión teológica emprendió un proyecto similar en el título pero muy diferente en su carácter: una nueva fórmula para la profesión de fe²⁶⁷. Al presentar este texto a la Comisión central preparatoria Ot-

266. S. Tromp, *Diario*, 31 de octubre de 1960. De la que debe haber sido una reunión dolorosa Tromp dice que él salió «*miscens gaudia fletibus*».

267. Cf. A. Indelicato, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-340; R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 186-188.

taviani dijo que el santo Oficio había recibido peticiones para una nueva fórmula aun antes de que se anunciase el concilio; no hizo mención de que esto también aparecía en el *votum* del santo Oficio. Aun cuando la *Sinopsis* de las propuestas episcopales elaboradas en el santo Oficio afirmaba que unos ocho obispos la habían pedido, la *Sintesi finale* de la consulta episcopal no lo mencionó y no apareció entre las cuestiones propuestas oficialmente a la Comisión teológica²⁶⁸.

En la primera sesión primaria de la Comisión teológica el argumento de una nueva fórmula fue brevemente discutido pero no se llegó a ninguna conclusión. A fines de diciembre Ottaviani presentó la propuesta al papa Juan, quien la aprobó a principios de enero, pero ordenó que fuera preparada por la Comisión teológica y no por el santo Oficio²⁶⁹. El 7 de enero de 1961 Ottaviani asignó la tarea a la subcomisión *De deposito* con Tromp como redactor final²⁷⁰.

Este proyecto fue anunciado a la Comisión teológica en su sesión plenaria del 13 de febrero de 1961. Al final de la reunión Tromp aclaró las instrucciones que le habían sido dadas: el nuevo texto precedería al concilio y éste no lo aprobaría; en su lugar debía ser sometido a los cardenales del santo Oficio, donde seguiría las vías normales²⁷¹. Aunque el papa asignó la preparación de la nueva fórmula a la Comisión teológica, aún se pensaba que su aprobación dependería del santo Oficio.

Una reunión de la subcomisión *De deposito* del 17 de marzo aprobó una serie de directrices y encomendó a Tromp la tarea de escribir un texto. Tromp pasó la semana siguiente preparando un borrador y un informe, que Ottaviani aprobó el 11 de abril. Tromp entregó su texto a la subcomisión el 19 de abril, y el 22 su presidente, Ciappi, envió a Tromp algunas observaciones escritas. Para fines de julio Tromp había terminado una leve revisión de su texto.

No sabemos si alguna vez la nueva fórmula fue enviada al santo Oficio; pero a principios de agosto fue mandada como parte de la agenda para ser discutida en la sesión plenaria de septiembre de la Comisión teológica. Sobre la base de las observaciones recibidas de los miembros y de los consultores, la nueva fórmula fue revisada en dos reuniones de la subcomisión *De deposito* justo antes de la sesión. En las sesiones plenarias se hicieron otras leves modificaciones y el texto completo fue aprobado el 18 de septiembre. El texto final revisado fue enviado a la Comisión central preparatoria el 4 de octubre²⁷².

Después del credo niceno-constantinopolitano, la nueva fórmula proponía trece párrafos enmarcados en otros dos sobre el magisterio. El número 2 pedía la aceptación de todo lo enseñado, bien solemnemente o a través del magiste-

268. En el esquemático resumen publicado de la consulta antepreparatoria, bajo el título «De symbolis fidei», se enumeran nueve propuestas, de las cuales sólo cuatro, respaldadas por quince obispos, piden algo como una nueva profesión de fe; cf. ADA App-II/1, 9-10.

269. Cf. ADP II/1, 499-500.

270. S. Tromp, *Diario*, 7 de enero de 1961.

271. *Epilogus Secretarii*, 16 de febrero de 1961. Ottaviani repitió este procedimiento en una conversación con Tromp el 11 de abril de 1961; *Diario* de Tromp.

272. Cf. ADP II/1, 495-499.

rio universal ordinario, especialmente las doctrinas opuestas a los errores contemporáneos. El número 16 contaba con la profesión de las cosas definidas por los concilios ecuménicos, particularmente el de Trento y el Vaticano I, y pedía el rechazo de todo lo condenado no sólo en esos concilios sino también en las encíclicas, sobre todo en la *Pascendi* y la *Humani generis*.

Los trece párrafos centrales exigían la adhesión a las declaraciones sobre la capacidad de la razón humana para demostrar la existencia de Dios y sobre el deber, incluso de la sociedad civil, de reconocer a Dios, sobre la cristología y la redención, sobre la santísima Virgen y la devoción a ella, sobre la Iglesia como arca de salvación, sobre el gobierno y el magisterio papales, sobre los obispos como sucesores de los apóstoles, sobre los siete sacramentos y la necesidad del bautismo para la salvación, sobre el sacerdote ordenado como único ministro válido de la misa, sobre la presencia real en la eucaristía, sobre los sacramentales, las indulgencias y las reliquias, sobre el pecado original, sobre los milagros y las profecías y la Iglesia misma, como signos patentes de la revelación divina, sobre el desarrollo de la doctrina, sobre el final de la revelación con la muerte del último apóstol, sobre la inerrancia y la interpretación de la Escritura, y sobre la fe como asentimiento intelectual a las verdades reveladas a causa de la autoridad de Dios.

Las notas al pie de página facilitaban las fuentes de las que se entresacó cada párrafo y frecuentemente explicaban los errores contemporáneos que las declaraciones excluían. Nunca se cita la Escritura; tampoco se cita ninguna fuente del magisterio anterior al concilio tridentino, y sólo dos himnos eucarísticos rompen el monopolio de referencias a textos recientes del magisterio. La *Pascendi*, la *Lamentabili* y el juramento antimodernista son citados ocho veces y la *Humani generis* siete. Entre los errores a los que se opone están: el laicismo, las falsas nociones sobre la satisfacción de Cristo, el minimalismo en mariología y los errores sobre la virginidad de María, la negación de la Iglesia católica como la única verdadera Iglesia, las nuevas teorías sobre la salvación de los niños que mueren sin el bautismo, las negaciones de la diferencia entre el sacerdocio universal y el sacerdocio jerárquico, el relieve que se da a los pecados de la Iglesia, y el abandono de la doctrina del infierno.

Cuando Ottaviani presentó la nueva fórmula a la Comisión central preparatoria el 8 de noviembre de 1961 la explicó como un esfuerzo por combinar la profesión tridentina con el juramento antimodernista, eliminando repeticiones, omitiendo el material que ya no era pertinente y haciendo algunos cambios para afrontar errores nuevos y actuales. Adelantándose a dos objeciones, dijo que la nueva fórmula no contenía doctrinas que no fuesen ya incontrovertibles, de manera que no debería haber problema alguno en aprobarlas aun antes del concilio, y que las frecuentes referencias a la *Pascendi* y a la *Humani generis* no deberían causar ninguna dificultad pues todo lo dicho estaba ya en el juramento antimodernista: en todo caso, lo que verdaderamente importa no es la fuente de una verdad sino la verdad misma²⁷³.

273. ADP II/1, 499-502.

A pesar de estas aclaraciones, muchos miembros de la Comisión central preparatoria criticaron severamente la nueva fórmula por su carácter negativo, el exceso de autoridad de las encíclicas, el olvido de la diversa autoridad doctrinal de sus declaraciones y el intento de cerrar muchas cuestiones legítimamente discutibles. La mayoría votó que se pospusiera la aprobación del texto hasta que pudiera ser examinado a la luz de las observaciones hechas y al menos hasta que la Comisión central preparatoria hubiera revisado todas las otras constituciones²⁷⁴.

La nueva fórmula fue remitida a la subcomisión de enmiendas donde fue discutida el 22 de enero de 1962. Una relación para la subcomisión expresaba la notable irritación por el hecho de que la Comisión teológica calificaba ahora el texto como un documento presinodal para ser aprobado por el papa e impuesto al concilio, punto de vista que difería del común acuerdo en la reunión de noviembre de la Comisión central preparatoria de que el texto debería ser sometido a los padres del concilio para su aprobación definitiva²⁷⁵. Recomendaba, pues, que el texto no fuese aprobado por el papa antes del concilio sin que los padres hubiesen tenido la oportunidad de expresar sus puntos de vista, especialmente toda vez que después del concilio había que redactar otra fórmula que incluyera cualquier verdad que el concilio definiera. Esta recomendación fue aceptada y efectivamente no se usó la nueva fórmula para comenzar el concilio²⁷⁶.

Aunque se convirtió en letra muerta, la nueva fórmula tiene alguna importancia para comprender el programa de la Comisión teológica para el concilio. Primero, su contenido facilita un resumen práctico de la visión de la fe que los líderes de la Comisión teológica creían necesario presentar en respuesta a la crisis doctrinal que veían en torno y que expondrían más extensamente en sus varios esquemas²⁷⁷. Tácticamente, la propuesta de que fuera aprobada antes del concilio y luego usada al comienzo de éste habría sido una acción decisiva, dejando resueltas de antemano algunas de las cuestiones más importantes que los esquemas doctrinales abordarían. No puede darse un ejemplo más claro de que los líderes de la Comisión teológica esperaban que estos esquemas fueran apro-

274. ADP II/1, 502-523; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 67-77.

275. Aquí el informe está equivocado; ciertamente en la reunión de noviembre Ottaviani dijo que quería que el texto fuese usado al comienzo del concilio.

276. Cf. *De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mense novembri 1961 habita*, TPV 1962, 3-5. Es curioso anotar, sin embargo, que en un artículo publicado en un número especial del *L'Osservatore Romano*, el 11 de octubre de 1962, la misma víspera del concilio, L. Ciappi esperaba todavía que el concilio se iniciara «con una solenne professione di fede, secondo una nuova formula ispirata ai più recenti documenti del Magistero della Chiesa, cui servirà di preludio e di intonazione il simbolo degli apostoli». ¿Quiere esto decir que el uso de la nueva fórmula era todavía tema de discusión y de enfrentamiento?

277. Ottaviani mismo hizo explícita esta conexión entre la nueva fórmula de fe y los esquemas doctrinales cuando aceptó un aplazamiento de la aprobación hasta después de que la CCP hubiese discutido los demás textos: «quia possunt quaedam non acceptari de aliis constitutionibus et formulae professionis fidei facta est harmonice cum aliis constitutionibus», ADP II/1, 514.

bados sin una seria discusión; y de surgir alguna, ellos hubieran podido apelar, para resolver el problema, a la nueva profesión de fe, solemnemente adoptada por el papa y los obispos al comienzo de su trabajo. Finalmente, aunque en esto hay aún muchas cosas oscuras, la historia del texto parece revelar otro punto en el que el santo Oficio anuló las líneas divisorias entre él mismo y la Comisión teológica, desdibujando así la distinción entre la curia y el concilio que el papa había convocado.

2. Del depósito de la fe, que debe conservarse irreprochablemente²⁷⁸

El inicial *Schema compendiosum* de Tromp proponía nueve temas generales: la noción de verdad objetiva, la existencia de un Dios personal y la fuerza de las demostraciones apoloéticas, la evolución cósmica, el monogenismo, el verdadero concepto de revelación, la certeza del hecho de la revelación, la noción de fe, la distinción y armonía entre los órdenes natural y sobrenatural, la ausencia de nuevas revelaciones después del cierre del depósito. A estos se añadieron cinco cuestiones particulares: la inspiración y la inerrancia bíblicas²⁷⁹, el pecado original, la presencia real de Cristo en la eucaristía, el carácter sacrificial de la misa y la santísima virgen María. Tromp dijo a la subcomisión anterior que esta lista había sido sacada, en gran parte, de la experiencia del santo Oficio y que reflejaba las cuestiones doctrinales que más necesitaban ser defendidas actualmente.

El plan de Tromp, aceptado por la anterior subcomisión, fue luego revisado por Ciappi, quien ofreció para cada cuestión una serie de temas más concretos junto con las indicaciones de las fuentes del magisterio (Vaticano I, Pío X, Pío XII) para muchos de ellos. Cuando presentó este *Schema compendiosum* en octubre, en la primera sesión plenaria, Ciappi ofreció también pasajes de la consulta antepreparatoria, haciendo referencia en particular al *votum* del santo Oficio²⁸⁰. La sesión plenaria de octubre aceptó este plan, pero pasó la cuestión de la santísima virgen a la subcomisión sobre la Iglesia. Aunque algunos habían pedido que al esquema *De deposito* se le diera una orientación más positiva y un carácter sintético, no se intentó nada en ese sentido y desde el principio al fin la subcomisión *De deposito* siguió el plan primero ofrecido por Tromp.

La mayor parte del trabajo de redacción fue hecha por la subcomisión romana, seguida y asistida de cerca por Tromp²⁸¹. Se solicitó un gran número de

278. Cf. A. Indelicato, *Lo schema «De deposito fidei pure custodiendo» e la preparazione del Vaticano II*: CrSt 11 (1990) 309-355; R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 182-186.

279. Como Tromp explicó a la subcomisión anterior, esto ya había sido tomado de este esquema para formar parte del nuevo esquema *De fontibus*.

280. Al final, Ciappi mencionó otras posibles cuestiones planteadas en la consulta: sobre la naturaleza del hombre, sobre la necesidad del bautismo para los infantes, sobre cristología, sobre la causalidad de los sacramentos, sobre los novísimos (A. Gagnebet). De estas cuestiones sólo la de los infantes sin bautizar fue añadida al original.

281. Los miembros de la subcomisión eran: F. Carpino, A. Stohr, L. Audet, A. Piolanti, L. Ciappi, J. Ramírez, E. Dhanis, A. Trapé.

estudios no sólo a otros miembros y consultores de la Comisión teológica sino también, cosa rara entre las subcomisiones de la Comisión teológica, a expertos de fuera²⁸². Pero, al igual que las otras subcomisiones, ésta tampoco esperó a que llegaran los estudios encargados para comenzar a redactar sus textos.

A mediados de diciembre la subcomisión ya estaba discutiendo los primeros borradores de cuatro capítulos, tres de los cuales fueron mecanografiados y distribuidos para discutirlos en la sesión plenaria de febrero, en la que fueron en general aprobados y se decidió aceptar la propuesta de Tromp de que la subcomisión abordara también el tema de la salvación de los niños no bautizados. Después de la reunión de febrero, la subcomisión se reunió con regularidad durante los dos meses siguientes. A fines de abril, el informe de Ciappi sobre el ritmo del trabajo observaba que los cuatro primeros capítulos estaban a punto de concluirse, en tanto que seguían los estudios sobre los otros temas. Mientras que Tromp escribiría el capítulo sobre los niños sin bautizar, otros dos temas aún no habían sido asignados: la presencia real de Cristo en la eucaristía y el carácter sacrificial de la misa²⁸³. Desde entonces el trabajo progresó con tal rapidez que el texto completo, de once capítulos, estuvo terminado para el 13 de julio y pudo imprimirse para la discusión del pleno de la Comisión teológica en septiembre²⁸⁴.

Los miembros y consultores enviaron cuarenta y siete páginas de observaciones sobre el esquema²⁸⁵, pero la mayoría no había visto con anterioridad más que tres capítulos, lo que puede explicar que muchas de sus observaciones fueran bastante críticas. Varios de los que respondieron se quejaban del carácter demasiado filosófico de los primeros dos capítulos y cuestionaban si el esquema debía comenzar con tales *praeambula*, o más bien con el capítulo sobre la revelación y la fe. El formalismo y el extrinsecismo del último capítulo fueron criticados por Congar y de Lubac. Pero las críticas más duras fueron las de los capítulos sobre el pecado original, sobre el monogenismo y sobre los niños no bautizados, cuya severidad fue criticada por todos los que enviaron observaciones escritas.

Durante la sesión plenaria de septiembre, en las reuniones de la subcomisión se hicieron muchas correcciones al texto. La asamblea plenaria discutió el texto del 25 al 28 de septiembre. Se introdujeron algunos cambios significativos en los primeros capítulos, incorporando uno de de Lubac que incluía la única referencia a la Trinidad en el capítulo sobre Dios. En su *Diario*, Congar anotó

282. Cerfaux y Kerrigan estudiaron el monogenismo en la Biblia, de Lubac los argumentos de la causalidad para demostrar la existencia de Dios, Labourdette las recientes opiniones sobre el pecado original, y Dander la salvación de los niños sin bautizar y la satisfacción de Cristo. De los peritos externos, V. Marozzi presentó tres *vota* sobre la evolución y paleoantropología, E. Boné dos sobre la evolución y el monogenismo, Z. Alszeghy y M. Flick uno sobre los recientes errores a propósito del pecado original, C. Fabro uno sobre el ateísmo existencialista, y A. Rossi uno sobre la demostrabilidad de la revelación.

283. La subcomisión *De deposito* nunca preparó un capítulo sobre estos dos temas.

284. *Constitutio de deposito fidei pure custodiendo*, CT 7/ 61, 56; TPV 1961.

285. *Animadversiones in Constitutionem de Deposito fidei pure custodiendo*, CT 7/ 61, 62.

un cierto desaliento entre los participantes, sobre todo porque los teólogos romanos parecían estar controlándolo todo²⁸⁶; incluso el vivo debate sobre el pecado original y el monogenismo acabó con sólo unos leves cambios en el tono y contenido de los capítulos. A pesar de varios intentos por componer algún texto de compromiso, no pudo llegarse a un acuerdo sobre la cuestión de la salvación de los niños no bautizados. En octubre Tromp y Ciappi revisaron el texto a la luz de las enmiendas aceptadas por la subcomisión y aprobadas por la plenaria. Este texto fue luego enviado a la Comisión central preparatoria²⁸⁷.

Después de un prólogo que declaraba que el derecho y el deber de defender el depósito de la fe recaían también sobre el episcopado universal, un primer capítulo defendía la capacidad de la mente humana para alcanzar la verdad, entendida como conocimiento de un orden objetivo de realidades, y prevenía contra la puesta en discusión de los primeros principios de la metafísica y la epistemología. El segundo capítulo elaboraba sobre esto una declaración a propósito de la capacidad de la razón humana para demostrar la existencia de Dios, aportaba argumentos sacados de las perfecciones e imperfecciones de las criaturas y precavía contra los intentos por debilitar su fuerza probatoria. Durante todo el proceso redaccional, los miembros y consultores se preguntaron si era cometido de un concilio ecuménico abordar estos temas filosóficamente y entrar en cuestiones que eran libremente debatidas aun entre los filósofos cristianos. El argumento de De Lubac, según el cual el concilio no debería intentar esbozar, ni siquiera en líneas generales, las pruebas de la existencia de Dios fue desoído, ya que se propuso que una exposición verdaderamente teológica de estas cuestiones siguiera al capítulo sobre la revelación y la fe. La aproximación continuó siendo la de la lógica abstracta, de acuerdo con el curso clásico de los estudios eclesiásticos y pasando de las verdades que la razón puede descubrir a las que añade la revelación.

El capítulo tercero defendía la creación del mundo al principio del tiempo y condenaba el evolucionismo; después de condenar afirmaciones que se pensaba representaban las opiniones de Teilhard de Chardin²⁸⁸, el capítulo discutía brevemente la relación entre fe y ciencia, con particular atención a lo referente a la evolución humana.

286. En su encuentro con Janssen, Delhaye y de Lubac, Congar los encontró «assez découragés et aigris. On n'a tenu et on ne tient aucun compte de leur avis. Tout se passe entre Romains», Y.-M. Congar, *Journal*, 22 de septiembre de 1961.

287. Para el texto y discusiones en la CCP, cf. ADP II/2, 279-443; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 115-131.

288. En sus comentarios sobre la sección, de Lubac defendió enérgicamente a Teilhard de las acusaciones presentadas aquí contra él, pero sólo consiguió que se retirara el nombre de Teilhard de las notas. El 30 de junio de 1962 el santo Oficio publicaría un *monitum* sobre las ambigüedades y errores filosóficos y teológicos en las obras de Teilhard. Al día siguiente L'Osservatore Romano publicó un artículo anónimo que comentaba el pensamiento de Teilhard, en el que encontraba graves errores, y criticaba el último libro de de Lubac sobre Teilhard, particularmente su afirmación de que Teilhard es para nuestro siglo «un auténtico testigo de Jesucristo». Cf. DC 59 (1962) 949-956.

La revelación y la fe fueron el tema del capítulo cuarto. Se presentaba la clásica definición moderna de revelación como *locutio Dei attestantis* que luego se relacionaba con la historia de la salvación. El acento recaía sobre la salvación como doctrina, cuidadosamente diferenciada de la mera experiencia. Un párrafo prevenía contra una reciente forma de relativismo que cuestionaba la exactitud y permanencia de los conceptos doctrinales tradicionales. De Lubac reconoció que esto iba dirigido a él, pero su enérgica protesta y la de Congar no lograron que lo quitaran del texto²⁸⁹. Los últimos párrafos recalcaban la importancia de los signos externos de la revelación y asignaban una función más modesta al testimonio interno de la gracia.

El capítulo, en otras palabras, seguía el planteamiento clásico moderno, que recordaba un curso de primer año en el seminario. La revelación era presentada como la comunicación de un cuerpo de verdades, extrínsecamente garantizadas por signos externos que legitimaban la credibilidad de los «legados divinos», de los cuales Cristo fue simplemente el más importante. La singularidad de Cristo como la encarnación de la sabiduría y del conocimiento de Dios era incluso eliminada y no se hacía referencia alguna al contenido de la revelación que él trajo²⁹⁰. La fe era un asentimiento a las doctrinas reveladas basadas en la autoridad del Dios que revela. El capítulo quinto desarrollaba esta noción de la revelación con una breve discusión sobre el desarrollo dogmático y ponía en guardia contra el interés exagerado por las revelaciones privadas.

El capítulo sexto examinaba el orden natural y sobrenatural y rechazaba los errores que cuestionaban la gratuidad del sobrenatural o negaban su necesidad. Después del capítulo siete que condenaba varias formas de espiritualismo y reencarnación, los capítulos octavo y noveno examinaban las cuestiones relacionadas del pecado original y el monogenismo.

Sobre la última cuestión la subcomisión había encargado no menos de siete estudios especiales, dos sobre la Biblia y cinco sobre las opiniones científicas contemporáneas. La moderación y las cuidadosas distinciones de estos estudios²⁹¹ no se reflejaban en el texto preparado por Trapé y enérgicamente de-

289. En el n. 22 del capítulo de Dhanis, De Lubac reconoció la misma crítica que le había hecho el general de su orden en 1951. Cuando de Lubac preguntó a Dhanis quiénes eran los blancos de esta crítica, Dhanis rehusó contestar. De Lubac le dijo a Congar que pensaba escribir a Tromp pidiéndole una explicación sobre quiénes eran apuntados con esta crítica y que si encontraba que él era uno de ellos, entonces presentaría su renuncia al papa. No se sabe lo que hizo de Lubac, pero el párrafo permaneció en el texto que había sido presentado a la CCP. El propio Congar escribió a Dhanis esperando que cambiara su manera de pensar, pero no recibió satisfacción. Y.-M. Congar, *Journal*, 28 de septiembre de 1961.

290. Cf. P. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II: La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975, 82, donde recoge una cita del diario de Lubac: «Le Père X, qui joue un rôle important, semble vouloir minimiser la personne de Jésus-Christ: celui-ci n'est plus que l'un des *legatores divini*; il est désigné ainsi, de façon anonyme, dans le chapitre sur la Révélation. Le Christ enseignant ne possède pas «les trésors de la sagesse et de la science» (il a fait supprimer, dans ce même chapitre, ce texte paulinien)».

291. Mientras que Cerfaux sostenía que el nuevo testamento dejaba la cuestión abierta, Kerrigan encontraba el monogenismo implicado en toda la revelación bíblica. Marcozzi y Boné in-

fendido por Tromp, el cual, declarando expresamente que cualquier forma de poligenismo era contraria a la fe católica, cerraba el portillo que dejaba la *Humani generis* a una posible revisión de la doctrina del monogenismo. La propuesta de varios participantes en la sesión plenaria de septiembre de que el texto conciliar repitiese sencillamente el lenguaje de la *Humani generis* fue rechazada.

Una suerte semejante corrieron las críticas del capítulo sobre el pecado original. Aquí también los minuciosos estudios con las recientes opiniones sobre este tema de Labourdette, Flick y Alszeghy tuvieron muy poco efecto en el texto, que hacía una rápida y escueta exposición de la doctrina clásica sin el mínimo intento de hacerla más inteligible a las mentes contemporáneas o de responder a serios interrogantes. El texto incluso quiso entrar en la cuestión acaloradamente debatida sobre la interpretación del capítulo quinto de la Carta a los romanos²⁹², pero la afirmación categórica de que esto podía encontrarse en Rom 5,12 fue desdibujada cuando en la reunión de septiembre se revisó el capítulo.

El capítulo diez abordó la cuestión de la salvación de los niños que mueren sin el bautismo. El texto presentado a la Comisión central preparatoria reflejaba el debate dentro de la misma Comisión teológica. En abril de 1961, después de que Dander, teólogo de Innsbruck, había presentado un estudio concluyendo que la cuestión estaba aún en discusión y que debería dejarse abierta, Tromp mismo escribió un extenso *votum* sobre el tema cuya conclusión era lo opuesto. Luego escribió un capítulo muy breve en el que sostenía que la beatitud sobrenatural era inaccesible a esos niños y reprobaba las recientes teorías como temerarias y peligrosas. En este punto, sin embargo, Tromp no logró triunfar ni dentro de la subcomisión ni en la sesión plenaria, y el texto que fue enviado a la Comisión central preparatoria contenía tres posibles modos de abordar el tema. El último capítulo defendía la doctrina clásica del pecado como una ofensa contra Dios, por lo que fue necesaria la satisfacción de Cristo. Se sabe poco sobre el autor o la historia de este texto.

Aun este breve apunte muestra que el esquema *De deposito* no pretendía ser una completa y sistemática presentación de la doctrina católica. Puede decirse que los primeros cinco capítulos siguieron un cierto orden, pero no los seis últimos: de hecho, el único criterio para tratar estos últimos argumentos fue que

formaron que los científicos contemporáneos aceptaban la evolución en general y la evolución del hombre como punto de partida de sus investigaciones, y que metodológicamente sólo podían trabajar partiendo de la hipótesis de un grupo original de seres humanos y no de una sola persona o de una pareja.

292. S. Lyonnet, profesor del Instituto bíblico, había sostenido durante varios años que el texto de Rom. 5, 12 no se refiere al pecado original sino a los pecados personales; cf. *Le sens d'«eph'hô» en Rom. 5,12 et l'exégèse des Pères grecs*: Biblica 36 (1955) 436-456; *Le Péché originel et l'exégèse de Rom 5, 12-14*: RSR 44 (1956) 63-84. Varios teólogos romanos creían que esto contradecía la interpretación infalible dada a este versículo en el concilio de Trento; cf. F. Spadafora, *Rom. 5, 12: Egesi e riflessi dogmatici*: Divinitas 4 (1960) 289-298. La postura de Lyonnet fue una de las razones del esfuerzo para destituirlo del Instituto Bíblico.

se advertía la necesidad de defenderlos contra las amenazas contemporáneas. Casi en todos los casos el fin principal era o secundar y desarrollar la doctrina del Vaticano I o confirmar mediante la suprema autoridad conciliar las enseñanzas de la *Pascendi* y la *Humani generis*, especialmente de esta última, cuyo intento por aplastar la *nouvelle théologie* se pensaba que no había tenido éxito.

El espíritu que guió al grupo que preparó el texto lo describió bien de Lubac:

Conocen su oficio, pero poco más. Se percibe en ellos una cierta indiferencia hacia la Escritura, los Padres, la Iglesia oriental; una falta de interés y preocupación por las doctrinas y las corrientes espirituales actuales, contrarias a la fe cristiana. Están, a lo que parece, demasiado seguros de su superioridad; la costumbre de juzgar no les estimula a trabajar. Es el ambiente del santo Oficio. Las observaciones, los trabajos, los *vota* de los teólogos de fuera (de Roma), excepto los de algún amigo o portavoz suyo, no atraen nada su atención, aunque se trate de obispos. El resultado es un pequeño sistema escolar, superintelectualista, sin gran intelectualidad; el evangelio se dobla a este sistema, que es el *a priori* constante²⁹³.

No es de extrañar que de Lubac se sintiese como un rehén, incluso como un acusado, en medio de esta subcomisión²⁹⁴.

3. De ordine morali²⁹⁵

Tres de las cinco *Quaestiones* propuestas por el papa a la Comisión teológica trataban de cuestiones morales. La presentación del orden sobrenatural debía condenar los principales errores contemporáneos: el naturalismo, el materialismo, el comunismo y el laicismo. Sobre la base de las recientes enseñanzas papales debía explicar la doctrina católica sobre el matrimonio y condenar los «pervagantes naturalismi errores». Finalmente, debía facilitar una presentación concisa de la doctrina católica sobre problemas sociales²⁹⁶.

El esbozo inicial de Tromp para una constitución sobre temas morales y sociales se apoyaba ante todo en un principio general: hay una ley natural que la Iglesia tiene el derecho de explicar y usar como criterio para los asuntos morales y sociales. Bajo cuestiones morales enumera después el valor absoluto del orden moral, la ética de la situación y la libertad de conciencia; el amor como criterio de moralidad; la noción de pecado y su deformación; el sexo y el ma-

293. Citado en Ph. Levillain, *La mécanique politique*, 82; cf. también 84-85.

294. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 118.

295. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 188-191.

296. ADP II/1, 408-409. La vaguedad de estas cuestiones refleja la «Sintesi finale», la cual ni siquiera incluía una sección sobre cuestiones morales, aunque entre los errores que deben condenarse ponía el «relativismo moral (ética de situación)» (5) y pedía una nueva presentación de la doctrina católica sobre la naturaleza y los fines del matrimonio a fin de contrarrestar la difusión del divorcio, la contracepción y otros errores (15). Por otra parte, tanto el *votum* del santo Oficio, ADA III, 14-16, como su *Sinopsis* de los puntos de vista de los obispos eran más precisos y proporcionaron la mayoría de los temas estudiados por la subcomisión sobre la moral.

trimonio²⁹⁷. F. Hürth revisó el esquema de Tromp, hizo algunos cambios y añadió algunas observaciones²⁹⁸; y éste fue el texto que fue presentado a la primera sesión plenaria de la Comisión teológica, donde fue adoptado como el programa básico de la subcomisión, dividiendo, sin embargo, el trabajo entre dos subcomisiones, una para el texto *De ordine morali individuali* y la otra para el texto *De ordine sociali*.

El trabajo del pequeño grupo²⁹⁹ que preparó el primero de estos textos recayó principalmente en tres teólogos romanos, F. X. Hürth, L. Gillon y E. Lio, que trabajaron mayormente por su cuenta, sin un presidente regular y con poca ayuda de los estudios comisionados³⁰⁰. Finalmente, le pidieron a Häring dos trabajos escritos³⁰¹, pero sólo después de haber sido excluido de la participación directa en el trabajo, pues sus planteamientos eran considerados incompatibles con los del grupo³⁰².

Los tres teólogos romanos se pusieron a trabajar en seguida y para mediados de enero ya estaba listo un borrador para discutirlo en la reunión plenaria de febrero. Hürth presentó una extensa explicación sosteniendo que el texto era una respuesta necesaria a un cúmulo de errores contemporáneos en el campo de la moral. El texto tomó como noción-guía la idea de un orden moral absoluto e inmutable, objetivamente existente, como la suma de normas por las cuales la vida humana había de gobernarse y ser dirigida a su último fin³⁰³.

297. S. Tromp, *Constitutio de rebus moralibus et socialibus*, sin fecha, pero enviada el 13 de julio de 1960.

298. F. Hürth, *Schema de ordine morali et sociali*, CT 4/60, 20 de julio de 1960.

299. Miembros: J. Wright, F. Franic, P. Philippe, L. Gillon, F. Hürth. Consultores: Anastasius a SS. Rosario, E. Lio; P. Delhaye, B. Häring, A. Janssen.

300. En abril Tromp informó que además de los textos de Häring (cf. la nota siguiente), esta subcomisión sólo había hecho uso de un *votum* de Lio sobre el orden moral y el de F. Hürth, ambos preparados por la CAP; cf. ADA IV/I/2, 95-109, IV/I/1, 90-119.

301. En la nota que acompañaba la aceptación de su nombramiento a la CT, Häring había ofrecido su competencia sobre cuestiones fundamentales, sobre la ética de situación y sobre el positivismo jurídico, sobre verdadero y falso humanismo, sobre el pecado venial, sobre el matrimonio y la familia, y sobre cuestiones sociales (F.-Häring). El 7 de enero de 1961 Tromp le pidió que preparase dos «disputationes»: *Contra naturalismum et laicismum* y *De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem filiorum*. Häring presentó estos dos estudios y añadió un proyecto de una constitución sobre el segundo.

302. Cf. las actas de la reunión del 2 de noviembre de 1960, en la que Hürth dijo que Häring sería un «elementum dissocians» y que Gillon representaba una «tendentia extranea nostris laboribus» (F.-Hürth). Estas observaciones reflejan las sospechas que Häring había despertado en Roma, sobre todo con su libro *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1954 (trad. cast. *La ley de Cristo*, Barcelona 1968), que había sido examinado por el santo Oficio, pero en el que, según dijo Hürth a Häring, él había encontrado muchas cosas con las que no estaba de acuerdo, pero nada herético; cf. B. Häring, *Fede, storia, morale*, 48-49. Pero estas observaciones podían ser también una respuesta a la crítica de Häring del *schema compendiosum* porque hacía hincapié en las obligaciones y descuidaba la ley de la gracia escrita en los corazones cristianos, que debería ser el punto de partida. Otro teólogo moralista que tuvo dificultad en contribuir al trabajo de la subcomisión, fue D. Delhaye de Lovaina, que había escrito un artículo abogando por una renovación de la teología moral, *La théologie morale d'hier et d'aujourd'hui*: RevSR 27 (1953) 112-130.

303. Estas cualidades debían ser defendidas contra el agnosticismo, el relativismo, el suje-

Durante la sesión de febrero se acordó hacer varios cambios, la mayoría de ellos para aclarar o matizar declaraciones, pero sin modificar sustancialmente el texto, y, a pesar de un cierto número de observaciones en este sentido, sin ampliar su visión o profundizar su análisis. Se decidió, sin embargo, ampliar y clarificar el único párrafo dedicado a la conciencia e incluir una reflexión sobre los pecados veniales. La subcomisión volvió al trabajo, Lio acabó los capítulos sobre la castidad y el matrimonio que fueron añadidos³⁰⁴ y todo el texto estuvo concluido a fines de mayo. Luego se imprimió y en julio fue enviado a la Comisión teológica como preparación para la sesión plenaria de septiembre³⁰⁵.

Para el 12 de septiembre ya se había redactado un texto de observaciones de cincuenta y dos páginas³⁰⁶. Aparte de un cúmulo de sugerencias particulares, las dos críticas más generales que se recibieron fueron que el texto era demasiado negativo, olvidaba los elementos de verdad presentes en opiniones erróneas, y debía ser más positivo y bíblico en el tono y el contenido; en particular, olvidaba o incluso minimizaba la función central y formal de la caridad en la vida cristiana.

Durante la sesión plenaria de septiembre la subcomisión se reunió por la tarde en tres sesiones y propuso cambios leves en el texto³⁰⁷, que luego fué llevado a la discusión del pleno de la Comisión teológica. Tanto en las sesiones de la subcomisión como en la plenaria un tema principal de debate fue el de la función de la caridad en la vida moral cristiana. Delhaye se quejó de que su propuesta escrita sobre la sección de la caridad ni siquiera había sido leída en la reunión de la subcomisión³⁰⁸. Laurentin hizo circular una propuesta de que se añadiera al texto una referencia a Rom 8,10 sobre el amor como cumplimiento de la ley; aunque recibió un cierto número de firmas a favor de su petición, su tentativa fracasó³⁰⁹.

tivismo, el materialismo, el liberalismo, la «autonomía» moral, el libertinismo, el personalismo, el totalitarismo, el laicismo, el humanismo, el immanentismo y el evolucionismo.

304. Puesto que estos capítulos finalmente formarían parte de un esquema independiente, serán tratados en la próxima sección.

305. *Constitutio de ordine morali* (CT 8/61, 28): I. De fundamento ordinis moralis; II. De conscientia christiana; III. De subiectivismo et relativismo morali; IV. De naturali et supernaturali dignitate personae humanae; V. De peccato; VI. De castitate et pudicitia christiana; VII. De matrimonio christiano.

306. *Animadversiones membrorum et consultorum in Constit. de ordine morali* (CT 8/61, 28); CT 8/61, 30; 12 de septiembre de 1961.

307. Cuando Janssen, Delhaye y Häring se presentaron a una de las reuniones de la subcomisión, Tromp les dijo que no habían sido invitados. Ellos, sin embargo, se quedaron, y más tarde Tromp consideraría su presencia como providencial pues pudo informar a la sesión plenaria que todos los presentes en la reunión habían aprobado el texto y aceptado las enmiendas propuestas.

308. Y.-M. Congar, *Journal*, 21 y 25 de septiembre de 1961. Esto parece referirse a un texto alternativo de Delhaye, que habría ampliado el párrafo sobre la caridad a todo un capítulo, titulado: «Praestantia caritatis in ordine morali christiano»; está reimpreso en las *Observationes membrorum...*, 18-21. Para el juicio de Delhaye sobre el texto preparatorio, cf. *Les points forts de la morale à Vatican II*: StMor 24 (1986) 5-40, 9-12.

309. Puede encontrarse el texto en los escritos de Congar, Griffith y Häring.

En las sesiones plenarias las críticas generales al texto no parecían haber sido discutidas y el texto fue aprobado con cambios en su mayoría leves que no modificaban ni su estructura general ni su contenido. Sobre las objeciones de Hürth³¹⁰, la subcomisión estuvo de acuerdo, sin embargo, en introducir una frase en el n. 5 que decía que Cristo recapituló su doctrina moral en los dos grandes mandamientos del amor a Dios y al prójimo³¹¹. Se decidió, además, que mientras se mantenía el capítulo sobre la castidad en este texto, el capítulo sobre el matrimonio pasase a integrarse en una constitución aparte. Después de la sesión plenaria, Tromp y un pequeño grupo hicieron la revisión final que permitió enviar el texto a Felici el 7 de octubre para su transmisión a la Comisión central preparatoria³¹².

El texto *De ordine morali* seguía esencialmente presentando los temas y usando los argumentos anticipados en el primer texto escrito por Hürth y Gillon en enero de 1961. El texto final difería principalmente por el desdoblamiento del único párrafo sobre la conciencia en otros cinco, y por añadir reflexiones sobre el pecado venial, el progreso en la santidad, la confesión frecuente y las mortificaciones voluntarias.

El principal acento del texto recae sobre la objetividad y el carácter absoluto del orden moral, cuya esencia es el cumplimiento de las leyes positivas y negativas establecidas por Dios. Un cierto voluntarismo llena todo el esquema, habiendo fallado los intentos por fundamentar los imperativos cristianos sobre la realidad básica del ser cristiano. Las decisiones morales son normalmente presentadas como simples modos de deducir aplicaciones particulares de leyes o principios generales. Apenas si hay una referencia a la liberación de la persona mediante la gracia para el bien, y sólo una breve alusión a la virtud de la prudencia sugiere la necesidad de discernimiento moral concreto. Incluso en la última redacción apenas si se reconoce el papel del amor en la vida cristiana antes de proponer avisos sobre sus malentendidos y exageraciones. En resumen, desde el comienzo de la elaboración del texto de la Comisión teológica sobre la moral hasta su conclusión, el planteamiento estuvo dominado por la necesidad de defender ciertos aspectos de la vida cristiana contra los errores contemporáneos. Esto, y no un intento por hacer una declaración positiva y coherente de las bases y características determinantes de la moralidad cristiana, fueron el fin y el interés predominantes.

Pero el tema guía y las respuestas a los problemas actuales reflejaban también claras opciones con respecto a la reciente historia de la teología moral católica. En el *votum* que Lio sometió a la Comisión ante-preparatoria se sostenía que el concepto de orden moral era más tradicional y apropiado para pre-

310. Delhayé dijo a Congar que Hürth había defendido su opinión, según la cual la moral consiste primariamente en mandatos y prohibiciones, observando que Cristo «n'avait pas parlé de la charité que 'per transennam', en réponse à une question occasionnelle d'un Pharisien», Y.-M. Congar, *Journal*, 25 de septiembre de 1961.

311. En el n° 16 se añadió también una referencia a la filiación divina del cristiano, y las referencias a pie de página a Teilhard y a M. Oraison fueron omitidas.

312. ADP I/2, 28-96.

sentar la doctrina moral católica que las nuevas ideas centrales propuestas por Tillmann, Mersch, Gilleman, etc.³¹³ Estos habían buscado renovar la teología moral centrándola en el discipulado (Tillmann), en la participación en la vida del Cuerpo místico (Mersch) o en la función de la caridad (Gilleman)³¹⁴. Común en estos tres autores era la crítica de la teología moral moderna por su legalismo, casuística, minimalismo y falta de inspiración bíblica³¹⁵. La respuesta común de los defensores de los planteamientos y métodos tradicionales era que estas orientaciones más positivas confundían a menudo la teología moral con el ascetismo cristiano, no ayudaban a los confesores a tratar casos concretos y rayaban en los errores de la ética de la situación³¹⁶.

Estrechamente relacionada con esto estaba la preocupación de Roma por el incremento de una «nueva moralidad», término usado por Pío XII en dos alocuciones en 1952, seguramente haciéndose eco de la «nueva teología» que él había rechazado en la *Humani generis*³¹⁷. El vicio central de esta nueva moralidad, decía el papa, era el empeño por subordinar los criterios éticos a la conciencia individual. El rechazo de las normas objetivas fue también la crítica principal de la ética de la situación en una instrucción del santo Oficio en 1956³¹⁸. Estas críticas fueron presentadas sintéticamente por Hürth en un ensayo sobre la conciencia que anticipaba los temas y los subrayados del capítulo sobre este argumento que escribió para la Comisión teológica.³¹⁹

Estas recientes controversias ayudaron a explicar la orientación y el contenido del esquema *De ordine morali*. Su tema dominante era un rechazo de los intentos por construir una teología moral sobre bases evangélicas y espirituales y por darle una orientación más positiva y específicamente cristiana. La preocupación principal por el carácter objetivo y universal del orden moral no sólo

313. ADA IV/1/2, 95-109.

314. Cf. F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre* III. *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934; IV, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1935-1936; E. Mersch, *Morale et corps mystique*, Bruxelles ³1949; G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale: Essai méthodologique*, Bruxelles ²1954. Para la historia moderna de la teología moral, cf. J. A. Gallagher, *Time Past and Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*, New York 1990.

315. J. Leclercq, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Paris 1950, repitió muchas de estas críticas; pero en 1956 este libro fue objeto de una crítica severa en *L'Osservatore Romano* del 2 de febrero de 1956, que anunció que se había ordenado que la obra fuese retirada de la circulación y se prohibiesen todas las traducciones.

316. Cf., por ejemplo, L. Gillon, *La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*: Ang 34 (1957) 241-259, 361-378; Id., *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*: Ang. 36 (1959) 263-286.

317. F. Hürth colaboró en los textos y facilitó un extenso comentario sobre ellos: PRMCL 41 (1952) 183-249.

318. AAS 48 (1956) 144-145; de nuevo Hürth ofreció el texto y el comentario en PRMCL 45 (1956) 137-204. Para un estudio y bibliografía útiles, cf. A. Poppi, *La «morale di situazione»: Presentazione e analisi delle fonti*: MF 57 (enero-marzo 1957) 3-63; Id., *Elementi di una critica alla «morale di situazione»*: MF 57 (enero-marzo 1957) 268-222.

319. F. Hürth, *Metaphysica, psychologica, theologica hodierna conscientiae christianae problemata*, en *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, 393-414.

excluía la ética de la situación sino que revelaba miedo y sospecha ante cualquier tentativa por confirmar las dimensiones subjetivas de la vida cristiana, incluso el empeño por promover la función central de la caridad. El énfasis puesto en las fuentes del magisterio, particularmente en Pío XII, significaba un rechazo implícito de la idea de que la teología moral católica necesitaba mucho un contacto renovado con la Escritura o con la gran tradición teológica. Al concilio se le pediría confirmar no sólo esta doctrina del magisterio sino la orientación, los métodos y los temas relevantes de la clásica teología moral moderna.

4. De castitate, matrimonio, familia, virginitate³²⁰

Las *Quaestiones* oficiales pedían a la Comisión teológica que se presentara la doctrina católica sobre el matrimonio a la luz del reciente magisterio pontificio y que se opusiera a los errores difundidos del naturalismo³²¹. Esta vaga propuesta fue aclarada en el *votum* del santo Oficio, que solicitaba una presentación sobre el origen, los fines, las propiedades y el uso del matrimonio, indicando varias cuestiones particulares y pidiendo una confirmación de la doctrina tradicional sobre la castidad, la continencia y la modestia, junto con prohibiciones del divorcio y de la emancipación de la mujer y los hijos y una defensa de los derechos de los padres sobre la educación de los hijos³²².

Tromp y Hürth repartieron esta nutrida agenda entre las dos secciones del plan sobre cuestiones morales presentado a la pequeña subcomisión anterior en julio de 1960. La sección sobre el orden moral individual incluía el orden sexual objetivo, la castidad y la modestia, y se oponía al «libertinaje, nudismo y hedonismo», mientras que la sección sobre el orden moral social enumeraba el orden natural y divino de la familia, los elementos esenciales del matrimonio, el control de la natalidad y la fecundación artificial, y el problema de la superpoblación. En la sesión plenaria de octubre de 1960 se decidió establecer una subcomisión aparte para tratar la moral social, repartiendo el material sobre el matrimonio entre ésta y la subcomisión sobre moral individual.

A E. Lio se le encargó la tarea de escribir el esquema en la subcomisión *De ordine morali individuali*. Para el 21 de febrero de 1961 había terminado el primer borrador *De ordine morali sexuali* de nueve capítulos, dirigido contra los errores difundidos incluso dentro del catolicismo, citando como ejemplo un número reciente de la revista *Esprit*³²³. El texto defendía la bondad de la sexuali-

320. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 194-195.

321. ADP II/I, 408-409.

322. ADA III, 15

323. Entre los errores mencionados por Lio estaban: la denigración o exaltación mística del sexo, el pansexualismo y la sexolatría, el falso feminismo, la separación de sexo y matrimonio, el racismo y el eugenismo, el psicologismo, el libertinaje sexual, el determinismo biológico, el falso personalismo en materia sexual, el sensualismo, el hedonismo y la inmoralidad pública. Un número completo de *Esprit* 28 (noviembre 1960) 1665-1964 estaba dedicado precisamente a *La sexualité*, recogiendo los resultados de una encuesta entre intelectuales y muchos artículos de reflexión.

dad y el deber de subordinarla al orden divino; se oponía a las tentativas de reducir toda la vida humana a temas de sexualidad, defendía la igualdad del hombre y de la mujer, bien que insistiendo en sus distintas cualidades y funciones naturales; sostenía que la sexualidad sólo puede ejercerse moralmente dentro del matrimonio legítimo y que el dominio de Dios sobre el cuerpo humano limita el control del hombre sobre él y prohíbe acciones tales como la esterilización, el cambio de sexo y la fecundación artificial; condenaba varias prácticas que violan el orden natural y cristiano; defendía la posibilidad de la continencia sexual en personas no casadas y la superioridad de la virginidad sobre el estado matrimonial; finalmente enumeraba un cúmulo de ataques contemporáneos a la castidad e instaba a las autoridades civiles a que prestaran atención a este campo³²⁴. En apoyo de este argumento Lio citaba principalmente el magisterio pontificio, sobre todo el de Pío XII.

Lio desarrolló luego este borrador en capítulos distintos sobre la castidad y sobre el matrimonio. Estos estuvieron terminados a fines de mayo e impresos como los dos últimos capítulos del esquema *De ordine morali*. El capítulo «De castitate et de pudicitia christiana» fue redactado de nuevo casi en su totalidad, pero conservó mucha de la argumentación del primer borrador. Las tres páginas y media del texto fueron completadas con diez páginas de notas, entresacadas principalmente, una vez más, de Pío XII y trayendo ahora como ejemplo de los errores contemporáneos las obras de Oraison y Hesnard³²⁵ y el número especial de *Esprit*. El capítulo «De matrimonio christiano» tenía quince párrafos que llenaban siete páginas de texto y diecisiete de notas. Presentaba el matrimonio como institución de Dios para la procreación del género humano; sus propiedades esenciales son la unidad y la indisolubilidad, y su «fin natural, objetivo, específico, principal, primario, único e indisoluble» es la procreación y educación de los hijos. Se establecen los respectivos derechos y deberes de la Iglesia, del Estado y de los individuos. Se exponen los tres bienes tradicionales del matrimonio: el *bonum prolis*, que prohíbe los anticonceptivos y el aborto; el número de hijos se deja al juicio de la pareja, que debe preferir los valores morales y religiosos a los eugenésicos, económicos o sociales. El *bonum fidei* prohíbe el adulterio y exige a la pareja que obedezca a la ley natural. Se exalta el amor conyugal, pero se advierte que no debe considerársele tan necesario que se piense que su ausencia es motivo para invalidar el matrimonio. El *bonum sacramenti* prohíbe los matrimonios civiles y el divorcio y fundamenta la postura de la Iglesia ante los matrimonios mixtos. El último párrafo presenta una larga lista de los errores opuestos.

324. La descripción inicial de Lio de estos ataques sería, para el gusto de la subcomisión, demasiado específica y detallada: nudismo, educación sexual indiscriminada, vestido y bailes modernos, espectáculos e imágenes, concursos de belleza, canciones, etc.; y él estaba persuadido de atenuarlo, «ne ipsa Constitutio nimis cruda aut 'veristica' diiudicaretur»; ADP II/3, 904.

325. Las notas se refieren a A. Hesnard, *Morale sans péché*, puestas en el Índice en enero de 1956, y a M. Oraison, *Vie chrétienne et le problème de la sexualité*, Paris 1951, también condenado por el santo Oficio.

Mientras tanto, en la subcomisión *De ordine sociali* R. Sigmond había estado preparando sus dos capítulos sobre el matrimonio y la familia³²⁶. El primero, «De matrimonio ut fonte familiae», sostenía que el matrimonio era la única fuente legítima de una familia y defendía los derechos de los padres en la educación de los hijos. Tres párrafos estaban dedicados al número de hijos, que deberían ser recibidos como un don de Dios. Se notaba, sin embargo una diferencia de tono respecto al texto de Lio al sostener que los padres, a la hora de decidir cuántos hijos quieren tener, pueden razonablemente tener en cuenta la salud de la esposa y la situación económica. El control artificial de la natalidad sigue, obviamente, prohibido. El texto luego pasa a tratar el problema de la superpoblación, negando que una superpoblación absoluta y definitiva sea posible, exhortando a los padres a no doblegarse a los criterios meramente materialistas e instando a que el crecimiento de la población esté más bien influenciado por las transformaciones sociales.

El capítulo «De familiae seu societatis domesticae origine naturali et divina» defendía la prioridad de la familia frente a la sociedad civil y su derecho a recibir ayuda del Estado. El párrafo final describía la estructura de la autoridad dentro de la familia, manteniendo la prioridad natural del padre, confirmada y elevada por el sacramento cristiano.

Los dos textos de las subcomisiones fueron distribuidos a los miembros y consultores de la Comisión teológica en el verano de 1961 como preparación para la sesión plenaria de septiembre. El texto de Lio recibió más de veinte páginas de observaciones, entre las cuales las de Laurentin y Häring eran particularmente críticas: el texto era demasiado jurídico y negativo, se centraba demasiado en la procreación, ignoraba la importancia del amor conyugal; era demasiado rígido al tratar cuestiones y casos difíciles. La subcomisión *De ordine morali*, que había vivido profundos desacuerdos, aceptó más bien cambios menores. El 23 de septiembre en la sesión plenaria se originó una disputa pública sobre los fines del matrimonio, enzarzándose Häring con Tromp y Hürth, que insistían en la primacía única de la procreación.

El texto de Sigmond sobre el esquema *De ordine sociali* no fue debatido en la sesión de septiembre, pero se recibieron diez páginas de observaciones de los miembros y consultores. Debido a las repeticiones que había en los dos textos, la subcomisión *De ordine morali* votó el 22 de septiembre a favor de integrar los dos textos en un solo esquema *De matrimonio et familia*. El capítulo de Lio sobre la castidad y la modestia, por otra parte, continuó en el texto *De ordine morali* que fue enviado a la Comisión central preparatoria.

Después de la reunión de septiembre de la Comisión teológica continuó la discusión sobre los fines del matrimonio. Janssen envió unas propuestas que contaban con el apoyo de sus colegas de Lovaina Philips y Delhaye, pero sólo fue aceptada la propuesta de reducir el número de adjetivos que exaltaban la procreación de los hijos como el único fin primario. Häring estuvo implicado

326. *Constitutionis «De ordine sociali» Capita Varia*, CT 9/61, 24.

más directamente, ya que Tromp le invitó a tomar parte en una pequeña subcomisión para la revisión del texto. El nuevo texto continuaba sosteniendo que la procreación era el único fin primario, pero también identificaba los otros fines del matrimonio como «objetivos» y decía que, aunque secundarios, no debían por esta razón ser desdeñados o subestimados. El resultado de esta labor fue el esquema *De matrimonio et familia christiana*, que estuvo listo para fines de enero de 1962 y fue discutido en marzo en la última sesión plenaria de la Comisión teológica³²⁷. Las observaciones presentadas y las discusiones de la sesión plenaria revelaron que todavía había diferencias, particularmente sobre los fines del matrimonio, la autoridad en la familia y la superpoblación³²⁸.

A la hora de esta sesión plenaria ya era sabido que la Comisión central preparatoria había recomendado que el texto sobre la castidad fuese retirado del esquema *De ordine morali* e integrado en el texto *De matrimonio et familia*, que debería ahora incluir, además, una sección ampliada sobre la virginidad. El texto que resultó, acabado el 28 de marzo, fue el esquema *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*, que fue impreso y enviado a la Comisión central preparatoria³²⁹.

Como en el caso del esquema *De ordine morali christiano*, la mejor manera de entender este esquema es revisando los errores a los que intentaba oponerse, pues esta preocupación dominó tanto la discusión que condicionó casi todos los esfuerzos por hacer una exposición positiva. En general puede decirse que se oponía, primero, a una sobreexaltación de la sexualidad, no sólo por parte de la teoría freudiana sino también de algunos católicos. Se dedicó sólo un breve párrafo al origen y a la naturaleza del sexo. A la vez que declaraba que la distinción de los sexos proviene de Dios y es «muy buena», el esquema prevenía contra la opinión de que eso es una dimensión de la imagen de Dios en el hombre. La tendencia general del texto aparece perfectamente aclarada en una sola frase: «Hic enim in terra, licet sexus humanus gaudeat etiam aliis qualitatibus, primarie tamen ad matrimonium ordinatur, ut docet S. Scriptura..., donec impleatur tempus, quo homines 'in resurrectione neque nubent neque nubentur'»³³⁰. Las «otras cualidades» de la sexualidad no son elaboradas en ninguna parte y se afirma la primaria orientación hacia el matrimonio, sólo para relativizarla con la referencia a la vida futura en la que ya no existirá el matri-

327. *Constitutio de matrimonio et familia christiana*, CT 20/61, 14; 29 de enero de 1962: I. De ordine divino obiectivo quoad matrimonium christianum; II. De iuribus, obligationibus et virtutibus in matrimonio christiano; III. De ordine divino quoad familiam christianam; IV. De peculiaribus iuribus et obligationibus.

328. Con respecto a la última cuestión hubo un debate sobre si la superpoblación absoluta era una posibilidad real. Tromp y otros argumentaban que no, pues esto invalidaría el mandato divino de «creced y multiplicaos». El obispo Peruzzo, nombrado recientemente para la CT, se escandalizó de algunos de los comentarios y, poniéndose del lado de Tromp, sostenía que si alguna vez había demasiada gente, esta moriría, y así nunca podría haber demasiada gente, Y.-M. Congar, *Journal*, 8 de marzo de 1962.

329. ADP II/3, 893-986; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 235-241.

330. ADP II/3, 894.

monio. El párrafo siguiente continúa proponiendo una serie de prohibiciones de actos que violan el señorío de Dios, y no del hombre, sobre el cuerpo humano.

El capítulo sobre la castidad y la virginidad comienza con una vigorosa defensa de su posibilidad, aun en jóvenes. Dos párrafos largos instan a la defensa y al cuidado de la castidad, condenan la laxitud moral general en este campo y rechazan siete errores a este propósito. Las notas hacen referencia abrumadoramente a textos de Pío XII, cuya enseñanza aparece como el único muro de defensa contra una horda de enemigos, en particular las ciencias psicológicas y sociales modernas.

La principal preocupación del capítulo sobre el matrimonio es la defensa de su finalidad objetiva y de institución divina: «independenter scilicet ab intentione contrahentium». Esta finalidad primaria es exclusivamente la procreación y educación de los hijos, que no depende de otros fines y que no debe confundirse con ellos ni ser considerada simplemente igual a ellos. Un cambio posterior en el texto admitía que otros fines, como la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia, son también objetivos, pero secundarios.

El texto de la Comisión teológica abordaba las tentativas de las tres décadas anteriores por ampliar y profundizar la teología del matrimonio. Iniciada por un laico, D. von Hildebrand³³¹, y objeto de controversia cuando fue adoptada por teólogos sacerdotes³³², esta tentativa buscaba dar una función mayor a los significados personalistas e interpersonales del matrimonio para contrapesar la casi exclusiva insistencia en la procreación como fin primario del matrimonio. La distinción entre el significado del matrimonio como comunión de vida y sus propósitos, tanto personales como procreadores, fue defendida con razones filosóficas y teológicas y recurriendo a un pasaje de la *Casti connubii* de Pío XI; en esta encíclica se sostenía que si no se toma el matrimonio en su sentido más estricto, como una institución para la procreación de los hijos, sino en un sentido más amplio, como una comunión total de vida, entonces «haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest»³³³. La difusión de estas teorías llevó al santo Oficio a intervenir el 1 de abril de 1944 con un decreto rechazando las opiniones de aquellos «qui vel negant finem primum matrimonii esse proles generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aeque principales et independentes»³³⁴. Esta misma doctrina fue reiterada varias veces por Pío XII en 1951.

Los autores del texto de la Comisión teológica sobre el matrimonio estaban decididos a defender esta posición no sólo contra los autores anteriores, sino

331. D. von Hildebrand, *Die Ehe*, München 1929.

332. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Zurich-Köln 1941; para la bibliografía, cf. J. C. Ford-G. Kelly, *Catholic Personalists and the Ends of Marriage*, en *Contemporary Moral Theology II: Marriage Questions*, Westminster, MD 1964, 16-35.

333. AAS 22 (1930), 548.

334. AAS 36 (1944), 103.

también contra algunos miembros de la misma Comisión teológica³³⁵. Häring y otros no negaban que la procreación fuese un fin primario del matrimonio, pero no querían que el amor y comunión conyugales fuesen descritos como un fin secundario y subordinado. Häring recuerda que en una reunión de la subcomisión en la que él expuso esta tesis, Hürth contestó que eso contradecía la doctrina de la Iglesia³³⁶. La preocupación de Hürth es evidente en una nota que aparece en el texto de la Comisión teológica sobre los fines del matrimonio. Después de citar dos textos de Pío XII en favor de la opinión adoptada en el esquema, la nota añade una referencia al pasaje discutido de la *Casti connubii*, al cual se añade como apéndice (seguramente el único caso de esta naturaleza en todos los textos de la Comisión teológica) una advertencia: «quamvis quidam ex verbis Catechismi Romani, ibidem relatis, indebite superextollunt amorem coniugalem ut finem primarium ipsius matrimonii»³³⁷.

Este debate revela una vez más que la preocupación principal de las subcomisiones de la Comisión teológica sobre cuestiones morales era la defensa de un orden moral objetivo contra lo que ellas veían como efectos relativizantes y debilitadores del subjetivismo. En cualquier punto donde se hacía un esfuerzo por introducir las legítimas dimensiones de la subjetividad (en la discusión sobre la conciencia, la caridad, la libertad, la sexualidad, el amor conyugal) había que poner señales de alerta. La moralidad tenía que seguir siendo una materia de prohibiciones y mandamientos objetivamente fundados.

5. De Beata Virgine Maria³³⁸

Las *Quaestiones* oficiales no incluyeron, entre los temas asignados a la Comisión teológica, un tratado de la bienaventurada virgen María³³⁹. Sin embargo, el *votum* del santo Oficio había mencionado varios argumentos bajo el título

335. Las notas se referían al libro de Doms y a una obra más reciente de E. Michel, *Ehe: Eine Anthropologie der Geschlechts-gemeinschaft*, Stuttgart 1950, que había sido puesta en el Índice en 1952.

336. Como iban a dejar más tarde el santo Oficio, Hürth le dijo a Häring: «Ich hoffe, dass Sie meine harte Bemerkung irgendwie verstehen können; denn ich musste mich einen ganzen Tag bemühen, Pius XI, der eine ähnliche Darstellung wollte, diesen Gedanken auszureden, den Sie heute wieder aufgebracht haben», B. Häring, *25 Jahre katholische Sexualethik*: Studia Moralia 20 (1982) 54-55. B. Häring cuenta la misma historia en *Fede, storia, morale*, entrevista di Gianni Licheri, Roma 1989, 56-57. Puede que en este asunto fuese Vermeersch y no Hürth el que tuviese la mayor influencia en *Casti connubii*; cf. J. C. Ford-G. Kelly, *Contemporary Moral Theology* II, 140.

337. ADP II/3, 918.

338. Cf. C. Balic, *La doctrine sur la bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Eglise, et la Constitution «Lumen gentium» du Concile Vatican II*: Divinitas 9 (1965) 464-482; G. M. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II: Documentazione e note di cronaca*: Marianum 28 (1966) 1-203.

339 La *Sintesi finale*, 4, había advertido que 280 obispos habían pedido la definición de la mediación universal de María y 45 la definición de su maternidad espiritual, mientras que 61 obispos cuestionaban la oportunidad de tales definiciones basados en que no eran necesarias para el bien de la Iglesia y causarían problemas para el retorno de los hermanos separados. El propio su-

lo *De Maria, Matre Christi Capitis et Ecclesiae*: su papel central en la obra de la redención, su cooperación subjetiva y objetiva, la defensa del «cultus hyperduliae» (contra los minimalistas y los que piensan que esto es un impedimento para la unidad cristiana), su virginidad en el parto, y la cuestión de su muerte corporal³⁴⁰. El plan original del esquema de Tromp *De deposito* acababa con esta simple frase «Beata Maria Virgine»³⁴¹. Pero en la elaboración que hizo Ciappi de este borrador en el *Schema compendiosum De deposito*, el tópico había sido notablemente agrandado: «Beata Maria Virgo. Non in superficie (peripheria) sed in intimo Christianismo: ut Mater Verbi Incarnati. Socia Christi Salvatoris, omnium membrorum Christi Sanctissima Genetrix, Mediatrix universalis. Virgo ante partum, in partu, post partum». En la primera sesión plenaria de la Comisión teológica, el 27 de octubre de 1960, la selección de estos temas fue ampliamente esclarecida con referencias estadísticas a los *vota* antepreparatorios³⁴². Una reunión de Tromp con los secretarios de las subcomisiones de la Comisión teológica, el 21 de diciembre, pasó la sección sobre la santísima Virgen al esquema *De Ecclesia*.

El trabajo de la preparación del texto fue encomendado a C. Balic. A fines de abril de 1961 ya tenía preparado el primer borrador. Un segundo borrador estuvo listo a principios de julio de 1961, el cual, ligeramente revisado, fue incluido luego como el capítulo quinto, «De Maria Matre Jesu et Matre Ecclesiae», de los «Capita varia» *De Ecclesia* enviados a los miembros de la Comisión teológica para la discusión en su reunión de noviembre. En una nota introductoria Balic explicaba que no había ninguna declaración en su texto que no pudiera encontrarse en los documentos pontificios³⁴³, que iba dirigido contra ciertos errores relativos a la *virginitas in partu*, al conocimiento de María de la divinidad de su hijo en el momento de la anunciación, y otros errores de los maximalistas y minimalistas³⁴⁴, que a sabiendas había evitado un lenguaje que pudiera ocasionar dificultades a los disidentes, que se limitaba a la economía actual de salvación, que explicaba cómo la mediación de María no comprometía la función única de Cristo, y que exhortaba a todos a orar a María como la «Fautrix unionis christianae»³⁴⁵.

mario que el santo Oficio hizo de los *vota* de los obispos decía que 350 obispos habían mencionado los privilegios de la Virgen, especialmente su mediación, mientras que 60 habían pensado que una definición era inoportuna «propter separatos».

340. ADA III, 6-7.

341. En la reunión de la *praevia subcommissio* del 21 de julio de 1960, Tromp dijo que esta iría dirigida «contra errores recentiores ante omnia stabiliri debere B. M. V. pertinere ad centrum, non ad peripheriam Ecclesiae». Hay alguna prueba de que Tromp no estaba a favor de una declaración solemne sobre la Virgen.

342. L. Ciappi, *Relatio de schemate tertio: De deposito fidei custodiendo*, 13-15.

343. De hecho, a un texto de tres páginas y media Balic adjuntó catorce páginas y media de notas, la mayoría de ellas entresacadas de fuentes pontificias.

344. En una nota a pie de página, Balic hablaba «de tendentia minimalistica inter ipsos quosdam catholicos viros sparsa, qui potissimum sic dictam viam 'ecclesiologicam' tenent», esto es, de un planteamiento de María que la vincula con la Iglesia.

345. *De Ecclesia capita varia*, CT 5/61, 86, 26-27.

Para la sesión plenaria de septiembre se habían recibido y registrado dieciséis páginas de observaciones. Algunos se preguntaban por qué el texto estaba en el esquema *De Ecclesia*, pues parecía más un texto independiente, sin referencia alguna al resto del documento. Las observaciones particulares variaban mucho; a algunos el texto les parecía excesivo en sus pretensiones, otros deseaban reforzarlo. Sin embargo, antes de que el texto fuese discutido en la sesión plenaria, según parece, Balic tuvo que preparar otro borrador teniendo en cuenta las observaciones escritas³⁴⁶. En todo caso, este texto exaltaba aun más los privilegios de María y ciertamente mantenía las opciones sustanciales y metodológicas de Balic³⁴⁷.

Ligeramente revisado, este texto fue enviado a los miembros para su discusión en la última reunión plenaria del mes de marzo³⁴⁸. Sin embargo, las notas introductorias de Balic planteaban ahora otro problema: si la discusión sobre nuestra señora debería ser parte del esquema *De Ecclesia* o un texto aparte, «quod esset melius», añadía Balic, «et quo in casu schema forsitan ampliari posset». En una reunión de la subcomisión *De Ecclesia* se aceptó la propuesta de Balic, que luego fue aprobada en la sesión plenaria. Pero en la reunión plenaria Tromp puso objeciones a las afirmaciones sobre la mediación de María. Se nombró una subcomisión especial para resolver la cuestión. La discusión continuó después de la reunión, y en abril se completó un texto definitivo, que satisfacía las preocupaciones de Tromp; después de un misterioso problema de última hora, que exigió la intervención del papa³⁴⁹, se aprobó para el estudio de la Comisión central preparatoria.

La discusión en la Comisión central preparatoria fue, en general, favorable³⁵⁰, siendo la principal cuestión planteada por algunos de los miembros la afirmación de la mediación de María³⁵¹. La subcomisión de enmiendas envió a

346. *De Maria, matre Corporis Christi Mystici*, CT 19/61, 20; 20 de noviembre de 1961. El título parece haberse cambiado debido a la oposición, especialmente de Laurentin, contra el título «Mater Ecclesiae».

347. Una de las principales preocupaciones de Balic fue la de asegurar que el texto hablara de la parte de María en la redención *objetiva* de Cristo; si no se garantizaba esto, decía «semper aderunt viri subtilissimi qui invenient propriam mentem in allegatis propositionibus, et illas reducent ad minimum»; Balic a Hürth, noviembre de 1961.

348. *De Maria, matre Capitis et matre Corporis Mystici Christi membrorum*, CT 19/61, 50; 20 de enero de 1962.

349. Tromp habla vagamente de «quibusdam difficultatibus de ratione procedendi» precisadas por el papa el 27 de abril; *Ultima acta Pontificiae commissionis theologiae: Post clausum consessum plenarium* (10 mart. 1962) usque ad diem 20 julii 1962», 3. C. Balic, *La doctrine...*, 467, sugiere que el problema está en el estado del texto, que era muy repetitivo. «On suggera au dernier moment de ne point imprimer le schéma. Il le fut néanmoins sur intervention directe de Jean XXIII». Uno se siente tentado de identificar el «on» con Tromp, que criticó la extensión excesiva de las notas de los textos de Balic.

350. ADP II/4, 746-784.

351. Los principales opositores fueron Liénart, Montini, Godfrey, Ritter, Jullien y Alter, de los cuales varios mencionaron las dificultades ecuménicas que la declaración podría causar. Bea no fue uno de ellos: «Non debemus timere ne protestantes offendantur; hodie multi ex eis sincere venerantur B. V.», ADP II/4, 781.

la Comisión teológica los cambios propuestos, que fueron aceptados en su mayoría. Pero en cuanto a la cuestión principal de la mediación de la santísima Virgen, la comisión rehusó cambiar de parecer, alegando dos razones: que guardar silencio sobre esta cuestión causaría escándalo a muchos fieles, «utpote proveniens ex quodam complexu inferioritatis erga protestantes» y que «reservare titulum Mediatoris soli Christo, esset quasi confessio implicita, Ecclesiam per plura saecula in rebus fidei errasse»³⁵².

No hay duda de que el esquema *De Beata Maria Virgine*, aun en el tema de su función mediadora, llenaba las expectativas y deseos de muchísimos obispos, como aparecía en sus *vota* antepreparatorios. Sin embargo, una minoría consistente había expresado el deseo de que el concilio no promulgase ninguna doctrina nueva sobre María, sobre todo por las implicaciones ecuménicas. No era probable que los esfuerzos hechos por presentar a María como la «Fau-trix unionis christianae» disminuyeran estas dificultades, particularmente si, como advertía Congar, el texto se situaba en el contexto de la reciente evolución de la teología católica mariana:

Hay que tener también en cuenta la situación general de la mariología en áreas considerables de la Iglesia católica, si no en toda la Iglesia católica. Es una situación de «sobrepajamiento». Grupos muy poderosos tienden expresamente a «añadir» más, de tal manera que las añadiduras de mañana no sean más que una etapa para las nuevas añadiduras de pasado mañana. Es de temer que un texto conciliar, de alto valor, aunque no sea «de fe», sirva de trampolín a los acróbatas de la mariología al alza y maximalista, aun cuando el texto no sea de suyo maximalista (en conjunto no lo es) y que tales acróbatas no utilicen expresiones diversas para seguir más e ir más lejos³⁵³.

6. *De ordine sociali y De communitate gentium*³⁵⁴

El último de los argumentos asignados a la Comisión teológica en las *Quaestiones* oficiales estaba expresado muy sencillamente: «Doctrinae catholicae de re sociale concinna expositio edatur»³⁵⁵. Los primeros borradores de Tromp y Hürth esbozaban algunos temas que podían ser estudiados para satisfacer este deseo. En la primera sesión plenaria, en octubre, se decidió encargar el trabajo a una subcomisión aparte *De ordine sociali*. Sin embargo, no se asignó ningún miembro a este organismo, aparentemente porque se suponía que su trabajo tendría que esperar hasta que estuviera terminada la encíclica que se sabía es-

352. *De emendatione schematis Constitutionis De Ecclesia (Pars II) et de emendatione schematis Constitutionis De Beata Maria Virgine*, TPV 1962, 27.

353. *Remarques sur le Schéma «De B. Maria Virgine»*, preparado por Congar para monseñor Weber (F-Congar).

354. Cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 191-194.

355. ADP II/1, 409. Esto parece reflejar la *Sintesi finale* 4, que informa del deseo de los obispos de una presentación sistemática y orgánica de la doctrina social de la Iglesia: «Si auspica per ciò la elaborazione di una 'Summa Socialis'».

taba preparándose. Pero el 17 de diciembre el papa dio a conocer su deseo de que la subcomisión de la Comisión teológica comenzara a trabajar³⁵⁶.

La subcomisión se reunió por primera vez a fines de febrero de 1961, cuando distribuyó su material: Gundlach y Pavan tratarían los fundamentos del orden social, Sigmond el matrimonio y la familia, Jarlot y Ferrari Toniolo los asuntos económicos, y Pavan y Gundlach las cuestiones de política, dándose, sin embargo, por sabido que la cuestión de las relaciones de la Iglesia y el Estado debía ser tratada en la subcomisión *De Ecclesia*³⁵⁷.

Pavan y Jarlot, que tomaron parte en la preparación de la encíclica *Mater et magistra* del papa Juan, encontraron la oposición de Tromp y de Gundlach, que había sido el principal autor de los documentos sociales de Pío XII, pero al que se había excluido de toda función efectiva en la preparación de la reciente encíclica³⁵⁸. Parece ser que Tromp instó a Jarlot a recalcar el derecho a la propiedad privada sobre el origen y la fuente común de los bienes creados.

Para el verano de 1961 estaba listo un primer borrador del texto para ser enviado al pleno de la Comisión teológica para su discusión³⁵⁹. Además de los dos capítulos de Sigmond sobre el matrimonio y la familia, que pronto fueron sustraídos de la competencia de la subcomisión, había sólo dos breves capítulos: de Pavan sobre las bases del orden social y sobre los principios de la vida social, y de Jarlot sobre la propiedad privada. Sin embargo, este texto no fue discutido en la reunión de septiembre, si bien se reunieron once páginas de observaciones. La queja más común fue que el texto era más filosófico que teológico; pero Laurentin presentó una aguda crítica de la defensa del texto de la propiedad privada, juzgando que olvidaba elementos importantes de la tradición.

El primer borrador del material sobre otras cuestiones económicas comenzó a circular sólo a fines de 1961. Pero ningún texto de *De ordine sociali* fue discutido en la última sesión plenaria de la Comisión teológica en marzo de 1962. Sin embargo, una vez más el papa hizo saber que quería que el trabajo fuera concluido, sorprendiendo aparentemente a Tromp con el mandato de que, además, se preparase un texto sobre el orden social internacional para satisfacer los ruegos de los obispos que habían pedido que el concilio abordase cuestiones como la paz y la bomba atómica.

La subcomisión acabó su primer texto, *De ordine sociali*, en una reunión especial del mes de junio. Tenía siete capítulos: sobre los fundamentos y principios, sobre la propiedad privada, sobre el trabajo, sobre el salario justo, sobre

356. El propio papa nombró a P. Pavan y a A. Ferrari Toniolo, y a estos pronto se unieron G. Gundlach, R. Sigmond y G. Jarlot.

357. S. Tromp, *Diario*, 28 de febrero de 1961.

358. En un comentario sobre el primer borrador de un texto *De ordine sociali*, Gundlach hizo una observación reveladora: «Encyclica *Mater et magistra* ob suam indolem magis pastorem minime obstat, ne etiam in Const. dogmatica clare proponatur doctrina socialis Ecclesiae, sancita a RR. Pontificibus inde a Leone XIII, immo potius postulat veluti complementum in nonnullis expositionem doctrinalem fundatam in principiis immutabilibus», *Animadversiones membrorum et consultorum in Constitutionem De ordine sociali*, CT 9/61, 25; 9 de septiembre de 1961, *Addendum*.

359. *Constitutionis De ordine sociali Capita Varia*, CT 9/61, 24.

agricultura, sobre la paz social y sobre el gobierno y la economía. El trabajo de preparar un texto sobre el orden internacional recayó en Sigmond y Cereceda, que se reunieron con Ottaviani y Tromp el 19 de mayo para planear un texto y que en menos de tres semanas habían elaborado un texto que fue aprobado por Ottaviani el 8 de junio. El texto *De communitate gentium* tenía cinco capítulos: sobre los fundamentos morales de la comunidad internacional, sobre su estructura y autoridad, sobre los derechos y deberes de los Estados en la comunidad internacional, sobre los impedimentos para su creación y funcionamiento y sobre la defensa del orden y de la paz internacionales. Estos textos fueron enviados a Felici en junio³⁶⁰.

Para entonces, sin embargo, la Comisión central preparatoria ya había terminado su trabajo, de manera que los textos sobre cuestiones sociales nunca fueron discutidos allí. Sin embargo, al parecer Felici los envió a los miembros de la Comisión central preparatoria y a últimos de septiembre Tromp se encontró con que tenía que trabajar con un pequeño comité para responder a las observaciones sobre el texto recibidas de tres cardenales. El comité de la Comisión teológica envió sus respuestas a Felici el 10 de octubre, el día antes de la apertura del concilio³⁶¹. Las revisiones de los textos resultantes fueron en su mayoría menores, de suerte que conservaron su principal referencia metodológica y esencial a la ley natural y a la clásica doctrina social católica³⁶².

Por esta breve historia es evidente que los líderes de la Comisión teológica no estaban tan convencidos de la importancia de estos textos como el mismo papa. Se aplazó el nombramiento de los miembros para la subcomisión; ésta comenzó su trabajo mucho después que las otras; sus borradores nunca fueron discutidos públicamente en ninguna de las sesiones plenarias; y sus textos definitivos tuvieron que ser leídos de prisa justo al final de la fase preparatoria sin ser remitidos al pleno de la Comisión teológica ni aprobados por ella. Esta historia puede ser tomada como simbólica de la indiferencia de la Comisión teológica ante cuestiones principales que formaban una parte muy importante del horizonte en el que el papa quería se congregara el concilio.

c) *El Secretariado para promover la unidad cristiana*³⁶³

1. Miembros

El personal del Secretariado para la unidad de los cristianos fue entresacado de una amplia variedad de áreas geográficas, incluyendo sobre todo regio-

360. Para toda esta información, cf. S. Tromp, *Ultima acta Pont. Comm. Theologicae*, 6-7.

361. Cf. S. Tromp, *Relatio Secretarii Commissionis Conciliaris «de doctrina fidei et morum»*, 15/62, 19; 26 de diciembre de 1962, 1-2.

362. Los dos textos fueron por fin impresos en *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur, Series tertia*, TPV 1962, 5-66.

363. Cf. H. Bacht, *Kardinal Bea, Wegbereiter der Einheit*: Cath(M) 35 (1981) 173-188; T. F. Stransky, *The Foundation of the Secretariat for Promoting Christian Unity*, en A. Stacpoole (ed.),

nes en las que las relaciones ecuménicas eran especialmente importantes (Norteamérica, Inglaterra, Holanda, Alemania y Suiza) y representaba todas las organizaciones ecuménicas católicas importantes. La Conferencia católica para cuestiones ecuménicas facilitó no sólo a J. Willebrands, nombrado secretario del Secretariado para la unidad de los cristianos, sino a algunos otros: J. Höfer, C.-J. Dumont, J. Hamer, F. Thijssen, F. Davis y C. Boyer, este último era presidente, además, de «Unitas», lo más parecido a un organismo vaticano ecuménico. L. Jaeger, fundador del Instituto J. A. Möhler de Paderborn, H. Volk, E. Stakemeier, F. Charrière y J. Feiner representaban las áreas de Alemania y Suiza. Norteamérica estaba representada por cinco hombres: G. Weigel, G. Tavard, G. Baum, J. Cunningham y E. Hanahoe. P. Dumont representaba al monasterio ecuménico de Chevetogne.

De la representación curial las figuras más importantes eran C. Boyer y M. Maccarrone, ambos ligados a la Congregación de seminarios y universidades. Ausencia relevante del Secretariado para la unidad de los cristianos fue un representante del santo Oficio, si bien Maccarrone, Boyer y Hanahoe, amigo íntimo de Fenton, se inclinaban a defender la idea romana de que la finalidad de los diálogos ecuménicos era la vuelta de los hermanos extraviados a la única Iglesia verdadera.

2. Competencia y temas

Willebrands sostiene que la intención original del papa Juan era la de incluir en el programa del Secretariado para la unidad de los cristianos las relaciones con las Iglesias ortodoxas, pero cuando Bea expuso sus objeciones debido a no estar familiarizado con esas cuestiones, el papa accedió, asignando las relaciones con los ortodoxos a la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales; así se garantizaba también que la congregación correspondiente tuviera sus intereses representados en la preparación del concilio³⁶⁴. Sin embargo, los acontecimientos se encargarían de mostrar que esta diferenciación de las tareas ecuménicas, comprensible de suyo, no fue acompañada de las suficientes garantías para una coordinación y colaboración igualmente necesarias entre los dos organismos. La distribución de los miembros no sirvió de mucho. Sólo dos miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos, Ch. Dumont y P. Dumont, tenían gran experiencia en el diálogo con los ortodoxos, pero su asignación al Secretariado para la unidad de los cristianos privó a la Comisión pre-

Vatican II Revisited by Those Who Were There, Minneapolis 1986, 62-87; S. Schmidt, *Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani*: CrSt 8 (1987) 95-117; M. Velati, *La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani*, en *Verso il Concilio Vaticano II*, 273-350.

364. J. Willebrands, *Il cardinale Agostino Bea: il suo contributo al movimento ecumenico, alla libertà religiosa e all'instaurazione di nuove relazioni con il popolo ebraico*, en *Atti del Simposio Card. Agostino Bea (Roma, 16-19 dicembre 1981)*, Roma 1983, 6; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea: Il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 362.

paratoria para las Iglesias orientales de una competencia y un entusiasmo de los que esa comisión se hubiera beneficiado grandemente.

En *Superno Dei nutu* la finalidad del Secretariado para la unidad de los cristianos se describía como la de ayudar a los otros cristianos a seguir el trabajo del concilio y así encontrar más fácilmente el camino a la unidad por la que Cristo oró³⁶⁵. Esta vaga identificación no aparecía clarificada en las *Questio-nes*, que no incluían ninguna propuesta para el nuevo organismo. Esta imprecisión permitió a algunas personalidades romanas, entre ellas Tromp, a sostener que el secretariado era sólo «una oficina de información»³⁶⁶.

Bea y los miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos tenían, sin embargo, ideas más grandiosas. En la propuesta del cardenal para el establecimiento del Secretariado para la unidad de los cristianos había incluido ya entre sus funciones conciliares el estudio de las esperanzas y temores que otros estaban manifestando sobre el concilio y la preparación de respuestas apropiadas³⁶⁷. La Conferencia católica para cuestiones ecuménicas había presentado también un extenso *tour d'horizon* de la situación ecuménica, sus perspectivas y sus dificultades, y había identificado áreas de particular preocupación y las formas apropiadas en las que el concilio podía responder a ellas. De los hombres que pronto iban a ser nombrados miembros y consultores del Secretariado para la unidad de los cristianos, Bea recibió también recomendaciones para que las actividades del Secretariado para la unidad de los cristianos no se limitaran a facilitar información a los no católicos sino que incluyeran, además, el llevar sus opiniones a la atención de las comisiones preparatorias³⁶⁸.

No se sabe si los estatutos del Secretariado para la unidad de los cristianos, preparados por el mismo Bea y todavía inéditos, contenían una agenda más amplia que la esbozada públicamente por el papa. Pero para el mes de julio el Secretariado para la unidad de los cristianos ya había preparado el primer borrador de un programa de trabajo que incluía el estudio de las cuestiones doctrinales, litúrgicas y espirituales así como actividades concretas que había que emprender para promover la unidad de los cristianos³⁶⁹. A mediados de septiembre Bea y Willebrands aprovecharon la reunión en Gazzada de la Conferencia católica para cuestiones ecuménicas para discutir problemas y procedimientos con algunos miembros y consultores. A principios de octubre se envió un programa de trabajo a los miembros y consultores solicitando observaciones. Muchas de las respuestas enumeraban las cuestiones teológicas y prácticas que el Secretariado para la unidad de los cristianos debía abordar al preparar

365. ADA I, 95.

366. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 362n.

367. Cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 345.

368. Cf., por ejemplo, T.-J. Dumont, *Le «motu proprio» du 5 juin 1960: Vers l'unité chrétienne* (mayo-junio 1960) 25, y V.-J. Dumont, *Note sur le «Conseil» ou «Secrétariat» pour les rapports avec les non-catholiques institué par le Motu Proprio du 5 juin 1960*, enviado a Bea el 8 de julio de 1960; escritos de Dumont.

369. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 363, quien sugiere que el programa se fiaba mucho del informe presentado por la Conferencia católica para cuestiones ecuménicas.

los esquemas o al menos los *vota* que deberían mantener sensibilizadas a las comisiones preparatorias sobre las dimensiones ecuménicas de su trabajo.

En la primera sesión plenaria del Secretariado para la unidad de los cristianos, el mes de noviembre de 1960, se distribuyó y discutió un programa de trabajo. Esbozaba seis temas importantes: 1) finalidad y función del secretariado; 2) principios y cometidos contemporáneos del ecumenismo católico; 3) cuestiones de eclesiología; 4) cuestiones teológicas: la palabra de Dios, las aplicaciones litúrgicas, la libertad religiosa, los matrimonios mixtos; 5) cuestiones prácticas: observadores en el concilio, plegarias por la unidad, fórmula de abjuración, misiones protestantes en países católicos; 6) la cuestión judía: relación entre los dos testamentos, textos litúrgicos, etc.³⁷⁰.

El discurso de apertura de Bea comenzó con las finalidades del Secretariado para la unidad de los cristianos. Si la primera de estas era mantener informados sobre el concilio a los hermanos separados, otra finalidad provenía de la carta en la que el papa nombraba a Bea presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos y que, sostenía Bea, igualaba el nuevo organismo con las comisiones preparatorias y así lo autorizaba también a estudiar e investigar asuntos para el concilio. «Secretariatus ergo non est sollummodo 'officium informationis', sed ei incumbit praeparare materias quae ad unitatem Christianorum spectant ideoque Concilio proponendae videntur»³⁷¹.

En cuanto a las áreas de competencia, Bea dijo al Secretariado para la unidad de los cristianos que, en respuesta a muchas peticiones, el papa Juan había asignado también al Secretariado para la unidad de los cristianos las cuestiones referentes a los judíos³⁷². Advirtió, además, que muchas de las cuestiones que el Secretariado para la unidad de los cristianos discutiría estaban también relacionadas con otras comisiones preparatorias, particularmente con la Comisión teológica, la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y la Comisión litúrgica preparatoria. El Secretariado para la unidad de los cristianos discutiría los temas y luego transmitiría sus propuestas a esos organismos para su consideración, quizás también mediante una comisión mixta³⁷³.

En ese primer momento, no parece, pues, que el Secretariado para la unidad de los cristianos tuviera intención de preparar esquemas propios para ser propuestos al concilio, sino más bien preparar textos que garantizaran que las preocupaciones ecuménicas serían tomadas en consideración por las otras comi-

370. Una copia del programa se encuentra en el F-Stransky.

371. A. Bea, *Sermo introductorius Em.mi Cardinalis Praesidis*, 14 de noviembre de 1960, 2 (F-Stransky). Schmidt, Willebrands y Carbone concuerdan en que este juicio de Bea debía haber sido autorizado por el propio papa Juan; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 364-365; J. Willebrands, *Il Cardinal Agostino Bea*, 7; V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 84.

372. Para los antecedentes de esta decisión, cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 351-356; J. M. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions: Introduction and Commentary*, en *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York 1969, 1-17.

373. A. Bea, *Sermo introductorius*, 3. Durante la discusión que siguió a su conferencia, Bea dijo que ya había estado en contacto con Ottaviani y Tromp para la cooperación con la CT y que se debería pensar en otras comisiones mixtas.

siones preparatorias. Sólo cuando se hizo evidente que la sensibilidad ecuménica no distinguiría el trabajo de las otras comisiones preparatorias, particularmente la Comisión teológica, el secretariado, con evidente estímulo del papa, comenzó a preparar textos para presentarlos a la Comisión central preparatoria y, finalmente, al concilio mismo³⁷⁴.

Como resultado de la consiguiente discusión se decidió distribuir el trabajo en diez subcomisiones, las cuales estudiarían: 1. la relación del bautizado no católico con la Iglesia (miembros); 2. la estructura jerárquica de la Iglesia; 3. la conversión de los individuos y de las comunidades; la restauración del diaconado; 4. el sacerdocio de todos los creyentes y la condición de los laicos en la Iglesia; la libertad religiosa y la tolerancia; 5. la «Palabra de Dios» en la Iglesia; 6. cuestiones litúrgicas: la lengua vernácula; la comunión bajo las dos especies; 7. los matrimonios mixtos; 8. la octava de oración por la unidad de los cristianos; 9. el problema central ecuménico según la actual orientación del Concilio mundial de Ginebra y especialmente según el concepto de unidad de ese concilio; 10. las cuestiones relativas a los judíos³⁷⁵.

3. Método

Dentro del Secretariado para la unidad de los cristianos se crearon finalmente quince subcomisiones³⁷⁶, compuestas de cuatro o cinco miembros y presididas por un obispo que actuaba de «relator». En cada subcomisión el obispo o un teólogo preparaba un texto que luego se enviaba a los otros miembros para sus observaciones. Parece ser que estas subcomisiones no se reunieron con frecuencia, sino que casi siempre se comunicaron por correspondencia. Estos textos eran luego discutidos, revisados y aprobados en las sesiones plenarias.

El método que las subcomisiones generalmente siguieron fue el recomendado por el Secretariado para la unidad de los cristianos para el concilio mismo en un epílogo a su documento, *De structura hierarchica Ecclesiae*. Evocando una frase paulina frecuentemente en labios del papa Juan, se preguntaba *Quomodo veritas in Concilio futuro facienda sit in caritate*. Encontró su modelo en los procedimientos del concilio de Trento, en el cual los especialistas católicos reunieron primero información exacta sobre los puntos de vista de los reformadores, examinaron estos a la luz de la Escritura y de la tradición para ver qué había de verdadero y falso en ellos, y finalmente ofrecieron una presentación

374. El primer indicio de esta posibilidad parecen ser las observaciones que Bea hizo en una entrevista el 10 de marzo de 1961, cuando habló de los *vota* que estaban siendo preparados por el UC, «qui seront ensuite discutés, soit directement par la Commission Centrale, soit par les autres Commissions intéressées aux mêmes questions»; cf. DC 58 (2 de abril de 1961) 448.

375. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 82.

376. Se llegó a este número por la diferenciación de las subcomisiones para el estudio de las cuestiones de la libertad religiosa y de las Escrituras y la tradición, y por el incremento de subcomisiones para discutir la permanencia del secretariado, la preparación de un directorio ecuménico y la invitación de los no católicos al concilio.

de la doctrina católica que respondiese a las cuestiones planteadas por los hermanos separados. Este método del Secretariado para la unidad de los cristianos recomendaba a los padres del Vaticano II:

Así, en efecto, exponían la verdad, no abstractamente, ni desligada de los problemas de la época, sino que ya desde el comienzo de sus discusiones examinaban las cuestiones y las opiniones de los Reformadores, para responder a ellas desde la plenitud del depósito de la fe católica, proclamando la verdadera fe católica y apostólica. Así desde el principio unían la exposición de la verdad con la caridad que quiere procurar la salvación de los hermanos separados. Del mismo modo, también los padres del concilio Vaticano II «logren la verdad en la caridad» a fin de que nuestros hermanos separados sientan una invitación fuerte y suave a buscar la unidad que nuestro Señor Jesucristo pidió a su Padre celestial³⁷⁷.

El Secretariado para la unidad de los cristianos se dispuso a preparar al concilio para esta clase de diálogos ecuménicos. Sus subcomisiones estudiaron sus temas particulares a la luz de las cuestiones y críticas de los protestantes y trazaron propuestas con la intención de ayudar a las otras comisiones preparatorias a abordar los temas de una manera que no sólo no alejara más a los protestantes sino que les ayudara a entender la posición católica. Estos votos del Secretariado para la unidad de los cristianos representaron, pues, una introducción al diálogo ecuménico necesario para la mayoría de los miembros de las comisiones preparatorias, y no sólo para los romanos, que anteriormente habían tenido muy poca experiencia de ese tipo de encuentros.

4. *Los textos del Secretariado para la unidad de los cristianos*

Los medios principales con los que el Secretariado para la unidad de los cristianos buscó incidir en el trabajo preparatorio fueron la comunicación a las otras comisiones preparatorias de varios textos que bosquejaban las implicaciones ecuménicas de temas que estaban siendo examinados³⁷⁸. En esta sección examinaremos algunos de estos textos, dejando para la próxima sección el análisis de los puntos principales en los que se encontró directamente enfrentada con la Comisión teológica.

377. «Sic nimirum non abstracte, non solute a quaestionibus temporis exponebant, sed iam ab initio suarum discussionum primo quaestiones et opiniones Reformatorum inspiciebant, ut illis ex plenitudine depositi fidei catholicae responderent, veram catholicam et apostolicam fidem declarantes. Sic veritatis expositionem ab initio coniungebant cum illa caritate, quae fratrum separatorem salutem procurare vult. Eodem modo etiam Concilii Vaticani II patres sint «veritatem facientes in caritate», ut revera fratres nostri separati validum ac suave sentiant invitamentum ad quaerendam unitatem illam, quam Dominus noster Iesus Christus a Patre suo coelesti impetravit»: UC, *De structura hierarchica Ecclesiae*, mayo 1961, 47 (F-Stransky).

378. La cuestión especial del papel del UC en la preparación para la invitación a los observadores no católicos es también tratada más adelante por separado.

1. La subcomisión sobre el laicado elaboró un texto, *De sacerdotio fidelium*, cuyo primer borrador estuvo listo para febrero de 1961 y el texto final fue aprobado en abril de ese mismo año³⁷⁹. Su objetivo era responder a la crítica protestante de que la Iglesia católica consideraba a los laicos simplemente como sujetos pasivos y olvidaba la doctrina del sacerdocio común. El texto estudiaba la doctrina del nuevo testamento sobre el sacerdocio de los fieles y luego ofrecía dieciocho *vota* sobre cómo debería enseñarse esta doctrina, subrayando en especial que se trata de un sacerdocio auténtico y no meramente metafórico, complementario del sacerdocio ministerial, para ser practicado por todos y cada uno de los cristianos en el curso de su vida diaria. En mayo de 1961 este texto fue enviado a la Comisión teológica y a la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, sobre cuyos textos, no obstante, parece no haber tenido gran influencia. La breve discusión de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos sobre el sacerdocio común de los fieles daba la prioridad a su participación en el culto, pero esto no era el punto primario del texto del Secretariado para la unidad de los cristianos³⁸⁰. El capítulo *De laicis* de la Comisión teológica coincidía con el Secretariado para la unidad de los cristianos en no llamar al sacerdocio común metafórico, pero utilizaba la distinción de Pío XII entre los dos sacerdocios para recalcar la superioridad del sacerdocio ministerial³⁸¹.

2. La subcomisión sobre cuestiones litúrgicas presentó una respuesta a las críticas protestantes sobre el escaso papel de la Escritura en el culto católico y sobre la función pasiva del laicado. Este texto incluía la declaración de que el latín no debía ser considerado un signo de unidad; pedía también a los obispos que se reconociera la centralidad de la eucaristía frente a las devociones privadas, que se aprobara la restauración de la comunión bajo las dos especies, la concelebración y la *communicatio in sacris*, y que se acabara con la práctica de rebautizar a los cristianos convertidos al catolicismo. En mayo este texto fue enviado a la Comisión litúrgica preparatoria, con la que esta subcomisión había estado colaborando³⁸².

3. La subcomisión *De matrimoniis mixtis* propuso al principio un texto que hubiera exigido grandes cambios en la legislación de la Iglesia sobre los matrimonios de católicos con cristianos no católicos: la restauración de una actitud anterior al código más condescendiente, de manera que los matrimonios mixtos sin forma apropiada no fuesen considerados inválidos, la supresión de la exigencia de que la parte católica buscase la conversión de la parte no cató-

379. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 293-296.

380. Cf. ADP II/4, 473; G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, 236-237.

381. ADP II/3, 1087-1088, 1091-1092. El 1 de diciembre de 1962 Stransky envió una copia del texto del UC a monseñor Primeau subrayándole que el UC había abrigado la esperanza de que la CT pudiera considerar el hecho de adoptar su proyecto y comenzar con los deberes comunes de todos los fieles: «se dió de lado a la sugerencia, y contamos con un esquema que acentúa menos 'la comunidad de los fieles' que la *Mystici Corporis*» (F-Primeau).

382. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 296-300.

lica, y el permiso de cierto tipo de ceremonia religiosa. La oposición, sin embargo, a estas propuestas fue fuerte, tanto en la subcomisión como en las sesiones plenarias, siendo las objeciones más fuertes las de Heenan y De Smedt, de suerte que el texto fue suavizado antes de su aprobación en noviembre de 1961 y de ser enviado a la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos³⁸³. El segundo texto sobre este argumento recomendaba ciertos cambios en el código por razones de sensibilidad ecuménica, pero no los suficientes para Bea, que en la Comisión central preparatoria pidió insistentemente que se mantuviera la posición del Secretariado para la unidad de los cristianos³⁸⁴.

4. Otra subcomisión en la que hubo grandes desacuerdos fue la nombrada para reconsiderar una nueva orientación y fórmula para la Octava de oración por la unidad de los cristianos. E. Hanahoe, miembro americano de la comunidad de Paul Wattson, fundador de la Octava, se opuso a los intentos de modificar la orientación de las oraciones fuera del objetivo del retorno de otros cristianos a la Iglesia católica³⁸⁵. Cuando los intentos se agotaron, la subcomisión fue reconvertida, de forma que prepararía simplemente un texto sobre la cuestión general de la oración por la unidad cristiana. También aquí se plantearon dos objeciones, especialmente por parte de Hanahoe y Boyer, cuyo modelo seguía siendo el del «retorno» de los hermanos separados y a quienes les parecía que el texto propuesto entraba en conflicto con el capítulo *De oecumenismo* que se estaba preparando en el esquema *De Ecclesia*. Finalmente se ultimó que fue aprobado en abril de 1962. Este fue enviado directamente a la Comisión central preparatoria, donde fue discutido en junio³⁸⁶.

5. En la subcomisión *De conversionibus individualibus et de conversione communitatum*, hubo desacuerdos semejantes. El principal problema era la relación entre ecumenismo y conversión, inclinándose Hanahoe a reducir lo primero a la búsqueda de lo segundo. Se intentó elaborar una teología del ecumenismo que sería enviada a la Comisión teológica, pero este intento fue abandonado y en su lugar se empezó a trabajar un texto más pastoral que pudiera ser sometido directamente a la Comisión central preparatoria en su última reunión. Este texto, *De oecumenismo catholico*, llevaba como subtítulo «decreto pastoral» para dar la impresión de que era un complemento al enfoque dogmático del capítulo de la Comisión teológica sobre el tema en su esquema *De Ecclesia* y quizás también para no dar la impresión de interferir en la competencia de la Comisión teológica. Pero, aparte de dar consejos prácticos sobre cómo empeñarse en la actividad ecuménica, el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos contenía también importantes secciones doctrinales sobre la unidad y unicidad de la Iglesia, sobre el valor salvífico de elementos de la Iglesia en-

383. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 309-314.

384. ADP II/3, 1191-1194; cf. *supra*.

385. Cf. E. F. Hanahoe-T. F. Cranny (eds.), *One Fold: Essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908-1958*, New York 1959.

386. ADP II/4, 813-816, 822-834.

contrados fuera de la Iglesia católica, y sobre el ecumenismo como ejercicio de la catolicidad de la Iglesia.

Estas opiniones contrastaban muy notablemente con las posiciones adoptadas por el esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica, cuyo capítulo sobre ecumenismo, reconociendo la existencia de vínculos entre la Iglesia católica y otras comunidades e individuos cristianos, subrayaba su retorno como la meta de la actividad ecuménica, recalcaba la legitimidad de trabajar por las conversiones individuales y dedicaba su sección más larga a una serie de normas restrictivas sobre *communicatio in sacris*. Los dos textos fueron presentados juntos a la Comisión central preparatoria en junio de 1962, donde la mayoría de los miembros pidió que se unieran al texto *De unitate Ecclesiae* de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales para formar un solo esquema³⁸⁷. Esto, sin embargo, no se intentó antes de la apertura del concilio, y el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos fue el único de los tres que no se imprimió para ser sometido al concilio³⁸⁸.

6. Finalmente, una subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos estudió el tema de la relación de la Iglesia con el pueblo judío³⁸⁹. En la elaboración del texto los papeles principales corrieron a cargo de G. Baum y J. Oesterreicher, ambos conversos del judaísmo. El segundo preparó un borrador más bien extenso que repetía temas contenidos en un texto anterior de Baum, pero los situaba en un contexto bíblico y teológico y terminaba con varias propuestas concretas instando al concilio a reconocer las raíces de la Iglesia en el judaísmo, a oponerse a la idea de que el pueblo judío es el objeto de una maldición divina, a proclamar que la reconciliación de judíos y cristianos es parte de la esperanza escatológica de la Iglesia, y a condenar el antisemitismo. Más tarde se propuso que a este primer borrador, preparado y discutido en la reunión de abril de 1961, se le añadiera un *votum* a fin de que los católicos muestren una actitud más amistosa y humilde con el nuevo Estado de Israel.

Pero la discusión del texto en la reunión de agosto reveló ya las dificultades que encontraría un texto sobre los judíos. Aparte de las objeciones que se esperaban de los países árabes, estaba además, como advierte Oesterreicher, el hecho de que la mayoría de los obispos y teólogos católicos no estaban sencillamente preparados para ello, siendo todavía la cuestión del misterio de Israel en la economía de salvación «la cenicienta de la teología»³⁹⁰. En la reunión de noviembre de 1961 comenzaron a manifestarse los temores de que el texto pudiera suponer una intervención en los complejos problemas políticos del Medio Oriente y que se basase en interpretaciones discutibles de la Escritura. Se decidió preparar una declaración mucho más breve para ser presentada al con-

387. ADP II/4, 785-812.

388. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 320-326; V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 70-71.

389. Cf. M. Velati, *La proposta ecumenica*, 331-338; J. Oesterreicher, *The Declaration on the Relationship of the Church to non-Christian Religions*, 17-46.

390. J. Oesterreicher, *The Declaration on the Relationship*, 39, y para ejemplos, cf. 32-36.

cilio, quizás en el esquema *De libertate religiosa*, con otro texto sobre los vínculos entre Israel y la Iglesia, que había que preparar para el texto *De Ecclesia* de la Comisión teológica. Luego se preparó y aprobó un texto de una sola página. El 2 de febrero de 1962 el papa Juan le dijo a Bea que el texto sobre los judíos podía ser sometido directamente a la Comisión central preparatoria, «nulla alia Commissione interveniente»³⁹¹.

Este breve *Decretum de Iudaeis* fue programado para ser discutido en la última reunión de la Comisión central preparatoria en junio de 1962. Pero el último día de esta sesión Cicognani anunció que, después de consultar con Bea, la secretaría de Estado había decidido retirar el texto de la agenda de la Comisión central preparatoria y no someterlo al concilio. Después de insinuar que el decreto no se ajustaba a los fines del concilio y de preguntar por qué se había presentado este decreto particular (Si de Iudaeis, cur non etiam de Mahumedanis?), Cicognani se refirió a las razones concretas de esa decisión:

Son conocidas las ásperas disensiones actuales entre judíos y árabes; fácilmente nace la sospecha de un gesto político; o se favorece a una parte o a otra; ya se difunden falsos rumores sobre esto. Los judíos y todos cuantos están fuera de la Iglesia saben que ella los acogerá con un corazón grande, si desean abrazar la fe católica³⁹².

Los rumores a los que Cicognani se refería surgieron del anuncio de que el Dr. Chaim Wardi, funcionario del ministerio de asuntos religiosos del Estado de Israel, asistiría al concilio como representante del Congreso mundial judío. Esta iniciativa, que parece haber cogido de sorpresa al Vaticano, llevó a los gobiernos árabes a protestar por el aparente trato especial que se daba a los judíos y, según parecía, a Israel. Cicognani decidió seguir las vías de la prudencia política y ordenó que se retirara el texto³⁹³.

d) *Doctrina y diálogo*

En los resúmenes de los textos preparados por la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos ya aparecen opiniones diferentes so-

391. *Prolusio Em.mi Card. Bea. Sessio generalis VI (6-10 martii 1962)*, 1 (F-Stransky).

392. «Notae sunt asperae disensiones nostri temporis inter iudaeos et arabes; facile exoritur suspicio de re politica; vel fovendi hanc vel illam partem; iam falsi rumores de hoc divulgantur. Iudaei et omnes qui foris sunt sciunt Ecclesias eos esse excepturam magno corde, si fidem catholicam amplecti desiderant»: ADP II/4, 22-23.

393. Cf. J. Oesterreicher, *The Declaration*, 41-42; S. Schmidt, *Agostino Bea*, 400-401; J. Willebrands, *Cardinal Bea's Attitude to Relations with the Jews: Unpublished details*, en *Simposio Card. Agostino Bea*, 79-83, que informa que las mismas circunstancias llevaron a la secretaría de Estado a pedir a Bea que no publicara un artículo, *Are the Jews a deicide people and «cursed by God»?*, que estaba a punto de aparecer en *La Civiltà Cattolica*. Bea estuvo de acuerdo, pero luego permitió que se publicara el artículo, bajo el nombre de L. Hertling, en *Stimmen der Zeit* 88 (1961-1962) 16-25; póstumo en *La Civiltà Cattolica* I (1982) 430-446. Sobre este incidente, cf. *infra*, capítulo IV.

bre el concilio y, concretamente, sobre cómo debería reformularse la fe para responder a las cuestiones y desafíos contemporáneos. Las relaciones entre los dos organismos preparatorios continuaron más bien distanciadas sobre los temas examinados en las secciones anteriores. Esto respondía a la idea que la Comisión teológica tenía de su competencia exclusiva en materias doctrinales, pero esta actitud fue incluso más firme con el Secretariado para la unidad de los cristianos que con las otras comisiones preparatorias, pues la Comisión teológica pensaba que el secretariado de Bea no tenía derecho alguno a elaborar documentos.

Sin embargo, esta relación, por lo general fría, lo fue aún más con respecto a dos áreas de preocupación que fueron centrales para la determinación de la finalidad del concilio y sobre las cuales los dos organismos entraron en abierto contraste en un conflicto que presagiaba el drama de la primera sesión del concilio. La primera de estas preocupaciones se refería a la recepción y comunicación de la palabra de Dios; la segunda a la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre estas grandes cuestiones los dos organismos prepararon textos completamente distintos mediante procesos diferentes; y subyacentes, tanto en los procesos como en las tareas, había presupuestos totalmente diversos sobre la naturaleza y la finalidad del concilio. En ninguna otra parte apareció tan claro que la historia del período preparatorio no fue simplemente una pugna institucional, sino también una lucha sobre la definición de la naturaleza y misión de la Iglesia en el mundo moderno. Esta sección, pues, examinará estos conflictos sobre las dos mayores cuestiones doctrinales con que se enfrentaría el concilio.

1. La palabra de Dios

La primera de las *Quaestiones* que la Comisión teológica recibió de la Comisión ante-preparatoria fue la siguiente:

Sobre las fuentes de la revelación: Según lo que recientemente han publicado los sumos pontífices, se exponga la doctrina católica sobre la sagrada Escritura (esto es, sobre la historicidad de los libros sagrados y sobre el respeto que deben tener los exegetas de la sagrada tradición y del magisterio eclesiástico); se condenen los nuevos errores en esta materia y al mismo tiempo se publiquen las normas oportunas a las que se deben atener los exegetas en interpretación de la sagrada Escritura según el sentir de la Iglesia³⁹⁴.

La inclusión de esta serie de argumentos parece haber sorprendido a Tromp, que recurrió a S. Garofalo para que le ayudara a añadir un esquema, *De fonti-*

394. «*De fontibus revelationis: Iuxta ea, quae Summis Pontificibus recentius edita sunt, exponatur doctrina catholica de Sacra Scriptura (i.e. de sacrorum librorum historicitate; de obsequio quo exegetae erga traditionem sacram et magisterium ecclesiasticum tenentur): novi de hac re errores damnentur: simulque congruentes edantur normae, quibus exegetae in sacris Litteris iuxta sensum Ecclesiae interpretandis ducantur*»: ADP II/I, 498. Este texto está muy cerca de la descripción del tema en la *Sintesi finale* 1. Para la discusión de la CT sobre las fuentes de la revelación, cf. R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 177-182.

bus, a los tres que ya había escrito para el primer encuentro de la subcomisión primera³⁹⁵. Este *Schema compendiosum* fue luego revisado en julio por Garofalo y enviado a los miembros de la Comisión teológica el 24 de septiembre para su discusión en la primera reunión plenaria del mes de octubre.

Los trece párrafos breves de este primer texto abordaban dos problemas principales. El primero trataba en doce párrafos varios aspectos de la interpretación de la Escritura: la definición de inspiración, especialmente su carácter personal y no comunitario (1), la inerrancia absoluta de la Escritura y la cuestión de la autoridad (3), los géneros literarios y su identificación (4-5), la historicidad de la Biblia (6), particularmente de los evangelios (7-9), la autoridad de la Iglesia sobre la Escritura (10), las restricciones sobre la lectura de la Biblia (11), el deber de los especialistas de ajustarse a la Tradición y al magisterio (11-12), y la autoridad de la Vulgata (13). El otro problema, expuesto en el párrafo 2, no había sido incluido en las *Quaestiones*: la necesidad de la Tradición como segunda fuente, necesaria para conocer las verdades que no se encuentran en la Escritura³⁹⁶.

En su relación a la primera sesión plenaria de la Comisión teológica, Garofalo dijo que esta lista la había sacado de tres fuentes: la *Sintesi finale* de los *vota* episcopales, el *votum* del santo Oficio, y el *votum* de la Congregación para los seminarios y las universidades. Todas estas tres fuentes habían mencionado el problema de la interpretación de la Biblia³⁹⁷, pero sólo el santo Oficio había planteado la cuestión de la suficiencia de la Escritura³⁹⁸. Garofalo advirtió, además, que el esquema había sido redactado sin tener acceso a las propuestas presentadas por las universidades y facultades católicas (incluyendo, pues, el *votum* del Pontificio Instituto Bíblico), que todavía no habían sido publicadas³⁹⁹.

La subcomisión *De fontibus* comenzó su trabajo poco después de la sesión plenaria de octubre⁴⁰⁰, solicitando estudios a varios miembros y consultores.

395. *Schema de fontibus revelationis*, CT 4/60, 20 de julio de 1960.

396. *Schema compendiosum Constitutionis De fontibus revelationis*, CT 4/60. El único tema enumerado en el esquema de julio que no está incluido en esta edición revisada fue el último: 14. Tractetur problema adaptationis. Quizás se pensó que este era uno de los problemas «pastorales» que sobrepasaban la competencia de la CT.

397. El *votum* de la Congregación para seminarios y universidades describía el abuso de la idea de géneros literarios por los católicos, excesivamente influenciados por los especialistas protestantes y por la *Formgeschichte*, que cuestionaba la historicidad de los evangelios, hasta el punto de que se temía una vuelta al modernismo; ADA III, 330.

398. ADA III, 8-9. La *Synopsis* de los *vota* episcopales preparada en el santo Oficio no menciona ninguna cuestión sobre la revelación, lo cual hace suponer que fue preparada antes de que Felici hubiera enviado las *Quaestiones*.

399. S. Garofalo, *Relatio de schemate secundo: De fontibus revelationis*, 1-2.

400. Los miembros de la SC eran: Scherer, Hermaniuk, Schröfer, Cerfaux, Garofalo, Schmaus, Michel y van den Eynde; Kerrigan, Di Fonzo y Castellino trabajaron como consultores. Garofalo, Cerfaux y Kerrigan eran consultores de la Pontificia comisión bíblica. Los dos centros principales de estudio bíblico en ese momento, el PIB y la Escuela bíblica de Jerusalén, no estuvieron representados en la CT, así como ningún especialista bíblico de Alemania.

Advertidos por Tromp de que no necesitaban esperar estos estudios para comenzar el borrador de un texto, tres miembros presentaron el esbozo de los capítulos: sobre la inspiración y la inerrancia (Di Fonzo), sobre el antiguo testamento (Kerrigan), y sobre los géneros literarios (Castellino). Estos fueron mecanografiados y enviados a la Comisión teológica en vista de la segunda sesión plenaria de febrero⁴⁰¹. La subcomisión parece haber trabajado poco los dos meses siguientes, reanudando sus reuniones sólo a fines de abril. En las siguientes semanas, sin embargo, trabajó muy rápidamente y acabó su tarea el 23 de junio. Su esquema fue luego impreso y enviado por correo como parte de la agenda para la sesión plenaria de septiembre, en la que fue aprobado. En octubre el esquema *De fontibus*, el primero de los textos doctrinales de la Comisión teológica, fue enviado a la Comisión central preparatoria.

Las dos cuestiones en las que la subcomisión *De fontibus* se había puesto a trabajar eran entonces objeto de amplia controversia. Difieren tan notablemente la una de la otra que requieren que las tratemos por separado.

1. *La Escritura y la tradición en la Comisión teológica.* En la última mitad de la década de 1950 surgió una controversia entre los teólogos católicos sobre la cuestión, delicada desde el punto de vista ecuménico, de la llamada «suficiencia material» de la Escritura, esto es, si toda la revelación se halla en alguna forma contenida en la Escritura o si hay algunas verdades reveladas que no se encuentran allí sino sólo en la tradición. Este punto retornó en parte a propósito de la interpretación del decreto sobre el tema promulgado por el concilio de Trento, el cual, según algunos teólogos, había resuelto el problema, mientras que otros sostenían que Trento lo había abierto⁴⁰². En el fondo de es-

Cuando la subcomisión estaba a punto de comenzar su trabajo, Garofalo pidió que E. Vogt y P. Benoit fueran agregados a la CT como consultores, pero Ottaviani dijo a Tromp que la decisión debería ser presentada a los cardenales del santo Oficio; cf. S. Tromp, *Diario*, 23 de noviembre de 1960. El nombramiento de Vogt llegó sólo el 1 de marzo, como una señal de la confianza que el papa tenía en el Bíblico. Benoit nunca fue nombrado, y para la hostilidad hacia él dentro del santo Oficio, cf. los documentos en F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 118-121.

401. *Constitutio de fontibus revelationis*, CT 20/60, 21 de enero de 1960. Al mismo tiempo Cerfaux presentó una *Constitutio de Scriptura* junto con *Adnotationes*, CT 23/60, 10-11 de enero de 1960, que también fueron distribuidas pero no discutidas en la reunión de febrero y, al parecer, no tuvieron ningún influjo en la historia del esquema.

402. Que Trento dejó la cuestión abierta lo sostenía R. Geiselman, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*: Una Sancta (1965) 132-139; Id., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition*, en M. Schmaus (ed.), *Die mündliche Überlieferung: Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, 133-167; lo sostenían también J. Beumer, *Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils*: Scholastik 34 (1959) 249-258, e Y. Congar, *La tradition et les traditions: Essai historique*, Paris 1960, 207-232. El principal opositor de esta nueva interpretación fue el profesor de la universidad Gregoriana H. Lennerz, *Scriptura sola?*: Greg 40 (1959) 38-53; Id., *Sine scripto traditiones*: Greg 40 (1959) 624-635. Cf. también Y.-M. Congar, *Le débat sur la question du rapport entre Ecriture et Tradition, au point de vue de leur contenu matériel*: RSPT 48 (1964) 645-657.

tas dos cuestiones particulares había con frecuencia diferentes opiniones sobre la naturaleza de la revelación y de la tradición. Las publicaciones sobre ambos temas fueron aumentando rápidamente, y el debate tendía a ser muy acalorado.

El párrafo del *Schema compendiosum* original dedicado a la cuestión no daba lugar a duda sobre qué partido Tromp y Garofalo esperaban que se definiese la Comisión teológica: «Sacra Scriptura non est unicus fons Revelationis quae continetur in Deposito Fidei. Nam praeter divinam Traditionem, qua Sacra Scriptura explicatur, habetur etiam Traditio Divina veritatum quae in Sacra Scriptura non continentur». La tarea de elaborar un texto para demostrar esto fue encomendada a D. van den Eynde, a la vez que se pidió también la opinión a varios miembros de la subcomisión⁴⁰³. Mientras Cerfaux y Schmaus sostenían la necesidad de la tradición para una completa y exacta interpretación de la Biblia, Unger y Bertetto concluían que la tradición era también necesaria para suplir la insuficiencia material de la Escritura⁴⁰⁴. La opinión final adoptada en el borrador de mayo de van den Eynde, continuaba manteniendo que sólo la tradición era el medio por el que verdades reveladas como la integridad, la inspiración y la canonicidad de la Escritura eran conocidas por la Iglesia⁴⁰⁵.

Cuando este texto fue debatido en la sesión plenaria de septiembre, varios miembros pidieron en vano la vuelta al lenguaje de Trento, que había hablado del evangelio como la única fuente que nos viene a través de la Escritura y la tradición. Mientras se añadía al texto una descripción más completa de la tradición, las secciones sobre la relación entre la Escritura y la tradición experimentaron sólo cambios menores. Así revisado, el esquema fue aprobado por el pleno de la Comisión teológica y enviado en octubre a la Comisión central preparatoria, donde fue discutido el 9 de noviembre de 1961⁴⁰⁶.

Sorprendentemente, en el debate de la Comisión central preparatoria no se planteó la relación entre la Escritura y la tradición, ni siquiera por Bea, del que podía haberse esperado estar preocupado particularmente con la posición de la Comisión teológica, no sólo por sus implicaciones ecuménicas generales, sino, además, porque una subcomisión de su propio secretariado estaba también comprometida en un estudio de la cuestión.

2. *La Escritura y la tradición en el Secretariado para la unidad de los cristianos*. Desde el principio el programa del Secretariado para la unidad de los cristianos había incluido un tratado sobre la palabra de Dios⁴⁰⁷, pero una pri-

403. Es curioso que no se le pidiera escribir sobre ello a Congar, cuyo primer volumen de *Tradition et traditions* acababa de salir.

404. Cerfaux y Schmaus presentaron sus observaciones en enero de 1961; se desconocen las fechas en las que Unger y Bertetto sometieron las suyas, pero las versiones mecanografiadas de sus *vota* preparadas para la CT llevan la fecha respectivamente del 23 de junio y del 3 de agosto de 1961.

405. D. Van den Eynde, *De duplici fonte revelationis*, CT 6/61, 20; 12 de mayo de 1961.

406. ADP II/1, 523-563; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 77-90.

407. Sobre los textos del UC referentes a las Escrituras, cf. J. Feiner, *La contribution du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens à la Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, en *La Révélation divine*, US 70a, Paris 1968, 119-133; M. Velati, *La proposta ecumenica*, 300-309.

mera propuesta de que la subcomisión encargada de este tema considerara la relación entre la Escritura y la tradición había sido rechazada al principio, al parecer por temor de que el argumento pudiese ser prematuramente cerrado. Pero en la reunión de Bühl en agosto de 1961, esto es, después de que la subcomisión *De fontibus* de la Comisión teológica había terminado su trabajo, el Secretariado para la unidad de los cristianos decidió nombrar una nueva subcomisión para tratar el tema desde un punto de vista ecuménico⁴⁰⁸.

Para fines de octubre, Feiner pudo enviar el primer borrador de un texto sobre la cuestión, que luego fue discutido en una reunión plenaria el 30 de noviembre y 1 de diciembre. Después de una breve descripción del estado de la cuestión, el texto presentaba largos comentarios, históricos y doctrinales, respaldados por extensas notas. Una sección sobre el modo de aplicar los principios del ecumenismo católico a la cuestión iba seguida de sugerencias concretas para ser propuestas a la Comisión teológica y a la Comisión central preparatoria. El principal argumento, en el texto y en los *vota*, era que la suficiencia material de la Escritura seguía siendo todavía un tema de legítimo debate entre los teólogos católicos y que el concilio no debería decir nada que prematuramente decidiese la cuestión.

En la reunión de noviembre Bea explicó el texto sobre la Escritura y la tradición que la Comisión teológica había presentado a la Comisión central preparatoria y señaló que la cuestión era todavía discutida y que el santo Oficio aún no había censurado ningún trabajo católico que hubiese estudiado la cuestión. La discusión del Secretariado para la unidad de los cristianos reveló que en general todos estaban de acuerdo con el texto de Feiner, excepto Boyer que presentó un estudio sosteniendo que Trento ya había resuelto la cuestión.

Aprobado, en general, en la sesión plenaria de noviembre-diciembre de 1961, el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos fue ligeramente revisado y presentado de nuevo en la sucesiva sesión plenaria del mes de marzo de 1962. Allí Bea dijo a los miembros que el texto *De fontibus* de la Comisión teológica había parecido inadecuado en la reunión de la Comisión central preparatoria, que él mismo había enviado *amplas animadvertiones* a Confalonieri, presidente de la subcomisión sobre enmiendas de la Comisión central preparatoria, quien dijo que habían sido de gran ayuda, y que después de que el Secretariado para la unidad de los cristianos tuviera un texto definitivo sobre la Escritura y la Tradición sería enviado también a la Comisión teológica y a la subcomisión de Confalonieri «ut in definitiva redactione eius ratio habeatur»⁴⁰⁹.

Después de las discusiones de marzo, se preparó y distribuyó a los miembros del Secretariado para la unidad de los cristianos un texto final en abril⁴¹⁰. Se presentaron ocho *vota* para el caso de que el concilio quisiera abordar la cuestión. Estos pedían que la Escritura y la tradición no fuesen presentadas co-

408. Los miembros eran J. Fernier (relator), C. Boyer, G. Tavard, E. Stakemeier y M. Béve-not.

409. A. Bea, *Prolusio*, 4 (F-Stransky).

410. UC, *De Traditione et Sacra Scriptura (Relatio reformata et emendata)* (F-Stransky).

mo dos medios independientes y paralelos de transmitir la revelación, sino íntimamente relacionados, que el concilio se abstuviera de expresiones que pudieran excluir el punto de vista de que todas las verdades reveladas están en alguna forma contenidas o insinuadas en la Escritura, que la tradición fuese presentada como el proceso viviente por el que el Espíritu guía a la Iglesia a un conocimiento pleno de las verdades reveladas, de manera que la tradición no apareciese como una transmisión meramente mecánica de doctrinas claramente conocidas y expresadas desde el principio⁴¹¹.

Estas propuestas representan un rechazo formal del espíritu y las posiciones del esquema *De fontibus* de la Comisión teológica. Sin embargo, para cuando el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos estaba terminado, no sólo la Comisión central preparatoria había discutido el texto *De fontibus* sino que su subcomisión sobre enmiendas lo había ya revisado a la luz de las críticas hechas por miembros de la Comisión central preparatoria y las respuestas de la Comisión teológica. Si el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos llegó demasiado tarde para afectar el texto preparatorio *De fontibus*, estuvo disponible para influenciar las iniciales respuestas episcopales a ese texto y su discusión en la primera sesión del concilio.

3. *La interpretación bíblica en la Comisión teológica.* Tres capítulos del texto *De fontibus* de la Comisión teológica (sobre inspiración e inerrancia, sobre el antiguo testamento y sobre los géneros literarios) estuvieron listos en forma muy provisional para la sesión plenaria de febrero de 1961, en la que Garofalo informó que el trabajo estaba tan avanzado que el texto estaría concluido en breve⁴¹². Al llegar a este punto, sin embargo, el trabajo de la subcomisión parece haber sido temporalmente suspendido y no se reanuda hasta el 21-22 de abril. Una semana más tarde, en un informe sobre el estado de los trabajos, Garofalo dijo que el capítulo sobre el antiguo testamento sólo necesitaba pulirlo un poco más, pero que sobre la autoridad de los evangelios se necesitaba más estudio. La discusión, afirmó, continuaba sobre la historicidad de los evangelios, prestando especial atención a los puntos de vista erróneos o imprudentes que estaban difundiéndose⁴¹³.

Este comentario hace sospechar que el trabajo de la subcomisión estaba siendo afectado por la controversia sobre los estudios bíblicos que por cuatro meses había seguido encarnizada en Roma. Las preocupaciones sobre la dirección de los estudios bíblicos católicos había ido en aumento por algún tiempo, especialmente en el seno del santo Oficio y de la Congregación para los seminarios y las universidades. Estas preocupaciones se expresaron de forma dra-

411. J. Feiner explica estos ocho votos en *La contribution*, 121-124.

412. S. Garofalo, *Relatio de laboribus factis et peragendis in subcommissione De fontibus revelationis*, 13 de febrero de 1961; S. Tromp, *Relatio de Consessu secundo plenario Commissionis Theologicae habito diebus 13-16 Febr. 1961, in aedibus Vaticanis*, junio 1961 (CT 4/61); S. Tromp, *Epilogus Secretarii*, 16 de febrero de 1961.

413. S. Garofalo, *Relatio de laboribus factis et faciendis in subcommissione De fontibus*, 27 de abril de 1961.

mática a principios de enero en un largo y violento ataque publicado en un número especial de *Divinitas* en honor del cardenal Ruffini⁴¹⁴. Su autor, A. Romeo, profesor de sagrada Escritura en la universidad Lateranense y *aiutante di studio* en la Congregación para los seminarios y las universidades, no contento con las ásperas críticas de varios especialistas católicos, criticaba también al mismo Pontificio Instituto Bíblico (PIB) por abandonar las posiciones del magisterio y haberse convertido, de hecho, en un participante de lo que la intransigencia de Romeo veía como una vasta campaña para sustituir la fe de la Iglesia por un nuevo cristianismo inspirado en Teilhard de Chardin y con reminiscencias masónicas.

La respuesta del PIB fue inmediata y fuerte. Al no haber conseguido una retractación y un espacio para una contestación en *Divinitas*, publicó una respuesta en una de sus propias revistas en la que refutaba con gran detalle las acusaciones de Romeo y expresaba su pesar de que tal difamación hubiera sido publicada en la revista de la Academia teológica romana⁴¹⁵. Una vez publicada esta respuesta, las separatas de ambos artículos fueron retiradas de la venta⁴¹⁶ y la cuestión fue reservada, al parecer, al santo Oficio⁴¹⁷.

La controversia tuvo resonancia en la Roma oficial. El 19 de enero de 1961 Tromp se informó del artículo de Romeo por Garofalo, que lo encontraba «difamatorio e injusto». Dos días después Tromp manifestó a Ottaviani su preocupación de que se pudiera pensar que la Comisión teológica estaba implicada en el asunto, ya que cuatro miembros de la redacción de *Divinitas* eran miembros de la Comisión teológica: en su *Diario*, Tromp anotó que el editor no le había consultado y que él aún no había leído el artículo. Bea escribió a Piolanti una enérgica carta de protesta, a la cual Pizzardo respondió, sosteniendo que el artículo de Romeo había sido publicado sin su conocimiento y representaba sólo el punto de vista del autor⁴¹⁸. Tres días después Tromp escribió en su *Diario* que el papa había telefoneado al director de la *Civiltà Cattolica* para informar-

414. A. Romeo, *L'Enciclica «Divino Afflante Spiritu» et le «opiniones novae»*: *Divinitas* 4 (1960) 385-456. Fue también publicado en forma de extracto, recibiendo Fenton una copia de F. Spadafora el 10 de enero de 1961.

415. *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo*: VD 39 (1961) 3-17; también publicado en forma de extracto.

416. E. Vogt, rector del Bíblico, expresó de manera diplomática su opinión sobre esta materia: «L'articolo di Mons. Romeo, fin dalla sua pubblicazione, è stato diffuso largamente durante sette settimane con tutta libertà. Appena però fu da noi pubblicata una semplice rettifica, fu proibita la vendita dei rispettivi estratti (è vero, per ambedue le parti). Ma in seguito altri violenti articoli furono pubblicati contro di noi, e ciò senza alcun impedimento. Non abbiamo risposto, per non scendere allo stesso livello, per evitare una formale controversia, per non esporci a una nuova proibizione», *Pro-memoria sugli attachi contro il Pontificio Istituto Biblico* (sin fecha).

417. Esta es, al menos, la reclamación de F. Spadafora, *La tradizione contro il Concilio*, Roma 1989, 48, que dice que a Romeo y a él se les pidió que sometieran su documentación al santo Oficio para su revisión. Es interesante anotar que la *Cronaca* de Caprile del período no hace referencia alguna de la controversia, ni siquiera dice que Vogt había sido nombrado miembro de la CT.

418. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 339n; G. P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II*, San Francisco 1989, 293.

le a él y al rector del PIB que había leído el artículo de Romeo «con dispiacere e disgusto». El 2 de marzo *L'Osservatore Romano* anunció que E. Vogt, rector del PIB, había sido nombrado miembro de la Comisión teológica⁴¹⁹. Finalmente el 5 de marzo los consultores de la Pontificia Comisión Bíblica (incluido Cerfaux) redactaron una declaración, enviada a Vogt tres días después, en la que desaprobaban el artículo de Romeo y declaraban su solidaridad con el PIB.

Tres meses más tarde el santo Oficio difundió un texto en el que casi todos ven su respuesta a la controversia. El «monitum», publicado el 20 de junio de 1961, criticaba a los que cuestionaban la historicidad de la Escritura, y exhortaba a los católicos a seguir el magisterio en la interpretación de la Biblia. Cinco días después se anunció que el libro *La vie de Jésus* de Jean Steinmann había sido incluido en el Índice⁴²⁰.

La campaña continuó en los meses siguientes. Ruffini salió públicamente a la palestra con un artículo en el *L'Osservatore Romano* en el que criticaba, de una manera que parecía rechazar la *Divino afflante Spiritu*, la apelación a los géneros literarios en la interpretación de la Biblia⁴²¹. El mismo día que apareció este artículo, Pizzardo envió una copia del mismo a los rectores de los seminarios diocesanos de Italia, pidiéndoles que llamaran la atención de los profesores por la autoridad de su autor y por las circunstancias en que había sido escrito⁴²². En septiembre, Ruffini escribió al nuevo secretario de Estado, Cicognani, para informarle que Tardini, poco antes de su muerte, había indicado que dos o tres profesores del Bíblico debían ser destituidos⁴²³. Esto parece hacer referencia a S. Lyonnet y M. Zerwick, dos de los especialistas más fuertemente atacados por Romeo; sin embargo, su suspensión de la enseñanza, aunque ya hacía tiempo se había solicitado, no tuvo lugar sino hasta el fin del año académico 1961-1962⁴²⁴.

419. El propio Vogt interpretó la acción del papa como «una muestra de que su confianza en el Bíblico era firme», Vogt a Roland Murphy, 25 de marzo de 1961; ACBA. Tromp anotó en su *Diario*, 1-2 de febrero de 1961, que ni Ottaviani ni él sabían nada sobre este nombramiento y que Felici había dicho que Vogt había sido nombrado por expresa voluntad del papa.

420. AAS 53 (1961) 507-508; dos días después *L'Osservatore Romano* publicó un artículo explicando y justificando el decreto: DC 58 (1961) 890-894; para un comentario benévolo, cf. F. Spadafora, *Adnotationes*: ME 86 (1961) 360-373. El 9 de mayo de 1961 Ruffini había denunciado a Ottaviani el libro de J. Steinmann; cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 115-116.

421. E. Ruffini, *Generi Letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici*: *L' OssRom* (24 de agosto de 1961); se publicó una traducción inglesa en AER 145 (diciembre 1961) 362-365; seis meses después, la revista americana publicó otro artículo de E. Ruffini, *The Bible and its Genuine Historical and Objective Truth*: AER 146 (1962) 361-368, que F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 118, piensa que había sido escrito para *L' Osservatore Romano*, pero que nunca apareció allí.

422. Pizzardo a los rectores de los seminarios diocesanos de Italia, 24 de agosto de 1961 (Fenton).

423. Cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 116.

424. Escribiendo, al parecer, a principios de 1962, E. Vogt, *Pro-memoria*, 13, comentaba: «C'è anzitutto da notare che la rimozione dei due professori è stata richiesta o imposta, senza che mai fossero stati avvertiti di non insegnare questa o quell'altra cosa. Anzi, io stesso avevo domandato espressamente, con lettera del 10 aprile 1960 all'Em.mo Card. Pizzardo, e oralmente nel febbraio 1961 all'Em.mo Card. Ottaviani, di voler avvertirci a darci concrete e precise indicazioni di eventuali mancanze nel nostro insegnamento. Ma non ho mai ricevuto nessun avviso».

Ottaviani hizo una tentativa semejante, esta vez fallida, por suspender a otro de los blancos de Romeo, Myles M. Bourke, profesor del nuevo testamento de la facultad del seminario metropolitano de Nueva York⁴²⁵.

Los puntos de vista del papa Juan XXIII en todo esto no son claros. Tromp decía repetidamente que era el papa el que había puesto la cuestión de la interpretación bíblica en la agenda de la Comisión teológica. Aunque finalmente uno de sus consejeros pensase que las críticas al PIB no eran del todo injustificadas⁴²⁶, el papa criticó el artículo de Romeo y distinguió al PIB nombrando a Vogt miembro de la Comisión teológica. Un año después, sin embargo, mostró su irritación por el silencio de la Pontificia Comisión Bíblica a lo largo de todo el debate y amenazó con disolverla si no cumplía sus obligaciones⁴²⁷. Por otra parte, justamente en la víspera del concilio, en un discurso a una reunión de la Associazione Biblica Italiana, que también había sido acusada por Romeo, el papa Juan se limitó a declaraciones muy genéricas, hablando de los especialistas bíblicos como colaboradores de la Iglesia en la defensa, estudio y transmisión de la doctrina revelada, pero recordándoles, además, el derecho de la Iglesia a supervisar su trabajo⁴²⁸.

No es posible decir ahora con suficiente certeza y precisos detalles qué efecto tuvo esta controversia en el trabajo de la subcomisión *De fontibus* de la Comisión teológica. Sin embargo, en la medida en que se puede reconstruir la historia del texto se observa cierta rigidez en la posición sobre varias de las cuestiones que estaban en el centro de la controversia.

A propósito de la cuestión acaloradamente discutida de la *historicidad de los evangelios*, los artículos de enero de Cerfaux detallaban las diferencias entre las nociones antiguas y modernas de historia, explicaban la historia de la transmisión oral de las palabras y obras de Jesús, señalaban la diversidad del

425. Bourke había escrito un artículo, citado por Romeo, *The Literary Genus of Mt. 1-2*: CBQ 22 (1960) 160-175. Spellman no sólo había rechazado la petición de Ottaviani, sino que un año más tarde, por encima de las objeciones del delegado apostólico, de la congregación para seminarios y del santo Oficio, Bourke fue nombrado camarero secreto del papa. En la reunión de noviembre de la CCP, Ottaviani ilustró las peligrosas corrientes en los estudios bíblicos entre los católicos, refiriéndose a problemas en el mismo seminario; cf. ADP III/I, 549. En ese período, Richard J. Dillon, un seminarista neoyorquino, publicó un artículo, *St. Luke's Infancy Account: A Study in the Interrelation of Literary Form and Theological Teaching*: Dunwoodie Review 1 (1961) 5-37, que Ottaviani criticó también, ¡fue enviado, después de ser ordenado, a estudiar al Bíblico!

426. El 7 de enero de 1962, en medio de la controversia con el padre Lombardi, A. Dell'Acqua escribía: «Ora è noto che i gesuiti hanno la 'grana' dell'Istituto Biblico. Presso molti passano come 'mezzo eretici' o quasi: L'Istituto Biblico è sospetto dei 'deviazionismo' (e sotto qualche aspetto non a torto)», cf. G. Zizola, *Il microfono di Dio: Pio XII, padre Lombardi e i cattolici italiani*, Milano 1990, 460.

427. *Lettere 1958-1963*, 536-537. Capovilla puede reflejar el pensamiento del papa cuando habla de la persistencia de «varie tendenze insidiose sul concetto di ispirazione, di inerranza, di storicità, ecc.». Para otras observaciones sobre la actitud del papa y sobre el silencio de la comisión bíblica, cf. P. Grelot, *La Constitution sur la Révélation: I. La Préparation d'un schéma conciliaire*: Etudes 324 (1966) 102, y F. Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo, 1976.

428. DMC IV, 540-545.

carácter literario de los evangelios y usaban esto para explicar las variantes de los evangelios al narrar las palabras y los hechos de Jesús. Pero el texto aprobado por la subcomisión el 4 de mayo y no modificado luego sustancialmente, después de una afirmación general de los diferentes criterios históricos usados en la antigüedad, condenaba categóricamente los errores que «quovis de modo et quavis de causa» negaban o debilitaban la verdad objetiva de los acontecimientos de la vida de Cristo, particularmente los que trataban de los fundamentos de la fe: la infancia de Cristo, sus signos y milagros, su resurrección y ascensión. En cuanto a la doctrina de Cristo, el texto condenaba las opiniones según las cuales las palabras atribuidas a él en los evangelios, «etsi non semper ad litteram ubique tamen quoad substantiam», no fueron de hecho suyas o reflejaban la conciencia de la Iglesia primitiva más que la mente y palabras del mismo Cristo. Los intentos por matizar ambas declaraciones resultaron también inútiles y el texto que fue enviado en junio a toda la Comisión teológica pudo añadir una referencia explícita al nuevo *monitum* del santo Oficio sobre la cuestión.

Otra cuestión era la de los *géneros literarios en la Biblia*. La referencia explícita a la necesidad de identificarlos y estudiarlos había aparecido en los tres textos presentados en enero; Castellino presentó, con algunas cautelas, un estudio y justificación históricos de su uso en la interpretación bíblica moderna. Siguieron apareciendo largos tratados sobre su importancia en borradores escritos en abril por Di Fonzo y Castellino. Pero un texto conjunto, escrito por ambos en mayo, prevenía contra las teorías inventadas, los análisis basados sólo en la evidencia interna y los intentos por reducir los acontecimientos sobrenaturales al curso común de la naturaleza. Aclaraban este problema haciendo referencia a un artículo sobre las narraciones de la infancia que había sido el centro de la controversia provocada por el artículo de Romeo⁴²⁹. Sin embargo, en la revisión final del texto hecha en junio, los dos largos párrafos sobre los géneros literarios fueron eliminados en beneficio de una sola frase: «Veritas enim et fides historica sacrae Scripturae recte probantur, si rite attendatur ad sueta nativos cogitandi, dicendi vel narrandi modos, qui tempore hagiographorum vigeant, quique tunc in mutuo hominum commercio passim adhiberi solebant». Una nota al pie de la página al llegar a este punto hace referencia a la *Divino afflante Spiritu*, pero el término «género literario» había desaparecido del texto⁴³⁰.

Sobre estas cuestiones se advierte, pues, que en el curso de la elaboración del texto, las posiciones adoptadas en el esquema *De fontibus* llegaron a ser cada vez más rígidas. Dentro de la subcomisión en cada punto se expresaron opi-

429. L. Di Fonzo-G. Castellino, *De S. Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria*, CT 6/61, 24, 22 de mayo de 1961, con una referencia al artículo de M. M. Bourke sobre la narración de Mateo sobre la infancia.

430. Tromp ofreció un argumento no del todo convincente cuando presentó el texto a la CCP: «In n. 13 de 'generibus litterariis' practice est sermo; non autem vox 'genus litterarium' usu venit, sed res clare describitur ne doctrina ita nostro tempori aptetur ut in posterum obscura forsitan evadat», ADP I/1, 535.

niones más abiertas, incluyendo al menos dos de los miembros romanos, Di Fonzo y Castellino, mientras que Cerfaux, van den Eynde, Kerrigan y Vogt hicieron esfuerzos inútiles por matizar el texto. Aunque estos seis constituían una mayoría en la subcomisión, no lograron imponerse. Incluso la presencia de Vogt no influyó para nada; de hecho, después que él se incorporó a la subcomisión las cosas se fueron haciendo más rígidas. El texto *De fontibus* que fue presentado a la Comisión central preparatoria se había inclinado claramente hacia un lado de la controversia pública. El tono predominante del texto era sospechoso y condenatorio de los métodos y resultados de la especialización bíblica contemporánea.

4. *La interpretación bíblica en el Secretariado para la unidad de los cristianos.* Mientras tanto, una subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos estaba también trabajando sobre el puesto de la Escritura en la doctrina y vida de la Iglesia, en la predicación, en la liturgia y en la catequesis⁴³¹. H. Volk actuó como relator de la subcomisión, que pudo presentar en la sesión plenaria de abril de 1961 un informe sobre teología de la palabra de Dios, seguida de varios *vota*. La intención original era que este texto, o por lo menos los *vota* finales, fueran presentados a la atención de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios y de la Comisión teológica.

El texto de Volk era una tentativa por comenzar a elaborar una teología de la palabra de Dios, no simplemente como una serie de doctrinas basadas en la Escritura y en la Tradición, sino como una fuente viva de vida para la Iglesia a través de la lectura de la Biblia, de la liturgia, la predicación y la catequesis. Sobre esta base el concilio podía plantear provechosamente la dependencia de la Iglesia de la palabra de Dios y pedir una ampliación del leccionario utilizado en la misa y el uso de la lengua vernácula en el culto y en el breviario.

Aun después de la sesión plenaria de Bühl en agosto de 1961, se esperaba todavía que este texto fuese un *votum* orientador para la Comisión central preparatoria. Pero en noviembre, sólo días después de que el texto *De fontibus* de la Comisión teológica había sido discutido en la Comisión central preparatoria, Volk fue informado por la secretaría del Secretariado para la unidad de los cristianos de que su subcomisión debía preparar en cambio un *votum* independiente que sería propuesto directamente a la Comisión central preparatoria. En la sesión plenaria de noviembre Bea explicó que el decreto repararía el olvido del valor espiritual y teológico de la palabra de Dios en el texto *De fontibus* de la Comisión teológica. La sesión plenaria del Secretariado para la unidad de los cristianos aprobó la sugerencia de que Volk preparara ese decreto. En la sesión plenaria de marzo de 1962 el texto *De Verbo Dei: Schema decreti pastoralis* fue aprobado por unanimidad para ser presentado a la Comisión central preparatoria donde fue discutido el 20 de junio de 1962⁴³².

431. Los miembros de la subcomisión eran: H. Volk, J. Feiner, F. Thijssen, C. Boyer, G. Tard.

432. ADP II/4, 816-834; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 311-313.

El esquema comenzaba con una declaración que no era disconforme con la perspectiva de la Comisión teológica: la necesidad de defender el don divino de la palabra de Dios contra las amenazas; no veía el problema como una serie atomizada de errores sino como una amenaza general a todo el depósito de la revelación; y la respuesta sugerida por el Secretariado para la unidad de los cristianos no era una serie de anatemas sino el poder viviente y vivificante de la palabra del mismo Dios. El esquema, pues, definía esta Palabra como incluyendo «*ea omnia quae Deus nobis revelando locutus est..., Verbum scriptum et traditum, quod in cultu et vita resonat Ecclesiae*». Ofrecía una exposición positiva de la palabra de Dios como fuente de vida para la Iglesia y para los cristianos individualmente. La revelación era presentada como permanente diálogo de Dios con el hombre a través de su palabra. El texto atribuía un poder casi sacramental a la palabra de Dios, subrayaba su importancia en la celebración de los sacramentos y en la predicación y pedía que se le asignara el centro de la educación eclesial.

El contraste entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos sobre la palabra de Dios era significativo por varias razones. En primer lugar, por la gran diferencia sobre la problemática fundamental. Para la Comisión teológica la revelación era la comunicación de una serie de doctrinas, garantizadas en sus orígenes por la autoridad divina, interpretadas por el magisterio, que ahora debían ser defendidas contra varios errores. Para el Secretariado para la unidad de los cristianos la revelación era un encuentro salvífico por el cual Dios brinda luz y vida a los hombres y que en sí misma tiene un poder intrínseco debido a las verdades que encierra.

En segundo lugar, para el Secretariado para la unidad de los cristianos la palabra de Dios en su expresión primaria en las Escrituras y la tradición está sobre la Iglesia, para la cual es fuente de vida. En el texto de la Comisión teológica se acentúa tanto la función del magisterio que las expresiones fundamentales de la palabra de Dios pasan a un segundo plano, dando espacio en particular a las declaraciones más recientes del magisterio.

En tercer lugar, por lo que se refiere al método, el Secretariado para la unidad de los cristianos elaboró sus textos como un compromiso con un público contemporáneo, particularmente los colegas del diálogo ecuménico, cuyas cuestiones tomó con seriedad y de los que pensó que tenía algo que aprender. Este diálogo respetuoso lo orientó a los nuevos trabajos especializados, bíblicos e históricos. Para la Comisión teológica, en cambio, la defensa del depósito de la fe ignoró en gran parte las cuestiones contemporáneas, excepto varios errores que debían ser condenados. Suponía que el depósito de la fe tenía tal objetividad y consistencia, particularmente como estaba formulado en los conceptos tradicionales y era defendido por el reciente magisterio, que las circunstancias en las que había sido expuesto en el pasado apenas si tenían importancia, y su defensa se reducía a seguir confiadamente y de manera deductiva pistas ya indicadas, en especial por la teología escolástica. Las hermenéuticas contemporáneas estaban tan ausentes de sus preocupaciones que podía esperarse que el concilio resolviera cuestiones «doctrinales» en sus propios tér-

minos, dejando el compromiso de responder a las preocupaciones y cuestiones contemporáneas mediante la acción «pastoral» de los obispos y sacerdotes.

Finalmente, las diferencias entre los dos organismos sobre la revelación explican una vez más la atomización institucional de los problemas que caracterizó el período preparatorio. No hubo cooperación entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos en esta área, y el Secretariado para la unidad de los cristianos al final se sintió obligado, una vez que se dio cuenta de la completa falta de sensibilidad ecuménica de la Comisión teológica, a elaborar textos que representaban un claro y explícito desafío a la reivindicación de la Comisión teológica sobre la competencia exclusiva en asuntos doctrinales. Si este desafío no surtió efecto durante el proceso preparatorio, anticipaba la lucha que definiría el drama del primer período del concilio.

2. La Iglesia

Desde el momento en que el papa Juan anunció el concilio, casi todos comprendieron que una de sus tareas principales sería la de puntualizar la naturaleza y misión de la Iglesia. Este fue, de hecho, el mandato dado a la Comisión teológica en las *Quaestiones* oficiales, que pedían completar la constitución *De Ecclesia* del Vaticano I con un tratado, en particular, sobre el Cuerpo místico, el episcopado y el laicado⁴³³.

El esquema original preparado por Tromp contenía doce temas⁴³⁴, a los que la reunión de la subcomisión anterior añadió otro sobre los derechos misioneros de la Iglesia. Este esquema fue luego presentado en forma ligeramente ampliada como el *Schema compendiosum De Ecclesia*, que fue propuesto y aceptado en la reunión plenaria de octubre de la Comisión teológica.

Tal vez se esperaba que Tromp era la persona más indicada para la preparación de un texto *De Ecclesia*, pues había preparado el *Schema compendiosum* y su papel en la redacción de la *Mystici Corporis* era bien conocido. Se presumía que Tromp no sería encargado de esta tarea desde el momento en que Ottaviani ni siquiera le consultó sobre los miembros de la subcomisión *De Ecclesia*; y más tarde esto se confirmó cuando Ottaviani le dijo que, según quejas que había recibido, se pensaba que él iba a imponer sus propios puntos de vista⁴³⁵. Des-

433. La *Sintesi finale*, 2-4, había identificado también un deseo entre los obispos de «una Costituzione dogmatica, organica e completa, sulla Chiesa» para completar el Vaticano I. Para el texto de la CT sobre la Iglesia, cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II: il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Roma 1984, 17-51; R. Burigana, *Progetto dogmatico*, 167-177.

434. 1) *Indoles et missio Ecclesiae*; 2) *Ecclesia et communio sanctorum*; 3) *Membra Ecclesiae*; 4) *Necessitas Ecclesiae ad salutem*; 5) *Auctoritas Ecclesiae magisterialis*; 6) *Auctoritas Ecclesiae disciplinaris*; 7) *Relatio Episcoporum ad S. Pontificem*; 8) *Episcopi et sacerdotes*; 9) *Positio laicorum in Ecclesia*; 10) *Ecclesia et reditus separatorum*; 11) *Ecclesia et respublica*; 12) *Tolerantia christiana*.

435. S. Tromp, *Diario*, 27-30 de octubre de 1960; cf. también el diario de Fenton, 27-29 de octubre de 1960.

pués que Balic rehusó el encargo, Ottaviani nombró a Gagnebet presidente de la subcomisión. La debilitada posición de Tromp se hizo también evidente cuando sus objeciones no impidieron que Ottaviani nombrara a Lattanzi miembro de la subcomisión, quizá para garantizar la presencia en ella de alguien de la Universidad lateranense, después de que Piolanti había dejado la subcomisión⁴³⁶. Las tensiones reflejadas en todo esto dificultaron el trabajo de la subcomisión, que fue una de las últimas de la Comisión teológica en acabar su tarea.

Metodológicamente, la subcomisión *De Ecclesia* trabajó, poco más o menos, como las otras subcomisiones de la Comisión teológica. Se pidieron muchos estudios particulares a los miembros y a los consultores, pero la redacción de los capítulos se comenzó con frecuencia antes de haber recibido todos esos estudios. Philips y Colombo fueron los únicos no romanos a los que se les pidió escribir capítulos. La mayor parte del trabajo fue hecho por los miembros y consultores romanos de la subcomisión. Sin embargo, Gagnebet consultó frecuentemente a los consultores no romanos a quienes invitó a muchas reuniones en las que les pidió que intervinieran.

Para la segunda sesión plenaria de febrero de 1961 sólo estaba lista para la discusión un apunte muy provisional del primer capítulo, preparado por Lattanzi, sobre la naturaleza de la Iglesia, que incluso encontró muchas críticas serias. Después de esto el trabajo se agilizó un poco más y en la reunión especial de junio, en Ariccia, se discutieron varios capítulos. En julio se pensó que cinco capítulos estaban listos para ser impresos y enviados para su discusión en la sesión plenaria de septiembre. Después de las sesiones plenarias de marzo de 1962 se consideró que seis capítulos estaban lo suficientemente terminados como para prepararlos a fin de someterlos a la Comisión central preparatoria el 20 de marzo. La subcomisión trabajó luego en la revisión de los otros capítulos, terminándolos el 19 de mayo. La Comisión central preparatoria revisó el esquema *De Ecclesia* en sus reuniones de mayo y junio⁴³⁷. Pero la nueva revisión del texto exigió tanto trabajo que sólo estuvo listo para distribuirlo a los obispos en noviembre, cuando ya había comenzado el concilio.

La lentitud del trabajo de esta subcomisión tuvo algunos efectos desagradables en la preparación de todo el concilio. Ante todo, esto significaba que la misma Comisión central preparatoria tenía que ocuparse de un cúmulo de cuestiones prácticas cuya solución dependía de temas eclesiológicos centrales que la subcomisión aún no había examinado. Por ejemplo, la materia disciplinar sobre los obispos (la autoridad en sus diócesis, sus relaciones con el papa y con los sacerdotes) fue estudiada en la Comisión central preparatoria mucho antes de haber recibido los capítulos *De Ecclesia* sobre los obispos. Esta fue la prue-

436. S. Tromp, *Diario*, 8 de noviembre de 1960: «Me sano opposui: novi hominem bonum, sed sine fine loquacem. Iam satis numerus adest in Comm. de Ecclesia». La lista completa de los miembros de la subcomisión tal como aparece el 25 de enero de 1961: M. Dubois, J. Griffiths, P. Kornyljak, J. Fenton, G. Philips, C. Colombo, C. Journet, R. Gagnebet, C. Balic, U. Lattanzi, H. Schauf, J. Witte, J. Lécuyer.

437. Los capítulos I-VI fueron discutidos en mayo, ADP II/3, 986-1156, y los capítulos VII-XI en junio, ADP II/4, 621-812; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 242-254, 296-307.

ba más dramática de la falta de coordinación en la preparación conciliar y de la fatal separación de las cuestiones doctrinales y disciplinarias, basándose, al parecer, en la presunción de que no iba a haber cambios ni desarrollos importantes en materia doctrinal. En segundo lugar, los capítulos sobre la Iglesia fueron revisados sólo de prisa en las últimas reuniones de la Comisión central preparatoria, cuando al acercarse la fecha de apertura del concilio esta comisión se vió obligada a hacer un repaso rápido del ingente material que desde el principio se había considerado como el corazón del programa conciliar.

Al igual que con el esquema *De fontibus*, el texto sobre la Iglesia abordaba problemas de gran interés ecuménico, pero también en esto la Comisión teológica se comportó con soberana independencia del Secretariado para la unidad de los cristianos. Todas las peticiones del secretariado para la formación de una comisión mixta fueron rechazadas por Ottaviani y Tromp, basándose en que el secretariado no era una comisión y que esto comprometería la independencia de la Comisión teológica. Al secretariado se le dijo que se conformara con proponer textos que expusieran las dimensiones ecuménicas de varios temas.

Puesto que sería imposible resumir aquí todos los capítulos del esquema *De Ecclesia*⁴³⁸ de la Comisión teológica, me limitaré a subrayar cuatro temas, en sí mismo importantes, que fueron también objeto de interés del Secretariado para la unidad de los cristianos.

1. *Naturaleza de la Iglesia*. Este fue el título del primer capítulo del esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica, asignado a Lattanzi en noviembre de 1960. Los tres textos sucesivos, preparados en los meses siguientes, fueron criticados en la sesión plenaria de febrero por ser demasiado prolijos, complicados y oscuros. Aunque el parecer común era que Lattanzi no estaba capacitado para redactar un texto en un estilo conciliar apropiado, Gagnebet, tratando de no ofender al teólogo de la Universidad lateranense, convenció a Ottaviani para que permitiera a Tromp ser el redactor final de todo el texto, facilitando así con mucha diplomacia la revisión del esquema de Lattanzi. Sin embargo, esta estratagema, dejó a Lattanzi con la impresión de que su texto había sido sustancialmente aprobado y que sólo requería algunas pequeñas mejoras.

Luego, durante varios meses, la atención de la subcomisión se centró en otros capítulos. Cuando hubo que volver al texto introductorio y se experimentó el fracaso de un intento de colaboración con Lattanzi, Tromp mismo preparó un texto sustitutivo⁴³⁹. Lattanzi reaccionó enojado y en una carta a Gagnebet se quejó de que esta acción «ilegal» era una seria afrenta a su honor y al de

438. I. De Ecclesiae militantis natura; II. De membris Ecclesiae eiusdemque necessitate ad salutem; III. De episcopatu ut supremo gradu sacramenti ordinis et de sacerdotio; IV. De episcopis residentialibus; V. De statibus evangelicae perfectionis; VI. De laicis; VII. De Ecclesiae magisterio; VIII. De auctoritate et oboedientia in Ecclesia; IX. De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa; X De necessitate Ecclesiae annuntiandi evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum; XI. De oecumenismo. Cf. A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 107-149.

439. S. Tromp, *De indole Ecclesiae: Nova redactio, a P. Secretario confecta*, CT 19/61, 33, 14 de diciembre de 1961.

la universidad a la que pertenecía. Insistiendo en que su texto había sido aprobado sustancialmente en la reunión plenaria de febrero, Lattanzi amenazó con llevar el asunto a una autoridad superior⁴⁴⁰. La protesta llegó cuando menos a Ottaviani, a quien Gagnebet había facilitado un informe sobre este incidente⁴⁴¹. Según parece se llegó a un cierto compromiso, pues en enero se compuso un nuevo texto, inspirado en los de Tromp y Lattanzi. Este texto fue aprobado en la reunión plenaria de marzo de la Comisión teológica y, después de algunas revisiones menores, fue enviado a la Comisión central preparatoria.

El capítulo «De Ecclesiae militantis natura»⁴⁴² comenzaba con el plan salvífico del Padre para los hombres, no como individuos sino como miembros de una comunidad. Luego describía brevemente la actuación del plan del Padre por medio del Hijo, subrayando el hecho de que Cristo había provisto de guías a su Iglesia. El tercer párrafo evocaba, rápidamente, algunas de las imágenes bíblicas de la Iglesia, pero luego se desarrolla en dos párrafos el concepto del Cuerpo místico, recalcando su visibilidad y la distribución de funciones. El capítulo terminaba con dos párrafos que sostenían la identidad entre la sociedad visible y el Cuerpo místico, concluyendo que sólo la Iglesia católica romana es llamada con razón la Iglesia.

El capítulo, pues, hace hincapié en el carácter visible y social de la Iglesia, tema éste que aparece en todos los párrafos y al que están siempre subordinadas las pocas alusiones al carácter espiritual y sobrenatural de la Iglesia. El concepto dominante es el del Cuerpo místico, y los esfuerzos dentro de la Comisión teológica por promover otras imágenes, como la de pueblo de Dios, no habían tenido éxito. Todo en los primeros párrafos mira a preparar la conclusión del capítulo: la identificación de la Iglesia católica con el Cuerpo místico enseñado por Pío XII en la *Mystici Corporis* y en la *Humani generis*.

Mientras que la subcomisión *De Ecclesia* preparaba su capítulo sobre la naturaleza de la Iglesia, una subcomisión dentro del Secretariado para la unidad de los cristianos, presidida por Jaeger, que inicialmente había proyectado preparar *vota* sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, amplió su visión a un esbozo de eclesiología integral. El resultado de sus trabajos, aprobados por el pleno del Secretariado para la unidad de los cristianos en abril de 1961, fue una serie de 12 *vota* completados con 47 páginas de comentarios explicativos⁴⁴³.

Antes de que el texto abordase las cuestiones específicas de la estructura jerárquica de la Iglesia, exponía cuatro *vota* sobre la realidad interna de la Iglesia. El primero de estos establecía la estructura cristológica de la Iglesia, tanto

440. Para la documentación, cf. F. Lattanzi, *Un uomo libero: Ugo Emilio Lattanzi*, Roma 1971, 159-166.

441. Dos borradores de esta carta de Gagnebet a Ottaviani, ambos con fecha del 20 de diciembre de 1961, pueden encontrarse en los escritos de R. Gagnebet, *FGn I.6-53* e *I.6, 55*. Congar supo, quizás por Gagnebet, que Lattanzi había presentado su queja al mismo papa: «il a fait valoir que l'honneur du Latran était en jeu. Cela a été une question de boutique. Il fallait que le Latran fasse un texte dogmatique», Y.-M. Congar, *Journal*, 8 de marzo de 1962.

442. ADP II/3, 986-990.

443. *Votum subcommissionis II De structura hierarchica Ecclesiae*, mayo 1961 (F-Sransky).

visible como invisible: «Quare Ecclesia mysterium est, fide solummodo cognoscibile, in qua cultus sacramentalis Christi iugiter exercetur». Este párrafo era una respuesta a un problema que afectaba también a la Comisión teológica: la tendencia a separar la Iglesia visible de la invisible; y el recurso a la estructura cristológica de la Iglesia se asemejaba a la analogía empleada por la subcomisión *De Ecclesia*. Los primeros borradores de Lattanzi habían dicho también que la Iglesia es en sí misma un misterio, pero esta declaración desaparece en las últimas redacciones. Los fines principalmente apologéticos del texto de la Comisión teológica no permitieron decir que el misterio de la Iglesia es sólo conocido por la fe; efectivamente, en el esquema *De deposito fidei* la afirmación del Vaticano I de que la Iglesia es en sí misma un signo irrefutable de su origen divino había sido reafirmada vigorosamente.

El enfoque cristológico del texto del Secretariado para la unidad de los cristianos aparecía de nuevo en el cuarto *votum*, que habla de Cristo como la cabeza única de la Iglesia, que goza de plena autoridad como primer pastor de las almas, unido siempre fielmente a su esposa la Iglesia. Este párrafo respondía a las objeciones de los protestantes, según los cuales la autoridad eclesiástica frecuentemente eclipsaba e incluso usurpaba la autoridad propia de Cristo. Su hincapié en la autoridad absolutamente única que Cristo sigue ejerciendo sobre la Iglesia presentaba un acento diferente al del texto de la Comisión teológica, que recalcabá, en cambio, el nombramiento por parte de Cristo de guías jerárquicos para su Iglesia.

El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos presentaba, además, una visión más rica de la realidad horizontal de la Iglesia: «Ecclesia est coetus fidelium, vinculo fidei et caritatis in Spiritu Sancto coadunatus, communitatem constituens sacramentaliter structurata atque sociali nexu et auctoritate firmata». Esto condujo a la discusión de la Iglesia como el pueblo de Dios, la continuación y cumplimiento de la historia de Israel, cuya vida y actividad se despliega en virtud del poder del Espíritu santo, que en su peregrinaje terreno es alimentada por la eucaristía, purificada por la sangre de Cristo y que espera la plenitud en el Cristo resucitado. El *votum*, pues, subrayaba las dimensiones invisibles de la Iglesia que los protestantes acusaban a los católicos de olvidar. Estos temas no están del todo ausentes en el texto de la Comisión teológica, pero en éste están subordinados al relieve que se da a aspectos sociales y jerárquicos de la Iglesia. Hay también una notable diferencia en el lenguaje de los dos textos, siendo el de la Comisión teológica más escolástico y muy dependiente de la *Mystici Corporis*, mientras que el del Secretariado para la unidad de los cristianos es de inspiración bíblica y patristica.

Otro principio básico del texto del Secretariado para la unidad de los cristianos está expresado en su *votum* sobre la unidad de la Iglesia, que se presenta como don de Dios y no como algo que aún hay que realizar. Su principio es el espíritu de Cristo recibido en el bautismo pero también articulado en carismas y oficios. Este párrafo es el más cercano a los temas del primer capítulo de la Comisión teológica; efectivamente, en sus notas recurre no sólo a J. A. Möhler sino al comentario sobre la *Mystici Corporis* de Tromp.

Este texto del Secretariado para la unidad de los cristianos fue comunicado a Tromp el 24 de mayo, antes de que se hubiese completado el primer capítulo del esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica. Pero, como indica el cotejo precedente, aun cuando hay algunos temas comunes, apenas si hay indicios de que el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos tuviera alguna influencia en la orientación general o en cuestiones específicas del esquema de la Comisión teológica⁴⁴⁴.

2. *Miembros de la Iglesia*. Este tema fue objeto de gran atención por parte de ambos organismos preparatorios. Tromp lo incluyó en su *Schema compendiosum* debido a las falsas interpretaciones de la *Mystici Corporis*, «inprimis in septentrionalibus». Al mismo tiempo el Secretariado para la unidad de los cristianos creó una subcomisión para tratar la cuestión de la relación de los bautizados no católicos con la Iglesia: «Membra Ecclesiae: quo sensu?».

El tema llegó a ser materia de discusión pública cuando, poco después de la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, Bea comenzó a sostener que en virtud de su bautismo los no católicos eran miembros del Cuerpo místico⁴⁴⁵. En su *Diario*, Tromp anotó muchas de las intervenciones en las que Bea había asumido esta tesis⁴⁴⁶ y discutido el problema con Ottaviani y Parente; ambos aconsejaron prudencia, especialmente porque se rumoreaba que las declaraciones de Bea se aproximaban a las opiniones del papa Juan.

Los dos organismos preparatorios debatieron acaloradamente la cuestión en las sesiones plenarias de febrero de 1961. En la Comisión teológica los pareceres estaban divididos: Schmaus y Lécuyer defendían una posición semejante a la de Bea; Fenton negaba que alguien que no fuese católico romano pudiese ser considerado miembro de la Iglesia; otros optaban por una posición intermedia que reconocería las realidades espirituales presentes en los cristianos no católicos. El resultado de las discusiones de febrero en la Comisión teológica fue la decisión de seguir la doctrina de la *Mystici Corporis*, mientras se buscaba una forma más caritativa de expresar la doctrina⁴⁴⁷. Por otra parte, el primer borrador sobre el tema de la subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos fue criticado por plantear la cuestión en términos de «miembros», lo que impedía matizarlo como era debido. El punto clave era encontrar una forma para distinguir en su relación con la Iglesia los bautizados no católicos y los

444. Esta fue, de hecho, la crítica que Bea hizo cuando los dos primeros capítulos del esquema *De Ecclesia* fueron presentados a la CCP. Advertía que después de que la CT había rehusado unirse en una comisión mixta con el UC, éste había enviado sus textos, cuya suerte en la CT resume así: «grato animo animadverti aliqua saltem vestigia inveniri in schematibus Commissionis, etsi, pro dolor, satis multa considerata non sunt». Su juicio sobre el capítulo primero: «Deest sectio de ipso populo christiano, ac si tantum hierarchia munus habeat in Ecclesia», ADP II/3, 1012.

445. Cf. varias comunicaciones en *Simposio Card. Agostino Bea*, 159-230.

446. La atención de Tromp a esta tesis es ya anotada, como dice su *Diario*, el 1 de octubre de 1960.

447. Durante la discusión se recibieron *vota* de Brinktrine, Salaverri, Journet, Schmaus, Lécuyer, Congar, Philips, Tromp y Balic

paganos; hablar en estos dos casos de un votum inconsciente era ignorar la validez espiritual y los efectos del bautismo aun fuera de la Iglesia. Bea advirtió que la *Mystici Corporis* era demasiado general en su postura y que el lenguaje bíblico y patrístico sería más útil.

Cuando después de las reuniones de febrero Willebrands reiteró a Tromp la petición del Secretariado para la unidad de los cristianos de una comisión mixta con la Comisión teológica para discutir el tema, Tromp expresó su disgusto por la «propaganda» que Bea estaba haciendo de su «muy discutible teoría», sabiendo que ni Ottaviani ni Tromp podían públicamente estar en desacuerdo con él⁴⁴⁸.

El propio Tromp asumió, pues, la responsabilidad del capítulo sobre el tema en el esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica. En abril propuso un texto que hablaba de miembros «reales» y de «miembros en voto». Pero otros criticaron esta desviación del lenguaje de la *Mystici Corporis* y en consecuencia desapareció de los borradores siguientes, que volvieron a la postura de la encíclica: sólo los católicos eran *reapse* miembros del Cuerpo místico, los demás estaban sólo «vinculados» a él mediante el deseo. En un votum aclaratorio escrito en mayo, Tromp tomó posición directamente opuesta a la de Bea afirmando que admitir que los herejes y cismáticos, el 45% de los cristianos, son realmente miembros de la Iglesia dificultaría la defensa del carácter ecuménico de Trento y del Vaticano I, exigiría que los obispos herejes y cismáticos fuesen invitados al Vaticano II, negaría la unidad de la Iglesia y echaría abajo sus reivindicaciones sobre la infalibilidad⁴⁴⁹. Para Tromp, pues, el tema clave que estaba en juego en la cuestión de los miembros era la identificación del Cuerpo místico con la Iglesia católica romana.

Para entonces el Secretariado para la unidad de los cristianos había llegado a sus propias conclusiones sobre el tema⁴⁵⁰. Estas consistían en nueve proposiciones fundamentales que el Secretariado para la unidad de los cristianos pensaba que deberían guiar la discusión de la Comisión teológica. Sostenía que, cuando se ve a la Iglesia como *compages mediorum gratiae acquirendae*, podría observarse que muchos de estos medios de la gracia son compartidos en medida diversa e incompleta en comunidades no católicas. Estos elementos sitúan a los miembros de esas comunidades en una relación real con la Iglesia católica y representan un modo parcial y visible de pertenencia a la Iglesia. Aun no estando en plena comunión canónica con la Iglesia, tampoco pueden considerarse en el mismo plano que los paganos, lo que no es claro si se dice que están relacionados con la Iglesia sólo mediante el deseo. Ese lenguaje tampoco permitía formas y grados diferentes de tal deseo. Una consideración de los medios de la gracia conservados en las varias entidades no cristianas facilitaba un método para juzgar hasta qué punto los cristianos no católicos pertenecían a la Iglesia. La proposición final señalaba las varias metáforas bíblicas sobre la

448. S. Tromp, *Diario*, 23 de febrero de 1961.

449. S. Tromp, *De membris Ecclesiae*, CT 5/61, 48, 15 de mayo de 1961.

450. UC, *De christianorum acatholicorum ordine ad Ecclesiam*. Relatio (F-Stransky).

Iglesia, una de las cuales, cuerpo y miembros, permitía hablar de los cristianos no católicos como miembros del cuerpo de Cristo.

Las proposiciones del Secretariado para la unidad de los cristianos fueron comunicadas a la Comisión teológica a mediados de mayo. Cuando más tarde Tromp rehizo su capítulo, introdujo varias de las relaciones reales, jurídicas, sacramentales y místicas con las que los cristianos no católicos estaban vinculados a la Iglesia, pero seguía negando que pudieran ser considerados miembros «reales» del Cuerpo místico. Era evidente la falta de cualquier intento por explorar el camino trazado por el Secretariado para la unidad de los cristianos: a partir de los medios de la gracia, elementos de la Iglesia conservados en las comunidades no cristianas. El capítulo de Tromp hablaba sólo de las personas no católicas; la palabra Iglesia debía reservarse exclusivamente para la Iglesia católica⁴⁵¹.

Cuando el texto de la Comisión teológica fue presentado a la Comisión central preparatoria, Bea hizo un último intento por mantener abierta la cuestión presentando una larga crítica inspirada en la posición del Secretariado para la unidad de los cristianos⁴⁵². La respuesta de Ottaviani fue enérgica, una crítica, apenas velada, a las muchas conferencias de Bea sobre el tema y una reafirmación de la principal cuestión en juego:

No todo lo que ha dicho el cardenal Bea debe aceptarse, porque algunas afirmaciones son muy peligrosas. Comprendo su celo, la forma suprema de celo que tiene, porque se confió a él el Secretariado para los no católicos, y hoy es cierto que en el concilio se logrará abrir más puertas para ellos, pero no debemos exagerar, no debemos decir, como se ha dicho, con estupor, en cierta conferencia que nada más que uno es bautizado es ya miembro del Cuerpo Místico, aunque no sea miembro de la Iglesia. Decir esto es peligroso, porque habría que discutir, como ya se ha hecho, cómo cabe entender una afirmación así. Enseñar al pueblo que «el que ha sido bautizado es miembro del Cuerpo de Cristo, aunque no sea miembro de la Iglesia» es muy peligroso. La Iglesia católica y el Cuerpo místico se identifican⁴⁵³.

3. *Episcopado y primado*. Era opinión común que uno de los principales fines doctrinales del concilio Vaticano II debía ser completar la eclesiología del Vaticano I tratando el tema de la naturaleza y función del episcopado en la Igle-

451. Cf. ADP II/3, 990-991.

452. ADP II/3, 1014-1016.

453. «Inter ea quae dicta sunt a card. Bea non omnia sic accipienda sunt, quia sunt quaedam valde periculosa. Ego intelligo eius zelum, typum zeli maximum quem ipse habet, quia ei commissus est Secretariatus pro acatholicis, et hodie certe faciet ut in Concilio sit magis aperta pro illis porta, sed non debemus exaggerare, non debemus dicere, sicut, miratum est, dictum fuit in quadam conferentia, statim ac quis baptizatus est, utique est membrum Corporis Mystici, licet non sit membrum Ecclesiae. Hoc est periculosum dicere, quia esset facienda discussio sicut facta est ad intelligendum quo modo; sed coram massa populi dicere: 'qui baptizatus est, membrum est Corporis Mystici, licet non sit membrum Ecclesiae' est valde periculosum. Ecclesia catholica et Corpus mysticum identificantur»: ADP II/3, 1024.

sia. El *Schema compendiosum* de Tromp incluía este tema, puntualizándolo en una presentación del episcopado como sacramento, en la relación entre los obispos y el papa y en el papel de los obispos en el gobierno de la Iglesia. De modo parecido, el Secretariado para la unidad de los cristianos creó desde el principio una subcomisión para tratar la estructura jerárquica de la Iglesia y en particular la fuente de la autoridad ministerial de la Iglesia y las relaciones entre los patriarcas, los obispos y el papa.

Dentro de la Comisión teológica se encomendó a Lécuyer la tarea de escribir el capítulo sobre el episcopado como sacramento. La gran mayoría de los miembros y consultores opinaba que el concilio debía significar un progreso doctrinal confirmando esta doctrina, superando así el punto de vista medieval que había reducido el episcopado a una mera diferenciación jurídica. El texto de Lécuyer no tuvo, pues, una historia dramática y en este punto no hubo desacuerdo con el Secretariado para la unidad de los cristianos.

Tanto en la Comisión teológica como entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad de los cristianos surgieron problemas sobre la cuestión del papel de los obispos en la Iglesia. Se encomendó a H. Schauf el capítulo de la Comisión teológica sobre este tema. Una primera cuestión consideraba la proveniencia de los poderes episcopales. El capítulo de Lécuyer había defendido que Cristo vinculó íntimamente el poder de enseñar y de gobernar al poder de santificar que es otorgado en la ordenación. Si todos estaban de acuerdo en esto, quedaba la cuestión de si el poder de jurisdicción también tenía sus raíces en la ordenación o derivaba, por el contrario, de la delegación papal. Los miembros y consultores de la Comisión teológica recibieron estudios que defendían ambas posiciones.

Mientras que Congar y otros proponían que el concilio no tratase de resolver la cuestión, que ellos pensaban era todavía objeto de legítimo debate teológico, el capítulo de Schauf defendía la doctrina, enérgicamente sostenida por Pío XII⁴⁵⁴, de que los obispos recibían su autoridad jurisdiccional del papa. En el borrador entregado a la Comisión central preparatoria se exponía así este punto:

Los obispos reciben su jurisdicción actual no con la ordenación sagrada sino, directa o indirectamente, con la misión canónica, pero no de la Iglesia, como asamblea de fieles, o de los fieles, aunque reunidos en gran número, ni de la autoridad civil, sino del mismo sucesor de Pedro, quien por consiguiente los asume en el cargo y puede deponerlos, transferirlos y reintegrarlos⁴⁵⁵.

454. En su *votum De Episcopis*, CT 22/60, 4 de febrero de 1961, Tromp subrayó dos puntos sobre la *Mystici Corporis* de Pío XII: que él había rehusado admitir que los obispos pudieran ser llamados «vicarios de Cristo», reservando este título para sí mismo; y sobre el punto del origen de la jurisdicción episcopal del papa, que «Pío XII *proprio Marte* voluit ut haec sententia introderetur in Encyclicam *Mystici Corporis*».

455. «Episcopi iurisdictionem suam actualem non ordinatione sacra, sed, directe vel indirecte, missione juridica, et quidem non ab Ecclesia, ut est congregatio fidelium, vel a fidelibus, etiam quam plurimis congregatis, neque a potestate civili, sed a regimine Ecclesiae, et quidem ab ipso

Mientras en el Secretariado para la unidad de los cristianos Maccarrone defendía la tesis de que la autoridad del obispo provenía de la del papa⁴⁵⁶, el *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos, basándose en un estudio de Ch. Moeller, que argumentaba históricamente lo contrario, concluía que el tema no estaba todavía listo para una solución dogmática⁴⁵⁷.

El hecho de que ni el estudio de Moeller ni el *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos, recibidos por la Comisión teológica en abril y mayo de 1961, tuvieran algún efecto en el capítulo de Schauf, tal vez se deba en parte a que los dos organismos preparatorios siguieron métodos diferentes. Moeller había ofrecido una argumentación histórica tomada en parte de la triple distinción de Batiffol en las áreas de competencia del obispo de Roma: su autoridad como obispo de una iglesia local, como patriarca de occidente y como papa. La confusión de estas dos últimas había conducido a asignar a las prerrogativas papales una autoridad que más propiamente pertenece al patriarcado. El *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos repite brevemente estas consideraciones.

Sin embargo, desde el comienzo del trabajo de la Comisión teológica Tromp había sostenido que la cuestión debería decidirse, no por referencia a fuentes históricas, sino a la vida y práctica actual de la Iglesia. En cuanto al estudio de Moeller, Tromp le dijo a Philips que valía más como historia que como teología, pues era claro que la autoridad de otros patriarcas sólo podía ser una participación del poder del papa. El patriarcado del occidente y el patriarcado de Constantinopla, añadía, eran conceptos análogos relacionados como *ens absolutum* y *ens participatum*⁴⁵⁸. La respuesta de Tromp demuestra por qué los argumentos sacados de la historia, aun dentro de la Comisión teológica, fueron tan ineficaces.

Las opiniones de Tromp se reflejaban también en la postura adoptada por el esquema de la Comisión teológica sobre la autoridad de los obispos en la Iglesia universal⁴⁵⁹. Los obispos, individual o colegialmente, no gozaban de autoridad fuera de sus propias Iglesias a no ser por delegación del papa, si bien estaban obligados a demostrar de muchas formas su interés por la Iglesia universal. Aunque el *corpus episcopale*, con el papa y nunca sin él, es el sujeto de la autoridad suprema y completa sobre toda la Iglesia, éste sólo puede ejercer tal autoridad de una forma extraordinaria y con el permiso del papa. El texto de Schauf era así una enérgica afirmación de la autoridad papal, y esto dentro del capítulo que se pensaba hiciese de contrapeso a la eclesiología del Vaticano I.

successore Petri accipiunt, a quo ergo in officium assumuntur, et etiam deponi, transferri, restitui possunt»: ADP II/3, 1040.

456. M. Maccarrone también facilitó su documentación a la CT: *De S. Petro exordio episcopatus*: CT 5/61, 87, 17 de agosto de 1961.

457. Ch. Moeller, *De notione patriarchatus Occidentis*, abril 1961. Este y otro estudio de Ch. Moeller, *Nota de notione Ecclesiae particularis* fueron enviados por Philips al UC y a la CT en abril de 1961 (F-Philips).

458. Tromp a Philips, 24 de mayo de 1961 (F-Philips).

459. ADP II/3 1040-1041.

En la última sesión plenaria de la Comisión teológica, monseñor Hermianiuk trató de introducir una declaración más vigorosa sobre el carácter colegial del magisterio de la Iglesia y Betti pidió que el capítulo sobre el magisterio incluyera una discusión de la autoridad de los concilios ecuménicos, pero estos esfuerzos sólo obtuvieron éxitos modestos, por miedo a que la independencia del magisterio papal pudiera verse comprometida. La estricta dependencia de la autoridad episcopal (individual o colectiva, en su origen y en su ejercicio) del papa continuó siendo el tema dominante del texto de la Comisión teológica.

4. *Iglesia y Estado*. La última cuestión del *Schema compendiosum* de Tromp trataba de la Iglesia y el estado y de la tolerancia cristiana, sobre lo cual, según informó en la sesión plenaria de octubre de 1960, las controversias seguían enfrentando a obispos con obispos, por lo que es necesario un «verbum decisivum ex alto»⁴⁶⁰. Por razones más bien diversas, el Secretariado para la unidad de los cristianos estaba también trabajando sobre este tema, que formuló en términos de libertad y tolerancia religiosas. La necesidad de abordar el tema había sido propugnada por el Concilio mundial de las iglesias, que veía en la enseñanza oficial de la Iglesia un serio impedimento para la cooperación y el diálogo ecuménicos. Bea justificó, además, que el Secretariado para la unidad de los cristianos afrontase el tema basándose en que las *Quaestiones* oficiales asignadas a la Comisión teológica no lo incluían.

La tarea de redactar el texto de la Comisión teológica sobre la cuestión fue encomendada a R. Gagnebet. Esta elección estuvo motivada probablemente por el hecho de que sólo dos años antes Gagnebet había sido el principal autor de un documento que preparaba el santo Oficio para condenar como erróneas una serie de proposiciones que intentaban resumir las opiniones de varios autores católicos (entre ellos Jacques Maritain y John Courtney Murray) que pedían una revisión de la clásica doctrina moderna sobre la Iglesia y el Estado. Parece que fue sólo la muerte de Pío XII la que impidió la publicación de este texto.

El primer borrador de Gagnebet para la Comisión teológica reproducía con mínimos cambios el texto que había preparado para el santo Oficio en 1958; incluso el título era el mismo: *De officiis status Catholicici erga religionem*⁴⁶¹. A lo largo de otros cuatro borradores el título sería cambiado en *De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa*, pero, a pesar de las persistentes críticas dentro de la Comisión teológica, la orientación y posiciones generales seguirían, en principio, fieles a las del texto del santo Oficio de 1958.

460. Los temas aparecieron también en la sección sobre el orden social en el *schema compendiosum De ordine morali*: «Communitas politica eiusque natura, origo, functiones, secundum doctrinam Pii IX, Leonis XIII, Pii XI, Pii XII contra errores materialismi, socialismi, communismi, liberalismi, capitalismi. Doctrina Maritain et laicismus». Los miembros de la sesión plenaria de octubre criticaron la referencia a Maritain.

461. R. Gagnebet, *De officiis status catholicici erga religionem*, CT 5/61, 7 de abril de 1961. Este fue también el título de la versión publicada del famoso discurso del cardenal Ottaviani el 2 de marzo de 1953: *Doveri dello stato cattolico verso la religione*, Roma 1953.

El texto, aprobado en la reunión plenaria de la Comisión teológica en marzo de 1962 y enviado a la Comisión central preparatoria⁴⁶², distinguía entre la Iglesia y la sociedad civil y sostenía la subordinación del fin de esta última al fin de la Iglesia. Al describir las obligaciones de la Iglesia para con la sociedad civil, sostenía que la Iglesia tenía el derecho y el deber de intervenir en el orden temporal sólo cuando su fin sobrenatural se viera comprometido. Luego afirmaba que el poder civil no podía permanecer indiferente a la religión sino que debía apoyarla; en efecto, el deber de ejercer las obligaciones religiosas recaía, no sólo en los ciudadanos individuales, sino en la propia autoridad civil, la cual estaba obligada, por tanto, a reconocer la única forma en la que Dios quiere ser servido y adorado: dentro de la Iglesia católica. La autoridad civil podía asumir esta función, pues tales signos evidentes daban fe del único origen divino de la Iglesia. Se exigía, pues, de la autoridad civil que concediera a la Iglesia completa libertad e independencia en el cumplimiento de su misión y que, además, excluyera de su legislación y de los actos públicos cualquier cosa que la Iglesia considerase contraria a su fin.

El texto de Gagnebet reconocía que las relaciones entre la Iglesia y el Estado podían cambiar de acuerdo a las circunstancias y que, en su totalidad, la doctrina sólo puede aplicarse en un Estado católico. Y aunque, incluso en este caso, el Estado no podía legítimamente coaccionar las conciencias, sí podía intervenir para ayudar a sus ciudadanos a perseverar en la verdadera fe limitando demostraciones públicas de otras religiones y la difusión de doctrinas falsas. Además, incluso en un país católico, el bien común de la nación y de la Iglesia podría exigir que las autoridades civiles permitiesen una justa tolerancia a otras religiones. La completa libertad religiosa podría y debería ser otorgada, desde luego, en países no católicos. Finalmente, el texto insistía en que los principios esbozados no debían ser oscurecidos por un «falso laicismo» y por la apelación al bien común. Estos principios se fundamentaban en los firmes derechos de Dios, en la inmutable constitución y misión de la Iglesia y en la naturaleza social del hombre, que es siempre la misma y define el fin esencial de la sociedad civil en cualquier circunstancia política o histórica.

El capítulo de la Comisión teológica sobre Iglesia y Estado era, pues, una reafirmación de la doctrina clásica que muchos católicos habían criticado desde que terminó la segunda guerra mundial. Rechazaba argumentos comunes a muchos de ellos: que la «tesis» clásica reflejaba una etapa del desarrollo político que había sido superada por la aparición de democracias pluralistas modernas, que exigían otro planteamiento de los principios fundamentales de independencia y libertad de la Iglesia. Este capítulo del esquema *De Ecclesia* lograría ahora el rechazo de dichas opiniones que se frustró en 1958.

Por su parte, la subcomisión del Secretariado para la unidad de los cristianos estaba adoptando un planteamiento muy diferente. En una reunión en Friburgo el 27 de diciembre de 1960 se aceptó como orientación básica un texto

462. ADP II/4, 657-672.

preparado por L. Janssen y presentado por monseñor de Smedt. En un mundo que experimentaba una rápida unificación y que presentaba además una gran pluralidad de religiones, la Iglesia tenía que afrontar tres grandes cuestiones: la tolerancia, la cooperación y las relaciones Iglesia-Estado. La tolerancia, hoy día, es expresión necesaria de una caridad que reconoce el significado fundamental de la libertad personal tanto para la dignidad humana como para la fe misma. Urgentes necesidades humanas piden, además, que los católicos cooperen con gentes de otra fe o incrédulos. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado deben estar regidas por la distinción entre lo espiritual y lo temporal establecida por el propio Cristo, por la trascendencia de lo espiritual sobre lo temporal y por la libertad de la Iglesia. Desarrollando estos temas, el estudio de de Smedt se distanció de algunos de los lugares comunes usados en las exposiciones de la tesis clásica: la idea de que la verdad tiene derechos, la noción de «intolerancia dogmática», la distinción entre «tesis» e «hipótesis» y la idea de que el propio Estado debe dar culto a Dios.

Aceptado en principio en la reunión plenaria de febrero, este texto fue elaborado más a fondo en los meses siguientes, encontrando sólo la oposición de C. Boyer y E. Hanahoe, que defendían la posición clásica⁴⁶³. Un texto intermedio, discutido en abril, tomó aún la forma de una serie de *vota* para transmitir a otra comisión. Pero en la reunión de abril Bea autorizó a de Smedt a que elaborara su texto en la forma de una constitución sobre la libertad religiosa. En agosto de 1961 se discutió y aprobó el texto definitivo del *Schema Constitutionis de libertate religiosa*. Y fue enviado luego, con permiso expreso del papa⁴⁶⁴, directamente a la Comisión central preparatoria⁴⁶⁵.

El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos abandonó el término «tolerancia» para discutir «De bonis fidei in caritate promovendis». Esta caridad exige que se eviten las formas inapropiadas de proselitismo y que se garantice el pleno respeto a aquellos a los que ha de predicarse la fe. Toda persona tiene derecho a la libertad religiosa que rige tanto los actos privados como los públicos y que el Estado debe reconocer y defender. La segunda sección, muy reducida, instaba a los católicos a comprometerse en la dirección de la vida social y a cooperar en este proyecto con todos los hombres de buena voluntad. La sección tercera afirmaba la distinción entre sociedad religiosa y temporal y la libertad trascendente de la Iglesia. Luego pasaba a hacer una declaración clara y enérgica:

La Iglesia católica no ha admitido nunca, ni puede admitir, que el Estado defienda positivamente la doctrina del indiferentismo religioso que sostiene que todas las religiones tienen el mismo valor. En cambio, aprueba totalmente a las sociedades civiles modernas cuando, ordenando en la práctica la vida civil, establecen

463. Cf. C. Boyer, *Vérité et tolérance*: Doctor Communis 14 (1961) 111-127.

464. El 1 de febrero de 1962 el papa Juan le dijo a Bea que este esquema y el que trataba de los judíos podía ser enviado por el UC directamente a la CCP, *nulla alia commissione interveniente*.

465. ADP II/4, 676-684.

que debe concederse la libertad religiosa y la igualdad política a los seguidores de cualquier religión.

La sociedad civil tiene la obligación de conceder la libertad religiosa a todas las comunidades religiosas dentro de las exigencias del orden público y del bien común. Si la sociedad civil tiene la obligación de servir a Dios, la mejor manera de hacer esto es siguiendo las leyes divinas en su legislación y cumpliendo fielmente su característica misión propia.

Los textos de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de los cristianos fueron presentados juntos a la Comisión central preparatoria y provocaron el enfrentamiento más dramático jamás presenciado en ese organismo⁴⁶⁶. Después de una brevísima presentación del texto de su comisión, Ottaviani atacó el esquema del Secretariado para la unidad de los cristianos «utpote quae sapit fortissime influxum contactuum cum acatholicis». Después de haber ilustrado esta desacertada tendencia, Ottaviani instó a que sólo su texto fuese considerado por la Comisión teológica, añadiendo un último comentario: que no veía qué competencia tenía el Secretariado para la unidad de los cristianos para proponer un texto sobre Iglesia y Estado.

Bea, por su parte, negó enérgicamente que su Secretariado hubiera sobrepasado la competencia que le había asignado el papa y deploró la negativa de la Comisión teológica a colaborar con las otras comisiones preparatorias y con el Secretariado para la unidad de los cristianos. El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos era una respuesta a las serias críticas contra la posición de la Iglesia católica sobre libertad religiosa y tenía en cuenta la desaparición de los «Estados católicos». Los hechos sociológicos habían cambiado y estos tenían que llevar a una nueva visión de la competencia del Estado en materias religiosas⁴⁶⁷.

Después de que Ottaviani defendió la soberana independencia de la Comisión teológica, que no tenía que colaborar con otros organismos, los miembros de la Comisión central preparatoria hicieron sus comentarios. Las intervenciones insólitamente largas, que, a diferencia de otras muchas discusiones de la Comisión central preparatoria, estuvieron a punto de convertirse en un verdadero debate, pronto revelaron que sus miembros estaban tan divididos en sus opiniones como los dos organismos preparatorios. Al final de la discusión, Ottaviani pidió a los miembros que escogieran entre los dos textos y que no dejaran su resolución, como algunos habían propuesto, a una tercera comisión. Pero el resultado del voto no fue más claro que la discusión y, por indicación de Confalonieri el tema fue remitido al papa, quien en julio creó una comisión especial, presidida por Ciriaci y que incluía a Ottaviani, Bea, Tromp y Willebrands, para tratar de llegar a un acuerdo.

466. ADP II/4, 684-746; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 298-307.

467. Bea invocó aquí la autoridad de la alocución de Pío XII, *Ci riesce*, del 6 de diciembre de 1953, que había sido generalmente interpretada como el rechazo autorizado del papa de la tesis intransigente de Ottaviani.

A finales de julio, el Secretariado para la unidad de los cristianos envió a Ciriaci y a Tromp un nuevo texto que tenía en cuenta algunas opiniones expuestas en el texto de la Comisión teológica y que había sido preparado por de Smedt y Hamer⁴⁶⁸. El Secretariado para la unidad de los cristianos nunca recibió una respuesta de la Comisión teológica a este texto y la comisión especial del papa nunca se reunió⁴⁶⁹. Parece haber sido únicamente la Comisión teológica la que decidió sobre los cambios sustanciales que fueron introducidos en su capítulo. El texto, ahora mucho más reducido, omitía la discusión de la tolerancia y la sección sobre el «Estado católico», pero dejaba intactos los principios generales, continuando a prevenir contra un «falso laicismo» que los habría puesto en discusión⁴⁷⁰.

Los textos de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de los cristianos sobre estas materias representan uno de los contrastes más dramáticos que se dieron durante la preparación del concilio. Difierían claramente en su planteamiento de la cuestión y en los métodos y conceptos teológicos empleados. Pero detrás de estas diferencias hay otras aún más fundamentales respecto a la interpretación de los cambios políticos, sociales y culturales que había experimentado el mundo en el que el concilio iba a celebrarse. El texto de la Comisión teológica pedía una continuación de la actitud y estrategia que había determinado la postura firmemente antimodernista del catolicismo romano a partir de la revolución francesa. El texto del Secretariado para la unidad de los cristianos recogía los muchos esfuerzos que se habían hecho, especialmente desde la década de 1930, por hallar otros caminos en los que la Iglesia pudiera encontrar su misión redentora en un mundo irremediablemente cambiado. La cuestión en juego entre ambos textos era justamente la misma de la visión que el papa tenía del concilio: cómo debía ser la Iglesia en el umbral de una nueva era.

4. La revisión y enmienda de los textos preparatorios

De las tres funciones encomendadas a la Comisión central preparatoria, la única que pudo llevar a cabo más a fondo fue la revisión crítica de los textos preparados por las comisiones preparatorias⁴⁷¹. Su cometido era decidir si los

468. Las observaciones de Confalonieri, ADP II/4, 731, son particularmente importantes, pues era el presidente de la subcomisión para las enmiendas de la CCP. Habló del «peccatum originale» refiriéndose a que las competencias de las CPr no habían sido claramente articuladas; negó que una comisión fuese superior a las demás: «sola Commissio Centralis munus habet iudicandi de schematibus a singulis Commissionibus, pro sua commissa vel admissa competentia propositis», y propuso que se propusiese la cuestión al papa, quien podía o bien remitirla a la subcomisión de materias mixtas o nombrar un grupo de expertos para revisar la cuestión y preparar un texto único.

469. Cf. *Note sur le Schema «De libertate religiosa» présenté par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, 26 de septiembre de 1963, I (F-Stransky).

470. Cf. AS I/4, 65-74.

471. Puede encontrarse un resumen fiel del trabajo de la CCP en A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, cuyo capítulo final, 315-339, ofrece muchos comentarios agudos.

textos preparados eran adecuados para ser propuestos al papa, quien dispondría si presentarlos o no al concilio.

a) *La discusión de los textos en la Comisión central preparatoria*

La discusión de los textos preparatorios comenzó en la segunda sesión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961 y concluyó en su séptima sesión en junio de 1962. En previsión de la reunión de noviembre, Felici preparó unas normas para reglamentar el trabajo de la Comisión central preparatoria⁴⁷². Cuando las comisiones preparatorias terminaban sus trabajos sobre los respectivos esquemas los enviaban a la secretaría de Felici, el cual los hacía imprimir en la imprenta del Vaticano en fascículos sueltos. Luego se enviaban a los miembros a fin de que éstos pudieran prepararse para las discusiones abiertas en las reuniones. En cada reunión el presidente de la comisión daba un breve informe sobre el texto. A esto seguía una discusión oral que concluía con un voto mediante el cual los miembros podían expresar su opinión en la forma de *placet*, *placet iuxta modum* y *non placet*. Un texto que recibía el voto favorable de las dos terceras partes de los miembros se consideraría aprobado. Los votos *placet iuxta modum* se considerarían a favor, pero si provenían de una cuarta parte de los miembros y el asunto no podía resolverse con explicaciones ulteriores, los resultados de los votos serían comunicados al papa. Los esquemas que no eran aprobados serían reenviados a la comisión para revisarlos teniendo en cuenta los comentarios de la Comisión central preparatoria y presentarlos luego de nuevo a la misma comisión.

Esta última norma jamás se llevó a la práctica. En la sesión de noviembre se anunció que había sido creada, dentro de la misma Comisión central preparatoria, una subcomisión para las enmiendas, pero no se dijo nada sobre la presentación de los textos corregidos al pleno de la Comisión central preparatoria⁴⁷³. De hecho nunca se presentó de nuevo un texto a la Comisión central preparatoria y la mayor parte de los miembros desconoció las enmiendas introducidas antes de recibir, junto con los demás padres conciliares, el primer texto en el verano de 1962. Dicho de otra forma: a la vista de cómo funcionaron las cosas, el papel de la Comisión central preparatoria consistió en comentar los textos presentados por las comisiones preparatorias; el trabajo crucial de revisión fue realizado por la subcomisión para las enmiendas, sin que nunca fuese examinado por el pleno de la Comisión central preparatoria.

En el año y medio de trabajo la Comisión central preparatoria recibió 124 fascículos, que contenían setenta y cinco esquemas (que pueden reducirse a sesenta). Para cuando comenzó el concilio, como resultado de las decisiones de la Comisión central preparatoria y del trabajo de sus subcomisiones, algunos de

472. ADP II/1, 424-425. La misma CCP no parecía haber sido consultada sobre estas normas y no hay prueba de que fueran seriamente discutidas en alguna de sus reuniones.

473. ADP II/1, 434.

estos esquemas habían sido suprimidos, reservados a la santa Sede, relacionados con la reforma del Código de derecho canónico o combinados con otros textos. El número de esquemas elaborados durante la fase preparatoria se vio, por consiguiente, reducido a veintidós⁴⁷⁴. Sin embargo, este resultado de las deliberaciones de la Comisión central preparatoria no se conoció hasta mucho más tarde, de suerte que la impresión permanente era la de una gran cantidad de material pobremente organizado, de calidad muy desigual.

Esta impresión se consolidó por el hecho de que los textos se presentaron a la Comisión central preparatoria no en un orden lógico o coherente, sino sencillamente en el orden en que las comisiones preparatorias los terminaban. Esto podía significar que una cuestión de orden disciplinar, tratada por una comisión, fuese presentada a discusión antes de estudiarse el tema doctrinal que la sustentaba y que se abordaba en un texto de la Comisión teológica. Esto podía significar también que, como en el caso de la Comisión preparatoria para los religiosos y la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios, los capítulos particulares de un texto no fueran examinados siguiendo un orden lógico sino a medida que se iban terminando.

La misma impresión se desprende de una sencilla revisión de los números y de la secuencia de los textos examinados por la Comisión central preparatoria en reuniones sucesivas, lo que da una idea también del ritmo de su trabajo. En la reunión de noviembre de 1961 revisó dos textos de la Comisión teológica, la nueva fórmula para la profesión de fe y el esquema sobre las fuentes de la revelación, y siete breves textos normativos de la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano. En la reunión de enero de 1962 la revisión de dos textos doctrinales sobre el orden moral y la defensa del depósito de la fe, sirvió de marco para la discusión de tres textos de índole disciplinar presentados por la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos y otros cinco, en gran parte también disciplinares, de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. Un mes después la agenda de la Comisión central preparatoria estuvo dedicada a cuestiones de normativa abordadas en cuatro textos de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, dos de la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, cuatro de la Comisión preparatoria para los religiosos, cuatro de la Comisión preparatoria para los estudios y seminarios, y uno de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. La discusión en la reunión de marzo-abril del texto de la Comisión litúrgica preparatoria fue interrumpida por el examen de seis textos de la Comisión preparatoria para las misiones y seguida de la revisión del texto del Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social. En la reunión de mayo, la Comisión central preparatoria examinó cuatro textos de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y tres de la Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano antes de volver a los temas doctrinales con los textos de la

474. Para un esbozo del trabajo y una discusión del número, cf. V. Carbone, *Gli schemi preparatori*, 22.

Comisión teológica sobre la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia, y los seis primeros capítulos sobre la Iglesia. Luego la discusión se centró de nuevo en cuestiones disciplinarias con la revisión de los capítulos restantes del texto de la Comisión preparatoria para los religiosos, tres más de la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos y otros tantos de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. La discusión de tres textos de la Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios dio inicio a la reunión final de junio, seguida de uno de la comisión mixta de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis y la Comisión preparatoria para los religiosos, uno de la DP y otro de la Comisión preparatoria para los religiosos, dos de la Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos, uno de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, dos de la Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, tres de la Comisión teológica (los últimos capítulos sobre la Iglesia) y tres del Secretariado para la unidad de los cristianos.

La aceleración del trabajo de la Comisión central preparatoria, motivada por el anuncio el 2 de febrero de 1962 de que la apertura del concilio sería el 11 de octubre, es también obvia en esta simple reseña. No sólo las comisiones preparatorias tuvieron que agilizar entonces la preparación de sus textos sino que, además, la Comisión central preparatoria se vio forzada a revisar apresurada y más superficialmente las series de textos que llegaron sin orden ni concierto en sus últimas reuniones⁴⁷⁵. Esto fue sobre todo lamentable en el caso del esquema *De Ecclesia* de la Comisión teológica, que todos reconocían que era la cuestión central del concilio, pero que fue presentado a la Comisión teológica sólo en sus dos últimas sesiones, después de que casi todos los otros textos habían sido estudiados, y tan tarde que su revisión sólo se terminó cuando ya había comenzado el concilio.

Las *acta* de las reuniones de la Comisión central preparatoria revelan que sus discusiones se caracterizaron por una gran libertad y que sus miembros no tenían ningún reparo en criticar los textos preparados por las comisiones preparatorias, directamente en las reuniones o indirectamente, más bien, en comentarios esporádicos fuera de ellas⁴⁷⁶. No fueron infrecuentes las discusiones

475. Para las observaciones orales y escritas y la crónica de las votaciones fueron suficientes 1174 páginas en los volúmenes de ADP para las tres primeras de estas sesiones, mientras que para las tres últimas fueron necesarias casi el doble de páginas, 2231.

476. Un ejemplo de esto último son las observaciones de König en enero de 1961, después de haber visto los primeros textos de las CPR. Previno sobre la posibilidad de que tal vez hubiera fuerzas o influencias «qui tendraient à infléchir le cours des choses selon des désirs tout étroitement humaines. Peut-être certaines Commissions, par leurs méthodes de travail et leur organisation, pourraient-elles rétrécir et influencer l'orientation et les méthodes de travail du Concile. Ce n'est que plus tard qu'on pourra s'apercevoir qu'il en a été ainsi. Beaucoup se soucient d'éviter que de telles influences ne jouent». Luego, en una observación que parece referirse a la CT, añadió: «Il est à souhaiter que les travaux préparatoires du Concile soient portés au niveau de la pensée théologique actuelle dans l'Eglise romaine. Il faudrait insérer dans les travaux préparatoires, d'une façon prudente et avisée, la multiformité et tout le dynamisme de cette pensée, ainsi que les expériences spirituelles, même ce qui existe en dehors de l'Eglise romaine»: DC 58 (1 de abril,

abiertas, algunas de ellas muy animadas, lo que hacía pensar que el concilio podía ser un acontecimiento no tan pacífico (o automático) como algunos anticipaban, con esperanza o temor, que sería. Muchas de las posiciones discordantes que trascendieron al mundo en la primera sesión del concilio habían sido ya marcadas en los debates, en buena parte secretos, de la Comisión central preparatoria. Algunos participantes hablaron de esta comisión como de un «concilio en miniatura» y König apeló a la libertad y franqueza de sus debates como garantía de que el concilio mismo no sería una asamblea que refrendaría todo a ojos cerrados⁴⁷⁷.

Los textos doctrinales de la Comisión teológica encontraron a menudo críticas severas en la Comisión central preparatoria, si bien lo agudo de estas críticas se vio con frecuencia embotado por el hecho de que la mayor parte de los miembros optaron por votar *placet iuxta modum*, lo que técnicamente contaba como un voto positivo. Los textos *De fontibus*, *De depositio fidei* y *De ordine morali* fueron muy criticados por su carácter negativo y defensivo, por su falta de argumentos y motivos específicamente cristianos y teológicos y por intentar decidir cuestiones legítimamente discutibles. En estas observaciones y notas más bien apresuradas sobre el texto *De Ecclesia* se anticipaban muchas de las críticas que se oírían en el aula conciliar. Ottaviani fue mucho más agresivo en sus respuestas a las críticas que los presidentes de las otras comisiones preparatorias e insistió enérgicamente desde el principio hasta el fin del concilio en que su comisión se había preparado exactamente para lo que se presume que deben hacer los concilios: defender el depósito de la fe de la Iglesia de la amenaza del error. Los concilios se supone que sean defensivos y dogmáticos; la labor pastoral es para los obispos y los sacerdotes, cuyo cometido es adaptar y aplicar las doctrinas y decisiones del concilio.

Los debates de la Comisión central preparatoria fueron testigos también de la aparición de personalidades y grupos que se manifestarían en alineaciones claramente perfiladas durante el concilio. Entre estos, los más críticos de los textos preparados fueron Alfrink, Döpfner, Frings, Hurley, König, Léger, Liénart, Maximos IV, Montini y Suenens. Entre los defensores de los textos, los que más se hicieron oír fueron Browne, Lefebvre, Ottaviani, Ruffini y Siri. Entre estos dos bloques muy bien definidos estaba la gran mayoría de los miembros de la Comisión central preparatoria, cuyas posiciones, reflejadas con frecuencia no tanto en declaraciones formales cuanto en breves comentarios agregados a sus votos, son más difíciles de identificar. Si se puede hablar de alianzas, éstas cambiaban con frecuencia según los temas. Sería también difícil describir las tensiones frecuentemente exteriorizadas como una forma de oposición de la *Curia contra mundum*, pues no faltaron defensores de la autoridad

1961) 445-447. Sobre estas observaciones, cf. *Chiesa dove vai? Gianni Licheri interroga il cardinale Franz König*, Roma 1985, 15-16.

477. Cf. G. Caprile, I/2, 250-251; DC 59 (7 de octubre, 1962) 1275, donde König expresa, además, la esperanza de que los comunicados sobre el concilio mismo revelen «quelque chose de ces controverses loyales et de ces franches paroles».

romana entre los no romanos y algunos duros críticos de la centralización entre los curiales, siendo Confalonieri el más significativo.

b) *La subcomisión para las enmiendas*

Entre la Comisión central preparatoria y el propio concilio se colocó el trabajo muy importante de la subcomisión para las enmiendas. Presidida por Confalonieri, con V. Fagiolo como secretario, esta subcomisión estaba formada por seis cardenales de la Comisión central preparatoria: Micara, Copello, Siri, Léger, Frings y Browne. Comenzó su trabajo el 27 de enero de 1962 y lo concluyó el 20 de julio del mismo año, habiéndose reunido en total catorce veces. Según su secretario, la subcomisión revisó veintinueve textos en cuarenta y nueve horas de trabajo, un calendario que apenas podría consentir un estudio o debate serios. El ritmo de trabajo varió notablemente. Sus primeras cuatro reuniones tuvieron lugar en los tres meses primeros y sus diez últimas en dos meses y medio. Dispuso de bastante tiempo para dedicar dos sesiones completas, en abril y mayo, a revisar el esquema *De deposito fidei*, pero en julio la urgencia de estar listos para la apertura del concilio los forzó a examinar cuatro esquemas el 16, a aprobar de prisa el esquema *De Ecclesia* el 17, a revisar veintiún capítulos del esquema *De religiosis* el 18 y concluir con cuatro esquemas el 20.

Su método consistía, primero, en catalogar lo más sistemáticamente posible las observaciones hechas en las reuniones de la Comisión central preparatoria⁴⁷⁸ y luego enviarlas a las respectivas comisiones, donde un comité, compuesto de tres miembros, debía preparar una respuesta. Después elaboraba un texto que recogía las observaciones de la Comisión central preparatoria y la respuesta del comité. Este texto era luego distribuido entre los miembros de la subcomisión, quienes en sus reuniones decidían, a la luz de las dos series de observaciones, qué enmiendas introducir en los textos⁴⁷⁹.

No sabemos mucho sobre el trabajo de esta subcomisión, puesto que las actas de sus reuniones y la documentación esencial está aún sin publicar. Para la mayor parte de los textos preparatorios la única manera de juzgar los efectos concretos de las observaciones de la Comisión central preparatoria es una laboriosa comparación de los textos presentados a ese organismo con los textos revisados impresos para la discusión conciliar, tarea esta imposible de emprender aquí. En la anterior revisión del trabajo de las comisiones preparatorias se

478. Esto no siempre fue una tarea fácil, pues los votos formales al final de las discusiones en la CCP fueron hechos en la forma de *placet*, *placet iuxta modum* y *non placet*, y porque muchos de los miembros se referían con frecuencia a oradores anteriores, a veces incluso a dos o más oradores, ¡cuyos puntos de vista parecían contradictorios! La subcomisión para las enmiendas parecía prestar más atención a las observaciones escritas de los miembros de la CCP, que reproducía fielmente.

479. Para las fechas, el método y el trabajo, cf. V. Fagiolo, en *Le Concile Vatican II: Synthèse historique-théologique des travaux et des documents*, Paris 1966, 89-92; cf. también la defensa por Confalonieri del trabajo de su subcomisión en AS I/2, 106-108.

ha aludido brevemente a las observaciones generales que muchos de los textos recibieron durante la discusión en la Comisión central preparatoria y de su suerte posterior en manos de la subcomisión.

Sin embargo, en algunos de los textos más importantes disponemos de más documentación, si bien parcial, y podemos reseñar aquí provechosamente algunos ejemplos de ellos para ilustrar qué tipo de impacto tuvieron las críticas de la Comisión central preparatoria en el último y crucial proceso de revisión.

1. *El esquema De fontibus revelationis de la Comisión teológica*

En la reunión de noviembre de la Comisión central preparatoria⁴⁸⁰, cinco miembros en particular presentaron críticas más bien serias a este texto: König, Döpfner, Bea, Hurley y Alfrink. Bea en especial criticó el carácter defensivo del esquema y su actitud restrictiva hacia el trabajo de los exegetas católicos; pidió que el texto fuera revisado con la ayuda de la Pontificia Comisión Bíblica y de los exegetas de las regiones en las que existía la controversia. La intervención de Bea fue interrumpida tres veces por la defensa que Ottaviani hizo del esquema, pensado como respuesta necesaria a los estudiosos católicos que estaban poniendo en peligro la fe.

Al final de la discusión sólo cinco miembros votaron *placet*; sólo Frings y Döpfner votaron *non placet*, pidiendo una revisión, mientras que setenta miembros votaron *placet iuxta modum*, indicando con frecuencia qué observaciones de los oradores deseaban que fueran tenidas en cuenta en una revisión. (El nombre de Bea fue evocado por cincuenta y tres miembros). Muchos pidieron que el texto fuese revisado y luego presentado de nuevo a otra votación. Ciriaci propuso que se enviase un texto revisado a los miembros de la comisión, los cuales podían responder por correo, sugerencia que Ottaviani secundó inmediatamente y que fue apoyada también por varios miembros⁴⁸¹. Algunos miembros pidieron que en el texto revisado se intentara reconciliar las posiciones de Bea y Ottaviani⁴⁸².

La subcomisión reunió las observaciones hechas en la Comisión central preparatoria y las envió a la Comisión teológica en un texto mecanografiado de veintitrés páginas⁴⁸³. A primeros de enero, Tromp escribió una respuesta de diez páginas, revisada y aprobada el 9 de enero en el curso de una conversación con Ottaviani⁴⁸⁴. Tromp estaba dispuesto a aceptar casi la mitad de las en-

480. ADP I/2, 523-562; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 77-90.

481. ADP II/1, 556.

482. Silva de Santiago hizo este comentario profético: «Et etiam mihi videtur quod hoc necessario modo fieri debet ante Concilium quia secus in ipso Concilio erunt difficiles discussiones et controversiae», ADP II/1, 560.

483. «Observationes factae ab Em.mis, Exc.mis et Rev.mis Patribus Pont. Commissionis Centralis in sessione habita die 10 novembris circa Constitutionem De Fontibus Revelationis» (F-Florit).

484. «Responsio ad observationes factas in Commissione Centrali ad constitutionem De fontibus revelationis (F-Florit). Estos dos textos fueron luego impresos en *De emendatione schema-*

miendas específicas presentadas en la Comisión central preparatoria, incluyendo algunos cambios no pequeños en el tratado de la inspiración, la inerrancia y la historicidad de los evangelios. Pero en varios puntos Tromp no ocultaba su disgusto por algunas de las críticas, ni sus convicciones sobre los temas en cuestión. A Bea le respondió diciendo que el carácter constructivo y positivo del texto era obvio a todo aquel que lo leyera sin prejuicio. Era peligroso hablar de la libertad de los exegetas católicos, toda vez que estaban limitados por el magisterio, la tradición y la analogía de la fe, y no debería dárseles la oportunidad de usar un texto conciliar para oponerse a una decisión romana, como había ocurrido cuando algunos exegetas citaron abusivamente la *Divino afflante Spiritu* contra otras decisiones de la santa Sede.

Tromp no podía aceptar la propuesta de Döpfner de que el texto hablase de la Escritura como de la fuente principal. «Multas autem ob rationes S. Scriptura non est fons principalis. Etenim: Traditio est natura prior; est fons ex quo solo definitive probatur inspiratio totius Scripturae; est fons ex quo solo certo cognoscimus Canonem; est explicativa S Scripturae; tandem Ecclesia exstitit sine S. Scriptura N.T., non sine N.T. traditione». Tromp decía que la observación de Döpfner de que el magisterio necesita la ayuda de los teólogos era peligroso, pues podía ser tomado como una «conditio sine qua non». A las críticas sobre el proceso del borrador de la historicidad de los evangelios, Tromp respondió que la Comisión teológica no pensaba que el tema pudiera debatirse: «Deinde ob errores semper crassiores etiam propagatos in scholis mediis, in praedicatione, in catechesi, sibi persuasum habet omnino esse loquendum de infantia Christi, de miraculis eius, de resurrectione et ascensione».

Una comparación con el texto final revela que la subcomisión para las enmiendas aceptó, en general, la orientación de Tromp en casi todos los temas importantes. Hay algunos cambios que no pueden explicarse en vista del resumen de las observaciones de la Comisión central preparatoria o de la respuesta de Tromp. Es posible que Bea tuviera alguna influencia en la subcomisión⁴⁸⁵, pero no lo bastante esencial como para alterar el contenido o el tono del texto de la Comisión teológica. El Secretariado para la unidad de los cristianos acabó su *vo-tum* sobre la relación entre Escritura y tradición sólo después de que la subcomisión había concluido la revisión del texto, cuya opinión sobre el argumento siguió siendo la misma del texto presentado a la Comisión central preparatoria⁴⁸⁶.

tum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mense novembri 1961 habita, TPV 1962, 33-44.

485. En la sesión plenaria del UC en marzo de 1962, Bea dijo que había enviado «amplas animadversiones» sobre el texto *De fontibus* a Confalonieri, a quien le habían parecido útiles. No está claro si Bea se refiere a las amplias observaciones que había hecho en la reunión de la CCP o a otro documento desconocido por mí.

486. Tromp recibió permiso del papa para mostrar el texto revisado por la subcomisión para las enmiendas a B. Wambacq, subsecretario de la Pontificia Comisión Bíblica, el 24 de abril de 1962: «Vir doctus, qui ob rumores sparsos expectaverat nescio quod documentum Sacrae Inquisitionis, stupefactus erat de doctrina tam moderata, quam libenter approbavit», *Ultima acta Pont. Comm. theologicae*, 3.

2. El esquema De deposito fidei de la Comisión teológica

Este texto fue discutido en la reunión de enero de la Comisión central preparatoria⁴⁸⁷, después de la cual se comunicaron a la Comisión teológica, en un documento de 83 páginas, muchas observaciones generales y particulares. Un pequeño grupo de la Comisión teológica trabajó en una revisión del texto a finales de febrero y marzo y a principios de abril. Sus primeras respuestas fueron enviadas a la subcomisión el 22 de marzo y la segunda parte a principios de abril; sumaban en total 40 páginas⁴⁸⁸.

La subcomisión para las enmiendas revisó los primeros seis capítulos del esquema *De deposito fidei* el 2 de abril y los últimos cinco el 7 de mayo de 1962. El espacio no nos permite examinar aquí todas las críticas que este texto había recibido en la discusión de la Comisión central preparatoria ni todas las respuestas a ellas de la Comisión teológica; pero, a partir del informe de la subcomisión, podemos resumir algunas discusiones generales más importantes⁴⁸⁹.

Liénart y Alfrink habían criticado el enfoque excesivamente filosófico de los primeros capítulos del esquema. La Comisión teológica respondió con una enérgica defensa de la perenne filosofía cristiana, que no era mera invención humana, sino «*ipsa ratio humana, qua homo fit imago Dei et quae omnibus hominibus etiam Indis et Africanis communis est, prout sub luce fidei reflectit in semetipsam et ibidem invenit principia maxime fundamentalia tam speculativa quam practica, quibus regitur vita humana*». Ciertamente entre los cristianos hay discusiones sobre las conclusiones más remotas de esta filosofía en las que el concilio no debería entrar. Pero la Comisión teológica tenía sus reservas sobre la petición de Alfrink de que la predicación de la Iglesia tenía que adaptarse a las diferentes culturas. Esto sólo es verdad en la medida en que estas culturas no contradigan la ley y la religión naturales, «*quod minime a priori constat, immo ex sequelis peccati originalis sat raro accidit*». En cuanto a los autores bíblicos, si bien la Comisión teológica podía admitir que san Pablo, san Juan y el propio Cristo no habían predicado la filosofía, no estaba dispuesta a negar que ellos estuvieron imbuidos de los principios de la filosofía cristiana, especialmente en cuestiones de teodicea, ética y psicología. La comisión había tomado como guía la *Humani generis* en sus capítulos sobre los fundamentos de la fe y no quiso ceder de ningún modo al complejo de inferioridad con respecto a la filosofía no católica, que considera a la filosofía cristiana «*velut ancilla cineraria*» y abre el camino a un laicismo peligroso en filosofía.

A las críticas de que el esquema era demasiado negativo, demasiado filosófico y demasiado condenatorio, Döpfner había añadido la falta de unidad interna, cosa que, según él, podía ser compensada con la síntesis bastante rahneriana que él bosquejaba⁴⁹⁰. La Comisión teológica respondió que de ninguna ma-

487. ADP II/2, 279-415; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 115-131.

488. Para esta información, cf. S. Tromp, *Ultima acta Pontificiae Commissionis theologiae*.

489. *De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mense ianuario 1962 habita*, partes III- IV, TPV 1962.

490. ADP II/2, 287-291.

nera podía aceptar esta propuesta; las materias que sus textos consideraban fueron escogidas sólo porque en su totalidad o en parte los recientes errores las estaban corrompiendo. Hacer una síntesis de ellos sería muy artificial. La unidad sintética de su texto era filosófica y pastoral: «desiderium nempe defendendi fideles contra errores varii coloris minimeque inter se coherentes». La Comisión teológica procedió luego a dar una lección a Döpfner: una constitución en defensa de la Iglesia cumplía un grave deber, que los obispos deberían asumir en sus propias diócesis en lugar de preocuparse tanto de las exenciones y de la descentralización⁴⁹¹.

En cuanto a la objeción hecha en la Comisión teológica de que los temas que aún eran discutidos entre los teólogos no deberían ser resueltos por el concilio, Tromp advirtió que este excelente principio no era algo absoluto. El consenso de los teólogos no era condición necesaria para una decisión del magisterio, y ciertas opiniones podían ser rechazadas por estar en desacuerdo con otras verdades ya definidas. El Vaticano II debería tener cuidado de no debilitar lo que los concilios anteriores habían declarado: «Omne enim dubium de Concilio praecedenti necessario minuit auctoritatem hodierni»⁴⁹².

Sobre temas más particulares, la Comisión teológica quería hacer de la sección *De novissimis* un capítulo aparte, pues se estaban difundiendo muchos errores sobre esta doctrina: «quod mirum non est, quando notio peccati corrumpitur et etiam diabolus benevole promittitur finalis absolutio». Sobre la condenación del poligenismo, la Comisión teológica seguía pensando que era necesario cerrar la puerta que la *Humani generis* había dejado ligeramente entreabierta, pues los concilios son para resolver los asuntos que las encíclicas dejan abiertos. En cuanto al capítulo de la salvación de los infantes no bautizados, la Comisión teológica hizo una admisión franca: se abordaba la cuestión, no porque el asunto en sí fuese tan serio, sino para defender el magisterio ordinario y universal de la Iglesia. El texto propuso la doctrina sólida y tradicional de la Iglesia: «Quod si cum tot ac tantis documentis nondum habemus absolutam certitudinem, revera cum Episcopatu neerlandico de *Sensu Concilii* agente, confiteri debemus: 'Practice ultima et absoluta certitudo, quam habemus circa veritatem fidei, est definitio extraordinaria Ecclesiae'. Quae vera es-

491. Léger, que era miembro de la subcomisión para las enmiendas, envió a Döpfner una copia de esta respuesta, añadiendo: «en toute honnêteté, je tiens à vous faire parvenir ce texte car je considère que des théologiens n'ont pas le droit de juger d'une façon aussi désinvolte un Père du Concile qui, plus est, faisait partie de la Commission centrale», Léger a Döpfner, 27 de agosto de 1962. Döpfner respondió: «Le osservazioni della Commissione Theologica sui miei suggerimenti relativi allo schema *De deposito pure custodiendo*, le ho lette con accorata sorpresa. E ciò non solo per il tono sconveniente all'indirizzo di Vescovi, ma anche per l'atteggiamento insoddisfacente, e veramente infruttuoso, di fronte al compito del Concilio. Sono del parere che si faccia cadere questa Costituzione per intero, giacché anche senz'essa rimane ancora al Concilio della materia più che sufficiente, pure in questioni theologiche. E anche senz'esse i vari errori ivi condannati già risultano segnalati, con la loro pericolosità, dalla Santa Sede» (F-Léger).

492. La CT repitió más tarde esta preocupación, advirtiendo que el concilio no debería hacer nada que debilitase la doctrina de Trento sobre el pecado original. «Si enim hoc permittit, permittit quoque ut sua propria decreta flacci habeantur».

se nequeunt». Pocas cosas en la predicación universal de la Iglesia son tan ciertas como esta doctrina.

Reapse igitur concedendum esset omnibus istis modernis, dicentibus in rebus (saltem) nondum clare definitis ab extraordinario magisterio 'refontationem' esse necessarium. Quare tota illa actio ultimorum annorum, creandi vid. in Ecclesia novam opinionem publicam de sorte infantum morientium sine baptismo, minime est res innocua. Videant consules.

Al final, la Comisión teológica no pudo aceptar ninguna de las propuestas alternativas al texto que había presentado sobre el tema:

clarum est Commissionem Theologicam minime consentire posse cum parte maiore Commissionis Centralis, et responsabilitatem gravem hac in re relinquere eidem Commissioni et Patribus synodaliter congregatis.

De todos los textos de la Comisión teológica, este esquema fue el que sufrió más cambios al pasar por la subcomisión para las enmiendas⁴⁹³. Había ahora diez capítulos en lugar de once; el capítulo IX del original, «La unidad del origen común de la raza humana», había sido fusionado con el capítulo VIII para formar un solo capítulo, «El pecado original en los hijos de Adán». El capítulo VII del original, «El espiritismo y las últimas realidades», se había dividido; ampliando el material de las últimas realidades venía a formar un capítulo propio, el IX, «Las últimas realidades», mientras que el otro material había sido ampliado para formar el capítulo VI, «Las revelaciones privadas». También se habían cambiado los títulos de algunos capítulos: el capítulo III era ahora «La creación y evolución del mundo»; el capítulo IV, «La revelación pública y la fe católica»; el capítulo VII, «El orden natural y sobrenatural». El capítulo sobre los infantes que mueren sin el bautismo fue omitido, pues sólo una minoría de la Comisión central preparatoria lo aprobó.

Sobre temas más particulares, el texto revisado matiza las afirmaciones filosóficas de los primeros capítulos, y la discusión sobre la revelación y la fe. El texto sobre poligenismo fue modificado de acuerdo con la *Humani generis*. Sin entrar en detalles puede decirse, en general, que la subcomisión para las enmiendas mostró una mayor independencia de la Comisión teológica en sus juicios sobre el esquema *De deposito fidei*.

3. El esquema De Ecclesia de la Comisión teológica

La Comisión central preparatoria examinó este texto en sus reuniones de mayo y junio⁴⁹⁴. Se formularon muchas críticas, tanto generales como particu-

493. Cf. S. Tromp, *Ultima acta Pontificiae Commissionis theologiae*, 1-2, para breves indicaciones de los intercambios entre la CT y la subcomisión.

494. ADP II/3, 986-1115; II/4 621-746, 785-812; A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 242-254, 272-276, 290-307.

lares, las suficientes como para llenar 197 páginas en el texto enviado a la Comisión teológica para contar con su reacción. Un pequeño grupo de la Comisión teológica emprendió el trabajo de revisión, enfrentándose con una problemática urgente y variada que puede ayudar a explicar el carácter aún más agresivo de las respuestas de la Comisión teológica, las cuales revelan, además, la culminación de sus pretensiones de autoridad⁴⁹⁵.

Comenzaba con una defensa de la autoridad exclusiva de la Comisión teológica: «sola est competens in rebus dogmaticis», razón por la cual no se sintió obligada a crear comisiones mixtas con las otras comisiones, «multo minus cum Secretariatibus, quorum finis non est studium». La Comisión teológica recibiría gustosamente sugerencias, pero no estaba obligada a asentir a todas ellas. Entre sus miembros había habido conservadores y progresistas, peritos en todas las áreas, lo que hacía muy improbable que en la Comisión central preparatoria se dijera algo que no hubiera sido discutido más exhaustivamente en la Comisión teológica.

El grupo de la Comisión teológica revisó luego las áreas más discutidas que habían aparecido en la discusión de la Comisión central preparatoria. Sobre la relación entre la Iglesia católica romana y el Cuerpo místico de Cristo, la Comisión teológica no podía aceptar a aquellos que negaban que fuesen idénticos o que pensaban que el Cuerpo de Cristo era más amplio en extensión que la Iglesia católica. En cuanto a los miembros de la Iglesia, aceptar la idea de Bea conduciría a las más serias consecuencias, entre ellas el quebranto de la unidad e indivisibilidad, de la indefectibilidad e infalibilidad y de la santidad de la Iglesia y la pérdida de la autoridad ecuménica de cualquier concilio que no incluyera a los cristianos no católicos.

Sobre la cuestión de si debería predominar el aspecto místico o el aspecto jurídico, la Comisión teológica respondió que era este último: si bien es verdad que Cristo pudo haber optado por dar su gracia sin la Iglesia, de hecho quiso que se realizara esa unión con él «in organismo heterogeneo iuridico sociali. Unimur cum Christo, quia saltem voto unimur cum corpore Ecclesiae, non vice versa». Sobre la cuestión si debía prevalecer la autoridad de Pedro o la del colegio apostólico, la respuesta tenía que ser la de Pedro: desde la ascensión de Cristo Pedro significó para la Iglesia lo que Cristo había significado para los apóstoles. En cuanto obispo, el papa es miembro del cuerpo episcopal, pero como vicario de Cristo, está por encima de él. «Nec corpus episcopale una cum et sub Petro, est pro gubernio [sic] ordinario Ecclesiae vicarius Christi, sed solus Petrus. Secus Ecclesia desineret esse monarchica».

La Comisión teológica concluía sus observaciones sobre las cuestiones básicas y generales con su pretensión más agresiva:

495. *De emendatione schematis constitutionis De Ecclesia*, TPV 1962. Este grupo lo formaban Tromp, Gagnebet y Schauf. Los borradores de las respuestas de los dos últimos evidencian que el tono agresivo y sarcástico de muchas observaciones en el texto final enviado a la subcomisión para las enmiendas se debía a Tromp.

Con razón el secretario general teme que los desacuerdos sobre los puntos antes recordados trasciendan fuera. Por otra parte, la comisión central no puede dirimirlos porque carece de competencia jurídica y práctica. En efecto, no goza de autoridad doctrinal alguna, y en ella hay indudablemente la máxima libertad de crítica; sin embargo, es imposible responder seriamente a las objeciones. Por lo que se refiere a las cuestiones mencionadas en este número... la Comisión teológica, después de prolongados debates, ha llegado a conclusiones de las cuales no puede en modo alguno apartarse.

En las respuestas más particulares de la Comisión teológica simplemente a las observaciones sobre los primeros seis capítulos *De Ecclesia*, que llenaban nada menos que cuarenta y tres páginas, se ve con frecuencia la misma impaciencia irónica, en especial con respecto a las propuestas de reforzar las referencias a la autoridad episcopal a expensas, pensaba la Comisión teológica, de las prerrogativas del papa. No obstante, la Comisión teológica estuvo de acuerdo con muchos cambios en el texto, cambios que a su vez la subcomisión para las enmiendas aceptó en su mayoría.

Por ejemplo, en los primeros cuatro capítulos del esquema *De Ecclesia* hay sólo un punto significativo en el que la opinión de la subcomisión difería de la del grupo de la Comisión teológica. Se trataba de la cuestión crucial de la relación entre la ordenación episcopal y los tres poderes de los obispos. El texto presentado a la Comisión central preparatoria decía que la actual jurisdicción de los obispos derivaba, no de la ordenación, sino de una misión jurídica⁴⁹⁶. Esta posición había sido enérgicamente criticada en la Comisión central preparatoria por Döpfner, Alfrink, Confalonieri y Maximos IV. El grupo de la Comisión teológica rechazó la mayor parte de estas críticas y sólo estuvo dispuesto a aceptar un cambio menor, de manera que el texto anterior iría precedido de una declaración, según la cual la ordenación se orientaba por su naturaleza al ejercicio de la jurisdicción episcopal⁴⁹⁷. Pero la subcomisión para las enmiendas no quedó satisfecha con esta respuesta y cambió el texto así: «Etsi sacra ordinatio summi gradus Sacerdotii cum munere sanctificationis munera quoque magisterii et regiminis, quibus iurisdictio constat, tribuat, tamen Episcopi iurisdictionis exercitium non ipsa ordinatione sacra, sed missione... a regimine Ecclesiae supremo accipiunt». No les pasó desapercibido a los miembros del grupo de la Comisión teológica que este cambio, que era opuesto a sus puntos de vista, reflejaba la posición de Confalonieri, presidente de la subcomisión para las enmiendas⁴⁹⁸. Pero este cambio continuó siendo el único desacuerdo significativo entre el grupo de la Comisión teológica y la subcomisión de la Comisión

496. «Episcopi iurisdictionem suam actualement non ipsa ordinatione sacra, sed, directe vel indirecte, missione iuridica, et quidem... a regimine Ecclesiae, et quidem ab ipso successore Petri accipiunt...».

497. «Etsi sacra ordinatio summi gradus sacerdotii natura sua ad exercitium iurisdictionis episcopalis ordinatur, tamen Episcopi iurisdictionem suam actualement non ipsa ordinatione sacra, sed missione iuridica, et quidem... a regimine Ecclesiae supremo accipiunt».

498. Cf. H. Schaaf, *Zur Textgeschichte grundlegender Aussagen aus «Lumen gentium» über das Bischofskollegium*: AKathKR 141 (1972) 37-40.

central preparatoria en los cruciales cuatro capítulos primeros del esquema sobre la Iglesia.

4. *El esquema De sacra liturgia de la Comisión litúrgica preparatoria*

Una notable polémica envuelve el trabajo de esta subcomisión para las enmiendas respecto al esquema *De sacra liturgia*. En la primera sesión del concilio, por ejemplo, Ottaviani se preguntaba públicamente maravillado por qué el texto sobre la comunión bajo las dos especies no había sido modificado por esa comisión según los deseos unánimes de los miembros de la Comisión central preparatoria⁴⁹⁹. Por otra parte, algunos de los que habían participado en el trabajo de la Comisión litúrgica preparatoria quedaron sorprendidos al ver los muchos cambios que la subcomisión había introducido⁵⁰⁰. Bugnini enumeró los cambios: la omisión de las «Declaraciones», la atenuación del esfuerzo por la descentralización, la omisión de la comunión bajo las dos especies para los laicos, las limitaciones de las ocasiones para la concelebración, la omisión de la posibilidad del uso de la lengua vernácula en el oficio divino⁵⁰¹. Tanto los defensores como los opositores de la reforma litúrgica quedaron, pues, insatisfechos con el trabajo de la subcomisión para las enmiendas.

Pero hay otro factor que vino a complicar aún más las cosas, al menos si ha de creerse a Bugnini, quien sostiene que, además del grupo oficial de tres miembros que él presidió para responder a los comentarios hechos en la Comisión central preparatoria, había otro pequeño grupo, no oficial, creado por Larraona, para corregir el texto en una dirección que complaciera más al cardenal. El grupo de Bugnini no supo nada al principio de la existencia de este segundo grupo secreto, y, según Bugnini, el cardenal «si destreggiava tra l'una e l'altra, preoccupato che non si scoprisse il gioco»⁵⁰².

No es posible comprobar ahora la existencia de este otro grupo «secreto», mucho menos seguir su trabajo. Contamos, sin embargo, con un documento que contiene tanto las observaciones de los miembros de la Comisión central preparatoria como las respuestas oficiales preparadas, según parece, por el grupo oficial de Bugnini⁵⁰³. Este texto permite comparar la respuesta de ese grupo con el texto que fue presentado al concilio. Podemos concentrarnos en los

499. AS I/2 18.

500. A. G. Martimort, por ejemplo, habla de «les changements, dommageables à mon sens, que diverses influences avaient introduits dans le texte». *La Constitution sur la Liturgie*, 69.

501. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 38.

502. A. Bugnini, *La riforma liturgica*, 38, donde identifica a F. Antonelli y a G. Löw como miembros del grupo «secreto». Caprile II, 114n da algún apoyo a la afirmación de Bugnini: «è dato sapere che oltre alla risposta della Commissione liturgica alle osservazioni della Comm. Centrale, la Sottocommissione degli emendamenti ricevette anche altre osservazioni, di natura privata e di opposto orientamento, da parte del card. Larraona: esse, però, benché preannunziate in anticipo, furono recapitate quando la revisione era già stata compiuta»; cf. también M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia*, 132-134.

503. *De emendatione schematum decretorum quae discussa fuerunt in sessione generali Pontificiae Commissionis Centralis mensis martii-aprilis 1962*, parte I, TPV 1962.

puntos en los que Bugnini y otros vieron una debilitación en las posiciones de los textos de la Comisión litúrgica preparatoria.

En primer lugar, con respecto a la omisión de las *Declarationes*, en el texto conciliar no parece que hubiera ninguna moción para que la Comisión central preparatoria las suprimiera del texto. El grupo de la Comisión litúrgica preparatoria puntualizó que, si bien no eran parte del texto conciliar, ayudaban a explicar las propuestas hechas en el texto. La Comisión litúrgica preparatoria, pues, recibiría con gratitud observaciones, que guardaría para la comisión posconciliar, de manera que la intención del texto fuese clara⁵⁰⁴. La explicación no fue del todo transparente y podría interpretarse como que no era necesario que el texto presentado al concilio incluyese las «*Declarationes*». Por otra parte, el grupo de Bugnini con frecuencia hizo propuestas para revisar y aclarar las «*Declarationes*», lo que sugiere que el grupo esperaba que fuesen incluidas en el texto conciliar.

En segundo lugar, con relación a la *autoridad de las conferencias episcopales*, en el n. 20 del texto presentado al concilio, la formulación sobre la autoridad de las conferencias episcopales es idéntica al texto presentado a la Comisión central preparatoria, con la excepción de la siguiente añadidura al final: «*actis a Sancta Sede recognitis*» (cf. can. 291). Exceptuada la referencia al canon del código este añadido había sido recomendado por el propio grupo de la Comisión litúrgica preparatoria⁵⁰⁵. El mismo problema se repetía en el n. 24, sobre la lengua de la liturgia. Aquí se aceptó la propuesta del grupo de Bugnini de cambiar la primera declaración de principio, de manera que en lugar de decir que el uso del latín «*omnino servandus est*», dice ahora, más tenuamente: «*servetur*». Pero donde el texto de la Comisión litúrgica preparatoria había propuesto que las conferencias episcopales tuvieran el derecho «*limites et modum linguae vernaculae in Liturgiam admittendam statuere*», el texto presentado al concilio cambió este verbo con «*proponere*»⁵⁰⁶. Este cambio era contrario a la recomendación del grupo de la Comisión litúrgica preparatoria: «*Facultates, quae Conferentiis Episcopalibus concederentur non ampliores erunt quam nunc; manet pariter principium auctoritatis, cum earum acta a Sancta Sede recognosci debeant*»⁵⁰⁷.

504. *De emendatione*, 3.

505. *De emendatione*, 16. En sus respuestas introductorias generales el grupo de la LI citó el comentario de Ruffini: «*Nimis libertas datur Conferentiis episcopalibus*», al que responde (p.7): «*Quod autem Commissioni Liturgicae non videtur. Nunquam remittitur Conferentiis episcopalibus decisis de rebus liturgicis, quae integra manet apud Sanctam Sedem; sed remittitur munus determinandi seu indicandi limites et mensuram aptationis liturgicae, submittendae Sanctae Sedi. In actis praeparatoriis Concilii tot fuerunt petitiones Episcoporum, ut Commissionis liturgicae sententia fuerit Conferentiis episcopalibus aliquid concedi oportere. Quod de cetero iam communiter fit cum Conferentiae episcopales Sanctae Sedi remittunt acta earum Sessionum annualium vel semestrium*».

506. Un cambio semejante se hizo en el canon sobre la posibilidad de introducir himnos en lengua vernácula en la liturgia solemne.

507. *De emendatione*, 27. En sus observaciones generales (p. 7-8) el grupo de la LI respondió a la petición de Montini de un mayor uso de la lengua vernácula: «*Commissio ob rationes*

Sobre la *comunión bajo las dos especies*, el n. 42 sigue lo mismo, extendiéndola no sólo a los clérigos y religiosos sino también a los laicos⁵⁰⁸, excepto que las palabras «pro certis et bene determinatis casibus, iudicio Episcoporum» fueron cambiadas por «pro certis casibus a Sancta Sede bene determinatis, uti, v.g. in Missa sacrae Ordinationis». Aquí la referencia a la santa Sede fue sugerida por el propio grupo de la Comisión litúrgica preparatoria, que comentaba: «Certe continenda est in certis et determinatis casibus. Retinet tamen quod ianua non est claudenda et res benigne consideranda»⁵⁰⁹.

En cuanto a la *concelebración* (n. 44), el texto de la Comisión litúrgica preparatoria proponía ampliar las oportunidades a la misa crismal del jueves santo, a las misas conventuales y a las misas solemnes en las que hay más sacerdotes de los necesarios, a las reuniones sacerdotales en las que resultaría difícil que cada uno celebrase por separado, y a las celebraciones extraordinarias. Aunque el grupo de Bugnini propuso mantener todos estos casos con sólo algunos cambios menores en la redacción⁵¹⁰, el texto presentado al concilio los reducía a dos: la misa crismal y las reuniones sacerdotales, «si ad singulares celebrationes aliter provideri non possit et de iudicio Ordinarii».

Con respecto a *la lengua del oficio divino*, el permiso concedido en el texto de la Comisión litúrgica preparatoria para el uso de la lengua vernácula en determinadas circunstancias fue suprimido del texto presentado al concilio. Esto era contrario a la respuesta del grupo de la Comisión litúrgica preparatoria, que tomó en cuenta las fuertes divisiones sobre la materia en la Comisión central preparatoria, pero sostuvo que debería mantenerse la propuesta moderada: «Tamen cum res sit gravis et magni momenti, Commissio Liturgica rogat ut decisio remittatur Concilio»⁵¹¹.

Cuando se examinan estos y otros cambios⁵¹², se ve en ellos un esfuerzo sistemático, al que se oponía el grupo de la Comisión litúrgica preparatoria, por reafirmar la autoridad romana sobre la reforma y adaptación litúrgicas, sobre todo en lo relativo a la lengua y a la comunión bajo las dos especies. El grupo

practicas haud spernendas, essentialia petiit quoad linguam vulgarem; essentialia pro actione pastoralis. Tamen n. 24 dicit 'imprimis', quod ianuam apertam relinquit Sanctae Sedi, ut provideat possibilibus exigentiis diversorum locorum futuri temporis. Proposita sunt quae ab omnibus admitti possunt, cum solidis fulciantur argumentis: lectiones, nunnuli cantus, orationes. Equilibrium omnino servandum est inter traditionem et pastorales necessitates. Proinde Commissionis sententia est, quaestionem de lingua vulgari propositis limitibus continendam esse».

508. Bugnini, pues, estaba en un error al decir que el texto presentado al concilio suprimía esta práctica del laicado.

509. *De emendatione*, 37.

510. *De emendatione*, 37-38.

511. *De emendatione*, 52.

512. Del texto de la LI se suprimieron dos párrafos. El primero, sobre estipendios en las misas concelebradas (n. 47), desaparece sin comentarios del grupo de la LI; el segundo, sobre el bautismo en los hospitales (n. 56), encontró oposición en la CCP y el grupo estuvo de acuerdo en que debía suprimirse. En tres lugares se introdujeron también frases para sostener que el sacrificio de la eucaristía constituye el centro de la liturgia; se desconoce la fuente de esta sugerencia y en las respuestas del grupo no se menciona. Se hicieron otros cambios menores, algunos por sugerencia del grupo, otros por motivos desconocidos.

de la Comisión litúrgica preparatoria aprobó algún movimiento en este sentido, pero no la reducción de la función de las conferencias episcopales al sólo «proponer» el uso de la lengua vernácula. Es, por supuesto, imposible saber ahora si estos y otros cambios fueron hechos debido a la intervención del supuesto grupo «secreto» o porque la subcomisión para las enmiendas encontró en las observaciones hechas en la Comisión central preparatoria base suficiente para rehusar las recomendaciones del grupo oficial de la Comisión litúrgica preparatoria. Para una mayor información sobre esto habrá que esperar la publicación de las actas de la subcomisión o el acceso a otras fuentes.

El espacio no me consiente extender este estudio a otros textos preparatorios, pero la revisión de las enmiendas a estos cuatro esquemas permite hacer algunas observaciones. Primera: la subcomisión de la Comisión central preparatoria aceptó, de ordinario, las respuestas de las comisiones a las propuestas de la Comisión central preparatoria. Segunda: cuando las críticas de la Comisión central preparatoria incluían un texto alternativo, éstas tenían mucha más probabilidad de ser aceptadas por los grupos revisores de las comisiones preparatorias y por la propia subcomisión para las enmiendas. Tercera: tanto estos grupos como la propia subcomisión se vieron con frecuencia en la posición de tener que confrontar opiniones encontradas en la Comisión central preparatoria. Cuarta: el trabajo de la subcomisión seguramente se vio obstaculizado por la premura del tiempo. Esto fue muy evidente en el caso del esquema *De Ecclesia*, sobre el que se registraron muchísimas observaciones, pero al que sólo se le dedicó una reunión de tres horas y media.

La conclusión general, provisional hasta la publicación de las actas de sus reuniones, es que la subcomisión para las enmiendas, si bien efectuó importantes reducciones y fusiones en muchos de los textos de orientación más práctica, en la mayoría de los casos no introdujo cambios notables en la problemática o en el contenido de los principales textos doctrinales presentados a la Comisión central preparatoria. La única tarea de las tres asignadas a la Comisión central preparatoria que ésta pudo emprender con alguna seriedad (la revisión y crítica de los textos de las comisiones preparatorias) se resquebrajó fatalmente, debido quizás sobre todo a que su subcomisión tuvo que empezar el trabajo muy tarde dentro del proceso y porque la urgencia del tiempo le impidió emprenderlo con la debida atención y someterlo a revisión a un juicio ulterior del pleno de la Comisión central preparatoria. Esta demora, como veremos, hizo también imposible que la Comisión central preparatoria influyera sensiblemente en la determinación de la agenda de la primera sesión del concilio, en particular introduciendo una mayor organización respecto a la fase preparatoria. Cuando comenzó el concilio, esta falta de coordinación, que Hurley llamaría luego el «pecado original» del concilio, siguió siendo irredimible⁵¹³.

513. En la primera sesión del concilio, Hurley recordó las frecuentes quejas en la CCP sobre la falta de sentido pastoral de muchos textos. Y continuó: «In commissione centrali, uti nunc video, quando de indole non pastorali schematum querebamus, voces eramus clamantium in deserto. Nullus aderat qui ad clamorem nostrum attendebat, qui de defectu laboris preparatorii curare

5. La presencia ecuménica en el concilio

a) Planteamiento del principio

La ola de entusiasmo ecuménico provocada por el anuncio del concilio creció aun con más intensidad al anunciarse la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos. Ahora que el Vaticano tenía un centro para asuntos ecuménicos se podía pensar en nuevas oportunidades para el diálogo formal. Estas incluían no sólo reuniones que abrieran el camino entre el papa y los líderes de diversas iglesias protestantes de occidente, sino también la posibilidad de participación, al menos mediante observadores, en las reuniones de unos y otros, lo cual supondría la presencia de representantes no católicos en el concilio mismo⁵¹⁴. Se dice que el papa Juan ya había mencionado esta posibilidad el 30 de agosto de 1959: si representantes de los hermanos separados quieren estar presentes en el concilio, sean bienvenidos⁵¹⁵. En la conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959 Tardini dijo que se estaba estudiando la cuestión de los observadores no católicos, pero que él pensaba que era probable que si ellos querían venir serían bienvenidos, en cuyo caso lo correcto sería enviarles los documentos más importantes⁵¹⁶. Aunque en la fase antepreparatoria se registró tanto el apoyo como la oposición a esta idea, el 26 de junio de 1960 el papa pareció que zanjaba el problema cuando dijo que los representantes de los hermanos separados «saranno chiamati ad assistere al massimo consesso della Chiesa»⁵¹⁷.

Sin embargo, un obstáculo a la presencia de los no católicos al concilio era la vieja norma del santo Oficio de que los católicos no podían asistir como observadores oficiales al Consejo Mundial de las Iglesias (WCC). A menos que pudiera superarse esta dificultad, el principio de la reciprocidad ecuménica haría muy difícil que los protestantes pudiesen tomar en consideración su asistencia al concilio. Cuando el WCC invitó al secretariado a enviar observadores a su tercera asamblea general, que iba a celebrarse en Nueva Delhi del 18 de noviembre al 15 de diciembre de 1961, el Secretariado para la unidad de los

poterat et debebat. Deerat directio centralis. Deerat persona vel commissio ad finem Concilii pastorem clare interpretandum, ad labores commissionum peculiarium ad finem statutum dirigendos et coordinandos, ad limites quoque statuendos materiae Concilio proponendae. En defectus fundamentalis totius operis praeparatorii. En peccatum, ut ita dicam, originale huius Concilii». AS I/3, 199.

514. Estas posibilidades fueron planteadas en la primera reunión entre Bea y Visser't Hooft en octubre de 1960; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 361; P. Chenaux, *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du Concile*, en *A la veille du Concile Vatican II*, 200-213. Las implicaciones ecuménicas de la convocatoria del concilio interesaron grandemente a muchos diplomáticos; cf. A. Melloni, *Governi e diplomazie davanti all'annuncio del Vaticano II*, en *A la veille du Concile Vatican II*, 225-237.

515. Cf. A. Wenger, *Vatican II: vol. I: The First Session*, Westminster 1966, 141-142; Herkorr 14 (1959/1960) 8.

516. Cf. ICI 108 (15 de noviembre 1959) 5; el informe de las observaciones de Tardini publicado en OR y luego en ADA I, 154, omite el comentario sobre el envío de la información a los observadores.

517. ADP I, 8.

cristianos estaba dispuesto a responder positivamente. Dando por descontado que tenía autoridad para decidir sobre este asunto, en su reunión de febrero de 1961 comenzó señalando a los cinco representantes que serían enviados, entre ellos tres de sus miembros: Willebrands, Hamer y Weigel.

Pero cuando estos nombres fueron comunicados en junio al santo Oficio para el *nihil obstat*, Ottaviani respondió que correspondía decidir sobre el principio en cuestión al santo Oficio y que éste había decidido mantener la norma de que ningún observador oficial católico podía asistir a las asambleas de la WCC; cualquier católico que asistiera habría de hacerlo en calidad de «periodista». Bea contestó esta decisión, sobre la que no había sido consultado, advirtiendo que haría imposible invitar a observadores no católicos al concilio. Aunque Bea envió una copia de su respuesta al papa, no parece que el papa mismo haya intervenido. Bea y Ottaviani llegaron a un compromiso: a la reunión de Nueva Delhi podían asistir cinco observadores católicos, elegidos por el Secretariado para la unidad de los cristianos, pero no podían ser seleccionados de entre los miembros de los organismos preparatorios del concilio. Willebrands, Weigel y Hamer fueron, pues, reemplazados por E. Duff de los Estados Unidos, M.-J. Le Guillou de «Istina» y J. C. Groot de la Conferencia católica para cuestiones ecuménicas, quienes se unieron a J. Edamaron e I. Extross, ambos de la India⁵¹⁸.

Entre tanto, el Secretariado para la unidad de los cristianos había comenzado ya a discutir la cuestión de los observadores no católicos en el concilio, aceptada en principio en una pequeña reunión en Roma el 15 de diciembre de 1960. Lo que faltaba era decidir en qué forma los observadores podían estar presentes, tema que se subrayó en la segunda sesión plenaria del Secretariado para la unidad de los cristianos en febrero de 1961. Willebrands presentó un informe en el que resumía las muchas manifestaciones de simpatía que el secretariado había recibido. Después de insistir en la diferencia entre periodistas y observadores ecuménicos, propuso que estos últimos fuesen admitidos a las sesiones generales del concilio, pero sin derecho a voz ni voto y que el secretariado organizara reuniones especiales en las que se explicara el desarrollo y se conocieran las reacciones. En cuanto a las personas a invitar, Willebrands pensaba que lo más apropiado era invitar a expertos en ecumenismo más que a obispos o líderes de otras comuniones, lo cual podía ocasionar algunas dificultades. Las propuestas de Willebrands fueron, en general, aprobadas por el Secretariado para la unidad de los cristianos⁵¹⁹.

En la sesión plenaria de abril se aprobó un texto definitivo para ser enviado a la Comisión central preparatoria. El *votum* del Secretariado para la unidad de los cristianos seguía muy de cerca el informe inicial de Willebrands⁵²⁰. Reco-

518. Para este episodio, cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 75-76; S. Schmidt, *Agostino Bea*, 370-371. Willebrands escribió a Weigel el 26 de julio de 1961: «Lo que debe alegrarnos es el hecho de que irán cinco observadores de la RCC; el reconocimiento de este principio vale más que la negativa a nuestra asistencia personal»; Woodstocks College Archives.

519. Cf. J. Willebrands, *Observateurs non-catholiques. Actes de la discussion*, 9 de febrero de 1961 (F-Stransky).

520. El texto puede encontrarse en ADP II/1, 449-457.

mendaba la necesidad de facilitar a los hermanos separados algo más que información externa sobre las deliberaciones del concilio, que ellos estaban seguros de seguir muy de cerca; y la mejor manera de facilitarlo sería invitarlos a que enviasen observadores. Revisaba las muestras de interés por el concilio de parte de los no católicos, incluido el deseo de enviar observadores. Luego proponía un posible estatuto para tales invitaciones y facilitaba una lista de diez comunidades separadas que podían ser invitadas, además, naturalmente, de las Iglesias ortodoxas. La calidad de las personas invitadas (obispos o expertos) se dejaba al buen juicio de las comunidades.

La cuestión también había sido abordada por algunos oficiales de la curia que actuaban como consejeros de la Comisión central preparatoria, cuando a principios de marzo de 1961 respondieron a una encuesta que incluía la pregunta de a quién invitar al concilio. Cuatro de ellos propusieron que se invitase a representantes de comunidades no católicas⁵²¹. En la primera sesión de la Comisión central preparatoria, el 12 de junio de 1961, Bea informó sobre las deliberaciones del Secretariado para la unidad de los cristianos que habían llevado a este *votum*⁵²²; y en el curso de la siguiente discusión unos 21 miembros de la Comisión central preparatoria declararon su aprobación a la presencia de observadores no católicos⁵²³. El 13 de julio Felici pidió el parecer sobre la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos a tres figuras importantes de la curia, F. Carpino, A. Coussa y A. Samoré, asesores respectivamente de la congregación consistorial, de la congregación para las Iglesias orientales y de la congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios⁵²⁴. Con pequeñas diferencias, sus respuestas fueron favorables a la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos⁵²⁵.

La cuestión surgió como tema distinto en la reunión de noviembre de la Comisión central preparatoria en la que se examinó la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos⁵²⁶. Para entonces el Secretariado para la unidad de los cristianos había especificado su propuesta en forma de cuatro conclusiones que fueron distribuidas en la reunión⁵²⁷. La primera establecía el principio de que «*Christiani non catholici qui in Concilio per suos delegatos adesse desiderant, admitti possunt, modis et condicionibus opportune statuendis*». La segunda proponía que, después de un anuncio general de la posibilidad de esa

521. Cf. ADP I/1, 21-22, 55-57 (Palazzini), 66-71 (Brennan), 73-76 (Rossi), 98-100 (Cavagna).

522. Cf. el informe de Bea a la primera sesión de la CCP, 12 de junio de 1961, ADP II/1, 165-166.

523. ADP II/1, 169-175, 234-401; para un resumen, cf. también ADP IV/1, 40-41.

524. ADP II/1, 418. Estuvo llamativamente ausente de esta consulta el santo Oficio que en ese preciso momento estaba tratando de evitar la presencia de observadores católicos en la reunión del WCC en Nueva Delhi.

525. ADP I/1, 427-432.

526. Cf. ADP I/1, 449-458 (texto), 458-466 (informes de Bea y Cicognani), 466-495 (discusión); cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 57-67.

527. ADP I/1, 457-458.

presencia, el secretariado establecería contactos con varias comunidades para saber si deseaban enviar observadores; si la respuesta era positiva, entonces se les enviaría una invitación formal. La tercera conclusión era que sobre la cuestión de quiénes serían invitados, se llevarían a cabo conversaciones con los preladados de las principales Iglesias orientales y con los moderadores de las principales confederaciones protestantes, los cuales podrían escoger dos o tres observadores; pero el secretariado se reservaba el derecho de invitar también a un número reducido de otros expertos en el diálogo ecuménico. Finalmente, se proponía que los observadores estuvieran presentes no sólo en las sesiones más solemnes sino también en aquellas en que se llevaran a cabo discusiones y votaciones, dándose por entendido que ellos no tendrían derecho a intervenir en las discusiones. En las reuniones, el secretariado les facilitaría información y los observadores tendrían la oportunidad de exponer sus puntos de vista, los cuales serían transmitidos por el secretariado a la respectiva comisión conciliar.

Después de que Bea presentó brevemente el texto y las propuestas específicas del Secretariado para la unidad de los cristianos, Cicognani, en nombre de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, declaró su acuerdo en líneas generales con las propuestas del Secretariado para la unidad de los cristianos. Sin embargo, sus observaciones diferían algo en el espíritu de las de Bea, pues mencionaba como precedente las invitaciones, de inspiración muy diversa, enviadas antes del Vaticano I, describía el propósito ecuménico del concilio como un retorno de los hermanos separados, y se preguntaba si los representantes no deberían ser llamados «invitados de honor» en lugar de «observadores»⁵²⁸.

Los miembros de la Comisión central preparatoria se declararon partidarios de la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos, tanto en general como en sus sugerencias particulares⁵²⁹. Sólo Ottaviani se mostró reservado e incluso pidió, nada más, que la cuestión fuera pospuesta pues todavía no estaba madura y había que superar aún muchas dificultades⁵³⁰. Las actas oficiales de la discusión, sin embargo, prestaron especial atención a esta abstención, atribuyéndola a un motivo diferente: «quia res non sunt clare expositae et discrepantiae adsunt inter relationem Em.mi Card. Bea et animadversiones Em.mi Card. Hamleti Cicognani»⁵³¹. Cuando comenzó a difundirse la noticia de que la respuesta de la Comisión central preparatoria era, en general, positiva, la oficina de prensa de Felici puntualizó que el voto de la Comisión central

528. ADA I/1, 465.

529. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 379, da como resultado: 56 *placet*, 8 *placet iuxta modum*, 2 *non placet* y 1 abstención. En el informe oficial no he podido encontrar ningún *non placet*. Vale la pena anotar también que cuatro miembros de la CCP propusieron que las invitaciones fuesen enviadas más ampliamente: a los judíos, a los musulmanes, a los budistas y a los representantes de otras religiones.

530. ADP II/1, 480; sólo Landazuri Ricketts y Bernard (490-491) hicieron comentarios favorables a las observaciones de Ottaviani.

531. ADP II/1, 433-436.

preparatoria era meramente consultivo y que la decisión definitiva quedaba sólo en manos del papa⁵³².

La decisión papal se hizo pública en la *Bulla indictionis* del 25 de diciembre de 1961. Como Bea había recomendado en sus observaciones a la Comisión central preparatoria⁵³³, la posibilidad fue anunciada en forma indirecta cuando el papa informó sobre la reacción que el anuncio del concilio había provocado entre los no católicos:

Y no olvidamos que el anuncio del concilio no sólo ha sido recibido por estos con gran alegría, sino que también muchos han prometido que rogarán a Dios por el feliz éxito de éste y esperan poder mandar representantes de sus comunidades que les informen de lo que se trata en el concilio. Todo esto constituye para nosotros un motivo de gran consuelo y esperanza; es más, para facilitar estos contactos hemos creado ya antes, con este fin concreto, una oficina que llaman secretariado⁵³⁴.

Con esta aprobación, el Secretariado para la unidad de los cristianos podía ahora colaborar con la subcomisión de la Comisión central preparatoria en la elaboración de la sección de las normas conciliares que definirían la presencia y el papel de los observadores. El 22 de enero de 1962 el Secretariado para la unidad de los cristianos envió un pro-memoria indicando el número de respuestas positivas que había recibido ya de varios organismos. Auspiciando que su trabajo se beneficiase si se pudieran decidir normas concretas lo más pronto posible, envió también un borrador, con cinco propuestas redactadas a la luz de la discusión de la Comisión central preparatoria⁵³⁵. El 17 de marzo la subcomisión discutió una versión ligeramente revisada y el 23 de junio de 1962 dio su aprobación final a la sección sobre los observadores⁵³⁶. En tres párrafos se estableció que los observadores, excepto en casos especiales, podían asistir a las sesiones públicas y a las congregaciones generales, pero no a las reuniones de las comisiones conciliares, y que no tenían voz ni voto. Eran libres de comunicarse con sus organismos patrocinadores, pero debían observar el secreto

532. Caprile, I/2, 228-229; cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77, que informa sobre el temor del UC de que ahora estaba experimentando «una Nueva Delhi a la inversa».

533. ADP I/1, 459: «Ut iam dictum est, ii tantum admittendi erunt qui id desiderant. Non deberet igitur fieri invitatio generalis, sed tantum annuntianda esset possibilitas iis danda qui adesse desiderant. Hoc fieri posset in *Bulla indictionis Concilii*, in cuius fine Summus Pontifex id ferre dicere posset se valde laetari quod etiam 'fratres separati' annuntiationem Concilii tanta cum benevolentia acceperint, immo non raro significaverint se quoque pro eius felici eventu orare».

534. «...neque Nos praeterit, auditum Concilii nuntium non solum magno gaudio ab iis esse acceptum, verum etiam ex iis haud paucos pollicitos esse se precaturos Deum, ut res bene ac feliciter eveniat, et laeta in spe esse suorum coetuum nomine mitti posse legatos, qui de iis certiores fiant, quae in Concilio agantur. Haec omnia Nos ingenti sane solatio atque spe affecerunt; quin etiam, quo facilius et expeditius huiusmodi commercia habeantur, iam pridem peculiare de hac re officium constituimus, quod secretarium apellant»: DMC IV, 875.

535. ADP IV/1, 79-81.

536. ADP IV/1, 86, 157, 220.

presencia, el secretariado establecería contactos con varias comunidades para saber si deseaban enviar observadores; si la respuesta era positiva, entonces se les enviaría una invitación formal. La tercera conclusión era que sobre la cuestión de quiénes serían invitados, se llevarían a cabo conversaciones con los prelados de las principales Iglesias orientales y con los moderadores de las principales confederaciones protestantes, los cuales podrían escoger dos o tres observadores; pero el secretariado se reservaba el derecho de invitar también a un número reducido de otros expertos en el diálogo ecuménico. Finalmente, se proponía que los observadores estuvieran presentes no sólo en las sesiones más solemnes sino también en aquellas en que se llevaran a cabo discusiones y votaciones, dándose por entendido que ellos no tendrían derecho a intervenir en las discusiones. En las reuniones, el secretariado les facilitaría información y los observadores tendrían la oportunidad de exponer sus puntos de vista, los cuales serían transmitidos por el secretariado a la respectiva comisión conciliar.

Después de que Bea presentó brevemente el texto y las propuestas específicas del Secretariado para la unidad de los cristianos, Cicognani, en nombre de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, declaró su acuerdo en líneas generales con las propuestas del Secretariado para la unidad de los cristianos. Sin embargo, sus observaciones diferían algo en el espíritu de las de Bea, pues mencionaba como precedente las invitaciones, de inspiración muy diversa, enviadas antes del Vaticano I, describía el propósito ecuménico del concilio como un retorno de los hermanos separados, y se preguntaba si los representantes no deberían ser llamados «invitados de honor» en lugar de «observadores»⁵²⁸.

Los miembros de la Comisión central preparatoria se declararon partidarios de la propuesta del Secretariado para la unidad de los cristianos, tanto en general como en sus sugerencias particulares⁵²⁹. Sólo Ottaviani se mostró reservado e incluso pidió, nada más, que la cuestión fuera pospuesta pues todavía no estaba madura y había que superar aún muchas dificultades⁵³⁰. Las actas oficiales de la discusión, sin embargo, prestaron especial atención a esta abstención, atribuyéndola a un motivo diferente: «quia res non sunt clare expositae et discrepantiae adsunt inter relationem Em.mi Card. Bea et animadversiones Em.mi Card. Hamleti Cicognani»⁵³¹. Cuando comenzó a difundirse la noticia de que la respuesta de la Comisión central preparatoria era, en general, positiva, la oficina de prensa de Felici puntualizó que el voto de la Comisión central

528. ADA I/1, 465.

529. S. Schmidt, *Agostino Bea*, 379, da como resultado: 56 *placet*, 8 *placet iuxta modum*, 2 *non placet* y 1 abstención. En el informe oficial no he podido encontrar ningún *non placet*. Vale la pena anotar también que cuatro miembros de la CCP propusieron que las invitaciones fuesen enviadas más ampliamente: a los judíos, a los musulmanes, a los budistas y a los representantes de otras religiones.

530. ADP II/1, 480; sólo Landazuri Ricketts y Bernard (490-491) hicieron comentarios favorables a las observaciones de Ottaviani.

531. ADP II/1, 433-436.

preparatoria era meramente consultivo y que la decisión definitiva quedaba sólo en manos del papa⁵³².

La decisión papal se hizo pública en la *Bulla indictionis* del 25 de diciembre de 1961. Como Bea había recomendado en sus observaciones a la Comisión central preparatoria⁵³³, la posibilidad fue anunciada en forma indirecta cuando el papa informó sobre la reacción que el anuncio del concilio había provocado entre los no católicos:

Y no olvidamos que el anuncio del concilio no sólo ha sido recibido por estos con gran alegría, sino que también muchos han prometido que rogarán a Dios por el feliz éxito de éste y esperan poder mandar representantes de sus comunidades que les informen de lo que se trata en el concilio. Todo esto constituye para nosotros un motivo de gran consuelo y esperanza; es más, para facilitar estos contactos hemos creado ya antes, con este fin concreto, una oficina que llaman secretariado⁵³⁴.

Con esta aprobación, el Secretariado para la unidad de los cristianos podía ahora colaborar con la subcomisión de la Comisión central preparatoria en la elaboración de la sección de las normas conciliares que definirían la presencia y el papel de los observadores. El 22 de enero de 1962 el Secretariado para la unidad de los cristianos envió un pro-memoria indicando el número de respuestas positivas que había recibido ya de varios organismos. Auspiciando que su trabajo se beneficiase si se pudieran decidir normas concretas lo más pronto posible, envió también un borrador, con cinco propuestas redactadas a la luz de la discusión de la Comisión central preparatoria⁵³⁵. El 17 de marzo la subcomisión discutió una versión ligeramente revisada y el 23 de junio de 1962 dio su aprobación final a la sección sobre los observadores⁵³⁶. En tres párrafos se estableció que los observadores, excepto en casos especiales, podían asistir a las sesiones públicas y a las congregaciones generales, pero no a las reuniones de las comisiones conciliares, y que no tenían voz ni voto. Eran libres de comunicarse con sus organismos patrocinadores, pero debían observar el secreto

532. Caprile, I/2, 228-229; cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77, que informa sobre el temor del UC de que ahora estaba experimentando «una Nueva Delhi a la inversa».

533. ADP I/1, 459: «Ut iam dictum est, ii tantum admittendi erunt qui id desiderant. Non deberet igitur fieri invitatio generalis, sed tantum annuntianda esset possibilitas iis danda qui adesse desiderent. Hoc fieri posset in *Bulla indictionis Concilii*, in cuius fine Summus Pontifex id fere dicere posset se valde laetari quod etiam 'fratres separati' annuntiationem Concilii tanta cum benevolentia acceperint, immo non raro significaverint se quoque pro eius felici eventu orare».

534. «...neque Nos praeterit, auditum Concilii nuntium non solum magno gaudio ab iis esse acceptum, verum etiam ex iis haud paucos pollicitos esse se precaturos Deum, ut res bene ac feliciter eveniat, et laeta in spe esse suorum coetuum nomine mitti posse legatos, qui de iis certiores fiant, quae in Concilio agantur. Haec omnia Nos ingenti sane solatio atque spe affecerunt; quin etiam, quo facilius et expeditius huiusmodi commercia habeantur, iam pridem peculiare de hac re officium constituimus, quod secretarium apellant»: DMC IV, 875.

535. ADP IV/1, 79-81.

536. ADP IV/1, 86, 157, 220.

conciliar con todos los demás. Al secretariado se le confirió la responsabilidad de supervisar las relaciones entre los observadores y el concilio⁵³⁷.

b) *Envío de las invitaciones*

Entre tanto, el secretariado estaba ocupado en la tarea de sondear las comunidades y, al recibir sus respuestas favorables, invitarlas a que enviasen observadores. Entre febrero y julio de 1962 Willebrands hizo varios viajes para llevar a cabo estas negociaciones⁵³⁸. Estos contactos, por lo general, tuvieron éxito: de las federaciones protestantes enumeradas en la propuesta de Bea a la Comisión central preparatoria sólo la Alianza Mundial Bautista rehusó enviar una representación. El diálogo con las Iglesias «no calcedonenses» también tuvo éxito, obteniendo como resultado las invitaciones a la Iglesia copta de Egipto, a la Iglesia ortodoxa siria, a la Iglesia ortodoxa etíope y a la Iglesia armenia.

Con las otras Iglesias ortodoxas las cosas fueron más complejas y difíciles⁵³⁹. Una primera dificultad estaba ya implícita en la diferencia de tono de los informes que Bea y Cicognani presentaron en la reunión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961. De hecho, la cooperación entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales sobre el tema de los observadores o sobre cualquier otra cuestión había sido mínima. Una comisión mixta de los dos organismos se reunió una sola vez para discutir la cuestión de los observadores el 23 de mayo de 1961⁵⁴⁰. Pero la reunión no tuvo resultados prácticos y los esfuerzos por comprometer a la comisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales en una seria colaboración, sobre esta y otras muchas cuestiones, no dieron fruto⁵⁴¹. El resultado fue un serio desequilibrio en las actividades ecuménicas durante la fase preparatoria: mientras el secretariado seguía estableciendo múltiples contactos con representantes de comunidades protestantes, no fue sino hasta junio de 1961 cuando una delegación de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales visitó al patriarca Atenágoras, que había expresado con frecuencia su aprecio al papa Juan y su esperanza en el concilio y cuya desilusión por la falta de atención del Vaticano hacia los ortodoxos había sido expresada al secretariado.

La subcomisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, dedicada a tales diálogos, no supo sacar partida de la visita al patriarca ecuménico. Con el estímulo de Bea, Ch. Dumont escribió una larga carta a monseñor Testa, presidente de esta subcomisión, exhortándole a desarrollar los contactos

537. ADP IV/1, 261-262.

538. Para un resumen rápido, cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.

539. Cf. A. Wenger, *Vatican II*, 147-149, 156-194; Id., *Les trois Rome: L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, 79-89, 95-100; T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.

540. Willebrands a C. Dumont, 10 de marzo de 1961 (F-Dumont).

541. Cf. las memorias de Ch. Dumont, cap. 5 (F-Dumont).

finalmente iniciados, a considerar la creación de una subcomisión mixta con el Secretariado para la unidad de los cristianos para coordinar ambos esfuerzos ecuménicos, y a comenzar a estudiar la peculiar naturaleza de una posible invitación a las Iglesias ortodoxas, que para ser efectiva y no ofensiva a los ortodoxos, debería basarse en un principio de reciprocidad⁵⁴². La carta de Dumont quedó sin contestar.

La inercia de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales llevó a los ortodoxos a manifestar que ellos deseaban que su diálogo con Roma fuera a través del secretariado. A finales de 1961, Bea informó sobre esto al papa Juan, quien accedió a la petición. Desde entonces el secretariado se encargó de todos los asuntos y diálogos ecuménicos.

Aunque el secretariado tenía ahora la exclusiva responsabilidad para el diálogo con la comunidad ortodoxa, esto le puso frente a algunas dificultades mayores. Ante todo, la primera Conferencia panortodoxa de Rodas en el otoño de 1961 había decidido adoptar respuestas comunes sobre asuntos que afectarían a la ortodoxia oriental en general. En segundo lugar, en mayo de 1961, la Revista del patriarcado de Moscú había publicado un artículo titulado *Non possumus*, el cual con argumentos políticos y eclesiológicos rechazaba rotundamente la idea de participar en el concilio⁵⁴³. Esta y otras declaraciones de los representantes de Moscú introdujeron tensiones de guerra fría en la cuestión, sugiriendo que el concilio era parte de una tentativa de la Iglesia católica por unificar las Iglesias en contra del mundo comunista. En tercer lugar, dentro de la ortodoxia había tensiones entre Constantinopla y Moscú, especialmente por la reivindicación de Moscú de ser «la tercera Roma». En cuarto lugar, por parte del Vaticano, estaba el deseo del papa de que a los obispos católicos de los países dominados por el comunismo se les permitiese asistir al concilio; esta atención planteaba la necesidad de tratar independientemente con Moscú o, al menos, con preocupaciones diferentes de las que comportaban sus diálogos con Constantinopla⁵⁴⁴. Un último obstáculo era que estas negociaciones debían llevarse a cabo en el tiempo, muy limitado, que quedaba antes de la apertura del concilio, el 11 de octubre.

Willebrands hizo al menos dos visitas al patriarca ecuménico Atenágoras, que envió informes de las conversaciones a los presidentes de las Iglesias ortodoxas autocéfalas, incluyendo Moscú. Después de la primera de estas dos visitas, en febrero de 1962, una comunicación aparentemente privada del secretario para relaciones exteriores del sínodo de Moscú fue la primera señal de que la actitud del patriarcado hacia el concilio no era tan negativa como la que había presentado el célebre artículo⁵⁴⁵.

542. Ch. Dumont a Testa, 26 de julio de 1961 (F-Dumont).

543. Cf. Journal of the Patriarchate of Moscow 5 (1961) 73-75. En A. Wenger, *Vatican II*, 157-158 hay algunos extractos.

544. Para un contexto más amplio de la política del papa Juan con respecto a la Unión Soviética, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca: 1940-1990*, Bari 1992, 217-264.

545. A. S. Bouevsky a Ch. Dumont, 28 de febrero de 1962 (F-Dumont).

conciliar con todos los demás. Al secretariado se le confirió la responsabilidad de supervisar las relaciones entre los observadores y el concilio⁵³⁷.

b) *Envío de las invitaciones*

Entre tanto, el secretariado estaba ocupado en la tarea de sondear las comunidades y, al recibir sus respuestas favorables, invitarlas a que enviasen observadores. Entre febrero y julio de 1962 Willebrands hizo varios viajes para llevar a cabo estas negociaciones⁵³⁸. Estos contactos, por lo general, tuvieron éxito: de las federaciones protestantes enumeradas en la propuesta de Bea a la Comisión central preparatoria sólo la Alianza Mundial Bautista rehusó enviar una representación. El diálogo con las Iglesias «no calcedonenses» también tuvo éxito, obteniendo como resultado las invitaciones a la Iglesia copta de Egipto, a la Iglesia ortodoxa siria, a la Iglesia ortodoxa etíope y a la Iglesia armenia.

Con las otras Iglesias ortodoxas las cosas fueron más complejas y difíciles⁵³⁹. Una primera dificultad estaba ya implícita en la diferencia de tono de los informes que Bea y Cicognani presentaron en la reunión de la Comisión central preparatoria en noviembre de 1961. De hecho, la cooperación entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales sobre el tema de los observadores o sobre cualquier otra cuestión había sido mínima. Una comisión mixta de los dos organismos se reunió una sola vez para discutir la cuestión de los observadores el 23 de mayo de 1961⁵⁴⁰. Pero la reunión no tuvo resultados prácticos y los esfuerzos por comprometer a la comisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales en una seria colaboración, sobre esta y otras muchas cuestiones, no dieron fruto⁵⁴¹. El resultado fue un serio desequilibrio en las actividades ecuménicas durante la fase preparatoria: mientras el secretariado seguía estableciendo múltiples contactos con representantes de comunidades protestantes, no fue sino hasta junio de 1961 cuando una delegación de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales visitó al patriarca Atenágoras, que había expresado con frecuencia su aprecio al papa Juan y su esperanza en el concilio y cuya desilusión por la falta de atención del Vaticano hacia los ortodoxos había sido expresada al secretariado.

La subcomisión de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, dedicada a tales diálogos, no supo sacar partida de la visita al patriarca ecuménico. Con el estímulo de Bea, Ch. Dumont escribió una larga carta a monseñor Testa, presidente de esta subcomisión, exhortándole a desarrollar los contactos

537. ADP IV/1, 261-262.

538. Para un resumen rápido, cf. T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.

539. Cf. A. Wenger, *Vatican II*, 147-149, 156-194; Id., *Les trois Rome: L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, 79-89, 95-100; T. Stransky, *The Foundation of the SPCU*, 77-80.

540. Willebrands a C. Dumont, 10 de marzo de 1961 (F-Dumont).

541. Cf. las memorias de Ch. Dumont, cap. 5 (F-Dumont).

finalmente iniciados, a considerar la creación de una subcomisión mixta con el Secretariado para la unidad de los cristianos para coordinar ambos esfuerzos ecuménicos, y a comenzar a estudiar la peculiar naturaleza de una posible invitación a las Iglesias ortodoxas, que para ser efectiva y no ofensiva a los ortodoxos, debería basarse en un principio de reciprocidad⁵⁴². La carta de Dumont quedó sin contestar.

La inercia de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales llevó a los ortodoxos a manifestar que ellos deseaban que su diálogo con Roma fuera a través del secretariado. A finales de 1961, Bea informó sobre esto al papa Juan, quien accedió a la petición. Desde entonces el secretariado se encargó de todos los asuntos y diálogos ecuménicos.

Aunque el secretariado tenía ahora la exclusiva responsabilidad para el diálogo con la comunidad ortodoxa, esto le puso frente a algunas dificultades mayores. Ante todo, la primera Conferencia panortodoxa de Rodas en el otoño de 1961 había decidido adoptar respuestas comunes sobre asuntos que afectarían a la ortodoxia oriental en general. En segundo lugar, en mayo de 1961, la Revista del patriarcado de Moscú había publicado un artículo titulado *Non possumus*, el cual con argumentos políticos y eclesiológicos rechazaba rotundamente la idea de participar en el concilio⁵⁴³. Esta y otras declaraciones de los representantes de Moscú introdujeron tensiones de guerra fría en la cuestión, sugiriendo que el concilio era parte de una tentativa de la Iglesia católica por unificar las Iglesias en contra del mundo comunista. En tercer lugar, dentro de la ortodoxia había tensiones entre Constantinopla y Moscú, especialmente por la reivindicación de Moscú de ser «la tercera Roma». En cuarto lugar, por parte del Vaticano, estaba el deseo del papa de que a los obispos católicos de los países dominados por el comunismo se les permitiese asistir al concilio; esta atención planteaba la necesidad de tratar independientemente con Moscú o, al menos, con preocupaciones diferentes de las que comportaban sus diálogos con Constantinopla⁵⁴⁴. Un último obstáculo era que estas negociaciones debían llevarse a cabo en el tiempo, muy limitado, que quedaba antes de la apertura del concilio, el 11 de octubre.

Willebrands hizo al menos dos visitas al patriarca ecuménico Atenágoras, que envió informes de las conversaciones a los presidentes de las Iglesias ortodoxas autocéfalas, incluyendo Moscú. Después de la primera de estas dos visitas, en febrero de 1962, una comunicación aparentemente privada del secretario para relaciones exteriores del sínodo de Moscú fue la primera señal de que la actitud del patriarcado hacia el concilio no era tan negativa como la que había presentado el célebre artículo⁵⁴⁵.

542. Ch. Dumont a Testa, 26 de julio de 1961 (F-Dumont).

543. Cf. Journal of the Patriarchate of Moscow 5 (1961) 73-75. En A. Wenger, *Vatican II*, 157-158 hay algunos extractos.

544. Para un contexto más amplio de la política del papa Juan con respecto a la Unión Soviética, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca: 1940-1990*, Bari 1992, 217-264.

545. A. S. Bouevsky a Ch. Dumont, 28 de febrero de 1962 (F-Dumont).

El 24 de julio se mandó a Atenágoras la invitación oficial para que enviase observadores. No se recibió respuesta de Constantinopla, que, a pesar del deseo del patriarca de enviar representantes, se vió bloqueada por la actitud presumiblemente aún negativa de Moscú. En agosto se iniciaron contactos independientes con Moscú en la reunión del comité central del WCC⁵⁴⁶, donde Willebrands sostuvo una larga conversación con el arzobispo Nikodim del departamento de asuntos exteriores del patriarcado; el resultado fue la posibilidad de que Moscú pudiera ciertamente enviar observadores. Luego se autorizó a Willebrands a que hiciera un viaje secreto a Moscú, del 27 de septiembre al 2 de octubre. A su regreso, Bea envió a Moscú una invitación oficial el 4 de octubre.

Parece que a Atenágoras se le mantuvo, al menos parcialmente, informado de estas negociaciones, cuyos resultados esperaba con ansia para poder dar su propia respuesta. No teniendo constancia alguna para pensar que Moscú hubiese cambiado de postura, finalmente informó al secretariado de que las Iglesias autocéfalas en comunión con Constantinopla habían decidido unánimemente no enviar observadores. Pero casi contemporáneamente a estas desalentadoras noticias llegaron informes de Moscú de que el sínodo había decidido enviar representantes.

Esta conclusión, por una parte, representó un importante elemento en el deshielo de las relaciones entre Roma y Moscú⁵⁴⁷; pero, por otra, reveló una vez más las tensiones en el seno de la misma ortodoxia y suscitó la cuestión de si Roma no había sido usada por Moscú para insistir en sus propias exigencias o, lo que es todavía peor, si Roma estuviese continuando ahora su política de *divide ut imperes* entre las mismas Iglesias ortodoxas.

A pesar de la nota más bien amarga con que se concluyeron las negociaciones con los ortodoxos justo en la víspera de la apertura del concilio, se estableció el principio, en general bien cumplido, de que el Vaticano II se llevaría a cabo en un clima ecuménico muy diferente del que caracterizó Trento y el Vaticano I. El papa Juan, que desde un principio había resaltado el significado ecuménico del concilio, puso regularmente en evidencia el contraste entre el interés favorable que el anuncio había provocado entre los no católicos y las sospechas e incluso hostilidad que habían rodeado concilios anteriores, especialmente el Vaticano I. Al final, resultó que la decisión de invitar a los no católicos como observadores fue una de las decisiones más importantes tomadas durante la fase preparatoria, con consecuencias, por el carácter que el concilio adquiriría y el trabajo que llevaría a cabo, que sobrepasaron las expectativas in-

546. Además de este contacto, al fin del verano se llevó a cabo en Metz una reunión entre el cardenal Tisserant y el arzobispo Nikodim; cf. V. Carbone, *Schema e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel concilio Vaticano II. Documentazione*: RSChI 44 (1990) 10-68, en 67.

547. Lo que originó también la afirmación infundada, que todavía hoy sigue repitiéndose, sobre todo por la prensa intransigente, de que el envío de observadores por parte de Moscú estuvo condicionado a una promesa formal hecha por Tisserant y/o Willebrands de que el concilio se abstendría de condenar al comunismo; cf. R. Amerio, *Iota Unum*; *Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli ²1986, 66-67; A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, 277-285.

cluso de los más optimistas. Bajo muchos aspectos la presencia de los no católicos en el concilio señaló «el fin de la contrarreforma»⁵⁴⁸.

6. Puntualización de las normas del concilio

La historia anterior y el gran número de obispos que se esperaba asistieran al Vaticano II fueron motivos suficientes para el establecimiento de normas que garantizasen, de una vez, la libertad de los participantes y el funcionamiento eficaz del proceso conciliar. La preocupación por la eficiencia resaltaba en la mente de Tardini, cuando en su primera conferencia de prensa, presentó sus puntos de vista sobre cómo podía funcionar el concilio. El temor de algunos obispos de que el concilio pudiera retenerlos apartados de sus diócesis por largos períodos de tiempo podría resolverse si gran parte del trabajo se hacía por correspondencia. Una de las comisiones prepararía en Roma un texto que sería enviado a los obispos. Sus reacciones serían luego registradas y el texto revisado o reemplazado. Cuando los obispos se reunieran en el concilio podrían votar sobre un texto ya revisado, cuyos puntos de vista generales eran ya conocidos⁵⁴⁹.

Pero, además de la eficiencia organizadora, hay también importantes cuestiones eclesiológicas implícitas en los procedimientos que rigen un concilio, en el proceso mediante el cual se elaboraban, y en los medios por los cuales adquieren autoridad. Las implicaciones de los procedimientos mismos pueden explicarse por la justificación teológica de un punto de vista como el de Tardini, que fue presentado por Tromp cuando Dell'Acqua le consultó sobre la materia en marzo de 1961. Después de esta discusión⁵⁵⁰, Tromp preparó un *memorandum* en el que sostenía que ni siquiera era necesario que los obispos se reunieran en un lugar. Podía bastar con que el papa informase a los obispos que de-

548. Cf. Y.-M. Congar. *Le rôle des «Observateurs» dans l'avancée oecuménique*, en *Le Concile Vatican II: Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, 90-98; G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire: A proposito di «concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990; E. Fouilloux, *Des observateurs non-catholiques*, en *Vaticano II commence...*, 235-261.

549. El informe de la conferencia de prensa de Tardini en L'Osservatore Romano, reproducido en ADA I, 153-158, no incluye estas observaciones, que están sacadas de una carta de J. Hamer a Y. Congar, el 7 de noviembre de 1959, y confirmadas por las relaciones en el Tablet de Londres, 203 (7 de noviembre de 1959) 972, y en HerKorr 14 (1959-1960) 106: «Es ist der Wunsch des Papstes, dass die schriftliche Vorbereitung so weit vorangetrieben wird, dass die eigentlichen Konsilssitzungen nicht mehr allzuviel Zeit in Anspruch nehmen und die Bischöfe nicht allzulange von ihren Diözesen fernhalten werden». En el margen de la carta de Hamer, Congar escribió: «C'est du concile préfabriqué! C'est le procédé suivie pour l'Imm. Conc. et l'Assomption. Ce ne serait pas un vrai concile!».

550. S. Tromp, *Diario*, 21 de marzo de 1961. Dell'Acqua era uno de los consejeros de la CCP y le habían pedido sus opiniones o la petición había sido motivada de otra manera. Mientras que la respuesta de Dell'Acqua sobre el tema, ADP II/1, 50-52, no deja rastro de los puntos de vista de Tromp, una copia de *Memorandum: De Methodo procedendi in Conc. Vat. II (ad audientiam 21-III-1961)* de Tromp, fechada el 24 de marzo de 1961, puede encontrarse en los escritos de Roncalli, ISR.

seaba emitir un juicio definitivo sobre un asunto, pedirles su parecer sobre el tema y si había unanimidad moral entre ellos, definirlo solemnemente *sacro approbante Concilio*⁵⁵¹. Como quiera que sea, si los obispos se reunían en un solo lugar, podía presentarse un problema por el simple hecho de que no sería posible que 3.000 obispos tuvieran plena libertad de hablar, cosa a la que tenían derecho⁵⁵². La solución de Tromp era que se enviara con anterioridad a los obispos la información apropiada, de suerte que ellos pudieran aprobarla, rechazarla o corregirla. Luego los textos serían revisados y enviados de nuevo a los obispos «ut iam ante conventum localem practice ad decisionem perveniantur». Para que este procedimiento funcionase, el papa tendría que dejar claro que solamente él tenía derecho a escoger los temas que el concilio había de tratar, *alia omnino exclusa*, y que a los obispos sólo se les preguntase si los textos provisionales eran buenos y dignos de un concilio ecuménico: no se les pediría que comentasen «an aliud fieri possit, vel etiam an melius fieri quid possit». Si no se observaban estas dos normas, concluía Tromp su *memorandum*, «numquam pervenitur ad conclusionem».

Una opinión como la de Tromp debe haber estado detrás de la notable propuesta de P. Philippe, según la cual no sería necesario que los obispos hablasen en el concilio. Proponía que se enviasen los textos a los obispos y que sus respuestas fuesen enviadas a la Comisión central preparatoria, que decidiría cuáles aceptar, y mandaría de nuevo el texto a una comisión especial para su revisión. El texto revisado sería luego devuelto a la Comisión central preparatoria, que remitiría el texto definitivo a la sesión general del concilio para el voto deliberativo. En esta sesión, arguía Philippe, «multo melius est quod unusquisque Patrum in scriptis vota sua communicet. Tantummodo Sanctissimus, Praeses Concilii, orationem habeat»⁵⁵³.

Las opiniones de Tromp y de Philippe, que no deben considerarse típicas de oficiales de la curia⁵⁵⁴, representan una *reductio ab absurdum* de la verdadera idea de un concilio ecuménico⁵⁵⁵. Son, sin embargo, la manifestación de los

551. Tromp ya había expresado el mismo argumento en un texto escrito para la CT, *De episcopis*, CT 22/60, 4 de febrero de 1961, 5. En su copia de este texto, Congar escribió: «C'est tout autre chose que un concile!».

552. Tromp añadió también: «Periculum insuper est, ne praesertim loquantur extremistae, et vox moderatorum non audiat».

553. ADP II/1, 58-59.

554. De hecho, fueron probablemente puntos de vista como éste los que llevaron a otras figuras de la curia a defender el derecho de los obispos a hablar en el concilio. Parente, ADP II/1, 33, insistía en que el concilio es un ejercicio de la *Ecclesia docens*, que requiere libertad de palabra, pues la historia enseña que el Espíritu santo con frecuencia actúa a través de las observaciones de los obispos menos importantes. Las observaciones de Parente fueron secundadas por Marella (269), Pizzardo (218), y Micara (214-215), quienes prevenían «de periculo reducendi conciliares sessiones in formales seu choreographicos conventus». Incluso Ottaviani hizo sitio para que los obispos intervinieran durante dos o tres minutos, «sive ad explicationes exquirendas, sive ad difficultates proponendas», después de lo cual se pasaría a la votación para aceptar un texto o para remitirlo a una comisión para su revisión (277-278).

555. Para los temas eclesiológicos en juego, cf. Y.-M. Congar, *Konzil als Versammlung und*

grados extremos a los que podía llevarse el predominio del papa en la dinámica del concilio. Pero en las otras dos cuestiones (quién debía elaborar el reglamento del concilio y qué autoridad debería adoptarlo) prevaleció una posición fuertemente papista.

La elaboración de las normas conciliares se emprendió presuponiendo que las normas establecidas por Pío IX para el Vaticano I facilitaban un modelo, más tarde codificado en la afirmación del Código de derecho canónico: «*Romani Pontificis est Oecumenico Concilio per se vel per alios praeesse, res in eo tractandas ordinemque servandum constituere ac designare, Concilium ipsum transferre, suspendere, dissolvere, eiusque decreta confirmare*»⁵⁵⁶. Este canon reflejaba la definición del primado papal del Vaticano I y convertía en ley lo que en ese concilio había sido una novedad: que las normas del procedimiento conciliar eran establecidas *motu proprio* por el papa y sin que la asamblea conciliar tuviera la oportunidad de votar sobre las normas por las que habría de gobernarse.

a) Preparación de las normas

Con estos presupuestos, el trabajo de elaboración de las normas para el Vaticano II comenzó en marzo de 1961 cuando Felici pidió a los consejeros de la Comisión central preparatoria que emitieran su opinión sobre siete cuestiones: a quién convocar al concilio, los criterios para seleccionar a los peritos en teología y derecho canónico, la composición de las comisiones conciliares, cómo organizar los debates conciliares, la mayoría requerida para las decisiones conciliares, cómo hacer más fácil el uso del latín, y cómo registrar los actos conciliares⁵⁵⁷. En mayo estas mismas cuestiones fueron enviadas a los miembros de la Comisión central preparatoria, quienes las trataron en la primera sesión en junio⁵⁵⁸. Como revela la síntesis de las observaciones de los consejeros y de los miembros de la Comisión central preparatoria⁵⁵⁹, las opiniones sobre las cuestiones propuestas con frecuencia difirieron enormemente y rara vez reflejaron un consenso. Parece que no hubo votos formales sobre estas cuestiones.

En esta reunión de junio de la Comisión central preparatoria, Larraona propuso la creación de una subcomisión para elaborar el reglamento conciliar⁵⁶⁰. La propuesta de Larraona preveía que el borrador del texto de la subcomisión

grundsätzliche Konziliarität der Kirche, en *Gott im Welt: Festgabe für Rahner II*, Freiburg 1964, 135-165.

556. CIC c. 222 § 2.

557. ADP II/1, 21-22; para las respuestas de los consejeros, cf. 31-103, con un resumen 104-113. Estas respuestas varían considerablemente y pueden servir como un práctico punto de partida para un estudio de las distintas expectativas en la curia romana, particularmente si los oficiales no respondían simplemente *in proprio nomine*.

558. ADP II/1, 169-403; cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 17-54.

559. ADP IV/1, 21-75.

560. ADP II/1, 293-294.

fuese sometido al pleno de la Comisión central preparatoria e incluso a las conferencias episcopales para su revisión y crítica, después de lo cual sería enviado de nuevo a la Comisión central preparatoria para su aprobación. El 7 de noviembre de 1961 Felici anunció la creación de esa subcomisión⁵⁶¹, pero sin precisar que el texto preparado por la subcomisión sería presentado a la Comisión central preparatoria para su aprobación. De hecho los miembros de la Comisión central preparatoria no habrían tenido otra oportunidad para expresar sus opiniones sobre el tema de las normas conciliares.

La subcomisión de la Comisión central preparatoria llevó a cabo su tarea en veintiocho sesiones plenarias que tuvieron lugar entre el 11 de noviembre de 1961 y el 27 de junio de 1962. Las primeras tres sesiones estuvieron dedicadas a la cuestión de a quién invitar al concilio. Las restantes sesiones se dedicaron a elaborar un texto que tuvo cuatro sucesivos borradores. A finales de junio se aprobó por unanimidad un texto definitivo y dos días después, el 29 de junio de 1961, se envió a Felici para que lo presentara al papa⁵⁶². Después de ulteriores cambios, algunos del papa Juan, y después de la elaboración del texto del respectivo *motu proprio*, las normas fueron promulgadas por el papa Juan el 6 de agosto de 1962 como el *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II Celebrandi*⁵⁶³.

b) Características principales del reglamento conciliar

El *Ordo Concilii*⁵⁶⁴ presentaba setenta normas jurídicas expuestas en tres secciones: I. Personas; II Normas; III. Procedimientos. En sus primeras deliberaciones, la subcomisión decidió incluir a los obispos titulares como participantes conciliares con voto deliberativo, mientras que sólo los superiores de las congregaciones religiosas no exentas, con más de 3.000 miembros, podían participar con voto deliberativo. El texto distinguía entre las sesiones públicas, en las que los textos serían formalmente promulgados, y las congregaciones generales ordinarias, en las que tendrían lugar las discusiones. Estas sesiones de trabajo estarían presididas por uno de los diez cardenales, nombrados por el papa, que constituirían la presidencia del concilio, responsable de su supervisión general.

Por eso se previeron diez comisiones conciliares, que reproducían las comisiones preparatorias, con dos excepciones: la supresión de la comisión de las ceremonias y la inclusión, en las tareas de la Comisión sobre el apostolado de

561. ADP II/1, 434. El presidente fue Roberti, con V. Carbone como secretario, y De Barros Câmara, Jullien, Larraona y Heard como miembros. En realidad, De Barros Câmara nunca participó en las reuniones.

562. El texto final de la subcomisión está en ADP II/1, 230-250.

563. Cf. ADP I, 306-325. El texto no se hizo público hasta el 5 de septiembre.

564. Cf. H. Jedin, *Die Geschäftsordnung des Konzils*: LTHK. Id., *Das zweite Vatikanische Konzil* III, Freiburg 1968, 610-623; P. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II*, especialmente 107-170; G. Alberigo, *La preparazione del regolamento del Concilio Vaticano II*, en *Vatican II commence...*, 54-72.

los laicos, de temas asignados anteriormente al Secretariado para los medios de comunicación. El reglamento establecía que cada comisión estuviera integrada por 24 miembros, dos terceras partes de ellos elegidos por el concilio⁵⁶⁵ y la otra tercera parte nombrada por el papa, lo mismo que su presidente. En esto la subcomisión no siguió el ejemplo del Vaticano I, en el que todos los miembros de las comisiones conciliares fueron elegidos por la asamblea. Justamente en las últimas fases de la preparación del reglamento el papa introdujo, como añadidura a las diez comisiones, un Secretariado para asuntos extraordinarios, cuyos miembros serían nombrados por él, «cuius munus est novas peculiare a Patribus exhibitae quaestiones examini subicere et, si res postulet, Summo Pontifici deferre». No está claro por qué este organismo fué añadido a última hora y, en particular, si se pretendía con ello contrapesar al consejo de presidentes y al secretariado general del concilio⁵⁶⁶.

Los teólogos, canonistas y otros expertos serían nombrados por el papa; podrían estar presentes en las congregaciones generales, hablar si eran invitados, y participar en la redacción y enmienda de los esquemas⁵⁶⁷. Cada uno de los padres conciliares podía recurrir también a sus propios expertos, pero estos no tenían derecho a estar presentes en las congregaciones generales. A los observadores no católicos se les permitía, por lo general, asistir a las sesiones públicas y a las congregaciones generales, pero no a las reuniones de las comisiones. No tenían voz ni voto, pero la exigencia del secreto no les impedía comunicarse con sus propias comunidades. El Secretariado para la unidad de los cristianos tenía la misión de ayudarles a seguir las actividades conciliares, una vaga descripción del papel de este organismo, que le permitiría una gran libertad.

Las normas generales imponían que todos los implicados guardaran el secreto «de discussionibus in Concilio habitis et de singulorum sententiis». En las sesiones públicas y en las congregaciones generales debía usarse el latín con la ayuda prometida de intérpretes⁵⁶⁸, mientras que en las reuniones de las comisiones podían usarse las lenguas vernáculas. Todas las discusiones y los votos debían seguir el orden de la precedencia eclesiástica: cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos, etc.

565. El art. 55 disponía que estas elecciones debían tener lugar antes de comenzar las discusiones, pero nada se decía sobre los procedimientos para esta elección, sobre los cuales la discusión de la CCP había logrado un buen acuerdo para apoyar las candidaturas provenientes de las conferencias episcopales. El tema había sido discutido en las reuniones de la subcomisión, pero no se había llegado a ninguna decisión; cf. ADP IV/1, 143, 159, y G. Caprile, *La seconda giornata del Vaticano II 25 anni dopo*: CivCatt 138/3 (1987) 382-390.

566. Ciertamente así fue visto en la primera sesión del concilio, tanto por algunos de sus miembros (por ejemplo, Suenens) como por el secretario general Felici.

567. No se dijo nada sobre los criterios para esta selección, asunto acaloradamente debatido en la consulta de la CCP.

568. A pesar del considerable apoyo para esto expresado en la consulta de la CCP, el reglamento no había previsto nada para la traducción simultánea. La norma sobre la lengua era más estricta que la que el propio papa había imaginado cuando la CCP debatía el tema: «Quod autem ad latinam linguam attinet, ea officialis sit prorsus oportet; attamen, oblata occasione, si necessitas poscet, etiam vulgato sermone sententiae et cogitationes exprimi et colligi poterunt», ADP II/1, 128.

Las normas para el examen de los esquemas proponían un procedimiento de cinco pasos. Después de que un relator proponía y explicaba brevemente un esquema, cualquiera de los padres podía hacer uso de la palabra para proponer que fuera aceptado, rechazado o enmendado⁵⁶⁹. Tales intervenciones tenían que ser anunciadas tres días antes⁵⁷⁰, debían abordar primero asuntos generales y luego particulares, no podían durar más de diez minutos y, cuando incluyeran recomendación de enmiendas, éstas debían presentarse también por escrito. El tercer paso era un voto sobre si aceptar o rechazar las enmiendas propuestas; el cuarto, una revisión del esquema a la luz de este voto; y el quinto y último, un voto sobre todo el esquema.

En las comisiones se expresaban los votos en la forma de *placet*, *non placet* y *placet iuxta modum*; esta triple opción se aplicaba también a los votos en las congregaciones generales sobre las partes o el todo de un esquema. Sin embargo, los votos sobre enmiendas particulares al fin del proceso sólo podían ser *placet* o *non placet*. En todas las tres ocasiones se requería para la aprobación una mayoría de dos terceras partes, no haciendo distinción, como se había sugerido anteriormente, para las diferentes mayorías según la naturaleza del documento en estudio. El requisito de una mayoría de dos terceras partes fue un cambio de última hora, hecho por el papa; el texto final de la subcomisión se conformaba con una mayoría del 60%⁵⁷¹.

El reglamento proveía a la propuesta de nuevas cuestiones, pero sólo si abordaban temas de interés cristiano general, eran necesarias u oportunas para la deliberación conciliar y no contenían nada contrario al constante *sensus Ecclesiae* o a sus tradiciones. Esta es la única norma que reconoce que los obispos poseen algo así como un *ius proponendi*. Hay una cierta ambigüedad en las normas sobre el organismo al que debían presentarse las nuevas cuestiones. El artículo 40 § 2 dice que deben presentarse al presidente, pero el artículo 7 § 2 dice que es al Secretariado para asuntos extraordinarios a quien le corresponde revisar «novas peculiares a Patribus exhibitae quaestiones»⁵⁷².

Como las dos secciones anteriores, la tercera discutió procedimientos más particulares en un orden inverso al que el concilio habría de seguir, discutiendo primeramente las sesiones públicas finales; en segundo lugar, las congregaciones generales en las que se efectuarían los debates, y por último, la comi-

569. La eventualidad de un posible rechazo no se especificó más, ya que no había regla alguna para el caso que un voto rechazase todo un esquema; se esperaba, al parecer, que los esquemas preparados sólo necesitarían ser enmendados.

570. Esta disposición, junto con el requisito de que los oradores siguieran el orden de precedencia eclesiástica, evitaría que las discusiones conciliares fueran auténticos debates, enfrentando un argumento a otro.

571. Las razones del papa para este cambio siguen sin esclarecerse. Por una parte, fomenta la búsqueda de un consenso entre los obispos; por otra, podría paralizar los esfuerzos para resolver cuestiones muy discutidas.

572. En la primera sesión del concilio, Suenens presentó al secretariado para asuntos extraordinarios una petición sin éxito a fin de que se distribuyese al concilio un texto alternativo del *De Ecclesia*.

sión en la que se llevaría a cabo el trabajo de enmiendas y de elaboración de textos. La sección primera es la única le da un papel al papa, que consiste sólo en la promulgación solemne, *sacro approbante Concilio*, de los decretos finales. En general, todo el *Ordo celebrandi* tiene poco que decir sobre el papel del papa, suponiendo quizás que él puede fijar con libertad cuál es ese papel.

Las congregaciones generales tendrían lugar en los momentos y según la agenda prefijados por su presidente; no se decía nada de la posibilidad de que el concilio influyera en la fijación de la agenda. Luego salieron disposiciones bastante detalladas para el debate conciliar; quizás porque se esperaba que los debates procederían de manera ordenada y expedita, nada se dijo sobre la conclusión de un debate ni sobre la emisión de un juicio general sobre si un texto era o no apropiado para la discusión.

Las normas para el trabajo de las comisiones eran más bien generales, pero conferían mucha autoridad a sus presidentes para determinar la agenda, la lengua a utilizar y la modalidad de las votaciones.

c) *Observaciones*

Desde el punto de vista de una eclesiología general, el *Ordo Concilii* continúa y formaliza legalmente el desarrollo, ya patente en Trento, predominante en el Vaticano I e incluido en el Código de derecho canónico, que exalta la autoridad del papa sobre el concilio ecuménico⁵⁷³. La misma promulgación del *Ordo Concilii* por un acto papal antes del concilio encarna este punto de vista: todas las decisiones importantes sobre la participación, la agenda y el procedimiento estaban ya tomadas. Las comisiones preparatorias, nombradas por el papa, facilitarían los textos para la discusión conciliar. Los presidentes, nombrados por el papa, dirigirían su camino y un secretario, nombrado por el papa, agilizaría su funcionamiento. Los nombramientos papales presidirían las comisiones conciliares, y una tercera parte de sus miembros sería también nombrada por el papa.

El reglamento aseguraba el derecho de los obispos a hacer observaciones sobre los textos preparados (incluso a proponer el rechazo de un esquema) y a proponer, bajo ciertas condiciones, nuevas cuestiones a la consideración del concilio. Pero no se dieron normas claras para el rechazo de un esquema o para la introducción de nuevos temas. Claramente, el *Ordo Concilii* anticipaba un concilio sin problemas, cuya agenda consistiría en la discusión de esquemas ya preparados, con la evidente esperanza de que sólo necesitasen ser enmendados⁵⁷⁴. La mayor parte de las normas específicas sobre el modo de proceder tra-

573. «Für die Verfasser der GO [=Geschäftsordnung] war oberste Maxime die Wahrung der päpstlichen Primatialrechte gewesen», H. Jedin, *Die Geschäftsordnung des Konzils*, 622.

574. «Ihre Verfasser waren von der Erwartung ausgegangen, dass die von den vorbereitenden Kommissionen erarbeiteten und von Zentralkommission gebilligten Schemata zumindest als Grundlage der Debatten, also ihrer Substanz nach, akzeptiert werden würden. Diese Erwartung er-

taban del proceso de las enmiendas en las comisiones o en las congregaciones generales.

En una reunión de la comisión técnico-organizativa, de la cual Testa era presidente y Felici secretario, el 7 de junio de 1962⁵⁷⁵, cuando la subcomisión de la Comisión central preparatoria sobre el reglamento estaba a punto de concluir su trabajo, se dieron algunas indicaciones que insinuaban que al menos algunos oficiales de la curia romana esperaban un concilio sin problemas. Testa presentó un proyecto sobre cómo podría desarrollarse una típica sesión conciliar. Cada uno de los padres recibiría en su residencia un fascículo impreso, conteniendo el breve esquema que sería discutido, la respectiva relación, que sería leída por un cardenal, y las distintas intervenciones escritas en latín y en la lengua de origen. Después que el cardenal relator hubiese hablado, seguirían los que habían preparado intervenciones escritas. Luego comenzaría la discusión, que sería breve, concisa y clara, evitando «lezioni inutili di Teologia, ecc.». Después de la discusión se llevaría a cabo la votación, cuyos votos serían contados y publicados.

En ese momento Testa hizo lo que se llamó un «subordinato suggerimento» sobre las intervenciones escritas, que apuntaba algunas ventajas, aparte de las puramente técnicas. Si éstas se presentaban una semana antes, el secretariado podría examinarlas para ver no sólo si eran importantes y breves, sino también si contenían alguna doctrina inusual. «Ciò assicura un controllo che tiene in regola l'andamento del Concilio» Si hubiera algún problema, podía hacerse una visita diplomática al padre conciliar para pedirle que mejorara su intervención. Luego se daban las razones de estas previsiones:

El concilio debe dar a los observadores buen ejemplo por el orden, la precisión, la seriedad en el modo adecuado de tratar los argumentos, la marcha armónica, a fin de evitar polémicas inútiles y perjudiciales, la pesadez y, peor aún, el aburrimiento. Todo debe proceder tratando de corregir sobre la marcha, con empeño y esfuerzo, los inconvenientes que pudieran surgir, incluso contra la buena voluntad de todos.

Las actas de esta reunión no indican si hubo alguna discusión sobre estas sugerencias. Ni es posible saber ahora si las esperanzas de Testa eran compartidas por otros, y en particular por Felici, el secretario de su comisión. Pero una opinión como la de Testa ayudaría a explicar por qué tantos pensaban que el concilio podría acabar su trabajo bastante pronto.

füllte sich nicht... Mit diesem stark ausgeprägten Eigenwillen des Konzils haben die Verfasser der GO offensichtlich nicht gerechnet, konnten sie wohl auch schwerlich rechnen», H. Jedin, *Die Geschäftsordnung des Konzils*, 622.

575. *Seduta della Commissione tecnico-organizzativa*, 7 giugno 1962» (F-Spellman).

7. Fecha, duración y agenda del concilio

a) La fecha de apertura del concilio

En la conferencia de prensa de octubre de 1959, Tardini había dicho que probablemente habrían de transcurrir tres años antes de que el concilio pudiera celebrarse⁵⁷⁶. Cuando en la primavera siguiente comenzaron a propagarse los rumores de que Tardini pensaba entonces que la apertura del concilio no podría llevarse a cabo hasta 1963, el papa Juan habló sobre esto con Felici, el cual le aseguró que Tardini no había afirmado tal cosa; el propio Felici pensaba que si el trabajo preparatorio comenzaba pronto y se hacía de una manera expeditiva, el concilio hasta podría comenzar, lo más pronto, el año 1961. En la última reunión de la Comisión ante-preparatoria, el 8 de abril de 1960, Tardini informó a los miembros que el papa deseaba que el concilio comenzara no más tarde de 1962⁵⁷⁷, fecha que el mismo papa mencionó en septiembre⁵⁷⁸.

Las preparaciones no procedieron con la rapidez que se había esperado, siendo pocas las comisiones preparatorias que lograron concluir su trabajo dentro del calendario inicial. Durante el año 1961 el papa manifestó varias veces su esperanza de que el concilio pudiera comenzar pronto, al menos dentro de un año⁵⁷⁹. En mayo de 1961 tuvo que calmar los temores de Frings y Döpfner de que se estaba preparando el concilio demasiado apresuradamente (ellos pedían que la apertura no fuera antes de 1963). El papa contestó que no había decidido ninguna fecha y que el concilio comenzaría cuando el trabajo preparatorio hubiese concluido⁵⁸⁰. En una reunión de la Comisión técnico-organizativa, el 8 de noviembre de 1961, Felici dijo que era deseo del papa que el concilio comenzara en octubre de 1962⁵⁸¹.

En la *Bulla indictionis* del 25 de diciembre de 1961, el papa anunció que convocaba el concilio para iniciarlo en una fecha aún no concretada del año siguiente. El 2 de febrero de 1962 anunció que la apertura del concilio tendría lugar el 11 de octubre. Sabemos muy poco sobre qué motivó al papa a escoger esta fecha. Es difícil creer que fuese la calidad del trabajo ya terminado, pues la mayoría de los textos preparatorios, incluyendo algunos de los más importantes, aún no habían sido revisados por la Comisión central preparatoria. Puede ser que el papa creyera que si no se fijaba una fecha, el trabajo preparatorio jamás terminaría o al menos no estaría terminado a tiempo para que él presidiera por lo menos el comienzo del concilio. Como quiera que sea, ni siquiera

576. ADA I, 158.

577. ASApp 21; Tardini añadió: «Lavorando bene, ci si può fare», cf. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 74.

578. DMC II, 689.

579. Cf. Caprile I/2, 45, 111, 208, 209, 249.

580. Cf. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 84, quien informa que el equivocado temor de los cardenales alemanes puede haber sido suscitado por la consulta inicial emprendida por Felici sobre la convocatoria, apertura y el reglamento del concilio.

581. *Verbale della prima riunione della Commissione tecnico-organizzativa* (F-Spellman).

las críticas ampliamente compartidas sobre los preparativos persuadieron al papa para posponer el comienzo del concilio⁵⁸².

b) *La duración anticipada del concilio*

Desde el comienzo, la cuestión de la duración del concilio fue asunto de notable discusión. En la conferencia de prensa del 30 de octubre de 1959, Tardini dijo que el concilio estaría tan bien preparado que no tendría por qué durar mucho tiempo⁵⁸³. Cuando Felici dijo a la Comisión técnico-organizativa el 8 de noviembre de 1961 que el papa quería que el concilio comenzara en octubre de 1962 y terminase, a ser posible, antes de acabar ese año, a todos los cardenales les sorprendió la noticia, dado el número de cuestiones que había que tratar y la libertad que los obispos debían tener para discutir las⁵⁸⁴. Todavía en marzo de 1962, el secretariado administrativo afrontaba las dificultades para ajustar las cosas sin saber cuánto tiempo duraría el concilio⁵⁸⁵.

Las observaciones del papa el 3 de abril de 1962, al final de la quinta sesión de la Comisión central preparatoria, suscitaron algunos temores de que el concilio resultara un acontecimiento apresurado. Dijo que algunas conversaciones le habían llevado a pensar que, debido al progreso en las discusiones de la Comisión central preparatoria, cuando comenzara el concilio «non laboriosus Antistitum consensus fiet, et universis erit acceptus»⁵⁸⁶. En sus observaciones al final de la siguiente sesión de la Comisión central preparatoria, el 12 de mayo de 1962, el papa trató de apaciguar los temores advirtiendo que la libre discusión era necesaria para el mismo bien del concilio⁵⁸⁷.

Un discurso del papa del 8 de abril⁵⁸⁸ parece haber sido el primer signo de que el concilio pudiera exigir más de una sesión. Una referencia más clara apa-

582. En sus memorias conciliares, Frings refiere que en mayo Döpfner y él pidieron sin éxito al papa que pospusiera la fecha de la apertura del concilio debido al estado de los preparativos; cf. *Für die Menschen bestellt: Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln Josef Kardinal Frings*, Köln 1973, 251. El breve texto, *De praeparatione Concilii Oecumenici Vaticani II*, que Hurley compuso en abril y envió a Frings, Döpfner y otros cardenales en mayo, había pedido también que la apertura del concilio fuera pospuesta hasta que los textos preparatorios pudieran ser cuidadosamente examinados. A. Melloni, fiándose, al parecer, del testimonio de Capovilla, sostiene que Frings, Döpfner y Bengsch hicieron otra tentativa en este sentido alrededor de agosto; cf. *Giovanni XXIII e l'avvio del Vaticano II*, en *Vatican II commence...*, 76.

583. Tablet 213 (7 de noviembre, 1959) 972. Cf. HerKorr 14 (1959-1960) 106.

584. *Verbale della prima riunione della Commissione tecnico-organizzativa* (F-Spellman).

585. Caprile I/2, 607.

586. DMC IV, 200. Este punto de vista, según R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté* I, 114, fue luego secundado por Felici en una conferencia de prensa.

587. DMC IV, 267.

588. Cf. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté* I, 114, que cita un artículo en *La Croix*. El informe dado en *L'Osservatore Romano* de esta conferencia y reimpresso en DMC IV, 685-689, no menciona este comentario. El 23 de mayo de 1962, Gagnebet informó a Congar de los rumores que circulaban en la CT: «Il semble certain que la 1ère Session finira vers le 8 Décembre, ou le 20 disant d'autres. La seconde aura lieu après Pâques, et la troisième à l'Automne» (F-Congar).

rece en una carta de la secretaría de Estado a los nuncios, con fecha del 19 de junio de 1962, en la que se decía que el concilio «a quanto è dato prevedere, si svolgerà in due periodi di tempo»⁵⁸⁹. En las notas de su retiro del 8 de septiembre de 1962, el papa Juan hablaba de la primera sesión del concilio como si durara del 11 de octubre al 8 de diciembre⁵⁹⁰, y en una alocución a una audiencia el 19 de septiembre dijo que el concilio comenzaría el 11 de octubre y «forse si prolungherà, dopo breve intervallo, anche nell'anno venturo»⁵⁹¹. Este fue el punto de vista que mantuvo hasta la misma apertura del concilio, cuando dijo a la multitud que se congregaba en la plaza de san Pedro: «Il Concilio è incominciato e non sappiamo quando finirà. Se non dovesse concludersi prima di Natale, poiché, forse, non riusciremo, per quella data, a dire tutto, a trattare i diversi argomenti, sarà necessario, un altro incontro»⁵⁹².

Se comprende que el papa, dada su edad y su estado de salud, esperase que el concilio pudiera terminar su trabajo en una o a lo sumo en dos sesiones, pero es difícil ver cómo la inmensa cantidad de material preparado para la agenda conciliar podría abordarse en tan corto plazo, a no ser que todo se redujese a una simple aprobación. Este es justamente otro de los elementos del misterio de Roncalli, todos ellos a cuál más desconcertante, puesto que personalidades importantes ya le habían informado de la insatisfacción existente sobre la cantidad y calidad de los esquemas preparatorios, lo cual dejaba entrever que el concilio no iría tan rápido como este programa parecía anticipar. Las críticas de Suenens al trabajo preparatorio habían planteado ya, en marzo de 1962, el problema de la relación entre la agenda y la duración del concilio: «Il faudra forcément limiter le choix de ces questions selon la durée que l'on envisage pour le concile. Il faut, à tout prix, éviter que les évêques aient l'impression qu'on n'a pas pu examiner sérieusement les questions à l'ordre du jour et que le concile s'enlise dans les détails»⁵⁹³. En la carta del 4 de julio de 1962, con la cual envió su plan para el concilio, Suenens decía que era deseo de los cardenales consultados por él que «le concile débute par une partie doctrinale qui serait l'objet de la première session, la partie pastorale occupant là ou sessions ultérieures»⁵⁹⁴.

De manera análoga, pocos días después, König creyó necesario hablar de los temores de que el concilio fuese sólo pompa externa, sin que nada cambiase, y de que la burocracia curial resistiría con éxito los movimientos de reforma. Citando el ejemplo de las abiertas y largas discusiones en la Comisión central preparatoria y los cambios que ellos habían hecho en muchos esquemas, esperaba

589. Caprile I/2, 535.

590. Juan XXIII, *Il Giornale dell'anima e altri scritti di pietà*, L. F. Capovilla (ed.), Milano 1989, 611. En otra parte Capovilla refiere de una conversación con el papa el 6 de septiembre de 1962, en la que él habló de «il lavoro della prima sessione», que esperaba tratase al menos cuatro esquemas: liturgia, medios de comunicación, misiones y clero.

591. Caprile I/2, 635.

592. Caprile II, 8.

593. L.-J., Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*: NRTh 107 (1985) 7.

594. L.-J., Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 10.

que una franqueza semejante marcara las discusiones conciliares, cosa que exigiría tiempo: «On peut dire dès maintenant que si la première session du concile se terminera avant Noël, selon toute vraisemblance l'année prochaine (ou les années prochaines) beaucoup de mois passeront avant qu'on voit la fin»⁵⁹⁵.

Tales intervenciones tenían, en parte, el propósito de animar al papa Juan a que no permitiera que el concilio procediera con la idea de que sólo podían hacerse pequeños ajustes a los decepcionantes textos preparatorios. Las normas establecidas en el *Ordo concilii* parecían presuponer y apoyar ese proyecto. El esbozo que hizo Testa de un típico día de trabajo conciliar, quizás reflejando el punto de vista de Felici, respondía ciertamente a esta idea. En el verano de 1962 se decía que Tromp expresó su convicción de que los esquemas teológicos estarían tan bien preparados que sólo ocuparían dos semanas del concilio⁵⁹⁶.

En el verano de 1962 no había nada claramente establecido sobre cuánto debía durar el trabajo del concilio. Estaba claro, sin embargo, que eso dependía del juicio sobre la calidad del trabajo preparatorio, y que esta cuestión dependía, a su vez, de los juicios sobre los fines fundamentales y el carácter del concilio mismo. Como otras muchas cosas sobre el concilio, a medida que se acercaba el momento de la apertura, todo esto seguía en un estado de tensión dramática.

c) *Determinación de un plan y una agenda para el concilio*

Poco después de que el papa Juan anunciase que el concilio comenzaría en octubre de 1962, las quejas difundidas sobre la desorganización de los preparativos, confirmadas por la secuencia irregular en que los textos habían sido presentados a la Comisión central preparatoria, se tornaron en temores sobre el propio concilio y, en particular, de que no correspondiese a las intenciones del papa. Suenens dice que ya en marzo de 1962 planteó la cuestión al papa Juan cuando se quejó del número y del carácter desorganizado, y a menudo banal, de los textos que estaban siendo presentados a la Comisión central preparatoria. En respuesta al ánimo que le había infundido el papa, Suenens redactó un texto que criticaba los textos preparatorios, el 80% de los cuales, según él, no eran materia apropiada para un concilio, y proponía la creación de una comisión especial («une sorte de brain trust») para preparar una agenda conciliar que se limitara a las cuestiones importantes y vitales que interesaban a toda la Iglesia y que encarnaban la deseada renovación pastoral. Otros temas se dejarían para la reforma del derecho canónico o a comisiones posconciliares. Según Suenens, el papa aprobó su nota y le pidió que la desarrollara más y que solicitara las opiniones de otros eminentes cardenales⁵⁹⁷.

595. DC 59 (7 de octubre 1962) 1275-1276.

596. P. Smulders, *Zum Werdegang des Konzilskapitels «Die Offenbarung Selbst»*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II Vatikanum*, Freiburg/Basel/Wien 1984, 100.

597. Cf. L. J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 3-21; Id., *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 65-80. Suenens expresó ideas semejantes en la discusión de la CCP del 28 de mar-

Mientras Suenens elaboraba a solas un informe más completo sobre un programa coherente para el concilio, otros miembros propusieron abiertamente el tema al comienzo de la reunión de mayo de la Comisión central preparatoria. Durante una discusión del esquema *De cura animarum* de la Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, Frings se opuso dos veces al número y al carácter relativamente pobre de muchos de los textos presentados a la Comisión central preparatoria. Creía imposible que los obispos pudieran formarse un juicio sobre todas estas cosas en las pocas semanas o meses de que dispondrían para estudiarlas⁵⁹⁸. Felici secundó las observaciones de Frings, advirtiendo que el concilio no debería convertirse en una «encyclopaedia quaedam rerum sacrarum potius quam, ut decet, fundamentalium constitutionum et decretorum fons et origo»⁵⁹⁹.

Las observaciones de Frings fueron bien acogidas por el arzobispo Hurley, que desde hacía tiempo se sentía frustrado por los métodos empleados en las discusiones de la Comisión central preparatoria y por la escasa calidad de los materiales que tenía que revisar⁶⁰⁰. El 18 de abril había escrito a Suenens, pidiéndole que interviniera ante el papa o que animara a un grupo de cardenales a que lo hicieran, adjuntando copia de un borrador que él mismo había escrito: *De praeparatione concilii oecumenici Vaticani II*. Hurley temía que si el concilio se perdía en las numerosas y muy particulares cuestiones presentes en los textos preparados, nunca hablaría de los principios básicos de la renovación y adaptación de la vida de la Iglesia, que era lo que deseaba el papa. Pero luego hizo una propuesta que alteraría la estructura de la preparación: el nombramiento inmediato de una subcomisión que redujera la cantidad del material, dejando sólo el que fuera digno de un concilio, y ordenando este material de tal modo que se pudiera pasar de los principios básicos a las aplicaciones generales, dejando las cuestiones específicas para las comisiones posconciliares o a las conferencias episcopales. Esto podía exigir que se pospusiera la fecha del concilio, pero si esto no era posible, al menos en la primera sesión sólo deberían tratarse los principios básicos de la renovación de la Iglesia, dejando otras cuestiones para las sesiones siguientes. El 3 de mayo Suenens le dijo a Hurley que, aunque no pensaba que debía hacer tal propuesta en la Comisión central preparatoria, él estaba dispuesto a hablar en privado con el papa⁶⁰¹.

zo sobre el esquema *De regimine missionum*, donde hizo uso también de la distinción entre *Ecclēsia ad intra* y *Ecclēsia ad extra*, ADP II/3, 183.

598. «Aut se relinquunt iudicio eorum episcoporum vel consultorum qui res studuerint, aut iudicio se abstinebunt, aut quasi tectis oculis omnia adprobabunt. Tales habitudines minime sunt optandae et valde obrectabunt honori et dignitati Concilii oecumenici», ADP II/3, 745-746; cf. también 713, donde temía que los documentos del Vaticano II fueran más extensos que los de todos los concilios anteriores.

599. ADP II/3, 719; cf. también 758.

600. Los siguientes párrafos están basados en el material que el arzobispo Hurley bondadosamente me dio.

601. La respuesta de Suenens puede haber sido motivada por la preocupación de mantener el tono confidencial de su relación con el papa. A fines de abril ya había terminado un borrador más amplio de su plan para el concilio y en una carta al papa del 16 de mayo de 1962 decía que lo ha-

Después de las observaciones de Frings el 4 de mayo, Hurley presentó al cardenal alemán una copia del borrador que había preparado. Ese mismo día por la tarde le llamó Frings por teléfono para decirle que tenía la intención de presentar en la sesión de la mañana siguiente su propuesta de que una subcomisión especial se hiciera cargo de la preparación. Hurley dejó también una copia del texto a König, quien prometió apoyar la propuesta de Frings.

En la reunión de la Comisión central preparatoria del 5 de mayo, Frings propuso que el papa nombrara una nueva subcomisión que tuviera una mayor autoridad sobre los esquemas que estaban siendo preparados y que gozara además de una «*vim iniciativam nomine et mandato huius Commissionis*». La función de esta subcomisión sería: 1) preparar una constitución introductoria en la que se indicase claramente el propósito del concilio: la renovación de la vida religiosa y la adaptación de la actividad apostólica de la Iglesia al mundo moderno; 2) unificar y simplificar los textos que tratan de la misma materia; 3) *eliminar de la agenda conciliar todo aquello que tuviera que ver con la reforma del código y con asuntos de índole meramente organizativa o que no encajara en el propósito del concilio*⁶⁰².

En la discusión siguiente, la propuesta de Frings fue secundada por muchos de los cardenales más importantes, de tendencias teológicas diversas⁶⁰³. Léger declaró categóricamente: «*Non sumus praeparati ad initium Concilii proximo mense Octobri habendum*», e insistió en que la reunión de junio de la Comisión central preparatoria se dedicara al estudio de los textos corregidos que habían de enviarse a los obispos⁶⁰⁴. El cardenal Roberti dijo que la subcomisión sobre el reglamento del concilio, que él presidía, había examinado también la cuestión y concluía que se debería preparar una nueva edición de los textos, unificándolos y quitando el material que no fuera propio del concilio. Esta nueva edición sería enviada a los padres conciliares para que preparasen sus respuestas⁶⁰⁵.

Felici se sintió obligado a responder a la velada crítica del trabajo que había estado dirigiendo. Dijo que la propuesta de Frings sería presentada al papa, pero también advirtió que el papa ya había asignado muchas de las tareas previstas a las subcomisiones para las enmiendas y las materias mixtas. La primera había comenzado la deseada depuración de los textos y seis textos importantes ya habían sido seleccionados y serían enviados a los obispos en julio. Conclu-

bía discutido con «*divers membres [probablemente de la CCP] consultés sur place à Rome*»; copia en los escritos de Roncalli, ISR.

602. Frings concluía: «*Nisi procedatur hac vel simili via energica, timendum est, ne Concilium suffocetur a massa rerum tractandarum, ne disceptationes in Concilio sint infinitae vel supprimantur modo inoptato, neve in fine frustretur totus apparatus Concilii, incepti cum tanta spe et cum tantis expectationibus omnium christianorum vel totius mundi*», ADP II/3, 814-815.

603. Liénart, Valeri, Siri, Quiroga Palacios, Léger, Giobbe, Godfrey, Confalonieri, Döpfner, Marella, Santos, Rugambwa, Ritter, Di Jorio, Jullien, Larraona, Heard, Browne, Albareda y muchos otros participantes apoyaron la propuesta de Frings. König y Suenens no la comentaron.

604. ADP II/3, 828.

605. ADP II/3, 831. Hurley aceptó la invitación de Roberti para hacer observaciones sobre el reglamento del concilio y le envió una propuesta el 10 de mayo; cf. ADP IV/1, 87-89.

yó observando que el propósito del concilio ya había sido determinado por el papa y que cualquier especificación ulterior del mismo debería ser tarea del concilio. No hizo ningún comentario sobre la propuesta de Léger de enviar de nuevo los textos enmendados a la Comisión central preparatoria⁶⁰⁶.

A principios, pues, de mayo de 1962, la mayoría de los miembros de la Comisión central preparatoria no sólo criticó los textos preparados para el concilio y se alarmó ante el riesgo de que éste se perdiera en una maraña de detalles, sino que, además, apoyó el nombramiento de una comisión especial que se encargase del asunto y seleccionara las cuestiones importantes sobre la base de un plan orgánico y significativo. Esta fue la última tentativa por parte de la Comisión central preparatoria por asumir la responsabilidad de la coordinación del trabajo preparatorio. Aunque Felici compartía la preocupación por el valor modesto de muchos de los textos preparados y estaba de acuerdo en que la agenda del concilio debería limitarse a declaraciones de principio, se resistió a la idea de una nueva comisión y dejó entrever por primera vez que ya se estaban tomando decisiones sobre la agenda, para las que, por lo visto, no pensaba que fuese necesario consultar a la Comisión central preparatoria. La posición del secretario general continuaba siendo la misma: que la coordinación podía lograrse al final de todo el proceso y mediante las estructuras ya en marcha.

En este momento, la lucha sobre el carácter y la agenda del concilio continuó entre bastidores. El 16 de mayo, poco después de la reunión de la Comisión central preparatoria, Suenens envió al papa Juan un plan más completo y positivo para el concilio. Daría estructuración al concilio comenzando con un texto, *De Ecclesiae Christi mysterio*, seguido por el grupo de esquemas relativos a la *Ecclesia ad intra*, vista en su función de evangelizar, enseñar, santificar y celebrar el culto, con una sección final sobre la *Ecclesia ad extra* que colmaría las esperanzas del mundo a propósito de las respuestas conciliares a las cuestiones sociales⁶⁰⁷. Suenens relacionó su proyecto con los textos oficiales ya preparados:

Estos temas permiten utilizar al máximo los esquemas elaborados: se ha hecho un trabajo inmenso e importante, que debe ser aprovechado quitándole su carácter de mosaico, de fragmentos e insuflándole un alma. Estos esquemas son, en general, esqueletos sin vida a causa de su presentación jurídica, canónica o a veces represiva. Nos empeñaremos en un plan para infundirles aliento e impulso y hacer que concurran a un conjunto orgánico⁶⁰⁸.

606. ADP II/3, 833-834. Hurley dijo que, mientras que las observaciones de Felici habían calmado parcialmente sus preocupaciones, sin embargo «labor Concilii unitate carebit nisi aderit schema introductorium, solidum, clarum, animum illuminans et movens de Ecclesia et operositate sua apostolica in adiunctis hodiernis quod omnia alia schemata illuminabit», 836.

607. Cf. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 11-18; en la página 4 considera suyo este plan «dans son stade final», esto es, después de las discusiones con otros cardenales en julio.

608. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 11.

En la carta al papa, adjunta a su plan, las observaciones de Suenens sugieren que el papa estaba considerando aceptar la propuesta, que contaba con un amplio apoyo en la Comisión central preparatoria, de una comisión especial para preparar la agenda del concilio:

Corresponderá después al grupo de trabajo que vuestra santidad piensa constituir ver cómo insertar los esquemas corregidos en el plan propuesto o en otro mejor. Este mismo grupo, por otro lado, podrá proponer la lista de esquemas que deberán reservarse, no al concilio mismo, sino a la comisión para la reforma del Código o a algunas comisiones posconciliares, como se deseó a menudo en las sesiones de la comisión central⁶⁰⁹.

El papa le dijo a Suenens que se reuniera con algunos cardenales, que él nombró, para conocer su opinión sobre la propuesta.

El 19 de mayo, Cicognani envió a un grupo selecto de cardenales una copia del plan de Suenens, presentándolo como un «abbozzo del 'piano pastorale' su cui l'Emo Card. Suenens proporrebbe, d'intesa con altri Cardinali, si svolgesse il prossimo Concilio Ecumenico, con utilizzazione degli schemi già redatti ma da rividersi e con più ampia visione di ministero pastorale»⁶¹⁰.

La primera respuesta documentada del papa Juan a estas tentativas fue su directiva, del 20 de mayo, a fin de que Cicognani garantizase a los obispos que tendrían tiempo suficiente para revisar los textos antes de la apertura del concilio, pues los textos para discutir en el concilio les serían enviados en julio y agosto, y no en septiembre⁶¹¹. Quizás, de acuerdo con este deseo del papa, el 27 de mayo Felici escribió un *memorandum* en el que respondió a las recomendaciones de la Comisión central preparatoria de que se redujera el número de esquemas y que se presentaran al concilio sólo los temas más importantes y urgentes. Felici le dijo al papa que el material podía reducirse a veinte textos básicos, siete de ellos teológicos y trece pastorales. De estos veinte textos, seis ya habían sido completamente enmendados y estaban en la imprenta, de suerte que, con la aprobación del papa, podían ser enviados a los obispos en julio: *De fontibus Revelationis, De deposito fidei pure custodiendo, De ordine morali, De castitate, virginitate, matrimonio, familia, De sacra liturgia, De instrumentis communicationis socialis*. Las subcomisiones sobre asuntos mixtos y para las enmiendas estaban trabajando diligentemente⁶¹², añadió Felici, y se espera-

609. Suenens al papa Juan el 16 de mayo de 1962; Suenens pidió que este grupo no tuviera más de cuatro o cinco miembros y propuso los nombres de Larrain, Hurley, Morcillo y Seper.

610. La nota de Cicognani se encuentra en los escritos de Roncalli, ISR. No sabemos a qué cardenales envió el plan de Suenens, pero Liénart parece haber sido uno de ellos; cf. su carta entusiasta a Suenens del 14 de junio de 1962, en L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 9.

611. Cf. *Lettere*, 535-536; Capovilla sólo facilita la información de que el papa escribió esta nota en el envés de una hoja que resumía una conversación entre Dell'Acqua y monseñor Gouet, secretario de la conferencia episcopal francesa.

612. Mientras que esta segunda subcomisión estaba ya trabajando, la subcomisión sobre materias mixtas no tuvo su primera reunión hasta el 15 de junio; cf. L. Governatori, *Le Concile Vatican II*, 88. De hecho, la subcomisión se reuniría sólo dos veces antes de la apertura del concilio

ba que los esquemas restantes pudieran imprimirse y enviarse en los meses sucesivos⁶¹³.

Parece probable que estos eran los seis textos a los que Felici se refería en sus observaciones a la Comisión central preparatoria el 5 de mayo; y estos habrían sido, de hecho, aprobados por el papa en julio para su envío a los obispos⁶¹⁴. Pero algunas cosas continúan siendo enigmáticas. Cuando Felici hizo sus observaciones a la Comisión central preparatoria, de los seis textos finalmente seleccionados sólo los esquemas *De fontibus* y *De ordine morali* habían sido discutidos en la Comisión central preparatoria y revisados por la subcomisión para las enmiendas; el esquema *De deposito fidei* había sido discutido en la Comisión central preparatoria, pero la subcomisión sólo había revisado la mitad; los esquemas *De sacra liturgia* y *De instrumentis communicationis socialis* habían sido discutidos en la Comisión central preparatoria, pero todavía no los había revisado la subcomisión; y el esquema *De castitate...* aún no había sido discutido por la Comisión central preparatoria. Incluso cuando Felici escribió su memorandum, el 27 de mayo, el esquema *De castitate* no había sido aún discutido por la subcomisión para las enmiendas⁶¹⁵.

Por consiguiente, ni siquiera el 27 de mayo era verdad que todos los seis esquemas que Felici mencionaba en su *memorandum* de ese día habían sido, de hecho, «già interamente emendati». Cuando se hizo la selección inicial, antes del 5 de mayo, las cosas estaban en un estado aún más incompleto. La decisión básica sobre la selección de textos para el concilio se tomó, pues, antes de que la Comisión central preparatoria o su subcomisión hubieran terminado su trabajo. Los criterios de esta selección, por supuesto, siguen siendo bastante oscuros.

Resulta tentador pensar que, detrás de la invitación que el papa Juan hizo a los miembros de la Comisión central preparatoria en su alocución final dirigida a ellos el 13 de junio, está toda esta discusión sobre el propósito y la agenda del concilio:

No se podría prestar un servicio más grato para que el concilio ecuménico, que se celebrará a partir del 11 de octubre, obtenga buenos resultados; por supuesto,

y dos más durante la primera sesión. El escaso resultado de su trabajo, que no terminó hasta diciembre de 1962, fue reunir los materiales en dos esquemas relacionados entre sí: *De episcopis ac de dioceseon regimine* y *De pastoralis episcoporum munere deque cura animarum*; cf. Caprile I/2, 533-535, y L. Governatori, *Le Concile Vatican II*, 87-89.

613. Este *memorandum* puede encontrarse en los escritos de Roncalli en el IRS, Bologna.

614. *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Series prima*, TPV 1962. Incluido en esos textos estaba el esquema *De unitate Ecclesiae*, que la CCP discutió ya a mediados de junio, cuando el acuerdo fue que debía integrarse con los otros dos textos sobre ecumenismo: en el *De Ecclesia* de la CT y en el *De oecumenismo catholico* del UC. No se hizo nada en este sentido, y no está claro por qué se escogió el texto de la OR.

615. Cf. los resúmenes del trabajo de la CCP y de la subcomisión para las enmiendas de V. Fagiolo, *Le Concile Vatican II*, 79-85, 89-92. Nótese también que el esquema *De unitate Ecclesiae* se presentó a la CCP ya a mediados de junio; no está claro si este texto fue revisado por la subcomisión y cuándo; pero si lo fue, no pudo ser antes del 16 de julio, es decir, después de haber sido presentado al papa para su aprobación con vistas a enviárselo a los obispos.

es sumamente oportuno que se anuncie con tiempo, mediante una carta privada al nuevo secretario general o al cardenal secretario de Estado, cuanto parezca oportuno a cualquier padre sobre este asunto, de modo que todo sea comunicado a tiempo, consideradas las circunstancias de las cosas. Esto servirá para que todo se prevenga con prudencia, se sitúe con rectitud, se eviten inconvenientes y concluya con absoluta paz⁶¹⁶.

¿Era esta invitación una respuesta a los indicios de insatisfacción y un esfuerzo por saber hasta dónde llegaba?⁶¹⁷ ¿qué debe deducirse de la especificación de que estas cartas privadas debían enviarse a la secretaría de Estado o a la nueva secretaría general? ¿cuáles eran los *incommoda* que había que evitar para que el concilio procediera eficazmente? Mientras tanto, Suenens seguía su consulta con los cardenales seleccionados. A principios de julio se reunió en el colegio belga con Döpfner, Montini, Siri y Liénart, que, como informó al papa el 4 de julio, apoyaban calurosamente la idea de que el concilio tuviese un plan claro y orgánico, que comenzara en su primera sesión con los contenidos doctrinales, dejando los temas pastorales para las sesiones siguientes, que la sesión doctrinal se iniciase con un estudio, *De Ecclesiae Christi mysterio*, que los textos preparados no se enviasen a los obispos sin orden ni concierto, y que Suenens debería elaborar su plan para demostrar cómo los textos preparados podían ser incluidos en la estructura general del concilio. Con esta carta Suenens incluía una copia de su plan más amplio⁶¹⁸.

Sin embargo, algunos días después, el 10 de julio, Felici envió al papa Juan los siete esquemas que propuso que formasen el primer volumen de documentos para la reflexión del concilio. En la carta a Cicognani con la que envió estos textos al papa, Felici explicaba que estos esquemas habían sido discutidos en la Comisión central preparatoria, revisados por la subcomisión para las enmiendas y corregidos estilísticamente por los latinistas del Vaticano⁶¹⁹. La carta de Feli-

616. «Gratius officium praestari non poterit, ut Concilio Oecumenico, a die undecima mensis octobris celebrando felices exitus obtingant: scilicet mature nuntietur prorsus oportet per privatam epistulam novo Secretariatui Generali vel Cardinali a publicis Ecclesiae negotiis, quidquid, ad hoc negotium pertinens, cuius Patri opportunum visum erit, ut tempestive, attentis rerum adiunctis, manifestetur. Haec omnia conferent ad hoc, ut res prudenter animadvertantur in recta luce collocentur, incommoda praecaveantur, et omnia summa cum pace ad effectum adducantur»: DMC IV, 386; ADP I, 262.

617. Una semana después de hacer el papa estas observaciones, monseñor Jean Villot, auxiliar de Lyon, registraba sus impresiones en una carta a Henri Denis del 20 de junio de 1962: «J'ai, d'autre part, l'impression qu'un certain nombre d'évêques, associés aux travaux préparatoires, sont peu satisfaits de l'orientation générale de ces travaux, dont l'ensemble apparaît comme une mosaïque des questions sans lien entre elles. A l'instigation des cardinaux de Malines et de Munich, qui en ont parlé récemment au Pape, il pourrait y avoir, dans les mois qui précéderont le Concile, un courant assez fort pour la remise en question de cette 'problématique' un peu étroite. Là encore, les débuts du Concile risquent d'être assez chargés», Villot a Denis, 20 de julio de 1962; escritos de Denis, Bibliothèque des Facultés Catholiques, Lyon.

618. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*, 9-18.

619. Cf. V. Fagiolo, *Il cardinale Amleto Cicognani e Mons. Pericle Felici*, en *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, 233-235.

ci sólo pedía permiso al papa para enviar estos textos a los obispos⁶²⁰. No parece haberse dado ninguna explicación de por qué, entre todos los textos discutidos y revisados hasta el momento, se escogieron precisamente estos siete. Si la selección de los primeros cuatro de los siete esquemas finales pudo estar motivada por un deseo de presentar primero ante el concilio los principales textos doctrinales (excepto el *De Ecclesia*, que aún no estaba terminado), y si la selección del texto *De sacra liturgia* colmaría las universales esperanzas, ¿qué movió a Felici a escoger, entre todos los textos de pastoral, el texto insignificante sobre los medios de comunicación y, entre los tres textos sobre ecumenismo, el *De unitate Ecclesiae* de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales?

En la audiencia concedida a Cicognani el 13 de julio, el papa Juan aprobó que estos siete textos fuesen enviados a los padres conciliares. Puesto que el permiso fue otorgado sólo tres días después de que el papa recibiera los textos, cabe preguntarse con qué atención pudo revisarlos. Se han citado selectas anotaciones marginales del papa como indicio de que, en general, estaba satisfecho con los textos⁶²¹, pero no está claro cuándo escribió estas notas que, justo es decirlo, no tuvieron efecto alguno⁶²². Parece ser que al papa se le presentó todo como un *fait accompli*: ¿podía haber rechazado estos textos en una fecha tan adelantada y tener tiempo aún para enviar otros textos a los obispos para que los revisaran antes de la apertura del concilio?

El enigma que rodea esta decisión crucial se ve sólo aumentado con una nota del secretario del papa, Capovilla, hecha después de una conversación el 6 de septiembre de 1962. Hablando del trabajo de la primera sesión, el papa comentaba: «Almeno 4 schemi: Liturgia, Comunicazioni sociali, Missioni, Clero»⁶²³. De estos esquemas, sólo los dos primeros estaban incluidos en el volumen enviado en julio; y sorprende que los cuatro esquemas doctrinales de ese volumen no aparezcan en la lista del papa. Para entonces, desde luego, el papa había recibido muchas críticas sobre los esquemas preparatorios, especialmente sobre los doctrinales y al menos una propuesta de los obispos alemanes de que se pospusiera la apertura del concilio debido al contraste entre los esquemas y la visión conciliar del papa. ¿Fue el comentario papal una hipótesis de última hora para salir al paso de estas críticas?

Una última tentativa para influir en la agenda del concilio puede documentarse ahora con los escritos del cardenal Léger, que había hablado a menudo y críticamente en las sesiones de la Comisión central preparatoria y que era

620. Cf. V. Fagiolo, *Il cardinale Amleto Cicognani e Mons. Pericle Felici*, en *Le deuxième Concile du Vatican* (1959-1965), 233-235.

621. Cf. V. Carbone, *Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del Concilio Vaticano II*, *Lat* 44 (1978) 587-588; V. Fagiolo, *Il cardinale A. Cicognani*, 234.

622. En una audiencia del 27 de julio de 1962, el papa expresó al director de La Civiltà Cattolica su insatisfacción con algunos de los textos que él estaba entonces revisando y anotando; cf. Caprile I/2, 279n. Esta fecha es importante, pues coincide dos semanas después de haber aprobado el envío de los textos a los obispos.

623. Cf. los comentarios de L.-F. Capovilla en *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 341.

miembro, además, de la subcomisión para las enmiendas⁶²⁴. Inspirado en parte por el empeño aparentemente similar de Frings⁶²⁵, en agosto de 1962 preparó una carta de doce páginas en la que expresaba esperanzas y temores sobre el concilio y que contaba con enviar al papa firmada por varios cardenales. Léger decía estar de acuerdo con el papa sobre la necesidad de renovación en la Iglesia, que debía ajustarse a dos normas fundamentales: ser fiel a Cristo y al evangelio y satisfacer las necesidades contemporáneas de la humanidad. Si la renovación de la Iglesia no podía suponer revolución o rechazo de los elementos esenciales, tampoco podía limitarse a «quelques rares et timides accommodements», a una restauración del pasado o a la simple supresión de abusos y a la defensa frente al peligro. «La rénovation qui rendra l'Eglise pleinement fidèle à sa mission, c'est, dans la fidélité totale à l'Evangile et aux besoins des hommes, 'un ardent et profond renouveau d'âme', une adaptation du magistère de l'Eglise aux actuels besoins, une transformation des institutions qui les fera parfaitement correspondre aux multiples réalités de la vie». Más en particular, sería importante que el concilio distinguiera entre lo absoluto y lo relativo, entre lo universal y eterno y lo particular y temporal; la total fidelidad a Cristo había de ir acompañada de «une ouverture totale et compréhensive, d'une attitude profondément bienveillante envers toutes les valeurs humaines authentiques»; y, finalmente, la genuina renovación de la Iglesia debe subordinar lo jurídico a los requerimientos de la caridad y a las exigencias pastorales.

Léger usaba luego estos criterios para evaluar el trabajo preparatorio tal como lo había realizado la Comisión central preparatoria. Entre otras cosas, tenía palabras de elogio para los esquemas sobre la liturgia, sobre el apostolado de los laicos, sobre la libertad religiosa (el texto del Secretariado para la unidad de los cristianos), sobre las relaciones entre los obispos y la curia romana. Pero estaba preocupado por otros textos, en los que observaba

el olvido de la profunda orientación que vuestra santidad ha querido dar al próximo concilio: la renovación de la doctrina y de las instituciones mediante un retorno a las fuentes más auténticas y una atención acogedora a las realidades de nuestro tiempo... Muchos esquemas consideran demasiado a la Iglesia como una

624. Manifiesto mi agradecimiento al profesor Gilles Routhier, de la universidad de Laval, por haberme facilitado las informaciones que siguen.

625. En una carta a Frings del 17 de agosto de 1962, Léger dice que ha recibido unos días antes del cardenal alemán «un texte très suggestif destiné à éclairer le Saint-Père et les membres de la Commission Centrale sur les buts du Concile et sur les matières qui devaient y être traitées». Esto parecería referirse a un texto que Frings había presentado en la última reunión de la CCP. Entre los escritos de Léger hay un texto de seis páginas, mecanografiado en latín, en el que Léger ha escrito: «Ordo du Concile - Frings». Tiene la fecha, añadida posteriormente, del 11 de octubre. Las tres primeras páginas presentan una introducción a todo el trabajo del concilio como respuesta de fe a todas las condiciones contemporáneas: la renovación de la vida interna de la Iglesia y la adaptación del apostolado a las necesidades modernas. Las últimas páginas facilitan una lista de temas específicos agrupados bajo seis títulos importantes: I. Veritates fundamentales; II. De formatione laboratorum et collaboratorum apostolicorum; III. De ipso apostolatu Ecclesiae; IV De Ecclesia orante; V. De Ecclesia sanctificante; VI. De caritate et adiutorio sociali. Aún está por probar si éste era o no el texto al que se refería Léger.

institución asediada que el concilio debe defender y no ven suficientemente en ella a la depositaria radiante de la salvación que está llamada a difundir. La Iglesia asume así el aspecto de una institución más jurídica que misionera, no se atreve a volverse con franqueza hacia el mundo actual, hacia sus necesidades, hacia sus nuevas y legítimas interpelaciones. Se da la impresión de creer que la pérdida de la fe, el deterioro de la moral y los fracasos en el apostolado se deben sólo a la desatención de los hombres o a la malicia de los tiempos, sin preguntarse si no influye también el anacronismo de ciertas formas de pensar y actuar de la Iglesia.

Léger ejemplificó luego estas observaciones con críticas de los esquemas sobre la vida religiosa, sobre la Iglesia (excepto los capítulos sobre el laicado y sobre la autoridad y la obediencia en la Iglesia), sobre el depósito de la fe, sobre la doctrina de santo Tomás, sobre la Iglesia y el Estado, sobre el orden social, sobre las escuelas católicas y sobre los medios de comunicación.

Léger terminaba su carta al papa con dos peticiones. La primera era que sólo se presentaran al concilio los textos que significaran un verdadero aporte y que abordaran las necesidades actuales. Mientras algunos esquemas cumplían con estos criterios, otros no, y Léger pensaba que era improbable que el concilio mismo pudiera hacer los cambios necesarios. La segunda petición era que el papa repitiera una vez más a todos los implicados en el concilio «la nécessité urgente et impérieuse que le Concile fasse vraiment et avec un courage qui sera fidélité au Christ at à l'attente anxieuse de tous les hommes, l'oeuvre de rénovation en laquelle l'Eglise retrouvera les traits les plus purs de sa jeunesse».

A mediados de agosto, Léger envió este texto a otros siete cardenales solicitándoles su firma: Frings, Liénart, Döpfner, Montini, Suenens, Alfrink y König. Todos estuvieron de acuerdo, excepto Montini y Alfrink⁶²⁶. Léger envió su escrito, firmado por Frings, Döpfner y König, al papa el 11 de septiembre de 1962; una semana después le envió otra copia con la firma de Liénart. En las cartas adjuntas Léger repetía su ansiedad y temor de una gran desilusión si el concilio iba por los mismos caminos por los que se había preparado.

El 17 de septiembre Cicognani escribió a Léger para informarle de que el papa había recibido los textos y de que «a apprécié votre geste et vous remercie volontiers de cette filiale communication». Esta respuesta, bastante evasiva, puede reflejar el hecho de que ya era demasiado tarde para cambiar la agenda preparada con el envío de los siete textos a los obispos. Para entonces el papa ya había dado su radiomensaje del 11 de septiembre, en el que adoptó algo del lenguaje y de la orientación del proyecto de Suenens al repetir de nuevo su visión del concilio en contraste con el cuadro más amplio del desarrollo con-

626. Frings dijo que estaba de acuerdo con el tenor general del escrito, aunque no con todos los detalles. Liénart y Döpfner dijeron que estaban completamente de acuerdo, pero el segundo temía que esto tuviera poco efecto, «attesa la forma degli schemi proposti per il primo periodo delle sessioni conciliari». Montini no pudo responder hasta el 19 de septiembre, pensando que la tentativa podía ser ya intempestiva «dopo il messaggio del Santo Padre del giorno undici settembre». Sin embargo, creía que la carta de Léger contenía «tante cose buone, che potranno essere ricordate durante il Concilio». Suenens envió su propia respuesta firmada directamente al papa. Se desconoce la respuesta de Alfrink.

temporáneo en el mundo. La iniciativa de Léger pudo haber ayudado, sin embargo, a sostener la confianza del papa durante la preparación de su discurso de apertura del concilio, que tendría el carácter del llamamiento que Léger deseaba y que daría a los padres conciliares una libertad real para asumir la responsabilidad del propio trabajo, siendo críticos, ahora públicamente, de gran parte del trabajo preparatorio, y orientando al concilio en una dirección mucho más cercana a la propia visión del papa.

7. *El papa Juan y la preparación del concilio*

Quizás la cuestión más importante que les queda a los historiadores, que deben plantearse y que sólo cuando dispongamos de mucha más documentación será posible responder, es la relación del papa Juan XXIII con el proceso preparatorio que acabamos de examinar. Los elementos del problema son bastante fáciles de determinar. Por un lado, está la amplia visión del concilio como oportunidad para promover una profunda y completa renovación espiritual de la Iglesia y realizar las adaptaciones pastorales, el *aggiornamento*, que habilite a la Iglesia para ser una presencia redentora más efectiva en un mundo cambiado y cambiante. Esta visión, articulada en textos importantes durante la fase preparatoria, sería reiterada nuevamente por el papa, en una forma aún más autoritaria, en el discurso de apertura del concilio. Afirmando, una vez más, su desacuerdo con «los profetas de desventuras», autorizó de antemano la crítica severa de los textos preparatorios que los padres conciliares habían de llevar a cabo tan dramáticamente en la primera sesión. Cualquier duda sobre la posición del papa desapareció cuando intervino, en contra del reglamento del concilio, para retirar de la agenda conciliar el esquema *De fontibus revelationis*, una de las piedras de toque de la visión de la Comisión teológica sobre el concilio. Al principio y al fin, pues, del proceso preparatorio hay declaraciones relativamente claras sobre la visión del papa respecto al concilio.

Por otro lado, no parece que esta gran visión haya inspirado la mayoría de los documentos elaborados durante la fase preparatoria. Todos los textos doctrinales fueron concebidos como respuestas a las amenazas contemporáneas contra la pureza e integridad del depósito de la revelación. Por esa razón, deliberadamente no presentaban una nueva exposición, exhaustiva o sintética, del evangelio, sino que sólo hacían hincapié en aquellas doctrinas que eran cuestionadas fuera o dentro de la Iglesia. La postura general era sospechosa y negativa, y fue defendida hasta el final y muy apologeticamente, aun cuando fue cuestionada en la Comisión central preparatoria.

En cuanto a los textos pastorales, con muchísima frecuencia parecían meros retoques al sistema dominante, proponiendo ajustes relativamente menores en lo que Felici, en un comentario revelador, llamaba «técnica pastoral». Muy pocas de las comisiones preparatorias, responsables de las cuestiones pastorales, tomaron seriamente en consideración los retos y oportunidades planteados por el mundo contemporáneo. Sería injusto decir que la mayoría de ellas fueron tan negativas y defensivas como la Comisión teológica, pero ciertamente los tex-

tos que elaboraron no muestran mucha imaginación pastoral y las reformas que concibieron se quedaron muy cortas respecto a lo que hubiera sido necesario para crear en la Iglesia aquella «nueva edad» de la que hablaba el papa. Sólo la Comisión litúrgica preparatoria y el Secretariado para la unidad de los cristianos parecen haber estado realmente a la altura de la visión del papa.

La pregunta que sigue sin respuesta es por qué hubo tanto contraste entre la visión del papa y la realización efectiva. Es quizás demasiado fácil responder que el papa estuvo rodeado de personas que o no comprendieron sus intenciones o se opusieron activamente a ellas. Que había tales personas es algo que, por supuesto, no puede negarse, y podría suponerse que los que prepararon los textos de orientación práctica pertenecían a la primera categoría y los líderes de la Comisión teológica a la segunda. Pero hay también ciertas ambigüedades en las acciones del propio papa.

Por una parte, después de todo, el papa fue el responsable, en última instancia, de la estructura y dirección de la preparación del concilio y quien tomó muchas decisiones importantes para que la preparación del concilio tomara la dirección que él quería. Insistió en que la consulta antepreparatoria fuese lo más amplia y libre posible. No tuvo reparos en hacer ajustes en el mecanismo de la fase preparatoria que Tardini había preparado. Creó el Secretariado para la unidad de los cristianos para perseguir sus queridas esperanzas ecuménicas y apoyó los esfuerzos de Bea para dar a este organismo responsabilidades muy amplias. Insistió en la distinción entre la preparación conciliar y la curia. Hay, además, otras decisiones más difíciles de comprender. El papa aprobó el nombramiento de personalidades curiales para la presidencia de las comisiones preparatorias, mitigando sólo este fatal enlace con la estructura de la curia romana prohibiendo que los secretarios y asesores de la curia fuesen secretarios de las comisiones preparatorias. La supervisión concreta del trabajo preparatorio fue confiada a Felici, quien aprobó una serie de *Quaestiones* que reflejaban bien poco la visión del papa, ampliando sólo la estrechez de este enfoque con la libertad que dejó a las comisiones preparatorias para que añadieran otros temas que consideraran importantes.

No tenemos aún todos los datos para saber hasta qué punto siguió de cerca el papa el curso de las preparaciones. Parece haberse reunido con Felici al menos una vez por semana, reuniones de las cuales no se sabe casi nada. En varias ocasiones recibió informes por escrito sobre el trabajo de las comisiones preparatorias⁶²⁷. Hizo una visita, al parecer muy formal, a cada una de las comisiones preparatorias durante el desarrollo de sus trabajos, pero no se ha publicado un informe completo de sus observaciones en estas ocasiones⁶²⁸. No está claro cómo siguió de cerca el papa el trabajo de cada comisiones preparato-

627. V. Carbone, *Il cardinale Domenico Tardini*, 84; para ejemplos de las comunicaciones escritas dirigidas al papa sobre el trabajo de la CT, cf. S. Tromp, *Diario*, 31 de enero de 1961, 11 de abril de 1961, 29 de abril de 1961, 6 de mayo de 1961.

628. Cf. ADP I, 60, 62-65, 78, 80-82, 84-85, 88-89, 100, 115, 186-187; sólo estas dos últimas páginas reproducen el texto en latín pronunciado por el papa al UC; de todos los demás encuentros sólo se han dado los vagos informes *in oratione obliqua* impresos en OR.

rias y si examinó o no los numerosos esquemas antes de que fueran presentados para la revisión de la Comisión central preparatoria⁶²⁹. Sus alocuciones a la Comisión central preparatoria son por lo común muy genéricas en su contenido y exhortatorias en el tono; y sus observaciones sobre los esquemas en fase de estudio nunca dan muchas indicaciones sobre lo que pensaba de ellos.

Al final del proceso preparatorio se requería la aprobación del papa antes de que cualquier esquema pudiera ser inscrito en la agenda conciliar y enviado a los obispos. Unos pocos pasajes publicados de las observaciones del papa sobre los esquemas que le fueron presentados para su aprobación son, por lo general, favorables, pero demasiado fragmentarios para permitir un juicio seguro sobre sus puntos de vista⁶³⁰. En todo caso su aprobación parece haber sido pedida sólo al mero final del proceso de selección, cuando le hubiera sido difícil pedir mayores cambios en la agenda sin tener que posponer indefinidamente la apertura del concilio.

Pero si no está claro cómo siguió de cerca el papa el trabajo preparatorio mientras estaba en curso, no hay duda de que estuvo informado bastante pronto de las críticas sobre la preparación del concilio. A finales de la primavera y en el verano de 1961 muchos, incluso importantes cardenales, comenzaron a quejarse ante él, tanto privada como públicamente, de determinados aspectos de la preparación: falta de coordinación en el trabajo, carencia de una orientación pastoral, exclusión de los laicos, quejas de la prensa sobre la falta de información acerca del trabajo, y ausencia de orientación ecuménica. Pero no hay muchas pruebas de que el papa Juan quisiera o, si quiso, pudiera responder a estas críticas de manera eficaz.

Sobre las dos primeras críticas, la única respuesta que se conoce fue la creación, anunciada en noviembre de 1961, de una subcomisión para las materias mixtas, la cual trataría de darle un carácter orgánico y pastoral, después de que las varias comisiones preparatorias hubieran terminado su trabajo autónomo. En cuanto al laicado, para el que Frings y Döpfner habían pedido un papel más importante, la respuesta del papa parece haber sido lo afirmado en la conclusión de la primera sesión de la Comisión central preparatoria: el papa consideraba que los deseos de los laicos habían sido indicados suficientemente en los *vota* recibidos de sus obispos en la consulta antepreparatoria. El papa Juan no fue más flexible en el tema de la información pública. Mientras agradecía el interés por parte de los no católicos y de los periodistas, recordaba que el único objetivo del concilio era la vida interna y la organización de la Iglesia católica⁶³¹.

629. En su larga discusión sobre la función del secretariado general, Caprile I/2, 413, no menciona que Felici envió los textos al papa antes de presentarlos a la CCP; pero en el vol. II, 3, asegura, sin autoridad alguna que lo apoye, que «senza eccezione alcuna» el papa había visto todos los textos antes de que fueran impresos y enviados a la CCP.

630. Cf. V. Carbone, *Genesi e criteri*, 587-588; V. Fagiolo, *Il cardinale A. Cicognani*, 234. Sería más útil saber cuáles eran las opiniones del papa sobre los textos mientras estos estaban siendo elaborados y si alguna crítica que él pudo hacer de ellos fue comunicada y ejerció alguna influencia efectiva en la historia de los textos. Al menos al papa Juan le pareció que un texto, el esquema *De ordine morali* de la CT, era demasiado duro y negativo; cf. Caprile I/2, 279n.

631. ADP I, 37; DMC III, 21.

Finalmente, en cuanto a la dimensión ecuménica del concilio, el papa continuó demostrando su apasionado interés no sólo en las múltiples referencias en sus discursos y en la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, sino, además, en la autorización para que este organismo fuese más allá del lenguaje explícito del *Superno Dei nutu* y preparase textos sobre temas ecuménicamente delicados. Pero no parece haber respondido eficazmente cuando surgieron las críticas sobre la falta de sensibilidad ecuménica en el trabajo preparatorio⁶³². Ciertamente nada cambió en las relaciones entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión teológica.

Aún más incomprensible es la tolerancia del papa con la inactividad de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales con respecto a los ortodoxos. El patriarca Atenágoras en particular había multiplicado las expresiones de afecto al papa Juan y su deseo de venir a Roma para encontrarse con él. Esto último era considerado imposible en Roma, al menos si esto suponía como condición un acto recíproco por parte del papa. Pero lo asombroso es que ni siquiera había serios esfuerzos por entablar un diálogo con los ortodoxos⁶³³. No fue sino hasta junio de 1961, mucho después de haberse iniciado serias conversaciones entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y los anglicanos y protestantes, cuando una delegación oficial visitó a Atenágoras. Pero esta visita no tuvo ningún efecto y los ortodoxos pidieron finalmente que sus relaciones con el Vaticano se canalizaran a través del Secretariado para la unidad de los cristianos y no de la Congregación para la Iglesia oriental o la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales. Esto no se realizó sino a finales de 1961, cuando el papa confió todos los contactos ecuménicos al Secretariado para la unidad de los cristianos; y en este momento mejoraron las relaciones. La lentitud del papa para actuar en un asunto como éste, tan querido para él, sigue sin hallar explicación.

Puede ser útil mencionar aquí algunas intervenciones más particulares del papa durante la fase preparatoria. Cuando a principios de 1961 se hizo público el enconado ataque de Romeo al Pontificio Instituto Bíblico (PIB), el papa comunicó en privado su disgusto y dio apoyo público al PIB nombrando a su rector miembro de la Comisión teológica. Las intervenciones del papa parecen haber sido motivadas más por los excesos de la argumentación de Romeo y por su papel en los conflictos institucionales entre la Universidad lateranense y el PIB, que por consideraciones de simpatía personal; de hecho el papa parece que estaba preocupado por los recientes avances en los estudios bíblicos.

Finalmente, está la actitud del papa con respecto a la compleja cuestión del latín. En cuanto a su uso en el concilio, cuando el tema surgió en la Comisión

632. Una carta privada de Congar de julio de 1961, previniendo al papa de la posible traición de sus aspiraciones ecuménicas, parece que no tuvo respuesta. Algún tiempo después, cuando Congar le dijo a Bea que había escrito al papa, Bea le respondió que «s'est fort étonné d'apprendre qu'il n'y avait jamais eu de commission mixte entre le Secrétariat et la Commission théologique», Y. M. Congar, *Journal*, 6 de marzo de 1962.

633. Dumont detalla la historia, incluyendo sus peticiones a Cicognani y Tardini en febrero de 1961 en un capítulo de sus memorias, aún inéditas. Cf. también A. Wenger, *Les trois Rome*, 53-101.

central preparatoria, su primera declaración fue decir que el latín sería la lengua oficial, pero que debería permitirse, cuando fuera necesario, el uso de otras lenguas⁶³⁴. Pero el *Ordo celebrandi*, que él aprobó, sólo permitió el uso de la lengua vernácula en las reuniones de las comisiones conciliares. En febrero de 1962 la constitución apostólica *Veterum sapientia* resolvió la cuestión del uso del latín en la educación eclesiástica, adoptando una disciplina mucho más rígida que la que estaba en estudio en dos comisiones preparatorias. Además, este documento pareció tomar postura sobre la cuestión del uso del latín en la liturgia al prohibir las críticas revolucionarias de la disciplina de la Iglesia. Este párrafo, especialmente cuando estaba asociado con la anterior exaltación del papa del latín en las liturgias solemnes, pareció cerrar la cuestión antes de que el concilio pudiera abordarla. Al parecer, sólo mediante comunicaciones privadas se garantizó a los obispos que el concilio tendría la oportunidad de tratar el tema.

Lo menos que se puede decir sobre estas acciones del papa es que siguen siendo misteriosas. ¿Por qué el papa tomó regularmente decisiones e hizo observaciones que parecían no atender a las críticas que afirmaban que la dirección y los resultados del proceso preparatorio amenazaban con traicionar su visión del concilio? ¿por qué el papa esperó casi un año antes de tomar en serio las críticas del trabajo preparatorio de figuras tan importantes como Frings, Döpfner, König, Alfrink, Léger y Suenens? Parece que fue sólo en la primavera de 1962 cuando comenzó a prestar un oído benévolo a las críticas y a los temores, al encargar privadamente a Suenens que elaborara un plan orgánico para la integración del material preparatorio. Pero aun esta comprensión no tuvo un influjo concreto en la fijación de la agenda de la primera sesión del concilio.

Cualesquiera que sean las razones, parece que el papa Juan había preferido intervenir con declaraciones formales, las cuales, durante la fase preparatoria, continuaron pidiendo un amplio y profundo programa conciliar, más que actuar decisivamente para asegurar que tal programa sirviera de guía a los trabajos preparatorios. Esta preferencia dio, desde luego, gran libertad a todos los organismos comprometidos en el trabajo: el secretariado general, las diferentes comisiones preparatorias y la Comisión central preparatoria. Pero aunque se suponía que la Comisión central preparatoria tuviera alguna autoridad sobre la preparación del concilio, nunca pudo asumir esta tarea de manera eficaz. Sus reuniones se habían caracterizado por una gran libertad y franqueza, pero los temas más importantes desde una perspectiva metodológica y sustancial que se abordaron en la Comisión central, tuvieron escaso influjo. Parece que el papa prefirió que los padres conciliares decidieran lo que el concilio iba a ser y hacer. El drama de la primera etapa conciliar —y en consecuencia, el juicio final sobre el trabajo preparatorio— es precisamente que, para ajustarse a la visión del papa, a los obispos del Vaticano II les pareció necesario tener que repudiar una gran parte del trabajo realizado para prepararlo.

EL CLIMA EXTERIOR

OSCAR BEOZZO

1. *La información pública sobre el trabajo preparatorio*

El interés y las esperanzas suscitados por el anuncio de enero de 1959 movieron a la prensa y a los otros medios de comunicación social a comprometerse en serio para informar a la opinión pública. No obstante, después de las primeras semanas se vio con claridad que iba a ser muy difícil superar el nivel de las informaciones generales o de unas cuantas hipótesis más o menos avanzadas. Al emprenderse la fase antepreparatoria, parecía obvio esperar un flujo continuo y articulado de noticias. Es lo que dejaba esperar el comunicado oficial de mediados de julio 1959, que informaba sobre la constitución de una comisión especial, sobre la invitación al episcopado católico para que manifestase sus propias esperanzas, sobre la constitución de una secretaría y sobre la petición a las universidades católicas y a las congregaciones romanas para que preparasen estudios y propuestas¹. Además, a finales de octubre de aquel mismo año, el secretario de Estado Tardini celebró incluso una conferencia de prensa, la primera que se conoce en la historia de la santa Sede, al final de la cual anunció la próxima constitución de una oficina de prensa para informar «sobre las diversas fases del concilio»².

a) *Esperando información*

No obstante, durante todo el primer semestre de 1960 no se difundió ninguna información sobre la actividad antepreparatoria, a pesar de que habían llegado ya a Roma miles de pareceres del episcopado, que iban siendo clasificados y sintetizados por el equipo de la secretaría. Hay que aguardar a finales de mayo y comienzos de junio cuando Juan XXIII, anunciando la formación de las

1. El texto íntegro en Caprile I/1, 175-176.

2. AD I/1, 153-158. El mismo Tardini volvió a anunciarlo el 26 de enero de 1960 en una entrevista de «La Croix» en la TV francesa: DC 42 (1960) 393-398. Durante estos años el diario católico parisino realizó una obra preciosa de información, gracias sobre todo a su redactor jefe, A. Wenger.

comisiones preparatorias, dio un sucinto resumen del trabajo desarrollado en los doce meses anteriores. Precisamente en esta ocasión el papa recuerda que la comisión antepreparatoria había desarrollado «un trabajo hecho con reverente reserva» y afirmó que las comisiones preparatorias desarrollarían una actividad «de carácter sabiamente reservado»³. Por otra parte, como ya se ha recordado, los mismos miembros de las comisiones estaban obligados a guardar un secreto bastante riguroso sobre el trabajo que estaban realizando.

El deseo de obtener información sobre los trabajos conciliares es corriente en la historia de estas asambleas; se planteó de manera especial —aunque con modalidades muy diversas— tanto para el Tridentino como para el Vaticano I. A principios de los años 60 la información no sólo no era ya una instancia de *élite*, sino que con la difusión de la televisión en Europa y América había pasado a ser una dimensión cultural general. También en este sentido marca un giro el pontificado de Juan XXIII⁴. Ningún concilio del pasado había llegado a las masas ni había estado condicionado por ellas. La enorme importancia que había tomado la opinión pública, ya durante la guerra y sobre todo después de ella, favorecía esta instancia. Instancia que de hecho había encontrado ya eco en algunos *vota* de los obispos, que habían sugerido crear un centro de «relaciones públicas o de información, para evitar la difusión de noticias inexactas y referir, por el contrario, *secundum veritatem et fideliter*, noticias del concilio, de la santa Sede y de la Iglesia»⁵. A su vez, varios ambientes periodísticos cualificados promovían iniciativas responsables para asegurar una información correcta y continua⁶, que hasta entonces se había limitado a unas cuantas iniciativas esporádicas y muchas veces sectoriales, aunque autorizadas⁷.

No ha sido posible todavía averiguar si hubo dentro de la santa Sede una diversidad de opiniones sobre el problema de la información relativa al concilio.

3. DMC II, 390-402; las citas en 393. El papa volvió sobre la «reserva» y el *amor silentii* el 14 de noviembre, dirigiéndose a los miembros de las comisiones preparatorias (DMC III, 21-22).

4. Cf. M. Marazitti, *I Papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genova 1990.

5. Caprile I/1, 175, n. 13. En el *Analyticus conspectus* de los *vota* no aparece nada a este propósito, debido al esquema del *CIC*, según el cual fue redactado. L'Osservatore Romano del 20/21 junio 1960 anunció el nombramiento de monseñor M. J. O'Connor como presidente del Secretariado de prensa (secretario, A. M. Deskur, con 15 miembros y 18 consultores), pero el siguiente mes de julio el mismo O'Connor precisó que el secretariado haría propuestas a la comisión central preparatoria, pero no se interesaría por la participación de la prensa en el concilio (Caprile I/1, 273).

6. El 9 de julio el documento final de la Unión internacional de la prensa católica reunida en Santander solicitó información sobre el concilio (DC 42 (1960) 1136-1138). Caprile, I/1, 128, n. 6 [1961/1962]; 402-403 [1961/1962]; 455-458 [1961/1962] y DC (1961) 853-858 dan noticia de las numerosas intervenciones de la prensa, que planteaban el problema del secreto sobre la preparación del concilio.

7. En 1960, a mitad de junio, el cardenal Bea tuvo una conferencia en New York (DC 42 [1960] 1099-1102); monseñor Felici intervino el 24 del mismo mes en un debate en Radio Vaticana (Caprile I/1, 178-179). Bea, atendiendo al mandato del papa al Secretariado para la unidad de que informase sobre el concilio a los cristianos no romanos, tuvo frecuentes conferencias públicas: cf. S. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 404-450, y Caprile I/2, 28-29, 72-73, 242-246, 288, 317-318, 512-514.

Se puede recordar solamente que las iniciativas preconciliares de Pío XI y Pío XII estuvieron envueltas en secreto, entre otras cosas por la hegemonía que había ejercido entonces el santo Oficio. La comunicatividad espontánea de Juan XXIII y la oportuna conferencia de prensa del cardenal Tardini en octubre de 1959 habían dejado esperar una actitud nueva. Cuando el papa habló de «reserva» y de *amor silentii*, nunca de «secreto», ¿intentó introducir un criterio más elástico? Si realmente fue así, no muchos se dieron cuenta de ello y no pocos preferían un clima de desconfianza radical frente a la prensa. De todas formas, durante todo el año 1960 y el 1961 la preparación conciliar se desarrolló en total mutismo, interrumpido sólo en poquísimas ocasiones. El secretario Felici tuvo en Roma a comienzos de diciembre de 1960 una conferencia sobre el concilio y la prensa; dos semanas más tarde Tardini concedió una entrevista a la TV inglesa; a finales de febrero de 1961 Bea intervino en la TV francesa y alemana y el cardenal König tuvo un encuentro con los periodistas en Viena⁸.

No eran más que gotas que dejaban a todos insatisfechos; la prensa internacional estaba cada vez más inquieta, mientras que la carencia de información apagaba la atención en la gran opinión pública y suscitaba en los ambientes eclesiásticos temores de una manipulación romana de la preparación. En este clima tomaron cuerpo varias iniciativas externas respecto a los ambientes dedicados a la preparación del concilio. Fue La Civiltà Cattolica, órgano de los jesuitas italianos y dotada de crédito especial, la que tomó la iniciativa de proponer al papa por boca de su director, el padre R. Tucci, por sugerencia del padre G. Caprile, la redacción y publicación de una «crónica» de la preparación. Juan XXIII «expresa el deseo de que se haga [...] con una sección aparte de la revista; añade que sabe que en aquella ocasión [durante el Vaticano I] estábamos en una posición privilegiada y piensa que se podría hacer ahora lo mismo; se alegra de que hayamos sido nosotros los primeros en ofrecer nuestros servicios; de que seamos los más indicados por la importancia del periódico, por su publicación quincenal y porque tenemos hombres preparados. Pero antes tendrá que hablar de ello con el cardenal Tardini»⁹. Poco después, con ocasión del Congreso eucarístico internacional de Munich de agosto de 1960, el mismo padre Tucci promovió un encuentro con los responsables de los periódicos de información religiosa de la Compañía de Jesús; se celebraron encuentros análogos casi diariamente en Roma durante todo el concilio en la sede de la revista. A finales de abril de 1961, dos semanas después de una conferencia de prensa de monseñor Felici, éste celebró una reunión con la Unión internacional de la prensa católica; a finales de junio dio una nueva conferencia de prensa, segui-

8. Felici: «DC» 1961, 669-671; Tardini: Caprile, I/2, 38; Bea: Caprile, I/2, 38; König: «DC» 1961, 443-447, y también el cardenal Cento el 12 de febrero de 1961 en la TV francesa: Caprile, I/2, 57-59. Cf. también J. Gritti, *Jean XXIII dans l'opinion publique*, Paris 1967.

9. Caprile I/1, VII, donde se recoge una nota redactada por el padre Tucci después de la audiencia papal del 7 de junio de 1960. La nota prosigue diciendo que el papa «estableció desde el principio que no se hiciera nada sin consultar con el cardenal secretario de Estado y viceversa, para asegurar la unidad y la armonía del gobierno». En consecuencia el Notiziario n. 1 se publicó en el fascículo de la segunda mitad de junio de 1960.

da de una entrevista a mediados de septiembre sobre la Comisión central¹⁰. A su vez, Bea concedió entrevistas sobre la preparación «ecuménica» a comienzos de marzo y de nuevo a finales de mayo de 1961¹¹.

Casi un año después del encuentro de los responsables jesuitas de la información, en París a mediados de mayo de 1961, un pequeño número de periodistas interesados por la información religiosa se encontraron de acuerdo sobre la oportunidad de tener periódicamente reuniones de intercambio, sobre todo con vistas al concilio; nació así el grupo de informadores religiosos¹². En esta ocasión o lo más tarde en un encuentro posterior que se tuvo a finales de septiembre en Friburgo de Brisgovia, se redactó un documento que insistía en la importancia de la información. El concilio era una ocasión única, que imponía la obligación de corresponder a las esperanzas y de adecuar los sistemas de información. Se hicieron propuestas concretas para organizar y financiar una oficina de informaciones, así como un boletín de información. Para informar a los informadores era indispensable adecuarse a las diversas técnicas de información, recibir y guiar a los informadores, sobre todo si no son católicos. «Si los periodistas tropiezan con un muro de silencio, disimulo o desconfianza, harán todo lo posible para obtener informaciones y no vacilarán en cargar las tintas e inventar. La franqueza y la confianza serán la mejor garantía de la verdad y de la discreción en torno al concilio», concluía dicho documento.

b) *La Oficina de prensa de la comisión central*

Entretanto, la preparación del Vaticano II entró en la fase más significativa al comenzar, a mediados de 1961, las sesiones de trabajo de la comisión central. Precisamente al finalizar el primer ciclo de trabajos, el papa resumió la actividad preparatoria ya realizada y dedicó también un párrafo a los «periodistas...», a su impaciencia, al vivo deseo de estar informados sobre los actos relativos al concilio», y les aseguró que «no les faltarán modos de dar a conocer al clero y a los fieles y a todos los que en el mundo se interesan con ánimo sincero por el gran acontecimiento, aquellas noticias y aquellos puntos que apagan los impulsos de los corazones generosos»¹³. Era una promesa todavía vaga y aparentemente inspirada en una intención selectiva de las informaciones; a pesar de ello, ¿no se resentiría de la solicitud presentada por el grupo de informadores religiosos, que habían comunicado sus anhelos a algunos altos prelados?

Lo cierto es que al otoño siguiente (1 de octubre) se anunció finalmente el nombramiento de un prelado italiano, monseñor Vallainc —que ya había sido

10. Tucci: cf. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 213; Felici: cf. DC 1961, 665-668 y Caprile I/2, 97, y luego DC 1961, 893-896 y Caprile I/2, 131-132, 175.

11. DC 1961, 447-450, 859-862.

12. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, 211-234.

13. DMC III, 329-330.

agregado de prensa de la Acción católica italiana—, como responsable de la Oficina de prensa de la secretaría de la comisión central preparatoria. El mismo Juan XXIII subrayaba la importancia de esta decisión, recibiendo el 24 de octubre a la Asociación de la prensa extranjera; el 6 de noviembre vio la luz el primer «Notiziario» de la oficina de prensa, cuyo texto encuentra lugar en *L'Osservatore Romano* del día 9¹⁴. Era un salto de calidad respecto a la carencia total de información oficial de los años precedentes, pero da la impresión de ser también el ratón que dio a luz la montaña... Se trata de unos pocos folios multicopiados, que contienen informaciones genéricas, sin ninguna puntualización de las diversas posiciones en juego ni, mucho menos, con la indicación de los diversos interlocutores que intervenían en los debates preparatorios.

Las esperanzas se vieron más bien defraudadas que compensadas. Daba la impresión de que el trabajo preparatorio consistía esencialmente en una revisión anodina y uniforme de los temas tratados en el lujuriente magisterio pontificio durante el largo pontificado del papa Pacelli. La constitución de la Oficina de prensa era un paso adelante, pero la información seguía siendo un... piadoso deseo¹⁵. Fuera de Roma, más aún fuera de los ambientes directamente implicados en la preparación, se seguía sin saber nada o casi nada, hasta el punto de que en un nuevo encuentro, que tuvo lugar en Bruselas a finales de marzo y principios de abril de 1962, los informadores religiosos remacharon la importancia de la información, añadiendo que, si los periodistas tenían que inventar, los no católicos saldrían beneficiados al no tener escrúpulos. «Hasta ahora las informaciones no corresponden a las exigencias de la prensa; se ha tratado solamente de sumarios y enunciados, con un lenguaje demasiado parecido al de los manuales escolásticos». Se propuso entonces que se incorporase a la Oficina de prensa un grupo de expertos¹⁶.

El malestar, que iba creciendo al acercarse la apertura del concilio, encontró eco incluso en dos discursos de Juan XXIII en el siguiente mes de mayo. El

14. *Ibid.*, 473-481. El título completo del «Notiziario» es: *Pontificia Commissione Centrale preparatoria del concilio ecumenico Vaticano II - Servizio Stampa - NOTIZIARIO*. Del «Notiziario» se publicaron 97 números, el último de los cuales lleva la fecha del 23 de junio de 1962. La inmensa mayoría de los noticiarios está dedicada a las sesiones de la comisión central; aparecen además informaciones lacónicas sobre las sesiones de las subcomisiones de la misma comisión (*Emendamenti; Regolamento; Materie miste*). El «Notiziario» del 23 de marzo de 1962 informa sobre el comienzo de un curso para taquígrafos del concilio; aparece además alguna noticia sobre reuniones de la comisión para el ceremonial, de la comisión técnico-organizativa y del secretariado administrativo. El 5 de septiembre de 1962 se publicó el n. 1 del boletín de la Oficina de prensa del concilio.

15. Cf. F. Vallainc, *Immagini del Concilio*, Roma 1966, y R. Laurentin, *L'information au concile*, en *Deuxième*, 359-378.

16. *Nota sulla informazione concernente il concilio* (enviada a los participantes del encuentro del 8 de agosto de 1962; texto íntegro: Caprile I/2, 650-651; cf. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, 216-217). El 3-4 de febrero anterior Vallainc había intervenido en la asamblea de la unión católica de la prensa italiana (Caprile I/2, 318-319). Es curioso que algunas informaciones sobre los trabajos de la comisión teológica se publicasen en *La voix diocésaine* de Besançon 33 (1961) 403-406, por iniciativa del arzobispo monseñor Dubois, que era miembro de dicha comisión.

papa aseguró que había «pensado también en un desarrollo más amplio de la Oficina de prensa, para que la opinión pública pueda estar convenientemente informada»; unas semanas más tarde, dirigiéndose al Congreso de la Federación internacional de directores de periódicos indicó que era su «intención dar un nuevo y más amplio desarrollo a la Oficina de prensa [...]». Deseamos mucho, pues, que los periodistas, por falta de información suficiente, no se vean obligados a hacer conjeturas más o menos verosímiles y a lanzar al público ideas, opiniones, esperanzas que luego aparecerían mal fundadas o erróneas». La aceptación de las críticas era incondicional, aunque a continuación el papa insistió una vez más en su discurso en las ambiguas «exigencias de la discreción»¹⁷.

También esta vez el efecto se centró en la dimensión material: el 5 de octubre de 1962 Felici inauguró la nueva sede de la oficina de prensa; en este contexto se dieron seis normas destinadas a regular la actividad de los periodistas acreditados ante dicha Oficina de prensa¹⁸.

c) *Iniciativas espontáneas*

En el mundo católico se habían emprendido un número cada vez mayor de iniciativas espontáneas, dirigidas a subrayar la importancia de la perspectiva conciliar. A pesar de su variedad y disparidad, a estas iniciativas les habría gustado también ofrecer informaciones sobre la preparación del concilio, según las esperanzas de muchos. Es típico en este sentido el ejemplo de la revista española «Concilio. Revista de orientación e información sobre el concilio Vaticano II», publicada a partir de junio de 1962, pero privada de toda información sobre la preparación. Se dedica de hecho solamente a noticias de carácter histórico y a expresar instancias relativas a los problemas que se desearía que tratara el concilio. Una suerte análoga tuvieron las mil iniciativas de prensa, radiofónica y televisivas que, al aproximarse la apertura del concilio, se multiplicaron por todas partes¹⁹.

17. DMC IV, 267 y 303; Ecclesia 1091 (1962) 706; J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, 217, piensa con razón que la nueva decisión del papa tuvo en cuenta el documento de Bruselas. El 23 de enero y el 12 de abril Bea había hablado en París y en Berlín del significado ecuménico del concilio (ICI 162, 57-59).

18. Texto íntegro en Caprile I/2, 651-652. El 28 de septiembre Felici había tenido en el «Circolo di Roma» una conferencia *Alla vigilia del Concilio ecumenico* (L'Osservatore Romano, 30 septiembre) y el 30 de septiembre había hablado de este mismo tema en la TV italiana. Durante la sesión de la comisión de coordinación del 29 de marzo de 1963, monseñor Felici tuvo una *Relatio de nuntiis dandis*, en la que presentaba en términos muy halagüeños la experiencia de la oficina de prensa (AS V/1, 508-511).

19. Es lo que hizo la TV italiana al programar para 1962 una historia de transmisiones sobre la historia de los concilios, confiadas a G. Alberigo. Aparecen noticias sobre las iniciativas de otras Redes televisivas y radiofónicas en los principales periódicos de información religiosa y en Caprile. Un caso regional significativo es el que estudiaron D. Beloeil-M. Lagrée, *Le catholicisme breton devant le concile (1959-1962)*, en *Vatican II commence*, 262-274.

En esta situación tendió a difundirse una cierta inquietud, debida en parte a la falta de informaciones creíbles y convincentes y en parte a la circulación de hipótesis o deducciones más o menos fantásticas. En vísperas de la apertura de los trabajos el 11 de octubre, la opinión pública carecía de referencias atendibles, como sucedía incluso con los participantes en el concilio, los cuales recibirían –como es sabido– un pequeño grupo de textos preparatorios tan sólo muy pocas semanas antes de partir para Roma. Parecía como si el concilio fuese no sólo un hecho interior al catolicismo, sino reservado a los «encargados de la faena». Las invitaciones y las exhortaciones dirigidas a los fieles por casi todos los obispos para que rezasen por el éxito del concilio, ¿no corrían el riesgo de caer en el vacío? La misma maduración de los obispos, no muy acostumbrados al trabajo colectivo y a menudo prisioneros de la problemática limitada de sus propias diócesis, ¿no marchaba también con retraso?

La lectura del *Journal* del padre Congar sobre la parte relativa a la preparación constituye un *test* significativo de la escasez de informaciones incluso para quienes, como el teólogo dominico francés, participaban en los trabajos de la comisión doctrinal y gozaban de muchos contactos personales. En efecto, en sus anotaciones casi nunca aparecen informes sobre otras comisiones; mucho menos Congar está al tanto de lo que sucederá en el momento en que el concilio comience sus trabajos. Es curioso leer el 6 de marzo de 1962 la anotación, según la cual Congar se entera de que «des commissions d'experts fonctionneront pendant le concile» y de que alguien «travaille pour que j'en fasse partie, car on aura besoin de théologiens qui donnent des textes de rechange, comme Kleutgen a fait pour le 1^{er} concile du Vatican»²⁰.

2. Informaciones y debates espontáneos

La opinión pública, los cristianos comunes, pero además muchos obispos y eclesiásticos participaban de la preparación conciliar únicamente a través de la prensa periódica, las revistas y la información que éstas ofrecían²¹ y que no tenían más remedio, a pesar de sus deseos irrefrenables, que desentrañar el resultado del trabajo de los órganos preparatorios a partir del secreto y de la críptica reticencia de los órganos vaticanos («L'Osservatore Romano») o semioficiales («Civiltà Cattolica»). No obstante, lograron organizarse y gozar del en-

20. *Journal*, 6 marzo 1962. El mismo Congar indica que a finales de la primavera de 1960 se hablaba de un proyecto Herder para la creación de un Secretariado central de informaciones con vistas al concilio.

21. Sobre esto, cf. H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 244-277; para una reseña contemporánea, cf. H. Küng, *Veröffentlichungen zum Konzil*: Theologische Quartalschrift 143 (1963) 58-82; además A. Melloni, *Lo spettatore influente: riviste e informazione nella preparazione del Vaticano II*, en *Attese*, 119-191, basado en la bibliografía del Vaticano II preparada por G. Turbanti y en el fichaje de la literatura publicada durante la preparación, elaborado por el equipo del Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia.

tusiasmo espontáneo que movía a las redacciones, a las asociaciones y a los mismos episcopados.

Se trataba de una espera que intentaba iluminar un panorama demasiado amplio: los *vota* de los obispos seguían siendo anónimos; nadie —ni siquiera entre los grandes *líderes*— tenía un cuadro de conjunto ni de las orientaciones episcopales ni de las comisiones preparatorias. Por tanto, entre el 1959 y la mitad del 1962 no había casi nada sobre lo que los medios y las revistas teológicas pudieran *reaccionar*; cuando se decidían a dar su propio parecer y a expresar sus esperanzas sobre el futuro concilio, lo hacían por su cuenta; no podían hacer disquisiciones sobre la marcha del debate que se desarrollaba en la «cámara oscura» de los órganos vaticanos; al contrario, tenían que razonar cada uno por sí mismo o bien, con el pasar de los meses, referirse a lo que decían del concilio las otras revistas, periódicos, conferencias o libros.

La información exterior a la preparación puede articularse, por tanto, en varios niveles y no se distingue por sus fuentes: en un plano está el debate entre los estudiosos que dialogan (no sin recaer con frecuencia sobre los obispos y los *líderes* religiosos) a través de las revistas especializadas, superando las fronteras geo-lingüísticas; en un nivel intermedio está la serie de periódicos de información religiosa, comprometidos, con diversa autoridad, a seguir una información empobrecida y que el funcionamiento paradójico del secreto concentra en la voz del papa²²; finalmente está la opinión pública globalmente entendida, tanto católica como no católica, que vuelca sobre la preparación el peso de sus propias esperanzas, de sus propias ilusiones, de sus propios afanes —y luego el ciclo se cierra y vuelve a comenzar. Lo que los medios consiguen descifrar, lo desmenuzan los numerosísimos ciclos de lecciones y conferencias sobre el concilio permitidas o favorecidas por los obispos en las pequeñas ciudades y en los seminarios²³, buscando el consenso más que la información, y alimentando el circuito que supera los confines diocesanos y lingüísticos.

Aun dentro de la complejidad del fenómeno es posible señalar dos líneas generales de tendencia: el crecimiento cuantitativo y el asentamiento del «equívoco» ecuménico.

22. Cf. A. Melloni, *Parallelismi, nodi comuni e ipotesi conflittuali nelle strutture della preparazione del Vaticano II*, en *Verso il concilio*, 445-482.

23. Fue muy interesante la iniciativa de la Academia teológica romana de publicar su semana de estudios en un fascículo especial de *Divinitas*, con el título *Acta Hebdomadae de conciliis oecumenicis celebratae a Pontificia Academia Theologica Romana diebus 13-18 mensis novembris A. D. 1960*. Más típicas, sobre todo en el clima italiano, son las conferencias promovidas en 1962 por el cardenal de Génova, Giuseppe Siri, en el *Colombianum*, a las que sólo se invitó a purpurados de rango, casi con la intención de organizar en torno al arzobispo, ex-delfín de Pío XII y ardiente opositor de las reformas, una red de contactos. Incluso otras iniciativas ya consolidadas, como la semana de «aggiornamento» de la Universidad católica de Milán en Mendola o el curso de la *Pro civitate* en Asís de agosto de 1960, tuvieron que dejar sitio a estas instancias. Muy distinto es el clima fuera de Italia, en donde prevalece la actitud investigadora: cf., por ejemplo, la XIII Semana misional, celebrada en Burgos el 5-12 de agosto de 1960, con el tema: *Hacia la unidad por la caridad*.

a) *Los informadores religiosos*

Si se exceptúa una leve contracción en el segundo semestre de 1959, sobre el que pesa la constatación desilusionada de la hegemonía curial sobre la maquinaria antepreparatoria, el cuatrienio preparatorio ve aumentar constantemente el interés por el concilio, con un previsible empuje a lo largo de 1962. Se especializan las agencias de prensa²⁴; circulan las primeras «conferencias de prensa» de cardenales y prelados de curia a través de esas agencias, cuyo peso ha sido poco estudiado pero que no hay que infravalorar; los corresponsales de las agencias consiguen además ofrecer materiales interesantes no sólo a los periódicos, sino incluso a las revistas de información religiosa²⁵, que intensifican progresivamente su presencia sin variaciones significativas ligadas al área lingüística de influencia.

Destaca por su autoridad y su puntualidad «The Tablet»: sus dos homólogos, «America» y «The Commonweal», resultan distintos: el uno escrupuloso en los detalles, pero pasivo en su conjunto; el otro más bien prudente a la hora de comprometerse en los pocos editoriales que dedica al tema, y en general poco atento al panorama del debate en Europa²⁶.

«The Tablet», por el contrario, es más preciso en señalar las circunstancias y se muestra más atento a los problemas ecuménicos planteados por el papa y por Bea. Encuentran eco en él las voces de los no católicos, de los laicos, de los periodistas preocupados; a veces aparece también algún artículo que toca los puntos que se están discutiendo en las comisiones y en los órganos, aun cuando esto se les escape a los lectores. Los obispos a los que «The Tablet» da la palabra son pocos, pero significativos: Alfrink y la conferencia episcopal a la que pertenece, Frings, König, el episcopado polaco e, inesperadamente, monseñor Bakole, que con su intervención en la asamblea en París de la Sociedad de cultura africana traza el plan de la participación de las Iglesias de Africa en el concilio.

Una revista altamente profesional, como «Informations catholiques internationales» incrementa su presencia a partir de septiembre de 1961: después de haber informado mucho tiempo sobre el concilio «desde Roma», da vida posteriormente a una rúbrica *ad hoc* «sobre el concilio», dirigida por Fesquet (titulada desde enero de 1962 «Informations Concile»), lo mismo que hizo también

24. Es elocuente la actitud de la prensa soviética, cuyos enviados a Roma tuvieron siempre una función semidiplomática: sobre Kolosov, por ejemplo, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca 1940-1990*, Roma-Bari 1992, 255 y los artículos en *Vatican II à Moscou*.

25. Es significativo que R. Graham, *Pogress toward the Council*, en «America», n. 110, 22 octubre 1960, refiera la agenda del futuro concilio partiendo de las informaciones sobre los esquemas distribuidas por un despacho de la «Katholische Nachrichten-Agentur». Sobre el peso de la prensa, cf. W. Kampe, *Das Konzil im Spiegel der Presse*, Würzburg 1963, y J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*.

26. Las posiciones de Cushing y de Gregory Baum fueron acogidas en algún artículo de 1961, pero sólo en junio de 1962 se habla de la insistencia de König para que el papel de los laicos se trate en las discusiones.

el diario «La Croix» ya citado. Los franceses utilizan lo mejor posible el «Notiziario» de la comisión centra, pero dedican una jornada de estudio a las dificultades creadas por el secreto²⁷; por propia decisión y por falta de alternativas el protagonista es Bea: es entrevistado, responde a cartas, es objeto de un editorial, de un dossier.... Por eso mismo crece la atención ecuménica y muy pronto es el mismo mundo anglicano, ortodoxo y protestante el que interviene y se expresa sobre el concilio, sobre las invitaciones de Juan XXIII a los observadores, sobre el ecumenismo de la periferia. Antes que los demás, las «Informations» intentan dar cuenta igualmente de las tomas de posición de los futuros padres: se siguen las intervenciones de Alfrink, de Léger y de Frings, además de las del episcopado francés. Algunos coloquios en Italia, Francia, Polonia, las encuestas sobre Dinamarca, España y Alemania completan el cuadro de una actividad que deja vislumbrar algo de lo que estaría en juego en la futura asamblea conciliar.

«Herder Korrespondenz» reúne en sí dos funciones que normalmente se desarrollan en dos cabeceras distintas²⁸: por un lado ofrece una información precisa y analítica de las etapas del camino de acercamiento al concilio (del tipo de la «Documentation Catholique» en Francia), traduciendo los principales actos papales y siguiendo también las reacciones acatólicas; por otro, da voz y pasa revista a las posiciones teológicas significativas y poco presentes en el debate oficial, encerrado por las normas en una especie de secreto, que las conferencias de prensa hacen todavía más fastidioso. La panorámica que ofrece sobre el episcopado mundial y la reseña bibliográfica son dignas de interés: por un lado, se centra la atención en lo que dicen Jaeger, el episcopado holandés, pero también Doepfner, Dubois, los obispos españoles, los polacos, König, Liénart, Suenens, Montini; por otro, se insiste en los temas del ecumenismo y del laicado.

La revista «Il Regno» de los dehonianos de Bolonia, una vez pasado el fervor del anuncio de 1959, deja poco espacio a los dos congresos sobre el concilio celebrados en Asís y en Mendola; solo con el editorial de noviembre de 1960 se vuelve sobre el tema para sostener que el juego del Vaticano II estará en la opción entre el tradicionalismo y la modernidad. Desde 1961 casi todos los números traen artículos sobre lo que se sigue considerando como el tema principal de los trabajos (la unidad) y sobre la participación de los laicos, solicitada, al menos en la fase preparatoria, por el episcopado de Holanda. «Il Regno» lamenta además las dificultades con que tropiezan los informadores y el secreto de los órganos preparatorios, pero no recoge muchos elementos de la periferia: las únicas informaciones sobre la preparación italiana de 1962 son la reseña del libro del padre Lombardi y la crónica de la asamblea de laicos de

27. J. P. Dubois-Dumée, J., de Broucker, R. Voillaume, M.-D. Chenu, F. Marty, F. Houtart, L. C. Baas, J. D'Souza, O. Rousseau, Y.-M. Congar, *Un concile pour notre temps.. Journées d'études des Informations catholiques internationales*, Paris 1961 (octubre), 252 pp.: recoge opiniones sobre las esperanzas en el concilio que Congar ve, en conclusión, como una aurora a la que hay que ayudar a nacer.

28. Cf. una lista de las reseñas más amplias en H. J. Sieben, *Katholische Konzilsdece im 19. und 20. Jahrhundert*, 244.

la diócesis de Florencia, promovida por el cardenal Florit. Sobre lo que sucede fuera de Italia en 1962, se informa al lector italiano de un sondeo celebrado en dos parroquias de París, donde –lógicamente– se destaca que la percepción de la opinión pública sobre la agenda conciliar pone en primer lugar el tema de la unidad; luego, en el fascículo 9, dedicado íntegramente al concilio, se da una reseña de la marcha de la preparación en Europa, Canadá y América latina y se presentan las diversas «perspectivas» de la acción conciliar.

b) *El debate religioso y las revistas*

En una palabra, en el terreno de la información se advierte una precisión creciente, una progresiva profesionalidad de los enviados, un campo abierto a las opiniones de los teólogos y sobre todo algunas impresiones y juicios de primera mano en torno a las sesiones de la comisión central. En las revistas teológicas –por el propio ritmo de las publicaciones– el aumento de la atención va más lentamente: en las de tema ecuménico («*Irénikon*» e «*Istina*») es evidente la atención al desarrollo de la reflexión sobre la unidad de las Iglesias, en la que abundan por otra parte las intervenciones del papa y de Bea²⁹. Podría presumirse lo mismo de las revistas que representan los «órganos» de otros movimientos (el bíblico, el litúrgico), pero no es así: se mantienen en una prudente reserva y no ahondan en las propuestas «fuertes» de cara a la preparación del concilio. Sólo un número especial de «*La Maison-Dieu*» se enfrenta con la esperanza conciliar, expresando ideas convergentes con lo que debatía la comisión litúrgica, de la que participaban algunos de los responsables de la revista³⁰. En el enorme número de revistas teológicas, al comienzo del camino preparatorio la idea más original es la de «*Esprit*», que promueve un sondeo para invitar al laicado católico a expresar también él sus propios *vota*³¹, según el modelo de los que habían enviado los obispos, las universidades y las congregaciones curiales –idea que recibió luego en 1961 «*Wort und Wahrheit*».

Luego, al acercarse el concilio, es el análisis de los puntos vitales para el futuro de la Iglesia lo que prevalece en los ensayos y fascículos monográficos³²; las más discutidas son las cuestiones relativas a la naturaleza y ecumenicidad del concilio, el problema eclesiológico y en particular el episcopado, la cuestión de la unidad y de la reforma de la Iglesia.

En el área francófona, la «*Nouvelle Revue Théologique*» recoge los estudios de Thils sobre el episcopado, los de Dejaifve sobre el concilio y la catoli-

29. Al anunciarse el concilio, la cuestión más discutida era la de la ecumenicidad del mismo: cf., por ejemplo, H. Bacht, *Sind die Lehrentscheidungen der ökumenische Konzilien göttlich inspiriert?*: *Catholica* 13 (1959) 128-139.

30. MD 66 (1961); lo hace mejor «*Fêtes et Saisons*», en un tono más popular.

31. Esta prestigiosa revista publica sus resultados en varios artículos; luego dará voz a uno de los grandes excluidos de la preparación, M.-D. Chenu, *Vie conciliaire de l'Eglise et sociologie de la foi*: *Esprit* 12 (1961) 678-689.

32. H. J. Sieben ofrece un panorama de la aparición de estas problemáticas ya en los años 1955-1958: cf., *Katholische Konzilsidee...*, 244-277.

cidad, y los de Häring sobre los matrimonios mixtos; las «Ephemerides Theologicae Lovanienses» publican una crónica puntual y siguen la bibliografía con interés; la rúbrica de actualidad religiosa de «Etudes» recoge las intervenciones papales y las analiza con atención; «Signes du temps» narra con poco entusiasmo la preparación, pero interviene con ensayos y con la traducción de una parte del volumen de Küng sobre el que luego hablaremos.

En el área lingüística holandesa y flamenca el debate es muy rico: las revistas muestran algunas huellas del mismo, pero la capacidad de recepción del episcopado transforma las instancias teológicas en objeto de debate público³³.

La revista inglesa «Blackfriars» subraya el clima de diálogo ecuménico como el dato decisivo y permanente de los temas conciliares y, a punto de acabar el periodo de preparación, publica un ensayo de Baum sobre el tema del laicado; presenta además a los lectores una reseña de las posiciones del mundo alemán y austríaco —y con toda justicia, ya que en las revistas germanófonas aparece una cantidad modesta de informaciones, pero hay toda una serie de aportaciones muy meritorias y de bastante importancia. La «Theologisch-praktische Quartalschrift» plantea sus preguntas al concilio sobre un espectro bastante amplio (episcopado, laicado, lengua litúrgica, diaconado, uso de las dos especies, matrimonio, censura, ayuno, celibato), aunque dentro de la superposición entre cuestiones canónicas y cuestiones conciliares. La revista de Paderborn «Theologie und Glaube» piensa en la posibilidad de convergencias doctrinales con las otras Iglesias, concediendo amplio espacio, como es lógico, a las tesis de Jaeger y Bea. «Stimmen der Zeit», que durante la preparación no publicó más que un ensayo de Bea, había examinado en un artículo de 1959 la preparación del Vaticano I, cuyo peso sobre la preparación del Vaticano II es hoy bastante claro.

En el ámbito de lengua española, «Razón y Fe» se distinguió desde 1960 por sus estudios teológicos dentro de la óptica de un concilio concebido en clave estrictamente confesional; «Estudios eclesiológicos» y «Salmanticensis» no hablan del concilio hasta 1962, unos para subrayar la finalidad del concilio en orden al... nuevo *Código*, los otros para ofrecer una reseña de los estudios sobre el episcopado que aparecieron durante la preparación. En el mundo de lengua portuguesa, la mayor parte de las revistas ignoran el anuncio y la preparación del concilio³⁴; las que, en número absoluto, publican más artículos son las revistas portuguesas «Lumen» (que destaca entre los problemas del futuro concilio la cuestión de la libertad, del ecumenismo, del celibato, de la liturgia) y «Brotéria» (con una amplia panorámica sobre los temas más difundidos). En Brasil, la «Revista eclesiológica brasileira», a pesar de sus restricciones, desarrolla un im-

33. En Bruselas, De Maand publicó ensayos sobre el panorama ecuménico con vistas al concilio y dedicó un número especial ya en febrero de 1962 a un ensayo sobre la teología del concilio (H. Küng). Sobre los Países Bajos, cf. J. Y. H. A. Jacobs, *Met het oog op een andere kerk. Kerk en Nederland and de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Concilie*, Baarn 1986, y J. A. Brouwers, *Vreugde en hoopvolle verwachting. Vaticanum II. Terugblik van een ooggetuige*, Baarn 1980, para el papel del padre Schillebeeckx.

34. El panorama de las revistas de corte científico publicadas en lengua portuguesa se saca del *Sumário de revistas*, publicado por la «Revista da Universidade católica de São Paulo».

portante trabajo de información, sobre todo por obra del redactor-jefe, Bonaventura Kloppenburg, consultor de la Comisión teológica preparatoria³⁵.

En Italia las revistas no tienen una actividad extraordinaria: la redacción de «Vita e pensiero», de Milán, se ocupa del concilio en varios ensayos y en el fascículo monográfico de 1960, prologado por el cardenal Montini; luego se reduce a alguna que otra crónica suelta y a la puntualización de las esperanzas ecuménicas. También «Humanitas», después de publicar las actas de un ciclo de lecciones celebrado en Brescia, renuncia a dar su propia aportación; lo mismo hace «Testimonianze», que después de compartir el entusiasmo ecuménico del primer semestre, le dedica luego una atención casi insignificante: después de informar a los lectores sobre la asamblea de laicos de la archidiócesis que organizó el cardenal Florit en Florencia, la revista remite todas sus expectativas para un número pensado para la apertura, que resultó sin embargo superado por los acontecimientos de la primera semana del concilio. «La Scuola Cattolica» publicó un ensayo de Carlo Colombo y otras aportaciones centradas en los problemas eclesiológicos que ya habían tocado los teólogos milaneses en el voto de su facultad. «Studi Cattolici» interviene con un ritmo fijo, pero sólo a propósito de las relaciones con los ortodoxos. «Questitalia» recoge voces de otras revistas («La missione», «Le messenger du Coeur de Jésus», etc.) y de teólogos de varios países: cuando ante la inminencia de la apertura sale a escena con medios propios, expresa una crítica severa y lúcida al trabajo preparatorio y publica —con una función distinta de la que ejercieron «Esprit» y «Wort und Wahrheit»— el éxito de un cuestionario difundido entre 64 intelectuales y laicos³⁶.

¿Hay en todo este amontonamiento de temas y de esperanzas una denuncia inconsciente de la desproporción entre las esperanzas de la Iglesia y el contenido de los esquemas? No, porque entre el 1959 y el 1962 la información disponible conoce solamente un ligero aumento en términos cuantitativos. Lo que ocurre es que esta información se repite y encuentra eco en todos los ambientes con un juego de repercusiones cada vez más amplio y un efecto de amplificación extraordinario: sobre una base muy pequeña se alza una montaña de esperanzas. Así pues, si el primer efecto del secreto es la penuria de informaciones y la reivindicación de los «derechos» del periodismo, el éxito posterior, el efecto más profundo y realmente «preparatorio» respecto al clima conciliar, es el de estimular a los ambientes y a los teólogos a una atención mutua³⁷.

Sólo unas pocas revistas (pero significativamente centradas en torno a las facultades teológicas que dominan en los organismos preparatorios) mantienen

35. En julio de 1962 el mismo Kloppenburg publica *Concilio Vaticano II. Documentario pre-conciliar*, Vozes, Petropolis, que contiene una rica documentación sobre la preparación del Vaticano II.

36. *Attese del laicato cattolico italiano davanti al Concilio ecumenico. Questionario di quattro domande*: Questitalia 5 (julio -septiembre 1962) 346-508.

37. Pensemos en el juego de citas cruzadas y en la formación de bibliografías comunes: en este intercambio de datos entran las cartas pastorales de obispos y de episcopados, pero aparentemente no los detalles sobre los trabajos que se encuentran en algunos boletines de las diócesis confiadas a obispos miembros de comisiones.

un elocuente silencio que no puede romper este clima de esperanza. Permanecen en el más absoluto silencio «Angelicum», «Augustinianum», «Laurentianum», «Studia patavina»; prestan una atención episódica, limitada a una o dos intervenciones, quizás autorizadas pero no reiteradas³⁸, «Apollinaris», «Euntes docete», «Gregorianum», «Antonianum», pero también «Orientamenti sociali», «Divus Thomas», «Rivista di ascetica e mistica». No es ésta una prerrogativa de las revistas italianas; pero las redacciones que deciden mantenerse a la expectativa en el resto del mundo son pocas y están bien compensadas por el activismo de sus colegas; en el ámbito francófono guarda silencio la «Laval théologique et philosophique» y concentran en poco espacio sus propias intervenciones «Nova et Vetera» y «Lumière et vie»; la «Revue des sciences philosophiques et théologiques», a pesar de que presenta algunos ensayos sobre varias cuestiones importantes para el futuro concilio, señala sólo en 1961 la salida de algún artículo sobre el Vaticano II entresacado de las revistas en la bibliografía. Del mundo anglosajón guardan silencio «The Harvard Theological Review», «The Heythrop Journal», «The Catholic Historical Review» y «The International Review of Missions».

c) *El mundo de los libros: unidad, reforma, episcopado*

Los libros se convierten en una parte decisiva de este interés que se autoalimenta y va creciendo poco a poco: con mayor elocuencia aún que las revistas, atestiguan una esperanza que no tiene referencias en el debate de las comisiones³⁹, pero que está cambiando a la misma Iglesia.

La falta de datos sobre los debates en las comisiones preparatorias se confirma por la cantidad de obras que salen con una reevocación generalísima de la historia de los concilios ecuménicos⁴⁰, siguiendo con éxitos menos lisonjeros el camino abierto en 1959 por Hubert Jedin: el historiador del concilio de Trento⁴¹ había documentado con eficacia sintética cómo los concilios en la historia habían sido una respuesta a las necesidades propias de una época⁴², y ha-

38. Pensemos en el ensayo de S. Tromp, *De futuro concilio oecumenico*: Gregorianum 43 (1962) 5-11, o en U. Betti, *De membris concilii oecumenici*: Antonianum 37 (1962) 3-16.

39. La comisión central publicó en dos ediciones la lista de los miembros de las comisiones preparatorias y en 1961 los datos estadísticos sobre las respuestas a la circular de Tardini (*Consultazione per la preparazione del concilio Vaticano II. Dati statistici*, Tip. Pol. Vaticana 1961).

40. J. L. Murphy, *The General Councils of the Church*, Milwaukee 1960; X. Andro (alias A. Rey Stolle S.J.), *Los concilios ecuménicos. Veinte siglos de historia*, Barcelona 1959. En España había salido también A. Fábrega y Grau, *Historia de los concilios ecuménicos*, Barcelona 1960. Se había terminado en 1960 el libro de F. Dvornik, *The General Councils of the Church*, London 1961.

41. H. Jedin, *Kleine Konzilsgeschichte*, Freiburg i. Br. 1959; son 122 páginas editadas por Herder; la misma editorial publicó traducciones en inglés, italiano, español (Barcelona) y portugués en 1960.

42. Es distinto el objetivo de la lectura histórica de R. Spiazzi, *Il concilio ecumenico nella vita della Chiesa*, Roma 1962 (marzo), 116 p.: reseña de la historia conciliar y ecumenicidad de los

bía atestiguado y preparado de este modo un estado de ánimo; tomó además parte en otras iniciativas⁴³.

Que las esperanzas del concilio habían producido sensibles cambios se revela en la triste suerte del volumen *Concilio. Per una riforma nella carità*⁴⁴, del padre Lombardi: el poderoso jesuita que había gozado de una casi ilimitada confianza durante el pontificado de Pacelli, sostenía la necesidad de una acción decisiva de renovación de las estructuras de la Iglesia y especialmente de la curia romana en el sentido de una simplificación en el vértice. El libro, que irritó a algunos ambientes, e incluso al mismo Juan XXIII, fue criticado el 11 de enero de 1962 en la primera página de «L'Osservatore Romano», que censuraba duramente su tono, sus tesis y sus intenciones⁴⁵.

Al contrario, obtuvieron un gran éxito los trabajos de obispos y sobre los obispos⁴⁶, así como las opiniones de los teólogos a los que no se había concedido la palabra en los años anteriores ni en las comisiones preparatorias⁴⁷.

Otra importante estantería es la que llenan los volúmenes que, a partir de la fase preparatoria del concilio, discuten el problema de la unidad de los cristianos: el panorama no es homogéneo y ve amontonarse obras de lectura en clave unionística de las intervenciones del papa⁴⁸, textos que expresan oscilacio-

concilios de la Iglesia romana; cuestiones sobre la gufa del Espíritu y el objetivo de la caridad en la Iglesia, como aspectos relevantes del concilio que tendrá que colocarse en una tradición sólida.

43. Sobre los COD, cf. A. Melloni, *Lo spettatore influente...*, 125. Sobre la historicidad conciliar había intervenido también E. Iserloh, *Gestalt und Funktion der Konzilien in der Geschichte der Kirche*, en *Ekklesia - Festschrift für A. Wehr*, Trier 1962, 149-169.

44. Roma 1961, 384.

45. La curia generalicia de la Compañía de Jesús se cuidó de retirar el libro de las librerías: cf., G. Zizola, *Roncalli e padre Lombardi*: CrSt 8 (1987) 73*-93*. Se muestra sin embargo solidario con él el editorial *Theory and Practice*: Commonweal 72 (1962) 480.

46. Reunión de Recoaro de 1961, editado en «Sacra Doctrina», n. s. 6 (1961), con intervenciones de Lercaro, Bortignon, Ciappi, Cicognani, Urbani y otros. Cf. C. A. Rijk, *Het Concilie in de Beleving van het Geloof*; trad. alemana *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Wiedervereinigung im Glauben*, Essen 1961, 207 p.: es un amplio comentario a la carta de los obispos holandeses de 1960, siguiendo su pauta y acentuando los aspectos ecuménicos.

47. La Pensée catholique-Office général du livre, *Qu'attendons nous du Concile?*, Bruxelles-Paris 1960 (noviembre): colección de los ensayos aparecidos en la «Revue Nouvelle» y en «Évangéliser» durante 1959-1960: R. Aubert, P. Bourghy, T. Dhanis, C. J. Dumont, J. Grootaers, J. Hamer, F. Houtart, P. Kovalevsky, P. Leemans, R. Snoeks y J. N. Walty presentan las posibles direcciones del concilio (con un énfasis ecuménico) y los resultados del grupo de trabajo belga. O. B. Roegele, *Was erwarten wir vom Konzil? Gedanken eines Laien*, Osnabrück (Fromm) 1961, 127 p.: distingue el paso de la fase de entusiasmo a la de la reflexión preparatoria y subraya la aportación alemana—a través de los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico—a la roturación del terreno donde crece el trabajo conciliar; propone además una reforma anticentralista y un nuevo estilo para la Iglesia del concilio. Varios, *Erwägungen zum kommenden Konzil*, Würzburg 1961 (septiembre), 144 p. (con ensayos de P. Brunner, H. Tüchle, A. Brandenburg, M. Schmaus y O. B. Roegele): esta obra de la Academia católica de Baviera toca los temas sobre los que se espera que el concilio dé algunos pasos adelante, por ejemplo, el diálogo ecuménico, el laicado, los temas candentes de la eclesiología.

48. C. Algermissen, *La Chiesa cattolica e le altre Chiese cristiane*, Roma 1960; B. Leeming, *The Churches and the Church. A Guide to the Problem of Christian Disunity and the Attempts to solve them*, London 1960.

nes internas en el grupo del secretariado⁴⁹, intervenciones de los ambientes del «ecumenismo histórico» del catolicismo⁵⁰, reacciones de las comunidades no católicas⁵¹. De todas formas, todas ellas se basan en el postulado de que las únicas posiciones «visibles» en la preparación –la del papa y la del cardenal Bea– expresan realmente la orientación del futuro concilio⁵². Además, la reflexión teológica que tiene miras más amplias respecto a lo que serán los éxitos conciliares especialmente en el área eclesiológica⁵³, se ve como fecundada por

49. A. Bellini, *Il movimento ecumenico*, Roma 1960 (recensión de R. Tucci, en Caprile I/2, 325) e incluido el volumen misceláneo C. Boyer (ed.), *Il problema ecumenico oggi*, Brescia 1960.

50. Pensemos en el volumen de las actas de la reunión de Chevetogne, *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris 1960, donde el foyer ecuménico expresa, a través de una relectura histórica de las grandes ocasiones conciliares, ofrecida por especialistas de talla, la esperanza de la unidad. Sobre el tema, cf. también O. Kèramé, *Le prochain Concile Oecuménique. Catholiques et Orthodoxes bientôt réunis?*, Beyrouth 1960, con una presentación de monseñor P. K. Medawar, auxiliar del patriarca melquita de Antioquía; además, L. Jaeger, *Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag*, Paderborn 1960.

51. A. Spindeler, *Das 2. Vatikanische Konzil. Wende oder Enttäuschung?*, Köln 1959: sobre la diversa comprensión del concilio en las confesiones cristianas y en la perspectiva del impulso conciliar al ecumenismo católico. K. E. Skydsgaard (ed.), *The papal Council and the Gospel. Protestant Theologians evaluate the Coming Council*, Minneapolis 1961 (trad. alemana, *Konzil und Evangelium. Lutherische Stimmen zum kommenden römisch-katholischen Konzil*, Göttingen 1962, 215 p.): con ensayos de teólogos e historiadores luteranos y una bibliografía sobre los trabajos aparecidos durante la preparación, que atestiguan un giro en la actitud católica no del todo adquirida. Es la respuesta oficial de la comisión sobre la investigación interconfesional de la federación mundial luterana que tiene a Skydsgaard como director. P. Meinhold, *Der evangelische Christ und das Konzil*, Freiburg i. Br. 1961, sobre las esperanzas del mundo evangélico, a quien responde A. Brandenburg, *Evangelische Christenheit in Deutschland am vorabend des 2. Vatikanischen Konzils im katholischer Sicht*, Osnabrück 1961 (enero). Es casi del mismo tiempo que E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961. R. Pfister, *Das zweite vatikanische Konzil und wir Protestanten*, Zürich-Stuttgart 1962 (por octubre): síntesis de la información alemana y exposición de las posibilidades ecuménicas del concilio. Entre 1961 y 1962 salen también H. J. Margill (ed.), *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, y K. Stürmer, *Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen*, Göttingen 1962.

52. Sobre la reacción que esto suscita en las revistas de los patriarcados de Moscú y Constantinopla, cf. Caprile I/1. El efecto multiplicador de las revistas ecuménicas occidentales cierra el círculo; cf. Ph. Chenaux, *Le Conseil oecuménique des Eglises et la convocation du Concile*, en *Veil*, 200-204. Para «Irénikon», «Istina», «The Ecumenical Review», «Oekumenische Rundschau», «Unitas» y «Catholica», cf. H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee*, y H. Küng, *Veröffentlichungen zum Konzil*. Se muestra especialmente atenta al panorama ecuménico en un tono optimista la revista *Présence au Concile*: Irénikon 34 (1961) 500-514, bajo la dirección de O. Rousseau.

53. La obra de K. Rahner-J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961 (enero) había aparecido en la serie de las «Quaestiones disputatae» (trad. cast.: *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965); el trasfondo histórico de la cuestión había sido ya objeto de la obra de G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales. «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican*. Louvain 1961 (febrero) y de J.-P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris 1961 (julio). Se sitúa en un nivel distinto, por su circulación e impacto, la publicación en la colección «Unam Sanctam», que había acogido el trabajo de Torrell, el volumen de Y.-M. Congar-B. D. Dupuy (eds.), *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962 (junio) (trad. cast.: *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1964), que analiza, con la aportación de 23 autores –entre los que figuran varios de los que hemos visto intervenir en las revistas– las relaciones del episcopado con Cristo, con el colegio apostólico, con el pueblo de Dios y con el papa.

la atención ecuménica y por el replanteamiento de la dimensión de la tradición⁵⁴.

Esta es la clave del extraordinario éxito del volumen de Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, que apareció en alemán en 1960 y se tradujo pronto a varias lenguas⁵⁵. El punto en que insiste el teólogo alemán es éste: la Iglesia católica *puede* avanzar en el camino de la unidad a través de la renovación de su propia tradición y de la adecuada recepción de todo lo que ha vuelto a descubrir el movimiento bíblico-litúrgico y la valoración del sacerdocio común en el pueblo cristiano. Se darán estos pasos si la Iglesia acoge la esperanza conciliar y evita nuevas definiciones teológicas (especialmente marianas) que no harían sino agravar los motivos de contraste con los no católicos; y a su vez éstos se sentirán valorados por la incorporación en la praxis eclesial de una legítima pluralidad sobre la que habrán de vigilar los obispos⁵⁶.

Es precisamente la explosión de la idea de Küng de un nexo necesario suficiente entre reforma y unidad lo que da la medida de cómo en adelante la información sobre la preparación se ha de convertir en una preparación de la información⁵⁷: las comisiones trabajan en la asfixia del secreto, sin confrontaciones, y sólo algunas revistas, ligadas a los ateneos eclesiásticos, publican ensayos y números especiales con vistas al concilio, en donde los exponentes de los diversos órganos van tomando posiciones, en función casi siempre del debate interno a los órganos pre-conciliares⁵⁸.

Pero se trata de acontecimientos raros y de mensajes cifrados. Fuera, los teólogos y los ensayistas intentan analizar los temas y los problemas para el concilio sobre la base de aquellos poquísimos elementos ciertos que Juan XXIII y el cardenal Bea indican a la opinión pública y que justifican las tomas de posición de obispos y de teólogos, recogidas y traducidas a menudo en volúmenes antológicos⁵⁹.

54. Sobre este problema había intervenido Y. Congar, *La tradition et les traditions I. Essai historique*, Paris 1960 (trad. esp. *La tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1964) con la primera parte del trabajo, redactado en 1958, *ibid.*, 8; sobre los efectos de este método de análisis, cf. K. Rahner-H. Vorgrimmler, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg-Basel-Wien 1962 (junio), en la colección «Quaestiones disputatae».

55. Freiburg i. Br. 1960. J. M. T. Barton publicó una recensión en «The Tablet» 215 (1961) 910, precedida de varios extractos traducidos: *ibid.* 848-851, 872-874. Sobre la génesis de este trabajo, cf. el testimonio del mismo Küng en las actas del coloquio de Würzburg en *Der Beitrag des deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, de 1993.

56. La obra, prologada por el cardenal König en el original, traducida pronto al francés (con *imprimatur* de Liénart) y al inglés, ¡pero sin *imprimatur*!) tuvo recensiones en las principales revistas; es significativamente conciliadora la recensión de «La Civiltà Cattolica», con la firma del director padre Tucci, publicada de nuevo en Caprile 1/2, 42-43.

57. Cf. H. Küng, *Veröffentlichungen zum Konzil...*, 56-82.

58. Esta es la actitud de «Divinitas».

59. H. Daniel-Rops, *Vatican II. le concile de Jean XXIII*, Paris 1961 (abril). G. Huber, *Vers le concile. Dialogue sous la colonnade de Saint-Pierre*, Paris 1960 y *Vers l'union des chrétiens*, Paris 1961: en forma de diálogo entre un bibliotecario y un periodista se discuten las esperanzas que enciende el concilio por la reforma de la Iglesia y el camino de la unidad; el segundo volumen lleva un prólogo de Bea. R. de Montvalon (ed.), *Prendre part au Concile. Choix de textes du pape et*

Son raros los libros que se salen de esta norma⁶⁰; en conjunto, queda aislado el caso del volumen de M. Tedeschi, *I pericoli del concilio*, editado en Roma por la editorial fascista «Il Borghese» en octubre de 1962, que ataca al papa y publica las conferencias de prensa de Tardini (1959) y Felici (1962) para indicar cómo hay que prevenir los «peligros» de infiltración de los no católicos en la Iglesia romana a través del diálogo y de los órganos ecuménicos.

3. Preparación del concilio por parte de los episcopados

La amplia implicación de miembros del episcopado en las comisiones preparatorias y en la comisión central iba dirigida, en las intenciones de Juan XXIII, a darle también a la preparación un carácter universal y no sólo «romano» y curial. Por eso es interesante ver en qué medida esta implicación fue más allá de la participación personal de cada uno de los prelados en una comisión y se crearon ocasiones, más o menos informales, para una participación común. En un gran número de países existía ya una organización del episcopado en Conferencias, lo cual ofrecía normalmente una sede institucional para esta participación. Ya hemos visto, sin embargo, cómo sólo en muy pocos casos los obispos elaboraron en común el *votum* solicitado por el cardenal Tardini⁶¹. La iniciativa más frecuente por parte de las Conferencias episcopales —pero también por arte de algunos obispos particulares— fue la de publicar, sobre todo en los meses que precedieron a octubre de 1962, una o varias cartas pastorales para llamar la atención de los fieles sobre la importancia del concilio e invitarles a la oración. Se presentaron así numerosísimas ocasiones para una participación popular, humilde pero convencida, mediante la cual millones de fieles

des évêques, Paris 1962 (septiembre), 226 p.: antología de trozos de Juan XXIII y de otros obispos (Bea, Frings, Jaeger, Veuillot, König, Guerry, Liénart, Felici, la Conferencia episcopal holandesa), articulada en seis temas conciliares: definición de los objetivos del concilio, eclesiología, relaciones con los pueblos, unidad de los cristianos, convocatoria, oración. M. Gozzini, *Concilio aperto*, Firenze 1962, 252 p.: publica extractos de 18 fuentes sobre el riesgo del concilio, sobre el final de la edad constantiniana, sobre los laicos, la Iglesia, el ecumenismo y las relaciones con el mundo; los autores recogidos en la antología son Montini, König, Frings, Feltin, Jaeger, Gerlier, Léger, Nabbaa, Bea, Alfrink, Marella y los episcopados de Holanda, Canadá, Congo, Tanganica y Alto Volta.

60. Hay que señalar el pequeño volumen de B. Pawley, *Looking at the Vatican Council*, London 1962 (abril), panorama atento de los trabajos preparatorios: Pawley dedica también un amplio espacio a las obras de Küng y de Jaeger, a la miscelánea de Skydsgaard y a las tesis de Schlink. Cf. además F. Legrand, *Le concile oecuménique et l'évangélisation du monde*, Paris-Tournai 1962 (abril), prólogo de L. J. Suenens: el director de la revista misional «Le Christ dans le monde» y consultor de la comisión preparatoria sobre las misiones expone la necesidad de un incremento de la acción misionera a través del concilio para enfrentarse con el reto del mundo moderno (comunismo y laicismo).

61. Así el episcopado de Costa de Marfil, de Guinea y de la provincia de Fianarantsoa (Madagascar); el indonesio, el melquita, el alemán y el inglés. También hubo consultas entre los obispos belgas. Cf. Soetens, *Les «vota» des évêques belges en vue du concile*, en *Veille*, 39 y 47. Sin embargo, una iniciativa del nuncio para un voto colectivo del episcopado suizo no tuvo éxito: Ph. Chenaux, *Les «vota» des évêques suisses*, en *Veille*, 111-112.

tuvieron noticia del concilio. Se trata de circunstancias en las que muchos católicos experimentaron por primera vez la posibilidad de tomar parte en un gran acontecimiento eclesial. Más aún, en muchas diócesis las iniciativas de oración por el concilio estuvieron acompañadas con éxito por colectas de fondos para cubrir los gastos de participación de sus obispos.

Otros episcopados tuvieron otras iniciativas más incisivas. Ya en 1959, como hemos visto, el episcopado alemán había dedicado una sesión extraordinaria al estudio del significado del anuncio de Juan XXIII, como también lo hizo en agosto de 1959 el episcopado de los Países Bajos y en noviembre de ese mismo año el de Austria, mientras que la conferencia polaca creó en su propio seno una comisión *ad hoc*⁶². Todavía en 1959 el patriarca Máximos IV envió al papa, en nombre de todos los obispos melquitas, una carta sobre la posición en el concilio de los patriarcas orientales. Si los hubieran puesto después de los cardenales, eso sería un símbolo de la escasa consideración de sus Iglesias, dado que «la importancia de las Iglesias está significada por la precedencia»⁶³.

A mediados de 1960, pocos días después de que se constituyeran las Comisiones preparatorias, el cardenal Frings de Colonia envió al papa una carta, acordada por el episcopado alemán a lo largo de una reunión celebrada expresamente para ello, solicitando la constitución de una *Commissio de re pastorali*⁶⁴. Esta sugerencia no obtuvo eco, pero atestiguaba la lúcida intención de los obispos alemanes sobre el problema central del Vaticano II y de su preparación. A su vez, a comienzos de 1961, la conferencia episcopal de los Países Bajos publicó una valiente carta colectiva dedicada a algunos temas fundamentales que creían necesario tratar en el concilio: distinción entre Reino e Iglesia; comunión antes que distinción entre clérigos y laicos; relación entre *sensus fidei* y magisterio; concilio y *sensus fidelium*; el concilio como acto litúrgico; distinción entre problemas internos y problemas externos de la Iglesia; importancia y urgencia de la unidad cristiana⁶⁵.

A finales del 1961 la conferencia congoleña formuló votos por la reforma litúrgica; también es significativo un documento de la conferencia francesa de-

62. La conferencia episcopal alemana había constituido en su seno tres grupos distintos de trabajo para preparar el concilio. J. Jacobs, *Les «vota» des évêques néerlandais pour le concile*, en *Veille*, 101; J. Kloczowski, *Les évêques polonais et le concile Vatican II*, en *Deuxième*, 167; cf. J. Wnuk, *Vatikanum II. Episkopat polski na soborze watykańskim*, Warszawa 1964.

63. Caprile 1/2, 673-676. En agosto de 1962 Máximos IV escribía al secretario general del concilio para insistir en esta misma reivindicación (*Ibid.*, 676-677).

64. K. Wittstadt, *Der deutsche Episkopat und das zweite Vatikanische Konzil bis zum Tode Papst Johannes' XXIII*, en M. Weillauff-K. Hausberger (eds.), *Papsttum und Kirchereform. Festschrift G. Schwaiger*, St. Ottilien 1990, 745-753, en particular 755-756.

65. *De Bisschoppen van Nederland over het Concilie* (trad. francesa: DC [1961] 781-800); al final los obispos agradecen al padre Schillebeeckx su colaboración en la redacción del texto: cf. J. Jacobs, *Met het oog op een andere Kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oekumenisch Concilie 1959-1962*, Baarn 1986, 83-92. Cf. las reservas del cardenal Montini (J. Grootaers, *L'attitude de l'archevêque Montini au cours de la première période du Concile* (oct. 1962-juin 1963), en G. B. Montini arcivescovo di Milano e il concilio ecumenico Vaticano II. *Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 283; y del padre Tromp, compartidas por monseñor Felici (S. Tromp, *Diario*, 16 febrero 1961).

dicado a la universalidad del concilio, a su significado para la sociedad contemporánea, a la necesidad de la renovación interior de la Iglesia⁶⁶. Durante la primavera de 1962 dos conferencias episcopales americanas, primero la brasileña y luego la canadiense, publicaron declaraciones colectivas con vistas al concilio. Los brasileños insistían casi solamente en la importancia y en la fecundidad del intercambio fraternal entre los obispos. El Vaticano II tendría que confirmar y relanzar esta convicción. Por su parte, los canadienses subrayan cómo la convocatoria del concilio atestigua la juventud de la Iglesia; desean que se mueva hacia la unidad de los cristianos y se empeñe en un diálogo con el mundo contemporáneo⁶⁷. El mes de agosto siguiente la conferencia de los Estados Unidos interviene con una carta colectiva, según la cual el Vaticano II sería un concilio nuevo y único en su género. Los obispos estadounidenses se preguntan: ¿qué aporta la Iglesia de EE. UU. al concilio? Y responden afirmando el propósito de una participación activa, más allá de una aprobación pasiva⁶⁸. Por su parte, los obispos alemanes publican a finales de agosto una carta de intensa entonación espiritual, poniendo el acento en la conversión de los católicos y por tanto en la necesidad de un sincero «*mea culpa*» por las divisiones de la Iglesia. Igualmente es importante el compromiso del concilio «*pro mundi vita*»⁶⁹. Aparece también casi inesperada la voz del obispo copto-católico de Tebas, en el Alto Egipto, monseñor Ghattas, el cual —recogiendo el voto emitido hacía dos años— envía el 29 de junio de 1962 un nutrido *dossier* de reflexiones que había elaborado en colaboración con su clero⁷⁰.

Se llega así a las semanas inmediatamente anteriores a la apertura de la asamblea conciliar, dominadas por un lado por el radiomensaje papal del 11 de septiembre y, por otro, por las reacciones que había suscitado el primer grupo de esquemas preparatorios. Para hacer un examen profundo de los mismos se reunieron un par de obispos holandeses con dieciséis obispos misioneros, naturales de los Países Bajos. De allí nació la iniciativa de una memoria que contuviera un análisis crítico de dichos esquemas; el texto, redactado por el padre Schillebeeckx, se distribuiría al episcopado mundial ya en Roma⁷¹.

Globalmente se puede concluir, reconociendo desde luego la falta relativa de una información completa, que el episcopado católico se disponía a partir para

66. El texto congoleño en DC (1962) 1271-1272; la *Note d'enseignement doctrinal en vue du prochain Concile*: DC (1962) 1341-1346; sorprende la alusión tan rápida al problema de la unidad.

67. Los textos íntegros respectivamente en REB 22 (1962) 485-490 y DC (1962) 737-742. L'Osservatore Romano del 24/25 abril publica la traducción italiana.

68. El texto íntegro del 20 de agosto de 1962 en DC (1962) 1277-1284; cf. J. Komonchak, *U. S. Bishops' Suggestions for Vatican II (1959-1962)*: CrSt 15 (1994) 313-371.

69. HerKorr 17 (1962-1963) 49-51; DC (1962) 1283-1288.

70. Fascículo impreso de 30 p., articulado en textos sobre el sacerdocio, la liturgia, los matrimonios mixtos, la *communicatio in sacris*, los tribunales por la fe y las costumbres. Sigue un proyecto de declaración a las Iglesias ortodoxas, cuatro puntos sobre la responsabilidad de los cristianos orientales ante los musulmanes, un proyecto de declaración sobre la libertad de conciencia.

71. J. A. Brouwers, *Vatican II. Derniers préparatifs et première Session. Activités conciliaires en coulisses*, en *Vatican II commence*, 354-355.

el concilio con unas actitudes y unas perspectivas no muy distintas de las que habían inspirado la redacción de sus *vota* en 1959-1960. Al menos, la escasez de informaciones sobre la preparación en curso en Roma y la poca costumbre de hacer reflexiones colectivas inducían a la gran mayoría de los obispos a marchar al Vaticano II en una condición de relativa pasividad. Por otra parte, el clima del pontificado de Juan XXIII, la misma convocatoria del concilio, la publicación de la *Mater et Magistra*, habían sacudido por lo menos esta pasividad, sembrando los gérmenes de actitudes más responsables. Las iniciativas que hemos recordado de algunas conferencias episcopales dejan vislumbrar la aparición de personalidades episcopales —el canadiense Léger, el belga Suenens, el holandés Alfrink, el congoleño Malula, el austríaco König, el brasileño Hélder Câmara, el melquita Máximos IV y el alemán Frings— que habrían de estar entre los principales puntos de referencia durante el desarrollo del concilio.

Un dato significativo del interés y de las esperanzas suscitadas por la perspectiva conciliar es el que constituye el encuentro de los intelectuales africanos que se desarrolló en Roma⁷².

4. *La vida ordinaria de la Iglesia*

Durante la preparación del concilio siguió desarrollándose la vida de la Iglesia en todos los niveles. La preocupación de Juan XXIII de que la estructura institucional de la preparación fuera distinta de la de la curia romana no intentaba, como es lógico, poner un diafragma entre las esperanzas del concilio y la cotidianidad de la vida cristiana; más aún, no es difícil captar en casi todas las intervenciones públicas del papa su anhelo de que la atmósfera conciliar impregnase toda la vida eclesial. No podemos ciertamente señalar, ni siquiera en síntesis, sus infinitos aspectos. Pero es obligado recordar cómo se fue estableciendo progresivamente una profunda y fecunda ósmosis entre las esperanzas del Vaticano II y la experiencia «ordinaria» de la Iglesia.

a) *El nuevo estilo de Juan XXIII*

El cristiano Roncalli, llevado por la obediencia hasta la cátedra de Pedro, permaneció fiel al método y al estilo que había ido lentamente elaborando durante más de setenta años de vida, de oración y de servicio eclesial. Lo que constituyó el resultado desconcertante de su pontificado fue precisamente el hecho de que un papa se sustrajera de los modelos estereotipados y oficiales, dejando saltar las chispas del contacto vivificante entre una larga e intensa experiencia cristiana, crecida en el surco de la tradición y alimentada por un incesante compromiso personal, y las esperanzas latentes por un servicio profético, inspirado por el evangelio. Roncalli no tuvo ningún recato en dejar que sus vir-

72. *Personnalité africaine et christianisme*, Paris 1963.

tudes privadas se traspusieran a las virtudes públicas del papa; por eso precisamente suscitó un amplio consenso, ejerciendo una influencia histórica inversamente proporcional a la breve duración de su pontificado. El «oficio papal» se vio vivificado por la santidad auténtica y por tanto audaz de un cristiano; y toda la Iglesia, más aún, cada uno de los hombres, se vio iluminado y calentado por él. Hacía siglos que ningún papa había levantado tan alto al papado romano como Roncalli, no por los actos que promovió —a pesar de su importancia: el concilio, el ecumenismo, el compromiso por la paz—, pero que otros consumaron, sino porque el antiguo «Angelino» de Sotto il Monte restituyó al papado un rostro evangélico y por eso mismo humano. Porque ayudó a millones de hombres y de mujeres, a menudo pobres de bienes y de esperanzas y «alejados», a sentirse cercanos, no ya a un hombre poderoso, más o menos benévolo y condescendiente, sino a un hermano que les recordaba a Jesús, invitando a todos a esperar en él y a acercarse a él. Hacía siglos que en el pontificado romano el estilo de servicio había quedado eclipsado por el ejercicio de un poderío, por la eventualidad de desempeñar una función profética, incluida en la acepción bíblica de la infalibilidad y del primado, con lo cual peligraba su autoidentificación con un papel de conservación inmóvil, que tendía a enfrentarse con el futuro mirándose en el espejo del pasado y desconfiando de la historia. De aquí se derivaba una imagen del papa como soberano de una sociedad perfecta, ausente de la historia y guardián intransigente de una revelación muchas veces aprisionada en fórmulas dogmáticas y ordenamientos jurídicos. Al contrario, Roncalli elabora un estilo que huye de la intransigencia y del dogmatismo, en el respeto profundo a todos, hasta el punto de que pudieron a veces confundirlo con un bonachón insignificante. Tiene una opinión precisa sobre la naturaleza de la Iglesia, sobre la coyuntura histórica que el mundo y la Iglesia misma están atravesando, sobre la respuesta que los tiempos están exigiendo que dé el cristianismo, sacándola del evangelio y de la tradición más auténtica⁷³.

Esta inspiración se tradujo en un clima y en un estilo que constituyen la clave de comprensión de la vida de la Iglesia católica por estos años. El agosto de 1962 el cardenal Léger, arzobispo de Montreal, observa con agrado

el clima favorable que Vos [Juan XXIII] habéis creado en la Iglesia desde el anuncio del concilio. Vuestras palabras y vuestra actitud personal han suscitado una reflexión fecunda dentro de la Iglesia, han fomentado un diálogo provechoso entre los católicos y han modificado, en el sentido de una mayor caridad y una mejor comprensión, las relaciones entre los católicos y nuestros hermanos separados⁷⁴.

Un acto significativo y solemne de esta orientación fue la publicación, con ocasión del 70 aniversario de la *Rerum Novarum* en mayo de 1961, de la encí-

73. Cf. G. Alberigo, *Il pontificato di Giovanni XXIII*, en *La Chiesa del Vaticano II* (1958-1978), [*Storia della Chiesa*, XXV/1], Milano 1995, 15-51.

74. Súplica de Léger a Juan XXIII, enviada el 11 de septiembre de 1962: cf. G. Routhier, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II*: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 80 (1994) 281-302.

clica *Mater et Magistra*⁷⁵, con la que, copiando muchas de las formulaciones de la doctrina social católica, introduce en ellas importantes novedades. En primer lugar, el documento abandona el método habitual deductivo, que encorsetaba al magisterio social haciéndole parecerse mucho a un código de principios abstractos, para usar por el contrario un método inductivo, es decir, a partir de la concepción de los problemas actuales. Agilizada por esta forma de proceder, la encíclica tiene como punto de mayor interés el uso sin reservas del término «socialización», analizando su origen, su amplitud, su incidencia como fenómeno de masa. Incluso cuando se recoge la enseñanza tradicional sobre muchos temas (propiedad, trabajo, empresa, etc.), se la depura de los acostumbrados tonos moralistas. En el «tercer mundo» encuentra un eco muy vivo el hecho de que no se identifica ya la cuestión social con la cuestión obrera, sino que se analizan también los problemas de la tierra, de la agricultura y de los campesinos y se denuncian el colonialismo y el subdesarrollo. Este documento de Juan XXIII incide directamente en el trabajo preparatorio relativo a las cuestiones sociales.

b) Tensiones en el gobierno ordinario

Algunos ambientes reaccionan duramente a estas iniciativas papales dirigidas a crear un clima nuevo, promoviendo una implicación activa de los diversos elementos eclesiales y sobre todo del episcopado. Un problema aparentemente marginal, pero realmente crucial, es el que constituye el monopolio de la lengua latina. Por eso fue motivo de desconcierto la publicación, el 22 de febrero de 1962, de la carta apostólica *Veterum sapientia*, dedicada a un elogio intransigente del latín como lengua de la Iglesia, que los ambientes más cerrados de la curia habían logrado obtener del papa⁷⁶. En la misma línea se sitúa el *monitum* contra el paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin que publicó el santo Oficio a comienzos de julio. Se trataba de un acto hostil contra muchos teólogos transalpinos —empezando por De Lubac— que habían sostenido siempre la ortodoxia plena del jesuita francés. El santo Oficio reafirmaba su propia autoridad «suprema» y, simétricamente, se veía minado ante los episcopados el crédito de los propósitos renovadores del papa.

Por su parte, el papa Juan parece encajar este estilicidio de unos actos disconformes con su línea, pero sin apartarse de las convicciones que guían su pontificado. Así, el 12 de julio de 1962, dispone el traslado a San Juan de Letrán de toda la estructura del vicariato de la diócesis de Roma, un acto que rompía la simbiosis entre la curia papal y la curia diocesana y hacía visible, inclu-

75. Después de la primera encíclica *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959, el 1 de agosto y el 26 de septiembre de 1959 se publicaron otras dos encíclicas, *Sacerdotii nostri primordia* y *Grata recordatio*. Siguieron otras encíclicas el 28 de noviembre de 1959, el 15 de mayo y el 11 de noviembre de 1961, el 1 de julio de 1962 y la última, *Pacem in terris*, el 9 de abril de 1963.

76. A. Melloni, *Tensioni e timori nella preparazione del Vaticano II. La «Veterum sapientia» di Giovanni XXIII (22 febbraio 1962)*: CrSt 11 (1990) 275-307.

so a nivel burocrático, la articulación en la persona del papa entre su calidad de obispo de Roma y su responsabilidad de centro de la Iglesia universal.

Por estos mismos años se siente también el eco de las discrepancias sobre el valor pastoral de la experiencia de los sacerdotes obreros franceses, de los que se había ocupado ya Roncalli durante su nunciatura en París⁷⁷.

c) *El colegio cardenalicio y los nombramientos episcopales*

Juan XXIII no frustra las esperanzas de normalización de sus electores y ya el 30 de octubre reanuda las audiencias *di tabella* a los responsables de los dicasterios de la curia, que había suprimido Pío XII: el 17 de noviembre confía a Tardini el cargo de secretario de Estado vacante desde hacía 14 años; el 15 de diciembre procede a una creación de cardenales, que se estaba esperando en vano desde 1953; en esta ocasión concede el capelo primeramente a G. B. Montini, anteriormente penalizado por Pío XII. Son creados 23 cardenales, superando así el máximo de 70 purpurados, fijado por Sixto V. También entonces invita el papa a los cardenales que tienen dos cargos curiales a que opten por uno solo; esta invitación –deseada por muchos– suscita una viva aprobación general, pero cierto resentimiento en alguno de los interesados. De todas formas, en los meses sucesivos de octubre y noviembre dejan respectivamente el santo Oficio el cardenal Pizzardo, la Congregación oriental el cardenal Tisserant y la Signatura apostólica el cardenal G. Cicognani. Todas las demás creaciones tienen lugar antes de la apertura del concilio: el 14 de diciembre de 1959 (8 cardenales), el 28 de marzo de 1960 (7 cardenales, entre ellos un japonés, un filipino y un africano), el 16 de enero de 1961 (4 cardenales) y el 19 de marzo de 1962 (10 cardenales).

La incidencia del pontificado en la administración ordinaria de la Iglesia se manifiesta sobre todo en los nombramientos episcopales: 1.076 durante todo el pontificado. Están caracterizados por una mayor atención a los continentes no europeos, por un claro aumento en la elección de clero nativo de las diócesis a las que está destinado, por una disminución en la edad media de los nuevos obispos, sobre todo en las diócesis del tercer mundo⁷⁸. En conjunto, el número de obispos pasará de 2.489 en 1958 a 2.809 en 1963; aumentan igualmente las sedes residenciales de 1.638 a 1.916 (todas ellas, salvo una, fuera de Europa).

El 10 de noviembre de 1959 se creó la jerarquía indígena en el Congo y en Burundi; el 8 de mayo de 1960 el papa consagró personalmente a varios obispos del tercer mundo; el 5 de junio de 1960 envió un mensaje a los africanos, renovándolo el 5 de noviembre de 1961; a comienzos de 1961 se creó también la jerarquía indígena en Vietnam, Corea e Indonesia.

77. Cf. F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989.

78. También es significativo que la edad media de los nombramientos descienda claramente: 63 años para Europa, 60 para América del Norte, 59 para Asia, 57 para América latina, 54 para África.

Otro aspecto significativo del gobierno ordinario se refiere a las intervenciones del santo Oficio, cuya frecuencia disminuyó claramente, significando un cambio de clima respecto al pontificado de Pío XII y de los papas anteriores.

d) *El sínodo romano*

El sínodo romano se celebró entre el 24 y el 31 de enero de 1960, un año después de su anuncio⁷⁹. Como el papa Juan subrayó repetidas veces, se trataba del primer sínodo diocesano de Roma en toda la edad moderna. Juan XXIII, que en su juventud había sido secretario del sínodo de su diócesis y que como patriarca había celebrado el sínodo en Venecia el año 1957, tenía prisas en celebrarlo en Roma. El 30 de enero convocó al cardenal Micara, vicario para la diócesis romana, para emprender junto con él los preparativos del sínodo. Las primeras dificultades surgieron precisamente a la hora de distinguir entre las respectivas responsabilidades. El papa dio a entender con claridad el modo con que quería ejercer su responsabilidad de obispo diocesano: deseaba realmente encargarse hasta el fondo de este servicio, como remacharía en el discurso de promulgación de las constituciones sinodales. El 23 de febrero de 1959 el papa estableció la comisión preparatoria, articulada luego en ocho subcomisiones; la celebración tuvo lugar en la catedral de San Juan del 24 al 31 de enero de 1960; finalmente, las constituciones sinodales se aprobaron el 28 de junio y se editaron a continuación⁸⁰. Su significado positivo consistió esencialmente en poner de relieve el carácter de obispo de Roma del papa y la naturaleza auténticamente diocesana de la Iglesia de Roma, dos datos obvios, pero que parecían haberse olvidado en la Iglesia.

En sus contenidos y en sus efectos el sínodo romano fue un fracaso. Le faltó al sínodo algo parecido a lo que sería para el concilio la creación del Secretariado para la unidad de los cristianos, es decir, un órgano adecuado para comprender y canalizar las intuiciones más profundas de Juan XXIII. Quizás pudo haber sido este órgano una «Secretariado para la vida pastoral», que pedían algunos párrocos, capaz de promover una acción pastoral creativa y renovadora para el conjunto de la ciudad, suscitando el compromiso de todas las fuerzas apostólicas, en particular la de los laicos. Por otra parte, la forma con que se preparó y se celebró el sínodo, limitada por su carácter marcadamente clerical, no permitió nunca una implicación y una participación real de todas las fuerzas apostólicas de la ciudad.

79. El anuncio del sínodo no fue acogido con entusiasmo. Suscitó más bien perplejidad: desde 1461 no se celebraban sínodos diocesanos en Roma; en 1725 Benedicto XIV celebró un único concilio provincial. La idea provocó asombro y resistencias. Para muchos, Roma, ciudad sagrada por ser el centro de la cristiandad, no podía compararse con ninguna otra ciudad o diócesis ni tenía por qué someterse a los procedimientos y normas habituales.

80. *Primo Sinodo Romano A. D. MCMLX*, Città del Vaticano 1961; cf. M. Manzo, *Papa Giovanni vescovo di Roma*, Cinisello Balsamo 1991, y S. Ferrari, *I sinodi diocesani di A. G. Roncalli*: CrSt 9 (1988) 113-133.

Por otra parte, tampoco la diócesis estaba preparada y se encontraba en un estado de disgregación secular: una buena parte de la estructura del vicariato no sintonizaba con los propósitos del papa y el mismo instrumento sinodal parecía necesitar algunas adecuaciones. Por otro lado, es necesario añadir que, más allá del sínodo en sí mismo, la Iglesia romana pudo gozar, aunque un decenio más tarde, de los impulsos de renovación que había suscitado la iniciativa de Juan XXIII. A su vez, el papa no escondió sus reservas, como en el discurso al clero romano del 24 de noviembre de 1960:

Desde el encuentro inicial del 24 de enero en la sacrosanta basílica lateranense hasta el otro más solemne del 29 de junio, junto al sepulcro de san Pedro, pudimos, sin duda, con la ayuda del Señor, realizar *opus bonum*, aunque en algunas cosas no *opus perfectum*. Todos asistimos al encuentro apostólico. Si la respetuosa comparación se nos permite, los doce estaban allí en número y consentimiento plenos: también estaba Tomás, es decir, los tímidos y los vacilantes de las primeras horas; todos igualmente conmovidos por la bondad del Señor con quien lo invoca y le sirve con confianza...⁸¹.

Tampoco hemos de olvidar cuán preocupado estaba el papa por evitar que un juicio crítico sobre el sínodo se reflejase negativamente en el proyectado concilio ecuménico, como quizás esperasen algunos. Por lo menos, la articulación de la preparación constituyó probablemente una especie de prueba general del planteamiento de la preparación del Vaticano II.

e) *El congreso eucarístico mundial de Munich*

En los años que pasan entre el anuncio y la apertura del concilio, el congreso eucarístico mundial celebrado en Munich entre el 31 de julio y el 7 de agosto de 1960⁸² constituye una ocasión singular de encuentro entre muchos de los futuros participantes en el Vaticano II. A pesar de que el futuro concilio no aparecía entre los temas previstos por el programa del congreso, esta circunstancia constituyó un momento de contacto, casi a la mitad entre el 25 de enero de 1959 y el 11 de octubre de 1962, dado que intervinieron en él numerosos cardenales y varias decenas de obispos procedentes de todo el mundo⁸³. El mismo

81. DMC III, 38; Ecclesia 1012 (1960) 158. M. Manzo, *Papa Giovanni...*, 214, observa que «es sorprendente la sinceridad con que Juan XXIII logró recorrer en una audiencia pública el iter laborioso de la obra sinodal. La confirmación de las tensiones que acompañaban a aquel acontecimiento en el terreno eclesiástico es algo insólito. La distinción que hizo además entre *opus bonum* y *opus perfectum* expresa la conciencia que tenía el papa Juan de los límites del sínodo romano. El sínodo tiene una importancia más histórico-pastoral que canónica o preceptiva. Por lo menos, este aspecto es el menos principal para el papa. Finalmente, no es difícil imaginarse cómo en la figura de Tomás, de los «tímidos y los inseguros», Juan XXIII intentaba representar a todos los que habían opuesto resistencias al proyecto sinodal».

82. *Statio Orbis. Eukaristischer Weltkongress 1960 in München*, 22 vv., München 1961.

83. Cf. HerKorr 15 (1960) 7-34.

horizonte universal en que se coloca el congreso anticipa –aunque sea remotamente– el clima del Vaticano II. El eco que tuvo en la opinión pública el congreso eucarístico de Munich parece anticipar la intensa capacidad para llamar la atención que suscitaría dos años más tarde la asamblea conciliar. Por otra parte, dos de los polos temáticos del futuro concilio ocupan ya un lugar central en las reflexiones del congreso eucarístico: la atención simpática por la sociedad contemporánea y el anhelo por la unión de los cristianos.

f) *La asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi*

A finales de 1961 (19 noviembre-5 diciembre) se celebró en la capital de la India la asamblea mundial del Consejo ecuménico de Ginebra. A pesar de que este encuentro estaba ya programado desde hacía años y que la Iglesia católica seguía siendo extraña al mismo Consejo, es innegable la influencia recíproca entre el clima preconiliar y esta asamblea. Baste recordar que en Nueva Delhi el Consejo puntualizó la dimensión trinitaria de su propia plataforma teológica, mejor de como lo había hecho antes. Al mismo tiempo esto permitió la plena adhesión al Consejo de Ginebra de las Iglesias de la tradición ortodoxa oriental. De aquí se derivó –incluso por la adhesión de numerosas Iglesias asiáticas y africanas– un nuevo impulso al proceso ecuménico, que tuvo ecos en Roma y luego en el Vaticano II.

Por su parte, la santa Sede, tras una laboriosa maduración y a pesar de la oposición del santo Oficio, que quería que los católicos asistieran como simples «periodistas», se llegó a la conclusión de enviar a esta asamblea un grupo de «observadores», invirtiendo una actitud arraigada de desconfianza y de total extrañamiento. Esta orientación había sido pedida también por el Consejo ecuménico de Ginebra como premisa para aceptar la invitación a enviar observadores del Consejo al futuro concilio. Por otro lado, también en Nueva Delhi la inminencia del concilio católico aceleró la maduración del *slogan* que habría de caracterizar al Consejo ecuménico en los decenios sucesivos a partir de la asamblea de Upsala (1968): la conciliaridad de la Iglesia.

5. *Ecos en otras áreas religiosas e ideológicas*

a) *La actitud del mundo musulmán*⁸⁴

Tanto la fase preparatoria como el mismo concilio, en cuanto hechos internos de la Iglesia católica, no suscitaron ni reacciones ni expectativas particu-

84. Este párrafo se basa principalmente en la revista «Proche-Orient Chrétien» de los Padres blancos, editada en Palestina, sobre todo los fascículos del 1959 al 1962; en F. Dore, *Cristianesimo e cristiani in Magallat Al-Azhar (1958-1978). Riflesso e percezione di una realtà religiosa presso una differente coscienza comunitaria* (excerpta ex dissertatione ad doctoratum apud Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae), Jounieh 1991; y en M. Impagliazzo,

res en el mundo musulmán, una amplia y compleja realidad con unos 400 millones de creyentes. El islamismo, aunque oprimido en los países comunistas del este, de los Balcanes, y en las repúblicas de la URSS asiática, se encontraba en pleno desarrollo en Africa y en Asia, en donde estallaban las luchas por la independencia y por la afirmación nacional, desde el Irán de Mossadek hasta el Egipto de Nasser, desde el Pakistán hasta Indonesia.

La autorizada revista egipcia «Magallat Al-Azhar», por ejemplo, no habla nunca de acontecimientos cristianos desde 1958 hasta 1978: se advierte en ella «un silencio sobre los grandes acontecimientos de la historia contemporánea, como el concilio Vaticano II»⁸⁵.

Mas, por otra parte, los articulistas invitan a los católicos y a los musulmanes a buscar un acuerdo interno sobre algunos puntos de común interés:

Si desde el punto de vista dogmático no hay muchas posibilidades de encuentro, esto no niega la colaboración en otros planos, como el económico y político por ejemplo. La lucha contra los enemigos comunes es una forma que se desea y se fomenta⁸⁶.

El primero de estos enemigos es el ateísmo:

...habría sido posible que los dos mundos, musulmán y cristiano, se uniesen de verdad contra el comunismo ateo que representa un obstáculo para la estabilización y la paz. Esta unión se logrará solamente cuando el cristianismo reconozca al Islam como religión revelada, como por lo demás ha hecho el Islam con el cristianismo⁸⁷.

El segundo enemigo es el sionismo. En respuesta a un artículo del periódico inglés católico *Universe*, que invitaba a los musulmanes a unirse con los cristianos en la lucha contra el ateísmo, Al-Sarqawi reaccionaba de esta manera:

Se responde que querríamos aceptar la mano que se nos tiende con la condición de que los católicos reconozcan otro enemigo común: el sionismo. Se espera que la santa Sede tome una posición más fuerte y clara contra él y lo condene públicamente e insistentemente, a fin de convencer a los católicos americanos a combatirlo⁸⁸.

Mondo islamico e Vaticano II: prospettive di ricerca, comunicación presentada en Würzburg en el ya mencionado coloquio *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, de 1993.

85. F. Dore, *Cristianesimo...*, 78: «Es éste un punto que nos ha dejado perplejos y que es difícil de comprender. ¿Se quiso ver tan sólo un *snobismo* en este gran acontecimiento religioso? ¿no les satisfizo quizás la declaración *Nostra Aetate*? Lo cierto es que no he encontrado en la revista ninguna reacción ni positiva ni negativa».

86. *Ibid.*, 349.

87. Muhammad 'Abd Allāh Al-Samman: «Al-bàbà al sàabiq ya' tarifu bi-l-Islām wa-lākin alk-maniyya hālat dūna i 'lān hāda al-i 'tirāf» (El papa anterior confiesa el Islam, pero la muerte le impidió la proclamación de esta confesión), en Magal-lat Al-Azhar, 31 febrero 1960, artículo 47, 856-859 (en F. Dore, *Cristianesimo...*, 351-352).

88. Mahmud Al-Sarqawi, *Ta' alaw nugàhidu ma'a* (Venid, luchemos juntos), en Magal-lat Al-Azhar, enero 1962, 942-949; F. Dore, *Cristianesimo...*, 354-355.

Un tercer campo de interés mutuo era el de los santos lugares de Palestina y el del drama de los refugiados palestinos que afectaba del mismo modo a los árabes cristianos y musulmanes:

Los cristianos y los musulmanes están estrechamente unidos entre sí por el hecho de tener en común los mismos lugares sagrados en Palestina: Jerusalén y Belén... Siempre vivieron allí plenamente de acuerdo y en mutuo respeto... Por eso mismo están unidos para hacer que vuelvan los lugares sagrados a sus legítimos propietarios..., contra la ocupación israelita y los proyectos de internacionalización⁸⁹.

b) *Los católicos ante el mundo musulmán*

Tampoco el mundo católico mostró mucho interés por el mundo musulmán. Puede percibirse esto en las escasas referencias al Islam en los debates sobre el concilio que se tuvieron en las universidades, en las revistas, en la prensa y en la opinión pública interior y exterior a la Iglesia⁹⁰, o bien en los *consilia et vota* de los obispos, de las universidades y de la curia romana. Una lectura atenta de los *vota* hace ver que «les religions non chrétiennes tiennent une place infime dans les préoccupations des évêques et des organismes consultés»⁹¹.

Sobre esta actitud de los obispos de los ritos no latinos:

...queda finalmente por señalar que, sea cual fuere la orientación a que pertenezcan, los prelados orientales no demuestran ningún interés por el mundo musulmán en el que viven muchos de ellos, o al menos no se preocupan por demostrarlo en los votos para el concilio. Las alusiones en este sentido son muy raras... Lo cierto es que es inútil buscar entre los votos de los orientales palabras de benévola atención a los creyentes del Islam. Se saca la impresión de que se mira a los musulmanes sobre todo como paganos que convertir o como a una sociedad tan distinta de ellos que los deja indiferentes⁹².

89. Cf. artículos 84/607; 199/15-16; 285/359-360; 203/482; 199/215 y 216; 284/133; 285/358-364; F. Dore, *Cristianesimo...*, 364.

90. Para una reseña de las escasas referencias, cf. Caprile I/1, 436; I/2, 768.

91. «La jerarquía de Europa y de América guarda un silencio total. Sólo las universidades de Propaganda (Roma), de Nimega y sobre todo la Gregoriana (Roma) y Lovanium (Congo-Léopoldville) piden el estudio y la enseñanza de las religiones no cristianas con un espíritu positivo, pero sin relativismo [...]. Los obispos de los países de misión hablan ampliamente de los problemas misioneros, poco de las religiones no cristianas en cuanto religiones, y casi nada del Islam. Resulta un tanto sorprendente constatar el silencio total de las Iglesias orientales sobre este punto con el que tienen que enfrentarse todos los días», R. Caspar, *La religion musulmane*, en *Vatican II - Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes* (Unam Sanctam, 61), Paris 1966, 201-202.

92. R. Morozzo della Rocca, *I «voti» degli orientali nella preparazione del Vaticano II*, en *Veille*, 144-145. El mismo autor indica que «los seguidores del Profeta son simplemente «fanáticos», según el arzobispo de Urmya, Zaya Dachtou, el cual por otra parte no usa este término en un sentido exclusivamente despreciativo, ya que desea que también sus cristianos logren ser «fanáticos» para oponerse eficazmente a los musulmanes».

Cuando se mira a los obispos de rito latino de Africa, del medio Oriente o de Asia, se encuentra un arco bastante contradictorio de reacciones. En primer lugar, están los que, siguiendo el ejemplo de sus hermanos orientales, ni siquiera toman conciencia de que su ministerio pastoral se desarrolla en medio de pueblos y de estados de mayoría musulmana. En sus *vota* sólo tratan de cuestiones internas a sus Iglesias, litúrgicas y sobre todo canónico-disciplinares.

Entre los que tocan el tema, pueden distinguirse tres grupos: el primero de ellos habla del Islam en términos agresivos, lamentándose de las dificultades que encuentran la Iglesia y los fieles en el ejercicio de su fe y de su vida comunitaria. Así monseñor Leclerc, de Bamako: «Les chrétiens (16.000 environ dans le Soudan entier, pays d'animisme mais surtout d'Islam) sont dispersés, noyés»⁹³. O bien monseñor Mercier, de Laghouat, en Argelia: «L'Islam reste, aux portes mêmes de la sainte Eglise, et mêlé de plus en plus à ses fidèles, son adversaire le plus irréductible»⁹⁴.

Un segundo grupo mira al Islam como objeto de conquista misionera, aunque arduo y que había sido teatro ya muchas veces de duras derrotas. Monseñor Lacaste, de Orán en Argelia, llega a acusar, tras el renacimiento del Islam, a la presencia comunista y al ingenuo irenismo de los católicos:

¿Me atreveré a hablar del problema misionero en tierras del Islam? Nuestras misiones cruelmente devastadas por el comunismo corren el riesgo de hacer que pase inadvertido el peligro que constituye la expansión islámica en Africa y en otros lugares, Mientras que el comunismo, orgulloso de sus conquistas gigantescas, emplea todos los recursos de una propaganda incomparable, el Islam, humillado hasta ayer, levanta hoy la cabeza, estimulado por una parte por la diplomacia comunista, a pesar de los desmentidos oficiales de una prensa vendida a sus intereses, y por otra, cosa curiosa, por la ingenuidad de demasiados cristianos que creen que sólo deben hablar del Islam más que otorgándole en público, siendo así que nada lo exige, un valor espiritual igual al cristianismo. ¡Casi llegan a pedirles a sus hermanos cristianos que tengan tanta fuerza en su fe y tanto vigor en su esperanza como los mismos musulmanes!⁹⁵.

En el tercer grupo, que mira también al Islam como tierra de misión, pero en un clima de diálogo y de cooperación, se encuentran obispos como monseñor Moloney, de Bathurst en Zambia, según el cual, dado que el apostolado con los mahometanos resulta inadecuado, es de desear una confrontación en el concilio entre teólogos católicos y teólogos mahometanos⁹⁶.

También el prefecto apostólico de Niamey, C. Quillard, tiene una posición clara en este sentido⁹⁷. Léon Duval, hablando de una Argelia destruida por la guerra de la independencia, por las torturas y por el terrorismo, pide al conci-

93. AD I/2, 5, 41.

94. *Ibid.*, 109.

95. *Ibid.*, 114: .

96. *Ibid.*, 215.

97. *Ibid.*, 92.

lio que establezca una cooperación entre católicos y no católicos, en favor de la paz y de la dignidad de la persona humana:

de los católicos y también de los no cristianos; puesto que se trata de los fundamentos de la sociedad, de la defensa de la dignidad de la persona humana, de la paz universal, es bastante oportuno que el concilio se dirija no sólo a los católicos, sino a todos los hombres de buena voluntad. Por eso el concilio tendrá que definir normas prudentes para la colaboración entre católicos y no católicos, tanto en lo que se refiere a los objetos de esta colaboración (promoción de la justicia, defensa de la fe en Dios, promoción ética, ejercicio de las obras de caridad), como en cuanto a los peligros que hay que evitar del sincretismo de una *communio in divinis*⁹⁸.

En el *Analyticus conspectus*⁹⁹, en el capítulo sobre las misiones, aparece una síntesis-resumen de las observaciones sobre los musulmanes presentes en los *vota*, pero que no refleja con fidelidad todo lo que habían dicho los obispos¹⁰⁰. Más grave aún es el hecho de que, en el momento de la organización de las comisiones preparatorias, desaparece totalmente la cuestión del Islam¹⁰¹. De este modo, tanto en la fase preparatoria como en el primer periodo del concilio, estuvo ausente el tema del Islam, que aparecerá tan sólo en los debates del segundo periodo, a propósito del esquema *De Judaeis*, propuesto en aquel momento como el capítulo cuarto del esquema sobre el ecumenismo.

c) La actitud del mundo judío. El judaísmo, un tema no previsto¹⁰²

El anuncio del concilio no parece provocar grandes reacciones ni mucho interés por parte de los judíos, a diferencia de la inmediata repercusión que este

98. *Ibid.*, 102; cf. M. Impagliazzo, *Duval d'Algeria. Una chiesa tra Europa e mondo arabo (1946-1988)*, Roma 1994.

99. AD I/2, app. 1-2.

100. «11. *De missionibus inter Macometanos*. 1. Foveatur conversio macometanorum. 2. Vitetur syncretismus religiosus et via aptior quaerenda est ad errores et fabulas quae in Corano et traditionibus islamicis inductae sunt, clare ostendendas et refellendas, salva semper caritate. 3. Saepè desiderantur viri catholici periti qui de re islamica valeant decertare. 4. Si fieri potest, doctores Ecclesiae et maxime ii qui in doctrinis Macometanorum versantur, in concilio cum doctoribus Macometanorum disceptent praesertim a) de propagatione materialismi; b) de statu Domini nostri Jesu Christi et B. M. V. in 'Koran'. 5. Major caritas habeatur etiam cum Macometi asseclis et analogiae inter Christi et Macometi doctrinam exprimantur. 6. Missionarii evangelium Macometanis directe non praedicant, sunt contenti caritatis operibus, sed ex his grata beneficiorum memoria tantum, minime conversio, consequitur. 7. Ob analogias cum Macometanorum doctrina ne obliviscamur profundas discrepantias cum doctrina christiano-catholica. 8. Christianitas et cultus occidentalism in Macometanorum animis idem significant»: AD I/2, app. 2, 641-642.

101. «Según las comisiones antepreparatorias, correspondía al esquema sobre las misiones, pero ya desde la primera reunión de la comisión respectiva se decidió no tratar más que los problemas de orden general, sin entrar en el estudio de las religiones en particular», R. Caspar, *La religion musulmane*, 202.

102. Para un panorama de las relaciones judeo-cristianas en los últimos cuarenta años, cf.: J. Kaplan, *Le nouveau regard chrétien sur le judaïsme*: Revue des sciences morales et politiques 3

anuncio había tenido en la ortodoxia y en el mundo protestante. Se trata de algo comprensible, dado que los grandes objetivos propuestos por Juan XXIII en la convocatoria del concilio habían sido sólo dos: la reforma interna de la Iglesia y el diálogo con las otras Iglesias cristianas.

Hay que señalar además que no se puede hablar en general de «mundo judío», dada su enorme complejidad, la diversidad de sus representantes y su inserción en una pluralidad de culturas y tradiciones. A esto se añade el hecho de que en nuestro siglo la historia del pueblo judío se había visto transformada radicalmente por dos acontecimientos importantes: por un lado la *Shoa* con sus seis millones de víctimas, por otro el retorno a la tierra prometida, que dio origen al Estado de Israel y provocó una serie de guerras y conflictos, tanto con la población palestina como con los estados árabes vecinos.

A comienzos de los años 60 había trece millones de judíos en el mundo, el 25% de ellos en Europa. Los dos polos más dinámicos del judaísmo habían pasado a Estados Unidos y a Israel. En el mismo periodo, los tres millones de judíos de la URSS vivían en el silencio rodeados de sospecha. En Polonia sólo quedaban 20.000 de los 3.500.000 que había antes. En las dos Alemanias no más de 15.000 de los 500.000 de antes de la guerra. Esta realidad representaba un reto para la conciencia cristiana, que se preguntaba cómo había sido posible semejante tragedia.

d) Juan XXIII y los judíos

En la amplia consulta promovida por voluntad de Juan XXIII para iniciar la preparación del concilio, el tema del judaísmo surgió solamente en dos ocasiones, cuyo contraste es significativo: el primer caso es el texto de 18 profesores del Pontificio Instituto bíblico, donde se sostiene la necesidad de combatir el antisemitismo; el segundo es la petición de un obispo para que «se condenara a la masonería internacional controlada por los judíos»¹⁰³.

Pero algunos pequeños gestos despertaron las conciencias y provocaron pasos casi simultáneos por una parte y por otra. Juan XXIII, con la sensibilidad de quien había vivido en oriente durante más de veinte años y había tomado hondamente conciencia del drama judío¹⁰⁴, fue uno de los artífices de este pe-

(1987); J. M. Delamire, *Vatican II et les juifs*, en *Deuxième*, 577-606. Los principales textos sobre el diálogo judeo-cristiano en G. Cereti-L. Sestieri (eds.), *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato 1983; H. Croner (ed.), *Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations. An Unabridged Collection of Christian Documents*, London-New York 1977; R. Rendtorff-H. H. Henrix (eds.), *Die Kirchen und das Judentum – Dokumente von 1945-1985*, München 1988.

103. T. Stransky, *The History of «Nostra Aetate»*, en R. Brooks (ed.), *Unanswered Questions – Theological View of Jewish-Catholic Relations*, Notre Dame 1988, 55 p.

104. Sobre las intervenciones de Roncalli ante la secretaría de Estado y las otras nunciaturas para intentar poner a salvo a los judíos condenados a la deportación y los campos de exterminio, cf. A. Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A. G. Roncalli (1935-1944)*, Genova 1992, en particular 258-268, 275-279.

queño milagro. También contribuyeron a él, entre otros, el historiador francés Jules Isaac y el jesuita alemán Agustín Bea.

Juan XXIII dio el primer paso con ocasión de su elección al pontificado. Se le comunicó esta elección al gobierno del Estado de Israel, a pesar de que la santa Sede no lo reconocía ni tenía con él ningún contacto diplomático. En respuesta, el gran rabino de Israel, doctor Isaac Halevy Herzog, telegrafió al papa deseándole «sinceras bendiciones». Se dio otro pequeño paso con ocasión de la semana santa de 1959. Hasta aquel momento, en la liturgia del viernes santo, en la gran plegaria de intercesión, los católicos decían: «Pidamos también por los pérfidos judíos...», y asimismo: «Dios omnipotente y eterno, que ni siquiera rechazas en tu misericordia la perfidia judía...». Estas expresiones sonaban evidentemente como injurias a los oídos judíos y herían a las conciencias cristianas más sensibles. Juan XXIII ordenó su supresión¹⁰⁵. Entre sus cartas se encuentra un pequeño apunte escrito quizás unos días antes de aquel viernes santo:

Hace ya tiempo que nos interesamos por el «pro perfidis Judaeis» en la liturgia del viernes santo. Tenemos el seguro testimonio de que nuestro predecesor Pío XII de santa memoria había quitado ya personalmente este adjetivo en su plegaria, contentándose con decir: «Oremus... etiam por Judaeis». Siendo éste también nuestro modo de pensar, disponemos que en la próxima semana santa [quede así reducida] esta doble súplica¹⁰⁶.

A continuación Juan XXIII ordenó la supresión en los libros litúrgicos de las frases o referencias que pudieran resultar ofensivos tanto a los judíos como a los musulmanes, tanto a los protestantes como a los paganos¹⁰⁷. Este gesto, sencillo en apariencia, fue inmediatamente apreciado y saludado con gratitud y gozo en los sectores del judaísmo y de la Iglesia sensibles a la cuestión. También entre los protestantes se captó la novedad y la apertura que suponía¹⁰⁸.

Pero al mismo tiempo, con ocasión de la inauguración de la nueva sinagoga en Colonia, que debería ser un símbolo del cambio de actitud con los judíos, volvió a asomar la sombra de las recientes persecuciones antisemitas. Por la mañana, las paredes de la sinagoga aparecieron pintadas de svásticas y una nueva oleada antisemita se desató también en los Estados Unidos y en otros países de Europa. El 18 de enero de 1960 una delegación de la organización internacional judía B'nai B'rith acudió al Vaticano para tratar del recrudecimiento del antisemitismo, «para agradecer al papa la ayuda prestada a los judíos persegui-

105. L. F. Capovilla, *Lettere*, 484.

106. *Ibid.*, 484.

107. Cf. AAS 51(1959) 595. De la fórmula del bautismo de adultos se suprimieron las expresiones sobre los paganos: «Horresce idola, respue simulacra...»; los judíos: «Horresce judaïcam perfidiam, respue hebraïcam superstitionem...»; los musulmanes: «Horresce mahumeticam perfidiam, respue pravam sectam infidelitatis...»; los herejes: «Horresce haereticam pravitatem, respue nefarias sectas impiorum N.». Cf. *Ephemerides liturgicae* 74 (1960) 133-134, citado en *Caprile* I/1, 252-253, n. 8, 9.

108. *Service Oecuménique de presse et d'information, SOEPI*, Ginebra 26.08.1960, citado en *Caprile* I/1, 253.

dos en tiempos de su delegación en Turquía (1935-1944) y por haber eliminado de la liturgia del viernes santo el apelativo *perfidus*»¹⁰⁹.

Otros dos gestos de Juan XXIII fueron muy apreciados por los judíos: uno, el 17 de octubre de 1960, cuando, al recibir a 130 representantes del United Jewish Appeal, el papa con su característica afabilidad entró en la sala de audiencias y abriendo los brazos exclamó: «Yo soy José, vuestro hermano»; esta expresión, recordando el momento preciso en que José se dirigió a sus hermanos en Egipto (Gén 45, 3), suscitó una gran emoción¹¹⁰. El otro gesto, quizás el más importante para los judíos, tuvo lugar el 17 de marzo de 1962: Juan XXIII, al pasar en coche por el Lungotevere, se encontró ante la sinagoga de Roma. El papa hizo que descapotasen el coche y bendijo a un grupo de judíos que estaba saliendo del templo. Rabbi Toaff, testigo ocular de lo ocurrido, recuerda que «tras un momento de comprensible desconcierto, los judíos le rodearon aplaudiéndole con entusiasmo. En efecto, era la primera vez en la historia que un papa bendecía a los judíos, y era quizás el primer gesto verdadero de reconciliación»¹¹¹.

e) *Las iniciativas de Jules Isaac*

Pero fue Jules Isaac (1877-1963) el que mejor captó todas las posibilidades que este clima de diálogo y amistad abría concretamente a las relaciones entre judíos y cristianos. Este historiador, antiguo inspector general de la instrucción pública en Francia, perseguido bajo el régimen de Vichy por sus orígenes judíos, después de perder a su mujer y a sus hijos en las persecuciones nazis, volvió a la fe de sus padres y se consagró al diálogo entre judíos y cristianos. Intentó poner de relieve las raíces del antisemitismo cristiano, para combatirlas mejor.

Ya en 1947 en la conferencia de Seelisberg, promovida por el National Council of Christians and Jews, había sugerido los dos puntos que la misma conferencia presentó luego como llamada a las Iglesias para la revisión necesaria de las actitudes, de la catequesis y de la enseñanza cristiana ante los judíos¹¹².

En 1960, el 13 de junio, entregó a Juan XXIII un *memorandum* y un *dossier* sobre la cuestión que siempre le había preocupado: una formulación de la enseñanza, de la predicación y de la catequesis cristiana, dirigida a la eliminación de las raíces del antisemitismo. Después de la visita de Isaac¹¹³, el papa confió in-

109. A. Gilbert, *The Vatican Council and the Jews*, Cleveland-New York 1969, app. G, 292; cf. DC 57 (1960) 318-319.

110. DMC II, 697-699. Esta expresión aparece también en el discurso de coronación y volvió a utilizarse en 1959 y 1960 una sola vez, delante de cristianos.

111. E. Toaff, *Perfidi giudei - fratelli maggiori*, Milano 1987, 219-220.

112. *Le chiese cristiane e l'ebraismo* (1947-1982), 1-3. Junto con otras personas destacadas del mundo judío, católico y protestante, J. Isaac fundó el primer núcleo de las «Amitiés judéo-chrétiennes», que tuvieron un amplio eco en Francia. En 1949 fue recibido por Pío XII. A pesar de la emoción de los dos, el coloquio no tuvo consecuencias prácticas.

113. J. Isaac, *Della necessità di una riforma dell'insegnamento cristiano nei riguardi di Israele*, memoria presentada a Juan XXIII en 1960; cf. M. Vingiani, *Jules Isaac. Il promotore del dialogo ebraico-cristiano a venti anni dalla morte*, en *Ecumenismo anni '80*, Verona 1984, 323-338.

mediatamente el estudio y el examen del *dossier* al cardenal Bea y al secretario para la unidad de los cristianos, dentro del cual se había constituido desde la primera reunión un grupo de trabajo sobre el tema. Este grupo había creado una red de contactos y de intercambios con el mundo judío y con sus principales asociaciones, particularmente en Francia, en los Estados Unidos y en Israel.

La reserva del Secretariado había permitido una progresiva maduración de esta cuestión tan compleja, insistiendo en el carácter exclusivamente religioso de su aproximación y elaborando un breve esquema de declaración conciliar *De Judaeis*. Por otra parte, más allá de las intenciones de todos y sobre todo del Secretariado, un texto sobre los judíos tenía ya por sí mismo un alcance político. No se les escapaba esto a los obispos católicos en los países árabes, sobre todo en los más cercanos que estaban en conflicto directo con Israel, como tampoco se les escapaba a los gobiernos árabes o a las organizaciones judías internacionales y al mismo Estado de Israel.

Las voces sobre una proyectada declaración *De Judaeis* habían suscitado una honda preocupación, así como debates y réplicas tanto en los ambientes árabo-cristianos como en los árabo-musulmanes: se la interpretaba como un acercamiento de la Iglesia al Estado de Israel, preludio de su reconocimiento diplomático. Las presiones árabes, en un primer momento a nivel de las cancillerías, se dirigieron bien a la secretaría de Estado, bien a los gobiernos de los países amigos, pidiendo su intervención en la cuestión. La polémica y las presiones se fueron haciendo cada vez más vivaces y públicas después del paso en falso que dio el 12 de junio de 1962 el World Jewish Congress al designar al doctor Chaim Wardi como «unofficial observer and representative» en el concilio¹¹⁴. Las reflexiones sobre la relación Iglesia-judíos se habían llevado con gran discreción hasta el momento en que se pensó invitar al concilio a personalidades del mundo religioso judío como huéspedes del secretariado, a pesar de que los sondeos hechos a este propósito habían puesto de relieve que había fuertes resistencias entre los judíos ortodoxos.

f) *El horizonte público del debate*

Precisamente en este momento tan delicado el World Jewish Congress, sin haber consultado al Secretariado, dio a conocer la designación del doctor Wardi. Además Wardi vivía en Israel y su nombramiento fue aprobado por los ministerios de asuntos exteriores y de asuntos religiosos, recibiendo así una connotación política. «The Vatican was immediatly besieged with protests from Arab countries and requests for similar representation at the council too»¹¹⁵. El

114. A. Gilbert, *The Vatican Council and the Jews*, 61. Para el conjunto del incidente, cf. *The Wardi incident*, 61-64. Es verdad que el doctor Chaim Wardi había intervenido activamente en la Asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi, participando en la elaboración de una declaración de condena del antisemitismo.

115. A. Gilbert, *The Vatican...*, 61.

paso en falso del World Jewish Congress y la reacción negativa de los países árabes¹¹⁶ creó un clima desfavorable que acabó provocando una medida insólita por parte de la secretaría de Estado: de acuerdo con el cardenal Bea, se borró la discusión en la comisión central de este esquema, excluyéndolo así de la agenda del concilio¹¹⁷. En la comisión, para justificar estas medidas, se dice que «notae sunt dissensiones nostri temporis inter Judaeos et Arabes; facile exoritur suspicio de re politica; vel fovendi hanc vel illam partem, jam falsi rumores de hoc divulgantur»¹¹⁸.

Duro y polémico, el cardenal Cicognani, después de afirmar que era inoportuna la discusión de este esquema, añadía:

Resulta superfluo recordar nuestros lazos con el pueblo hebreo: nuestro Señor Jesucristo viene de ese pueblo y conservamos el antiguo testamento junto con el nuevo. Pero hemos de atenernos a los fines propios de este concilio, en el que la Iglesia quiere afirmar solemnemente su fe y corroborar su apostolado. Entonces, ¿a qué viene este decreto particular? Si lo hacemos con los judíos, ¿por qué no con los mahometanos, que también se glorían de descender del padre Abrahán?¹¹⁹.

g) *La actitud del archipiélago marxista*

Cuando subió al solio pontificio, Juan XXIII heredó una situación que había llegado ya a un punto muerto. Estaba caracterizada por el inmovilismo de la santa Sede en las relaciones con los países comunistas. La política de persecución religiosa que habían seguido esos estados y la intransigencia católica habían llevado a muchos de los encuentros a un autentico callejón sin salida. La Iglesia en China, para no verse completamente sofocada, acabó consagrandó algunos nuevos obispos, elegidos localmente y no por Roma. Pío XII había condenado este cisma, aunque la santa Sede no podía ofrecer ningún camino de salida al conflicto.

116. Cf. J. Oesterreicher, *The New Encounter between Christians and Jews*, New York 1985, 160-161: «Los gobiernos árabes vieron confirmadas sus peores sospechas y levantaron una oleada de protestas contra este pretendido trato preferencial con los judíos. Parece que en un momento determinado los líderes árabes creyeron que el Vaticano aprobaba la decisión del Congreso judío. Y ciertamente pensaron que el Estado de Israel estaba interesado en este plan y forzaba las cosas en este sentido, bajo falsas pretensiones, si no ante el concilio, al menos en sus 'antecámaras'».

117. A. Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966, 22: «La primera de estas dificultades se presentó cuando, en junio de 1962, la comisión central preparatoria del concilio puso en el orden del día el primer esquema que había preparado el Secretariado en largas reuniones y que trataba sólo de los judíos. La noticia que apareció desgraciadamente por aquellos días de que un representante de ciertas organizaciones judías iba a establecerse en Roma en conexión con el concilio ecuménico provocó graves protestas de parte árabe, hasta el punto de que se creyó más prudente calmar los ánimos, retirando el esquema sobre los judíos de la agenda del concilio»: cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 299, n. 76.

118. AD II/2, 4, 21.

119. *Ibid.*, 21.

En esta política vaticana, en el momento de la transición de Pío XII a Juan XXIII no se produjo ningún cambio inmediato, bien sea en relación con los países del Este europeo, bien en los países comunistas en general, desde China, en Asia, hasta Cuba, en América latina. Estaba vigente todavía el decreto del santo Oficio de 1949, renovado en 1959, que excluía de los sacramentos católicos a quienes votasen por los comunistas u ofreciesen alguna aportación a esta corriente política. La validez de este decreto se había recordado con ocasión de todas las crisis políticas italianas y en el momento de las elecciones.

Lo que cambió, por el contrario, fue el clima, superando la «intransigencia» anterior en favor de una actitud menos ideológica y más concreta, menos política y más pastoral y, por tanto, abierta al diálogo. El cambio de actitud no se percibió enseguida, como demuestra la alocución de Juan XXIII al consistorio secreto del diciembre 1958. Hablando de China, el discurso sigue moviéndose en la perspectiva pesimista y casi apocalíptica de los últimos años de Pío XII:

Desde hace tiempo, como sabéis, los católicos de China se hallan en condiciones cada vez más penosas y difíciles. Han sido difamados, encarcelados y, por último, expulsados los misioneros, pacíficos heraldos del evangelio, entre los cuales había un gran número de arzobispos y obispos. Obispos chinos celosos e intrépidos han sido encarcelados..., confinados o generalmente impedidos de ejercer libremente su oficio pastoral, mientras que en la misma condición han venido a encontrarse aquellos eclesiásticos legítimamente designados para hacer sus veces o para sucederlos. Y todo esto sólo porque no estaban dispuestos a soportar graves imposiciones, inaceptables para su conciencia... Por desgracia, hemos de decirlo con dolor, no han faltado algunos que, más temerosos de los juicios de los hombres que del santo juicio de Dios, han cedido a las exigencias de los perseguidores, llegando hasta a aceptar una consagración episcopal sacrílega, de la que no puede derivar jurisdicción alguna sobre los fieles en cuanto conferidas sin el «mandato apostólico»¹²⁰.

Además, el 12 de enero el papa escribe al cardenal Micara pidiéndole que invite al pueblo de Roma a rezar junto con él por China durante la semana de la unidad, que debía cerrarse el 25 de enero en la basílica de San Pablo extramuros. Pero precisamente en la homilía de aquel día, se hace patente su estilo pastoral, que siempre evitaba condenar y ofender, cuando, después de recordar a todos los sufrimientos y los peligros a los que estaba sometida la Iglesia en tantos lugares de Europa y de Asia, escribe:

Por deuda de gran reserva y de sincero y meditado respeto, y en la esperanza confiada de que la tempestad se disuelva poco a poco, nos abstenemos de concretar sobre ideologías, localidades y personas. Pero no somos insensibles a la documentación diaria que pasa continuamente ante nuestros ojos, en la que se pone de relieve el miedo, la violencia, la anulación de la persona humana¹²¹.

120. DMC I, 80; Ecclesia 911 (1958) 761. Cf. también la aportación de G. Turbanti, *Il problema del comunismo al concilio Vaticano II*, en *Vatican II à Moscou*.

121. DMC I, 26; Ecclesia 917 (1959) 146.

Son estos los sentimientos de Juan XXIII, incluso en medio de las angustias que siente por los pueblos y por la Iglesia de esos países, como dirá a De Gaulle en 1959: «[...] porque entre todos esos pueblos europeos y asiáticos que están sometidos al comunismo, la comunidad católica se ve oprimida y separada de Roma»¹²².

Después de morir el cardenal Aloizije Stepinac de Zagreb¹²³, en Yugoslavia (10 febrero 1960), el papa le pidió al cardenal König que asistiera en su nombre a los funerales y, celebrando en Roma las exequias, dijo que, «aunque recordaba los sufrimientos del arzobispo, deseaba hacer referencia al ejercicio constante de perdón y de paz; expresó también su aprecio por las autoridades yugoslavas que han concedido la celebración pública de sus funerales»¹²⁴.

Fueron gestos como los indicados, de humanidad y de pacificación, los que abrieron camino al estilo propio del nuevo papa, en donde la misión pastoral era anterior a la política.

En el caso de Cuba que, después de la revolución del 1 de enero de 1959 y de una reforma agraria que había expropiado las grandes propiedades norteamericanas, sufría una creciente hostilidad por parte de los Estados Unidos y consiguientemente se alineaba con la URSS, Juan XXIII tomó una postura cauta. En el momento en que J. F. Kennedy llevaba a cabo un embargo comercial total contra la isla, patrocinaba una invasión armada y exigía de todos los demás países americanos, en la reunión de Punta del Este, que rompieran sus relaciones diplomáticas con el régimen de Fidel Castro, el papa no cedió ante los que pedían su excomunión y la ruptura de las relaciones diplomáticas. De este modo, todos los obispos de Cuba podrían intervenir en el concilio.

La imagen del «deshielo» era la predilecta del cardenal Agostino Casaroli, que como secretario de Estado de Pablo VI sería el protagonista de la *Ostpolitik*; él recuerda el momento en que «el calor personal de Juan XXIII pareció fundir una profunda barrera de hielo, como si fuera algo totalmente nuevo y repudiase posiciones consagradas por el sacrificio de muchos»¹²⁵.

Pero el «deshielo» no se debe solamente a Juan XXIII: fue un movimiento internacional, que proponía la convivencia pacífica entre sistemas sociales y políticos diversos. La necesidad de activarlo también dentro de la Iglesia era tanto más urgente cuanto más crecía la confrontación entre los que querían que la Iglesia se implicase en el conflicto político-ideológico entre occidente y

122. Ch. de Gaulle, *Memorie della speranza. Il rinnovamento 1958-1962*, Milano 1970, 178.

123. Stepinac, arzobispo de Zagreb, primer obispo de la Europa del este en ser arrestado, fue condenado el 31 de octubre de 1946 a 16 años de trabajos forzados. En 1951, Tito había ofrecido en vano a Roma su libertad con tal que saliera del país. Finalmente, el arzobispo quedó libre, pero obligado a vivir en su país natal. Cuando Pío XII lo creó cardenal en 1952, el régimen consideró este acto como una provocación y rompió las relaciones diplomáticas con el Vaticano: cf. H. J. Stehle, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Ohio 1981, 260.

124. DMC II, 204-205.

125. A. Casaroli, *Nella Chiesa per il mondo. Omelie e discorsi*, Milano 1987, 274; cf. A. Santini, *Agostino Casaroli uomo del dialogo*, Milano 1993 (trad. esp.: *Agostino Casaroli, hombre del diálogo*, PPC, Madrid 1994).

oriente y los que deseaban que se orientase pastoralmente a la salvación de todos los hombres. Uno de los puntos clave de esta confrontación fue la postura ante el comunismo. Uno ejemplo entre muchos es el de las discrepancias en la discusión de la comisión central sobre el tema *De cura animarum pro christianis communismo infectis*¹²⁶.

Un criterio muy claro y apoyado en la experiencia de toda su vida anterior consistía para Roncalli en mantener la distinción entre el compromiso y el servicio pastoral y la política. Había sentido la necesidad de remachar esta convicción inmediatamente después de su elección, quizás para tomar distancias frente a algunos aspectos del pontificado anterior y frente a presiones internas y externas, que intentaban hacer que el papa jugara un papel político¹²⁷. El comunismo, de todas formas, no es ya el centro hegemónico del magisterio romano; Juan XXIII no lo infravalora, pero lo relativiza; el horizonte histórico de la acción de la Iglesia es, según él, mucho más amplio y complejo. Al comenzar la cuaresma de 1959 exhorta a los predicadores a «iluminar las conciencias, no a confundirlas y a forzarlas..., a curar a los hermanos, no a aterrorizarlos»¹²⁸. Actitud que el papa inscribe en una valoración serena del presente, a diferencia de otros muchos que «están desanimados o renuncian, o sienten la tentación de renunciar, al esfuerzo, o al menos a frenarlo...». Según él la Iglesia, en peregrinación a través de los siglos, no siempre ha triunfado ni, por haber superado a muchos enemigos en el pasado, puede sentirse victoriosa de los enemigos presentes, sino que tiene que confiarlo «todo a la ayuda indefectible de su fundador»¹²⁹.

En vez de las intervenciones políticas, dictadas a menudo por circunstancias internas italianas, a Juan XXIII le interesan más los diversos aspectos del problema de la paz que, gracias entre otros factores a su intervención, entrará por aquellos años en una nueva fase.

El compromiso de Juan XXIII por la paz le permite encontrar un campo de acción común con los mismos países comunistas. En vez de interpretar las propuestas de paz y de desarme de los soviéticos tan sólo como una estrategia para inducir a occidente a bajar la guardia ante el comunismo, Juan XXIII cree que una nación con veinte millones de muertos en la última guerra puede querer realmente sólo la paz.

Así, en un momento de grave tensión internacional, cuando los soviéticos levantan el muro de Berlín y los americanos responden con la reanudación de los experimentos nucleares, seguidos inmediatamente después por una serie de explosiones de bombas experimentales soviéticas, el discurso de Juan XXIII se ha-

126. A. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 224-229

127. El síntoma más patente de la existencia de estas presiones puede encontrarse en el artículo publicado —a pesar de las discrepancias con el papa— el 18 de mayo de 1960 en *L'Osservatore Romano* con el título *Punti fermi*, que era evidentemente fruto de la insatisfacción de la curia por las reticencias políticas de Juan XXIII y, al mismo tiempo, un intento de forzarle la mano. Después de esta publicación se congelaron por algún tiempo las audiencias *di tabella* al cardenal Ottaviani.

128. DMC I, 142; *Ecclesia* 919 (1959) 215.

129. DMC I, 351.

ce más intenso. Saliéndose de los cuadros de la guerra fría, el 10 de septiembre de 1961, apoya la propuesta de desarme de los países no alineados, reunidos por primera vez después de Bandung en Belgrado, bajo la dirección de Tito, Nehru, Nasser y Burghiba. Su llamada fue recibida con particular consideración en la URSS, en donde Krushev no dudó en declarar personalmente a «Pravda»:

Juan XXIII rinde homenaje a la razón, cuando pone a los gobiernos en guardia contra una catástrofe general y les exhorta a darse cuenta de la inmensa responsabilidad que tienen ante la historia. Su llamada es una buena señal. En nuestra época, dado que existen los instrumentos más destructivos para matar a la gente, es inadmisibile jugar con la suerte de los pueblos¹³⁰.

La propuesta ecuménica crea una dinámica de diálogo y de reconciliación y presupone el reconocimiento y el respeto al otro, la confianza en su buena fe y la capacidad de acoger y valorar positivamente sus cualidades. El hereje, el cismático se convierte así en el hermano que hay que encontrar.

Ya en su discurso del día de la coronación, el 4 de noviembre de 1958, Juan XXIII había trazado las líneas fundamentales de su programa. Entre ellas, la de ser ante todo pastor, y pastor de todos: «[...] y en esta afirmación deseamos sobre todas las cosas insistir; a saber, que tenemos en el corazón, de una forma especialísima, nuestra misión de pastor de todo el rebaño»¹³¹. Esta, que podía parecer una simple figura retórica, era realmente una decisión de toda una vida, que se convertía ahora en programa de un pontificado, destinado a encontrar muy pronto su aplicación práctica, dejándose guiar por la providencia, obedeciendo a la inspiración de Dios, que llegaba a través de las personas y de los hechos, sin perder la confianza y la paz interior: «Oboedientia et pax». Este programa tuvo que vérselas muy pronto con las divisiones, los bloques irrenunciabiles y la dura realidad de la política. La paz, con la verdad y la unidad, estaba en el centro de la encíclica programática *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959¹³².

h) Obispos y observadores del este

En marzo de 1962 Juan XXIII, cada vez más comprometido en la preparación del concilio, convocó a monseñor Francesco Lardone, delegado apostólico en Estambul, en donde ocupaba el mismo cargo que había tenido antes Roncalli, y lo recibió dos veces en pocos días¹³³. Según el testimonio de Lardone,

130. G. C. Zizola, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Roma-Bari 1988, 141-142.

131. DMC I, 15; *Ecclesia* 904 (1958) 549.

132. Cf. N. A. Kovalsky, *The Role of Vatican II for the Normalization of Relations between Vatican and Russia*, relación presentada en Würzburg en el coloquio «Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil» de 1993.

133. El secretario de Estado, A. Cicognani, le había dicho un tanto desconcertado: «El santo Padre quiere tratar con los rojos..., y le quiere encargar a Vd. Yo no sé...»: A. Riccardi, *Il potere del papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari 21993, 233.

Juan XXIII fue derecho al asunto: «Usted, que está en relación con el embajador soviético en Ankara, podría manifestarle mi deseo de ver también a los obispos católicos rusos en el concilio»¹³⁴. Pero la santa Sede y Moscú no tenían relaciones diplomáticas y faltaban informaciones sobre la jerarquía católica de Lituania, Estonia y Letonia. De regreso a Ankara, ya el 11 de abril Lardone pudo informar al cardenal Cicognani que se había reunido con Rijov, el embajador soviético en Ankara, el cual le comunicó que para atender a los deseos del santo Padre su gobierno estaba de acuerdo en que los obispos católicos rusos intervinieran en el concilio. Sobre esta base, Lardone trató con todos los demás embajadores de los países comunistas, a fin de obtener su interés por la intervención de los obispos católicos de los respectivos países en el concilio. Recibido con gran cordialidad, obtuvo la promesa de que comunicarían esta petición a los respectivos gobiernos¹³⁵.

Se buscaron otros caminos para obtener la venida de los obispos chinos, utilizando los servicios de la embajada ante la RAU, en el Cairo, pero sin éxito.

En definitiva, vistos los antecedentes, la participación en el primer periodo del concilio de un obispo de Bulgaria, de dos obispos y un administrador apostólico de Hungría, de cuatro obispos de Checoslovaquia y de tres vicarios capitulares de la URSS, fue un éxito tan considerable como inesperado. El número total de los obispos del área soviética que intervinieron en 1962 fue de 35, contando a la numerosa delegación polaca, debido a la iniciativa de su primado.

i) *Los observadores rusos*¹³⁶

Desde el comienzo de sus tareas el Secretariado por la unión de los cristianos discutió la cuestión de la invitación al concilio de los observadores de otras Iglesias cristianas. En lo que se refiere a la Ortodoxia, presente en los países del este europeo, se había programado enviar la invitación, a través del patriarcado ecuménico de Constantinopla, a los patriarcados de Moscú, Sofía, Bucarest y Belgrado. Pero, mientras que el patriarca Atenágoras había acogido con gozo la idea del concilio y trabajaba por acercarse a Roma, la revista oficial del patriarcado de Moscú, en julio de 1961, oponía un solemne *non possumus* al envío de observadores propios¹³⁷.

134. *Ibid.*, 234.

135. *Ibid.*, 183.

136. Cf. S. Schmidt, *Bea...*, 377-382; A. Wenger, *Concile Vatican II. Première Session*, Paris 1965, 222-256; Id., *Les trois Romes. L'Eglise des années soixante*, Paris 1991, 79-89, 95-99; Id., *Vatican II à Moscou, passim*.

137. «El patriarcado de Moscú ha expresado ya sus sentimientos respecto al concilio católico, considerado como un asunto que atañe exclusivamente a la Iglesia católica. Pero las declaraciones del cardenal Bea atestiguan las pretensiones de la Sede de Roma al poder absoluto en el mundo cristiano, pretensiones por las que se forjaron igualmente los nuevos dogmas que han separado a la Iglesia de Roma de la Iglesia universal [...]. Estando así las cosas, al *Non possumus* de la Iglesia romana, se opone el *Non possumus* de la Iglesia ortodoxa», A. Wenger, *Les trois Romes*, 80.

Aquel mismo año, en Nueva Delhi, fue posible un encuentro entre observadores católicos, que por primera vez representaban a su Iglesia en una asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias, y los delegados del patriarcado de Moscú y de las Iglesias ortodoxas de Rumania, Bulgaria y Polonia. El metropolitano Nikodim precisó a los observadores católicos la actitud de su Iglesia ante Roma:

Los cristianos ortodoxos rusos albergan los mejores sentimientos de fraternidad para con la Iglesia católica romana, su jerarquía y sus fieles. Pero la Iglesia rusa no aprueba la actividad que despliega el Vaticano en el terreno político. En este aspecto, el Vaticano se muestra a veces poco amistoso con nuestro país. Nosotros, fieles de la Iglesia ortodoxa rusa, somos ciudadanos leales de nuestro país y amamos ardientemente a nuestra patria. Por eso, todo lo que va en contra de nuestro país no contribuye a mejorar nuestras relaciones mutuas¹³⁸.

Las invitaciones a las Iglesias ortodoxas ya habían sido cursadas, a través del patriarcado de Constantinopla, pero a Moscú no le agradaba la mediación de Constantinopla¹³⁹. Cuando se le llamó la atención sobre esto, monseñor Willebrands se encontró con el metropolitano Nikodim en París, en agosto de 1962. Más tarde, el mismo Nikodim se encontró con el cardenal Tisserant en Metz y entre el 27 de septiembre y el 2 de octubre Willebrands hizo un viaje imprevisto y secreto a Moscú, para informar al Sínodo y a la comisión sinodal para las relaciones intracristianas del patriarcado sobre los últimos preparativos, sobre el orden del día del concilio y sobre las invitaciones a las Iglesias. El 4 de octubre el cardenal Bea telegrafió al metropolitano Nikodim que se había enviado directamente una invitación oficial al patriarca¹⁴⁰. De Moscú la aceptación no se hizo esperar y los observadores llegaron a Roma la tarde del día 12¹⁴¹.

Pero en Constantinopla el patriarca Atenágoras, que había sido siempre el más favorable al envío de una delegación, al no recibir una respuesta de Moscú y creyendo, de buena fe, que la Iglesia rusa no enviaría observadores, reunió a su sínodo y, para no herir la unión que se había decidido en Rodas en la primera asamblea panortodoxa, declaró que era imposible enviar observadores ortodoxos a Roma.

138. *Ibid.*, 88.

139. El patriarca Alexis declaraba en 1962: «La Iglesia ortodoxa rusa no ha recibido invitación al concilio de la Iglesia católica romana»: A. Wenger, *Vaticano II...*, 213. El 21 de marzo de aquel mismo año el metropolitano Nikodim presentaba al santo Sínodo de Moscú una articulada relación sobre el futuro concilio.

140. *Revue du Patriarcat de Moscou* 11 (1962) 9-10.

141. Sobre las reacciones de los comunistas occidentales, cf. también A. Casanova, *Vaticano II et l'évolution de l'Eglise*, Paris 1969 y *Le concile vingt ans après. essai d'approche marxiste*, Paris 1986; R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris 1965 (trad. cast.: *Del anatema al diálogo*, Barcelona 1968).

EN VISPERAS DEL CONCILIO VATICANO II (1 de julio a 10 de octubre de 1962)

KLAUS WITTSTADT

1. *Los siete primeros esquemas y las reacciones del episcopado*

a) *La expectativa general, tres meses antes del concilio*

Durante los tres meses que precedieron a la solemne inauguración del concilio Vaticano II, se vio con especial claridad las expectativas suscitadas por el anuncio de este acontecimiento. No sólo el mundo católico sino también el mundo cristiano en general y, más allá de él, todos los hombres de buena voluntad se sintieron esperanzados. Todos presentían que, gracias a la personalidad de Juan XXIII, se había dado un impulso capaz de responder a los anhelos más profundos de los hombres, por ejemplo, el anhelo de paz, el ansia de unión y concordia, el sueño de un mundo mejor. En las diversas posturas adoptadas y en los informes de la prensa mundial, se iba viendo así cada vez con más claridad.

El Padre M. D. Chenu OP recoge acertadamente este estado de ánimo, cuando en un texto para los padres conciliares, del 15 de septiembre de 1962, pone en boca de la opinión pública las siguientes palabras: «Hemos escuchado con mucha simpatía... cristianos y no cristianos... el anuncio del concilio».

El 1 de julio de 1962 el papa publicó la encíclica *Paenitentiam agere*¹, reproducida el 6 de julio en el periódico «L'Osservatore Romano». En ella el papa exhorta al clero y al pueblo a prepararse intensamente, por la oración y la penitencia, para este acontecimiento.

El papa recalca que «es precisa sobre todo la penitencia interna». Acentúa también la penitencia externa. «Debe animarse a los fieles a que sometan su cuerpo al dominio de la razón y de la fe y a que hagan expiación por los pecados propios y ajenos». El papa desea que todos cooperen en la obra redentora. «Todos saben que la finalidad del concilio ecuménico es la obra divina de redención...». «Nada es más deseable, nada puede proporcionarnos mayor honor que el cooperar en la salvación de los hombres...». Si cada uno «hace lo que puede, los cristianos podrán contribuir mucho a un feliz resultado del concilio Vati-

1. AD II/1, 275-283.

cano II que confiera nuevo esplendor a la vida cristiana»². Con esta encíclica el papa quería dirigir la mirada hacia Cristo el Señor, e invitar a su seguimiento. Transmítala con estas palabras algo de lo que él estaba íntimamente convencido. Como en todos los textos de S. S. Juan XXIII, aquí se ve también claramente que el papa quería conducir a los fieles a la fe y a una profundización en la fe.

Numerosas posturas ante las expectativas cifradas en el concilio enlazaban con este texto de la encíclica *Paenitentiam agere*. Y así decía, por ejemplo, Paul Emile Léger, arzobispo de Montreal: «El concilio quiere devolver al mundo contemporáneo un sentido cristiano. Para ello necesita dinamismo, afirmación en sentido positivo, amor a los seres humanos y comprensión para la vida en esta tierra»... El concilio, por tanto, está al servicio de la renovación de la Iglesia y, con ello —en una visión más amplia— al servicio del acercamiento entre los cristianos»³.

Otros formularon así sus expectativas con respecto al concilio: «El concilio significa un enorme esfuerzo por parte de toda la Iglesia, un esfuerzo que se dirige, al mismo tiempo, hacia el interior y hacia el exterior»⁴.

El cardenal Döpfner se prometía del concilio «una profundización y fortalecimiento, pero también una diferenciación y adaptación de la vida interna de la Iglesia». Acentuaba sin cesar que el concilio tenía «carácter pastoral». Esto, en su opinión, significaba dos cosas. «En primer lugar, la Iglesia debe olvidarse de que está rodeada de enemigos. La Iglesia debe encontrarse a sí misma, para comprender más profundamente la misión que tiene frente al mundo». Döpfner prosigue: «Pero lo cierto es —y esto es lo segundo— que, en su empeño por renovarse a sí misma, la Iglesia sabe con sentido realista que se encuentra en una época que ya no entiende el misterio supremo de la Iglesia»⁵.

Todo el mundo tenía puesta su mirada en el concilio y todos soñaban con que el concilio fuera una aportación a un mundo mejor. En las diversas declaraciones se escuchan anhelos y deseos íntimos. En Francia se suspiraba por «una fe purificada de la rutina y del conformismo externo»⁶.

Los católicos de los Países Bajos acentúan «que está claro que el Espíritu santo es quien dirige la Iglesia, y no tanto los obispos en cuanto seres humanos»⁷.

La esperanza de los suizos la formulaba de la siguiente manera el periódico católico «Vaterland»: «La Iglesia será siempre católica romana, pero lo de 'romana' puede adquirir un énfasis distinto»⁸.

2. AD II/1, 283.

3. Cardenal P. E. Léger, «*Mit den Samenkörnern seines Wortes*». *Verchristlichung aller irdischen Werte als Aufgabe*, en KNA, Sonderdienst zum Zweites Vatikanisches Konzil 9 (25 de septiembre de 1962) 2-3.

4. O. B. Roegele, *Vigil des Weltkonzils*, en: «*Mit den Samenkörnern seines Wortes*»..., 4-7; la cita en 7.

5. *Konzilsnachlaß Döpfner*, Akt I Conc II 5, n° 42 D.

6. *Frankreich blickt auf das Konzil. Eigene Probleme nicht anderen aufdrängen*, en KNA, Sonderdienst zum Zweites Vatikanisches Konzil 14 (8 de octubre de 1962) 2-4; la cita en 3.

7. *Die Niederlande blicken auf das Konzil. Wer gibt den Ton in der Kirche an?*, en *ibid.*, 4-7; la cita en 6.

8. *Die Schweiz blickt auf das Konzil. Hunger nach Information*, en: *ibid.*, 7-9; la cita en 9.

En Polonia se trataba especialmente de «las relaciones de los católicos polacos con las personas de otras creencias, con los no creyentes, con el judaísmo y con el antiguo testamento»⁹.

En el centro de las expectativas de los aproximadamente cuatro millones de católicos ingleses con respecto al concilio, estaba la cuestión del lugar del laico en la Iglesia. Los padres conciliares, por expreso deseo de muchos clérigos y laicos dirigentes, debían decir claramente que los laicos, como «la Iglesia» que son, deben poder presentar sus iniciativas y sus ideas (¡el papa Pío XII!) sin miedo a ser tachados de herejes, de críticos notorios o de excéntricos. Además, el concilio, según el deseo de los católicos ingleses, debía llegar hasta el punto de que se permitiera en un futuro próximo que anglicanos y católicos pudieran orar juntos en ocasiones especiales como las bodas y los funerales. Todos los católicos ingleses acogerían con satisfacción el uso de la lengua materna en la celebración de la misa. Algunos clérigos deseaban una reforma del breviario, incluso en lo referente al uso de la lengua nacional. El «Índice de libros prohibidos», la prohibición de la incineración y otros problemas esperan, a juicio de los ingleses, que se les someta a una profunda revisión¹⁰.

De los aproximadamente veinte millones de habitantes de Escandinavia, unos sesenta mil fieles profesan la fe católica. En Escandinavia algunos temían que el concilio pudiera dificultar aún más los contactos con los hermanos de confesión luterana¹¹.

Con respecto al futuro concilio, dentro del catolicismo italiano, tenían especial relevancia las declaraciones del cardenal Montini, arzobispo de Milán. El cardenal Montini, en una carta pastoral muy extensa para el tiempo de cuaresma, expuso sus ideas y expectativas sobre el próximo concilio. Montini esperaba reformas internas. Aunque él no advierte sensiblemente «ningún mal arraigado y difundido» en la Iglesia que pudiera suscitar escándalo público, sin embargo la Iglesia necesita renovación espiritual, precisa una nueva vitalidad para no sólo dejar de hacer el mal, sino también para hacer el bien. Montini afirma que un tema importante para el concilio es la eclesiología. Toma como punto de partida «que el concilio Vaticano II debe contar también entre sus temas la cuestión del episcopado, a fin de exponer su origen evangélico, sus dones de gracia sacramental, su magisterio, su autoridad pastoral y su autoridad de jurisdicción, no sólo en lo que respecta a cada obispo en particular, sino también en lo referente al colegio episcopal...». También se tiene en cuenta más intensamente el «sacerdocio real de los laicos». El cardenal Montini acentúa especialmente el encargo ecuménico del concilio, aunque no desconoce los problemas con que se tropieza en el camino hacia la reunificación de los cristianos¹².

9. *Polen blickt auf das Konzil. Verhältnis der Katholiken zum Andersgläubigen*, en *ibid.*, 10-11; la cita en 11.

10. *England blickt auf das Konzil. Was erwarten die englische Katholiken vom Konzil*, en *ibid.*, 11-13.

11. *Skandinavien blickt auf das Konzil. Hl. Messe dem Volk zugänglich machen*, en *ibid.*, 13-14; la cita en 14.

12. *HerKorr* 16 (1961/1962) 392-394; texto íntegro en A. Rimoldi (ed.), *G. B. Montini. Dis-*

En España la situación se presentaba más bien ambigua. El obispo de Segorbe-Castellón, José Pont y Gol, se lamenta de que deja todavía mucho que desear la intensidad del interés general por el concilio. Ve en el catolicismo español una tendencia al aislamiento, y reclama una apertura hacia la Iglesia universal¹³. Para presentar más intensamente la idea del concilio ante la conciencia de la opinión pública, comenzó a publicarse en Madrid, desde el año 1962, una nueva revista mensual titulada «Concilio»¹⁴. Parece que en España constituía un problema especial el papel del apostolado seglar. El arzobispo de Zaragoza, Morcillo, en su carta pastoral titulada «Los laicos y el concilio», expresa el deseo de una revalorización del apostolado seglar. Pero, al mismo tiempo, cree necesario que se distinga claramente entre la tarea de los ministros de la Iglesia y el servicio prestado por los laicos en el mundo¹⁵. En general, la Iglesia española, en vísperas del concilio, se hallaba en una situación de grandes tensiones, y la apertura —que se deseaba obtener por medio del concilio— hacia el sistema de los valores modernos estaba condicionada, entre otras cosas, por la situación de la Iglesia en la España de Franco¹⁶.

El horizonte de expectativas de la Iglesia en los Estados Unidos de América se desprende de la carta pastoral colectiva de los obispos, publicada con ocasión de su reunión anual en agosto de 1962. Los obispos norteamericanos están convencidos de que pueden hacer una contribución especial al concilio, aportando las experiencias de un nuevo tipo de Iglesia, que sólo podía desarrollarse en las circunstancias pluralistas de la sociedad norteamericana de los Estados Unidos. Aunque la Iglesia en los Estados Unidos no es muy rica en tradiciones, sin embargo puede exponer las ventajas «que se derivan para la Iglesia por el hecho de vivir y crecer en una atmósfera de libertad religiosa y política». Sería un modelo y una orientación para el futuro de la Iglesia actual el hecho de que en los Estados Unidos se hubiera logrado una insospechada vitalidad «sin el apoyo de privilegios políticos pero también sin la traba de dependencias políticas». Sobre todo, es importante para los obispos el impulso espiritual que puede brotar del concilio¹⁷.

En Sudamérica se esperaba del concilio una superación de la desoladora situación pastoral y social. Por medio del concilio, la Iglesia universal debe reconocer la responsabilidad que le incumbe ante los hombres. El concilio «manifiesta y refuerza al mismo tiempo una nueva autocomprensión de la Iglesia, que ha de traducirse en una acción solidaria más intensa que hasta ahora»¹⁸. De la renovación de la liturgia, sobre todo de la introducción de la lengua del pa-

corsi e scritti sul Concilio (1959-1963) (Quaderni dell'Istituto Paolo VI, 3), Brescia-Roma 1983, 72-108.

13. HerKorr 16 (1961/1962) 489s.

14. *Ibid.*.

15. HerKorr 16 (1961/1962) 394s.

16. HerKorr 16 (1961/1962) 560-569.

17. HerKorr 17 (1962/1963) 46-49.

18. Cf. HerKorr 17 (1962/1963) 72s y 167-169 (se hace referencia a un folleto de Fr. Houtart titulado: *Die Kirche von Lateinamerika in der Stunde des Konzils*).

ís, se esperaba una mejor participación del pueblo en el culto divino y una animación de la vida religiosa, que podrían contribuir a superar las costumbres y la mentalidad paganas¹⁹.

En Africa, como se deducía de las palabras de los cristianos y de los sacerdotes de Togo, se esperaba un fortalecimiento del movimiento ecuménico. La división existente entre los cristianos menoscabaría la credibilidad de la labor misionera: «Se experimenta la división entre los cristianos como una calamidad religiosa, que hace que la unidad del amor se resienta por las divergencias doctrinarias; no se ve al cristiano de otra confesión religiosa como un hermano, como sucede en Europa, sino como un competidor, como un adversario». Sobre todo se deseaba también del concilio mejores contactos a nivel de Iglesia universal entre las jóvenes iglesias de misión y las antiguas iglesias europeas. De este modo podrían aliviarse necesidades espirituales y materiales²⁰.

Estos pocos ejemplos demuestran que la gente sentía por doquier que «la Iglesia que Juan XXIII había convocado a concilio, se estaba desligando de una larga época de desconfianza hacia la historia y de inmovilismo doctrinal, que pensaba que las verdades del evangelio eran más un tesoro a preservar que un bien a difundir»²¹.

Casi en el mundo entero se había observado que Roncalli había hecho ver al mundo que los cristianos están llamados hoy más que nunca a dar testimonio de Cristo, presente entre nosotros. Esto había generado una gran expectación ante el inminente concilio. Sobre todo los obispos y los teólogos esperaban con ansia conocer los textos que se les iba a enviar y que se discutirían a partir del 11 de octubre en el aula conciliar.

b) *El envío de los siete esquemas*

El papa Juan XXIII constituyó en la fiesta de pentecostés (5 de junio) del año 1960 las Comisiones preparatorias y los Secretariados y les encargó la preparación de los esquemas para el concilio Vaticano II. En la alocución pronunciada después de las vísperas del domingo de pentecostés, el papa estructuró el concilio en cuatro fases: en primer lugar, la fase general de introducción, toma de posición y «preparación previa» («la antepreparazione»), de que formaba parte especial la solicitud de las sugerencias de los padres conciliares en todo el mundo.

La segunda etapa comprendía la preparación propiamente tal: era la tarea de las once comisiones preparatorias, de los tres secretariados (prensa y medios de comunicación, unidad de los cristianos y administración), así como de la comisión central preparatoria.

19. Cf. *Lateinamerika blickt auf das Konzil*, en KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 20 (1992) 3s.

20. Cf. *Togo blickt auf das Konzil*, en KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 20 (1992) 2s.

21. G. Alberigo, *Cristianesimo e Storia*: CrSt 5 (1984) 577-592; cita en 592.

La tercera etapa incluía la fase conciliar propiamente tal; la cuarta, el solemne anuncio de las decisiones del concilio: «de lo que el concilio ha propuesto determinar, explicar y proponer para la mejora del pensamiento y de la vida, la progresiva profundización del Espíritu y de la acción y la glorificación del evangelio de Cristo, tal como fue aplicado y vivido por la Iglesia»²².

Los temas de los encargos para el trabajo de las comisiones preparatorias del concilio fueron presentados al papa el 2 de julio de 1960 por el secretario general Pericle Felici, y fueron enviados el 9 de julio, con una carta de acompañamiento, a los presidentes de las diversas comisiones.

Como resultado de esta labor, el secretario general pudo enviar a los padres conciliares en el verano de 1962, es decir, con tiempo suficiente antes de comenzar el concilio, un primer volumen con siete esquemas, que estaban diseñados como base de debate para las congregaciones generales²³. El 13 de julio de 1962 Juan XXIII decretó que esos siete primeros esquemas, que llevaban el título de: *Primera serie de esquemas de constituciones y decretos*, fueran enviados a los padres conciliares en todo el mundo.

Según el índice del volumen enviado, contiene las siguientes series:

- I. El esquema de la constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación.
- II. El esquema de la constitución dogmática sobre la custodia de la pureza de la fe.
- III. El esquema de la constitución dogmática sobre el orden moral cristiano.
- IV. El esquema de la constitución dogmática sobre la castidad, el matrimonio, la familia y la virginidad.
- V. El esquema de constitución sobre la sagrada liturgia.
- VI. El esquema de constitución sobre los instrumentos de comunicación social.
- VII. El esquema del decreto sobre la unidad de la Iglesia (la unión con la Iglesia oriental).

«A pesar de las encarecidas súplicas del papa Juan, tan sólo se terminaron siete proyectos de texto...»²⁴. A este propósito, llama la atención el que no estuviera preparado aún el esquema que se había considerado un tema central del concilio, a saber, sobre el lugar de los obispos en la Iglesia. Este hecho se interpretó como un intento de la curia de retrasar el debate sobre este espinoso tema.

Pero los siete primeros esquemas eran tan sólo un fragmento de los textos elaborados en las diversas comisiones. Se elaboraron en total setenta esquemas, que abarcaban en total más de dos mil páginas impresas. El arzobispo Lorenz Jaeger describe así la situación:

El volumen aparecido en 1962 con el título de *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, contiene en 792 páginas todas las decisiones adoptadas por los veinte concilios que se habían celebrado hasta la fecha. Por de pronto, tal contraposición simplificadora muestra que es imposible que el concilio Vaticano II discuta en

22. AD I/1, 101.

23. S/1, 1.

24. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII. Il papa del Concilio*, Milano 1989, 586.

detalle los esquemas preparados y que pueda adoptar decisiones sobre ellos... Los esquemas elaborados adolecían en general de que las comisiones preparatorias habían trabajado con mucha independencia entre sí, de manera que fueron inevitables las duplicaciones... La comisión central no consiguió suprimir las repeticiones que de ahí se derivaban, ni fue capaz de crear un conjunto uniforme con las diversas propuestas sobre el mismo tema²⁵.

Esta problemática la vio también Juan XXIII. Por este motivo, presentó las propuestas de las diversas comisiones al cardenal Suenens para pedirle su opinión y rogarle que elaborara un plan para que el trabajo quedase mejor coordinado y pudiera lograrse, en cuanto al contenido, una disposición conveniente de los documentos conciliares. Como respuesta, Suenens elaboró confidencialmente su plan para el concilio y fue presentado públicamente durante la primera sesión, después que la labor del concilio no avanzara en forma debida²⁶.

El primer lugar entre las constituciones dogmáticas lo ocupa el esquema *De fontibus revelationis*. Se halla estructurado en cinco secciones: I) La doble fuente de la revelación; II) la inspiración, la inerrancia y la estructura literaria de la Escritura; III) el antiguo testamento; IV) el nuevo testamento, y V) la sagrada Escritura en la Iglesia.

En esta estructuración del tema llama la atención el hecho de que se hable de 'dos fuentes' de la revelación (la Escritura y la tradición), pero que en lo sucesivo se omita una dilucidación objetiva del problema de la tradición. En la concepción general se condensa un claro positivismo, que no se muestra tan interesado por las relaciones que sirvan de fundamentación, sino más bien por un asentamiento clarísimo de los hechos como base para la legitimación. Así que se elimina en seguida no sólo la cuestión acerca de la revelación como tal, sino también la cuestión acerca de su origen histórico. El antiguo y el nuevo testamento no se consideran primariamente como testimonios de origen histórico, que influyen en el presente y que constituyen este presente desde la experiencia del pasado, sino —en forma análoga al derecho positivo— se contemplan como un estatuto de la voluntad jurídica divina, que viene dado objetivamente, que no está sometido a la problemática interna de toda historicidad, y que posee validez atemporal. El pensamiento jurídico se convierte en la categoría fundamental para abordar la revelación divina²⁷.

De importancia central para entender la comprensión que el esquema tiene de la revelación es que sólo el magisterio eclesiástico garantiza la autenticidad y la legitimidad de la revelación.

25. W. Seibel, *Zwischenbilanz zum Konzil. Berichte und Dokumente der deutschen Bischöfe*, Recklinghausen 1963, 161s. (De un artículo del arzobispo de Paderborn Dr. Lorenz Jaeger: *Die erste Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils*.)

26. K. Wittstadt, *Erneuerung der Kirche aus dem Pfingstereignis. Léon-Joseph Kardinal Suenens zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1984, 113-116.

27. H. Sauer, *Glaube und Erfahrung. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Wien 1993, 23-24.

En cuanto a la cuestión de las relaciones entre Escritura y tradición, se inflamó en el concilio la confrontación en el marco del debate sobre la revelación. Lo que más se criticó fue la rígida separación entre la Escritura y la tradición. El esquema quería establecer con la mayor nitidez posible la distinción entre la Escritura y la tradición. Se defendía la concepción de que las verdades de la revelación están contenidas en parte en la Escritura y en parte en la tradición oral. Se tuvo en cuenta muy poco que la Palabra revelada de Dios es la única fuente de revelación, «y que Cristo mismo no sólo pronunció la Palabra salvadora, sino que él mismo es también la Palabra viva y eterna de Dios, que se expresa en la Buena Nueva que se trasmite en la proclamación apostólica»²⁸.

En este esquema, la comprensión de la revelación y la comprensión de la Iglesia se condicionan mutuamente. La sección 1.6 del capítulo primero trata de la cuestión –fundamental para la comprensión de la Iglesia– acerca de las relaciones de cada una de las dos fuentes (Escritura y tradición) con el magisterio eclesiástico. Según ella, el magisterio eclesiástico no está ligado en cuanto a su origen ni a la comunidad de los creyentes ni a la Escritura. Se dice en el esquema: «Pero para que las dos fuentes de la revelación cooperen armónica y eficazmente, como una sola, para la salvación del hombre, el Señor, en su Providencia, las confió como un solo bien de fe, no a los diversos fieles, por doctos que pudieran ser, sino únicamente al magisterio vivo de la Iglesia para su conservación, para su protección y para su interpretación auténtica»²⁹.

En este esquema se había impuesto muy unilateralmente el punto de vista de una sola escuela, a saber, de la escuela curial en torno al santo Oficio. Contra el esquema se adujo en concreto que el tono era muy negativo.

El texto y las anotaciones estaban llenas de ansiedad y de recelo; se olfateaba en todas partes peligros para la fe, y errores de los que los fieles debían guardarse. En realidad no era difícil ver en el capítulo primero de *De fontibus* una condena de la concepción de Geiselman, católico especialista en historia de los dogmas, cuya reinterpretación del decreto tridentino sobre la Escritura y la tradición había tenido gran resonancia. Y no era difícil tampoco ver en los siguientes capítulos advertencias serias contra los especialistas católicos en sagrada Escritura que se acogían con entusiasmo al espíritu abierto de la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*³⁰.

Quizás el que con mayor acierto expuso el problema fue Yves Congar. Dijo así: «No hay un solo dogma que la Iglesia posea por la sola Escritura, ni un solo dogma que posea por la tradición»³¹.

28. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1966 (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Band XVIII), 62.

29. S/1, 11.

30. P. Smulders, *Zum Werdegang des Konzilskapitels «Die Offenbarung selbst»*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 99-120; la cita en 104.

31. Citado según X. Rynne, *Die zweite Reformation. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Entstehung und Verlauf*, Köln-Berlin 1964, 166.

El esquema fue refundido por una subcomisión de la Comisión teológica preparatoria, y fue aprobado no sólo por la reunión plenaria de la Comisión teológica sino también por la comisión central, pero luego fue devuelto, tras la votación y las declaraciones que se produjeron en el aula conciliar³². Se había sabido ya en la fase preparatoria que la idea, aquí formulada, sobre las dos fuentes de la revelación dificultaba el diálogo ecuménico, y consolidaba de nuevo las diferencias, en especial con las iglesias protestantes, sobre la comprensión de la revelación. Por eso, el Secretariado para la unidad de los cristianos elaboró un proyecto enteramente nuevo³³.

Al esquema acerca de la revelación le siguió el *Schema constitutionis dogmaticae De Deposito fidei pure custodiendo*³⁴. El prólogo habla sobre el derecho y el deber de conservar el bien de la fe (*depositum fidei*). El capítulo primero trata del «conocimiento de la verdad»; el segundo lleva como título: «Dios», y luego viene una sección sobre «La creación y evolución del mundo», y otra sobre «La revelación y la fe». El quinto capítulo habla del «Desarrollo de la doctrina». El sexto, trata de las «Revelaciones privadas»; el séptimo se titula «Acerca del orden natural y del orden sobrenatural». El octavo se dedica al «Pecado original entre los hijos de Adán». El capítulo noveno lleva como título: «Acerca de los novísimos»; y el capítulo décimo: «Acerca de la justificación por medio de Cristo».

Un carácter parecidamente doctrinal y excluyente lo poseía el siguiente esquema, a saber, el *Schema constitutionis dogmaticae De ordine morali christiano*. En el primer capítulo intenta exponer el fundamento del orden moral; el segundo, trata de «La conciencia cristiana»; el tercero lleva como título: «Sobre el subjetivismo y el relativismo ético»; el cuarto trata «Sobre el pecado», y el capítulo quinto se titula: «Sobre la dignidad natural y sobrenatural de la persona humana».

En el mismo estilo estaba redactado el cuarto proyecto, el *Schema constitutionis dogmaticae De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. La primera parte consta de dos capítulos: el primero trata de la sexualidad; el segundo, de «la castidad de los célibes». El título general de la segunda es «Sobre el matrimonio y la familia» y consta de tres capítulos. En el primero se desarrolla «el orden del matrimonio cristiano –instituido por inspiración divina»; en el segundo se habla: «Sobre los derechos, los deberes y las virtudes que corresponden al matrimonio cristiano»; y finalmente en el tercer capítulo: «Sobre la familia cristiana, instituida por inspiración divina». La segunda parte termina con exposiciones: «Sobre los derechos y los deberes, así como sobre las virtudes propias de la familia cristiana». La tercera parte trata «Sobre la santa virgini-

32. Cf. H. Schauf, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» N. 9a «Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus reuelatis non per solam Scripturam hauriat»*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 66-69; la cita en 66.

33. Cf. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung...*, 62-67.

34. S/1, 23-69.

dad». El esquema finaliza con un epílogo, que pretende ser una *Admonitio brevis*, una breve exhortación³⁵.

Los esquemas esbozados se redactaron por la Comisión teológica presidida por el cardenal Alfredo Ottaviani. El secretario de la comisión era el padre Sebastián Tromp S.J.. Los esquemas de las constituciones dogmáticas no podían ocultar su firma. Reflejan el espíritu de la teología romana neoescolástica y del santo Oficio. «Como es natural, las personas en torno al cardenal Ottaviani presionaban también en esta misma dirección. Aquí se expresaban todos los objetivos de la 'suprema' congregación para el mantenimiento puro de la fe, ordenados sistemáticamente. Se consignaron cuidadosamente todos los peligros. En los títulos se vislumbraba ya el tono predominantemente negativo: 'mantenimiento puro', 'orden moral', 'castidad', y les seguían luego los catálogos de condenas»³⁶.

La Comisión teológica daba por supuesto que sus esquemas iban a ser aprobados sin dificultades por el concilio. «El padre Tromp había afirmado lleno de confianza que los proyectos teológicos se habían preparado con tanta profundidad, que el concilio los aprobaría al cabo de unas cuantas semanas»³⁷. Pero precisamente estos esquemas suscitaron malestar en muchos obispos. «Las reglas estrictas de la escolástica» y una actitud defensiva fundamental determinaban el tenor de los textos. «Faltaba una perspectiva plural. Se tendía a condenar todo lo que no correspondiera exactamente a la línea seguida hasta entonces»³⁸.

«También el papa Juan XXIII había leído los textos y tampoco él se sentía satisfecho»³⁹. Es verdad que el papa no se manifestó directamente contra el contenido de los esquemas, «pero le desagradaba el tono de los mismos. En las audiencias criticaba constantemente la gran extensión de los textos que contenían condenas»⁴⁰. Pero Juan XXIII se resistía a intervenir directamente. Quería que se llegase a una confrontación abierta y sincera.

Evidentemente, la curia daba la máxima importancia a las constituciones dogmáticas. Tan sólo en quinto lugar venía el *Schema constitutionis De sacra Liturgia*⁴¹. Es verdad que al principio se había proyectado empezar por los temas dogmáticos. De los contenidos de la fe en sus definiciones formularias abstractas, debía pasarse por deducción a las cuestiones morales y finalmente a la práctica eclesial.

El esquema presentado por la Comisión preparatoria para una constitución sobre la liturgia fue discutido en la comisión central el día 3 de abril de 1962;

35. S/1, 71-96.

36. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, Luzern-Frankfurt a. Main 1966, 116.

37. P. Smulders, *Zum Werdegang des Konzilskapitel «Die Offenbarung selbst»*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 99-120; la cita en 100. Cf. *supra*, el *Diario* de Tromp.

38. Cardenal H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München-Zürich-Wien 1985, 19.

39. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, 116.

40. H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach...*, 21.

41. S/1, 157-201.

pero no se llegó a ningún resultado definitivo. El esquema fue remitido a la tercera subcomisión, presidida por el cardenal de la curia Carlo Confalonieri. La subcomisión perfeccionó el esquema dándole la forma en que fue presentado el 13 de julio de 1962.

«Cuando los miembros y los consultores de la comisión preparatoria volvieron a ver el esquema sobre la liturgia, ahora en su edición oficial, no pudieron menos de comprobar que se había alterado en los puntos más importantes. Claro que a un lector no informado, aun ahora le parecía que el esquema seguía siendo un buen trabajo»⁴².

Se modificaron sobre todo aquellos pasajes que preveían una descentralización de la decisión sobre cuestiones litúrgicas.

La potestad de la autoridad eclesiástica competente de un territorio no consistía ya en adoptar decisiones que tuvieran fuerza de ley, sino que había quedado cercenada hasta convertirse en la facultad de hacer propuestas ante la santa Sede. Por eso, no se podía hablar ya en absoluto de «potestad». Esta modificación era decisiva, pues con ella no quedaban ya en manos de los obispos, entre otras cosas, el permiso para utilizar la lengua materna, la decisión sobre ciertas adaptaciones y la adopción de decisiones en casos limitados a lugares concretos, tal como lo habían previsto las nuevas normas jurídicas dentro de ciertos límites⁴³.

No se trataron ya los temas del «cáliz para los laicos» ni del rezo del breviario en lengua materna; la concelebración sólo se permitía en casos excepcionales.

Pero los miembros de la Comisión preparatoria pusieron en conocimiento de estas modificaciones a los padres conciliares. En la discusión que tuvo lugar en la primera sesión del concilio se retornó al texto original⁴⁴.

Resumiendo, podemos afirmar: «La comisión para la liturgia había trabajado bien, y aunque su proyecto disgustó a los partidarios decididos del latín, supo presentar hábilmente sus propuestas como continuación de las reformas litúrgicas iniciadas por Pío X y Pío XII»⁴⁵.

Era evidente que en la curia había sectores que querían impedir una renovación efectiva de la liturgia. Estaban descontentos del proyecto presentado por la comisión litúrgica. El secretario de la comisión litúrgica, Bugnini, no sólo fue desposeído de su oficio de secretario, sino también de su cátedra en la Universidad de Letrán y, finalmente, fue desterrado de Roma.

Caprile no cree que las intervenciones fueran de tanta trascendencia. Dice que el texto no se modificó en sus rasgos esenciales, y que quedó simplificado sencillamente por la omisión de las *declarations*⁴⁶.

42. H. Schmidt, *La costituzione sulla sacra liturgia. Testo – genesi – commento – documentazione*, Roma 1966, 120.

43. *Ibid.*

44. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 40ss.

45. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 586.

46. Cf. Caprile I/2, 511-512; pero Caprile menciona en la nota 2 a pie de página la crítica del P. Hermann Schmidt.

Por tanto, mientras que determinados sectores de la curia veían con recelo el esquema sobre la liturgia, éste tuvo amplia aceptación entre el episcopado, incluso en la «versión censurada». En su disposición fundamental se le había dado un acento pastoral y positivo.

El esquema comprende ocho capítulos:

1. Principios generales para la renovación de la liturgia.
2. El santo sacramento de la eucaristía.
3. Los sacramentos y los sacramentales.
4. El «oficio divino».
5. El año litúrgico.
6. El ornato litúrgico.
7. La música sacra.
8. El arte sacro.

Hay que destacar especialmente el capítulo primero, en el que se desarrollan los principios generales sobre la esencia de la sagrada liturgia y sobre su importancia para la vida de la Iglesia. Más todavía que en las cuestiones puramente externas de los actos litúrgicos, aparece aquí el núcleo de una nueva perspectiva del culto divino, una perspectiva que vuelve también su mirada hacia la concepción de la Iglesia. En la liturgia se trata de la acción de Dios con el hombre, de los efectos de esa acción en la vida cotidiana, del pueblo de Dios, y del sacerdocio universal, que durante tanto tiempo se había puesto entre paréntesis, y que constituye el presupuesto para el servicio del sacerdocio ministerial, en una palabra, se trata de «aquella íntegra visión de Dios, que es esencial y característica del cristianismo y que corresponde a los tiempos actuales, pero que muy difícilmente se reconocía en las formas litúrgicas de ayer»⁴⁷.

Las condiciones previas para la constitución sobre la liturgia eran especialmente favorables. Podía cosecharse ahora el fruto de lo que durante tanto tiempo se había iniciado ya en el movimiento litúrgico. Hay que señalar especialmente a los papas Pío X y Pío XII. Destacados representantes del movimiento litúrgico fueron, por ejemplo, el cardenal Lercaro y el profesor Jungmann. La idea directriz era: cuanto más cerca está de la fuente, más cristalina es el agua.

Mario von Galli escribe:

Por eso, no es de extrañar que la Comisión preparatoria para la liturgia pudiera presentar un texto que agradase desde un principio a los obispos. Era el único texto. El único que conservó esencialmente su forma original. Se volvieron contra él tan sólo algunos grupos de obispos en cuyos países no se había consolidado aún debidamente el movimiento litúrgico, como los Estados Unidos de América. El cardenal Spellman dijo que las ideas de los centros litúrgicos eran «ensueños románticos de eruditos excéntricos»; otro prelado llegó a hablar incluso de gente «medio chiflada». Pero el verdadero centro de resistencia lo constituyó la curia romana. Se trataba de aquellas personas para quienes la liturgia y las rúbricas significaban lo mismo. No presentían el mal que se les venía encima⁴⁸.

47. Archivo Döpfner.

48. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, 118.

El sexto esquema estaba dedicado a una cuestión que en sí era actual, a saber, *los medios de comunicación social*. Al mismo tiempo, el esquema hizo ver los problemas que tenía la Iglesia para abordar adecuadamente temas de este tipo⁴⁹.

En un proemio se habla sobre la importancia de los medios de comunicación social. La primera parte contiene ideas fundamentales de la doctrina de la Iglesia sobre la importancia de esos medios y sobre su recto uso. El derecho y el deber de la Iglesia a manifestarse sobre este tema con sus enseñanzas y su actividad pastoral se deducen de su misión. La Iglesia está al servicio del hombre, incluso para que éste cumpla la tarea que le incumbe en el mundo. Y lo decisivo en todo ello es la primacía del orden moral en general. La primera parte termina con exposiciones sobre los deberes de algunos grupos de personas y de las autoridades civiles. La segunda se ocupa de la utilización de los medios de comunicación por la Iglesia. La tercera parte contiene propuestas para asegurar el cumplimiento de las tareas en este ámbito, el estatuto jurídico y los deberes de los clérigos y los religiosos que trabajan en este sector, y también los derechos y deberes de los laicos. La cuarta parte está dedicada a los diversos medios de comunicación en concreto. Una sección habla de la prensa, de las agencias de noticias —aquí se propone la fundación de una agencia católica internacional de noticias—, de las revistas ilustradas, de los periódicos y de la prensa católica; la segunda sección se ocupa del cine; la tercera, habla de la radio y la televisión y de que se tengan en cuenta las formas jurídicas y organizativas, y se aborda el tema de las emisiones religiosas para los territorios de misión. Se aborda también el ámbito de los «comics», de los discos y las cintas sonoras, de los carteles, las hojas volantes y otras formas parecidas de publicidad. El proyecto termina con la petición de que, por encargo del concilio, se redacte una *directriz pastoral* para todo el ámbito de la Iglesia. También este esquema termina con una exhortación final.

El esquema, en todo su plan, fue poco convincente, contenía numerosos lugares comunes y apenas hacía justicia a la función de los medios de comunicación en una sociedad moderna y abierta.

El último esquema estaba dedicado al ecumenismo. Con el título *De Ecclesiae unitate «Ut omnes unum sint»*, se abordaron en 52 números las siguientes cuestiones parciales: la obra redentora; sobre la Iglesia terrenal y la celestial; la Iglesia jerárquica; la unidad de la Iglesia visible bajo Pedro; la unidad de la Iglesia invisible; la unidad en la diversidad; las pérdidas por la división; los vestigios de la unidad; las obras de la Iglesia para establecer la unidad; los medios sobrenaturales, los medios teológicos, los medios litúrgicos, los medios jurídicos y disciplinarios, los medios psicológicos, los medios prácticos; las condiciones y los caminos para la unidad⁵⁰.

El esquema sobre la unidad de las iglesias *Ut omnes unum sint* sólo se refería a las iglesias orientales. Por tanto, acentuaba la unidad de la Iglesia, basada en el órgano rector, es decir, en Pedro y sus sucesores, pero tenía en cuenta tam-

49. S/1, 240-250.

50. S/1, 251-268.

bién las dificultades de los hermanos orientales separados y acentuaba la verdad de la afirmación de que la unidad no se puede alcanzar a costa de la verdad. Se exponía después el modo y las condiciones para la reconciliación, debiendo conservarse siempre todo lo que pertenecía a la herencia religiosa, histórica y psicológica de las Iglesias orientales. Sin embargo, el esquema carecía de genuino espíritu ecuménico, lo cual se veía, entre otras cosas, por el hecho de que no se hablaba de la culpa y del fallo de los católicos en la historia de la Iglesia, cuando se produjeron las diversas separaciones⁵¹.

Pero la mayor deficiencia del esquema consistía en que sólo se tenía en cuenta a las Iglesias orientales, mientras que no se mencionaba a las Iglesias protestantes de occidente. Faltaba una genuina perspectiva ecuménica. Precisamente el cardenal Bea y su Secretariado para la unidad, de reciente creación, se hallaban comenzando su labor. El cardenal Bea se había esforzado mucho por eliminar la crispación existente en la atmósfera entre la Iglesia católica romana y las demás confesiones cristianas. Y, así, en agosto de 1962 Bea visitó al arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey. Quería acentuar públicamente la finalidad ecuménica del concilio, tal como la había expresado incesantemente Juan XXIII.

c) *Las reacciones de los obispos*

Los obispos no recibieron hasta agosto los siete esquemas, y tenían sólo de plazo hasta el 15 de septiembre de 1962 para presentar sus propuestas de enmienda, lo cual a muchos les parecía imposible⁵². Se expresó la queja de que los esquemas se enviaran a los obispos con poquísimo tiempo antes del comienzo del concilio, de tal manera que resultaba imposible estudiarlos a fondo y hacer una valoración crítica de los mismos⁵³.

A pesar de la brevedad del plazo, hubo 176 futuros padres conciliares que presentaron sus «animadvertencias» contra los esquemas. Esto quiere decir, desde luego, que menos del 10% de los que más tarde fueron padres conciliares manifestaron su opinión con respecto a los esquemas, pero las propuestas se distribuyen entre treinta y ocho países y se hallan representadas todas las partes de la tierra, de tal modo que aparece un interesante perfil representativo. Es verdad que gran parte de las respuestas (38) procedían de Italia, pero esas cartas se limitaban casi siempre a ser expresiones retóricas de cortesía y a formular algunas observaciones sobre cuestiones estilísticas y de concepto; una crítica sustancial se encuentra sobre todo en las «animadvertencias» procedentes de Francia (28) y de los territorios de influencia francesa (las antiguas colonias francesas, la parte francófona del Canadá), de Alemania (11) y de los Pa-

51. Cf. H. Reuter, *Das II. Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse dargestellt nach Dokumenten und Berichten*, Köln ²1966, 32.

52. Cf. Archivo Döpfner, 7 septiembre 1962, «Döpfner al padre Bernhard Häring».

53. Cf. Archivo Döpfner, «Cardinal Paul Emile Léger a Döpfner».

íses Bajos, pero también en cartas procedentes de obispos de los países en desarrollo y de los territorios de misión⁵⁴.

El cardenal Pierre Gerlier, de Lyon, reconoce que hay contradicción manifiesta entre las exposiciones que se hacen en los esquemas dogmáticos y las expectativas eclesiales y seculares que se habían tenido con respecto al concilio. Juan XXIII había hablado de una renovación de la Iglesia y había prometido una orientación ecuménica del concilio. Los textos tenían, sí, un alto nivel filosófico y teológico, pero no expresaban acertadamente el problema de la tarea pastoral que correspondía a la Iglesia en el mundo moderno. No se había tenido en cuenta la intención del santo Padre de celebrar un concilio pastoral. Por eso, Gerlier piensa que, antes de entrar en discusiones de detalle sobre los esquemas, es preciso aclarar básicamente la cuestión acerca de la finalidad y de la tarea del concilio. En tal aclaración sobre los fines tiene que verse claramente una nueva orientación de la mirada de la Iglesia, es decir, que lo que debe preocupar a la Iglesia es el dar testimonio del amor del Padre. La Iglesia debe expresar que ella quiere ayudar y contribuir en todo al fomento de la convivencia fraternal, pacífica y solidaria de los hombres. El cardenal de Lyon acentúa que no deben ser los teólogos, a quienes suele faltar la sensibilidad para las cuestiones pastorales, los jueces en materia de fe. El concilio no debe convertirse en un concilio de teólogos, sino que ha de ser un concilio de obispos, los cuales, unidos con el santo Padre, deben llevar a todos los hombres la palabra de salvación⁵⁵. Preocupaciones y deseos parecidos los expresa Alfred Ancel, obispo auxiliar de Gerlier. Escribe así: «...Mucho me temo que la forma en que se presente la sagrada doctrina no corresponda al fin que Juan XXIII perseguía cuando convocó el concilio». A los textos les falta sobre todo la orientación positiva de una proclamación sencilla del mensaje de salvación: «Lo que se espera no es ni una lista de errores que de diversa manera se dirijan contra la fe, ni una exposición escolástica de las verdades de la fe, sino una comunicación clara y viva de la verdad que Dios reveló a los hombres». Ahora bien, los textos dogmáticos recuerdan las clases de teología y de filosofía que reciben los estudiantes. «Al leer el texto, yo me acordaba de las lecciones de los profesores de la Gregoriana, de las lecciones a las que yo asistí antaño con mucho provecho; sin embargo, tengo que confesar sinceramente que no me pareció posible dar mi voto favorable a un texto como el que es presentado al mundo —como quien dice— por los obispos reunidos en el concilio juntamente con el papa»⁵⁶.

De un tenor parecido es la crítica del obispo de Namur, Andreas M. Charue: «El concilio no puede hacer de santo Oficio». En efecto, no se trata de la puntualización teológica de diversas cuestiones particulares, no se trata de formular condenas, sino de una proclamación sencilla de la buena nueva⁵⁷.

54. Cf. AS App., 67-350.

55. Cf. AS App., 77-79.

56. Cf. AS App., 90-93.

57. Cf. AS App., 135-143.

En todas las objeciones propuestas por los franceses se expresa la crítica de que los esquemas enfocan únicamente la perspectiva «ad intra», y ésta incluso en una forma muy restringida, mientras que la perspectiva de las cuestiones «ad extra» no se toma en consideración, siendo así que en esta última es donde están las expectativas de la gente, a saber, que la Iglesia llegue a una sana y fecunda relación con el mundo, con la ciencia, con los no creyentes y con las personas de otras creencias. Se recoge aquí una perspectiva que en la época preparatoria apenas se había conocido, pero que, después de largos debates en el concilio, habría de conducir a la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Hay que reconocer que los obispos franceses se hallaban muy especialmente sensibilizados para esta problemática, fruto indudable de la renovación de la teología en Francia durante el segundo tercio del siglo XX (cf. las exposiciones sobre los *periti*).

Así lo confirman también las objeciones, especialmente extensas, del arzobispo de Aix-en-Provence, Charles de Provencheres⁵⁸, y del obispo coadjutor de Estrasburgo, Léon Artur Elchinger⁵⁹. Este último se refiere a las tareas de la Iglesia en un mundo cada vez menos cristianizado y más secularizado. Y pregunta: «¿Por qué la Iglesia tiene que dirigirse a las naciones?». Elchinger subraya: «La Iglesia ha de ir al encuentro de las personas que buscan, estén donde estén, para —en nombre de Dios— poder ser amiga de ellas. Pues la Iglesia ha de transformar el mundo moderno. No debe aguardar a que las personas vengán a la Iglesia, sino que ella misma ha de salir a su encuentro. La Iglesia no debe limitarse a rechazar y refutar el ateísmo moderno como una herejía, sino ha de tratar con todas sus fuerzas que ese ateísmo ni siquiera pueda surgir ni entre sus hijos ni entre todos los hombres. Elchinger habla luego de las dificultades del cristiano en un mundo que todavía no es cristiano. Plantea la cuestión de la «tolerancia espiritual»; menciona los lazos entre la Iglesia y la sociedad burguesa. En el epílogo de su *votum* dice literalmente el obispo: «La Iglesia está dispuesta a purificar su conducta y su acción, tratando para ello de penetrar en el mundo. La Iglesia no aspira a dominar, sino a servir (cf. Mt 20, 25-28). Ella se propone inspirar en las personas una saludable inquietud; luego, cual levadura, quiere impregnar al mundo, para ser finalmente entre los hombres una luz radiante y una verdad segura»⁶⁰.

La Conferencia episcopal del Chad dirigió una carta muy valiente al papa y a la curia. Los cuatro obispos del país, franceses de nacimiento, reclaman una extensa reforma de las estructuras de la Iglesia. Hacen referencia a un documento de los obispos del Congo, del 4 de julio de 1962, en el que la catolicidad se entiende como unidad en la diversidad («Catholicité – Unité dans la Diversité»), lo cual implica una serie de consecuencias para la vida de la Iglesia. Por eso, se cuestiona especialmente el centralismo romano, y, basándose en una teología del episcopado, se afirma que habría que acentuar la responsabilidad

58. Cf. AS App., 160-167.

59. Cf. AS App., 173-180.

60. Cf. AS App., 177s.

comunitaria y apostólica de los obispos, y que de igual modo habría que ampliar la posibilidad de acción del obispo local. La diversidad de las necesidades de la Iglesia universal requeriría que, en el plano nacional y en el regional, los obispos pudieran adoptar decisiones independientemente, sobre todo en cuestiones de liturgia y de administración de sacramentos. Se reclama que la cuestión de la reforma de la curia romana figure en el orden del día del concilio. Además de la descentralización de las competencias, sería conveniente también una internacionalización de la curia. Debe trasformarse también la imagen exterior del Vaticano:

Es extraordinariamente importante que Roma inspire al mundo cristiano respeto y amor evangélico, no sólo con las palabras y hechos del sumo pontífice, sino también en la estructura, el ceremonial y los demás signos externos que rodean la venerable persona del papa y de sus colaboradores. ¡Ojalá que esta exterioridad del papado esté en línea con la sencillez evangélica, el espíritu de pobreza y de caridad que debe resplandecer en la Iglesia!⁶¹.

Tendría que modificarse igualmente la estructura del santo Oficio; sobre todo deben estar representadas también las diversas corrientes teológicas.

Con mucho detalle se ocupa el arzobispo de Saint Boniface, en el Canadá, Maurice Baudoux, de los siete esquemas. También él se lamenta especialmente del tono negativo y apologético en que están redactadas extensas partes de los textos. El estilo y la forma de expresión no acertarían con la verdadera finalidad del concilio⁶². Fueron de este mismo parecer muchísimos obispos. De manera concisa pero acertada caracteriza el arzobispo de Santiago de Chile, cardenal Raúl Silva Henríquez, los primeros esquemas, a los que califica de «nimis apologetica», «nimis iuridica et scholastica»⁶³. El abad Christopher Butler, presidente de la congregación inglesa de los monjes benedictinos, pregunta con razón, refiriéndose a los cuatro primeros esquemas: «*Verbum quidem 'anathematizismus' abest; sed nonne verbum 'damnatus' prope idem sonat?*»⁶⁴.

Los obispos alemanes no se quedan tampoco atrás en su crítica de los esquemas. El cardenal Frings, de Colonia, acentúa que el esquema «de deposito fidei pure custodiendo» no se puede presentar de ningún modo al concilio («minime aptum»; «ita insufficiens»). Los demás esquemas de la Comisión teológica deberían refundirse a fondo. Es muy de lamentar que se hayan tenido tan poco en cuenta las propuestas de la comisión central. Por eso, los esquemas necesitan un debate abierto en sesión plenaria del concilio⁶⁵. Casi de igual tenor son los reproches del obispo Hengsbach de Essen: «*Modus dicendi in quatuor prioribus schematibus nimis negativus, apologeticus et polemicus esse, neque, in pluribus, hodierno statui studiorum theologicorum adaptatus videtur*»⁶⁶.

61. AS App., 340-349; la cita en 341s.

62. AS App., 99-110.

63. AS App., 82-85; la cita en 82.

64. AS App., 122-123; la cita en 122.

65. AS App., 74-77.

66. AS App., 211s.

Los obispos alemanes critican especialmente en los textos la falta de tono ecuménico de fondo.

Los cuatro primeros esquemas de la Comisión teológica fueron recibidos con gran decepción por muchos obispos. «Los obispos alemanes opinaban que había que rechazar de plano los esquemas dogmáticos»⁶⁷. Durante la reunión de la Conferencia episcopal en Fulda, en agosto de 1962, los obispos alemanes se manifestaron en esta dirección. En los apuntes del cardenal Döpfner se lee lo siguiente: «La Comisión teológica: lo que más preocupa; muy negativa». Döpfner califica la labor de esta comisión como «especialmente importante, por ser fundamental, pero también especialmente problemática»⁶⁸.

En la extensa correspondencia epistolar, recibida por el cardenal Döpfner, los obispos alemanes subrayan incesantemente que «la exigencia pastoral no se pone suficientemente de relieve en los textos»; así pensaban también, por ejemplo, el cardenal Paul Emile Léger de Montreal, los cardenales Suenens, Alfrink y Liénart⁶⁹. El obispo coadjutor Elchinger mantuvo intensa correspondencia con el cardenal Döpfner. Deseaba que se intensificaran los contactos entre el episcopado alemán y el episcopado francés y que hubiera entre ambos una estrecha colaboración en el concilio. El alsaciano Elchinger se ofrecía para hacer de mediador entre ambos episcopados. Elchinger escribe a Döpfner: «No podemos aceptar los esquemas de la constitución dogmática. El cardenal Tisserant, con quien hablé no hace mucho, y que tiene gran esperanza en usted [Döpfner], es de la misma opinión»⁷⁰.

Los esquemas enviados despertaron en muchos obispos una saludable inquietud y aceleraron la adopción de decisiones. Se formó ya desde un principio un grupo de obispos que observaban con preocupación el desarrollo de los acontecimientos. Intensificaron sus contactos entre sí; estaban de acuerdo en que un concilio que siguiera la dirección marcada previamente por los esquemas, conduciría a una gran decepción y significaría un gran revés para la Iglesia. En colaboración con teólogos abiertos, comenzaron a preparar nuevos documentos, que recogían las intenciones manifestadas también constantemente por el papa Juan XXIII. Se redactaron comentarios a los esquemas y se elaboraron contrapropuestas, que fueron distribuidas entre los obispos. En todo ello desempeñó seguramente un papel decisivo (para el concilio) la colaboración de importantes cardenales, que podían hablar en nombre del episcopado de todo un país. Por ejemplo, el cardenal Léger de Montreal envió al cardenal Frings de Colonia una carta dirigida al papa Juan XXIII, con el ruego de que también él la firmase. Además del cardenal Döpfner, se ganó para esta idea común a los cardenales König de Viena, Alfrink de Utrecht, Montini de Milán, Liénart de Lille y Suenens de Malinas⁷¹.

67. Y.-M. Congar, *Erinnerung an eine Episode auf dem II. vatikanischen Konzil*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 22-32; la cita en 22.

68. Archivo Döpfner.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. Cf., sobre esta problemática, Archivo Döpfner, 27 agosto 1962, «Léger a Döpfner»; 24

El cardenal Döpfner recibió el 21 de septiembre de 1962 un documento elaborado por el P. Yves Congar. Su *Projet de Déclaration initiale* contenía los puntos que muchos obispos franceses habían mencionado ya en sus observaciones enviadas a Roma, por lo cual es sumamente probable que este documento hubiera circulado ya anteriormente entre los obispos franceses.

La idea de una proclamación inicial se debe al padre Chenu⁷². Congar, que recibió a mediados de septiembre el texto de Chenu, asintió globalmente al propósito y ofreció su colaboración. Pero Congar pensaba que las exposiciones necesitaban mejorarse desde el punto de vista religioso y teológico. Congar informó sobre el propósito a los cardenales Liénart, Alfrink, König, Döpfner, Montini, Frings y Suenens, a los obispos Marty de Reims y Hurley de Durban, a los obispos Charue, Weber y Ghattas y al pueblo. Recibió respuestas de asentimiento de Liénart, Alfrink y Döpfner. Liénart consideró conveniente proyectar un texto, tal como había sido redactado por Chenu en francés y había sido corregido por Congar y ampliado con un párrafo sobre el ecumenismo. Congar envió a Küng el texto refundido, que debía traducirse al alemán. Por este motivo, Küng se reunió con Congar en Estrasburgo.

Küng compartía la crítica que Congar hacía de los esquemas. Creía que los cuatro esquemas teológicos, así concebidos, no era posible corregirlos, y había que instar a que fuesen rechazados en su totalidad. Además, había que aspirar a que los esquemas prácticos fueran los primeros en ser discutidos en el concilio, y que sólo después se hiciera lo mismo con los teológicos. Küng y Congar estuvieron de acuerdo en dirigirse con este motivo a los obispos. Proyectaron una carta que Küng tradujo al latín y que Congar se encargó de remitir. Küng deseaba que el texto fuera firmado por conocidos teólogos. Congar exhortó a ser prudentes en este punto, porque no había que dar la impresión de que se estaba desarrollando un concilio paralelo de teólogos para influir en el verdadero concilio de obispos. Congar se mostró también escéptico, frente a la opinión de Küng, en cuanto a la idea de celebrar en Roma una asamblea de teólogos durante el concilio. Esa asamblea sólo sería aceptable si participaban también en ella los teólogos de orientación integrista. No convenía suscitar la más mínima sospecha de que se estaba urdiendo un complot de teólogos, que provocaría a los teólogos de orientación escolástica, que numéricamente seguían siendo la mayoría.

El día 1 de octubre se envió el texto latino del padre Chenu a los cardenales Liénart, Suenens, Döpfner y Alfrink, que se habían declarado a favor del proyecto. Congar entregó al arzobispo Weber, el día 2 de octubre, la versiones francesa y latina. Weber informa a Congar de que él había transmitido al carde-

septiembre 1962, «Döpfner a Alfrink». Cf. G. Routhier, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation du Vatican II*: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 80 (1994) 281-301.

72. Las siguientes referencias proceden de las anotaciones del diario del P. Yves Congar. Cf. A. Duval, *Le message au monde*, en *Vatican II commence*, 105-108. Chenu ofrece sus observaciones en *Notes quotidiennes au Concile*, edición crítica e introducción por A. Melloni, Paris 1995.

nal Cicognani una petición para que se adoptara una medida en el sentido propuesto por el padre Chenu junto con el obispo Elchinger.

Los obispos alemanes y franceses encargaron al padre Rahner que redactara un texto «que rechazase los esquemas elaborados por la Comisión teológica»⁷³.

Los obispos holandeses discutieron los esquemas en s'-Hertogenbusch. Se presentó la propuesta de redactar un comentario y distribuirlo entre los padres conciliares, con el fin de llamar la atención sobre los puntos débiles de las constituciones dogmáticas. Se abogó porque el esquema sobre la liturgia fuese el primero en figurar en el orden del día. Se publicó anónimamente un comentario, debido al padre Edward Schillebeeckx. Este abogaba⁷⁴ porque «se redactaran completamente de nuevo los cuatro primeros esquemas». Se sugería que el concilio se abstuviera de zanjar cuestiones que todavía eran controvertidas entre los teólogos. Tanto en el lenguaje como en el tratamiento de las cuestiones había que evitar el estilo académico y «se debía proclamar la buena nueva con buena voluntad y en forma positiva». De este comentario se hicieron traducciones al latín, al inglés y al francés⁷⁵.

Suenens, a propósito de la acogida de los siete primeros esquemas, informa que él, juntamente con Döpfner y otros cardenales, había escrito una carta al papa para hacerle ver claramente que gran parte de los esquemas no debía presentarse al concilio, porque había que contar con que iban a ser rechazados.

También la elección de los miembros de las comisiones conciliares, que tuvo lugar al comienzo mismo del concilio, había sido preparada ya antes de que los padres llegasen a Roma. Las declaraciones de los cardenales Liénart y Frings, en la primera congregación general, en las cuales rechazaban los procedimientos para la elección propuestos por la curia, habían sido proyectadas atinadamente. Así lo acentúa la referencia que se halla en el diario del padre Yves Congar, y que habla de que el obispo Elchinger le había visitado el día 3 de octubre de 1962, pidiéndole que le facilitase una lista de obispos que le pareciesen apropiados para actuar con una orientación abierta.

Más de lo que han puesto de relieve hasta ahora las investigaciones, había importantes obispos, especialmente los miembros de la comisión central, que se hallaban en estrecho contacto, aun antes de comenzar el concilio, de tal forma que los choques, a menudo muy fuertes, que se produjeron en la primera sesión, no fueron tan sólo producto de la dinámica de grupos en el transcurso del concilio, sino que se habían diseñado ya en los meses anteriores a él, aunque esta circunstancia había permanecido oculta en buena parte a la opinión pública. Hubo obispos que se mostraron especialmente decepcionados e incluso provocados por el proceder arbitrario de la Comisión teológica, que no permitió que se recogieran sino de forma incompleta en los esquemas las sugerencias y

73. M.-D. Chenu, *Ein prophetisches Konzil*, en E. Klinger-K. Wittstadt, *Glaube im Prozeß*, 16-21; la cita en 16.

74. J. Y. Jacobs., *Met het oog op een andere Kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van her Tweede Vaticaans Oecumen. Concilie 1959-1962*, Baarn 1986.

75. Cf. HerKorr (septiembre 1962). Cf. J. A. Brouwers, *Vatican II, derniers préparatifs*, en *Vatican II-commence*, 353-355.

críticas hechas incluso por la Comisión central. El cardenal Döpfner se queja a este propósito «de que los teólogos abiertos, que eran propiamente consultores, habían quedado muy marginados»⁷⁶.

Un papel especial entre las instituciones de la curia, lo desempeña el Secretariado para la unidad, presidido por el cardenal Bea. Este compartía las ideas del episcopado abierto. Era consciente de las limitaciones de las propuestas hechas por la Comisión teológica. Por eso, en el Secretariado para la unidad se elaboró un segundo esquema sobre las fuentes de la revelación, que habría de desempeñar un papel importante en el debate durante la primera sesión⁷⁷. El Secretariado elaboró igualmente un esquema sobre el discutidísimo problema de la tolerancia y de la libertad religiosa⁷⁸.

Como prueban las observaciones mismas hechas a la curia y demuestran también las discusiones que hubo en el fondo de todo ello⁷⁹, se fue imponiendo en general el deseo de que se pospusieran los esquemas dogmáticos y de que la labor del concilio comenzase por el esquema sobre la liturgia.

Ahora bien, las reacciones de todos los obispos ante los siete primeros esquemas enviados no fueron, ni mucho menos, negativas. Hubo también numerosas voces positivas. Antes ya del concilio se fueron formando grupos que, durante el concilio, se enfrentarían en mayor o menor grado. En términos globales hubo dos direcciones del pensamiento: los que se hallaban determinados más bien por un enfoque bíblico y patrístico, y los que se regían sobre todo por conceptos jurídicos o de ordenamiento. Las diferencias fundamentales llegan a estar clarísimas en la valoración del esquema sobre las fuentes de la revelación. Y, así, entre los patrocinadores del *De fontibus* se encontraban los cardenales Ruffini y Siri; además, la gran mayoría del episcopado español. Sin emitir un juicio de valor, habrá que decir que en este campo se veían los problemas de manera totalmente diferente, predominaba una idea completamente distinta de la pastoral, resaltaba más lo académico. Desde la perspectiva española, el esquema poseía suficiente estilo pastoral. También el patriarca de Lisboa, cardenal Manuel Gonçalves Cerejeira consideraba el esquema como base aceptable para el debate. Igualmente el cardenal Jaime de Barros Câmara, de Río de Janeiro. Se vio en el esquema una clara confirmación de la doctrina católica, como declaraba, por ejemplo, el arzobispo de Los Angeles, cardenal James Francis L. McIntyre. En la misma línea se movía el cardenal Antonio Caggiano, de Buenos Aires. También el patriarca de Venecia, cardenal Giovanni Urbani era patrocinador del esquema. Con frecuencia el único argumento que se aducía era que el texto había sido preparado por muchos «varones doctos».

En resumen habrá que decir que los críticos del esquema procedían principalmente de Alemania, Francia, Bélgica y los Países Bajos, mientras que los

76. Archivo Döpfner.

77. Cf. E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, 62-70.

78. Cf. Archivo Döpfner, 24, julio 1962, «Bea a Döpfner».

79. Cf. Archivo Döpfner, por ejemplo, una carta del obispo Josef Stangl al cardenal Döpfner, donde refiere que el 10 de octubre, es decir, al comienzo del concilio, había presentado una propuesta de personas importantes para que se comenzara por el esquema sobre la liturgia.

patrocinadores eran naturales de España, Portugal e Italia. América del Norte y América del Sur no ofrecen una imagen uniforme. Es probable que en Norteamérica la influencia irlandesa condujera principalmente al enjuiciamiento positivo del esquema *De fontibus*.

De manera parecida a lo que sucedió con la cuestión acerca de las fuentes de la revelación, los espíritus se dividían con respecto al uso de la lengua materna en el culto divino. Pero era muy prudente la actitud de muchos obispos ante el uso de la lengua materna en la liturgia. Se dice en el esquema: «El uso del latín podría conservarse en la liturgia occidental. Sin embargo, como en no pocos ritos se generaliza el uso utilísimo de la lengua nacional, podría concedérsele un margen más amplio en la liturgia, principalmente en las lecturas e instrucciones y en algunas oraciones y cánticos»⁸⁰. Por eso, el presidente de la congregación benedictina de Beuron, Benedikt Reetz, desea que se añadan las palabras siguientes a la primera frase del artículo: «sed usus moderatus linguae vulgaris concedatur»⁸¹.

Pero hubo también voces que se alzaron en contra de reformas litúrgicas demasiado extensas. El arzobispo de la ciudad brasileña de Diamantina, Sigaud Geraldo de Proença, escribe:

1) No hay que introducir demasiadas novedades en la liturgia, para que el pueblo católico no piense que la Iglesia ha ido descaminada durante mucho tiempo. 2) La diversidad que se permita a las diferentes regiones debe realizarse de tal manera, que no se destruya ni se debilite la característica común del rito. La unidad de la liturgia romana es en todo el mundo causa y expresión de aquella conciencia que hace que los católicos de diversas regiones se sientan casi instintivamente como hermanos los unos de los otros, y que evoca un sentimiento vivo de su unidad bajo la égida del papa⁸².

Durante el tiempo de preparación se fueron perfilando ya los dos grupos que habrían de enfrentarse durante el concilio. Schillebeeckx ve que hay aquí dos enfoques fundamentalmente distintos del pensamiento: «Uno de los grupos piensa de manera esencialista, es decir, piensa en conceptos (se trata de algo más que una simple forma de pensar), mientras que el otro grupo piensa existencialmente».

Durante el tiempo de preparación, el primer grupo, por su intenso arraigo en la curia y en la teología escolástica romana, consiguió determinar el espíritu de los esquemas sistemáticos. «Formular la fe con la mayor exactitud posible, tal era la preocupación principal de la comisión preparatoria. Con la mayor exactitud posible significaba: no tener en cuenta la historicidad, definir el contenido de la fe como una esencia abstracta»⁸³.

80. S/1, 167.

81. AS App., 286-287; la cita en 286.

82. AS App., 158-160; la cita en 159.

83. E. Schillebeeckx, *Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden*, Wien-Freiburg-Basel 1965, 41s.

Así que en los tiempos que precedieron inmediatamente al concilio se vio que dos formas distintas de pensar habrían de enfrentarse, y que las dos, seguramente, eran sinceras: una más marcada por la administración de la Iglesia, y otra más marcada por la pastoral y, con ello, por la experiencia y la realidad de los hombres en los tiempos actuales⁸⁴.

Una y otra vez los obispos proponen que el esquema sobre la liturgia sea el primero en tratarse en el concilio, porque les parecía el esquema más maduro y porque, en su opinión, también el tono de su expresión era más acorde con lo que ellos habían pensado. Por lo demás, un asentimiento parecido lo encontró sólo el esquema sobre el ecumenismo, aunque en este caso se afirmó clarísimamente que el esquema necesitaba completarse en puntos importantes. Lo que se indicaba ya en las reacciones de los obispos, se confirmó luego en el concilio; los esquemas de la Comisión teológica, con excepción del *De fontibus*, no llegaron a figurar en el orden del día. Y el *De fontibus* suscitó ya en la primera sesión fuertes discusiones, fue eliminado del orden del día y tuvo que ser refundido por completo.

Además del anodino esquema sobre los medios de comunicación, sólo el esquema sobre la liturgia fue incorporado posteriormente, en sus partes principales, a un documento del concilio.

2. El papa Juan XXIII durante la última fase antes de la apertura del concilio

a) Diversas declaraciones y audiencias

El concilio Vaticano II fue el concilio de Juan XXIII. El fue quien lo inició y él fue quien fijó los puntos decisivos para su desarrollo. En este empeño no tuvo manías de protagonismo, sino que lo que él quería de veras era una atmósfera espiritual de amor y de disponibilidad para la reconciliación. Ante el concilio que se avecinaba, supo infundir una gran apertura y una confianza especialísima en la acción del Espíritu santo.

Esta actitud aparece especialmente en las anotaciones de su diario espiritual. Juan XXIII, en los meses que precedieron al concilio, se esforzaba personalmente en dos maneras por hallar el camino adecuado para el concilio. Con la oración y el recogimiento interior buscaba una orientación espiritual. Pero al mismo tiempo no se retiró del trato con las personas, sino que quiso permanecer en contacto vivo con ellas para detectar sus preocupaciones y necesidades, y también sus esperanzas. El oído atento a la voz interior y a lo exterior fue para Roncalli una unidad indisoluble en su existencia cristiana. En las palabras de la sagrada Escritura y en el contacto con la gente escuchaba él la voz de Dios.

Roncalli mismo habla de esta doble orientación suya:

El habitual retiro en Castelgandolfo y un trabajo algo más disciplinado, siempre en contacto con el curso de los sucesos cotidianos en la vida de la santa Iglesia,

84. Cf. Archivo Döpfner.

me permitieron ir siguiendo los preparativos del concilio. Para esto, las grandes audiencias, con un poco de su gran vitalidad, por decirlo así, me resultaron muy útiles, ya que representantes de todos los países participaban en ellas, y estaban movidos por un impulso espiritual y religioso y llenos de sincero y piadoso entusiasmo, que animaba y contribuía al optimismo⁸⁵.

El día 20 de junio de 1962 la Comisión central preparatoria acabó su tarea. Juan XXIII alabó los trabajos y expresó también su satisfacción por ellos. Pero luego, en las palabras que dirigió a los miembros de la Comisión central, el papa apenas les habló de su trabajo y no se ocupó de las cuestiones doctrinales ni del contenido de los textos conciliares que se habían preparado. Eso sí, mostró respeto hacia la labor realizada: «¿Cabría esperar algo mejor, habida cuenta de las facultades humanas, a las que se añade la gracia del Señor?»⁸⁶. Tampoco se ocupó de criticar a nadie ni de deslindar con ello ideas y tradiciones, porque entonces habría delatado la idea que tenía él mismo de la unidad de todos los católicos, y habría creado nuevos frentes. Quería derribar murallas, y por eso, no debía proceder de manera «inmanente al sistema»; no debía situarse en el plano de tal o cual tendencia teológica, sino por encima de esos planos.

En esta alocución se vio que para el papa los puntos fundamentales eran otros, que no daba una importancia clave a los esquemas elaborados, a pesar de su indiscutible erudición. Juan XXIII dirigía su mirada hacia otras dimensiones, por no decir a las genuinas dimensiones de la fe. No se da testimonio de la verdad cristiana con proposiciones doctrinales y enunciados teóricos. El papa pensó que los tres meses que faltaban para el comienzo del concilio eran apropiados más que nada para reunir los corazones («apti ad animos colligendos»)⁸⁷. Ese tiempo debía servir para buscar en la sagrada Escritura el centro de la fe y las raíces sustentadoras de la existencia cristiana. Expresaba así indirectamente que ese centro no podía hallarse mediante un debate intelectual al estilo de los tratados teológicos. Por eso dice:

...scilicet velimus, ut cotidie, dum ad celebrandum Concilium nos paramus, eventum sane magnum ac singulare *Divinae Providentiae munus*, legatis aliquot paginas Evangelii sancti Ioannis easque paululum meditemini: caput primum, ubi conspiciuntur quodam modo aperiri caeli, et mysterium Verbi Dei contemplandum se praebeat; ubi Ioannis Baptistae, praecursoris Domini, praeconio sonante terra tremit fremitque: huius profecto testimonio, quod austerae exemplis vitae, sermone, sanguine constat, tota evangelica narratio permeatur nitetque; caput decimum, quo parabola de Bono Pastore continetur ...; deinde ultimos sermones Domini, qui in capitibus decimo quarto, decimo quinto, decimo sexto et septimo habentur; praecipue vero extremam orationem Iesu, quae est in capite decimo septimo: *Ut unum sint*⁸⁸.

85. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch und andere Geistliche Schriften*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 345 (trad. cast. parcial, *Diario del alma*, Madrid 1964).

86. AAS LIV/1962, 461-466; la cita en 462; AD II/1, 261-265; la cita en 262.

87. AAS LIV/1962, 461-466; la cita en 463; AD II/1, pp. 261-265; la cita en 262.

88. AAS LIV/1962, 461-466; la cita en 465; AD II/1, pp. 261-265; la cita en 264.

Casi todas las actividades del papa durante los tres últimos meses que precedieron al concilio –audiencias, discursos, oraciones– proporcionan estímulos parecidos: según su voluntad, el concilio debería aportar una contribución importante a la renovación de la vida cristiana, debería hacer posible que el espíritu cristiano fuera más profundo. Para ello, el primer requisito sería ante todo la santificación personal de cada uno, desde el papa hasta el último fiel.

Una expresión de sus sentimientos la ofrece la encíclica *Paenitentiam agere*, del 1 de julio de 1962. En esta encíclica, el papa exhorta con serias palabras a la celebración del concilio. Advierte que la oración y la penitencia son la mejor preparación para el concilio. Tan sólo si los corazones se transforman, el concilio podrá ser un nuevo y fecundo paso decisivo al servicio del reino de Dios: «Todos podrán contribuir según su estado particular al éxito del concilio ecuménico Vaticano II, que debe llevarnos a un nuevo florecimiento de la vida cristiana»⁸⁹. El 2 de julio envía a las religiosas un mensaje en que les invita a orar y a ofrecer sus sacrificios por el futuro concilio. El papa ve en el espíritu de los consejos evangélicos la base esencial para la imitación de Cristo. Al final vuelve a hablar del concilio diciendo: «La Iglesia, en vísperas del concilio Vaticano II, ha exhortado a todos los fieles a participar, a dar testimonio y a actuar con valentía»⁹⁰.

Pero estos llamamientos a una renovación religiosa significaron bastante poco para muchos fieles, de manera que se fue difundiendo cierto descontento, en cuanto pareció que no iban a cumplirse las expectativas iniciales. Creció el escepticismo, porque no sólo «faltaba una adecuada información pública sobre los preparativos», sino también porque «se emprendieron muy pocas iniciativas para conocer la multitud de sugerencias, ideas y propuestas nacidas del pueblo fiel, y para tenerlas en cuenta a la hora de elaborar los proyectos»⁹¹.

Originó también consternación el *monitum* del santo Oficio del 30 de junio de 1962 contra la obra de Teilhard de Chardin⁹². Estas medidas no eran apropiadas para crear un clima de confianza. Los escritos de Teilhard habían causado ya gran sensación pocos años después de su muerte (murió el domingo de pascua de 1955 en Nueva York). Y la despertaron porque su obra era un testimonio. El mismo dice: «Un testimonio de mi vida: un testimonio que yo no podría silenciar, por cuanto soy una de las pocas personas que pueden darlo»⁹³.

La conducta de la curia, sobre todo del santo Oficio, parecía decepcionar las grandes esperanzas en una apertura de la Iglesia. Pensemos, por ejemplo, en los intentos no sólo de mantener alejados de los trabajos preparatorios a los representantes de la teología progresista, sino también de someterlos a una exacerbada censura. Era la señal de la irrupción de una actitud angustiosamente defensiva ante lo nuevo, y que «se manifestaba en los debates cada vez más ar-

89. AD II/1, 275-283; la cita en 282.

90. AD II/1, 284-293; la cita en 292.

91. D. A. Seeber, *Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs*, Freiburg i. Br. 1966, 62.

92. AAS LIV /1962, 526.

93. Cita según C. Tresmontant, Cl., 117s.

dientes que surgían en el seno de la Iglesia, en los deseos expresados por algunos obispos y por parte del clero antes del concilio, y en las numerosas declaraciones escritas y orales de laicos católicos, especialmente de los países del centro de Europa»⁹⁴.

El cardenal König sentía poco antes del concilio «un gran escepticismo por la extensión de los documentos preparatorios y de la imposibilidad práctica de que el concilio pudiera examinar en serio todos esos proyectos»⁹⁵.

Estas medidas no procedían, desde luego, del papa Juan XXIII, pero las aceptó pacientemente. «El pensamiento y la oración del papa Juan trataban de abarcar a todo el mundo. De vez en cuando le llamaban la atención sobre maniobras nada limpias, que se realizan ante sus mismos ojos. Pero él se atenía a aquella máxima de san Bernardo: 'Verlo todo, pasar por alto muchas cosas, corregir pocas'»⁹⁶.

El «estilo de dirección» de Juan XXIII era más sutil y silencioso de lo que era habitual en un papa, de tal manera que surgía constantemente la impresión de que él se dejaba llevar de opiniones e influencias, o de que iba a perder la orientación. Roncalli sabía hablar entre líneas y realizar sus ideas, confiando en la resistencia de su poder de convicción. Giuseppe Alberigo ha realzado constantemente este rasgo esencial de Juan XXIII:

El [Juan XXIII] evitaba la polémica y las expresiones contundentes, pero no por eso renunciaba a exponer claramente sus puntos de vista y a efectuar valoraciones responsables y objetivas. Esta observación previa «debe tenerse en cuenta en los fines esencialmente pastorales del concilio», que con frecuencia se consideraron —tanto entonces como ahora— carentes de un carácter específicamente teológico. Más bien, debemos ver claramente en esa actitud una posibilidad de que el papa Roncalli se distanciara de las definiciones doctrinales, disciplinarias o incluso ideológicas, en las que muchos se remitían espontáneamente. Además, eso fue para el papa un medio de subrayar la urgencia de un compromiso para la renovación del espíritu y de las formas de acción, y para dar un testimonio de la Iglesia y de su presencia evangélica en la historia⁹⁷.

Roncalli trató de acentuar siempre lo que unía y vinculaba, para sentar de esta manera una nueva base para la convivencia, que valiera tanto en el seno de la Iglesia como para todas las personas. Un día antes (30 de julio de 1962) de marchar a Castelgandolfo, recibió a Shizuka Matsubara, director del templo shintoísta de Kioto en el Japón. Sobre esta visita escribía en su diario: «Me causó gran alegría recibir una visita que se desarrolló con bondad y cortesía... Hablé con satisfacción de la simpatía que sentí, durante mi juventud, por el Ja-

94. *Das Zweite Vaticanum*, 67.

95. Cardenal F. König, *Chiesa dove vai? Gianni Licheri interroga il cardinale Franz König*, Roma 1985, 19.

96. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 595.

97. G. Alberigo, *Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil*, en G. Alberigo-K. Wittstadt (eds.), *Ein Blick zurück – nach vorn. Johannes XXIII. Spiritualität – Theologie – Wirken*, Würzburg 1992, 137-176; la cita en 147.

pón... Al papa le encanta sentirse unido con todas las almas honradas y sinceras, dondequiera que estén, cualquiera que sea la nación a la que pertenezcan, con espíritu de respeto, comprensión y paz...»⁹⁸.

El día 3 de julio de 1962 Juan XXIII recibió al presidente Antonio Segni. En esta audiencia, el papa expuso una postura sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado: «El papa en el Vaticano es una cosa, el presidente en el Quirinal es otra»⁹⁹. El papa subrayó ante el presidente su visión universalista de la misión cristiana: «Tutte le nazioni della terra, tutte le anime oneste e aperte sono invitate a cooperare a questa impresa grande di ristorazione mondiale nella luce e nello scintillio non delle armi materiali della distruzione, ma nei principî eterni dell'ordine cristiano penetrato, ricostruito e applicato alle varie condizioni dei popoli e delle famiglie». Clarifica dónde tenía que enlazar el concilio y qué mensaje debía proclamar:

Ad avviamento dei lavori per il Concilio, voi sapete come già da un anno Noi abbiamo diffuso un grave documento di carattere sociale, che continua a sollevare presso tutte le nazioni della terra echi felicissimi e fervorosi di consentimento e di plauso. Nella *Mater et Magistra* sono messi in luce problemi di giustizia e di carità sociale e vengono proposti accordi e soluzioni che sono preparazione e pre-gustamento di importantissimi principî della proclamazione di un concilio¹⁰⁰.

Ninguna declaración pontificia omite la referencia al concilio; a todas las personas se les exhorta a orar por el concilio, es decir, a ocuparse supremamente del concilio con una actitud existencial, más aún, a identificarse con el concilio. En la oración y mediante la santificación personal debe redescubrirse y hacerse fecundo el dinamismo del Espíritu que ha de transformar al mundo¹⁰¹.

La intención del papa se expresa resumida en el mensaje radiofónico dirigido, en los meses anteriores al concilio, al congreso católico alemán celebrado en Hannover: «En la medida en que sigáis a Cristo y estéis unidos entre voso-

98. L. Capovilla, *Ite missa est*, Padova-Bergamo 1983, 188.

99. Cita según P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 517.

100. AAS LIV/1962, 522; AD II/1, 293s.

101. Escribe al cardenal Cento, legado en una celebración jubilar del IV centenario de santa Teresa: «Hic praetera ardor caritatis universam familiam teresianam adducet, ut, Ecclesiae bono et profectui intenta, peculiaribus supplicationibus et voluntariis cruciatibus divinam largitatem eidem conciliet, qua e proximo Concilio Oecumenico Vaticano Secundo novum veluti ver, cumulatæ pulchritudinis spiritualis prænuntium, exoriat» (16 de julio de 1962; AAS LIV/1962, 569-570; AD II/1, 300. Cf. especialmente «Supplicationes pro concilio habendæ» (18 de julio de 1962; AD II/1, 300) y «Oratio pro felici exitu concilii» (24 de julio de 1962; AD II/1, 301). El 1 de agosto de 1962 dice el papa ante los acólitos: Haced vuestra contribución «a un buen resultado del concilio»; eso se logra, según él, «nel fervore della pietà religiosa, nella santità della vita» (AD II/1, p. 304). En el aniversario de su ordenación sacerdotal, el 10 de agosto de 1962, el papa, dirigiéndose en Castelgandolfo a los alumnos de diversos seminarios y a los «fratres» de distintas órdenes y congregaciones religiosas, dijo, entre otras cosas, lo siguiente: «La prima mossa del disegno del concilio ecumenico era determinata dall' intento di una più viva penetrazione della grazia del Signore nell' intimo della Chiesa cattolica, come negli ampi orizzonti di universalità che la Provvidenza le ha segnato e discoperto ...» (AD II/1, 330).

tros, se allanarán los caminos de la divina Providencia y el soplo del Espíritu santo preparará por doquier en el mundo un nuevo cielo y una nueva tierra»¹⁰².

Se mencionan aquí cuatro ideas clave, en torno a las cuales gira el pensamiento y la voluntad del papa:

- El seguimiento de Cristo y la unidad interna;
- El Espíritu santo y la Iglesia;
- La Iglesia y la vocación.

A finales de julio el papa marchó a Castelgandolfo. Estudió los proyectos de textos para el concilio. Quiso dar un ejemplo a los obispos, porque esperaba que ellos hicieran lo mismo. Es indudable que Juan XXIII se sentía lejos de los esquemas que se habían elaborado. Al igual que muchos obispos, se daba cuenta de que aquellos esquemas no correspondían a la intención pastoral del concilio. Y así, escribía refiriéndose al esquema *Ut omnes unum sint*: «Y, en general, esta manera de presentar un proyecto de conceptos y principios de índole elemental adornándolo con sentencias bíblicas, con hábiles citas de la Escritura, que pueden utilizarse también para temas distintos de los discutidos, suscita confusión en los ánimos sencillos de capacidad receptiva normal, entre los que se cuentan la mayoría de los buenos cristianos»¹⁰³.

El cardenal Suenens nos habla igualmente de las preocupaciones del papa. Tenía una audiencia en Castelgandolfo. Suenens dice literalmente: «Ce même matin, il me dit encore: 'Je sais quelle sera ma participation au concile... Ce sera la souffrance'. J'ignorais à quelle genre de souffrance il pensait; je crus qu'il s'agissait de la lutte qu'il faudrait mener pour que son entourage ne freine ni ne bloque le concile»¹⁰⁴.

Tales encuentros y el estudio personal de los esquemas reforzaron la actitud del papa de que en el concilio había que hallar una nueva clase de proclamación que no se contentara con formular extensas declaraciones que no llegasen al mundo moderno. Por esto mismo, Roncalli vuelve a insistir en los fines que él se propone. El día 2 de septiembre de 1962 habló a 350 jóvenes arquitectos de quince países de Europa. Aprovechó esta ocasión, más bien anodina, para abandonar la actitud defensiva y exponer claramente sus directrices pastorales, incluso en cierto contraste con la mentalidad de la tradición romana y curial: «El concilio quiere edificar una nueva casa sobre los cimientos echados en el curso de la historia, con todos los medios divinos y humanos de que dispone la Iglesia... El concilio hace suyas de nuevo aquellas palabras del Bautista acentuadas por Jesús: 'Haced penitencia, porque está cerca el reino de los cielos' (Mt 3, 2; 4, 17), y quiere al mismo tiempo ampliar la dimensión del amor extendiéndola a los múltiples requerimientos y exigencias de los pueblos, así como quiere también proclamar a todos el mensaje de Cristo, presentado de ma-

102. AD II/1, 335; AAS LIV/1962, 591-594; la cita en 594.

103. *Lettere 1958-1963*; G. Alberigo, *Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil*, en G. Alberigo-K. Wittstadt (eds.), *Ein Blick zurück – nach vorn. Johannes XXIII. Spiritualität – Theologie – Wirken*, Würzburg 1992, 137-176; la cita en 159.

104. Cardenal L. J. Suenens, *Ricordi e speranze*, Cinisello 1993, 109.

nera mucho más accesible y abierta. Esto exige del hombre la conversión del corazón, nueva energía espiritual, una fe luminosa y activa»¹⁰⁵.

El plano de la *caritas* como expresión de la fe vivida era más importante para Roncalli que el plano de un edificio doctrinal teórico. Estas ideas son como un preludio del mensaje radiofónico del papa, transmitido el 11 de septiembre de 1962, donde él expresaba esta convicción.

b) *El mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962*

El papa comienza con las palabras: «La gran esperanza que está depositada en el concilio ecuménico, un mes antes de su inauguración oficial, resplandece en los ojos y en los corazones de todos los hijos de la santa y bendita Iglesia católica»¹⁰⁶. El papa deja entrever de nuevo que está satisfecho con los preparativos del concilio, pero señala también que la «abundancia de temas relacionados con la doctrina y la labor pastoral» contienen únicamente «sugerencias» para los padres conciliares y, por tanto, no hay aún nada decidido.

Juan XXIII asocia grandes esperanzas con el comienzo del concilio. «En lo que respecta a su preparación espiritual, parece que el concilio ecuménico, pocas semanas antes de reunirse, es signo de la invitación del Señor: 'Cuando... todos los árboles echan brotes, sabed entonces... que el reino de Dios está cerca' (Lc 21, 30-31)»¹⁰⁷.

En el reino de Dios es donde la Iglesia encuentra su orientación, su sentido. Ante esta exigencia se sitúa también el concilio: «Esta expresión 'reino de Dios' designa de manera completa y precisa los trabajos del concilio. El reino de Dios designa en realidad a la Iglesia de Cristo: a la Iglesia una, santa, católica y apostólica, tal como la fundó Jesús, el Verbo encarnado de Dios, tal como él la conserva desde hace veinte siglos, y tal como la anima también hoy por medio de su presencia y de su gracia...»¹⁰⁸.

En otra sección el papa habla sobre «La eterna fuerza vital interna de la Iglesia»¹⁰⁹. No habla de la Iglesia como un término abstracto ni como una institución. La Iglesia vive «en cada alma escogida». Refiriéndose al simbolismo del cirio pascual, el papa acentúa: «De repente se escucha en la liturgia su nombre: *Lumen Christi*». Siguen luego aquellas significativas exclamaciones, que en cierto modo se convirtieron en directriz del concilio, «*lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen gentium*»¹¹⁰. El papa pone en su mensaje un marcado acento

105. AAS LIV/1962, 667-669; AD II/1, 338-339.

106. AAS LIV/1962, 678-685; AD II/1, 348-355.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.* De manera harto sorprendentemente Juan XXIII identifica aquí a la Iglesia con el reino de Dios, cosa que evitará en sus posteriores exposiciones (cf. G. Ruggieri, *Bemerkungen zu einer Theologie Roncallis*, en: G. Alberigo-K. Wittstadt, *Ein Blick zurück – nach vorn: Johannes XXIII*, 177-207; la cita en 191s).

109. AD II/1, 350.

110. AD II/1, 349.

crisológico: «¿Qué otra cosa es un concilio ecuménico sino el renovado encuentro con el rostro de Cristo, del Rey resucitado, glorioso y eterno, que irradiaba todo su esplendor para la salvación, la alegría y la glorificación de la humanidad?»¹¹¹.

Esta convicción religiosa determina también el sentimiento fundamental del papa, que será muy provechoso para el concilio: «El concilio ecuménico será una verdadera alegría para toda la Iglesia de Cristo».

A continuación se exponen las diversas razones para la convocatoria del concilio. El papa, para referirse a los campos en que ha de trabajar el concilio, emplea la clasificación «ad intra» y «ad extra», que se derivan del plan para el concilio, propuesto por el cardenal Suenens. En lo que respecta «ad intra», se pone de relieve: «... la razón de que el concilio sea deseado, preparado y esperado, consiste en que el concilio es la continuación o, mejor dicho, la renovación más vigorosa de la respuesta del mundo entero al legado del Señor... Hay que buscar a la Iglesia como lo que es por su estructura interna, vigor vital hacia adentro (*ad intra*)». Es notable que, en estas declaraciones, Roncalli no asocie con la Iglesia categorías abstractas o jurídicas, sino dinámicas y de proceso histórico.

El papa, seguramente con toda intención, evita luego seguir desarrollando teológicamente la cuestión acerca de la esencia de la Iglesia. A él no le interesa una teoría desencarnada ni un concepto abstracto de Iglesia. Pasa rápidamente de la faceta interna al efecto externo de la Iglesia, porque sólo en él se palpa visible y vitalmente el reino de Dios.

Si se contempla a la Iglesia en sus manifestaciones vitales hacia el exterior, en su relación con las necesidades e indigencias de los pueblos, que por una fatalidad humana son encaminados más bien al aprecio y al disfrute de los bienes de la tierra, la Iglesia se siente impelida a hacer frente a sus responsabilidades mediante su actividad docente... De este sentido de la responsabilidad ante los deberes del cristiano, llamado a vivir como ser humano entre seres humanos, como cristiano entre cristianos, es de donde todos los demás que no lo son, deben sentirse estimulados a serlo movidos por el buen ejemplo¹¹².

Aquí vuelven a dominar expresiones y pensamientos que se nutren de la experiencia vital de Roncalli. Aquí se transparentan convicciones, que se habían grabado profundamente en él. Y, así, escribía él ya como representante del Vaticano en Bulgaria: «¡Dejemos las antiguas rivalidades y procuremos que, por medio de nuestro ejemplo, las personas sean mejores!»¹¹³.

En su deseo de «amor» y de «paz», el papa ve expresado vivamente el anhelo de todas las personas, y también una misión común, un espíritu que actúa uniendo a la humanidad. Por eso, dice en el mensaje del 11 de septiembre: «El

111. AD II/1, 350.

112. *Ibid.*

113. Cita según F. della Salda, *Oboedientia et Pax. Roncalli in Bulgaria*: CrSt 8 (1987) 3-31; la cita en p. 23.

hombre busca el amor.. Desea y siente la obligación de vivir en paz... Es sensible a la fuerza de atracción del Espíritu...»¹¹⁴.

Partiendo de este enfoque, se ve que una finalidad del concilio es: ofrecer «en lenguaje claro» soluciones «que sean acordes con la dignidad del hombre y con su vocación cristiana»¹¹⁵. El papa menciona luego las perspectivas centrales: «La igualdad fundamental de todos los pueblos en el ejercicio de los derechos y obligaciones en el seno de la familia de todas las naciones; la defensa celosa del carácter sagrado del matrimonio, en el que se exige a los cónyuges un amor consciente y generoso».

El papa ve que en el mundo moderno hay bastantes concepciones —como el indiferentismo, la negación de Dios y de un orden sobrenatural, el exagerado individualismo que no reconoce la responsabilidad con respecto al prójimo— que se contraponen a la Iglesia. Pero él no las condena, lo único que dice es que hay que volver a escuchar la voz de la Iglesia, y remite, a este propósito, a su encíclica «Mater et Magistra». Ahora bien, la voz de la Iglesia se escucha cuando se preocupa de los seres humanos, cuando se convierte en abogada de los hombres y no se pone al servicio de sus intereses institucionales. A este propósito, Roncalli hace las siguientes estas relevantes indicaciones:

- «Con los países subdesarrollados la Iglesia se muestra como lo que es y lo que quiere ser: la Iglesia de todos y, principalmente, la Iglesia de los pobres» (la chiesa dei poveri).
- La «miseria social clama ante el rostro del Señor pidiendo venganza; todo esto debe recordarse y lamentarse claramente».

A todos los hombres, pero especialmente a los cristianos, se los exhorta a una convivencia solidaria. El sentido social y comunitario, que «forma parte intrínsecamente del verdadero cristianismo, debe ser acentuado intensamente por el concilio».

En el discurso se abordan también las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En este punto la Iglesia reclama el derecho a la libertad religiosa, «y ésta no consiste sencillamente en la libertad de cultos». La Iglesia está obligada a exigir esa libertad «a fin de conducir a los hombres por el camino de la verdad». La verdad y la libertad son los pilares sobre los que se asienta el edificio de la cultura humana. Juan XXIII menciona la libertad como un valor positivo, una idea que en los sectores de la curia seguía despertando suspicacias y que provocó también durante el concilio vivas controversias.

Luego el papa pasa a hablar de nuevo del tema de la «paz». Entonces habla con la máxima intensidad. Se percibe el fruto de sus experiencias, su concepción de los seres humanos y de la Iglesia: «Las madres y los padres de familia aborrecen la guerra. La Iglesia, que es la madre de todos sin distinción, alzaré de nuevo su voz, que desde la profundidad de los siglos se eleva desde Belén y más tarde desde el Calvario, para desembocar luego en una encarecida oferta

114. AD II/1, 351.

115. *Ibid.*, 351.

de paz, de una paz que evite los conflictos armados, de una paz que tendrá que tener sus raíces y su garantía en el corazón de cada persona».

Una finalidad del concilio será la de «cooperar para el triunfo de la paz, a fin de plasmar para todos una existencia terrena más noble, justa y meritória»¹¹⁶. El concilio «no debe desarrollar sólo en su aspecto negativo el concepto de la paz..., sino que debe exponerlo más bien en sus requisitos positivos, que exigen de cada persona el conocimiento y el constante ejercicio práctico de sus propios deberes»¹¹⁷.

En estas declaraciones, el papa expresa los problemas que a él le preocupan mucho. Es consciente de que la Iglesia ha de revisar sus tareas y ha de fijar en el futuro en su predicación otros puntos importantes. Ahora bien, la tarea de una renovación y mejora del mundo se halla motivada en él por un sentido teológico y religioso. Así se ve por el hecho de que, al final de su mensaje radiofónico, recoja de nuevo esta dimensión. Remite al capítulo 17 del evangelio de san Juan: «'que todos sean uno', uno en el pensamiento, en la manera de hablar y en la acción»¹¹⁸. A esta visión de las cosas debe darle expresión el concilio. Por el contrario, todo lo demás es secundario y poco importante. Al papa le determina el anhelo de la unión fraterna. Finaliza su mensaje con la reiterada exclamación: «Lumen Christi, Deo gratias. Esta luz irradia e irradiará a través de los siglos. Sí, la luz de Cristo, la Iglesia de Cristo, luz de las naciones»¹¹⁹.

Después de las irritaciones del tiempo de preparación, el mensaje radiofónico señaló una orientación clara para el concilio: «Es fundamental lo que se dice sobre la 'razón de la existencia' (ragione d'essere) del concilio: se trata de la 'respuesta del mundo entero al testamento que Cristo nos legó' con aquellas palabras suyas: 'Id, enseñad a todos los pueblos ...'. Por tanto, la finalidad del concilio es la evangelización»¹²⁰.

La importancia de la alocución radiofónica es acentuada, por ejemplo, por el Padre M. D. Chenu O.P.; él querría proyectar, según este modelo, un mensaje conciliar dirigido al mundo («Projet de déclaration initial par manière de 'message', selon inspiration du message de S.S. Jean XXIII», de 11 de septiembre de 1962).

En cuanto al origen del texto del mensaje radiofónico, Henri de Riedmatten O.P. señaló en 1967 que «fue sugerido en buena parte por el segundo memorando del cardenal Suenens. Y lo fue hasta tal punto que el papa, al día siguiente, entregó al cardenal Suenens el regalo de sus obras en señal de asentimiento y gratitud»¹²¹.

Pero esta influencia no excluye que el mensaje lleve también el sello peculiar del papa. Con razón subraya Hebblethwaite: «Pero 'inspirado muy amplia-

116. *Ibid.*, 352.

117. *Ibid.*, 353.

118. *Ibid.*, 354.

119. *Ibid.*, 355.

120. L. Kaufmann-N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg im Breisgau 1990, 68.

121. H. de Riedmatten, 53; L.-J. Suenens, 70s.

mente' no significa que el papa Juan XXIII haya copiado enteramente el texto de Suenens. Como era su costumbre, cuando le gustaba un proyecto, el papa lo meditaba, lo asimilaba e insertaba sus observaciones personales. Resultado de esta cooperación fue que Suenens comenzara entonces a tener una relación más estrecha con el papa Juan»¹²².

Suenens mismo declara a este propósito: En el mensaje radiofónico el papa presentó el concilio «à venir en continuité avec l'ordre du Seigneur: 'Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit; apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit' (Mt 28,19-20). Ces paroles constituaient les thèmes du plan...»¹²³.

El mensaje radiofónico, por su fondo y por su forma, es obra originalísima de Roncalli. Estuvo trabajando durante semanas en el manuscrito de su discurso. Consciente y atinadamente supo fijar acentos completamente diferentes de los que aparecían en los esquemas de las comisiones preparatorias. El mensaje radiofónico representa un contrapunto a la rigidez teológica y dogmática de los textos, que surgieron según la tradición del lenguaje de la curia romana. Sin dirigirse directamente contra los esquemas, Juan XXIII reacciona ante ellos, abriendo al concilio una perspectiva diferente. En ninguno de los proyectos, que habían sido elaborados casi exclusivamente por teólogos del primer mundo, se había tratado el tema de que la Iglesia era la Iglesia de los pobres. Además, por voluntad del papa, este concilio, que se reunía diecisiete años después de finalizada la segunda guerra mundial, debía ser más «universal» que todos los concilios celebrados hasta entonces, y debía ser, por tanto, verdaderamente católico¹²⁴. La comprensión que el papa tenía de la catolicidad se ve con especial claridad en su forma de sintetizar las perspectivas «ad intra» y «ad extra», cuando las identifica respectivamente con Pedro, el garante del orden y de la continuidad institucional, y con Pablo, que se dirige a todos «los que aún no habían recibido el evangelio». En la unión de la herencia petrina y de la herencia paulina, el papa ve garantizada la catolicidad. Ambas perspectivas deben aplicarse en el concilio. Juan XXIII hizo ver también claramente dónde la Iglesia romana necesitaba recuperar el terreno perdido, al tratar sólo brevemente de las diversas manifestaciones vitales de la Iglesia hacia adentro, y al desarrollar en cambio más detenidamente las manifestaciones vitales hacia afuera: la necesidad de resolver el problema social, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el derecho a la libertad religiosa, la justicia y la paz.

También en su memorable discurso del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII enlazó con el mensaje radiofónico del 11 de septiembre. La asamblea de los padres conciliares respondía al llamamiento del papa, en el primer mensaje dirigido por el concilio al mundo, manifestando su disposición para fomentar la paz y la justicia por medio de un amor al servicio de todos. No cabe duda de

122. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 536.

123. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 1 (1985) 3-21; la cita en 4.

124. A. Alberigo-G. Alberigo, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978, 357.

de paz, de una paz que evite los conflictos armados, de una paz que tendrá que tener sus raíces y su garantía en el corazón de cada persona».

Una finalidad del concilio será la de «cooperar para el triunfo de la paz, a fin de plasmar para todos una existencia terrena más noble, justa y meritoria»¹¹⁶. El concilio «no debe desarrollar sólo en su aspecto negativo el concepto de la paz..., sino que debe exponerlo más bien en sus requisitos positivos, que exigen de cada persona el conocimiento y el constante ejercicio práctico de sus propios deberes»¹¹⁷.

En estas declaraciones, el papa expresa los problemas que a él le preocupan mucho. Es consciente de que la Iglesia ha de revisar sus tareas y ha de fijar en el futuro en su predicación otros puntos importantes. Ahora bien, la tarea de una renovación y mejora del mundo se halla motivada en él por un sentido teológico y religioso. Así se ve por el hecho de que, al final de su mensaje radiofónico, recoja de nuevo esta dimensión. Remite al capítulo 17 del evangelio de san Juan: «‘que todos sean uno’, uno en el pensamiento, en la manera de hablar y en la acción»¹¹⁸. A esta visión de las cosas debe darle expresión el concilio. Por el contrario, todo lo demás es secundario y poco importante. Al papa le determina el anhelo de la unión fraterna. Finaliza su mensaje con la reiterada exclamación: «Lumen Christi, Deo gratias. Esta luz irradia e irradiará a través de los siglos. Sí, la luz de Cristo, la Iglesia de Cristo, luz de las naciones»¹¹⁹.

Después de las irritaciones del tiempo de preparación, el mensaje radiofónico señaló una orientación clara para el concilio: «Es fundamental lo que se dice sobre la ‘razón de la existencia’ (ragione d’essere) del concilio: se trata de la ‘respuesta del mundo entero al testamento que Cristo nos legó’ con aquellas palabras suyas: ‘Id, enseñad a todos los pueblos ...’. Por tanto, la finalidad del concilio es la evangelización»¹²⁰.

La importancia de la alocución radiofónica es acentuada, por ejemplo, por el Padre M. D. Chenu O.P.; él querría proyectar, según este modelo, un mensaje conciliar dirigido al mundo («Projet de déclaration initial par manière de ‘message’, selon inspiration du message de S.S. Jean XXIII», de 11 de septiembre de 1962).

En cuanto al origen del texto del mensaje radiofónico, Henri de Riedmatten O.P. señaló en 1967 que «fue sugerido en buena parte por el segundo memorando del cardenal Suenens. Y lo fue hasta tal punto que el papa, al día siguiente, entregó al cardenal Suenens el regalo de sus obras en señal de asentimiento y gratitud»¹²¹.

Pero esta influencia no excluye que el mensaje lleve también el sello peculiar del papa. Con razón subraya Hebblethwaite: «Pero ‘inspirado muy amplia-

116. *Ibid.*, 352.

117. *Ibid.*, 353.

118. *Ibid.*, 354.

119. *Ibid.*, 355.

120. L. Kaufmann-N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg im Breisgau 1990, 68.

121. H. de Riedmatten, 53; L.-J. Suenens, 70s.

mente' no significa que el papa Juan XXIII haya copiado enteramente el texto de Suenens. Como era su costumbre, cuando le gustaba un proyecto, el papa lo meditaba, lo asimilaba e insertaba sus observaciones personales. Resultado de esta cooperación fue que Suenens comenzara entonces a tener una relación más estrecha con el papa Juan»¹²².

Suenens mismo declara a este propósito: En el mensaje radiofónico el papa presentó el concilio «à venir en continuité avec l'ordre du Seigneur: 'Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit; apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit' (Mt 28,19-20). Ces paroles constituaient les thèmes du plan...»¹²³.

El mensaje radiofónico, por su fondo y por su forma, es obra originalísima de Roncalli. Estuvo trabajando durante semanas en el manuscrito de su discurso. Consciente y atinadamente supo fijar acentos completamente diferentes de los que aparecían en los esquemas de las comisiones preparatorias. El mensaje radiofónico representa un contrapunto a la rigidez teológica y dogmática de los textos, que surgieron según la tradición del lenguaje de la curia romana. Sin dirigirse directamente contra los esquemas, Juan XXIII reacciona ante ellos, abriendo al concilio una perspectiva diferente. En ninguno de los proyectos, que habían sido elaborados casi exclusivamente por teólogos del primer mundo, se había tratado el tema de que la Iglesia era la Iglesia de los pobres. Además, por voluntad del papa, este concilio, que se reunía diecisiete años después de finalizada la segunda guerra mundial, debía ser más «universal» que todos los concilios celebrados hasta entonces, y debía ser, por tanto, verdaderamente católico¹²⁴. La comprensión que el papa tenía de la catolicidad se ve con especial claridad en su forma de sintetizar las perspectivas «ad intra» y «ad extra», cuando las identifica respectivamente con Pedro, el garante del orden y de la continuidad institucional, y con Pablo, que se dirige a todos «los que aún no habían recibido el evangelio». En la unión de la herencia petrina y de la herencia paulina, el papa ve garantizada la catolicidad. Ambas perspectivas deben aplicarse en el concilio. Juan XXIII hizo ver también claramente dónde la Iglesia romana necesitaba recuperar el terreno perdido, al tratar sólo brevemente de las diversas manifestaciones vitales de la Iglesia hacia adentro, y al desarrollar en cambio más detenidamente las manifestaciones vitales hacia afuera: la necesidad de resolver el problema social, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el derecho a la libertad religiosa, la justicia y la paz.

También en su memorable discurso del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII enlazó con el mensaje radiofónico del 11 de septiembre. La asamblea de los padres conciliares respondía al llamamiento del papa, en el primer mensaje dirigido por el concilio al mundo, manifestando su disposición para fomentar la paz y la justicia por medio de un amor al servicio de todos. No cabe duda de

122. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 536.

123. L.-J. Suenens, *Aux origines du Concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 1 (1985) 3-21; la cita en 4.

124. A. Alberigo-G. Alberigo, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, Brescia 1978, 357.

que en algunos pasajes del mensaje radiofónico del 11 de septiembre aparecen incluso algunas trayectorias que luego se encuentran en la constitución *Gaudium et spes*.

Que el mensaje del papa se acogió como un signo especial de esperanza, lo muestra el eco particularísimo que despertó en la prensa mundial. El diario romano «Il Tempo» informa extensamente el 12 de septiembre sobre el mensaje radiofónico. Se destacan sobre todo los rasgos universalistas y humanos del discurso. El papa dedica su atención a los problemas de la humanidad, al deseo de libertad, de paz y de justicia. Con esto el concilio habría de adquirir gran trascendencia. No se trata sólo de los católicos, sino de todos los hombres de buena voluntad. El periódico democristiano «Il Popolo» acentúa la admirable síntesis de los dos campos de tareas de la Iglesia, a saber, la de ser proclamadora de la verdad y la de ayudar a dominar la vida terrena.

El periódico «L'Italia» publicó el texto íntegro del discurso pontificio. En un comentario de Giancarlo Zizola se valora el discurso «como una introducción correcta para el concilio». Se ve con claridad que las palabras del papa suscitaron nuevas esperanzas en el concilio, considerándolo un concilio que iba a tomar en serio, desde una perspectiva pastoral, los problemas de los hombres.

Pero también hubo periódicos italianos de izquierdas y socialistas que se ocuparon del mensaje radiofónico. Aunque en ellos se advierte muy bien la distancia interna que los separa del mundo católico, sin embargo en las ideas mencionadas por el papa en el discurso se ve la base de una solidaridad en el plano social y cultural, que haga posible que puedan desmontarse los viejos prejuicios¹²⁵.

No sólo los cristianos sintieron la fuerza esperanzadora del mensaje, sino también todos los hombres de buena voluntad. El mensaje demuestra que, para el papa, la paz era más que una necesidad moral o una utopía etérea. La paz era para él la quintaesencia del cristianismo. El mensaje demuestra, además, que Roncalli era optimista en virtud de su fe. El sabía que Roma, desde el concilio Vaticano I, se hallaba lamentablemente cerca de encontrarse aislada.

El papa, con su mensaje del 11 de septiembre, rompió también esas estrecheces, porque sabía muy bien que el cristianismo tenía conciencia de haber sido enviado para todos. Aquí se impone una comparación con Teilhard de Chardin, para quien la era futura será una era consciente de la universalidad de la humanidad. El cristiano contempla desde el principio al único linaje humano, al pueblo de Dios, que en el plan salvífico tiene como centro de la historia de la salvación al Hijo de Dios hecho hombre.

Juan XXIII reforzó su concepción en diversas alocuciones pronunciadas hasta el comienzo del concilio. El día 16 de septiembre de 1962 el papa hizo ver a un grupo de jóvenes que su mensaje radiofónico, pronunciado unos días antes, había estado presidido por el lema «Ecclesia Christi, lumen gentium», «quasi ad aprire le porte del concilio...»¹²⁶. También la audiencia general del 19

125. Cf. el editorial de *Avanti*», del 13 de septiembre de 1962; *Paese-Sera*, del 12 al 13 de septiembre de 1962.

126. AD II/1, 357-358; la cita en 357.

de septiembre de 1962 estuvo regida por el tema principal: «Celebrandi concilii exspectatio»¹²⁷: «Poche settimane ci separano dal grande avvenimento che incomincerà l' 11 ottobre, et forse si prolungherà, dopo breve intervallo, anche nell' anno venturo»¹²⁸. El papa terminó su alocución con la afirmación de que en este momento se movilizan energías que la oración y los sacrificios intensifican. El 23 de septiembre de 1962 el papa visitó la iglesia de Cristo Rey. Afirmó que el concilio quería esforzarse en favor de la verdad, la bondad y la paz, que son bienes que todos desean. El concilio tiene que ser «una glorificazione, un trionfo di verità, di bontà, di pace. Questo è il desiderio del papa...»¹²⁹.

c) *Preparación espiritual*

Durante la última fase que precedió al concilio, Juan XXIII no se cansó de exhortar a la oración y a la propia santificación. También consideraba que la preparación para el concilio era ante todo un ejercicio espiritual para ser capaces de escuchar la llamada del Espíritu.

Juan XXIII quiso dialogar consigo mismo, con la historia y con la tradición de la Iglesia, a la que quería permanecer fiel. Esta finalidad explica también su visita al sepulcro del cardenal Tardini, secretario de Estado, en el primer aniversario de su fallecimiento, el 30 de julio de 1962¹³⁰, e igualmente la visita a los sepulcros de sus predecesores inmediatos, en la cripta de San Pedro, el 23 de septiembre de 1962¹³¹; allí quería él orar y recogerse profundamente a fin ver con claridad cuál debía ser su camino.

El día 9 de septiembre el papa se dirigió a los rectores de seminarios; señaló que la reunión precedía directamente a la semana de sus ejercicios espirituales, con los que él se quería preparar para la apertura del concilio («all'apertura del concilio ecumenico»)¹³².

El día 10 de septiembre escribe Juan XXIII:

Muy de mañana y en silencio acompaño a monseñor Capovilla en la procesión con la sagrada Eucaristía desde la capilla del Vaticano hasta la capilla de la «Torre San Giovanni», donde voy a comenzar felizmente mis personales días de retiro antes de que comience el concilio.

Ayer, a última hora de la tarde, este retiro tuvo un prelude muy solemne con mi visita, en cierto modo improvisada, a Santa Maria degli Angeli, una visita que propiamente tenía carácter privado, pero que por la participación del pueblo se convirtió en un evento festivo.

Mi intención de tener unos buenos días de retiro va a depender, esta vez, totalmente de las circunstancias: son días de recogimiento antes del concilio; y, así,

127. AD II/1, 359-361.

128. *Ibid.*, 359.

129. AD II/1, 363.

130. AD II/1, 303.

131. AD II/1, 363.

132. AD II/1, 342.

se comprende naturalmente que yo vaya a modificar de acuerdo con ello mis meditaciones habituales. En esta ocasión, todo es preparación del alma del papa para el concilio: todo, incluso la preparación del discurso de apertura, aguardado por todo el mundo que afluye a Roma y que prestó también viva atención al discurso radiofónico que hoy por la tarde se escuchó en el mundo entero¹³³.

El día 15 de septiembre de 1962 Juan XXIII terminó sus ejercicios en la «Torre San Giovanni». En su diario escribe así: «Hoy termina mi retiro, durante el cual he estado en contacto únicamente con el padre Ciappi y con monseñor Cavagna para la preparación inmediata y personal del concilio, aunque este retiro no haya logrado total y exclusivamente, como deseaba, el objetivo que me había fijado»¹³⁴.

También las siguientes anotaciones del diario muestran totalmente la dimensión espiritual del papa: «A pesar de todo, este retiro fue un buen ejemplo: no admití ninguna perturbación extraña o innecesaria venida del exterior, bien se tratara de asuntos, lecturas o cualquier otra cosa. Fue una fervorosa meditación para unirme con el Señor 'en la oración, en el pensamiento y en la callada y firme voluntad'. Me queda de ella en el corazón un celo acrecentado por llevar a cabo lo que corresponde a mi ministerio, a mi tarea apostólica. ¡Señor Jesús, llena tú mis deficiencias!. 'Señor, tú lo sabes todo; tu sabes que te amo'»¹³⁵.

Estas palabras demuestran que el papa estaba muy preparado para el concilio. El «no tendría miedo, ni aunque se produjera un giro imprevisto»¹³⁶.

Después de sus días de retiro en la «Torre San Giovanni», el papa se sometió a fondo a reconocimientos médicos. El resultado de los exámenes se conocía el 23 de septiembre, pero no se hizo público. En su cronología publicada en el año 1970, Capovilla apuntaba concisamente el día 23 de septiembre de 1962: «Fue el primer síntoma de una grave enfermedad que ponía en peligro su salud»¹³⁷.

Por tanto, la vida del papa estaba en peligro, pero él quiso comportarse «como si» nada pasara. «La observación del papa Juan de que su contribución al concilio sería el sufrimiento, adquirió un significado más profundo y amargo. La situación en que se encontraba, le permitía gran libertad. Se dio cuenta de que, hablando humanamente, no tenía ya nada que perder»¹³⁸.

En septiembre de 1962 el papa escribía en su diario: «Después de tres años de preparación ciertamente penosa, pero también feliz y serena, hemos llegado ahora al pie de la montaña santa»¹³⁹.

Esta observación adquiere posteriormente un doble sentido: en primer lugar, podía referirse a los preparativos para el concilio, tan avanzados ya por enton-

133. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch und andere Geistliche Schriften*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 346. (trad. cast. parcial: *Diario del alma*, Madrid 1964).

134. *Ibid.*

135. *Ibid.*, 349.

136. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 598.

137. L. Capovilla, *Quindici Letture*, Roma 1970, 760.

138. P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII*, 599ss.

139. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch*, 359.

ces, que el concilio podía comenzar. Por otra parte, podía referirse a la situación de la salud del papa. Porque el padecimiento de que habló al cardenal Suenens, era un presentimiento de la enfermedad que le causaría la muerte. Y, así, dice la última frase de su diario: «¡Ayúdanos, Señor, a llevarlo todo a feliz término!»¹⁴⁰.

Seguramente con cierto presentimiento, el papa redactó el día 2 de agosto de 1962 un *Motu proprio*, que se ocupaba del tiempo en que estuviera la sede vacante. Quiere que no se le hagan fotografías en su lecho de muerte; que acudan únicamente a la cripta las personas absolutamente indispensables para el entierro, y que en ese tiempo nadie habitara en las habitaciones pontificias¹⁴¹. El *Motu proprio* fue publicado el día 5 de septiembre de 1962 con las palabras iniciales *Summi Pontificis electio*¹⁴².

A pesar de los signos precursores de su incipiente enfermedad y de su muerte, el papa siguió trabajando por el concilio. Concibió su mensaje radiofónico y reflexionó sobre su discurso inaugural del concilio, que sería el discurso más importante de su vida, es decir, sin tener para nada en cuenta su estado de salud, siguió adelante con su programa. Formó también parte de la preparación espiritual del papa su peregrinación a Loreto y Asís, el día 4 de octubre de 1962. Era la primera vez desde 1870 que el papa salía oficialmente de Roma.

El papa subió a las 6.30 horas al tren presidencial. En la estación del Trastevere subió también al tren, para estar a su lado, el primer ministro de la república Amintore Fanfani. El presidente Antonio Segni le aguarda en Loreto. Así que el acontecimiento tuvo también en Italia un sentido político. El papa fue saludado fervientemente por la multitud en cada una de las estaciones en que paraba el tren.

El primer objetivo, la peregrinación mariana a Loreto, suscitó algunas críticas, porque la devoción especial a María pudo entenderse como un obstáculo para el diálogo ecuménico. Loreto, lo mismo que Asís, desempeñó un papel importante en su biografía; en el año 1900 Roncalli visitó esos lugares, antes de viajar a Roma con ocasión del año santo. A continuación sucedió un acontecimiento importante que marcaría el curso de su vida. Recibió una beca para estudiar teología en Roma, por lo que se vio alejado de su intimidad y seguridad en Bérgamo y comenzó una nueva etapa en el desarrollo de su vida. Por eso, Loreto fue un encuentro de Roncalli con la propia historia de su vida. La peregrinación ofreció la posibilidad de reflexionar sobre las etapas de su vida y las convicciones que se habían ido formando a lo largo de ella. Allí encontraría él la energía para seguir adelante en el camino que había conocido como acertado y para perseverar en él. En su homilía en Loreto escogió como tema la encarnación del Verbo, y trazó desde allí la trayectoria que le llevaba hasta sus intenciones teológicas y, por tanto también, pastorales, al hablar de la unión del cielo y de la tierra y al superar así las separaciones tradicionales entre lo sagrado y lo secular, así como las concepciones materialistas del mundo y de la

140. Juan XXIII, *Geistliches Tagebuch*, 350.

141. L. Capovilla, *Giovanni XXIII, Lettere 1958-1963*, Roma 1978, 549.

142. AAS LIV/1, 632ss.

vida y los proyectos puramente immanentes del mundo. El papa valoró especialmente el trabajo humano, al ver en él una cooperación con el Dios creador. Supo unir convincentemente los tres puntos: Encarnación, familia y trabajo¹⁴³.

En todo el mundo se apreció el sentido particular de la visita a Asís. Si el concilio debía destacar que la Iglesia era «la Iglesia de los pobres», como había señalado el papa en su alocución radiofónica del 11 de septiembre de 1962, entonces Francisco de Asís era el santo patrón más adecuado.

En Asís, el papa asoció en su predicación la pobreza y la paz: Tan sólo si se distribuyen justamente las cosas buenas y hermosas que la Providencia ha puesto en este mundo, podrá haber paz verdadera. Fue emocionante su exclamación: «O città santa di Assisi, tu sei renomata in tutto il mondo per il solo fatto di aver dato i natali al Poverello, al Santo tuo, tutto serafico in ardore. Possa tu comprendere questo privilegio e offrire alle genti lo spettacolo di una fedeltà alla tradizione cristiana, che sia anche per te motivo di vero ed intramontabile onore»¹⁴⁴.

Si se compara la figura de Francisco de Asís, el gran reformador de la Iglesia de la edad media, con la figura de Juan XXIII, el reformador de la Iglesia de los tiempos más recientes, se puede comprobar con certeza que entre ambos hay una afinidad espiritual. Las dos figuras conducen a una cercanía casi inquietante a Jesús. Las dos no buscan una evasión que menosprecie al mundo, sino que su programa es dedicación, afirmación. El origen de la piedad de ambos fue el encuentro con el Crucificado y su opción por él.

No es difícil entender que Juan XXIII hallara en Asís una orientación para su concilio, con el cual quería él impregnar cristianamente al mundo.

La preparación espiritual finalizó con una procesión desde la Basílica Liberiana hasta la Basílica Lateranense. Se imploró la reconciliación y la asistencia del Espíritu santo. El papa exclamó: «E l'animatore perenne, il sommo organizzatore della Santa Chiesa: lo Spirito santo»¹⁴⁵.

Aquí se ve de nuevo claramente lo que el papa aguardaba del concilio: el papa estaba inbuído del deseo de que el concilio fuera un «nuevo pentecostés».

d) *El papa y los preparativos de organización*

El día 4 de julio de 1962, durante la audiencia general en San Pedro, el papa señaló que los trabajos iniciados en mayo de 1962 para la transformación de la basílica en aula conciliar se hallaban muy avanzados¹⁴⁶. El día 23 de septiembre de 1962, visitó personalmente San Pedro e inspeccionó los preparativos técnicos, que estaban ya casi terminados¹⁴⁷.

143. Cf. AD II/1, 373-378.

144. AD II/1, 378-381; la cita en 381.

145. AD II/1, pp. 383s; la cita en 383.

146. AD II/1, 294s.

147. KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 9 (1962) 22.

El día 6 de agosto de 1962 el papa promulgó el *Regolamento* del concilio¹⁴⁸. El *Motu proprio Appropinquante concilio* fue publicado el día 6 de septiembre por «L'Osservatore Romano». Se trataba del ordenamiento jurídico de la constitución y de los procedimientos del concilio.

Este *Regolamento* determina la estructura de la organización externa del concilio y la forma en que ha de trabajar, el curso de los debates y las mejores informaciones.

Casi un año había trabajado una subcomisión del supremo gremio para la preparación del concilio, la comisión central pontificia. Se trataba de la «Sottocommissione del regolamento», creada específicamente para esta tarea. Había elaborado un plan y se lo había presentado al papa.

La base para el nuevo *Regolamento* lo constituyó la del concilio Vaticano I. El ordenamiento consta de tres partes principales: la primera trata de las personas que participan en el concilio –los padres conciliares– o que de alguna forma prestan un servicio como auxiliares en el curso del concilio (el personal).

La segunda parte principal establece reglas que tienen aplicación durante el concilio y que deben ser observadas por todos. La tercera parte señala los procedimientos, propiamente tales, que deben seguirse¹⁴⁹. Hay que suponer con toda seguridad que el papa se ocupó también detenidamente de la redacción de este documento.

Con la publicación del *Regolamento* en «L'Osservatore Romano» se dio a conocer la distribución de cargos para el concilio. Por medio del *Breve apostólico* del día 4 de septiembre de 1962, se designaron las personas que habrían de llevar a cabo las diversas tareas¹⁵⁰. No es difícil comprobar que en la distribución de cargos se ve también la mano de Roncalli. El *Regolamento* muestra un gran equilibrio por su carácter internacional y por la integración de las diversas corrientes teológicas y de política eclesiástica¹⁵¹. La curia, en ese momen-

148. AAS LIV/1962, 609-631; AD II/1, 306-325.

149. Como el «Regolamento» se estudia en otro lugar, renunciaremos aquí a ofrecer pormenores.

150. AAS LIV/1962, 687s.

151. Distribución de los cargos del concilio:

Presidencia del concilio:

Cardenales Tisserant (decano del Colegio cardenalicio), Liénart (Lille), Tappouni (Beirut/Roma), Gilroy (Sidney), Spellman (Nueva York), Pla y Deniel (Toledo), Frings (Colonias), Ruffini (Palermo), Caggiano (Buenos Aires), Alfrink (Utrecht).

Presidentes de las Comisiones conciliares:

Comisión para la doctrina de la fe y la moral: cardenal Ottaviani,
Comisión para los obispos y la dirección de las diócesis: cardenal Marella,
Comisión para las iglesias orientales: cardenal Cicognani,
Comisión para la administración de los sacramentos: cardenal Aloisi Masella,
Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano: cardenal Ciriaci,
Comisión para los institutos religiosos: cardenal Valeri,
Comisión para las misiones: cardenal Agagianian,
Comisión para la liturgia: cardenal Larraona,
Comisión para los seminarios, los estudios y las escuelas católicas: cardenal Pizzardo,
Comisión para el apostolado de los laicos y la publicidad: cardenal Cento.

to, no poseía ya una influencia tan decisiva como en el tiempo de la preparación. La presidencia la ocupaban, entre otros, algunos cardenales relativamente abiertos, por ejemplo, el francés Liénart, el alemán Frings y el neerlandés Alfrink. En el Secretariado para los asuntos extraordinarios había personalidades abiertas y dispuestas para las reformas, como los cardenales Montini (Milán), Suenens (Malinas-Bruselas) y Döpfner (Munich-Freising).

El día 5 de septiembre, el Secretariado para la unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Bea, publicó una lista de los observadores previstos en el *Regolamento* para el concilio, que habían sido nombrados entre los miembros de otras confesiones cristianas invitadas por Roma para asistir en calidad de observadores. Por desgracia, faltaba un representante del Patriarcado de Constantinopla¹⁵².

Secretariado para los asuntos extraordinarios del concilio: Presidente: cardenal secretario de Estado Amleto Giovanni Cicognani, Miembros: cardenales Siri (Génova), Montini (Milán), Confalonieri (Roma), Döpfner (Munich-Freising), Meyer (Chicago), Suenens (Malinas-Bruselas).

Presidente del Tribunal del concilio: cardenal Roberti.

Secretario general del concilio (a la vez, del Secretariado para los asuntos extraordinarios): arzobispo Felici.

Presidente del Tribunal de arbitraje (para el caso de que surgieran conflictos durante el Concilio o se presentaran quejas): cardenal Roberti.

152. Cf. KNA, Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil 10 (1962) 8s; cf. HerKorr 17 (1962/1963) 57.

Comunión anglicana: Dr. John Moorman, Obispo de Ripon (Gran Bretaña); Dr. Frederik Grant (Estados Unidos); Dr. Harold de Soysa, arcediano de Colombo (India).

Federación luterana mundial: Dr. Kristen E. Skydsgaard, prof. de teología (Dinamarca); George Lindbeck, prof. de teología (Estados Unidos).

Iglesia evangélica en Alemania (EKD): Dr. D. Edmund Schlink, prof. de teología sistemática en la Universidad de Heidelberg.

Alianza mundial de las Iglesias de Cristo («Discípulos de Cristo»): H. Jesse Bader, secretario general de la Alianza (Estados Unidos).

Comité mundial de los amigos (Cuáqueros): Dr. Richard Ullmann.

Consejo congregacionalista mundial: Dr. Douglas Horton (Estados Unidos); se nombrará un segundo observador.

Consejo metodista mundial: obispo Fred P. Corson, presidente del Consejo Mundial (Estados Unidos); Dr. Harold Roberts, prefecto del Colegio superior de teología de Richmond (Gran Bretaña); Dr. Albert C. Outler, profesor de teología en Dallas (Estados Unidos).

Consejo mundial de Iglesias (Ginebra): pastor Dr. Lukas Vischer, de la Iglesia reformada en Suiza, miembro de la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo mundial de Iglesias; se nombrará un segundo observador.

Iglesia vieja católica (Unión de Utrecht): canónigo Dr. Peter Jan Maan, profesor de exégesis del nuevo testamento y de homilética en el seminario de Amerfoort, sacerdote en la catedral vieja católica de Utrecht.

Iglesia ortodoxa copta en Egipto: P. Youanna Guirgis, inspector del Ministerio de instrucción pública de Egipto; Dr. Mikhail Tadros, consejero del Tribunal de apelación.

Iglesia sirio-jacobita: P. Ramban Zakka B. Iwas; P. Paul Verghese.

Alianza presbiteriana mundial: pastor Herbert Roux, de la Iglesia reformada de Francia; Dr. Douglas W. D. Shaw, de la Iglesia presbiteriana de Escocia; prof. James H. Nichols, del Colegio superior de teología de Princeton, Estados Unidos.

Además, en septiembre de 1962 se publicó la lista de los «expertos» (*periti*), de los teólogos oficiales del concilio. En ella se observa cierto desplazamiento del centro de gravedad con respecto a la época de preparación¹⁵³.

Con esto se habían llevado a cabo ya los requisitos organizativos para la celebración del concilio. En lo que respecta a la faceta del contenido, el papa había tratado de mantener abiertas todas las cuestiones, pero al mismo tiempo había instado a superar la orientación intensamente dogmática y doctrinaria, tal como había existido anteriormente en el tiempo de preparación, a fin de que quedase expedito el camino para un concilio que fuera sensible al llamamiento del Espíritu santo y a los problemas y necesidades de los hombres.

3. El nombramiento de los expertos («periti»)

a) La tarea y la importancia de los expertos

Mario von Galli hace notar que «en contraste total con concilios anteriores, en los cuales los teólogos hablaban a menudo en las sesiones plenarias ante los padres reunidos, en este concilio Vaticano II no se concedió tal honor a ningún teólogo. Galli se pregunta entonces: «¿Acaso era para subrayar el carácter pastoral del concilio? ¿o se habría pasado mal, si se hubiera intentado, dado que la minoría apenas habría podido presentar grandes teólogos?».

De cualquier modo, la importancia de los teólogos durante el concilio Vaticano II fue incalculable. «Algunas veces su influencia era tanta, que algunos padres conciliares se dirigían a ellos con duras palabras... Así que los teólogos fueron de hecho 'los que guisaron el concilio'»¹⁵⁴.

Los expertos trabajaban según los encargos recibidos. Ellos no fijaban en último término los temas, pero fueron decisivos para que los obispos se formaran su opinión; en manos de los expertos estaba en gran medida la verdadera labor de las comisiones.

La posición y la función de los expertos habían quedado definidas con precisión por el *Motu proprio Appropinquante concilio*, del 6 de agosto de 1962. Con este *Motu proprio* el papa proporcionó al concilio un orden para celebrar las sesiones (*Ordo concilii oecumenici Vaticani II celebrandi*). Este orden describía en setenta artículos las funciones de los participantes y establecía normas para la buena marcha de las sesiones¹⁵⁵.

El capítulo quinto de este orden trata de las tareas de los teólogos, de los canonistas y de otros especialistas. El artículo noveno lleva el siguiente epígrafe: asesores especializados del concilio. El artículo en cuestión determina que los

153. Cf. la sección sobre los «expertos» (*periti*).

154. M. von Galli-B. Moosbrugger, *Das Konzil und seine Folgen*, Luzern-Frankfurt/Main 1966, 130.

155. Texto del orden para la celebración de las sesiones del concilio; cf., a propósito, H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 130 (trad. cast.: *Breve historia de los concilios*, Barcelona 1963).

teólogos, canonistas y demás personal especializado del concilio, que reciben el nombre de expertos del concilio (*periti*), han de ser nombrados por el papa.

El artículo décimo describe las tareas de los expertos. Se dice: «Los asesores especializados del concilio participan en las congregaciones generales. Pero sólo podrán hacer uso de la palabra, cuando sean invitados a hacerlo». En otro párrafo se dice: «Los presidentes de las distintas comisiones pueden hacer venir, según su criterio, asesores especializados del concilio, que colaboren con los miembros de la correspondiente comisión en la elaboración y la corrección de los esquemas y en la redacción de los informes».

El artículo undécimo dice que los diversos padres conciliares no sólo pueden solicitar consejo y ayuda de los asesores especializados del concilio, sino que pueden recurrir también a un teólogo, canonista o experto privado. Sin embargo, tales asesores personales no tienen ningún derecho a participar en las congregaciones generales ni en las sesiones de las comisiones. Pero, por un compromiso, corroborado con juramento, están obligados a guardar silencio acerca de las negociaciones y discusiones del concilio.

Estas medidas exigidas en el *Appropinquante concilio*, se derivan del canon 223 del Código de derecho canónico (CIC), que prevé que en un concilio puedan participar también teólogos y expertos en derecho eclesiástico. Pero, según el derecho eclesiástico vigente, sólo podrán ejercer funciones de asesoramiento.

b) *El nombramiento de los expertos el 28 de septiembre de 1962*

La primera lista de expertos, publicada por «L'Osservatore Romano» (del 28 de septiembre de 1962) contenía 224 nombres¹⁵⁶. En su mayor parte, la lista contenía nombres de personas pertenecientes a la curia y miembros y consultores de las diversas comisiones preparatorias, así como profesores de escuelas superiores romanas.

Esta manera de proceder era comprensible, porque los especialistas romanos eran conocidos, se habían acreditado de múltiples maneras y gozaban de la confianza del papa y de sus asesores. Además, para su colaboración, no era preciso ningún gasto económico especial.

Los expertos procedían de todos los campos de las ciencias teológicas, de las ciencias auxiliares y de otros campos especializados pertinentes: la teología dogmática, la teología moral, las ciencias bíblicas, el derecho canónico y las ciencias jurídicas en general, la sociología, las ciencias históricas, la historia de

156. AAS LIV/1962, 782-784.

Fueron nombrados también los dos «custodios» del concilio: el príncipe Aspreno Colonna, asistente al trono pontificio, y el Príncipe Alessandro Torlonia, a quien el papa concedió *ad personam*, por el tiempo que durase el concilio, el título de asistente al trono.

Esta lista fue ampliada luego, en noviembre de 1962, con otros cien nombres. Mientras tanto se fueron conociendo incesantemente nuevos nombramientos individuales. Cf. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Commissioni Conciliari*. – A cura della Segreteria generale del concilio, Poliglotta Vaticana, 30 noviembre 1962; cf. HerKorr 17 (1963) 435ss.

la Iglesia y de los concilios, la pastoral y la liturgia, el conocimiento especializado del latín, la labor con la Iglesia oriental y la labor ecuménica, la teoría y la práctica de los medios modernos de comunicación social.

Los 224 expertos conciliares procedían de más de treinta países distintos. Como es obvio, no se alcanzó ni se pretendió alcanzar una distribución lo más uniforme posible (ni siquiera entre los países con proporción relativamente elevada de población católica). La falta casi total de asesores teológicos y canonistas de los territorios de misión se explica seguramente, entre otras cosas, por dificultades financieras originadas por las grandes distancias a que esos países se hallaban de Roma. Se contaba probablemente con que, con ulteriores nombramientos, se equilibrara más esta proporción.

Por su origen, los expertos se distribuyen de la siguiente manera: 53 son funcionarios de la curia (casi todos ellos canonistas), 84 proceden de las universidades, escuelas superiores, colegios y casas de institutos religiosos de Roma, es decir, más del 60% vienen del centro geográfico de la Iglesia, 59 proceden de diversos países europeos (12 de Italia [sin contar Roma], 11 de Francia, 7 de Alemania, 7 de Bélgica, 6 de España, 4 de Inglaterra, 3 de Austria, 3 de Hungría, 2 de los Países Bajos, 2 de Suiza, 1 de Lituania y 1 de Luxemburgo), 14 de Norteamérica y de América Latina (12 de Estados Unidos, 1 de Brasil y 1 de Canadá), 1 de Africa (Egipto) y 4 de Asia (India, Jordania, Líbano y Turquía).

Si se clasifica por su procedencia nacional a los 224 expertos, incluidos los pertenecientes a la curia y a las escuelas superiores, colegios y casas de institutos religiosos de Roma, obtendremos el siguiente cuadro:

De Italia proceden 85 (44 de la curia y 29 de las universidades, escuelas superiores, colegios y casas de institutos religiosos de Roma), de España 19, de Francia 19, de los Estados Unidos 16, de Alemania 15, de Bélgica 10, de los Países Bajos 7, de Austria 4, de Hungría 4, de Inglaterra 4, del Canadá 3, de Suiza 3, del Brasil 2, de Irlanda 2, del Líbano 2, de Luxemburgo 2, de Polonia 2, de Ucrania 2, de Yugoslavia 2, de Argentina 1, de Checoslovaquia 1, de China 1, de Egipto 1, de Grecia 1, de la India 1, de Jordania 1, de Lituania 1, de Rumania 1, de Siria 1 y de Turquía 1.

Entre los expertos del concilio, un buen número procedía de los órganos de administración de la Iglesia (funcionarios de la curia, oficiales, vicarios generales, consiliarios espirituales de asociaciones católicas, etc.) o de los órganos de dirección de los institutos religiosos. Entre los teólogos predominaban los pertenecientes a diversas universidades pontificias, escuelas superiores y facultades de teología de las órdenes y congregaciones religiosas. Puede decirse en general que faltaban casi por completo los expertos procedentes de la labor pastoral, por ejemplo, los párrocos a plena dedicación.

Desde el punto de vista puramente cuantitativo, el elemento italiano, curial y romano constituía la mayoría entre los expertos. En este punto no quedaba reflejada la universalidad de la Iglesia. Por otro lado, a pesar del predominio personal de la teología tradicional, faltaba dinamismo y sensibilidad hacia las cuestiones y problemas planteados por el papa Juan XXIII. Este vacío podían llenarlo algunos teólogos, que buscaban y formulaban nuevas respuestas. Aquí

podían ellos aportar las ideas desarrolladas durante el siglo XX al margen de la teología romana.

c) *Los expertos de una renovación teológica*

Si se mira retrospectivamente, no será difícil constatar en los documentos del concilio el influjo de los grandes movimientos renovadores que hicieron su aparición a fines del siglo pasado y comienzos del presente siglo: el movimiento en favor de una nueva reflexión sobre la Biblia, la liturgia, la literatura cristiana antigua y los movimientos en favor del apostolado laical.

En todo ello se sentía principalmente «la influencia de las facultades de teología y de las escuelas de Jerusalén, Lovaina, Innsbruck, Saulchoir, Lyon-Fourvière y de las facultades alemanas»¹⁵⁷.

Es cierto seguramente que el concilio aceleró la orientación de toda la teología católica hacia las escuelas teológicas de la Europa central y de Francia. «En Europa meridional, Europa oriental y fuera de nuestro continente, la antigua apologética seguía dominando en buena parte la enseñanza de la teología. Todos esos países se hallaban alejados del desarrollo»¹⁵⁸.

Por eso, parece que está justificado presentar de manera más detallada las escuelas teológicas y los expertos, procedentes de los países de lengua alemana y de lengua francesa, que marcaron la dirección.

En relación con el concilio Vaticano II se habla a menudo, en forma algo simplista, de la «teología alemana». Pero entre los teólogos de lengua alemana que en septiembre de 1962 aparecían en la lista de expertos, había enfoques muy diferentes. Así, por ejemplo, personalidades como el teólogo jesuita Franz Hürth o el profesor de teología de Aquisgrán Heribert Schaaf representan el estricto enfoque romano-escolástico. Aparte de eso, gran parte de los teólogos de lengua alemana, llamados de las escuelas superiores que los institutos religiosos tenían en Roma, apenas mostraban un perfil teológico sobresaliente.

Al profesor de teología dogmática de Munich, Michael Schmaus, le costó seguir el debate teológico que precedió al concilio Vaticano II, a pesar de que al final de los años treinta, con su manual de «teología dogmática» (*Katholische Dogmatik*), había realizado una verdadera labor de adelantado en favor de una reorientación metodológica de la teología sistemática. «Aquí se hallaba representada una teología dogmática que se orientaba conscientemente por la sagrada Escritura y la teología de los padres de la Iglesia y que, al mismo tiempo se mantenía abierta a las cuestiones de la actualidad»¹⁵⁹. Gracias a su maestro Mar-

157. J. Comblin, *Die katholische Theologie seit dem Ende des Pontifikats Pius' XII*, en H. Vorgrimmler-R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nachchristlichen Welt II*, Freiburg-Basel-Wien 1969, 870-888; la cita en 872.

158. *Ibid.*

159. K. Forster, *Michael Schmaus*, en H.-J. Schultz, *Tendenzen im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits*, Stuttgart y otras 1966, 422-427; la cita en 422.

tin Grabmann, con su marcado interés por la historia de los dogmas, adquirió «una visión profunda de la génesis y del proceso de desarrollo de la problemática filosófica y teológica. En lugar de la simple transmisión de citas importantes, apareció la honda comprensión de la historicidad de la teología misma»¹⁶⁰.

Aquí pueden ya definirse las líneas fundamentales que caracterizarían a la «teología alemana»: una intensa conexión con labor de investigación histórica y positiva, una exégesis crítica, purificada por el debate con el modelo protestante, que hizo que fuera intelectualmente irresponsable dejar que siguieran existiendo ciertos prejuicios eclesiásticos. En Alemania, con sus facultades de teología independientes, seguía sintiéndose la influencia de tradiciones que se alimentaban de la «Ilustración» católica del siglo XVIII y de comienzos del siglo XIX, y que desde comienzos del siglo XX encontraban nuevo pasto.

Junto a todo ello se iba desarrollando un claro disgusto por la teología escolástica de los centros académicos. La personalidad y el encuentro subjetivo con Dios fueron redescubiertos como categorías necesarias de la vida de fe.

En esta atmósfera, en reacción contra el conceptualismo y la «objetivización» que se reprochaban a la escolástica clásica, surgieron las obras de Erich Przywara S.J. (nacido en 1889), que introdujo a Newman en Alemania, de Peter Lipert S.J. (1879-1936), de Romano Guardini, quien en todas sus obras se preocupa por captar la situación del hombre ante Dios no desde un punto de vista estático, sino existencial e incluso dramático, o por recordar que Dios no sólo es un El todopoderoso, sino el Tú vivo, y finalmente la obra de Karl Adam (1876-1966), quien desde los años treinta irradiaba mucho más allá de las fronteras de Alemania... El rasgo más destacado de su obra teológica es su arraigo en la vida cristiana: él no sólo quiere enriquecer el conocimiento, sino también impregnar al hombre entero con la energía vital del cristianismo¹⁶¹.

Mediante tales experiencias se iba modificando también la tarea de la teología. Esta va adquiriendo una función comunicadora, dialogal. No podía tratarse ya simplemente de conservar el depósito de la fe en su conceptualidad rígida. La teología debe encontrar caminos para transmitir de manera inteligible para todos lo que constituye la fe y el mensaje de la Iglesia, y para que éstos puedan experimentarse en la Iglesia. «El anhelo de una teología con menos tecnicismos y que pudiera predicarse con provecho al pueblo cristiano, condujo al llamamiento en favor de una 'teología de la proclamación' o teología kerigmática...»¹⁶². Este llamamiento lo lanzó en 1936 Joseph Andreas Jungmann S.J. (1889-1975). Como lugar primero y original de la proclamación aparecía la liturgia, el culto divino de la Iglesia. El teólogo pastoral de Innsbruck, Jungmann, fue el primero en preparar en los años sucesivos, desde el campo de la ciencia litúrgica, la evolución que tendría lugar en el movimiento litúrgico, y

160. K. Forster, *Michael Schmaus*, 423.

161. R. Aubert, *Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, en H. Vorgrimmler-R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II*, 7-70; la cita en 24s.

162. *Ibid.*, 26

en hacerlo teológicamente fecundo. Aquí se tiende también el puente directo y personal con el concilio Vaticano II. Jungmann colaboró ya en la fase preparatoria y marcó intensamente su sello en el esquema sobre la liturgia. En calidad de experto del concilio, pudo aportar sus ideas sobre la reforma litúrgica. Del ámbito de lengua alemana, estuvo a su lado como experto Johannes Wagner, director del Instituto litúrgico alemán¹⁶³.

Además de la renovación litúrgica, fue ciertamente un mérito de los teólogos de lengua alemana el fomentar el ecumenismo como objetivo de la Iglesia. Eduard Stakemeier, profesor de teología fundamental en Paderborn, hizo que —en calidad de experto— se sintiera su influencia en este aspecto. «En el marco de los trabajos emprendidos para el concilio por el Secretariado para la Unidad, Stakemeier trabajó ante todo en el gran tema y problema de la estructura jerárquica de la Iglesia»¹⁶⁴.

El redentorista alemán Bernhard Häring, fuertemente impulsado por los ideales ecuménicos, fue nombrado también experto. Fue él quien preparó el camino para una renovación de la teología moral, que saliera de las estrecheces casuísticas y encontrara una perspectiva personalista e integral. El padre Häring presentó un contraproyecto al esquema *Sobre la castidad, la virginidad, el matrimonio y la familia*. En lo que respecta al matrimonio, «partió enteramente de la vocación al estado matrimonial para llegar al verdadero amor»¹⁶⁵.

En el diálogo ecuménico produjo también frutos la labor científica alemana sobre la historia de la Iglesia, realizada con una objetividad libre de prejuicios. Este punto de vista diferenciado pudo aportarlo el ya famosísimo especialista alemán en historia de la Iglesia Hubert Jedin (1900-1980; de 1948 a 1965 profesor de historia de la Iglesia en la universidad de Bonn). Jedin se consagró al estudio de la historia de la Reforma y a la historia de los concilios, especialmente a la investigación sobre el concilio de Trento. Desde 1960 era miembro de la comisión preparatoria para los estudios y las escuelas. Su realización principal fueron los trabajos preparatorios para el orden de la celebración de las sesiones, donde él supo integrar los diversos modelos y enfoques de los anteriores concilios¹⁶⁶.

Entre los teólogos de lengua alemana merece especial consideración el jesuita Karl Rahner (1904-1984). Aunque apenas destacó en los trabajos preparatorios, llegaría a ser uno de los más decisivos teólogos del concilio.

Rahner, marcado por y formado en la tradición de la teología académica romana y jesuítica, tomó conciencia de que semejante teología, con la rigidez y

163. Cf. J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerung*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

164. Cardenal J. Willebrands, *Die Mitarbeit Prof. Eduard Stakemeiers im Einheitssekretariat*, en Johann-Adam-Möhler-Institut (ed.), *Eduard Stakemeier zum Gedenken*, Paderborn 1971, 41-52; la cita en 42.

165. B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri*, Freiburg-Basel-Wien 1989, 58.

166. Cf. H. Jedin, *Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte* (Reihe A: Quellen 35), Mainz 1984, 197-219.

normalización de sus conceptos formales, encasquetada desde fuera al hombre y finalmente extraña para éste, no era capaz ya de manifestar a los hombres los contenidos de la fe, el mensaje del evangelio. Se dio cuenta de que la pretensión de esta teología de ser una interpretación integral, insuperable y definitiva del mundo era un obstáculo para escuchar y entender la crítica, las preocupaciones y las necesidades de los hombres de hoy.

Los impulsos para esta concepción los recibió el joven Karl Rahner de la ya mencionada «teología kerigmática». Esta idea fue creciendo en él durante sus años de estudio de perfeccionamiento en filosofía, de 1934 a 1936, donde el encuentro con el filósofo existencial Martin Heidegger le inspiró especialmente. En la confrontación con la metafísica del conocimiento, de Tomás de Aquino, llegó a ver que la Iglesia tenía que revisar su comprensión de la revelación y que era inevitable una reflexión sobre los fundamentos de la teología. La teología,

en las circunstancias de los tiempos modernos, no puede afirmar ya como hacía la teología fundamental clásica: Cuando Dios habla, el hombre tiene que escuchar; ahora bien, probamos que Dios ha hablado, tanto en el plano natural como en el sobrenatural; por tanto, todos los que no oyen es que son intelectualmente incapaces o es que se hallan moralmente pervertidos. El pensamiento moderno suscitaba las preguntas: ¿Por qué un hombre puede oír a Dios? ¿cómo se efectúa tal recepción de una revelación de Dios y, por cierto, de tal forma que el oyente pueda salir fiador de ella y pueda co-municársela creíblemente a otros? Aquí Rahner inicia un programa teológico, siguiendo las huellas de Tomás de Aquino, en diálogo con Kant, con el idealismo alemán, con Heidegger, pero guiado también por Ignacio y por la relevancia que para éste tienen los sentidos del hombre en su relación con Dios. Este camino condujo a los elementos de una antropología cristiana, de una doctrina teológica acerca del hombre. Y precisamente en la reflexión acerca de la *conversio*, en el necesario volverse del hombre hacia el mundo, fueron creciendo en Rahner otros elementos esenciales para su teología: Lo que está dado «ya siempre», no llega a ser para nosotros concreto y experimentable sino cuando salimos de nosotros mismos y nos volvemos a lo individual¹⁶⁷.

Su enfoque consistente en partir de la antropología filosófica para definir de nuevo la relación Dios-revelación-hombre dentro de las coordenadas —relacionadas con el mundo— del espacio y del tiempo, es decir, con miras a la historicidad, sigue guiando a Rahner en su escrito *Hörer des Wortes* («Oyente, de la Palabra», 1941). Rahner escribe: «El hombre es el ente intelectualmente receptivo, que se halla en libertad ante el Dios libre y autor de una posible revelación, la cual, cuando llega, acontece en su historia como palabra»¹⁶⁸.

Es característico de Rahner no quedarse en el plano de una teórica filosofía de la religión. En este punto, es demasiado consciente de la limitación y de la necesidad de revisar todo enfoque filosófico. Precisamente aquí se halla también su aportación, que abrió nuevos caminos a la teología. Rahner es escéptico

167. H. Vorgrimmler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i. Br. 1985, 81s.

168. *Hörer des Wortes*, München 1941, 209.

...en lo que respecta a un sistema de pensamiento, cerrado en sí, ante la teología e independientemente de ella. El sistema de pensamiento escolástico –desarrollado ulteriormente por él y manejado magistralmente– no puede reclamar ya para él ese grado de obligatoriedad... El Rahner posterior siente un «escepticismo» fundamental contra *una* filosofía (...). Aquí palpita un motivo originalmente misionero del teólogo Rahner, que es capaz todavía de retener en todo su radicalismo la suprema universalidad de la fe por encima de la postulada universalidad de un sistema filosófico: La causa de la fe no debe hacerse dependiente de determinados *philosophoumena*, porque, de lo contrario, en esta identificación, la fe pierde en parte su *propia* fuerza explosiva, la cual puede verse intuitivamente a través de muchas filosofías y, no obstante, las trasciende a todas ellas¹⁶⁹.

El aspecto pastoral se ve con toda viveza en sus publicaciones de teología espiritual. La teología necesita la búsqueda personal del misterio de Dios, y que la persona se vuelva hacia los hombres de su correspondiente tiempo. Rahner lucha por la relación siempre nueva entre la trascendencia y la realidad personal y humana concreta, en la cual la fe se realiza históricamente. Tal concepción tuvo consecuencias decisivas para la comprensión de la historia de los dogmas y especialmente para la apertura hacia la evolución de los dogmas. La historicidad y, con ella también, las correspondientes preguntas de la época adquirieron una nueva relevancia. Parece que es casi forzoso el que con esta modificada comprensión del lugar de la teología se asociase también una crítica a la Iglesia misma. Durante los años cincuenta Rahner, lo mismo que no pocos teólogos de esa época, entró en conflicto con el magisterio de la Iglesia. Su *Marilogía* no recibió en el año 1951 el permiso de su orden religiosa para la impresión; su defensa de la concelebración en el folleto *Die vielen Messen und das eine Opfer* («Las muchas misas y el único sacrificio») fue criticado por Pío XII, y el santo Oficio le prohibió que siguiera haciendo declaraciones sobre este tema. Su interpretación del «nacimiento virginal», en la cual él no entiende la virginidad como un fenómeno biológico, sino como un enunciado religioso-teológico, que expresa una total orientación hacia la voluntad divina

...suscitó grave irritación en los «círculos romanos». Corrieron rumores de que se iban a tomar serias medidas. Estos rumores hicieron que el cardenal Julius Döpfner –que había mostrado siempre gran aprecio y simpatía por Rahner– intercediera por él ante Juan XXIII, en una audiencia mantenida el día 24 de enero de 1961. La consecuencia de esta intervención de Döpfner fue que no sólo no se puso en marcha ningún proceso contra Rahner, sino que éste, el día 22 de marzo de 1961, fue nombrado por Juan XXIII consultor de la Comisión preparatoria del concilio para la disciplina de los sacramentos. Esto fue un «arreglo» del asunto al más alto nivel¹⁷⁰.

169. K. Lehmann, *Karl Rahner*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg-Basel-Wien, 143-181; la cita en 164.

170. H. Vorgrimmler, *Karl Rahner verstehen*, 114s.

Pero sus adversarios no descansaban. El día 7 de junio de 1962 los superiores de su orden decidieron que, a partir de entonces, todas sus declaraciones escritas fueran sometidas a una censura previa romana: una medida que se ajustaba plenamente al estado de ánimo del verano de 1962, cuando la curia romana quería dar la impresión de que estaba dispuesta a mantener la iniciativa respecto al próximo concilio. Algunos obispos alemanes abogaron porque se suspendiera esta medida, lo que no se logró oficialmente hasta mayo de 1963. Mientras tanto, Rahner había sido nombrado por Juan XXIII teólogo oficial del concilio.

Rahner tuvo escasa participación en la labor preparatoria del concilio. Se había recurrido a él en la Comisión para la disciplina de los sacramentos, principalmente porque Rahner era el único especialista en teología dogmática que se había manifestado en favor del diaconado permanente. Pero no fue invitado nunca a ninguna sesión de la comisión, sino que tan sólo se le pidió que emitiera un dictamen sobre la renovación del diaconado.

Ahora bien, a través del cardenal König, Rahner fue informado desde el otoño de 1961 sobre los pormenores de los preparativos para el concilio, y se le dieron a conocer también los textos de los esquemas preparatorios. Rahner compartía el malestar. Los esquemas eran expresión de aquella autocomprensión eclesial y teológica que él trataba de superar. Rahner, juntamente con el cardenal König y el cardenal Döpfner, estaba convencido que había que hacer todo lo posible para que el concilio no discurriera por los cauces proyectados por la curia. Finalmente, Rahner se convertiría en uno de los teólogos más señalados y orientadores del concilio Vaticano II. La influencia de Rahner «se basa no sólo en la forma en que colaboró durante el concilio, sino también en la recepción preconiliar universal que tuvieron ya sus ideas teológicas y que contribuían a preparar el espíritu de esa asamblea de la Iglesia. Mediante esta 'autoridad' consiguió él, juntamente con Y. Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, H. Küng y otros, hacer algunas irrupciones a través de los esquemas preparados fija y previamente y llegar hasta terrenos teológicos más despejados y libres»¹⁷¹.

La labor del concilio estuvo especialmente marcada por teólogos franceses. Hay que mencionar aquí principalmente los siguientes nombres: el padre Yves Congar O.P., el padre Jean Daniélou S.J. y el padre Henri de Lubac S.J..

Todos los teólogos mencionados pertenecen a la corriente de la «Nouvelle Théologie». La denominación «Nouvelle Théologie» se aplicó a los autores que querían una renovación de los métodos y del contenido de la teología y que, por ello, fueron acusados de colaborar en la penetración del modernismo.

Se propalaron sospechas especialmente contra los jesuitas de Lyon-Fourvière y contra los dominicos de Le Saulchoir.

Y, así, un teólogo que nunca fue experto oficial, el padre Marie-Dominique Chenu O.P., afirmó que la teología no es primeramente una ciencia de conclusiones lógicas, una teología especulativa, sino que debe su vida a las fuentes bíblicas, a la piedad y a la fe.

171. K. Lehmann, *Karl Rahner*, 148.

Los teólogos de la «Nouvelle Théologie» situaban al comienzo de su labor teológica el estudio de las fuentes de la fe. Sabían que el cristianismo procede de la historia y no de la metafísica. Así que lo primero que hay que hacer es conocer la historia.

Por tanto, esos teólogos trataban de que se viera con especial claridad que una teología profunda debe tener en cuenta la experiencia espiritual y la experiencia histórica. Así, por ejemplo, la obra de Lubac titulada *Surnaturel* trata de superar una metafísica del orden formal que habla de dos naturalezas cerradas en sí mismas: la esfera de la naturaleza y la de lo sobrenatural. Y trata de superarla con argumentos tomados de la tradición. Los enunciados de Congar «sobre la Reforma, la historia y la libertad no brotan tampoco de una especulación alejada de la realidad, sino que son reflexiones de una persona implicada y comprometida, que sufre por la rigidez de los órganos rectores de la Iglesia, por la manera estática de pensar de la neoescolástica y por la obediencia eclesial»¹⁷².

La siguiente afirmación de Congar es especialmente característica de su punto de vista intelectual y espiritual: «Lo que Teilhard de Chardin vio en relación con el cosmos entero y con la totalidad de su historia, lo vio el padre Chenu en relación con la dimensión histórica y social de la vida humana»¹⁷³.

Para Congar, la cruz era la condición de toda obra santa. Escribe así: «Dios mismo está actuando en lo que para nosotros es la cruz. Nosotros mismos llegamos únicamente por este camino a una cierta autenticidad y profundidad del existir. Nada es completamente serio, a menos que uno esté dispuesto a pagar este precio»¹⁷⁴.

Congar pagó incesantemente ese precio. Su voluntad constante de servir a la verdad de la Iglesia, una voluntad que en su paciencia llegó hasta el sacrificio, le granjeó una atención extraordinariamente intensa entre los padres conciliares»¹⁷⁵.

El sabía que la moderna incredulidad sólo podrá superarse, si el mundo católico, los sacerdotes y los fieles, llegan a una visión más amplia, más vital, más humana, de la Iglesia. «Hay que mostrar toda la dimensión temporal de la Iglesia, acentuando y arrojando luz sobre su relación interna con Cristo, la función decisiva y siempre actual del Espíritu santo, la primacía de la gracia; y hay que mostrar toda la dimensión humana de la Iglesia, poniendo de relieve la actividad de toda la comunión de los creyentes, su función litúrgica y apostólica, su plena y total realidad eclesial»¹⁷⁶.

172. J. Bunnanberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars* (Walberger Studien 14), Mainz 1989, 375.

173. Y.-M. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, en H. Vorgrimmler-Vander Gucht, R. (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 99-122; la cita en 121.

174. Y.-M. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, LVII.

175. M.-J. Le Guillou, *P. Yves Congar OP*, en H. Vorgrimmler-R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, 181-191; la cita en 187.

176. Y.-M. Congar, *Sainte Eglise*, Paris 1963, 545.

Seguramente no será exagerado afirmar que Congar, con sus enunciados ligados a la tradición y –a la vez– proféticos, se halla en cierto modo muy cerca de las declaraciones que hallamos en Juan XXIII.

Podemos medir algo del significado de Congar para el debate conciliar acerca de la Iglesia, si tenemos presente lo que él escribía en el año 1937: «En todas partes se tiene la tentación de que sería una gran ganancia para nuestra labor pastoral y haría que el cristianismo irradiase mucho intensamente sobre el mundo, si devolviéramos al concepto de la Iglesia su sentido amplio, rico, vital, plenamente embebido de la Biblia y de la tradición»¹⁷⁷.

Algunos de los logros esenciales del concilio se deben a Congar, por ejemplo, «la transición de un concepto predominantemente jurídico de la Iglesia a una visión de la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu santo; el redescubrimiento del carácter sacramental y comunal de la Iglesia, que hace que se comprenda mejor que el sacerdocio episcopal y presbiteral es, por naturaleza intrínseca, un sacerdocio pastoral, apostólico y, por tanto, esencialmente un ‘servicio al evangelio’ (cf. Rom 15, 16 y 12, 1)»¹⁷⁸.

A Congar le interesaba mucho la reorientación de la Iglesia hacia el misterio pascual. Muchos participantes en el concilio debieron a Congar una ampliación de su concepción acerca de la Iglesia.

Sobre la cuestión: *El hombre moderno y la fe, un tema dominante del concilio*, afirma Congar: «El gran obstáculo en el que tropiezan los hombres de hoy en el camino hacia la fe, se halla en la constatación de que parece no existir conexión entre la fe en Dios y la perspectiva de su Reino, por un lado, y el hombre y su tarea terrena, por el otro lado. Es preciso ver y mostrar la conexión interna que esas realidades tienen entre sí. En ello consistiría la respuesta positiva más eficaz a las razones alegadas por la incredulidad moderna»¹⁷⁹.

Congar se sintió cada vez más impresionado por el carácter histórico de la revelación, que –en su opinión– es historia esencial de lo que Dios ha obrado en la vida de los hombres en favor de toda la humanidad, para realizar en ella un determinado plan de gracia¹⁸⁰.

Para superar las dificultades que detienen a muchas personas en el camino hacia la fe, hay que poner en claro constantemente –según Congar– «cómo el mundo de Dios tiene conexión con el mundo del hombre»¹⁸¹.

La vocación de Congar era la de ser «resorte principal de una extraordinaria renovación teológica, eclesial y misionera, cuyos frutos –para satisfacción suya– vio madurar en el concilio»¹⁸².

Congar hizo además una contribución decisiva al conocimiento «de que, aunque la Iglesia en su sustancia evangélica sigue siendo siempre la misma, no

177. Y.-M. Congar, *Pour une Théologie de l'Eglise*, Paris 1937, 97-99; la cita en 99.

178. M.-J. Le Guillou, *P. Yves Congar O.P.*, 191.

179. Cita según M.-J. Le Guillou, *P. Yves Congar*, 192.

180. *Ibid.*, 194.

181. Y.-M. Congar, *Vaste monde, ma paroisse*, Paris 1959, *passim*.

182. M.-J. Le Guillou, M.-J. O.P., *P. Yves Congar*, 199.

debe ser una Iglesia de ayer en un mundo de hoy y de mañana. El futuro de la Iglesia exige que esté presente en el futuro del mundo, a fin de orientarlo hacia el futuro de Dios»¹⁸³.

En la misma línea que Congar se hallan los jesuitas Jean Daniélou y Henri de Lubac.

Ya en 1946 Daniélou abordó en un artículo los temas que, desde la condena del modernismo, estaban aguardando un nuevo estudio: la investigación histórica de la Biblia, la superación del distanciamiento entre la teología y la espiritualidad, entre la Iglesia y el mundo, entre la teología dogmática y la exégesis, la necesidad de integrar en la teología la subjetividad y la historicidad¹⁸⁴.

Una característica especial de De Lubac era su amistad con el padre Teilhard de Chardin S.J., con quien se encontró por primera vez en París en el año 1921 ó 1922.

La obra de H. de Lubac titulada: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* llegó a ser la quintaesencia de una renovación de la teología¹⁸⁵. Su discípulo y amigo, Hans Urs von Balthasar, dice que *Catholicisme* es la «obra programática»¹⁸⁶.

Esto se hallaba justificado, porque De Lubac había redescubierto en ella la Iglesia fraternal y «en esa obra había proyectado anticipadamente la eclesiología del concilio Vaticano II»¹⁸⁷. Dada su actitud fundamental, no es de extrañar que Daniélou y de Lubac iniciaran en el año 1941 la publicación de la gran serie: «Sources chrétiennes».

Por cierta afinidad espiritual, Juan XXIII, inmediatamente después de su elección, manifestó su gran aprecio hacia De Lubac; le eligió como consultor en el año 1960¹⁸⁸. En los años que siguieron al concilio, De Lubac siguió ocupándose principalmente de la autocomprensión de la Iglesia. Permaneció fiel al principio desarrollado por él en su obra *Surnaturel*: hay que retornar a una doctrina que sea más sencilla, tradicional y más profunda. Partiendo de ese espíritu, criticó también los trabajos de la comisión preparatoria. Dijo a propósito de ellos:

Los esquemas que se prepararon, estaban marcados por las reglas estrictas de la escolástica y se basaban casi exclusivamente en la preocupación por defender la fe. Se echaba de menos una perspectiva diferenciada. Se tendía a condenar todo lo que no se ajustara exactamente a la línea seguida hasta entonces ... Había que decidirse entre una doctrina defensiva, algunas veces estrecha, que dependía de-

183. Y.-M. Congar, *Eglise catholique et France moderne*, Paris 1978, 53.

184. J. Daniélou, *Les orientations présentées de la pensée religieuse: Etudes* 79 (1946) 6-21; la cita en 6s.

185. La quinta edición de la obra apareció en 1952.

186. H. Vorgrimmler, *Henri de Lubac*, en H. Vorgrimmler-R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 199-214; la cita en 205.

187. *Ibid.*, 210.

188. Cf. K.-H. Neufeld, *Au service du concile: évêques et théologiens au deuxième concile du Vatican*.

masiado de los manuales de aquella época, y el empeño por hallar nuevos impulsos para un retorno extenso a la gran tradición de la Iglesia¹⁸⁹.

La simpatía de Juan XXIII hacia De Lubac y hacia otros expertos, principalmente franceses, la explicaban algunos teólogos –según afirmación de De Lubac– con las siguientes palabras: «Como quiere evitarse el curso equivocado que se siguió en el concilio Vaticano I [que excluyó a teólogos con opiniones divergentes], la Iglesia hace que acudan a Roma teólogos como Congar, Daniélou y Rahner, a fin de retenerlos en su seno materno por todos los medios»¹⁹⁰.

No debemos dejar de mencionar a una personalidad francesa en el campo de la teología, que contribuyó a marcar su sello en el concilio, aunque nunca fuera experto oficial: Marie-Dominique Chenu. Congar escribe a propósito de Chenu: «Actuó también en el concilio por medio de su influencia personal, aunque nunca recibió un encargo oficial de hacerlo. Pero algunas cosas que florecieron y fructificaron, se deben a lo que él había sembrado»¹⁹¹.

Chenu estuvo a disposición como asesor de varios obispos franceses. Por ejemplo, Léon-Arthur Elchinger, que por aquel entonces era obispo coadjutor de Estrasburgo, mantuvo estrechos contactos con él¹⁹².

Chenu describió acertadamente con las siguientes palabras lo específico del concilio Vaticano II: «Su peculiaridad, entre todos los demás concilios, sigue siendo la siguiente: renovación de la eficacia de la palabra de Dios por medio de la energía que lleva intrínseca; permanecer en contacto con la historia contemporánea. Y tal es precisamente la definición de la profecía»¹⁹³.

La siguiente afirmación de Congar sobre Chenu expresa justamente entusiasmo: «Con el padre Chenu y con sus seguidores creímos en la teología y pensamos que ésta tiene todavía algo que decir a los hombres de hoy, por cuanto no se contentó con desenterrar las fórmulas halladas antaño, sino que supo buscar una respuesta a la pregunta de nuestro tiempo»¹⁹⁴. Chenu se enfrentó constante y vehementemente contra cierta escolástica de los libros de texto, contra «un primitivo objetivismo» y contra el «racionalismo», así como contra «la teología barroca»¹⁹⁵.

Congar compara la obra de Chenu –por su intención y su orientación– con la obra de Teilhard de Chardin. Resultaba especialmente atractiva para Chenu

189. Cardenal H. de Lubac, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München-Zürich-Wien 1985, 20.

190. *Ibid.*, 16.

191. Y.-M. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, en H. Vorgrimmler–R. Vander Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, 99-122; la cita en 101.

192. Cf. Archivo conciliar de Elchinger: correspondencia con M.-D. Chenu.

193. M.-D. Chenu, *Ein prophetisches Konzil*, en E. Klinger–K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien, 16-21; la cita en 21.

194. Y.-M. Congar, *Marie-Dominique Chenu*, 102.

195. *Ibid.*, 105.

la afirmación de Chardin «de que muchos no son capaces de creer, porque la evidencia del mundo es más intensa que la luz de Cristo. Tan sólo cuando se tome enteramente en serio la evidencia del mundo, sus dimensiones, su unidad, su historia, tan sólo cuando se crea enteramente en el mundo, podrá lograrse que, desde el interior de todo eso, se sitúe de nuevo a Dios y a Cristo, y se los vuelva a manifestar de manera nueva»¹⁹⁶.

Fue una suerte para la Iglesia que Juan XXIII llamara para los trabajos del concilio a teólogos que, antes de su pontificado, habían caído en desgracia.

4. Las informaciones y la orientación de la prensa

a) La política vaticana sobre la prensa entre la apertura y la ocultación

La importancia de la labor de la prensa en relación con el concilio la subraya la siguiente información, que se encuentra en una conferencia de Jan Groottaers, titulada *L'Information Religieuse au début de Vatican II*: «Un sociologue a pu dire que l'articulation de Vatican II s'était faite à trois niveaux différents: celui des évêques, celui des théologiens et celui des informateurs religieux»¹⁹⁷.

El problema de la información se planteó en vísperas del concilio, principalmente porque el camino hacia el concilio fue acompañado por la prensa con ojos bien abiertos. Y los problemas planteados con el concilio, los hizo suyos principalmente el periodismo católico, pero también el periodismo en general. En numerosas publicaciones, de mayor y de menor extensión, en diarios, revistas y folletos, el periodismo expuso con profundidad y amplitud, y también de manera universalmente inteligible, todas las cuestiones relacionadas con el concilio que eran de interés e importancia, y expresó al mismo tiempo los deseos y las expectativas.

A diferencia de lo que sucedió con el concilio Vaticano I, no hubo apenas en el mundo entero una prensa que fuera hostil al concilio. La opinión pública se hallaba del lado del concilio. Seguramente, esta actitud positiva se debe en gran parte a que el papa Juan XXIII había logrado llenar al mundo de nueva esperanza, y esta esperanza se reflejaba también en los periodistas. Era obvio que, al proporcionar informaciones, los diversos periódicos y revistas debían tener siempre a la vista a «sus» lectores, pero casi todos ellos adoptaban una actitud positiva y esperanzadora ante el propósito de celebrar un «concilio». Esto se refería por igual a cristianos y a no cristianos. Aquí se ve claramente lo que puede lograr una personalidad como la de Juan XXIII, una personalidad cuya finalidad primera consistía en vivir para «el otro».

El día 28 de mayo de 1962, con ocasión de un congreso internacional de periodistas, Juan XXIII adoptó una actitud ante las tareas de la prensa¹⁹⁸. El papa

196. *Ibid.*, 121.

197. AD II/1, 248s.

198. Numerosas referencias se las debo al que entonces era director del grupo de lengua alemana, prelado profesor Gerhard Fittkau (Essen).

aseguró a los periodistas: «Pueden contar siempre con que tendrán una acogida cordial por nuestra parte». Lo seriamente que tomaba el papa esta decisión lo demuestran las palabras que pronunció acto seguido: «En realidad, contamos con ustedes, señores, y muy especialmente ahora que se acerca la celebración del concilio Vaticano II, este acontecimiento importante del que cabe esperar que ejerza una influencia positiva, más allá de las fronteras de la Iglesia, sobre todos los hombres de buena voluntad. Para la consecución de este fin, los órganos de la prensa soy hoy día bastante más que un simple medio imprescindible».

En el trascurso ulterior de su alocución, el papa manifestó el deseo de que «los periodistas no se vean forzados, por falta de información, a presentar conjeturas más o menos probables y publicar ideas, opiniones y esperanzas que demuestren después que estaban mal fundadas o que eran erróneas». Estas palabras del papa prueban que él era muy consciente de la importancia que tenía una generosa política de información.

Un manejo restrictivo de las informaciones tenía que conducir necesariamente a especulaciones y, con ello, a la difusión de verdades a medias. Las preocupaciones de los periodistas de no poder informar a conciencia sobre la marcha del concilio, estaban fundadas. Y, así, en abril de 1961, Pericle Felici afirmó que la creación de una oficina de prensa no debía ajustarse a las necesidades de los periodistas, sino a las del concilio. Exhortó a los periodistas a que se guardaran muy bien de inmiscuirse de manera incompetente en los preparativos del concilio. ¡Qué sonido tan diferente tenían estas palabras en contraste con la postura adoptada por el papa!

Felici, con su manera de pensar, se halla todavía plenamente dentro de la tradición del concilio Vaticano I. En lo que respecta a la prensa, ese concilio se había aferrado al principio de la ocultación absoluta. Claro que, incluso en el siglo XIX, ese principio no se podía ya mantener.

Según el reglamento (artículo 26), se retuvo también ahora el principio de la ocultación. A todos los participantes se les obligó «a mantener en secreto los debates conciliares y las opiniones expuestas».

Estando así las cosas, se comprende que los periodistas, mientras no se demostrara lo contrario, permaneciesen desconfiados y fueran sumamente escépticos ante la política de información del Vaticano. Así, por ejemplo, escribe la periodista sueca Gunnel Vallquist: «No esperamos gran cosa del servicio de prensa del Vaticano. Su jefe, monseñor Vallainc, habría declarado de antemano: 'Nosotros no necesitamos la prensa'. El Vaticano no tiene ideas modernas que digamos, de lo que es la información»¹⁹⁹.

En el año 1961 el «Boletín eclesiástico de la Suiza reformada» (*Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*) publicó un artículo de crítica sobre «La prensa católica y el concilio Vaticano». El artículo comienza con la observación: «En todas partes se deplora la falta de información». El autor captaba claramente la tensión en que se hallaban las informaciones sobre el concilio. Se dice: «Por un lado, el papa, al recibir en audiencia a la 'Unión internacional de la prensa ca-

199. G. Vallquist, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Nürnberg 1966, 3.

tólica', declara que lo importante es el clima, si el concilio Vaticano II ha de desarrollar realmente un poder de irradiación, y que la prensa puede hacer una contribución esencial para ello. Por otro lado, el secretario de la comisión central, monseñor Felici, ha recomendado a la prensa un 'respetuoso silencio', y ha señalado que la oficina de prensa se creó, no para ajustarse a las necesidades de la prensa, sino a las del concilio»²⁰⁰.

Las palabras de Felici daban a entender que «se tenía miedo de una ingerencia incompetente en los preparativos del concilio». Los periodistas recibiendo de él el consejo de preparar a la opinión pública para el concilio escribiendo principalmente artículos históricos sobre la historia de los concilios.

Cuanto más se acercaba el concilio, tanto más intensamente se sentía la falta de un órgano que facilitara informaciones continuadas y auténticas a la prensa y a los demás medios de difusión. Como ya se dijo, facilitar informaciones sobre el concilio era cosa nueva para Roma y suscitó problemas. Primeramente se adoptó la decisión de proporcionar una información «dirigida»²⁰¹. Semillante actitud suscitó descontento, de tal forma que se comprende que los periodistas, aun antes de que comenzara el concilio, exigieran que se les permitiera el acceso al aula conciliar.

De vez en cuando se presentaban dimisiones. Así, el 1 de septiembre de 1962 se leía en el Washington Post: «Msgr. Kelly resigns as church news chief».

En los sectores católicos de los Estados Unidos, el paso dado por Kelly suscitó asombro. Kelly opinaba que la prestación de información, durante el concilio, debía regirse por las normas de la prensa pública. Exigía la máxima apertura. Pero las perspectivas eran desfavorables para su manera de pensar, por lo que presentó su dimisión, tras siete años de actividad como jefe de prensa de los obispos americanos. Kelly hizo referencia al papa Juan XXIII, que deseaba que hubiera la máxima apertura para los representantes de la prensa de todo el mundo. Kelly creía que su decisión se ajustaba plenamente a los sentimientos del papa. Dijo: «There is no doubt that Pope John XXIII wants to inform all people...».

El arzobispo de Paderborn, Lorenz Jaeger, dijo que el facilitar informaciones a la prensa era «el asunto más difícil del concilio, porque en Roma no estaban acostumbrados a trabajar con la prensa»²⁰².

En los tiempos inmediatamente anteriores al concilio se hicieron observaciones muy críticas sobre las relaciones públicas del Vaticano: «Se vive todavía en la tradición de la 'política de gabinete', y se permite graciosamente que tal o cual comunicado, que no dice nada, llegue hasta los periodistas»²⁰³.

De hecho, durante la etapa preparatoria del concilio, se atribuyó una importancia esencial a la ocultación de las deliberaciones. Los miembros de las co-

200. *Die katholische Presse und das Vatikanische Konzil*: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 117 (1961) 281s.

201. Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1964, 146.

202. Archivo conciliar de Jaeger.

203. G. Valtquist, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 3.

misiones tenían que jurar sobre el evangelio que no iban a permitir que se filtrase nada de lo que ellos supieran acerca de los trabajos preparatorios. Aun a los especialistas de las diversas comisiones se les prohibió conversar sobre las cuestiones que debían estudiar.

A este propósito se recordó que el secreto que había envuelto ya al concilio Vaticano I, había sido más bien contraproducente para la labor del concilio. Escribía un observador de entonces: «En realidad, no había ni secreto ni divulgación de las deliberaciones del concilio. Existía tan sólo una atmósfera de novedades susurradas, de desconfianza, de anécdotas; había informes y rumores que no se podían ni confirmar ni desmentir...»²⁰⁴.

A pesar de las mencionadas dificultades, los representantes de la prensa —cualquiera que fuese su confesión religiosa o su ideología— confiaban en Juan XXIII. Sentían que él no les iba a dejar en la estacada.

El día 13 de octubre de 1962 el papa tuvo una alocución a los periodistas. Comenzó diciendo: «La audiencia de hoy quiere atestiguar el aprecio que Nos sentimos por los representantes de la prensa, y al mismo tiempo la importancia que Nos damos a su tarea de ser informadores». Precisamente esta alocución acentúa de nuevo claramente la relación de Juan XXIII con los periodistas y con la prensa. Y, así, observaba el papa:

Su tarea es grande, estimados señores. Están al servicio de la verdad, y en la medida en que ustedes sean fieles a la verdad, responderán a las expectativas de la gente. Del ejercicio, desempeñado a conciencia, de su labor como informadores del concilio, Nos esperamos ... efectos felicísimos para la orientación de la opinión pública mundial acerca de la Iglesia católica en general y de sus instituciones y doctrinas... El simple anuncio del concilio suscitó considerable interés en el mundo entero, cosa a la que ustedes contribuyeron en buena medida... Nos deseamos encarecidamente que sus informaciones mantengan vivo el interés benévolo de la opinión pública hacia el concilio, y contribuyan a rectificar toda clase de opiniones equivocadas o incompletas... Por el hecho de que ustedes estén al servicio de la verdad, contribuirán «al desarme de los espíritus», que es el primer requisito previo para el restablecimiento de una paz verdadera en esta tierra²⁰⁵.

El aprecio especial de la labor periodística por parte del papa permitió la justificada esperanza de que el papa no se cerraría a un mejor acceso de los periodistas a las fuentes de información.

Desde luego, la apertura del papa hacia la prensa era conocida en el mundo entero. Sin embargo, había considerables dudas de que Juan XXIII lograra imponerse a las corrientes de la curia.

204. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanisches Konzil 8, 10 de septiembre de 1962, 13s.

205. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanisches Konzil, n° 23, 15 de octubre de 1962, 7-9.

b) *La organización de la labor de la prensa*

El anuncio del concilio y los trabajos preparatorios del mismo habían suscitado ya gran interés entre los periodistas. Prueba de ello son numerosas reuniones de periodistas que se ocuparon de estudiar el tema: «El concilio y nosotros». Una de estas reuniones tuvo lugar en mayo de 1961 en el sur de Estiria (Austria). Se reunieron allí noventa participantes del ámbito de lengua alemana. Los participantes trataron de situar el concilio en las grandes líneas de renovación de la Iglesia y de hacer ver claramente cuáles eran sus fines. La reunión quería oponerse también a cierta actitud de abandono, que se manifestaba en el notable descenso de las esperanzas iniciales, que habían sido sumamente intensas, y en la impresión de que se hubiera levantado una «muralla china» contra la opinión pública. Con gran insistencia se acentuó: «Sería un gran logro el que se permitiera a los periodistas tener al corriente a la opinión católica mundial sobre los problemas del concilio y sobre el estado de los preparativos, y poner de este modo a la opinión pública al servicio del concilio»²⁰⁶.

Para poder informar mejor, los editores de veinte periódicos católicos de Holanda se habían dirigido ya, en abril de 1961, al Vaticano, rogando que se facilitara a los periodistas el trabajo en el inminente concilio. Se acentuaba que, de no hacerse caso de esta sugerencia, habría que aceptar irremisiblemente que circularan falsas noticias acerca del concilio.

Los obispos alemanes encargaron al obispo auxiliar de Limburgo, Walther Kampe, que creara un «círculo de trabajo periodístico» con la tarea de preparar toda la información sobre el concilio y de encargarse de ella. Además, la «Agencia Católica de Noticias» (*Katholische Nachrichtenagentur*, KNA) crearía un «Servicio especial para el concilio» a fin de proporcionar noticias a la prensa diaria y semanal, a la radio y la televisión, al clero encargado de la labor pastoral y a las asociaciones y organizaciones católicas.

El día 4 de julio de 1962, el obispo auxiliar Kampe, por medio del cardenal Bea, fue recibido en audiencia por Juan XXIII. El obispo presentó al papa los deseos de los periodistas alemanes, que seguramente eran los de todos los periodistas.

Kampe mismo escribe: «Se trató principalmente de que, además de la oficina oficial de prensa del concilio, se permitiera la creación de centros de prensa para los diversos grupos lingüísticos»²⁰⁷. En este marco se quería cumplir también el encargo de los obispos alemanes de que se facilitara la difusión de noticias sobre el concilio dentro del ámbito de lengua alemana, encargo al que se habían adherido el episcopado austríaco y los obispos de la Suiza de lengua alemana.

El papa, que siempre había acentuado su comprensión hacia las tareas de la prensa, dio su asentimiento al plan²⁰⁸.

206. HerKorr 10 (1961) 438s.

207. W. Kampe, *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, Würzburg 1963, p. V (2); AD II/1, 248s.

208. *Ibid.*

A pesar de muchos temores fundados, hubo también numerosos principios positivos. Puntualmente al comienzo del concilio, se abrió oficialmente la nueva gran sala para las conferencias plenarias de prensa en Via Conciliazione 52 y en Via Rusticucci 5. El cardenal secretario de Estado Amleto Giovanni Cicognani bendijo los locales. Las instalaciones técnicas en la sala de prensa, creada específicamente para el concilio, eran satisfactorias. Se dispusieron unas cien máquinas de escribir, y se instalaron unas treinta conexiones para llamadas telefónicas internacionales y para el funcionamiento de teletipos.

Inmediatamente después de abrirse la oficina de prensa del concilio, el día 2 de octubre de 1962, se expidieron 400 tarjetas acreditativas para que los periodistas asistieran a la ceremonia de inauguración. Pero la oficina de prensa había expedido ya, hasta ese momento, más de 600 tarjetas acreditativas para periodistas. Se contaba con que el número de los informadores de prensa se elevaría a unos mil²⁰⁹.

Lo grande que era el interés de la prensa mundial por el acontecimiento del concilio, lo vemos, por ejemplo, por el hecho de que, en una visita guiada al aula conciliar, el 8 de octubre de 1962, asistieron varios cientos de periodistas. La visita guiada fue organizada por la oficina de prensa del concilio para todos los periodistas acreditados hasta entonces²¹⁰.

La oficina de prensa del concilio estaba compuesta por siete secciones para los idiomas modernos más importantes: alemán, español, francés, inglés, italiano, polaco y portugués. El director de toda la oficina de prensa era monseñor Fausto Vallainc; al frente de la sección inglesa se hallaba monseñor James Tucek, que era director de la oficina romana de la agencia norteamericana de prensa «News Service». El director de la sección francesa era el padre Frank Bernard, que procedía del periódico «La Croix» en París. El grupo lingüístico español estaba presidido por don Cipriano Calderón; el portugués, por el padre Bonaventura Kloppenburg, de Brasil; el director de la sección de noticias para el grupo lingüístico italiano era el padre Francesco Farusi, y Stefan Wesoly atendía a los periodistas de lengua polaca. Del grupo lingüístico alemán se encargaba el prelado profesor Dr. Gerhard Fittkau.

Pero aun los jefes de prensa de los diversos grupos lingüísticos tuvieron que preocuparse en el primer momento de obtener suficientes informaciones. Y, así, se cuenta que el prelado alemán Gerhard Fittkau se beneficiaba de su proximidad a la Conferencia episcopal alemana. Calderón tenía relaciones especialmente con monseñor Casimiro Morcillo, arzobispo de Zaragoza. Farusi tenía conexión con la radio del Vaticano.

A estos directores de los grupos lingüísticos se debe el hecho de que, en el curso del concilio, las posibilidades de obtener informaciones fueran mejorando constantemente. El prelado Fittkau acentuaba todavía en abril de 1963 que él había tenido mucho interés en esa mejora. Llamaba la atención incesantemente de los obispos alemanes sobre esta necesidad.

209. *Ibid.*, n° 12, 4 de octubre de 1962, 11.

210. *Ibid.*, n° 16, 9 de octubre de 1962, 3.

Y, así, por ejemplo, el 1 de octubre de 1962 Fittkau se dirigió al cardenal Döpfner. Fittkau escribe, entre otras cosas:

Parece como si el arzobispo Felici quisiera retener un control absoluto sobre nuestra oficina y transmitir él sólo, por medio de monseñor Vallainc, las noticias destinadas a nuestros comunicados. A juzgar por la conferencia dada por Felici en el Circolo di Roma, el viernes pasado, esas noticias serán muy escasas. Con elegantes palabras no dijo nada que aquí no supiéramos ya todos. Ayer todavía Felici rechazó un folleto, completamente inocuo, de Vallainc sobre «Alcuni temi discussi alla commissione centrale praeparatoria», por considerarlo materia «sub secreto». Ese folleto no contiene sino lo que ya ha aparecido en «L'Osservatore Romano», y mucho menos de lo que se ha publicado en «Herder Korrespondenz». Nuestra tarea no será fácil. Esperamos en la influencia de los padres conciliares sobre la política de prensa del concilio, sobre todo para que se aclare nuestra posición ante Felici, que querría tener un consejo de supervisión, integrado por padres conciliares que determinen juntamente con él la política de prensa del concilio. Me temo que se repitan las desagradables experiencias del concilio Vaticano I²¹¹.

Los ejemplos aducidos muestran que muchos tenían sus propios canales. Además, está claro que al principio hubo un enfrentamiento entre la idea de la información mantenida por la Iglesia y el Vaticano, por un lado, y la idea de la información que tenían los periodistas, habituados a informar sobre lo que se debatía en los parlamentos, por el otro lado.

A fin de poder trabajar eficientemente, las agencias católicas de noticias de Centroeuropa se unieron formando un consorcio de trabajo para ofrecer noticias sobre el concilio. Instalaron su sede en Via Domenico Silveri 30. El consorcio de trabajo lo integraban las agencias Kathpress (Austria), KNP (Países Bajos), KNA (Alemania), KIPA (Suiza) y CIP (Bélgica). El consorcio de trabajo recibió el nombre de «RICI» («Romanae informationes catholicae internationales»). Se hallaba en estrechas relaciones con todas las agencias católicas de noticias. Para mejorar la labor informativa se crearon también asociaciones de periodistas como, por ejemplo, los «Rencontres internationales d'informateurs religieux» (R.I.I.R.).

En Copenhague se estableció una oficina católica de noticias. Su propósito era informar sobre el concilio a la prensa escandinava —unos cien periódicos diarios que se publicaban en Dinamarca, Finlandia, Islandia, Noruega y Suecia—. La fundación de la oficina se debió a la iniciativa del obispo de Copenhague, Johannes Suhr, y al delegado apostólico para Escandinavia, arzobispo Bruno Heim. Además se estableció en Bonn, en asociación con la oficina católica de noticias, un centro de atención a periodistas escandinavos²¹².

Numerosos periódicos reforzaron o establecieron de nuevo en Roma sus representaciones destinadas a ofrecer noticias sobre el concilio. La Agencia ca-

211. Archivo Döpfner.

212. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanum, n° 9, 25 de septiembre de 1962, 22.

tólica de noticias afirmaba el día 25 de septiembre de 1962 «que se dan ya todas las condiciones previas para informar detalladamente a la opinión pública sobre los trabajos del concilio, si es que las fuentes de noticias y de informaciones fluyen en Roma suficientemente»²¹³.

Precisamente este flujo de informaciones seguía dejando que desear. La prensa tuvo que abrirse su propio camino. Pero la presión ejercida por los periodistas sobre la forma en que la dirección del concilio facilitaba, no dejó de obtener resultados. Aproximadamente un mes después de comenzado el concilio, se fue esbozando un progreso en la política de prensa. Ahora se permitía que dos de los directores de los siete grupos lingüísticos que había en la oficina de prensa del concilio participaran cada vez en las congregaciones generales del concilio, mientras que hasta entonces el director de la oficina de prensa, el italiano Vallainc, era el único que tenía acceso al aula conciliar. El día 23 de noviembre de 1962 el prelado Fittkau, director de la sección de lengua alemana, participó por vez primera en una congregación general.

La iniciativa de esta nueva medida partió de un círculo internacional de periodistas católicos en Roma. Este círculo, que se había formado independientemente de la oficina de prensa del concilio, y al que no pertenecían miembros de dicha oficina, había transmitido a la presidencia, por conducto del Secretario general del concilio, un comunicado de cinco páginas sobre la política de información del concilio.

La apertura hacia una política más amplia en materia de información no fue fácil para la Iglesia católica. Hay que tener en cuenta que, para la Iglesia, las relaciones con la prensa mundial eran cosa nueva e inusitada.

Con el comienzo del concilio como verdadero evento mundial, se acrecentó también la importancia de los demás medios de comunicación: el cine, la radio y la televisión. Se había planeado desde el principio que se filmaran todos los acontecimientos importantes del concilio y que se ofreciera de ellos un filme documental en color. Al comienzo de octubre de 1962 se encargó al «Istituto Nazionale Luce», con sede en Roma, que ofreciera informaciones filmadas sobre el concilio. Los reportajes radiofónicos correrían a cargo únicamente de la «Radio Televisione Italiana» (RAI).

c) *La información comparada en la prensa internacional*

Se comprenderá la importancia de la prensa, si tenemos en cuenta que, para las personas que no participaban de alguna forma en los trabajos del concilio, sus ideas sobre él eran únicamente las que recibían a través de la prensa.

De ahí la gran responsabilidad de la prensa con respecto al concilio. Podemos afirmar que, en la gran mayoría de los casos, se cumplió en alto grado con esa gran responsabilidad.

213. Katholische Nachrichtenagentur, Sonderdienst, II. Vatikanum, n° 9, 25 de septiembre de 1962, 9.

No sólo los medios informativos sino también la Iglesia misma tenían gran interés en que el concilio hallara un eco debido en la opinión pública. En realidad, la prensa moderna no se había ocupado tanto de acontecimientos religiosos y de problemas teológicos como en los tiempos que precedieron inmediatamente a la inauguración del concilio y durante las semanas del primer período conciliar²¹⁴.

Una ojeada a los periódicos y revistas nos permite ver claramente que se informó de manera ejemplar a un amplio sector de la opinión pública, incluso del mundo no católico. «También las informaciones de la prensa protestante eran de un nivel muy elevado»²¹⁵.

Los diversos artículos muestran sin cesar «con qué aguda visión y fina sensibilidad algunos periodistas se adentraron a menudo en la intrincada senda de las ciencias teológicas, y lo agradable que es que la prensa prestara también de buena gana sus columnas a las notables exposiciones de especialistas en teología»²¹⁶.

El obispo auxiliar de Limburgo valora con razón el eco de la prensa «como una primera y esperanzadora señal de la reconciliación entre la Iglesia y el mundo, que este concilio se había fijado como objetivo»²¹⁷.

Vamos a mostrar ahora cómo la prensa mundial dio informaciones, inmediatamente antes de la inauguración del concilio. Para ello repasaremos a modo de ejemplo algunos periódicos significativos de países importantes²¹⁸.

Las informaciones internacionales sobre el concilio muestran las siguientes grandes líneas de interés:

- Interés por la personalidad de Juan XXIII.

214. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, Würzburg 1963, p. V.

215. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, p. VI.

216. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, p. VI.

217. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, p. VII.

218. En concreto se investigaron:

Del ámbito de lengua alemana: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ); Deutsche Tagespost; Neue Zürcher Zeitung; Der Spiegel.

Argentina: Diario Argentino.

Bélgica: Gazet van Antwerpen; Le Soir (Bruxelles).

España: Madrid. Diario de la noche.

Estados Unidos: The Washington Post; New York Times.

Francia: La Croix (París); Le Monde (Edition internationale).

Grecia: (en traducción) El Correo de Atenas.

Inglaterra: Daily Telegraph.

Italia: Corriere della Sera.

Suecia: Stockholms-Tidningen.

Los periódicos utilizados aquí se encuentran en gran parte en la hemeroteca de la Oficina federal de prensa de Bonn (República Federal de Alemania).

Otras referencias pueden verse en W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, Würzburg 1963; II, Würzburg 1964; y en A. Wenger, *Vaticano II. Première Session*, Paris 1963.

Los artículos de revistas que se ocupan de la preparación del concilio Vaticano II, se hallan recopilados en G. Caprile (ed.), *Il Concilio Vaticano II. L'Annunzio e la preparazione 1959-1962* I/2 (1961-1962), Roma 1966.

- Esperanza de amplias reformas.
- Descripción de eventos importantes que precedieron al concilio, por ejemplo, audiencias pontificias.
- Cuestiones de política eclesial, por ejemplo, la participación de obispos procedentes del bloque oriental.
- Exposiciones de problemas teológicos, por ejemplo, la estructura de la Iglesia.
- Anhelos ecuménicos.

Si comparamos los grandes periódicos internacionales, nos llamará inmediatamente la atención el hecho de que en el centro de las informaciones se halle el papa Juan XXIII. En el «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Schmitz van Vorst, en un artículo titulado «Del diaconado a los matrimonios mixtos», inserta la siguiente anécdota, que él interpreta como señal importante de la capacidad para la corrección del rumbo y para la nueva orientación: «Se cuenta que el papa leyó con gran atención durante las semanas pasadas una obra de un adversario del concilio Vaticano I, y exclamó en varias ocasiones: '¡Tenía razón!' Evitar en el inminente concilio los errores cometidos anteriormente, es sin duda alguna la gran aspiración de Juan XXIII»²¹⁹.

En un artículo publicado en el «Frankfurter Allgemeine Zeitung» a fines de julio de 1962 y que lleva por título: «La Iglesia y el Estado, un tema del concilio. Avance del integrismo durante los preparativos de la magna asamblea de la Iglesia», se estudia con profunda sensibilidad el problema central de la Iglesia, a saber, el juicio que ella se forma de sí misma respecto a su función en el mundo. Schmitz van Vorst expresa en este artículo la esperanza de que este tema no ha de tratarse en la forma tradicional. Parece sintomático que el autor asocie esta esperanza con la persona de Juan XXIII. Remite a los dos discursos que el papa pronunció con ocasión de la clausura de la comisión central y en la festividad de san Pedro y san Pablo: «Trató de la figura de Inocencio III, el papa de la monarquía universal. Pero describió sólo la faceta sacerdotal de su persona. En otro lugar el papa habló de la ciudad de Dios *inter turres* ('entre las torres'). Las torres son los Estados. Son necesarios. Entre esas torres la Iglesia realiza el humilde servicio de prestar ayuda. Nada más»²²⁰.

En todos los periódicos se valora incesantemente al papa como el fundamento de la esperanza. El periódico «Die Salzburger Nachrichten» acentúa: «Parece confirmarse cada vez más que con el papa Juan ha comenzado una nueva época en la historia de la cristiandad, una época joánica del amor, del perdón y del entendimiento»²²¹. En este sentido despertó gran resonancia en la prensa el mensaje radiofónico del papa, del 11 de septiembre de 1962. El semanario alemán de noticias «Der Spiegel», que es muy crítico con respecto a la Iglesia, aprecia la nueva visión que la Iglesia tiene en cuestiones sociales y

219. *Das Konzil* (separata del *Franfurter Allgemeine Zeitung*), 12.

220. *Das Konzil*, 10.

221. W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, 14.

de política mundial, como se ve por este mensaje radiofónico²²². Y un juicio parecido lo emite el «Neue Zürcher Zeitung»²²³. La «Gazet van Antwerpen»²²⁴, reproduce extensamente el contenido del discurso y acentúa la nueva perspectiva eclesiológica. «La Croix», en el artículo «Le Concile et la Politique», hace extensa referencia al mensaje radiofónico. Antoine Wenger, redactor del artículo, subraya que el objetivo central del mensaje consiste en convertir la verdad, juntamente con la libertad, en el fundamento de la civilización humana, y hace referencia también al cambio de orientación que se ha producido en la Iglesia²²⁵. «Le Monde» pone de relieve especialmente en el mensaje radiofónico el aspecto de «Iglesia de los pobres»²²⁶. El día 12 de septiembre el «New York Times» informa ya sobre el mensaje radiofónico del papa. El artículo periodístico lleva el significativo título: «Pope sees Peace aided by Council»²²⁷. Se piensa incesantemente que la causa de esos nuevos tonos que se escuchan en el Vaticano es la persona misma del papa.

Esta intensa fijación en Juan XXIII resalta también en el «Daily Telegraph», aunque este periódico apenas cuenta con católicos entre sus lectores. El hecho de que periódicos que en sí se hallan distanciados del mundo católico, se sientan especialmente fascinados por la personalidad del papa, lo vemos también en el «Correo de Atenas».

La personalidad hacia la que se orientaban los periodistas, era Juan XXIII. Toda la prensa sentía grandes simpatías hacia él. El papa convencía con su manera de ser, que inspiraba credibilidad. El determinaba el clima, que se reflejaba también en las informaciones. Hay que destacar, además, que sobre todo las informaciones procedentes de Norteamérica adoptaban una actitud muy positiva con respecto a Juan XXIII. El semanario americano de noticias «Time» llegó incluso a declarar que el papa quería transmitir «la viva sensación de la unidad de toda la familia humana»; afirmaba que él había movilizado ideas y energías que despertaban esperanzas en el mundo entero.

Una caracterización de la persona de Juan XXIII, hecha por Katharina Herkenrath en «Echo der Zeit», capta muy acertadamente el fenómeno Roncalli, que no puede entenderse plenamente con el simple intelecto:

A nuestro santo Padre se le pueden aplicar aquellas hermosas palabras de Theodor Haecker de que en la unidad del espíritu «la bienaventuranza como plenitud del sentir es al mismo tiempo la plenitud del pensar en la intuición pensante de la verdad absoluta»... Esto hace que él sobresalga de manera eminente, y le hace decir y hacer cosas que no son las de cada día, sino que son novedosas y sorprendentes; están ligadas a la tradición, sin ser rígidas; añaden a lo convencional un toque liberador; son oficiales y, no obstante, superan sin cesar lo puramente

222. Der Spiegel 43 (1962) 75.

223. Neue Zürcher Zeitung, n° 252, 4.

224. Gazet van Antwerpen, 12 de septiembre de 1962, 1.

225. La Croix. Quotidien Catholique D'Information...

226. Le Monde, 13 de septiembre de 1962, 10.

227. New York Times, 13 de septiembre de 1962, 6.

administrativo; son intuitivas y, no obstante, se insertan lúdicamente en los acontecimientos reales. Para decirlo brevemente: son originales, se derivan del desposorio creativo entre lo natural y lo sobrenatural²²⁸.

Este cambio en el estado de ánimo hizo también que se depositaran grandes esperanzas en el concilio. Y, así, el periódico «Welt am Sonntag», del 7 de octubre de 1962, ofrecía un artículo de Luise Rinser sobre la pregunta: «¿Qué espera el mundo del concilio?». La escritora afirma resumiendo sus ideas:

En este concilio no se trata de reforzar el prestigio de la Iglesia; no se trata de política; se trata del espíritu, de despertar principalmente las energías espirituales y creadoras —que dormitaban— de los laicos. Se trata, me atrevería a decir, del reconocimiento oficial del pluralismo de la vida moderna. Es decir: se trata de abandonar decididamente el centralismo administrativo romano, que había llegado a hacerse superpoderoso, en favor de una vida cristiana que fluya con vitalidad en toda su diversidad, sin que por eso se pierda lo más mínimo de lo que constituye la doctrina y la ética cristiana²²⁹.

Se manifiesta sin cesar el deseo de que la Iglesia católica se desligue de la rigidez institucional, y de que en los creyentes nazca una nueva mentalidad y una nueva espiritualidad. Herbert Leicher escribe en el «Rhein-Zeitung», pocos días antes de que comenzara el concilio: «Así que ahora podría comenzar ya una reforma, que se espera del concilio. Los fieles, por ejemplo, podrían dedicarse más intensamente a las cuestiones de la fe; las parroquias podrían celebrar con mayor entusiasmo sus actos de culto; los pastores de almas podrían revisar sus actividades pastorales, y los religiosos, por propia iniciativa, podrían emprender en sus respectivas comunidades algunas reformas que la Iglesia espera de ellos»²³⁰. Un espíritu de reforma, casi una euforia de reforma, se escucha sin cesar en muchos artículos de prensa.

Pero este sentimiento no se observa por igual en todos los países. En la medida en que se esperan reformas va aumentando de ordinario la densidad de las informaciones en los periódicos. Por eso, la preparación del concilio se va siguiendo con mayor atención en los países de lengua alemana, en Bélgica, los Países Bajos, Italia, Francia y también en Norteamérica, que en España o en Sudamérica. Por ejemplo, el periódico «Madrid. Diario de la tarde» informa muy concisamente sobre el concilio, y no se recogen en él los problemas teológicos. Lo mismo sucede con el «Diario Argentino». El nivel del interés intelectual y teológico dentro de una región y de una nación se refleja también en el nivel alcanzado la labor de la prensa.

En países católicos o en países con mayoría de población católica, la necesidad que se sentía de información era, como es natural, notablemente superior,

228. 7 de octubre de 1962; citado según W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, 100.

229. Citado según W. Kampe (ed.), *Das Konzil im Spiegel der Presse* I, 22.

230. Rhein-Zeitung, 5 de octubre de 1962.

y los redactores de los periódicos la tenían muy en cuenta. El «Corriere della Sera» informa constantemente sobre los asuntos que se refieren al concilio. Llama la atención el que se ofrezcan muchísimos detalles. En este periódico aparecen también explicaciones sobre temas fundamentales. El periódico en cuestión ofrece el día 11 de septiembre un artículo de Ernesto Pisoni: «L'Assemblea della chiesa modello di democrazia. Neanche il papa puo dire quanto durerà il concilio»²³¹.

Claro que este periódico italiano no llega a la profundidad de reflexión de los periódicos de Europa occidental y central. Así, el importante periódico belga «Le Soir» (de Bruselas) ofreció del 21 al 25 de agosto de 1962 una serie de artículos en cinco partes acerca del concilio. El autor, Henri Poumerol, presenta la serie bajo el epígrafe: «Vatican II, Concile universel. Un événement historique». Los artículos son muy extensos y van acompañados de ilustraciones. El primer artículo ofrece una panorámica de la historia de la Iglesia; el segundo tiene como tema principal «Un Visage nouveau» y estudia la cuestión de cómo los 500 millones de cristianos decidirán que sea el rostro de la Iglesia del mañana. El tercer artículo señala las oposiciones que es de esperar que surjan en el concilio: «Faste et liturgie traditionnelles mais latin en sténo, vote électronique et traductions simultanées». El cuarto artículo está dedicado al problema central: «Autocritique collective ou rénovation concertée et approfondissement doctrinal?»; el último artículo trata finalmente de las esperanzas ecuménicas que se habían suscitado con el concilio: «Vous en ferez qu'un»²³². También «Le Monde» se ocupa muy intensamente de toda la problemática del concilio. Como en «Le Soir», el periódico «Le Monde» no se ocupa sólo de noticias superficiales, sino que presenta estudios de fondo sobre cuestiones centrales, y bien orientados hacia los problemas. Y, así, «Le Monde» ofrece un artículo teológico del padre Congar: «La Signification Théologique du Concile»²³³. Y un artículo histórico de carácter fundamental: «La Signification Historique du Concile», escrito por André Latreille²³⁴. El 26 de septiembre se presenta en portada un trabajo del P. P. R. Rouquette que estudia el tema del papa y la colegialidad²³⁵, y el 28 de septiembre, un estudio de Jacques Madaule sobre el tema: «El concilio y los judíos»²³⁶.

Tales problemas fundamentales fueron recogidos sin cesar por la prensa. El «Frankfurter Allgemeine Zeitung», en el artículo «Roma y los obispos. ¿Reforma de la constitución de la Iglesia?», estudia un tema difícil, a saber, hasta qué punto el centralismo romano puede dejar paso a una estructura más colegial de la Iglesia. Con gran sensibilidad para los procesos de decisión internos de la Iglesia, se deduce la siguiente conclusión: «La Iglesia no se inclinará a reformas revolucionarias. Sin embargo, parece que está en el orden del día el dar

231. Corriere della Sera, 11 de septiembre de 1962, 5.

232. Le Soir (Bruselas), 21 a 25 de agosto de 1962, siempre en p. 5.

233. Le Monde, 6 de septiembre de 1962, 7.

234. Le Monde, 20 de septiembre de 1962.

235. Le Monde, 26 de septiembre de 1962.

236. Le Monde, 28 de septiembre de 1962, 8.

algunos pasos prudentes y a modo de ensayo para que los obispos gocen de mayor independencia»²³⁷.

Como en los grandes periódicos de la Europa occidental y central, vemos que también en los periódicos suprarregionales de los Estados Unidos se informa con exactitud sobre los preparativos del concilio. El «Washington Post» informa a sus lectores sobre el reglamento del concilio, la historia de los concilios que se han celebrado hasta entonces, el envío de observadores al concilio y los viajes del papa a Loreto y a Asís. El día 6 de octubre el «Washington Post» ofrece un artículo de casi una página entera con el siguiente título: «Vatican Council to Weigh Church's Modern Role». Este artículo de Harry Gabbett se esfuerza por exponer las cuestiones centrales del concilio, por ejemplo, el papel que han de desempeñar los laicos²³⁸. Es también fiel y comprometida la información del «New York Times». En él resaltan especialmente la objetividad y la minuciosidad de la exposición. Las informaciones ofrecidas por el «New York Times» sobrepasan a menudo las de las agencias de noticias. Con claridad se exponen los temas centrales de la Iglesia y del concilio. Se estudian temas como la unidad de los cristianos, la renovación espiritual de Europa y el esfuerzo en favor de la paz. Lo mismo que los otros periódicos mencionados, el «New York Times» hizo también una contribución muy positiva a la preparación y la sintonización de los lectores para el concilio.

Con recelo se registran en la prensa algunos incidentes que parecen querer socavar el proceso de renovación. Entre ellos se cuenta especialmente el «monitum» contra Teilhard de Chardin²³⁹.

Parece también obvio que en los periódicos y revistas católicos se ofrezcan con especial intensidad y minuciosidad las noticias sobre el concilio. Así sucede clarísimamente en Alemania con el «Deutsche Tagespost». Utiliza muy extensamente las fuentes romanas como «L'Osservatore Romano» o la «Civiltà Cattolica». Lo mismo habrá que acentuar con respecto a «La Croix» de París, para mencionar tan sólo un órgano de la prensa católica francesa.

Es natural que las informaciones sobre el concilio en los países no católicos sean más concisas que en los países católicos. En Gran Bretaña, Suecia o Grecia, aparecen sólo unos cuantos estudios, y éstos son a menudo muy concisos. Pero parece también obvio que en estos países las esperanzas ecuménicas desempeñen un papel especial. El «Daily Telegraph» ofrece el 3 de octubre de 1962 un cuadro de Juan XXIII. La esperanza que se expresa en este artículo con respecto al papa, es la esperanza en la unidad de los cristianos. Aquí aparece claramente el interés de otras confesiones religiosas por el concilio²⁴⁰. El «Correo de Atenas» recoge la cuestión, durante mucho tiempo en suspenso, acerca de la participación de observadores de las iglesias ortodoxas²⁴¹.

237. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17 de septiembre de 1962; *Das Konzil* (separata de este periódico), 12-14.

238. Washington Post, 6 de octubre de 1962.

239. Cf. Le Monde, 3 de julio de 1962, 8.

240. Daily Telegraph, 11 de octubre, 1.

241. El Correo de Atenas (título traducido), 11 de octubre, 1.

En los países divididos confesionalmente, como Alemania y Suiza, se recogió la problemática ecuménica, estudiándose a un nivel teológicamente elevado y de manera plenamente crítica y diferenciada. El «*Neue Zürcher Zeitung*» publicó un artículo con el título «Lutero y el concilio»²⁴². El día 10 de octubre apareció el estudio «Previsión de los protestantes sobre el concilio», debido al párroco Paul Wieser, director del «Servicio protestante suizo de prensa». En él se pone de relieve que incluso «en el mundo cristiano no católico se observa con tensa atención el curso del concilio, lo cual puede considerarse como señal de un avivamiento ecuménico que habría sido casi inconcebible hace unos cuantos decenios». Se dice más adelante: «Cuando las autoridades eclesiásticas no católicas invitan a sus fieles a orar por el concilio, entonces lo hacen a sabiendas de que tal es la responsabilidad común de todos los cristianos, que confiesen su fe en un Señor común, y que abrigan la esperanza de que el concilio se ha de guiar por la palabra de Dios, que es el único evangelio redentor y restaurador que habla del amor de Dios»²⁴³.

Con penetrante mirada observaba la prensa las relaciones entre el bloque oriental y la Iglesia católica en vísperas del concilio Vaticano II, ocupando especialmente el centro de la atención la cuestión de si se permitiría a los obispos del Este participar en el concilio. La política comunista con respecto a la Iglesia era un indicador importante de las relaciones entre el este y el oeste en la situación de la «guerra fría». En el «*Frankfurter Allgemeine Zeitung*» se examinaron el 26 de septiembre de 1962 los problemas con los países comunistas, en un artículo que llevaba el título: «Varsovia presiona a los obispos. El cardenal Wyszyński protesta contra las imposiciones estatales que se hacen a los participantes en el concilio». Se ofreció con comentarios el resumen de un sermón que el cardenal había predicado en Varsovia²⁴⁴. Los estudios que hablaban de «El camino polaco: hacia Roma»²⁴⁵, muestran los problemas con los que tenían que luchar los obispos del ámbito comunista. Inmediatamente antes del concilio, el «*Frankfurter Allgemeine Zeitung*» informaba el día 7 de octubre sobre la entusiasmada recepción de que había sido objeto en Roma la delegación polaca en el concilio. Sobre todo, el periódico señala que, por razones tácticas, se había invitado al concilio a cuatro teólogos que eran amigos de los marxistas²⁴⁶.

En la prensa de la Europa oriental controlada por los comunistas, las informaciones sobre el concilio fueron escasas²⁴⁷. A la mayoría de los periódicos no se les permitió escribir nada en absoluto acerca del concilio. La prensa o los gobernantes políticos no estaban interesados en informar a las masas sobre un acontecimiento que permitía penetrar con la mirada en la vida de la Iglesia católica. Por eso, los artículos que se ocupaban del concilio aparecían únicamen-

242. *Neue Zürcher Zeitung*, 12 de septiembre de 1962, n° 250, 7.

243. *Neue Zürcher Zeitung*, 10 de octubre de 1962, n° 277, 7.

244. *Das Konzil* (separata del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*), 14.

245. 8 de octubre de 1962; *Das Konzil* (separata del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*), 20.

246. *Das Konzil* (separata del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*), 21.

247. Sobre las siguientes exposiciones, cf. A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, Paris 1963, 312s.

te en periódicos que estaban destinados a la élite intelectual o política, por ejemplo, la «Literaturnaia Gazeta», la revista «Neue Zeit» y la revista estética «Naouka i Religia» (Ciencia y religión).

Las primeras comunicaciones de esa última revista desacreditaban al concilio y a la Iglesia católica. Y, así, en marzo de 1962 se enjuició irónicamente el programa del concilio: los temas del concilio serían la sagrada Escritura, la oración, la disciplina eclesiástica, la comunión, la misión, etc.; en cambio, no se abordaban los temas que interesaban a toda la humanidad, por ejemplo, la lucha en favor de la paz, del desarme, de la liquidación del sistema colonial. El primer estudio real acerca del concilio apareció en la edición de julio de 1962. En él se presenta al concilio como una alianza de las fuerzas religiosas contra el comunismo. La edición de septiembre de 1962, de la misma revista, publicaba un artículo de Scheinmann, que era autor de numerosas obras contra el Vaticano. El artículo se titulaba «El Vaticano en vísperas del concilio», y en él se interpreta la intención del papa de la «unidad de las iglesias cristianas y de la aproximación a los no cristianos» como el intento de establecer una alianza eclesiástica internacional contra el comunismo.

En el tomo VI (de 1962) del *Anuario del museo de historia de la religión y del ateísmo*, publicado por la Academia de Ciencias de la URSS, se hallan dos artículos sobre el concilio. El autor del primer artículo, «La política pontificia encaminada a la unión de las Iglesias», es Eduard Winter, miembro de la Academia de ciencias de la Alemania oriental, quien publicó también un trabajo sobre Rusia y el papado. Winter reprocha igualmente a la Iglesia el querer hacer un frente común contra el comunismo y los países socialistas. Otro artículo sobre el concilio ecuménico de 1962 y el dogma católico de la unidad de la Iglesia, es en buena parte de carácter histórico. La idea de la unidad se contempla como un desafío religioso contra el comunismo ateo. Sin embargo, semejante política —tal es la conclusión— no hace justicia al anhelo de paz de todas las naciones. Wenger observa a este propósito: En realidad el concilio preocupó más a los gobernantes comunistas de lo que ellos estaban dispuestos a conceder²⁴⁸.

El representante de la agencia TASS en Roma, M. Krassikov, describió con palabras benévolas la ceremonia de apertura y el discurso del papa. El autor debió de sentirse impresionado positivamente por Juan XXIII. Se señala que el concilio se dedica predominantemente a cuestiones relativas a la fe, pero que también trata de cuestiones acerca de la situación internacional.

En resumen, puede afirmarse que la comparación de los periódicos internacionales del denominado mundo occidental confirma una actitud generalmente positiva hacia el concilio. Existen, naturalmente, diferencias en cuanto a los temas a los que se concede mayor importancia en las informaciones. En los países más bien católicos, un tema dominante era la renovación de la Iglesia; en los países no católicos, la cuestión de la reunificación de los cristianos ocupaba el primer plano. Pero el tema que realmente predominaba por encima de todos era el tema de la paz en la tierra y de la convivencia pacífica. Aquí se uní-

248. A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, 314.

an las esperanzas de la humanidad con las intenciones manifestadas por Juan XXIII en lo que respecta al concilio.

5. *El aula conciliar y sus servicios*²⁴⁹

a) *La fase de planificación y los trabajos*

Para asegurar que todos los padres conciliares, teólogos, observadores y periodistas tuvieran un lugar adecuado en San Pedro, hubo que transformar la basílica. Los planes para la transformación fueron elaborados por la «comisión de organización técnica» (la *Commissione tecnico-organizzativa*) del concilio. La comisión fue creada por la *Commissione centrale preparatoria*. La importancia atribuida a esta comisión, que fue constituida el 7 de noviembre de 1961, a la que también pertenecía el cardenal Döpfner, aparecerá claramente por el hecho de que se nombrara secretario de la misma el secretario general de la Comisión central preparatoria del concilio, el arzobispo titular Pericle Felici. La tarea de esta comisión, según una definición presentada por el arzobispo Felici en nombre del papa, consistía en prever y preparar todos los servicios necesarios para que el concilio desarrollara su labor.

La primera reunión de la *Commissione centrale preparatoria del concilio ecumenico Vaticano II* se celebró en la «Sala delle congregazioni» del «Palazzo apostolico», el miércoles 8 de noviembre de 1961, a las 17.00 horas.

Estuvieron presentes los cardenales Gustavo Testa (de la curia) como presidente, Paul Marie Richaud (Burdeos), Julius Döpfner (Munich), Paolo Marella (de la curia), Luigi Traglia (de la curia) y Alberto de Jorio (de la curia); además estuvo presente el secretario general de la Comisión central, Pericle Felici, y los subsecretarios Sergio Guerri, Agostino Casaroli e Igenio Cardinale. No pudieron participar los cardenales Francis Spellman (Nueva York)²⁵⁰, Fernando Quiroga y Palacios (Santiago de Compostela) y Giovanni Battista Montini (Milán). Primeramente el cardenal Testa expuso las líneas fundamentales de los trabajos de la comisión. El primer punto del orden del día se refería a la recepción y alojamiento de los participantes en el concilio. El segundo punto decía así: «Epoca della celebrazione del concilio». El tercero trataba de la cuestión del aula conciliar; y el cuarto se refería a las «Initiative e manifestazioni esterne». Se acordó tratar de alojar cómoda y dignamente a todos los padres conciliares. Estos debían percibir que eran invitados bien recibidos. Pericle Felici expuso que, por deseo del papa, el concilio debía comenzar en octubre de 1962 y debía ha-

249. La exposición se orienta por los trabajos de P. Felici, *Sancta Aula Concilii*, 1967; S. Stracca, *L'aula delle Congregazioni*, en *L'Osservatore della Domenica*, *Il concilio ecumenico Vaticano II* (nº 10), 5 de marzo de 1966, 186ss.

250. El día 6 de febrero de 1962 el cardenal Spellman se dirigió al cardenal Testa. Agradeció que se le llamara a formar parte de la comisión de organización técnica. Se disculpó por no poder participar en la primera sesión de la comisión (archivo de las cuestiones relacionadas con el concilio, del Istituto per le scienze religiose, de Bolonia).

ber terminado a fines de diciembre de aquel mismo año. Los cardenales presentes opinaron que ese calendario de trabajo era demasiado optimista. Se propuso que el local para las sesiones del concilio fuera el «Cortile della Pigna» o el «Auditorio de Pío XII». Para las reuniones solemnes serviría la basílica de San Pedro. Para la ubicación de los despachos del secretario general y de la «Comisión de organización técnica» se propuso el «Ospizio S. Marta» en el Vaticano. Las oficinas de información quedarían ubicadas fuera del Vaticano.

Después que Juan XXIII hubiera designado la iglesia de San Pedro como lugar para la celebración del concilio, pudo comenzarse ya con la planificación de los detalles. El ingeniero jefe encargado de los trabajos era el Dr. F. Vacchini, director de la oficina técnica de la «Fabbrica di S. Pietro». No sólo se había hecho cargo de los asuntos relativos a la técnica de organización, sino que además se había comprometido a resolver los problemas artísticos, que no eran menos complicados. Según las palabras de Vacchini, había que proporcionar, por un lado, instalaciones hasta cierto punto cómodas para los padres conciliares, para su trabajo y para sus declaraciones; y había que conservar intacta, por el otro lado, la arquitectura interior de la basílica. En esta transformación se quería garantizar la funcionalidad y la comodidad.

En el orden del día de la sesión de la comisión celebrada el 7 de junio de 1962, figuraban los siguientes puntos:

1. La instalación del aula conciliar en San Pedro.
2. La vestidura que se habría que llevar durante las sesiones.
3. El horario de las sesiones del concilio.
4. La organización litúrgica y religiosa.
5. Las lenguas que se emplearían durante las sesiones.
6. Las modalidades para las votaciones.
7. Cuestiones diversas.

La comisión de organización técnica hizo una detallada propuesta para la transformación de San Pedro:

La instalación del aula conciliar en la nave central (96 x 22m) debía cumplir con los siguientes requisitos fundamentales:

8. Se necesitaban, como mínimo, 2000 butacas y puestos de trabajo con buena visibilidad.
9. El trono pontificio debía estar situado en primerísimo lugar, y debía ser visible desde todos los ángulos.
10. Las butacas de los cardenales debían tener un signo especial.
11. Para las actividades del secretariado se necesitaba suficiente lugar libre en el centro del aula.
12. Había que reservar lugares discretos para los servicios de avituallamiento y para los servicios de salud.
13. Debían seguir siendo posibles las ceremonias solemnes durante la celebración del concilio, incluso con participación del público.

Como sólo se ocupan para el concilio la nave central y el «altar de la confesión», siguen quedando libres para los actos litúrgicos todos los demás alta-

res, con excepción del altar de San Miguel y del de Santa Petronila, y siguen estando visibles todas las obras artísticas. Durante los trabajos de edificación, sólo quedará cerrada al público la nave central. En caso necesario, se realizarán los trabajos de noche, a fin de poder mantener abierta la basílica.

Las instalaciones deben ser sencillas pero de material noble, y han de corresponder a la dignidad del lugar y a la categoría del solemne acontecimiento²⁵¹. Los trabajos para la transformación de San Pedro en aula conciliar comenzaron, una vez terminados los proyectos, el día 15 de mayo de 1962 y se prolongaron hasta el 10 de octubre de 1962, es decir, hasta un día antes de la inauguración del concilio. Juan XXIII fue siguiendo con gran atención el desarrollo de los trabajos. Repetidas veces hizo sugerencias personales.

b) *El aula conciliar*²⁵²

El aula conciliar, en una superficie de unos 2500 metros cuadrados, contaba con 2905 sillones, a saber, 102 para los cardenales, 7 para los patriarcas, 26 asientos para el secretariado general y sus empleados, 2440 para los padres conciliares, 200 para los expertos y 130 asientos para los observadores.

El plan original de conjunto situaba el trono pontificio delante del baldaquino de Bernini, que se eleva formando una cúpula sobre la «Confessio», el altar pontificio, con lo cual se cubriría la cámara con la escalinata que conduce al sepulcro de San Pedro. Pero el papa ordenó personalmente —en total acuerdo con su idea de la vinculación y la continuidad viva de la Iglesia— que se dejara completamente libre y bien visible este lugar de acceso al sepulcro de San Pedro, y que se lo convirtiera así en parte integrante del aula conciliar. Por eso, el trono pontificio se trasladó detrás, quedando situado directamente entre las cuatro columnas salomónicas que sostienen el baldaquino de Bernini. El papa rechazó también el altar portátil previsto²⁵³, que en caso necesario podía desplazarse hasta el medio para la celebración de los actos de culto del concilio y que, en los demás casos, quedaba un poco a un lado. Este altar debía sustentar el evangeliario, expuesto solemnemente en cada concilio. Esta disposición no agradó en absoluto al papa. El quería tener un «altar fijo» para la celebración del santo sacrificio, con el que debía comenzar en comunidad cada día de trabajo en las deliberaciones del concilio. El papa hizo mucho hincapié en que «el evangeliario, la Palabra de Dios, se situara siempre en el centro». Se trataba, por lo demás, de un códice manuscrito y miniado del año 1472. Así que se erigió un altar fijo, inmediatamente delante del trono pontificio y delante de las estructuras de las tribunas, es decir, en el centro del aula. Y sobre él se situó el evangeliario, que debía permanecer siempre totalmente en el cen-

251. Archivo de las cuestiones relacionadas con el concilio, del Istituto per le scienze religiose, de Bolonia.

252. Cf. G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*, vol. I/II, 680-681.

253. De las obras póstumas del cardenal Rampolla, secretario de Estado.

tro, para que sirviera de alma e inspiración de toda la labor de los padres conciliares.

Delante de la «Confessio» y del trono pontificio se hallaba la mesa de la presidencia del concilio. A la izquierda de esta mesa, y en diagonal hacia el aula, ocupaba su puesto el secretariado general. Y detrás de él se habían situado cuatro mesas para los oficiales del secretariado, para los miembros de la oficina de prensa y para los taquígrafos. A la derecha del trono pontificio y frente a la estatua de San Pedro, en la parte de delante de la nave central, se había reservado espacio para los cardenales de cierta categoría. Esta sección se había adornado con telas de color púrpura.

Los padres conciliares se sentaban simétricamente a los lados de la nave central, en diez o más filas de asientos. Cada fila era unos 30 cm más elevada que la inmediatamente anterior, de tal manera que en todas partes quedaba garantizada una buena visibilidad. Un pasillo lateral en la parte alta de las filas, en el que desembocaban numerosos pasillos transversales, permitían el acceso a cada asiento, incluso durante la celebración de las sesiones. Los pasillos transversales dividían las filas de asientos en secciones de 60 a 80 plazas. El pasillo central del aula tenía aproximadamente una anchura de unos 5,60 m. Y dos pasos inferiores, que se encontraban poco más o menos en el centro de las filas, ofrecían la posibilidad de entrar y salir del aula, sin tener que recorrerla en toda su extensión. Se habían instalado casi dos mil quinientos asientos para los padres conciliares. Cada asiento consistía en una silla acolchada de tipo plegable. Y cada asiento tenía un largo brazo plegable que podía utilizarse como pupitre, y poseía igualmente un reclinatorio, también plegable. Los ocho arcos de las naves laterales quedaron cerrados por altas paredes, a fin de delimitar el aula y permitir la instalación de seis tribunas elevadas, a las que se tenía acceso por escaleras traseras. Cada una de las dos primeras tribunas, situadas a ambos lados, tenía capacidad para sesenta asientos destinados a los padres, y cada una de las dos tribunas últimas tenía capacidad para cien asientos destinados a los expertos. Los observadores fueron acomodados en ochenta asientos en la tribuna de la basílica, delante del pilar de san Longino; para los oyentes se habían previsto cincuenta asientos en la tribuna situada delante del pilar de san Andrés. Los dos grupos tenían sus asientos cerca del trono pontificio y del altar y, por tanto, podían observar muy bien todo lo que sucedía.

La estructura tubular de las tribunas constaba de 25.300 metros de tubo de acero, recubiertos de una densa capa de madera con un espesor de 5 cm. Las superficies verticales de la estructura se recubrieron con más de 150 m³ de madera de abeto y luego se decoraron con telas. Las superficies horizontales de las filas escalonadas y de las tribunas se revistieron de una capa de goma y los pasillos se recubrieron de alfombras rojas; en total se utilizaron 2300 m³ de goma y 800 m² de moqueta. Para la decoración textil se prefirió la combinación de damasco y terciopelo con orlas doradas, que era el ornato tradicional de la basílica de San Pedro. Grandes tapices colocados sobre las tribunas completaban la decoración del aula. Los tapices procedían de la «Scuola nuova di Raffaello»; fueron confeccionados en el siglo XVI en Bruselas por discípulos de

Rafael y según diseños del maestro. Esos tapices son piezas procedentes de los museos vaticanos.

Por deseo expreso del papa, que quería que en el aula conciliar hubiera una imagen de la Madre de Dios, se colocó detrás del trono pontificio –sobre el baldaquino de Bernini– un tapiz que representaba la coronación de María. El centro de la iglesia de San Pedro lo adornaba un mosaico de Giacomo Manzù con el escudo pontificio, el nombre de Juan XXIII y la fecha de la inauguración del concilio. Para la instalación del aula se procuró armonizar con la arquitectura de la basílica de San Pedro. La ornamentación pretendía que resaltara claramente ante los padres lo extraordinario de aquel evento conciliar.

c) *Instalaciones técnicas*

Para los trabajos del concilio tuvieron que realizarse complicadas instalaciones técnicas. Entre ellas se contaban, además de la iluminación, los medios de comunicación como el teléfono, la técnica acústica, las instalaciones para las transmisiones televisivas y una instalación de tarjetas perforadas para el procesamiento electrónico de datos.

1. Iluminación eléctrica

La iluminación principal de las filas la proporcionaban 42 focos que colgaban de las cornisas de la iglesia. Esta instalación, junto con la iluminación normal de la bóveda de la iglesia, proporcionaba a cada padre conciliar suficiente luz para leer y escribir. Los tapices fueron iluminados especialmente para hacer que resaltarán ópticamente.

Sobre las tribunas proyectaban suficiente luz los focos que iluminaban los tapices. Todos los pasos inferiores y los locales auxiliares estaban suficientemente iluminados. La mesa de la presidencia y la del secretariado contaban con lámparas de metal.

Una instalación especial con corriente de bajo voltaje (por razones de seguridad) proporcionaba energía eléctrica a los locales situados debajo de las filas de asientos.

En el aula había además una instalación para proporcionar luz más intensa para los reportajes televisivos durante las sesiones públicas y las ceremonias solemnes del concilio.

Había que atender especialmente a que quedasen debidamente aislados los focos y lámparas que quedaban cerca de las estructuras de madera y de las decoraciones textiles. Para ello se utilizaron unos 12 m de amianto.

2. Micrófonos

En anteriores concilios había sido frecuente la queja por la deficiencia de las condiciones acústicas. Por ejemplo, en el concilio Vaticano I, los padres conci-

liares se quejaron de lo mal que se oía en el aula. Finalmente hubo que extender una lona que recubriera la bóveda y mejorase así las condiciones acústicas.

El objetivo de la técnica acústica era conseguir una distribución uniforme del sonido, que fuera perfectamente inteligible. Esto era tanto más necesario, cuanto que en las sesiones se hablaba en latín. El problema no era fácil de resolver, pero la instalación por la que se optó finalmente, dio buenos resultados. Constaba de unos 68 altavoces, que se encontraban en los lugares más importantes del aula, y de otros 24 altavoces distribuidos entre las mesas de la presidencia, del secretariado general y de los servicios de la secretaría.

Los 37 micrófonos instalados se regulaban mediante una cabina de control, que se encontraba a la izquierda, en la primera tribuna, y desde la cual se podía ver perfectamente el aula conciliar. Los micrófonos instalados en la presidencia y en el secretariado general se conectaban directamente. Entre los padres conciliares había instalados 24 micrófonos. Estos micrófonos se hallaban en la fila más baja, en cada segunda sección, de tal manera que cada uno de los oradores no tenía que recorrer más de veinte metros para llegar a ellos. Estaban bien visibles. Los lugares para las intervenciones habladas contaban además con un pupitre y un teléfono.

Los otros 13 micrófonos se hallaban en las mesas de la presidencia y del secretariado general, en el altar del concilio, en el pupitre desde el cual hablaba el secretario general, en el coro y junto al órgano.

3. Grabaciones sonoras

La instalación central para las grabaciones sonoras constaba de cuatro magnetófonos que se controlaban directamente desde la central de grabación. Con ello se consiguió una excelente calidad de sonido. De los cuatro magnetófonos, dos estaban funcionando constantemente para efectuar dos grabaciones, una de ellas directamente para el archivo, y la otra para los quince taquígrafos que diariamente redactaban las actas. Los taquígrafos eran sacerdotes de distintas nacionalidades, que con anterioridad al concilio habían asistido a un cursillo dirigido por el profesor Aloys Kennerknecht (de Maguncia) para adiestrarse en la taquigrafía en latín. Pero en comparación con las actas grabadas en cinta magnética, se vio pronto que la taquigrafía era poco eficiente. Finalmente, los taquígrafos se dedicaron sobre todo a transcribir las actas grabadas en cinta magnética.

La técnica de grabación magnetofónica funcionó excelentemente durante todo el concilio. A pesar de las preocupaciones iniciales de la «Commissione tecnico-organizzativa», se logró, gracias a ella y a la instalación de tarjetas perforadas, una documentación muy precisa del concilio.

4. Instalación para tomas de televisión

Las tomas de televisión en San Pedro y las transmisiones –por medio de la red de Eurovisión y de las redes mundiales– de los acontecimientos más im-

portantes del concilio, fueron posibles a corto plazo con varias cámaras de televisión, sin alterar las deliberaciones de la asamblea. La «Radio Televisione Italiana» se encargó de todas las transmisiones.

Una instalación interna de vídeo, de menores dimensiones, permitió al papa seguir las deliberaciones conciliares, incluso desde su despacho privado.

5. Teléfono

Dentro del aula, una línea telefónica especial enlazaba las mesas de la presidencia y del secretariado general con los diversos sectores y con todos los pupitres de oradores del aula. La instalación constaba de una central telefónica, con la cual se hallaban conectadas la presidencia, el secretariado general, todos los puestos de micrófonos, la tribuna, la cabina de control o central de micrófonos, la central de la instalación de grabaciones, la sección de tarjetas perforadas, el puesto de conexión con la Radio vaticana en la «loggia» de san Longino y los tres puestos de primeros auxilios. En total se instalaron 34 teléfonos para llamadas de larga distancia. Para no causar ruidos perturbadores, los teléfonos emitían únicamente señales ópticas.

En las distintas secciones de las filas escalonadas, el «assignator loci» era el encargado de recibir las llamadas telefónicas y de comunicárselo al padre conciliar interesado. Los «assignatores locorum», 50 en total, eran sacerdotes jóvenes de todas las nacionalidades, con edades comprendidas entre los 25 y los 30 años, que se hallaban al servicio de los obispos en el aula.

Se reforzó también la instalación original de teléfonos en la basílica, a fin de permitir que desde determinados puntos del aula se pudieran celebrar conferencias telefónicas con el exterior. Los aparatos telefónicos destinados para ello se encontraban, por ejemplo, en las mesas de la presidencia y del secretariado general, y en los puestos de primeros auxilios.

6. Procesamiento de datos

Contribuía también decisivamente al transcurso y la duración de los trabajos conciliares el que pudiera dominarse el flujo de datos. Había que procesar los datos personales de los padres conciliares y registrar también la presencia de los mismos. Y había que evaluar con rapidez los resultados de las votaciones. Para ello se utilizaba el sistema de tarjetas perforadas del tipo «Olivetti-Bull».

Desde junio de 1962 existía una sección encargada de hacerlo, que dependía de la «Commissione centrale». Los datos más importantes de todos los padres conciliares se guardaban en un fichero principal, que era actualizado constantemente.

Se instaló una segunda sección de tarjetas perforadas en el aula, para que procesara los datos que se iban adquiriendo a diario. Esta sección trabajaba únicamente durante las fases de trabajo del concilio. Desarrollaba su actividad en un local instalado al efecto, que se encontraba en la iglesia de San Pedro, cerca del altar de la «Madonna Gregoriana».

Las dos secciones estaban encargadas primordialmente de recopilar los datos personales y la asignación de asientos entre los padres conciliares. Controlaban la presencia de los padres conciliares y las emisiones de votos.

a) Datos personales de los padres conciliares

Para cada padre se había destinado una tarjeta perforada que contenía los siguientes datos personales: código alfabético, nombre y apellido, diócesis, nacionalidad, fecha de elección o nombramiento, y designación del cargo.

Una tarjeta especial contenía la dirección postal completa y actual. Las tarjetas estaban ordenadas alfabéticamente y también según los distintos cargos.

Cuando se sustituyó la fecha de nombramiento por un número progresivo que correspondía al cargo y a los años de servicio (= código de antigüedad = «codice di decananza»), se abrió otro fichero más (= fichero de antigüedad = «schedario di decananza»), que se utilizaba para la asignación de asientos en el aula.

b) Asignación de puestos

A los padres conciliares se les asignaba con precisión sus puestos en el aula con arreglo a su cargo o su jerarquía y luego también con arreglo a su antigüedad. En efecto, aquellos que ostentaban cargos más altos y tenían una antigüedad mayor, debían ocupar un puesto más cercano al solio pontificio.

Como el aula se hallaba dividida en dos partes, para respetar el orden había que ir asignando a los padres un puesto a la izquierda y luego un puesto a la derecha, con arreglo a su correspondiente antigüedad. Ahora bien, el número de los puestos en el aula era inferior al número de los padres que tenían derecho a participar en el concilio, pues se había previsto que parte de los padres conciliares, por razones justificadas, no iban a poder estar presentes. Por tanto, para la asignación de puestos hubo que esperar a la primera sesión y hubo que comprobar primero el número de presentes. Además, había que dejar libres algunos puestos en los distintos sectores para los que llegasen tarde. Finalmente, se reservaron determinados puestos, por ejemplo, en las filas más bajas, para los padres que por determinadas razones los necesitasen.

No era sencillo satisfacer todas estas exigencias. Tan sólo el sistema de tarjetas perforadas permitió resolver con rapidez y precisión tales problemas. Después de comprobar el número de presencias en el primer día de asamblea, se confeccionó un fichero con los presentes. En las tarjetas de presencia podía consignarse fácilmente, con ayuda de este sistema, el número de asiento asignado a cada padre conciliar. Con este fin se había preparado ya un fichero con el número de los asientos. Este fichero se ordenó alfabéticamente y permitió confeccionar las listas de las plazas asignadas a los padres.

c) Comprobación de los presentes en el aula y recuento de votos

Tanto la comprobación de los presentes en el aula como el recuento de votos se efectuaban con ayuda del procesamiento de datos. Las tarjetas en las que

los padres, haciendo una señal con un lápiz ferromagnético, confirmaban su presencia o emitían sus votos, eran leídas, clasificadas y recontadas por nueve máquinas modernas Olivetti-Bull.

Para cada padre conciliar se confeccionó una «ficha de control» (una «matrize») con indicaciones sobre el número de asiento, el nombre y apellido, el puesto jerárquico, la sede episcopal, la nacionalidad, el año de nacimiento, el día del nombramiento y del ingreso en el clero secular o en el correspondiente instituto religioso.

Se asignó a cada nación una cifra característica: para Alemania, por ejemplo, el 111; para Yugoslavia, el 118; para Luxemburgo, el 121; para los Países Bajos, el 125; para Polonia, el 127; para Rusia, el 130, etc.

En el margen superior de la «ficha de control» se hallaba escrita «con letra clara» la explicación de las diversas perforaciones. Aparece así, por ejemplo, sin indicación del número de asiento: *Se Frings Joseph Cp Köln 111 887 180 24601s*. Se trata de la «ficha de control» de su eminencia Joseph Frings, cardenal presbítero, arzobispo de Colonia, de nacionalidad alemana, nacido en el año 1887, nombrado cardenal el 18 de febrero de 1946, perteneciente al clero secular.

De esta ficha de control se copiaban las tarjetas blancas de presencia y las tarjetas verdes de las votaciones.

Antes de cada sesión pública y antes de cada congregación general, todo padre conciliar, al entrar en el aula, recibía de los «assignatores locorum» una tarjeta blanca de presencia. En ella estaba anotado, junto a los datos copiados de la ficha de control, la correspondiente fecha de la reunión. En el margen derecho (donde, en las tarjetas de las votaciones, los tres rectángulos derechos estaban marcados con los tres votos posibles), la tarjeta de presencia tenía un campo rectangular, ligeramente sombreado, con la inscripción «Adsum». En este campo, cada padre conciliar estampaba su firma con un lápiz magnetográfico especial, legible por la máquina. Luego se recogían las tarjetas y se llevaban a la sección encargada del procesamiento de las tarjetas.

En esta sección, mediante las tarjetas, se confeccionaba en brevísimo tiempo una lista de presentes, con arreglo al orden jerárquico y, por tanto, según el orden de los asientos. Allí se imprimían determinados formularios con los nombres de los padres que se hallaban presentes o ausentes. Estas listas completaban las actas de la reunión. Diariamente se procesaban unas 2500 tarjetas, durante el tratamiento de la información una media hora.

Los «assignatores locorum» entregaban también personalmente a los padres las tarjetas de las votaciones, las cuales eran recogidas después de dichas votaciones y eran llevadas a la sección de procesamiento. Cada padre tenía en su tarjeta tres posibilidades de emitir un voto: «placet», «non placet», «placet iuxta modum».

La máquina comprobaba si la tarjeta de las votaciones se había cumplimentado y se había firmado y si, por tanto, era válida. La máquina leía el campo de los tres votos posibles, que se había marcado con una cruz, y hacía una pequeña perforación en el lado inferior izquierdo del campo correspondiente. Cada

tarjeta de votación que no había sido «cumplimentada» debidamente (por ejemplo, si en ella se habían marcado dos campos con una cruz, o si no podía leerse claramente cuál era el voto del correspondiente padre conciliar), era descartada por la máquina. Las tarjetas de los votos debidamente cumplimentadas y perforadas eran recontadas a máquina. En un amplio rollo de papel continuo, las máquinas iban registrando primeramente los nombres y los datos de todos los padres conciliares que habían votado «*placet iuxta modum*». Esta lista era entregada inmediatamente al presidente de la congregación general, el cual, mediante ella, podía examinar qué clase de reservas tenían los padres conciliares que habían votado de esta manera. Según el reglamento del concilio, cada voto emitido con «*placet iuxta modum*» debía ir acompañado de una explicación. De manera parecida, las máquinas hacían luego el recuento de los votos a favor y de los votos en contra.

El recuento y evaluación de los votos se comprobaba varias veces desde distintos puntos de vista, a fin de reconocer inmediatamente si la máquina había cometido errores.

Para la evaluación de los votos, las máquinas necesitaban una hora aproximadamente. A esto había que añadir, claro está, en cada votación, el tiempo necesario para emitir el voto y para distribuir y recoger las tarjetas. No es, pues, de extrañar que en las primeras votaciones importantes, para la evaluación de las papeletas de votos, con motivo de la elección de los miembros de las comisiones, se necesitaran seis días enteros: en cuatro congregaciones generales, durante la primera semana del concilio, se eligieron los miembros de dos comisiones, es decir, se eligieron en cada caso a 32 personas. Por tanto, las máquinas tuvieron día y medio de tiempo para la evaluación de unas 100.000 papeletas de votos. Hubo en total 538 votaciones, en las que se distribuyeron más de un millón de tarjetas.

d) Otras instalaciones

La «comisión de organización técnica», después de un detenido examen, rechazó las instalaciones para la traducción simultánea y para la emisión de votos mediante el sistema de «apretar un botón».

Los trabajos realizados para el concilio en la basílica de San Pedro costaron más de seiscientos millones de liras²⁵⁴.

d) *Prestación de servicios*

Durante las sesiones, el aula conciliar necesitaba algunas instalaciones imprescindibles, como eran la atención médica, el servicio de avituallamiento, instalaciones de asistencia sanitaria y un servicio de seguridad y vigilancia.

254. KNA-Sonderdienst (nº 8º), 10 de septiembre de 1962, 15.

Estas instalaciones debían estar inmediatamente contiguas al aula, y al mismo tiempo separadas de ella, y no debían tener acceso desde el exterior. No era fácil encontrar en San Pedro locales que pudieran transformarse para prestar los distintos servicios.

Si a los padres conciliares se añaden los «assignatores locorum» y el resto del personal de servicio, resulta que había más de tres mil personas que tenían que afluir todos los días, durante los períodos de sesiones, a la iglesia de San Pedro. Es evidente que esto requería una gigantesca labor de organización.

1. Servicio de atención sanitaria

En la basílica se habían tres puestos para la prestación de primeros auxilios, a saber, uno a la derecha y otro a la izquierda de la parte anterior del aula, y el tercero a la derecha, en la parte de atrás del aula conciliar.

El puesto más importante de atención de salud se encontraba a la izquierda, en un gran espacio situado debajo del sepulcro del papa Lambertini, y tenía acceso a través precisamente de este monumento. El espacio tenía ventilación exterior, contaba en la parte posterior con agua corriente, dos lavabos y dos excusados. En esta unidad, equipada completamente para prestar atención médica, había dos camas separadas entre sí por cortinas.

Los centros de asistencia sanitaria comenzaban su labor una hora antes de que empezara cada sesión, y terminaban su tarea media hora después de finalizada la reunión. En cada centro trabajaban constantemente un médico, dos religiosos enfermeros de la congregación de los «Fatebenefratelli» y dos camilleros.

La instalación médica estaba destinada a la prestación de primeros auxilios. Para una atención médica más intensa estaba previsto el traslado inmediato a determinados hospitales, en los que se hallaban reservadas camas constantemente con este fin. Dos ambulancias estaban preparadas en todo momento para prestar servicio durante las sesiones del concilio.

Sólo raras veces hubo que recurrir a los servicios de los médicos. Los padres se dirigían casi siempre a los médicos para que les prescribieran medicamentos.

El servicio de sanidad se ocupaba además de la atención médica dentro y fuera del aula y proporcionaba medicamentos a los padres conciliares a través de la «Farmacia vaticana».

2. Servicio de avituallamiento

Se instalaron puestos de avituallamiento: uno de ellos a la izquierda, en la sacristía de la capilla de los sacramentos; el otro a la derecha, en el pasillo entre la capilla del coro y la sacristía. Estos puestos se hallaban unidos con el aula, pero al mismo tiempo estaban separados de ella. Los locales tuvieron que ser transformados totalmente.

El personal comenzaba sus trabajos cada mañana a las 11.00 horas y terminaba sus servicios al finalizar cada reunión del concilio. Los padres conciliares

recibían en ellos bebidas calientes y frías y bollos. No se ofrecían bebidas alcohólicas. En hora y media solía atenderse a unas 3000 personas.

Al principio hubo algunas quejas contra este servicio. Sin embargo, logró la aceptación de los padres, como lo demuestra su afluencia. «En este 'concilio paralelo' se expresaba tan espontáneamente la universalidad de la Iglesia, que todos vieron con claridad que había perspectivas de que un cardenal no italiano se sentara en el futuro en el solio pontificio»²⁵⁵.

3. Instalaciones higiénicas

La basílica de San Pedro estaba mal dotada de instalaciones higiénicas. Y, además, éstas no se encontraban siempre en condiciones sanitarias aceptables. Por eso, fueron necesarias nuevas instalaciones. Estaban separadas del aula, pero con fácil acceso a ellas. Pareció que lo mejor era dotar de instalaciones higiénicas a cada puesto de avituallamiento.

En un local, junto al primer puesto de avituallamiento del lado izquierdo, había diez excusados. Junto al segundo puesto de avituallamiento se instalaron seis excusados. Además se construyeron de nuevo o se ampliaron otros seis excusados, fuera del recinto de la iglesia.

Cada excusado tenía paredes con una altura de 2,20 m, revestidas de azulejos de mayólica, con piso de baldosas y lavabos de agua corriente caliente y fría.

Estas instalaciones quedaron ya fijas para servicio del templo.

Pero resulta que en la basílica de San Pedro no había vestuarios. Así que los padres no tuvieron más remedio que subir con todos sus capisayos a alguno de los autobuses destinados para ellos, o que cambiarse de ropa en público, bajo las columnatas de la plaza, junto al lugar del aparcamiento.

4. Servicio de seguridad y vigilancia

Este servicio fue necesario para que los trabajos del concilio se desarrollaran con orden y normalidad, y para dotar de seguridad a las instalaciones del aula, tanto más que durante los trabajos que se llevaron a cabo en el aula se habían producido ya dos atentados.

El día 13 de julio de 1962 explotó en San Pedro una bomba de escasa potencia. La explosión tuvo lugar en el costado derecho del altar, cerca del órgano. Quedó ligeramente dañado el pedestal de mármol de Clemente X. Dos días antes del concilio, el 21 de septiembre de 1962, se produjo un nuevo atentado con bomba en la basílica de San Pedro. Unos 150 hombres, casi todo el contingente de la guardia pontificia, se dedicó a una rigurosa vigilancia de la basílica.

La iglesia de San Pedro, durante el concilio, tuvo que continuar sus actividades litúrgicas habituales y debía quedar abierta al público, lo cual agravaba seriamente los problemas de seguridad. Los responsables de la seguridad eran

255. H. Picher, *Johannes XXIII. Der Papst der christlichen Einheit und des II. Vatikanischen Konzils*, Kettwig-Velbert 1963, 163.

primordialmente la guardia pontificia, que día y noche, dentro y fuera de la iglesia, hacía labores de vigilancia y colaboraba con la policía italiana. La primera medida de seguridad, que se adoptó ya al principio de los trabajos, fue que dos guardias pontificios, acompañados de bomberos, carabinieri y policías italianos, patrullaran durante la noche, prestando servicios de vigilancia en el interior de la iglesia. Durante el horario de apertura al público, se establecieron barreras que impedían el paso al aula conciliar, y unos servicios de vigilancia se encargaban de que nadie penetrara en el aula conciliar. Estos servicios los prestaban seis guardias pontificios, dos bomberos, seis guardias de seguridad y otros tantos policías italianos. La vigilancia en las entradas y en los exteriores de la iglesia quedaba reforzada por miembros de la guardia pontificia y de la policía italiana. Inmediatamente después de terminarse la primera fase del concilio se introdujo una ronda de inspección por todas las partes de la Iglesia. La ronda la llevaban a cabo un guardia y un bombero, dos veces al día, durante tres años.

Se adoptaron también medidas para la prevención de incendios. Esto era tanto más necesario, cuanto que, antes de la instalación del aula en la iglesia de San Pedro, no existían prácticamente medidas contra incendios.

Durante las sesiones del concilio, desde las 9.00 horas de la mañana hasta las 12.30, la iglesia estaba cerrada al público. Dieciocho «sanpietrini», veinte guardias pontificios bajo el mando de tres oficiales, y ocho bomberos constituían un servicio especial de seguridad y vigilancia. Los «sanpietrini» controlaban especialmente los diversos accesos al aula y a la iglesia. Siete guardias de seguridad, vestidos de paisano, inspeccionaban cada mañana todas las partes del aula y se colocaban luego junto a las tribunas. Debían impedir que personas no autorizadas se introdujeran y permaneciesen en la iglesia durante las reuniones. Después de los actos de culto divino y de un control ulterior, los guardias se apostaban en diversos lugares del aula, por ejemplo, cerca del secretario general, en la sección de tarjetas perforadas y en los puestos de avituallamiento. Los guardias destinados a este servicio eran obligados bajo juramento a guardar silencio sobre lo que veían y oían. A pesar de todo, se procuró destinar para este servicio guardias que no supieran latín. Una vez finalizada la sesión conciliar, se realizaba otra inspección más de control por el aula, a fin de recoger los objetos olvidados, que al día siguiente eran devueltos a sus dueños. Este servicio demostró ser bastante eficiente.

Otros siete guardias pontificios prestaban servicio en las entradas principales del templo, y un grupo de seis guardias lo hacían finalmente en el portón de Santa Marta.

También los bomberos se apostaban a primeras horas de la mañana en el aula. A partir de las 14.00 horas, cuando se abría la basílica al público, entraba de nuevo en acción el servicio normal de seguridad y vigilancia.

Parece que únicamente el servicio de seguridad y vigilancia requería la aplicación de medidas coercitivas.

6. *La llegada de los padres a Roma*

a) *La llegada de los padres*

Pocos días antes del 11 de octubre de 1962 llegó a Roma la gran afluencia, la afluencia de padres conciliares, secretarios, asesores, expertos, y la corriente de periodistas, peregrinos, turistas y curiosos.

El día 2 de enero de 1962 la comisión central había invitado ya al concilio a todos los obispos y clérigos que tenían derecho a participar, y les había pedido que confirmaran rápidamente su participación. Pero, como las respuestas se hicieron esperar en parte, y como además faltaban informaciones precisas sobre los datos personales de los distintos padres conciliares, sobre su plan de viaje y su alojamiento, el secretario de Estado escribió el 19 de junio de 1962 a todas las nunciaturas. Estas recibieron el encargo de enterarse de tales detalles, con ayuda de los presidentes de las respectivas conferencias episcopales. Se envió además a las nunciaturas un cuestionario que debía ser cumplimentado por los participantes en el concilio. Según el cuestionario, éstos tenían que dar a conocer su nombre y apellido, su título y su dirección postal: la de ellos personalmente o —en caso dado— la de sus mandatarios. Debían dar a conocer, además, sus señas en Roma, el medio de transporte por el que llegarían a Roma y la fecha y hora de su llegada. Asimismo, tenían que comunicar si podían sufragar ellos mismos sus gastos de alojamiento o si querían ser huéspedes de la santa Sede. Se les rogó, además, que notificaran si iban a venir acompañados y por quién (nombre y apellido, título y dirección en Roma). Se les pidió igualmente que adjuntaran un breve «curriculum vitae» y seis fotografías de pasaporte firmadas. Para el día 15 de julio el secretario de Estado quería haber recibido ya las respuestas²⁵⁶.

Se enviaron 2856 invitaciones, concretamente a 85 cardenales, 8 patriarcas, 533 arzobispos, 2131 obispos, 26 abades y 68 superiores de órdenes religiosas.

Los padres conciliares llegaron procedentes de 79 países. Según las distintas partes de la tierra, la distribución de los lugares de origen era la siguiente: el 38% procedían de Europa, el 31% de América, el 20% de Asia y Oceanía, y el 10% de África. Los obispos salieron de sus diócesis, sin saber cuándo regresarían a ellas.

Unos 500 obispos no pudieron acceder a la invitación. Casi 200 de ellos eran obispos del bloque oriental. Unos 200 comunicaron al papa que su estado de salud no les permitía viajar a Roma²⁵⁷.

Conforme a la intención del papa y según las palabras del cardenal Testa, de la comisión de organización técnica (cf. el acta), todos los invitados al concilio debían sentirse a gusto en Roma. Y, así, en el aeropuerto de Roma se pusieron indicaciones para orientar a los participantes en el concilio; a la estación de tren se enviaron delegaciones encargadas de la recepción, que debían dar la bienvenida de manera calurosa y digna a los diversos grupos que iban llegando.

256. Cf. G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*, vol. I/III (1961-1962), 536s.

257. *Gazet van Antwerpen*, 23 de septiembre de 1962, 3.

En avión y también en tren o en automóvil los padres y sus acompañantes fueron llegando a Roma, animados por un sentimiento de expectativa y de esperanza. Uno de los primeros obispos en querer llegar a Roma para el concilio, murió al llegar a Nápoles; era John Voster Hogan, obispo de Bellary, en la India. A fines de septiembre llegó ya a Roma Antonio Barberieri, arzobispo de Montevideo. El día 6 de octubre llegaron por tren a Roma los obispos húngaros y se dirigieron inmediatamente al Colegio húngaro. El arzobispo de Gniezno y de Varsovia, cardenal Stefan Wyszynski, juntamente con catorce obispos polacos, llegó el 7 de octubre de 1962, a las 8.55 horas, a la estación romana de Termini. Entre ellos se encontraba Karol Wojtyla, de Cracovia. Otros nueve obispos llegarían más tarde. El papa había enviado a Varsovia un coche-cama especial, de los ferrocarriles italianos. El primado de Polonia fue recibido en la estación por el arzobispo cardenal Raúl Silva Henríquez (de Santiago de Chile), y por el sustituto de la secretaría de Estado, obispo titular Dell'Acqua. En el andén de la estación se había reunido una gran multitud. El arzobispo Kominek, uno de los más destacados representantes del episcopado polaco, había obtenido con retraso el visado de salida, de tal modo que no pudo acompañar al cardenal Wyszynski y a los demás obispos polacos en su viaje a Roma. El arzobispo Boleslaw Kominek, encargado de la labor pastoral en el distrito de Breslau (en polaco, Wroklaw), llegó luego a Viena, acompañado de su obispo auxiliar Wronka, el 9 de octubre de 1962, en el expreso Chopin. Ese mismo día continuaron viaje a Roma. El día 9 de octubre llegaron tres obispos húngaros y dos obispos yugoslavos. El día 10 de octubre lo hicieron tres obispos checos y Petras Mazelis, administrador apostólico de Telsiai en Lituania, que a la razón era una república integrada en la Unión Soviética.

El papa se alegró especialmente de la llegada de obispos procedentes del bloque oriental. Los recibía ya al día siguiente en audiencia privada²⁵⁸.

Los padres llegaron —por primera vez para un concilio— de todas las partes del mundo. Y, sin embargo, la mayor parte de ellos llegaban a Roma después de unas pocas horas de viaje. En efecto, la mayoría de los obispos viajó en avión a Roma. En el aeropuerto «Leonardo da Vinci», en Fiumicino, se había erigido un pabellón de recibimiento, adornado con festones rojos. Los servicios de protocolo corrían a cargo de personal especializado. Desde el aeropuerto los padres eran trasladados en automóvil a la ciudad²⁵⁹. El aeropuerto de Fiumicino había adquirido en los días que precedieron al concilio un carácter bastante clerical.

Numerosos padres conciliares partieron del aeropuerto de Francfort. La mayoría de ellos volaron con Alitalia, la única compañía aérea que, en el aeropuerto de destino en Roma, había creado expresamente un comité de recepción con el fin específico de que todas las formalidades de la llegada de los padres conciliares se despacharan rápidamente y sin complicaciones. Entre los doce obispos que el día 7 de octubre tomaron el avión de Francfort a Roma o tras-

258. A. Wenger, *Vatican II. Première Session*, Paris 1963, 67.

259. G. Caprioli, *Il Concilio Vaticano II*, vol. I/II, 682.

bordaron en Francfort, se encontraban los obispos de Maguncia, Dr. Volk, de Luxemburgo, Dr. Lommel, y el obispo misionero Schmidt, que venía de Bula-wajo (Africa). El arzobispo de Colonia cardenal Frings voló el 8 de octubre de 1962 desde el aeropuerto de Colonia-Wahn a Roma. En la tarde del martes (8 de octubre de 1962) partía de Francfort el –hasta entonces– mayor grupo con 18 padres y consejeros conciliares, entre ellos los obispos de Essen, Dr. Hengsbach, de Limburgo, Dr. Kempf, y de Fulda, Dr. Bolte. Se encontraba también en el grupo el obispo titular von Rudloff (Hamburgo) y el Dr. Schick (Fulda), el obispo escandinavo Wember, y los profesores de la Escuela superior de los jesuitas en Francfort, Dr. Hirschmann y Dr. Semmelroth. El día 30 de octubre de 1962 el cardenal Döpfner había comunicado a la nunciatura en Bonn que viajaría a Roma en automóvil, y que le acompañaría su secretario, el Dr. Gerhard Gruber. El cardenal Döpfner emprendió viaje a Roma el lunes, 8 de octubre de 1962.

El arzobispo de Westminster cardenal Godfrey viajó en avión de Londres a Roma el 8 de octubre de 1962.

Algunos prelados prefirieron la vía marítima. Los obispos australianos decidieron viajar a Roma en barco, no en avión. Estuvieron de viaje más de dos semanas, y utilizaron el tiempo libre durante el viaje para estudiar a fondo los esquemas preparados para el concilio por las comisiones preparatorias.

El día 11 de octubre llegaron también los dos observadores oficiales y extraordinarios del Santo Sínodo de la Iglesia rusa para asistir al concilio: el profesor de teología Vitali Borovski y el archimandrita Kotlarov.

Para recibir a los que iban llegando, se estableció en el mismo edificio en el que se hallaba el centro de prensa una oficina de recepción, en la que los obispos recién llegados recibían la documentación con las instrucciones, con la disposición de los asientos y con las oraciones para la inauguración del concilio.

Los obispos de las distintas partes del mundo ofrecían un cuadro sumamente «pintoresco», que recordaba que la Iglesia católica es Iglesia universal. Los participantes en el concilio informaban más tarde que, al comienzo mismo del concilio, reinaba ya una atmósfera de cordialidad. Alfons Dalma nos ofrece una imagen del ambiente que existía a la llegada de los padres conciliares, cuando escribe: «Otra observación más acude viva a mi mente... Eran figuras de ancianos y jóvenes, altos y bajos de estatura, corpulentos y flacos, rostros de luchadores y de pensadores, de administradores y de pioneros, de personas doctas y de hombres de talento práctico, de ascetas y de amantes de la estética»²⁶⁰.

b) *El alojamiento de los padres*

Incluidos todos los secretarios y los expertos en teología, se aguardaba en Roma a unas 7500 personas que de manera directa o indirecta habrían de participar en los trabajos del concilio. Todos ellos tenían que recibir alojamiento.

260. A. Dalma, en *Die Presse*, 20 de octubre de 1962, 5.

Añadidos los observadores y los periodistas, se reunieron en Roma con ocasión del concilio unas 10.000 personas.

Sin embargo, la ciudad está preparada para acoger a los padres conciliares y a sus acompañantes. La distribución logística de los participantes en el concilio, de los observadores y de la prensa no presenta dificultades especiales, puesto que además de los numerosos hoteles, se ponen a disposición muchas casas de religiosos y colegios²⁶¹.

Los problemas de logística se habían abordado ya mucho antes del concilio. Por ejemplo, cada padre conciliar, varios meses antes de que comenzara el concilio, tuvo que rellenar un formulario impreso, en el que debía indicar cuál sería su dirección en Roma durante el concilio. Esto quiere decir que el problema del alojamiento se había resuelto ya antes del 11 de octubre de 1962. Esta campaña de búsqueda de alojamientos se había desarrollado –por ejemplo, en Alemania– a través de la nunciatura. Por tanto, a las autoridades de la curia no se les impusieron demasiadas cargas con problemas logísticos.

En Roma salta a la vista que la Iglesia es Iglesia universal. Aquí se encuentran seminarios, casas de estudios y casas religiosas de casi todas las nacionalidades. Casi todas las órdenes y congregaciones religiosas habían acogido y dado alojamiento a padres conciliares. De este modo, los grupos nacionales pudieron permanecer unidos, y durante el trascurso del concilio se establecieron muchos contactos internacionales.

De los obispos franceses, 15 se hospedaron en San Luis de los Franceses, 45 en el seminario francés, 15 en la procuraduría de San Sulpicio, 20 en Santa Marta en el Vaticano, 12 en casas religiosas del Sacré-Coeur d'Angers y en otras comunidades religiosas.

Si echamos una ojeada a las direcciones romanas de los participantes alemanes en el concilio, observaremos que cuatro obispos se alojaron en el Collegio teutonico di S. Maria dell' Anima, en la Via della Pace; dos obispos en el Collegio teutonico di S. Maria in Camposanto; tres obispos en el Pontificio collegio germanico-ungarico. Los demás padres conciliares alemanes se distribuyeron entre diversas casas como, por ejemplo, en la Casa generalicia de la Congregación de las hermanas de Nuestra Señora, en la Casa Palotti en la Via dei Pettinari 64, en la Villa Mater Dei en el Viale delle Mure Aurelie 10, en el Istituto S. Elisabetha, Via del Olmata 9, en la casa de las Suore carmelitane del divin Cuore di Gesù en la Via Trionfale 227, en la Villa San Francesco, en el Collegio di S. Anselmo, en la Villa Salvator Mundi, en la Casa generalicia de los misioneros de la Sagrada Familia, en la Villa Stuart, y en otras. Casi todos los obispos alemanes se hallaban alojados en institutos de clérigos²⁶².

El cardenal Alfrink se hospedó en el Colegio holandés. Los polacos se alojaron en el Pontificio collegio polacco y en el Pontificio istituto polacco; aquí se alojaban, por ejemplo, el cardenal Wyszynski con otros cinco obispos. En la

261. E. Schmitz, *Rom ist gerüstet. Konzilsstadt wird nicht aus den Nähten platzen*, en KNA – Sonderdienst 3, 30 de julio de 1962, 5s.

262. Archivo Döpfner.

casa de las Hermanas polacas de Nazaret se alojó un obispo, y otro también con los «Padri polachi resurrezionisti».

Donde los Saverianos se hospedaron seis obispos, entre ellos el obispo Danilo Catarzi, de Ulvira (Zaire) y obispos de Sierra Leona, Indonesia y Brasil.

En el Pontificio istituto missioni estere pernoctaban 13 obispos, entre ellos el obispo Arístide Pirovano, de Macapá (Brasil).

En el Pontificio collegio Filippino en la Via Aurelia se hospedaron 30 obispos, entre ellos el cardenal Rufino Santos, arzobispo de Manila.

La mayoría de los padres se alojaron en casas de religiosos. Los obispos de los Estados Unidos —unos 140— alquilaron para ellos y para sus acompañantes (en total eran unas 400 personas) tres hoteles, entre ellos el «Grand Hotel». Allí tenía también su sede el cardenal Spellman.

Las direcciones de todos los padres en Roma, al comienzo del concilio, se encuentran en el catálogo «Peregrinatio romana ad Petri Sedem», que estaba a disposición de todos en la oficina de recepción, en la Via della Conciliazione 10; era una especie de «vademecum» para los participantes en el concilio. En el se hallaban catalogados también los funcionarios de la curia y estaban consignadas las clínicas romanas.

La parte principal del «vademecum» llevaba como título: «Domicilium in Urbe Patrum Concilii Oecumenici Vaticani Secundi». En el apéndice se hallan reseñadas 90 casas en las que se alojaban los padres conciliares: «Alberghi ed istituti che ospitano i padri conciliari»²⁶³.

c) Situación financiera

En la cuestión relativa al presupuesto se guardaba silencio en el Vaticano. No se facilitaron informaciones sobre problemas de financiación.

De las cuestiones monetarias se encargaba un Secretariado administrativo, creado en pentecostés del año 1960 mediante el documento «*Superno Dei nutu*». En virtud del reglamento del concilio, fijado por el *motu proprio Appropinquante concilio* (6 de agosto de 1962), ese secretariado quedó como una de las cinco secciones incorporadas al Secretariado del concilio. Su responsabilidad cargaba sobre los hombros del presidente de la Comisión administrativa de los bienes de la santa Sede, cardenal Di Jorio, que fue nombrado banquero del concilio.

En el supuesto de que el concilio durase un año (tres períodos de sesiones de dos meses de duración cada uno, entre los cuales los obispos regresarían a sus respectivas diócesis), se podían calcular los gastos entre quince y veinte mil millones de liras (de 100 a 133 millones de marcos alemanes)²⁶⁴. Era una esti-

263. Cf. D. Horton, *Vatican Diary. A Protestant Observes the First Session of Vatican Council*, Philadelphia-Boston 1963, 11-17.

264. *Römische Warte*, Folge 38, 9 de octubre de 1962, 299.

El obispo auxiliar Walter Kampe (Limburgo) calculó en 20 marcos el promedio de gastos de cada obispo durante el tiempo del concilio. Así que, teniendo en cuenta que los obispos eran 2.700

mación realista. En la prensa italiana se dijo, poco antes del concilio, que los gastos totales se calculaban en 300 millones de marcos alemanes. Se consideró, desde luego, que esa cifra era exagerada.

Tan sólo los trabajos realizados en San Pedro –renovación de la basílica, compra e instalación de megafonía– y el sistema de transmisiones, así como una serie de instalaciones costaron más de seiscientos millones de liras. Asimismo, la instalación de diversas oficinas, por ejemplo, la oficina de prensa con sus secciones, exigía sumas mayores. También había que incluir los materiales de trabajo, por ejemplo, la impresión de los documentos del concilio.

Juan XXIII pensaba que un padre de familia no podía menos de ofrecer lo mejor a sus invitados. Cada obispo, si lo deseaba, podía ser huésped del Padre santo, lo cual incluía que se sufragaran todos sus gastos. El papa, seguramente, no pensó hasta el fin las consecuencias financieras que podía tener semejante invitación.

En el Vaticano se suponía que las gastos de viaje y de estancia de los participantes serían asumidos por los obispos mismos. En julio de 1961 Pericle Felici señalaba, a propósito de la cuestión de la financiación, que muchos obispos y comunidades religiosas tenían a gala costear ellos mismos los gastos de viaje a Roma y de estancia en la capital. En caso de que esto no fuera posible, la comisión central proporcionaría ayudas económicas. Pero en ningún caso la participación de un obispo en el concilio debía malograrse por dificultades económicas.

De hecho había numerosos obispos que no estaban en condiciones de correr con los gastos, de tal modo que la santa Sede tuvo que ayudarles. Finalmente, unos mil padres conciliares aceptaron esta invitación y la santa Sede tuvo que correr con los gastos. Como cada padre conciliar trajo consigo de uno a dos acompañantes (secretario y teólogo), el papa hubo de cargar con los gastos de tres mil participantes llegados de regiones pobres.

El siguiente episodio acentúa los problemas financieros con los que tuvo que luchar algún padre conciliar: a un obispo misionero del Camerún se le había agotado ya casi todo el dinero a su llegada a París. Tuvo que proseguir su viaje a Roma en ferrocarril, en segunda clase y «ayunando», hasta que algunos soldados franceses le dieron un trozo de sus bocadillos. La estancia en Roma y el viaje de regreso de este obispo tuvieron que correr por cuenta del Vaticano.

Durante los cuatro años que duró la preparación del concilio, el Vaticano tuvo que cargar con el peso principal de los gastos. Pero la cuestión financiera no influiría decisivamente, ya en esta fase, en la elección de los casi 880 miembros encargados de la preparación del concilio. Poco más o menos, la mitad de los colaboradores de las comisiones preparatorias tuvieron que recibir subvenciones del Vaticano.

y que sus acompañantes eran 5.000, el promedio de gastos diarios era de 154.000 marcos, es decir, para un período de sesiones había que gastar unos diez millones de marcos alemanes.

Los gastos de viaje los calculó Kampe en 760.000 marcos. Se trata de los costes de viaje de ida y vuelta. Para los preparativos técnicos en Roma, Kampe calculó que se había gastado una suma de cinco millones de marcos alemanes. Según estos cálculos, cada período del concilio costó más de quince millones.

Estos compromisos financieros pusieron en apuros económicos a la santa Sede. Algunas veces se pensó incluso en vender terrenos que eran propiedad del Vaticano, para hacer frente a los gastos del concilio. Pero luego se abandonó esta idea²⁶⁵. Se obtuvieron recursos mediante colectas efectuadas entre los fieles de todo el mundo²⁶⁶. Al principio del concilio, la Conferencia episcopal alemana dio al Vaticano un donativo de un millón de marcos. También los norteamericanos se mostraron generosos. Los padres conciliares que todavía viven, de las más diversas regiones de la tierra, confirmaron incesantemente que ninguno de ellos padeció necesidad; que hubo siempre un equilibrio solidario. Así que, en el verdadero sentido de la palabra, no hubo problemas económicos para el concilio.

Sobre todo, los obispos americanos, alemanes, austríacos, belgas, españoles, franceses y suizos sufragaron su alojamiento y manutención en Roma.

d) Contactos de los padres en Roma

Con respecto a los contactos de los padres conciliares entre sí, no hay demasiado que decir, ya que, como algunos padres confirman, sólo a lo largo del concilio se fueron creando grupos y amistades, así como círculos teológicos. Los contactos se iniciaban en cierto modo después de cada sesión conciliar en la que se decidía elegir libremente miembros para las comisiones.

Si tenemos en cuenta los grupos que se alojaban juntos, entonces podemos muy bien suponer que los contactos internacionales no se estaban definiendo especialmente antes del comienzo del concilio, a no ser entre miembros de un determinado instituto religioso, los cuales, en este caso, se relacionaban entre sí por ser franciscanos, dominicos, etc.

La mayoría de los padres llegaron a Roma inmediatamente antes del comienzo del concilio, sobre todo el 10 de octubre de 1962, de tal modo que apenas hubo ocasión para contactos y diálogos iniciales. Evidentemente, los contactos entre los obispos y sus teólogos de los diversos países fueron muy intensos durante los últimos meses que precedieron al concilio, porque se habían pedido dictámenes sobre los siete primeros esquemas, que habían sido enviados con retraso.

La mayoría de los encuentros seguían produciéndose en el marco nacional. Los obispos alemanes se reunieron el día 10 de octubre en el «Anima» para una conferencia. Por la tarde, a las 19.15 horas, todos los obispos alemanes fueron invitados a la Embajada alemana ante la santa Sede, para asistir a una recepción en honor del ministro de asuntos exteriores, Gerhard Schröder. El cardenal Frings señala: «En la semana que precedió al concilio, pudimos reunirnos los obispos alemanes en el «Anima», en la sala ... Los obispos alemanes en te-

265. Römische Warte, Folge 38, 9 de octubre de 1962.

266. P. Lambert, KNA – Sonderdienst 8a, 10 de septiembre de 1962, 15-16; la referencia en 16.

ritorios de misión se unieron también a nosotros. Otros obispos de países de lengua alemana, por ejemplo, los de Austria y Luxemburgo, participaron igualmente en estas sesiones de preparación durante la semana»²⁶⁷. En la primera reunión de los obispos alemanes, el profesor J. Ratzinger pronunció una conferencia acerca del esquema: «Sobre la revelación divina».

Los primeros contactos entre los padres conciliares en Roma tuvieron lugar en los grandes centros de alojamiento donde se hallaban hospedados obispos de diversos países, por ejemplo, en la «Domus Mariae». También en las casas de las órdenes y congregaciones religiosas, donde se alojaban obispos y expertos de diversas regiones geográficas. Se reunían también los participantes en el concilio que se conocían ya por haber estudiado juntos en centros de estudios teológicos de Roma. Asimismo, se organizaron reuniones entre periodistas y miembros de las agencias de prensa.

Lo cierto es que todos esperaban con tensión el comienzo del concilio. Es cierto también que la curia abrigaba la esperanza de que el concilio terminara en unas cuantas semanas, porque se contaba con que iban a aprobarse los esquemas preparados.

Una señal especial de «contacto interno» fue la de que, sin ponerse de acuerdo previamente, una mayoría abrumadora propuso la libre elección de los miembros de las comisiones. El cardenal Suenens hizo notar a propósito de este suceso: «¡Fue la salvación del concilio!». Sus palabras querían decir que, a partir de entonces, el concilio sería verdaderamente el concilio de los padres conciliares.

Si intentamos ofrecer un juicio general, habrá que afirmar que los «contatti preliminari» en Roma, después de la llegada de los padres, fueron más bien prudentes y reservados. El obispo Elchinger acentúa: «Nos hemos reunido en Roma, sin habernos conocido».

267. J. Frings, *Für die Menschen Bestellt*, 252.

PREPARACION ¿PARA QUE CONCILIO?

GUISEPPE ALBERIGO

La preparación del Vaticano II fue exuberante. No sólo duró más que la celebración del mismo concilio, sino que tuvo características institucionales muy importantes. El papa fue su supremo moderador, la curia romana la protagonista, el episcopado y los teólogos —sobre todo europeos— se vieron considerablemente involucrados en él.

Frente a estos hechos está el rechazo drástico de la gran mayoría de los padres conciliares y de sus colaboradores a reconocerse en las propuestas de dicha preparación. El 11 de octubre de 1962 da la impresión de que concilio comienza todos sus trabajos a partir de cero; más del noventa por ciento de los esquemas preparatorios ni siquiera lograron ser tomados en consideración en la asamblea conciliar.

La reconstrucción del itinerario de la fase antepreparatoria primero, y de la preparatoria después, sobre la base de una riquísima documentación editada e inédita, ha puesto de relieve la complejidad de semejante trabajo, que absorbió considerables energías, comenzando por la enorme masa de datos y de instancias enviadas a Roma con ocasión de la consulta general de 1959-1961.

Antes de cualquier otra consideración final, es obligado reconocer que, a pesar de las profundas investigaciones que prepararon y acompañaron a la redacción de este volumen, no ha sido posible disipar por completo la incertidumbre sobre el peso que tuvo en la intención primigenia del papa Juan el anhelo de recomponer la unidad de los cristianos. Se trata de una pregunta destinada a no encontrar una respuesta unívoca, no tanto por la falta de fuentes como por la fluidez objetiva de este anhelo. Si es suficientemente cierto que el papa «soñó» con que el concilio pudiese hacer avanzar la *causa unionis*, son bastante inciertos el itinerario y las modalidades según las cuales pudo haberse imaginado la posible recomposición de una única Iglesia. Sobre todo si se piensa que el papa al parecer, no verificó su primera intuición con otros, ni mucho menos parece ser que tomara contacto con interlocutores de otras Iglesias cristianas, hasta el punto de dar la impresión de que se estaba repitiendo la ingenua invitación pública dirigida por Pío IX en vísperas del Vaticano I.

Retrospectivamente, se tiene la impresión de que la rápida caída del objetivo de la unidad cristiana debilitó de todas formas la preparación del concilio,

privándola de una inspiración y de un centro. Aun cuando fuese –al menos en términos inmediato– una utopía, la tensión hacia la unión había dado al camino hacia el Vaticano II un alma y una meta elevada. Ahora nadie puede saber si hubiera valido la pena, a pesar de todo, correr el riesgo de proponerse un objetivo inalcanzable, y por tanto el riesgo de una desilusión.

Por su parte Juan XXIII, deseando abrir el camino a la celebración propia y verdadera del concilio, había asignado a su preparación un espacio institucional autónomo, afirmando repetidas veces que la preparación constituía un ámbito de la vida de la Iglesia católica distinto del de su gobierno ordinario. Es verdad que las investigaciones realizadas hasta ahora no han permitido aclarar a quién se remonta la paternidad del proyecto de anteponer al concilio una preparación tan larga, que puede incluso articularse en dos fases distintas: antepreparatoria y preparatoria. Se sabe que el anuncio del 25 de enero de 1959, que Roncalli había madurado en una sustancial autonomía, se vio condicionado por ciertas sugerencias, que indujeron a Juan XXIII a arrimar a su propio proyecto del concilio los otros dos proyectos (ajenos a él) del sínodo romano y de la revisión del Código de derecho canónico. Pero no está claro cómo nació la propuesta de una preparación que, después de la consulta tan amplia querida por el papa, pasase a la clasificación de las propuestas y finalmente a la redacción de textos-base para el trabajo conciliar.

¿Cabía esperar que de la consulta salieran propuestas adecuadas para dar contenido al sorprendente proyecto de Juan XXIII? ¿o quizás la sorpresa que había acogido el anuncio de semejante proyecto llegaba al punto de quitar toda esperanza de que se le dieran respuestas significativas? Por otra parte, hay que reconocer que no habría sido posible abrir una asamblea de más de dos mil miembros sin una preparación consistente. En ese caso, independientemente de la paternidad del mecanismo de preparación, ¿no estaba éste destinado a ejercer objetivamente una función de freno y de distanciamiento respecto a los comienzos del concilio? Como alternativa, ¿podía esperarse quizás más de lo que produjo, es decir, un montón de textos casi todos de una tónica bastante baja, inspirados en una actitud defensiva y preocupados por cristalizar la situación de los años 50 del catolicismo romano?

Paradójicamente, el control que obtuvo la curia romana sobre la fase antepreparatoria y la hegemonía que ejerció en la preparación se vinieron abajo en la medida en que fueron ejercidos a nivel burocrático y con un horizonte histórico limitado al último siglo, en vez de ser vehículos de una visión de la fe y de Iglesia amplia y universal. Incluso el impulso manifestado en alguna ocasión por Pío XII en favor de una atención a los ritmos apremiantes de la historia y a sus profundos cambios se vio ofuscado por las preocupaciones defensivas y por los intentos quisquillosos de obtener del concilio una sanción de las orientaciones que perseguía cada una de las congregaciones. Es decir, no se captan síntomas de que se percibieran las evoluciones epocales que empezaron a perfilarse a comienzos de los años 60: la distensión entre oriente y occidente, el final de la época colonial, la explosión no-industrial en el área atlántica y el empobrecimiento del «tercer mundo». El eurocentrismo –interpretado muchas ve-

ces como romanocentrismo— sigue siendo la óptica dominante. Las mismas experiencias de renovación que maduraron en Europa a partir de los años 30 siguen viéndose con desconfianza, cuando no se las rechaza sin más ni más.

Desde muchos puntos de vista parece como si se hubieran retomado con un implícito *heri dicebamus* los criterios que habían guiado la preparación de un concilio en los años 1948-1952. Si es verdad que tan solo había transcurrido un decenio desde entonces, también es innegable que la orientación del pontificado de Juan XXIII y la firme voluntad de celebrar un concilio, junto con la salida del clima post-bélico, estaban marcando un drástico giro epocal, que el papa Juan había intuido en toda su densidad.

Por otro lado, la misma hipótesis de un concilio «nuevo» y no de la conclusión del interrumpido Vaticano I, que rige todo el proyecto del papa, resultaba todavía demasiado prematura en aquel enero de 1959. ¿No tenía necesidad de una maduración más o menos en todos los ambientes, facilitada en el mismo papa por el eco inmenso que había suscitado el concilio?

Además, el anuncio contextual de la revisión del *Codex juris canonici* tuvo, de forma transparente y en medida considerable, el efecto de «desviar» la atención de casi todos los obispos, animándolos a desear que el concilio llevase a cabo sobre todo una serie enorme de ajustes administrativos. Precisamente a este propósito, la «pastoralidad» asignada por el papa al nuevo concilio como característica dominante quedó notablemente trivializada y entendida en el sentido de situar al concilio en un nivel no-teológico. Sólo en las vísperas inmediatas del concilio se abre camino la acepción fuerte de la «pastoralidad» como subordinación de todos los demás aspectos de la vida de la Iglesia a la imagen de Cristo como «buen pastor».

Consideraciones como éstas no pretenden esconder que habría sido posible evitar al menos algunos de los inconvenientes de que adoleció su preparación. Quizás, sólo como ejemplo, cabe pensar que una implicación efectiva de energías diversas, junto a las de los ambientes romanos, habría podido dilatar y enriquecer la dialéctica, introduciendo instancias y propuestas que ya se habían desarrollado en otras partes. Así como la asignación a la comisión central preparatoria de una responsabilidad de coordinación de las actividades de las comisiones —numerosas precisamente por ser paralelas a las Congregaciones curiales— habría podido reducir el montón, muchas veces repetitivo, de los esquemas preparatorios. Pero también es verdad que los raros episodios de implicación —valgan para todos el padre Y.-M. Congar en la Comisión teológica o el de H. Jedin en la Comisión para los estudios— parecen estar viciados por la desconfianza y los prejuicios; son los mismos interesados los que minimizan su propia aportación a los trabajos. Incluso en la comisión central algunos personajes, que sólo doce meses más tarde habrían de tener una función decisiva en la evolución conciliar —desde Alfrink hasta Suenens, desde Léger hasta König y Liénart, sin hablar de Montini—, tuvieron por mucho tiempo un comportamiento tímido y embarazado, con la única excepción quizás de A. Bea. La confrontación explícita de las diversas posiciones se manifestó sobre todo a partir de la primavera de 1962...

Por encima de cualquier testimonio, son precisamente los años de la preparación la documentación más convincente, no sólo de la falta de preparación de la Iglesia en el compromiso de participación y de corresponsabilidad que requería la celebración de un concilio, sino también de la condición de quietud y de resignación del catolicismo. Casi insensiblemente había emprendido el camino de centralización en Roma y –más todavía– de concentración en la persona del papa, que se iba resolviendo en un monolitismo. Vivir el cristianismo como el baluarte sitiado de la verdad era una condición de fuerza aparente y de debilidad sustancial. Situándonos en esta perspectiva, comprendemos cómo algunos denunciaron el «retraso» en la convocatoria del concilio, mientras que otros estaban convencidos de que el concilio había llegado «demasiado pronto».

Reconsiderando sintéticamente los años 1959-1962, ¿cuál fue en el fondo su aportación? La perspectiva histórica, aunque breve, nos permite superar las valoraciones maniqueas, que pretenderían condenar la perversidad de la preparación del Vaticano II o, por el contrario, exaltarla como el momento «sano» de todo el episodio conciliar.

Una primera constatación se refiere al catolicismo en su conjunto y, en gran medida, a todo el cristianismo contemporáneo. A pesar de que los estudios sobre las diversas áreas geo-espirituales no son todavía totalmente satisfactorios, hay ya motivos suficientes para ver cómo el anuncio del concilio dio voz a millares de esperanzas, latentes pero intensas, por un profundo giro en la vida de la Iglesia. Fue una sorpresa para todos; a muchos les abrió el corazón a la esperanza, en algunos suscitó temores. Luego, cuando la gestación institucional se concentró muy pronto en Roma y quedó envuelta en una reserva casi impenetrable, se llevó a cabo una gestación paralela. Esta última tuvo toda una serie de protagonistas anónimos casi por todas partes, sostenidos y animados por los continuos actos e intervenciones públicas de Juan XXIII, que no cesó de plasmar la imagen del concilio como convocatoria –aunque diferenciada– de todos los cristianos a la unión y al «aggiornamento». Fue sobre todo esta preparación informal, difusa y espontánea, la que creó las condiciones más adecuadas para que el concilio fuese un acontecimiento realmente innovador.

Un segundo aspecto se refiere a la aparición lenta y a veces un tanto confusa de peticiones que se presentan como otros tantos capítulos del «aggiornamento», al que muchos se preocupan de dar un rostro concreto. El movimiento litúrgico había plasmado la instancia de la participación activa de los fieles en el culto y el uso consiguiente de la lengua vulgar. El movimiento para la promoción del laicado insistía en una valoración eclesiológica de la condición no-clerical. El movimiento bíblico volvía a proponer el carácter central de la palabra de Dios y, paralelamente, la renovación de la teología insistía en el *ressourcement*. El movimiento ecuménico pedía que se saliera del estancamiento de la intransigencia romana. Finalmente, existía la convicción difusa de que el catolicismo tenía que completar las definiciones de 1870 sobre las prerrogativas del papa con una configuración teológica y sacramental del episcopado. Si estas esperanzas habían encontrado poco espacio en los *vota* enviados por los obispos, fueron mucho más frecuentes las peticiones de condenación de doc-

trinas sospechosas o de definiciones marianas, mientras que había millares de propuestas para que se modificase la legislación canónica. Muchos ambientes católicos iban teniendo una conciencia cada vez más aguda de su retraso frente a la «modernidad», que inundaba al menos la cultura occidental. Se compartía la necesidad de salir finalmente de la psicosis de asedio, pero no se veía aún cuál podría ser el camino más adecuado para ello.

Hemos podido ver cómo todo esto se fue filtrando selectivamente en la estructura preparatoria y cómo llegó a proponerse al concilio de una forma farra-gosa y extraña al espíritu roncalliano de búsqueda del «aggiornamento». La estructura del *Rapporto sintetico* de comienzos de 1960 y la consiguiente formulación, unos meses más tarde, de las *Quaestiones* para el trabajo de las comisiones preparatorias constituyen el punto crucial destinado a caracterizar el trabajo de los años sucesivos, hasta el umbral mismo del concilio.

Pero también es verdad que, situados ante la ocasión conciliar, se fue viendo gradualmente que los que deseaban la renovación disponían tan sólo de elaboraciones inmaduras, como hizo observar repetidas veces Bea durante los trabajos del secretariado para la unidad. Esta no fue la última causa de dificultad y de la ineficiencia con que estos ambientes, con la única excepción de los liturgistas, intentaron en vano poner diques a la hegemonía ejercida sobre casi toda la preparación por la teología romana y curial. Esta hegemonía, aunque resquebrajada por los celo de los diversos ateneos pontificios, había tenido primero en Tardini un moderador prudente y acostumbrado a cierta *souplesse*, luego en Ottaviani un *leader* autorizado, pero a menudo demasiado intransigente y desprevenido frente a la tenaz ductilidad de Bea, sostenido por la inquebrantable confianza del papa.

Siente uno la tentación de preguntarse si Juan XXIII no confió la preparación efectiva del concilio a Bea y al secretariado «inventado» y presidido por él. Es verdad que la colaboración entre Roncalli y Bea parece estar documentada de forma imponente, hasta el punto de que el historiador no puede menos de preguntarse si esta fecunda convergencia no proyectó también sobre el papa los límites de la personalidad, de la preparación y de la experiencia de Bea.

De todas formas, esta relación no significa que el papa no se fiase también de la estructura preparatoria sometida a la curia. Parece más bien que dio las mismas oportunidades a esta última que al secretariado de Bea; más tarde, durante la libre confrontación con el concilio, se verificaría cuál de los dos planteamientos reflejaba mejor el *sensus fidei* de la Iglesia.

A partir de 1960 se desarrollan estas dos perspectivas, no ya en unas trayectorias convergentes, sino según una divergencia cada vez mayor. Las diferencias mutuas las estimulan a profundizar en su «propio» planteamiento, con el efecto de un movimiento de tijera. Además, la preparación dirigida por la curia se ve obstaculizada, más bien que favorecida, por el paralelismo con las Congregaciones, dado que cada una de ellas confía obtener del concilio la aprobación de sus propias líneas de gobierno e incluso de los aspectos particulares de las mismas. La sombra de las preocupaciones de la gestión cotidiana grava sobre gran parte de los esquemas preparatorios. Quizás monseñor Felici perci-

bió la necesidad de que la preparación no cayera cautiva de esas ansias, aunque no disponía de una cultura efectivamente alternativa respecto a la de los exponentes de las Congregaciones. De todas formas, Felici logró durante los años 1960-1962 —con un empeño incesante— un conocimiento y un control de la preparación que lo convirtieron en el candidato ideal para la conducción del concilio.

Hasta qué punto se filtró en el episcopado católico la dialéctica generada por la preparación en sus diversas sedes y ámbitos se puede deducir de las intervenciones, primero esporádicas y aisladas, luego poco a poco cada vez más frecuentes y consonantes, que expresan su insatisfacción por gran parte de los textos que produjo la misma preparación. Desde la carta de Frings de 1960, la pastoral colectiva del episcopado holandés de 1961 y las alarmas formuladas por Léger, por Rahner, por Schillebeeckx y por Dossetti en el verano de 1962, con una convergencia sorprendente y espontánea, hasta las numerosas respuestas en vísperas del concilio, asistimos a una lenta pero inequívoca evolución de numerosos obispos.

Aumenta la conciencia de su propia implicación en el acontecimiento conciliar inminente como protagonistas y no sólo como asistentes pasivos. De forma paralela crece la conciencia del carácter central del «aggiornamento» y de la «pastoralidad», como características irrenunciables del concilio y de la Iglesia en su conjunto. Se difunde la convicción de que es necesario un esfuerzo de búsqueda y resulta fácil entonces tomar distancias de los textos recibidos; sin embargo, quizás no son muchos los que se dan cuenta de lo arduo que resulta construir otros realmente alternativos.

En este clima Suenens somete a la consideración de Juan XXIII una imagen orgánica de planteamiento del concilio; los obispos, que comienzan a llegar a Roma y a encontrarse entre sí, perciben hasta qué punto reina cierta insatisfacción; algunos teólogos se afanan en redactar textos más o menos completamente nuevos.

A poco más de cuarenta años de distancia salta a la vista la impermeabilidad del aparato eclesiástico respecto a la coyuntura histórica de la humanidad y a la misma instancia de renovación que tras el anuncio del concilio había invadido al universo cristiano. Se produjo entonces un hiato, no sólo de sensibilidad sino de conciencia y de modo de percibir el significado de la fe, entre los grupos que tenían la responsabilidad eclesiástica central y la gran mayoría de los fieles. Por su parte los obispos, casi todos en retraso a la hora de percibir el nuevo clima de espera y de esperanza, se sintieron sin embargo en condición de madurar rápidamente una nueva concepción de las cosas, precisamente en virtud de la insistencia de Juan XXIII y luego de su participación en el acontecimiento conciliar.

Así podemos darnos cuenta de cómo muchas de las dificultades que habría de encontrar el concilio durante sus trabajos tenían su raíz precisamente en las limitaciones y en las deficiencias de su preparación. Incluso se ve hoy con claridad que ésta condicionó los mismos resultados del concilio mucho más de lo que se podía sospechar, a medida que los productos ya preparados eran recha-

zados por la gran mayoría de la asamblea. Quizás fue precisamente el empirismo, que dominó el planteamiento de los trabajos preparatorios, el que permitió que mucho de lo que se había elaborado entonces se filtrase en las conclusiones del Vaticano II, a pesar de las barreras levantadas, muchas veces con ingenuidad y aproximación, por la mayoría de los padres conciliares. Una mayoría dotada de un trasfondo doctrinal frágil e inmaduro y, por eso mismo, dispuesta fácilmente a contentarse con la euforia engendrada por el éxito alcanzado inesperadamente en su confrontación con la mítica potencia de la curia.

Así pues, se perfilaba, casi insensiblemente, una de las características dominantes del Vaticano II, a saber, la tensión entre la asamblea conciliar por un lado y la curia romana por otro. La curia, bajo la hegemonía unas veces de la secretaría de Estado —en el primer periodo con Tardini, en el segundo con Cicognani— y otras veces del santo Oficio, parecía estar celosa de las relaciones preferenciales que el papa había entablado con el concilio y se mostraba hostil ante unas conclusiones conciliares que ella no había determinado. El fenómeno de un conflicto entre el concilio y la curia, que había asomado durante el Tridentino, eficazmente solucionado por Morone y por Borromeo, y que se había mantenido en silencio durante el concilio de Pío IX, pareció explotar a la vista de todos en el Vaticano II. La dialéctica histórica entre el papa y el concilio se estaba trasformando en una compleja y a veces enmarañada dialéctica entre tres.

El riesgo de que semejante dialéctica tuviera efectos paralizantes habría sido equilibrado por la presión ejercida por la opinión pública. Después de la explosión de las esperanzas en la primavera del 1959, la imposibilidad de una milagrosa unidad de los cristianos y el carácter secreto de los trabajos preparatorios habían apagado en parte el interés. No obstante, la inminencia de la apertura de la asamblea con la concurrencia de millares de participantes de casi todo el globo —en contradicción con la atmósfera sofocante de la guerra fría— y el eco que alcanzó el radiomensaje de Juan XXIII del 11 de septiembre volvieron a encender de forma insospechada la confianza y las esperanzas de muchos. Se esperaba mucho del concilio, aunque cada uno llenaba libremente sus esperanzas con los contenidos que más le llegaban al corazón.

En cuanto a la sustancia de los problemas que el Vaticano II iba a afrontar, el conocimiento más profundo de los años preparatorios llevaba a consideraciones sólo aparentemente contradictorias. Efectivamente, por un lado los esquemas entonces formulados condicionarían las decisiones conciliares en una medida inesperada, dado su rechazo por parte de la asamblea. Muchas de las proposiciones preparatorias, ignominiosamente abandonadas, volverían a entrar a la chita callando en las diversas constituciones o decretos. Por otro lado, sin embargo, parece ser que, quizás sin el choc producido por la clamorosa falta de sintonía entre los esquemas y la asamblea conciliar, difícilmente habría podido alcanzar el concilio un grado satisfactorio de madurez y de creatividad.

Finalmente, desde un punto de vista sociológico, la preparación parece haberse centrado en manos de un grupo proporcionalmente restringido, compuesto exclusivamente por varones, célibes, de edad más bien elevada y de cultura

europea. Esta composición, aunque impregnada de tensiones dialécticas, favoreció una fuerte impermeabilidad respecto a la situación social general. Se tiene la impresión de que durante los años 1959-1962 los grandes acontecimientos mundiales no encontraron un eco adecuado dentro de este grupo. Incluso los actos más significativos de Juan XXIII, pensemos por ejemplo en la encíclica *Mater et Magistra*, da la impresión de que no hicieron el menor rasguño en el mundo de la preparación, como atestigua la redacción de algunos textos sobre la pastoral con los comunistas.

¿Se había emprendido de veras el camino hacia un concilio de transición entre dos épocas?

INDICE ANALITICO

- Africa: 60, 100, 109, 122, 124, 125, 134, 141, 208, 289, 339, 351, 355, 355, 358, 360, 455, 457
- Aggiornamento (puesta al día): 17, 27, 28, 32, 34, 51, 77, 88, 91, 108, 117, 121, 126, 130, 142, 150, 151, 167, 209, 326, 338, 466, 468
- América: 31, 65, 73, 74, 78, 99, 100, 104, 112, 122, 124, 134, 137, 209, 245, 332, 339, 341, 350, 354, 357, 367, 369, 394, 455
- América latina: 64, 73, 74, 78, 99, 110, 120, 134, 343, 354, 367, 376, 394, 438
- Arabe: 89, 121, 252-254, 359, 362, 365
- Asia: 89, 100, 124, 125, 134, 208, 354, 358, 360, 367, 455
- Bautismo: 37, 184, 192, 222, 225, 229, 271, 272, 290, 291, 365
- Canonizaciones: 53
- Cardenales: 17-20, 24, 27, 32, 41, 53, 61, 73, 74, 84, 128, 146, 148, 149, 188, 211, 221, 256, 308, 309, 314, 315, 317, 320, 322, 324, 325, 328, 329, 324, 339, 349, 354, 356, 390, 391, 411, 412, 443, 445, 455, 456
- Celibato: 125, 173, 342
- Centralización: 36, 37, 78, 79, 84, 139, 142, 143, 185, 388, 439, 466
- Clero: 21, 32, 44, 46, 48, 51, 106, 107, 117, 133, 135, 157, 166, 171, 172, 176, 179, 181, 186, 198, 201, 204, 208, 211, 282, 315, 323, 334, 349, 350, 354, 356, 373, 387, 397, 411, 416, 425, 430, 450
- Código de derecho canónico: 17, 18, 20, 28, 37, 70, 74, 72, 78, 99, 116, 118, 134, 168, 170, 172, 175, 176, 178, 190, 250, 294, 311, 318, 342, 393, 414, 464
- Código de derecho canónico oriental: 187
- Colegialidad: 36, 43, 73-75, 103, 108, 109, 116, 117, 170, 438
- Colegio: 32, 129, 131, 132, 292, 323, 354, 412, 456, 459
- Comunión anglicana: 41, 81, 330, 340, 375, 412
- Comunismo: 37, 43, 59, 61, 64, 66, 67, 70, 75, 79, 80, 86, 89, 110, 112-114, 116, 120, 123, 124, 132, 136, 139, 141, 142, 169, 170, 172, 176, 186, 213, 217, 229, 302, 303, 305, 358, 360, 366, 369, 371, 441, 470
- Conciliaridad: 68, 357
- Concilio pastoral: 47, 51, 52, 93, 97, 158, 305, 387
- Concilios:
- Florencia: 20, 30, 37, 40, 42, 50, 51, 75
 - Lateranense IV: 51, 53, 76
 - León II: 30, 42, 53, 75
 - Mantua: 30
 - Ostiense I: 58
 - Trento: 20, 23, 26, 44, 51, 53, 59, 63, 76, 108, 109, 157, 222, 228, 248, 256-258, 272, 289, 304, 311, 332, 344, 418, 469
 - Vaticano I: 11, 30, 42, 44, 54, 57, 59, 70, 71, 76, 108, 146, 157, 173, 213, 219, 222, 224, 229, 266, 270, 272, 273, 275, 301, 304, 309, 311, 332, 342, 406, 411, 426-429, 435, 435, 446, 463, 465
 - Proyectos de Pío XII: 20, 26, 28, 30, 31, 54-56, 58, 63, 70, 71, 76, 213, 333
- Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas: 36, 41, 92, 106, 150, 245-247, 298

- Conferencias episcopales: 74, 142, 167, 168, 170, 172, 175, 195, 199, 207, 294, 296, 308, 309, 317, 341, 348, 349, 390, 432, 461
- Congregaciones romanas:
 en general: 54, 140, 151, 162, 341, 465
 Consistorial: 141-143, 146, 147, 300
 Santo Oficio: 55, 59, 60, 71, 75, 79, 83, 94, 96, 116, 128, 141, 142, 145, 147, 149-151, 164, 178, 200, 201, 204, 211-217, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 230, 233-235, 237, 238, 245, 255, 258-260, 276, 297-299, 333, 353, 355, 357, 367, 380, 382, 387, 389, 397, 421, 469
 Propaganda Fide: 46, 70, 86, 94, 96, 132, 141, 142, 147, 179, 182
- Consejo ecuménico de las Iglesias: 38-40, 68, 69, 118, 152, 297, 357, 365, 372, 414
- Contrarreforma: 76
- Cristianos ortodoxos: 46
- Cristología: 222, 224, 269
- Cuerpo místico de Cristo: 36, 110, 123, 135, 139, 213, 213, 233, 269, 270-273, 291
- Curia romana: 35, 36, 42, 50, 53, 55, 56, 61, 63, 72, 76, 82, 84, 90, 96-99, 105, 108, 111, 127, 130, 140-142, 146, 149-152, 159, 162, 167, 168, 170, 172, 179, 181, 183, 192, 204, 211, 213, 215, 224, 245, 284, 299, 306, 307, 312, 315, 324, 327, 339, 348, 353, 359, 378, 382-385, 389, 392-395, 397, 403, 413-415, 429, 442, 458, 459, 461, 462, 464, 467, 469
- Derecho canónico: 17, 73, 83, 110, 118, 122, 135, 167, 179, 282, 307, 316, 415
- Descentralización: 289, 293, 384
- Descristianización: 26, 180
- Diaconado: 54, 84, 107, 111, 115, 118, 128, 139, 142, 174, 190, 248, 342, 421, 435
- Diplomacia: 24, 25, 30, 339, 360
- Eclesiología: 36, 46, 72, 83, 115, 140, 170, 183, 188, 194, 195, 198, 205, 211, 213, 247, 267, 269, 273, 275, 303, 305, 306, 341, 344, 375, 425, 436, 466
- Ecumenismo: 20, 40, 47, 48, 92, 105, 117, 134, 135, 137, 142, 144, 190, 211, 241, 249, 251, 256, 257, 265, 276, 291, 297, 298, 300, 302, 321, 323, 340, 348, 359, 385, 409, 439
- Encarnación: 193-195, 227, 409
- Episcopado: 19, 52, 54, 56, 59, 69, 73, 74, 111, 115, 116, 122, 131, 147, 188, 213, 266, 273, 289, 341, 342, 344, 348, 353, 377, 388, 390, 463, 468
- Escatología: 194
- Escritura: 135, 178, 213, 219, 223, 249, 251, 255-261, 265, 328, 329, 379, 380, 396, 417, 441
- Estado: 50, 54, 73, 78, 114, 184, 213, 235, 243, 244, 276-280, 325, 399, 404, 406, 436
- Estados Unidos: 34, 39, 41, 42, 64, 73, 79, 114, 120, 123, 137, 141, 201, 298, 350, 360, 363, 365, 368, 376, 385, 412, 415, 428, 439, 459
- Eucaristía: 83, 190, 196, 222, 224, 225, 248, 251, 271, 293, 295, 407
- Europa: 30, 31, 59, 64, 65, 79, 90, 100, 104, 109, 117, 121, 123, 125, 134, 136, 179, 332, 341, 354, 361-363, 367, 377, 400, 418, 439, 440, 550, 465, 470
- Exégesis: 88, 130, 131, 140, 228, 256, 286, 287, 413, 417, 424
- Federación luterana: 344, 412
- Financiación del concilio: 459-461
- Fuentes de la revelación: 214, 221, 255, 283, 378, 380, 393
- Gregoriana: 130, 145, 217, 256, 357, 387
- Guerra fría: 19, 20, 24, 64, 65, 70, 302, 303, 370, 442, 469
- Guerra mundial: 38, 68, 70, 75, 87, 278
- Humani generis: 32, 71, 76, 91, 111, 123, 132, 133, 191, 213, 222, 228, 229, 233, 269, 289, 290
- Iglesia: 18, 20, 24, 36, 37, 41, 44, 45, 47, 48-51, 54, 56, 59, 60, 61, 67, 68, 70-73, 75, 77-83, 89, 93-95, 98, 108, 110, 111, 115, 116, 118, 120, 123, 124, 126, 127, 130, 135, 137, 139, 142, 144, 145, 155-158, 166-170, 175, 177, 179-182, 184, 185, 187, 190, 194, 196, 197, 200, 201, 204, 206, 208-211, 213-218, 220-222, 224, 229, 235, 239-242, 245, 248, 250-252, 254, 262, 264-280, 283, 284, 288,

- 289-293, 303, 316, 317, 324-326, 328, 332, 341, 345, 347, 348, 350, 351, 352-372, 374-376, 378-380, 384-388, 390, 397, 398, 400-403, 405, 410, 418, 420, 422-424, 427, 429, 432-435, 437-441, 444, 458, 463, 467, 464, 465
- Iglesias orientales: 46, 86, 117, 147, 186-191, 201, 202, 205, 229, 245, 252, 282, 299, 302-304, 323, 329, 359, 386, 413
- Iglesias ortodoxas: 23, 26, 35, 38, 39, 43, 45, 46, 60, 68, 120, 147, 153, 186, 189, 246, 252, 299, 302-305, 329, 350, 372, 411, 415, 439
- Iglesias reformadas: 40, 413
- Infalibilidad: 28, 72, 76, 78, 81, 85, 272, 291, 354
- Instituto Bíblico: 130, 132, 217, 228, 256, 260-262, 362
- Islam: 86, 89, 124, 358-361
- Israel: 252, 253, 270, 362, 363, 365
- Judíos: 35, 130, 247, 248, 252, 253, 278, 300, 301, 361-367, 438
- Laicado: 83, 84, 116, 127, 137, 139, 141, 83, 250, 328, 340, 341, 343, 345, 466
- Laicismo: 34, 136, 176, 177, 213, 222, 230, 231, 278, 280, 289
- Laicos: 84, 90, 105, 111, 113, 117, 120, 128, 133, 141, 145, 146, 148, 149, 157, 159, 165, 166, 177, 179, 182-185, 191, 211, 248-250, 266, 283, 193, 295, 309, 324, 325, 327, 328, 340, 343, 348, 349, 355, 376, 383, 385, 398, 411, 416, 418, 439
- Lateranense (basílica): 24, 410
- Libertad de conciencia: 229, 350
- Libertad religiosa: 40, 84, 123, 137, 161, 191, 247-248, 276-281, 324, 376, 393, 404, 405
- Liturgia: 20, 36, 54, 70, 83, 88, 91, 92, 108, 111-114, 117, 118, 120, 126, 129, 132, 133, 137, 142, 145, 148, 150, 156, 157, 164, 166, 174, 176, 179, 190, 192-211, 247, 250, 264, 279, 293-295, 315, 321, 323, 324, 327, 330, 341, 342, 345, 347, 349, 350, 363, 376, 378, 382-384, 389, 392, 394, 402, 410, 411, 415-417, 443
- Mariología: 86, 213, 222, 421
- Mater et magistra: 186, 243, 351, 353, 399, 403, 470
- Matrimonio: 130, 173-175, 186, 193, 214, 220, 229-232, 234-239, 243, 279, 320, 342, 378, 381, 403, 418
- Medio Oriente: 253, 360
- Medios comunicación social: 165, 171, 177, 191, 282, 309, 315, 323, 338, 377, 385, 433
- Método: 59, 71, 131, 134, 138, 141, 145, 159, 219, 249, 266, 275, 285, 347, 352, 353
- Misiones: 23, 49, 54, 68, 73, 77, 83, 93, 102, 120, 122, 124, 134, 140, 142, 144, 145, 179-181, 191, 199, 202, 204, 247, 279, 315, 324, 350, 362, 363, 389, 411, 423, 459
- Modernidad: 80, 85, 156, 340, 467
- Modernismo: 70, 75, 76, 82, 84, 88, 91, 110, 213, 255, 421, 424
- Mundo moderno: 78, 85, 109, 156, 158, 172, 254, 318, 348, 350, 403, 442
- Movimiento bíblico: 88, 92, 116, 347, 466
- Movimiento ecuménico: 35, 42, 77, 78, 86, 88, 92, 245, 346, 466
- Movimiento litúrgico: 83, 88, 92, 117, 145, 192, 194, 385, 417, 466
- Musulmanes: 23, 86, 89, 121, 122, 124, 300, 350, 357-362, 363, 416
- Mystici corporis: 49, 83, 97, 250, 266, 269-274, 275
- Obispos: 30, 33-37, 48, 50, 53-58, 60, 69, 72-74, 78, 93, 94, 96-113, 116-120, 122-126, 130-132, 134-140, 142, 143, 147, 148, 150, 153, 156, 161, 163, 165-170, 175, 176, 178, 179, 187-191, 198, 199, 202, 209, 222, 224, 229, 240, 242-245, 247, 248, 250, 251, 253, 255, 259, 266-268, 273-276, 279, 285, 289, 292, 299, 304-307, 309, 310, 312, 314, 317, 318, 320, 321, 323-325, 328, 330, 334, 337-341, 345, 347-350, 354, 356, 358-360, 362, 366-371, 374-378, 382-395, 398, 400, 413, 421, 425, 429, 430-432, 434, 438, 439, 440, 449, 456, 460, 461, 465, 467, 468
- Observadores: 41, 42, 50, 69, 107, 108, 109, 116, 153, 247, 249, 297-304, 309,

- 312, 340, 357, 370, 372, 412, 439, 444, 445, 457-459
- Oceanía: 100, 122, 134, 455
- Países árabes: 253, 365, 366
- Pascendi: 75, 76, 110, 120, 222, 229, 255
- Pastoral: 21, 23, 26, 28, 34, 35, 45-48, 50, 52, 59, 74, 88, 93, 95, 97, 99, 108, 115, 117-118, 146, 147, 158, 161-163, 166, 167, 169, 172, 175, 176, 181, 193, 194, 196, 200, 252, 256, 266, 285, 289, 297, 315, 316, 320, 322, 326, 327, 329, 355, 360, 367-369, 374-376, 385, 386, 390, 393-395, 400, 406, 409, 415, 418, 420, 422, 430, 436, 437, 470
- Patriarcado de Constantinopla: 39, 275, 303, 304, 372, 412
- Patriarcado de Moscú: 39, 68, 303, 304, 372, 373
- Patriarcas: 128, 187-190, 274, 275, 302, 310, 349, 447, 455
- Paz: 38, 45, 49, 60, 66, 113, 243, 322, 352, 358, 361, 368-370, 399, 403, 405, 407, 410, 429, 439-441
- Peritos (expertos): 11, 252, 253, 417-420, 429, 431, 447, 448, 458, 462
- Prensa: 9, 31-33, 39, 43, 47, 111, 135, 151-152, 160, 165, 171, 191, 197, 279, 282, 297, 301, 305, 306, 312-314, 328, 331-337, 339, 340, 348, 356, 373, 385, 406, 426-428, 430, 433, 434, 436, 437-439, 445, 457, 458, 460, 462
- Presidencia: 96, 97, 148, 151, 307, 308, 327, 416, 436, 447, 446-449
- Primado (primacía): 28, 30, 69, 131, 168, 188, 194, 198, 211, 236, 274, 307, 352, 385, 422
- Pueblo cristiano: 29, 44, 50, 83, 95, 171, 172, 186, 191, 282, 347, 411
- Quaestiones: 57, 144, 145, 153, 160, 166-168, 171, 174, 176, 178, 179, 182, 192, 199, 201, 211, 213, 229, 234, 239, 242, 246, 254, 255, 266, 276, 292, 309, 311, 327, 455, 467
- Reforma litúrgica: 83, 107, 108, 117, 128, 137, 142, 149, 166, 195, 196, 293, 296
- Reforma protestante: 76, 418, 422
- Reglamento: 159, 197, 302, 307, 308, 312, 314, 318, 326, 411, 412, 439, 451, 459
- Religiones: 43, 81, 89, 98, 124, 277, 301
- Religiosos: 99, 105, 107, 111, 126, 133, 139, 141, 142, 146-148, 163, 164, 167, 169-173, 179, 181, 282, 285, 295, 385, 411, 438, 452, 456, 458
- Rerum Novarum: 352
- Resurrección: 80, 263
- Revelación: 213-217, 220, 222, 224-228, 254-257, 265, 279, 282, 290, 326, 352, 368, 378-380, 393, 419, 424
- Rodas (incidente de): 39s, 153
- Rota (sagrada): 54
- Sacerdotes obreros: 59, 61, 82, 84, 89
- Sacerdotes: 60, 61, 74, 84, 89-92, 111, 117, 135, 166, 172, 174, 175, 191, 201, 204, 206, 210, 222, 238, 266, 267, 284, 295, 354, 357, 385, 422, 435, 438, 448, 450
- Sacramentos: 96, 142, 147, 174-175, 181, 205, 222, 224, 236, 251, 282, 284, 303, 307, 389, 412, 421
- Secretaría de Estado: 18, 27, 32, 42, 54, 55, 61, 100, 126, 136, 146, 148, 151, 152, 190, 253, 261, 314, 322, 331, 333, 354, 363, 366, 369, 371, 409, 414, 433, 455, 469
- Secretaría general: 160, 309, 322, 330, 335, 415
- Secretariado para la unidad: 37, 98, 144, 147, 149, 151, 161, 164, 174-176, 185, 186, 189, 190, 204, 206, 211, 220, 244, 252-254, 257-259, 264-266, 268-280, 283, 287, 297-304, 308, 325, 327, 329, 333, 356, 366, 412, 418, 467
- Secretariado para los asuntos extraordinarios: 141, 310, 344
- Secretariados: 98, 133-135, 139-141, 143-145, 147-151, 154, 161, 164, 165, 171, 174-176, 187, 189, 190, 205, 206, 212, 221, 247, 248, 252-254, 258, 259, 264-266, 268-277, 283, 288, 298-304, 308, 310, 311, 325, 327, 329-332, 334, 337, 346, 356, 366, 367, 372, 377, 412, 418, 434, 446-448, 454, 455, 459, 467, 468,
- Secreto: 57, 85, 94, 102, 152, 164, 165, 294, 301, 304, 309, 332, 333, 337, 338, 340, 345, 347, 367, 373, 414, 427, 429, 455, 469
- Secularismo: 26

- Secularización: 42, 81, 114
 Signatura apostólica: 354
 Signos de los tiempos: 19, 25, 44, 109
 Sínodo romano: 18, 19, 28, 32, 61, 128, 355, 356, 464
 Sionismo: 358
 Sociedad perfecta: 352
 Syllabus: 75, 110, 112, 121, 136
- Teología: 21, 37, 68, 70, 71, 87, 88, 90, 91, 93, 112, 116, 117, 120, 122, 125, 129-132, 134, 135, 139, 141, 156, 160, 161, 168-170, 173, 176-178, 180-183, 185, 188, 193, 194, 196, 199, 204, 211, 213, 215, 216, 218, 226, 228, 229, 233, 234, 236-239, 241, 243, 248, 250-252, 255-258, 261, 265, 266, 270-272, 274-275, 277, 283, 289-291, 305, 307, 312, 320, 323, 326, 329, 342, 347, 384, 385, 387, 388, 391, 394, 410-412, 414, 415, 416-425, 434, 435, 437, 439, 440, 457, 466, 467
- Tradición: 20, 21, 25, 36, 45, 50, 68, 69, 73, 78, 87, 103, 121, 152, 169, 202-204, 217, 233, 234, 243, 248, 254, 256, 258, 261, 264, 265, 280, 286, 287, 345, 347, 351, 357, 379, 380, 400, 407, 409, 420, 422, 423, 425, 429, 437
- Unidad de los cristianos: 39, 41, 47, 49, 51, 89, 98, 107, 114, 119, 146, 148, 151, 153, 161, 162, 164, 174-176, 186, 187, 189, 190, 205, 206, 212, 221, 246, 249, 250, 258, 259, 268-280, 283, 284, 288, 297-304, 310, 325, 327-330, 345, 346, 348, 354, 355, 364, 370, 375, 412, 439, 441, 469
- Unión Soviética: 20, 31, 43, 59, 61, 64-66, 69, 80, 86, 153, 303, 304, 314, 358, 363, 442, 456
- Veterum sapientia: 176, 197, 199, 207-211, 330, 353
- Vota: 34, 37, 38, 57, 75, 78, 84, 95, 96, 98-116, 119-140, 132, 142, 152, 163, 175, 176, 178, 179, 189, 194, 198, 201, 202, 204, 205, 207, 212-217, 219, 221, 224, 228, 229, 239, 240, 242, 247, 248, 250, 253, 255, 257, 264, 265, 270-272, 275, 278, 288, 298, 307, 328, 330, 332, 338, 341, 348, 351, 356-358, 466
- World Jewish Congress: 368

INDICE DE NOMBRES

- Acerbi, A.: 266, 268
 Adam, K.: 417
 Agagianian, P. G.: 22, 179, 181, 182, 199, 411
 Al Samman, M.: 360
 Al Sarqawi, M.: 358
 Albareda, A. M.: 318
 Alberigo, A.: 51, 77, 113
 Alberigo, G.: 12, 25, 26, 38, 50, 51, 77, 94, 97, 134, 155, 144, 161, 305, 308, 336, 352, 377, 398, 400, 401, 405
 Alexis, patriarca: 372
 Alfrink, B.: 75, 116, 118, 165, 210, 284, 286, 288, 292, 325, 330, 339, 340, 348, 351, 390-392, 411, 458, 465
 Algermissen, K.: 345
 Alghieri, D.: 96
 Alivisatos, H.: 39
 Aloisi Masella, B.: 199, 200, 412
 Alszeghy, Z.: 225, 228
 Alter, K. J.: 242
 Althusser, L.: 66
 Amerio, R.: 304
 Amoroso Lima, A.: 35
 Anastasius a SS. Rosario: 230
 Ancel, A.: 391
 Anderson, J. B.: 179, 180, 182
 Andro, X. : cf. Rey Stolle, A.
 Anglés, H.: 192, 193, 203, 206, 207
 Antonelli, F.: 293
 Arsenieff, N.: 39
 Atenágoras, patriarca: 39, 41, 46, 53, 68, 186, 302, 304, 329, 372
 Aubert, P.: 30, 53, 345, 417
 Audet, L.: 224
 Baas, L.-C.: 340
 Bacci, A.: 33, 195, 197, 207
 Bacht, H.: 244, 341
 Bader, H.-J.: 411
 Bakole, J.: 339
 Balducci, E.: 61
 Balic, C.: 212, 239-241, 267, 271
 Balthasar, H. U. von: 85, 183, 424
 Barbieri, A.: 456
 Baronio, C.: 23
 Barros Câmara, J. de: 308, 393
 Barth, K.: 87
 Barthe, G.: 26
 Bartoletti, E.: 31
 Barton, J. M. T.: 347
 Batiffol, P.: 275
 Batista, F.: 64
 Battelli, G.: 25
 Baudoux, M.: 389
 Baum, G.: 245, 252, 339, 342
 Bazin: 123
 Bea, A.: 35, 36, 40, 41, 50, 149, 150, 161, 162, 164, 175, 198, 198, 205, 241, 245-247, 251, 253, 257, 258, 260, 264, 271-273, 276-279, 286, 287, 291, 297, 298-302, 304, 327, 329, 332, 334, 336, 339, 340-342, 346, 347, 363, 365, 366, 372, 373, 386, 393, 411, 431, 465, 468
 Beaudouin, J.: 89, 91
 Belarmino, R.: 72
 Belobrasoff, C.: cf. Cassien, archimandrita
 Beloeil, D.: 336
 Beltrami, S.: 25
 Bellini, A.: 346
 Benedicto XIV: 355
 Benedicto XV: 60, 70, 78, 82, 131
 Bengsch, A.: 314
 Benoit, P.: 212, 256
 Beozzo, J. O.: 11, 12, 122, 125
 Bernard, F.: 126, 300, 431

- Bernardo, san: 400
 Bernini, G. L.: 444, 446
 Bertetto, D.: 257
 Berutti, C.: 171
 Besutti, G. M.: 239
 Betti, U.: 173, 266, 276, 344
 Beumer, J.: 256
 Bévenot, M.: 258
 Bevilacqua, G.: 32
 Blomjous, G.: 101, 126
 Bogarín Argaña, R.: 112
 Bolte, A.: 457
 Boné, E.: 225, 227
 Borella, P.: 203
 Borovski, V.: 457
 Borromeo, C., san: 26, 469
 Bortignon, B.: 345
 Botte, B.: 192, 203
 Bouevsky, S.: 302
 Bourghy, P.: 345
 Bourke, M. M.: 262
 Bouyer, L.: 88
 Boyer, Ch.: 33, 36, 37, 145, 245, 33, 251, 258, 264, 278, 346
 Braga, C.: 192, 194, 203
 Brandenburg, A.: 345
 Brennan, W.: 299
 Brinktrine, J.: 271
 Brooks, R.: 362
 Broz, J.: 367, 370
 Broucker, J. de: 340
 Brouwers, J. A.: 342, 350, 392
 Browne, M.: 128-130, 202, 284, 318
 Brunner, P.: 345
 Buenaventura, san: 131
 Bugnini, A.: 149, 192, 194, 200, 203-207, 293-295, 383
 Bühl: 258, 264
 Buijs, L.: 181
 Bunnenberg, J.: 422
 Burghiba, H.: 370
 Burigana, R.: 145, 150, 173, 212, 221, 224, 229, 234, 242, 255, 256, 266
 Butler, Chr.: 389
 Butturini, G.: 28, 70, 179
 Caffarel, H.: 183, 185
 Caggiano, A.: 100, 394, 411
 Calderón, C.: 431
 Calewaert, K.: 118
 Câmara, H.: 121, 123, 351
 Canali, N.: 55
 Capelle, B.: 192
 Capovilla, L.: 22, 25, 27, 152, 189, 262, 314, 315, 320, 323, 363, 399, 407, 408
 Caprile, G.: 26, 28, 31-34, 37, 39, 40, 46, 49, 54, 71, 100, 107, 135, 138, 149, 155, 162, 165, 207, 209, 215, 260, 284, 293, 301, 309, 313, 314, 323, 328, 332, 334-336, 346, 363, 384, 434, 444, 455, 457
 Carbone, V.: 54, 97, 98, 125, 130, 133, 135, 136, 138, 143, 145, 146, 147, 149, 151, 160, 171, 172, 174, 176, 178, 181, 182, 185, 191, 214, 247, 252, 282, 304, 308, 313, 327
 Cardinale, I.: 442
 Carpino, F.: 215, 224, 299
 Casanova, A.: 369, 372, 445
 Caspar, R.: 359, 361
 Cassien, archimandrita: 39
 Castellino, G.: 255, 256, 263
 Castro, F.: 64, 368
 Casula, C. F.: 27, 151
 Catarzi, D.: 49
 Cavagna, A.: 299, 408
 Cavaterra, E.: 19
 Cento, F.: 149, 183, 185, 333, 399, 411
 Cereceda, F.: 244
 Cereti, G.: 362
 Cerfaux, L.: 217, 220, 225, 227, 255, 257, 262, 264
 Ciappi, L.: 212, 214, 215, 221, 223-226, 240, 345, 408
 Cicognani, A. G.: 152, 160, 189, 192, 202, 205, 207, 299, 301, 320, 322, 325, 329, 345, 366, 370, 411, 469
 Cicognani, G.: 164, 186, 192, 193, 195, 200, 210, 253, 354
 Ciriaci, P.: 55, 171, 279, 280, 286, 411
 Claire, J.: 199, 200
 Clemente X: 456
 Cody, J. C.: 103
 Coke, M.: 88
 Cole-Arnal, O. L.: 89
 Colette, A.: 105
 Colombo, C.: 115, 219, 267, 343
 Colonna, A.: 414
 Comblin, J.: 416

- Comte, A.: 86
 Confalonieri, C.: 55, 258, 279, 285, 287, 293, 318, 383, 411
 Congar, Y.-M.: 21, 31, 35, 44-47, 52, 77, 86, 89, 120, 122, 164, 165, 180, 182, 183, 212, 217, 219, 220, 225, 226, 231, 237, 241, 242, 256, 269, 271, 274, 305, 306, 314, 329, 337, 340, 346, 381, 390, 391, 421-425, 438
 Connel, F.: 105
 Conzemius, V.: 35, 106
 Cooray, T. B.: 101
 Copello, S. L.: 100, 285
 Corson, F. P.: 412
 Cossart, G.: 9
 Costantini, C.: 28, 70, 71, 73
 Courtney Murray, J.: 123, 276
 Coussa, A.: 54, 94, 96, 147, 162, 299
 Couturier, G.: 89
 Crabbe, P.: 9
 Cranny, T. F.: 251
 Croner, H.: 362
 Cunningham, J.: 22
 Cushing, R. J.: 105, 339

 Charles, P.: 71
 Charrière, F.: 118, 245
 Charue, A. M.: 118, 387, 391
 Chavasse, A.: 192
 Chavaz, E.: 40
 Chenaux, Ph.: 40, 103, 116, 118, 153, 297, 346, 348
 Chenu, M.-D.: 31, 90, 183, 340, 341, 375, 391, 404, 421, 422, 425
 Chrysostomos, J.: 39

 D'Alton, J.: 202
 D'Angelo, A.: 105
 D'Ostilio, F.: 28
 D'Souza, J.: 340
 Dachtou, Z.: 359
 Dalma, A.: 457
 Dander, F.: 225, 228
 Daniel-Rops, H.: 347
 Danielou, J.: 123, 421, 424
 Dante, E.: 54, 95
 Davis, F.: 36, 245
 Dayras, S.: 113, 122
 De Gaulle, Ch.: 65, 67, 367
 De la Trinité, Ph.: 212
 De Lubac, H.: 76, 123, 132, 212, 225-227, 229, 353, 382, 424
 De Luca, G.: 33
 De Soysa, H.: 411
 Dejaifve, G.: 38, 341
 Delamire, J. M.: 362
 Delhayé, P.: 219, 226, 230-232, 236
 Dell'Acqua, R.: 262, 305, 320, 456
 Della Salda, F.: 25, 402
 Denis, H.: 322, 323
 Denzinger, H.: 132
 Deskur, A. M.: 191, 332
 Dhanis, T.: 215, 224, 227, 345
 Di Fonzo, L.: 97, 255, 256, 263
 Di Jorio, A.: 318, 441, 442, 459
 Dianich, S.: 180
 Dick, I.: 186
 Diekmann, G.: 207
 Dillon, R. J.: 262
 Doi, T. P.: 123
 Doms, H.: 238, 239
 Döpfner, J.: 31, 161, 165, 168, 284-287, 289, 292, 313, 314, 318, 322, 325, 328, 330, 340, 374, 386, 390-393, 411, 420, 422, 432, 442, 458
 Dore, F.: 357, 358
 Dossetti, G.: 38, 470
 Dubois, M.: 267, 335
 Dubois-Dumée, J. P.: 340
 Duff, E.: 298
 Dulles, A.: 125
 Duméry, H.: 79, 115, 132
 Dumont, C. J.: 36, 37, 39, 45, 46, 245, 246, 302, 303, 329, 345
 Dumont, P.: 245, 246
 Dupuy, B. D.: 44, 346
 Durán Estrago, M.: 105
 Durrieu, L.: 122, 126
 Duval, L.: 125, 360
 Dvornik, F.: 344

 Edamaron, J.: 298
 Edelby, N.: 31, 186-188, 201
 Ehrle, F.: 71
 Eisendrath, M. N.: 43
 Elchinger, L.-A.: 388, 390, 392, 425, 462
 Esorto, G.: 105
 Extross, I.: 298

- Fábrega y Grau, A.: 344
 Fabro, C.: 225
 Fagiolo, V.: 152, 285, 321, 322, 328
 Fanfani, A.: 409
 Fappani, A.: 32
 Farusi, F.: 431
 Feiner, J.: 243, 257-259
 Felici, P.: 18, 31, 54, 57, 59, 96, 135, 136, 140, 145, 146, 148, 149, 152, 153, 159-163, 165, 166, 205, 232, 244, 255, 281, 299, 301, 307, 309, 312-314, 316, 317, 319, 320-323, 326, 327, 333, 336, 348, 349, 378, 411, 427, 432, 442, 461
 Feliciani, G.: 74
 Feltn, M.: 74, 82, 348
 Fenton, J.: 31, 217, 245, 260, 261, 267, 271
 Fernier, J.: 258
 Ferrari, S.: 355
 Ferrari Toniolo, A.: 186, 243
 Ferretto, G.: 54, 146, 147, 162
 Fesquet, H.: 339
 Fey, H. E.: 69
 Filograssi: 26
 Pittkau, G.: 426, 431, 433
 Flick, M.: 225, 228
 Floersh, J.: 105
 Florit, E.: 216, 286, 343
 Florovsky, G.: 38
 Fogarty, G. P.: 11, 260
 Ford, J. C.: 238, 239
 Forget, G.: 72
 Forster, K.: 416
 Fossati, M.: 32, 34
 Fouilloux, E.: 11, 20, 25, 35, 64, 69, 77, 89, 92, 128, 305
 Francisco de Asís, san: 410
 Franco, F.: 375
 Franic, F.: 230
 Frank, R.: 64
 Freud, S.: 66, 86
 Frings, J.: 19, 161, 165, 168, 284, 286, 313, 314, 317, 318, 324, 325, 328, 341, 342, 350, 351, 353, 389, 390, 392, 411, 458, 462, 468
 Gabbett, H.: 439
 Gadille, J.: 69
 Gagarin, Y.: 64
 Gagnebet, R.: 212, 214, 224, 267, 268, 276, 291, 314
 Gajard, J.: 207
 Galeazzi, G.: 27
 Gallagher, J. A.: 233
 Galli, M. von: 382, 384, 412
 Garaudy, R.: 372
 García, J.: 99
 Garofalo, S.: 132, 160, 212, 214, 217, 254, 255, 257, 259, 260
 Garrigou-Lagrange, R.: 130
 Gawlina, G.: 127, 166
 Geiselman, R.: 256, 380
 Gerlier, P.: 74, 348, 387
 Ghattas, I.: 350, 391
 Gilbert, A.: 364, 365
 Gilroy, N.: 411
 Gilleman, G.: 233
 Gillon, L.: 97, 215, 230-233
 Giobbe, P.: 104, 119, 318
 Girard, P.: 104, 119
 Glorieux, P.: 17, 160, 179, 183, 185
 Godfrey, W.: 114, 199, 241, 318, 456
 Goison, M.: 104
 Goldie, R.: 182
 Gonçalves Cerejeira, M.: 393
 Gorresio, V.: 32
 Gouet, J.: 320
 Governatori, L.: 162, 320, 321, 348
 Grabmann, M.: 416-417
 Gracias, V.: 101, 122
 Graham, R.: 339
 Grant, F.: 411
 Gregorio X: 53
 Grelot, P.: 262
 Griffith, J.: 231, 267
 Gritti, J.: 25, 333
 Groot, J. C.: 298
 Grootaers, J.: 11, 75, 334-336, 339, 345, 341, 349, 426
 Gruber, G.: 457
 Guardini, R.: 123, 417
 Guasco, M.: 167
 Guerri, S.: 442
 Guerry, E. M.: 348
 Guirguis, Y.: 412
 Gundlach, G.: 243
 Gy, P. M.: 192
 Haecker, Th: 436
 Halevy Herzog, I.: 363

- Hamer, J.: 245, 280, 298, 305, 345
 Hanahoe, E.: 245, 251, 278
 Häring, B.: 219, 230-232, 236, 239, 342, 386, 418
 Harms, H.: 41
 Hastings, A.: 11
 Hausberger, K.: 349
 Heard, G. T.: 308, 318
 Hebblethwaite, P.: 25, 378, 383, 384, 398, 399, 404, 405, 408
 Heenan, J. C.: 251
 Hegel, G. W. F.: 86, 119
 Heidegger, M.: 423, 419
 Heim, B.: 432
 Hengsbach, F.: 389, 457
 Henrix, H. H.: 362
 Herkenrath, K.: 436
 Hermaniuk, M.: 255, 276
 Hertling, L.: 253
 Hesnard, A.: 235
 Hilaire, Y.-M.: 101, 116, 119, 120
 Hildebrand, D. von: 238
 Hirschmann, H.: 460
 Höfer, J.: 35, 36, 245
 Höfer, L.: 35
 Hoffman, R.: 180
 Hogan, J. V.: 456
 Horton, D.: 412, 459
 Houdiard, L.: 104
 Houtart, F.: 340, 345, 376
 Huber, G.: 347
 Hudal, L.: 127
 Hughes, K.: 205
 Huibers, J. P.: 118
 Hurley, D. E.: 102, 124, 284, 286, 296, 314, 317, 318, 391
 Hürth, F. X.: 130, 212, 230-233, 237, 239, 241, 242, 416
 Iakovos (Koukouzis): 39
 Ignacio de Loyola, san: 419
 Impagliazzo, M.: 357, 363
 Indelicato, A.: 133, 149, 150, 167, 170, 172, 174, 176, 178, 181, 189, 191, 197, 202, 221, 223, 224, 226, 237, 257, 264, 267, 279, 280, 286, 288, 291, 294, 299, 307, 364, 367
 Inocencio III: 435
 Isaac, J.: 362-364
 Iserloh, E.: 347
 Iwas, R. Z. B.: 412
 Jacobs, . Y.: 396
 Jacobs, J. Y. A.: 34, 103, 106, 118, 342, 349, 354
 Jaeger, L.: 33, 37, 245, 269, 340, 342, 346, 348, 378, 428
 Jannsen, L.: 231, 236, 278
 Janssens, A.: 212, 226, 230, 237, 278
 Janssens, J.-B.: 128
 Jarlot, G.: 186, 243
 Jedin, H.: 9, 30, 31, 38, 199, 208, 308, 311, 312, 344, 413, 418, 465
 Jenny, H.: 194
 Joannou, P. P.: 38
 José, san: 106, 110, 122, 129, 131
 Jounel, P.: 192, 205
 Journet, Ch: 267, 271
 Juan XXIII: 10, 11, 18, 21, 22, 24-30, 33, 34, 38, 31, 32, 39-41, 43, 44-50, 52-60, 63, 64, 67-71, 75-77, 79, 82, 89, 92, 93, 108, 115, 117, 121, 125, 127-130, 136, 138, 141, 143, 145, 146, 148, 149, 152, 153, 155, 158, 162, 182, 187, 189, 198, 206, 207, 213, 241, 247, 248, 253, 262, 266, 271, 278, 297, 302, 303-306, 308, 313, 315, 316, 318-322, 326-328, 330, 331-333, 335, 345, 347, 349, 351, 351-355, 362-368, 369, 370, 374, 375, 377-379, 382, 390, 395, 398-401, 403, 404, 406-410, 415, 423, 424-426, 428-430, 434-436, 439, 441, 443-446, 460, 464-470
 Jullien, A.: 202, 241, 308, 318
 Jung, N.: 20
 Jungmann, J.-A.: 192, 206, 384, 418
 Kampe, W.: 340, 430, 434-437, 459
 Kant, I.: 86, 419
 Kaplan, J.: 361
 Karrer, O.: 35, 36, 106, 123
 Kaufmann, L.: 404
 Kelly, G.: 238, 239, 428
 Kempf, W.: 457
 Kennedy, J.-F.: 64, 368
 Kennerknecht, A.: 448
 Kèramé, O.: 346
 Kerrigan, A.: 225, 227, 255, 256, 264
 Klaiber, J.: 109

- Klein, N.: 406
 Kleutgen, J.: 337
 Klinger, E.: 75, 316, 380, 390, 392, 425
 Kloczowski, J.: 33, 349
 Kloppenburg, B.: 343, 431
 Kolosov: 339
 Kominek, B.: 456
 Komonchak, J.: 11, 12, 104, 105, 122, 123, 125, 137, 350
 König, F.: 165, 283, 284, 315, 318, 325, 330, 333, 339, 340, 347, 348, 351, 367, 390, 398, 421, 465
 Korliarov, V.: 457
 Kornyljak, P.: 267
 Kovalewsky, P.: 345
 Kowalsky, N. A.: 181, 370
 Krassikov, M.: 441
 Krempel, B.: 238
 Kruschev, N.: 64, 66, 370
 Küng, H.: 337, 342, 346, 347, 348, 391, 421

 La Pira, G.: 38
 Labbé, Ph: 9
 Labourdette, M. M.: 225, 228
 Lacan, J.: 66
 Lacaste, B.: 125, 360
 Lacchio, S.: 106
 Lagrée, M.: 336
 Lai, B.: 32
 Lamberigst, M.: 105, 118, 125
 Lambert, P.: 461
 Lamennais, H. F. R.: 84, 85
 Landázuri Ricketts, J.: 300
 Lardone, F.: 60, 370
 Larrain, E. E.: 101, 320
 Larraona, A.: 54, 55, 162, 196, 210, 293, 307, 318, 411
 Latourelle, R.: 63
 Latreille, A.: 438
 Lattanzi, F.: 269
 Lattanzi, U.: 217, 267-269
 Laurentin, R.: 232, 236, 241, 243, 335
 Le Guillou, M.-J.: 180, 298, 422, 424
 Lebbe, V.: 89
 Leclerc, P.: 360
 Leclercq, J.: 233
 Leclercq, M.: 213, 215, 217, 360
 Lécuyer, J.: 267, 271, 274

 Leech, G.: 105
 Leemans, P.: 345
 Leeming, B.: 345
 Lefebvre, M.: 122, 125, 202, 284
 Léger, P. E.: 31, 34, 210, 284, 289, 318, 323-325, 330, 340, 348, 351, 352, 374, 386, 390, 465, 468
 Legrand, F.: 348
 Lehmann, K.: 420, 421
 Leicher, H.: 437
 Lennerz, H.: 256
 León XIII: 79, 131, 190, 243, 276
 Leonardi, C.: 38
 Leprieur, F.: 89, 354
 Lercaro, G.: 25, 32, 52, 113, 345, 384
 Levillain, Ph: 227, 229, 308, 429
 Licheri, G.: 239
 Liégé, A.: 87
 Liénart, A.: 74, 162, 241, 284, 288, 318, 320, 322, 325, 326, 340, 347, 348, 390, 391, 411, 465
 Ligutti, A.: 160
 Lindbeck, G.: 411
 Lio, E.: 230, 232, 234-236
 Lippert, P.: 417
 Loffeld, E.: 180
 Lombardi, R.: 105, 125, 127, 262, 340, 345
 Lommel, L.: 456
 Löw, G.: 293
 Lusseau, E.: 119
 Lutero, M.: 30
 Lyonnet, S.: 228, 261

 Maan, P. J.: 412
 MacCabe, T.: 99
 MacCann, O.: 125
 MacNamara, R. S.: 64
 Maccarrone, M.: 245
 MacCarthy, J. J.: 79, 125
 MacIntyre, J. F. L.: 122, 393
 MacManus, A.: 105, 160, 192, 194, 201, 202, 203, 207
 Madaule, J.: 439
 Maglione, L.: 151
 Maguire, J. J.: 100
 Malula, G.: 351
 Mallimaci, F.: 100, 105, 106
 Manoukian, A.: 31

- Manoukian, F.: 31
 Mansi, P.: 9
 Manzo, M.: 18, 25, 32, 356, 357
 Manzù, G.: 446
 Marazziti, M.: 31, 42, 334
 Marcozzi, V.: 225, 227
 Marella, P.: 166-170, 175, 318, 348, 411, 442
 Margerie, R. de: 42
 Margill, H. J.: 346
 María: 29, 73, 81, 104, 106, 110, 122, 129, 136, 151, 223, 225, 240-242, 410, 446
 Maritain, J.: 61, 81, 121, 127, 276
 Marques, L. C.: 172
 Martimort, A. G.: 192, 194, 195, 199, 204, 293
 Martina, G.: 19, 22, 30, 53, 63
 Marty, F.: 340, 391
 Marx, K.: 66, 86
 Masella, A.: 411
 Matthew, D.: 179
 Matthijsen, A.: 126
 Matzubara, S.: 398
 Maximos IV: 47, 168, 181, 198, 201, 284, 292, 351
 Mayer, A.: 97, 176
 Mayeur, J.-M.: 77
 Mazelis, P.: 456
 Mazzei, F.: 38
 Medawar, P. K.: 346
 Meinhold, P.: 346
 Melendro, F.: 114
 Melloni, A.: 11, 17, 22, 25-29, 41, 46, 71, 98, 100, 101, 105, 135, 144, 152, 155, 198, 207, 208, 297, 314, 337, 338, 345, 353, 362, 391
 Méndez Arceo, S.: 101
 Mercier, G.: 360
 Merlin, J.: 9
 Mersch, E.: 233
 Metzger, M. G.: 89
 Meyendorff, J.: 39
 Meyer, A. G.: 411
 Micara, C.: 32, 127, 199, 285, 307, 355, 367
 Michel, E.: 239, 255
 Migone, B.: 152
 Milani, L.: 61
 Milwaukee, P.: 107
 Mimmi, M.: 166
 Moeller, Ch.: 31, 189, 275
 Möhler, J. A.: 85, 245, 270
 Molinari, F.: 32
 Moloney, M.: 360
 Monchanin, J.: 89
 Montini, G. B.: 32, 34, 61, 101, 113, 115, 151, 210, 241, 284, 294, 322, 325, 340, 348, 349, 354, 390, 411, 442, 465
 Montvalon, R. de: 347
 Moorman, J.: 411
 Moosbrugger, B.: 382, 384, 412
 Morcillo, C.: 320, 431
 Morone, G.: 469
 Morozzo della Rocca, R.: 102, 105, 110, 111, 113, 120, 121, 137, 359
 Muench, L. G.: 162
 Murphy, J. L.: 344
 Murphy, R.: 261
 Musty: 31
 Nabaa: 348
 Nagy, I.: 64
 Nasser, G. A.: 65, 370
 Naud, A.: 34
 Nehru, J.: 65, 370
 Neill, Ch.: 69
 Neufeld, K.-H.: 424
 Newman, J.: 23, 85, 417
 Nichols, J. H.: 412
 Nietzsche, F.: 86
 Nikodim, patriarcha: 304, 372, 373
 Nissiotis, N.: 39
 Noirot, M.: 198, 200, 208, 209
 Nozière, A.: 124
 O'Boyle: 105
 O'Connor, M. J.: 191, 332
 Oddi, S.: 26
 Oesterreicher, J. M.: 247, 252, 253
 Oraison, M.: 232, 235
 Ortega y Gasset, J.: 112
 Ortiz, A.: 12
 Ottaviani, A.: 19, 55, 71, 161, 173, 210-216, 218-223, 244, 247, 256, 260, 261, 266-268, 271, 276, 279, 284, 286, 298, 301, 307, 368, 382, 411, 467
 Outler, A. C.: 412
 Ouwelant, C. van den: 122

- Pablo III: 29, 30
 Pablo VI: 11, 84, 115, 213, 368
 Pacelli: cf. Pío XII
 Paiano, M.: 174, 192, 203, 205, 204, 205-207, 293
 Palazzini, P.: 54, 94, 96, 141, 147, 299
 Parente, P.: 55, 147, 212, 214-216, 271, 307
 Parisella, I.: 198
 Pavan, P.: 186, 243
 Paventi, S.: 179, 181
 Pawlwy, B.: 348
 Pedro el Grande: 68
 Perraudin, A. de: 31
 Perrella, S.: 110
 Peruzzo, G. B.: 237
 Pfister, R.: 394
 Philippe de la Trinité: 97, 212
 Philippe, P.: 54, 94, 96, 97, 147, 212, 230, 306
 Philips, G.: 164, 183, 185, 189, 217-219, 236, 267, 271, 275
 Piazza, A. G.: 77
 Picher, H.: 456
 Pignedoli, S.: 100, 102
 Pío IX: 29, 30, 34, 35, 45, 53, 57, 59, 70, 78, 79, 276, 307, 463, 469
 Pío X: 70, 78, 79, 82, 91, 131, 175, 224, 383, 384
 Pío XI: 23, 26, 28, 30, 57, 70, 71, 79, 81-83, 131, 238, 276, 333
 Pío XII: 18-21, 23, 24, 35, 42, 53-55, 57, 59-61, 63, 66, 70, 71, 74, 76, 78-80, 82, 84, 91, 94, 105, 107, 110, 117, 129, 131, 133, 139, 149, 150, 173, 178, 181, 200, 204, 207, 213, 224, 238, 233-235, 237-239, 250, 269, 274-276, 279, 333, 335, 338, 345, 354, 355, 364, 366, 383, 384, 421
 Piolanti, A.: 96, 211, 217, 224, 267
 Pirovano, A.: 459
 Pisoni, E.: 440
 Pitocchi, F.: 23
 Pizzardo, G.: 32, 82, 94, 176, 195, 197, 205, 260, 261, 307, 356, 411
 Pla y Deniel: 411
 Poppi, A.: 234
 Pont i Gol, J.: 376
 Portal, F.: 89
 Poulat, E.: 89
 Poulos, G.: 39
 Poumerol, H.: 440
 Primeau, E.: 250
 Prodi, P.: 38
 Proença, S. G.: 121, 123, 394
 Prou, J.: 119
 Provencheres, Ch. de: 388
 Prudhomme, C.: 125
 Przywara, E.: 417
 Quillard, C.: 360
 Quiroga y Palacios, F.: 318, 442
 Radini, G.: 23, 25, 26
 Raguer, H.: 11
 Rahner, K.: 87, 183, 208, 212, 348, 349, 396, 418-421, 468
 Ramírez, J.: 215, 224
 Rampolla, M.: 444
 Ramsey: 390
 Ratzinger, J.: 348, 421, 462
 Rea, I.: 41
 Reetz, B.: 394
 Reilly, T. F.: 112
 Renan, E.: 86
 Rendtorff, R.: 362
 Rétif, A.: 122
 Reuter, H.: 386
 Rey Stolle, A.: 344
 Riccardi, A.: 11, 25, 55, 60, 77, 127, 141, 212, 303, 304, 341, 370
 Richaud, P.-M.: 442
 Riedmatten, H. de: 404
 Rijk, C. A.: 345
 Rimoldi, A.: 34, 113, 115, 375, 437
 Rinser, L.: 437
 Ritter, J.: 241, 318
 Roberti, F.: 308, 318, 411
 Roberts, H.: 412
 Roberts, T.: 122
 Roegele, O. B.: 345, 376
 Romeo, A.: 132, 260-263, 329
 Romita, F.: 198-200, 207-209
 Roncalli: cf. Juan XXIII
 Roschini, G.: 97
 Rossi, A.: 225, 299
 Rouquette, P. P. R.: 33, 48, 209, 314, 438
 Rouse, R.: 69

- Rousseau, J.: 172, 173
 Rousseau, O.: 38, 72, 105, 340, 346
 Routhier, G.: 352, 391
 Roux, H.: 412
 Ruffini, E.: 19, 22, 71, 131, 202, 260, 261, 284, 294, 393, 411
 Rugambwa, L.: 125, 318
 Ruggieri, G.: 72, 156, 158, 401
 Ruiz-Garrido, C.: 12
 Rummel, J.: 124
 Rynne, X.: 217, 380
- Salaverri, G.: 219, 271
 Salazar, L. J.: 80
 Samoré, A.: 54, 55, 299
 Sani, R.: 42
 Santini, A.: 368
 Santos, R.: 318, 459
 Sanzio, R.: 445, 446
 Sauer, H.: 379
 Scaltriti, G. A.: 26
 Schambeck, H.: 28, 71
 Schauf, H.: 267, 274, 275, 291, 292, 381, 417
 Scheinmann: 441
 Scherer, A. V.: 255
 Schick, E.: 457
 Schillebeeckx, E.: 183, 342, 349, 350, 392, 394, 399, 421, 468
 Schlink, E.: 346, 348, 411
 Schmaus, M.: 255, 256, 271, 345, 416
 Schmemmann, A.: 39
 Schmidt, H.: 383
 Schmidt, S.: 36, 41, 50, 150, 245-247, 260, 297, 298, 300, 332, 371
 Schmitt, A. G.: 457
 Schmitz, E.: 434, 458
 Schoenmakers, P.: 115
 Schröder, G.: 461
 Schröffer, J.: 216, 255
 Schultz, H.-J.: 416
 Seeber, D. A.: 397
 Segni, A.: 399, 409
 Seibel, W.: 379
 Semmelroth, O.: 31, 457
 Sentin: 113
 Seper, F.: 320
 Sepinski, A.: 127, 128
 Sestieri, L.: 362
- Seumois, A.: 179, 180, 181
 Shaw, W. D.: 412
 Sieben, H. J.: 337, 340, 341, 346
 Sigismondi, P.: 62, 94, 96, 147
 Sigmond, R.: 236, 237, 243, 244
 Silva Henríquez, R.: 286, 389, 456
 Simon, M.: 135, 136
 Siri, G.: 31, 32, 284, 318, 322, 338, 393, 411
 Sixto V: 354
 Skydsgaard, K. E.: 346, 411, 346
 Smedt, E. J.: 251, 278, 280
 Smith, W.: 103
 Smulders, P.: 316, 380, 382
 Snoeks, R.: 347
 Soetens, Cl: 11, 115, 116, 118, 124, 126, 348
 Solages, B. de: 120
 Sortais, G.: 119
 Spadafora, F.: 228, 260, 262
 Spellman, F.: 100, 210, 312, 313, 384, 411, 442, 459
 Spiazzi, R.: 344
 Spindeler, A.: 344
 Stabile, F. M.: 256, 261
 Stacpoole, A.: 244
 Staffa, D.: 54, 93, 96, 147, 197, 208, 209, 212
 Stangl, J.: 393
 Stakemeier, E.: 245, 258, 380, 381, 393
 Stalin, J.: 65
 Stehle, H.-J.: 367
 Steinmann, J.: 261
 Stepinac, A.: 367
 Stickler, A. M.: 199, 207, 217
 Stohr, A.: 200, 224
 Stracca, S.: 442
 Strachwitz, R.: 39
 Stransky, T. F.: 48, 164, 244, 247-249, 253, 258, 269, 272, 280, 298, 301, 302, 362
 Stroessner, A.: 112
 Stürmer, K.: 346
 Suenens, L.-J.: 115, 284, 309, 310, 315-322, 325, 326, 330, 340, 348, 379, 390-392, 400, 402, 404, 409, 411, 462, 465, 468
 Suhard, card.: 91
 Suhr, J.: 432

- Sukarno, A.: 65
 Svidercoschi, G. F.: 46
 Tadros, M.: 412
 Tappouni, I. G.: 32, 162, 411
 Tardini, D.: 27, 42, 54-56, 61, 93-98, 100, 104, 115, 126-129, 133, 136, 140, 141, 143, 145-152, 197, 219, 261, 297, 305, 313, 327, 329, 331, 333, 344, 348, 407
 Tavard, G.: 245, 258, 264
 Tedeschi, M.: 348
 Tedeschini, F.: 152
 Teilhard de Chardin, P.: 79, 119, 132, 226, 232, 260, 353, 397, 406, 422, 424, 425, 426, 439
 Teresa, santa: 399
 Teresita de Lisieux, santa: 81
 Testa, G.: 39, 162, 303, 312, 316, 442, 445
 Thijssen, F.: 245, 264
 Thils, G.: 205, 341, 346
 Tillmann, F.: 233
 Tisserant, E.: 41, 45, 162, 304, 354, 373, 390, 411
 Tito: cf. Broz, J.
 Toaff, E.: 364
 Tomás de Aquino, santo.: 33, 83, 85, 86, 141, 143, 177, 178, 233, 325, 356, 419
 Tondini, A.: 208
 Torlonia, A.: 414
 Torrell, J.-P.: 346
 Traglia, L.: 442
 Trapé, A.: 215, 224, 227
 Tresmontant, C.: 397
 Trinchese, S.: 25
 Tromp, S.: 31, 145, 159-164, 166, 185, 189, 204, 212, 214-222, 224-229, 231, 234, 236, 240-244, 247, 254, 256, 257, 259, 261, 263, 266-269, 270-274, 276, 279, 280, 287, 290, 291, 305, 307, 316, 327, 349, 382
 Trujillo: 112
 Truman, H.: 66
 Tucci, R.: 31, 333, 334, 346, 347
 Tucek, J.: 431
 Tüchle, H.: 345
 Turbanti, G.: 165, 182, 250, 337, 364
 Uginet, F. C.: 54, 67, 70, 71
 Ullmann, R.: 412
 Unamuno, M. de: 112
 Unger, D.: 257
 Urbani, G.: 31, 32, 34, 347, 393
 Ursi, C.: 34
 Vacchini, F.: 442, 443
 Vagaggini, C.: 132, 192, 194, 204
 Valeri, V.: 170, 172, 173, 318, 411
 Vallainc, F.: 334, 335, 427, 431, 435
 Vallquist, G.: 427, 428
 Van Bekkum, W.: 101
 Van den Eynde, D.: 255, 257, 264
 Van Valenberg, T. E. G.: 104
 Vander Gucht, R.: 417, 420, 422, 424
 Velati, M.: 36, 46, 50, 109, 111, 113, 137, 186, 205, 245, 250, 251, 257
 Verardo, R.: 212
 Verghese, P.: 412
 Vermeersch, A.: 239
 Veuillot, P.: 348
 Vian, P.: 33
 Vilanova, E.: 11, 109, 112
 Villain, M.: 86
 Villot, J.: 322
 Vingiani, M.: 364
 Vischer, L.: 412
 Visser't Hooft, W. A.: 31, 38, 40, 42, 153, 297
 Vito, F.: 165
 Vogt, E.: 256, 260, 261, 264
 Voillaume, R.: 340
 Volk, H.: 245, 264, 265, 457
 Von Rudloff: 457
 Vorgrimmler, H.: 347, 416, 417, 419, 421, 422, 424
 Vorst, S. van: 435, 436
 Wagner, J.: 418
 Walty, J. N.: 345
 Wambacq, B.: 287
 Wardi, Chaim: 253, 365
 Wattson, P.: 251
 Weber, J. J.: 120, 242, 395, 391
 Weigel, G.: 245, 298
 Weitlauff, M.: 349
 Wember, J.: 457
 Wenger, A.: 29, 74, 298, 302, 303, 329, 330, 371, 434, 436, 441, 456
 Wesoly, St.: 431

- Willebrands, J.: 36, 40, 149, 162, 245,
246, 253, 272, 279, 298, 302-304, 372,
418
Winninger, P.: 204
Winter, E.: 441
Witte, J.: 267
Wittstadt, K.: 11, 75, 117, 161, 316, 349,
379, 381, 390, 392, 398, 400, 401, 426
Wnuk, J.: 349
Wojtyła, K.: 456
Wright, J. J.: 34, 230
Wronka, A.: 456
Wyszynski, St.: 113, 440, 456, 458
Youanna Guirgis, P.: 412
Zagni, G.: 48
Zakka, R.: 412
Zaya Dachtou: 360
Zerba, C.: 54, 96, 147
Zerwick, M.: 261
Zizola, G.: 22, 25, 262, 345, 370, 406
Wieser, P.: 440
Wilykyj, A. G.: 186
Willam, F. M.: 25

INDICE GENERAL .

<i>Contenido</i>	7
<i>Premisa. A treinta años del Vaticano II: G. Alberigo</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13
<i>Fuentes</i>	14
<i>Organos de preparación conciliar</i>	14
<i>Esquemas preparatorios</i>	15
<i>Fuentes archivísticas</i>	15
 1. El anuncio del concilio. De la seguridad del baluarte a la fascinación de la búsqueda: <i>G. Alberigo</i>	17
1. «Un gesto de tranquila audacia»	17
a) 25 de enero de 1959	17
b) ¿Por qué un concilio?	21
c) El anuncio de los concilios anteriores	29
2. Ecos, esperanzas, preocupaciones	31
a) Los ambientes católicos	32
b) Los cristianos no católicos	38
c) Informaciones diplomáticas y comentarios de prensa	41
3. Hacia una definición del concilio	43
4. Constitución de la comisión preparatoria	52
5. Juan XXIII decide el nombre: Vaticano II	57
 2. La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia: <i>E. Fouilloux</i>	63
1. El Vaticano II, ¿un acontecimiento?	63
2. ¿Una Iglesia en dolores de concilio?	67
a) ¿Supervivencia de una tradición conciliar?	67
b) La Iglesia católica a finales de los años 50	77
1. El modelo romano	78
2. Un cierto malestar	84
3. Consultas romanas	92
4. Las respuestas	98
a) Sobre el buen uso de los <i>vota</i>	98
b) Tres grupos de respuestas	107
1. Coronar cuatro siglos de intransigencia	109
2. Hacia el Vaticano II	115
3. Contrastes e incertidumbres	121

5. Del desinterés al encuadramiento	126
a) Entre la indiferencia y la desconfianza: los <i>vota</i> romanos.....	127
b) La teología romana ante el concilio.....	129
c) El trabajo sobre los <i>vota</i>	133
d) La reacción de las congregaciones romanas.....	140
e) Hacia la preparación propiamente dicha.....	143
3. La lucha por el concilio durante la preparación: <i>J. Komonchak</i>	155
<i>Introducción: La visión papal del concilio</i>	155
1. La organización del trabajo preparatorio.....	159
a) Organización general	159
b) Organización interna y métodos	163
1. Distribución de funciones.....	163
2. El secreto	164
3. La ausencia del laicado.....	165
2. Preparando un concilio pastoral	166
a) La reforma de la práctica pastoral.....	166
1. Comisión preparatoria sobre los obispos y el gobierno de las diócesis.....	166
2. Comisión preparatoria para la disciplina del clero y del pueblo cristiano.....	171
3. Comisión preparatoria para los religiosos	172
4. Comisión preparatoria para la disciplina de los sacramentos.....	174
5. Comisión preparatoria para los estudios y los seminarios	176
6. Comisión preparatoria para las misiones.....	179
7. Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos	182
8. Comisión preparatoria para las Iglesias orientales	186
9. Secretariado para la prensa y los medios de comunicación	191
b) La Comisión litúrgica	192
c) La cuestión de la lengua	197
1. La lengua del concilio	197
2. Las lenguas en los estudios eclesiásticos	198
3. Las lenguas en la liturgia.....	199
3. Preparando un concilio doctrinal.....	211
a) La Comisión teológica preparatoria.....	212
1. Agenda y orientación.....	212
2. Normas y métodos.....	218
b) Los textos publicados por la Comisión teológica.....	220
1. Una nueva fórmula para la profesión de fe	220
2. Del depósito de la fe, que debe conservarse irreprochablemente.....	224
3. De ordine morali.....	229
4. De castitate, matrimonio, familia, virginitate.....	234
5. De beata Virgine Maria.....	239
6. De ordine sociali y De communitate gentium	242
c) El Secretariado para la unión de los cristianos	244
1. Miembros.....	244
2. Competencia y temas.....	245
3. Método.....	248
4. Los textos del Secretariado para la unión de los cristianos.....	249

d) Doctrina y diálogo	253
1. La palabra de Dios.....	254
1. La Escritura y la tradición en la Comisión teológica.....	256
2. La Escritura y la tradición en el Secretariado para la unión de los cristianos.....	257
3. La interpretación bíblica en la Comisión teológica	259
4. La interpretación bíblica en el Secretariado para la unión de los cristianos.....	264
2. La Iglesia	266
1. Naturaleza de la Iglesia.....	268
2. Miembros de la Iglesia.....	271
3. Episcopado y primado.....	273
4. Iglesia y Estado.....	276
4. La revisión y enmienda de los textos preparatorios	280
a) La discusión de los textos en la Comisión central preparatoria.....	281
b) La subcomisión para las enmiendas	285
1. El esquema <i>De fontibus revelationis</i> de la Comisión teológica	286
2. El esquema <i>De deposito fidei</i> de la Comisión teológica	288
3. El esquema <i>De Ecclesia</i> de la Comisión teológica	290
4. El esquema <i>De sacra liturgia</i> de la Comisión litúrgica preparatoria ..	293
5. La presencia ecuménica en el concilio	297
a) Planteamiento del principio	297
b) Envío de las invitaciones	302
6. Puntualización de las normas del concilio.....	305
a) Preparación de las normas	307
b) Características principales del reglamento conciliar	308
c) Observaciones	311
7. Fecha, duración y agenda del concilio	313
a) La fecha de apertura del concilio.....	313
b) La duración anticipada del concilio.....	314
c) Determinación de un plan y una agenda para el concilio.....	316
4. El clima exterior: <i>O. Beozzo</i>	331
1. La información pública sobre el trabajo preparatorio	332
a) Esperando información	332
b) La Oficina de prensa de la Comisión central.....	334
c) Iniciativas espontáneas.....	336
2. Informaciones y debates espontáneos.....	337
a) Los informadores religiosos.....	339
b) El debate religioso y las revistas	341
c) El mundo de los libros: unidad, reforma, episcopado.....	344
3. Preparación del concilio por parte de los episcopados.....	348
4. La vida ordinaria de la Iglesia	351
a) El nuevo estilo de Juan XXIII	351
b) Tensiones en el gobierno ordinario.....	353
c) El colegio cardenalicio y los nombramientos episcopales.....	354
d) El sínodo romano.....	355
e) El congreso eucarístico mundial de Munich.....	356
f) La asamblea del Consejo ecuménico de las Iglesias en Nueva Delhi.....	357

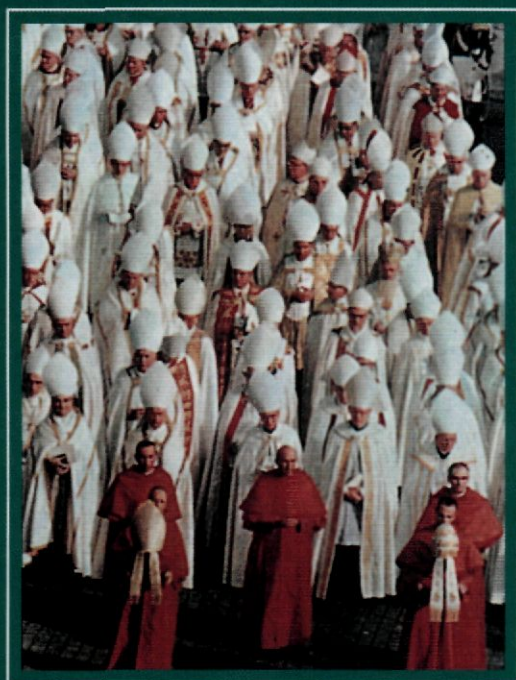
5. Ecos en otras áreas religiosas e ideológicas	357
a) La actitud del mundo musulmán.....	357
b) Los católicos ante el mundo musulmán.....	359
c) La actitud del mundo judío. El judaísmo, un tema no previsto.....	361
d) Juan XXIII y los judíos.....	362
e) Las iniciativas de Jules Isaac	364
f) El horizonte público del debate.....	365
g) La actitud del archipiélago marxista.....	366
h) Obispos y observadores del Este	370
i) Los observadores rusos.....	371
5. En vísperas del concilio Vaticano II (1 de julio a 10 de octubre de 1962):	
K. Wittstadt	373
1. Los siete primeros esquemas y las reacciones del episcopado.....	373
a) La expectativa general, tres meses antes del concilio.....	373
b) El envío de los siete esquemas	377
c) Las reacciones de los obispos	386
2. El papa Juan XXIII durante la última fase antes de la apertura del concilio ..	395
a) Diversas declaraciones y audiencias	395
b) El mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962	401
c) Preparación espiritual.....	407
d) El papa y los preparativos de organización	410
3. El nombramiento de los expertos («periti»)	413
a) La tarea y la importancia de los expertos	413
b) El nombramiento de los expertos el 28 de septiembre de 1962	414
c) Los expertos de una renovación teológica.....	416
4. Las informaciones y la orientación de la prensa	426
a) La política vaticana sobre la prensa entre la apertura y la ocultación	426
b) La organización de la labor de la prensa	430
c) La información comparada en la prensa internacional	433
5. El aula conciliar y sus servicios	442
a) La fase de planificación y los trabajos.....	442
b) El aula conciliar	444
c) Instalaciones técnicas.....	446
1. Iluminación eléctrica	446
2. Micrófonos.....	446
3. Grabaciones sonoras	447
4. Instalación para tomas de televisión.....	447
5. Teléfono	448
6. Procesamiento de datos	448
a) Datos personales de los padres conciliares.....	449
b) Asignación de puestos	449
c) Comprobación de los presentes en el aula y recuento de votos.....	449
d) Otras instalaciones	451
d) Prestación de servicios.....	451
1. Servicio de atención sanitaria.....	452
2. Servicio de avituallamiento	452
3. Instalaciones higiénicas	453
4. Servicio de seguridad y vigilancia.....	453

6. La llegada de los padres a Roma	455
a) La llegada de los padres.....	455
b) El alojamiento de los padres.....	457
c) Situación financiera.....	459
d) Contactos de los padres en Roma.....	461
6. Preparación, ¿para qué concilio?: <i>G. Alberigo</i>	463
<i>Indice analítico</i>	471
<i>Indice de nombres</i>	477

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por

Giuseppe Alberigo



VOLUMEN II

La formación de la conciencia conciliar
El primer período y la primera intersesión

Peeters / Sígueme

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

II

La formación de la conciencia conciliar
El primer período y la primera intersesión
(octubre 1962-septiembre 1963)

Giuseppe Alberigo
Gerald Fogarty
Jan Grootaers
Mathijs Lamberigts
Hilari Ragner
Andrea Riccardi
Giuseppe Ruggieri

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

PEETERS
LEUVEN
2002

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

Traducción de José María Hernández Blanco

© Peeters, Leuven 1997

© Ediciones Sígueme S.A., 2002

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1376-2 (obra completa)

ISBN: 84-301-1452-1 (vol. II)

Depósito legal: S. 749-2002

Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos

Impreso en España / UE

Imprime: Gráficas Varona

Polígono El Montalvo, Salamanca 2002

CONTENIDO

<i>Premisa: Giuseppe Alberigo</i>	11
<i>Abreviaturas, fuentes y archivos, fuentes inéditas (diarios)</i>	15
1. El tumultuoso comienzo de los trabajos: <i>Andrea Riccardi</i>	19
1. La vigilia	19
2. La apertura	27
3. La extraordinaria segunda jornada del Vaticano II	41
4. Las comisiones conciliares	46
5. Mensajes, programas y planes	62
6. Órganos de dirección y sus funciones	67
2. La puesta en marcha de la asamblea: <i>Gerald Fogarty</i>	79
1. Primeros contactos entre obispos y teólogos	79
2. La crisis de los misiles en Cuba. Una iniciativa del papa para el mundo .	101
3. La salud del papa	111
3. El debate sobre la liturgia: <i>Mathijs Lamberigts</i>	115
1. Introducción	115
2. Hacia la renovación litúrgica	120
3. Los derechos de las Conferencias episcopales y el uso de la lengua vulgar	124
4. Comunión bajo las dos especies y concelebración	131
5. Sacramentos y sacramentales	138
6. Tensión entre oración y acción	141
7. Una conclusión en medio del caos	146
8. Otras actividades de la Comisión litúrgica	152
9. Primeras votaciones	158
4. Primera fisonomía de la asamblea: <i>Hilari Raguer</i>	167
1. Composición de la asamblea	169
2. Las Conferencias episcopales	184
3. Formación de grupos informales	191

4. La información	214
5. La interacción con el pueblo de Dios	223
5. El primer conflicto doctrinal: <i>Giuseppe Ruggieri</i>	225
1. Un esquema contestado	225
2. Vísperas de lucha	236
3. Discutiendo el esquema «De fontibus»: la opción conciliar por el talante pastoral de la doctrina	239
6. Una pausa. Los medios de comunicación social: <i>Mathijs Lamberigts</i>	255
1. Presentación del esquema	256
2. El debate en el aula	257
3. La reelaboración en la Comisión	265
7. El difícil abandono de la eclesiología controversista: <i>Giuseppe Ruggieri</i> ..	267
1. «Auctoritas ante omnia et super omnia»	267
2. «Ce que nous attendons et espérons»	281
3. La jornada melquita	297
4. El futuro del Concilio	306
5. Las resistencias del pasado	321
8. El Concilio se decide en el intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios: <i>Jan Grootaers</i>	331
1. Incertidumbre y confusión	331
2. La Comisión de coordinación	336
3. El trabajo de las comisiones conciliares	354
4. Del Concilio al cónclave	445
5. Del cónclave al Concilio	452
6. Los resultados conseguidos en medio de las tensiones	461
9. Flujos y reflujos entre dos etapas: <i>Jan Grootaers</i>	471
1. Reflujo en círculos concéntricos	472
2. El movimiento ecuménico: un desorden prometedor	487
3. La información bajo el efecto <i>boomerang</i>	497
4. Una nueva política hacia el Este	508
10. «Aprender por sí mismo». La experiencia conciliar: <i>Giuseppe Alberigo</i> ...	515
1. ¿Aceptar la preparación?	516
2. Buscando la identidad	517
3. De la primera preparación a la segunda	524
4. El rodaje de la experiencia conciliar	526
5. De Juan a Pablo	527
6. La Iglesia en estado de concilio	528

7. ¿Hacia qué futuro?	529
8. ¿Ocho semanas inútiles?	530
<i>Índice analítico</i>	533
<i>Índice de nombres</i>	543
<i>Índice general</i>	557
<i>Plano del aula conciliar</i>	568
<i>Plano de Roma</i>	570

Premisa

GIUSEPPE ALBERIGO

Con el presente volumen, la *Historia del concilio Vaticano II* entra en la parte viva del desarrollo del evento conciliar. De ahí que tanto los criterios historiográficos de reconstrucción como los literarios de exposición hayan tenido que experimentar un profundo cambio respecto a los utilizados en el volumen I sobre la preparación. Pues el trabajo pre-conciliar de los años 1959-1962 se llevó a cabo de una forma ordenada y casi esquemática en el ámbito de cada una de las Comisiones preparatorias y, luego, de la Comisión central. Sin embargo, la vida de la gran asamblea conciliar se caracterizó por la complejidad de sus ritmos, por la variedad de los temas, peticiones, sentimientos e interacciones –a veces caóticas– entre la asamblea plenaria, las comisiones, el papa, los observadores, los grupos informales, las grandes residencias de obispos, los centros de información, la prensa y la opinión pública.

El compromiso de ofrecer un conocimiento adecuado de la estructura de un fenómeno colectivo de proporciones totalmente desacostumbradas y la fidelidad al desarrollo cotidiano de los trabajos conciliares han planteado importantes problemas. Al final se ha decidido primar el decurso real de la experiencia conciliar, aun en sus innegables tortuosidades, sobre una reconstrucción temática, seguramente más lineal, pero desde luego menos respetuosa con los aspectos concretos del acontecimiento.

También para este volumen se ha logrado una amplia y fecunda colaboración internacional tanto en las investigaciones preparatorias y en los debates correspondientes como en la construcción de la narración (aunque por desgracia no habíamos podido disponer de una colaboración alemana). Se han respetado los distintos puntos de vista de los colaboradores y ahí radica justamente uno de los méritos de la obra.

Estos son los autores de los distintos capítulos: I, Andrea Riccardi, Roma; II, Gerald Fogarty, Charlottesville; III y VI, Mathijs Lamberigts, Leuven; IV, Hilari Ragner, Montserrat; V y VII, Giuseppe Ruggieri, Catania; VIII y IX, Jan Grootaers, Leuven; el que esto escribe ha redactado el último capítulo, además de supervisar la coordinación general.

También aquí hemos conseguido documentación inédita sobre el desarrollo del Concilio, procedente de numerosos participantes –padres, peritos u observadores–, documentación que ha sido recogida y clasificada en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia. Al mismo tiempo se han publicado fondos documentales, mientras está a punto de concluir, por parte de monseñor Carbone, la edición de las fuentes oficiales relativas a los trabajos en las congregaciones generales y al funcionamiento de los órganos de dirección.

La toma en consideración de estas nuevas oportunidades de acceso es lo que ha hecho posible trascender los relatos tipo crónica y ofrecer un conocimiento pluridimensional del evento conciliar, hasta ahora imposible. Un conocimiento que tiene en cuenta los múltiples niveles del Concilio. Junto a la imponente documentación relativa a las Congregaciones generales y a los órganos directivos (presidencia, secretariado para los asuntos *extra ordinem*, comisión de coordinación, moderadores), los diarios, las actas de los trabajos de comisión más que los apuntes sobre encuentros de grupos informales, el material informativo que circulaba al margen del Concilio o el intercambio epistolar, sobre todo durante la intersesión, constituyen fuentes irrenunciables (en el *excursus* correspondiente puede verse una información sumaria a este respecto). En lo referente a la formación de las orientaciones y a la redacción de los textos, el hecho de disponer de estas fuentes ha sido decisivo para superar la idea mecánica del Vaticano II como si fuera una sucesión de debates en congregación general que conclúan con las votaciones de las decisiones oficiales.

Sólo así cabe seguir paso a paso las evoluciones conciliares, sopesar los influjos que las han determinado, caer en la cuenta de la enorme ebullición de ideas que hubo no sólo durante el periodo de trabajo de la asamblea, sino también –y no menos– durante la larga y determinante interrupción de la intersesión.

El primer volumen ha sorprendido a algunos lectores por la ininterrumpida historización del evento conciliar. Pues sí, la verdad es que nos ha parecido que había que procurar ser fieles al método histórico-crítico, también y sobre todo en un caso como éste en que se trata de reconstruir históricamente un acontecimiento que por su naturaleza reclama una dimensión meta-racional: la inspiración del Espíritu. Estamos convencidos de que una historización rigurosa no sólo no contradice ni margina esa dimensión, sino que en todo caso la respeta más y mejor que cualquier piadosa historia «domesticada».

El primer volumen ha aparecido en italiano (Il Mulino, Bologna), en inglés (Orbis Books, Maryknoll), en español (Sígueme, Salamanca), en portugués (Vozes, Petropolis), en alemán (Grünewald, Mainz), y en francés (Cerf, Paris). Peeters de Leuven ha coordinado todas las ediciones. La acogida en todas las áreas culturales y lingüísticas ha sido muy cordial y alentadora, comenzando por la presentación pública del proyecto, celebrada en Roma el 1 de diciembre de 1995. El 2 de diciembre los colaboradores, acompañados por los editores, ofrecieron a Juan Pablo II, en audiencia privada, el primer volumen.

Las investigaciones que sustentan esta historia del Concilio han sido financiadas durante estos años por la Rothko Chapel y por la Menil Foundation, Houston (Tejas), y por otras instituciones a las que les mostramos nuestro sincero agradecimiento.

Bolonia, 3 de junio de 1996

ABREVIATURAS

«AAS»	«Acta Apostolicae Sedis», Città del Vaticano
ACO	Archives du Conseil Oecumenique des Eglises, Genève
ACUA	Archives of Catholic University of America, Washington
AD I/	<i>Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepreparatoria)</i> , Typis Pol. Vaticanis 1964-1995
<i>Agende</i>	A. G. Roncalli, <i>Agende 1936-1963</i> , inedite
AS	<i>Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II</i> , Typis Pol. Vaticanis 1970-1995
<i>Attese</i>	<i>Il Vaticano II fra attese e celebrazione</i> , ed. G. Alberigo, Bologna 1995
BPR	Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil
Caprile	G. Caprile, <i>Il concilio Vaticano II</i> (5 vols.), Roma 1966-1968
Cavaterra	E. Cavaterra, <i>Il prefetto del S. Uffizio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani</i> , Milano 1990
CCV	Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit te Leuven
«CivCat»	«La Civiltà Cattolica», Roma
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
«CrSt»	«Cristianesimo nella Storia», Bologna
«DC»	«Documentation Catholique», Paris
<i>Deuxième</i>	<i>Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)</i> , Roma 1989
DMC	<i>Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII</i> (6 vols.), Città del Vaticano 1960-1967
DFnt	Journal J. Fenton, New York
DFlo	Diario E. Florit, Firenze
DSri	Diario G. Siri, editado en B. Lai, <i>Il papa non eletto. G. Siri, cardinal di S. Romana Chiesa</i> , Roma-Bari 1993, 301-403

DTcc	Diario R. Tucci, Roma
Durb	Diario G. Urbani, Venezia
GDA	A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, <i>Il Giornale dell'anima</i> , ed. A. Melloni, Bologna 1989
<i>Glaube im Prozess</i>	<i>Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum</i> . Für K. Rahner, ed. E. Klinger-K. Wittstadt, Freiburg-Basel-Wien 1984
«ICI»	«Informations Catholiques Internationales», Paris
IdP	<i>Insegnamenti di Paolo VI</i> (16 vols.), Città del Vaticano 1964-1978
<i>Igreia</i>	<i>A Igreja latino-americana às vésperas do concílio. História do Concílio Ecumênico Vaticano II</i> , ed. J. O. Beozzo, São Paulo 1993
Indelicato	A. Indelicato, <i>Difendere la dottrina o annunziare l'evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II</i> , Génova 1992
ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
JCng	Journal Y.-M. Congar, Paris
JDpt	Journal J. Dupont, Louvain-la-Neuve
JEdb	Journal N. Edelby, Alep (trad. italiana 1996)
JLbd	Journal H. M. M. Labourdette, Toulouse
<i>Leuven</i>	<i>Les commissions à Vatican II. Colloque de Leuven et Louvain-la-Neuve</i> , ed. J. Famerée, J. Grootaers, M. Lamberigts, Cl. Soetens, Leuven 1996
Mansi	<i>Sacrorum Conciliorum amplissima collectio</i> (tomo 32), G. D. Mansi
<i>Moscou</i>	<i>Vatican II à Moscou. Actes du colloque de Moscou, 1995</i> , Moscwa-Leuven 1996
NChn	M. D. Chenu, <i>Note quotidiane al Concilio. Diario del Vaticano II. 1962-1963</i> , edición e introducción de A. Melloni, Bologna 1996
«OssRom»	«L'Osservatore Romano»
S/V1	<i>Storia del Concilio Vaticano II, I: Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione</i> , ed. G. Alberigo
<i>S. Paulo</i>	<i>O Concilio Vaticano II: as contribuições das Conferências Episcopais latino-americanas e caribenhas às quatro sessões (1962-1965) e momentos decisivos da III sessão do Concilio</i> , Vol. III-3 de <i>Cristianismo na América latina: História, Debates, Perspectivas</i> , Petrópolis 1996
ST	Tagebuch O. Semmelroth, Frankfurt a. M.
<i>Storicizzazione</i>	<i>Per la storicizzazione del Vaticano II</i> , eds. G. Alberigo-A. Melloni, Bologna 1992

<i>Vatican II commence</i>	<i>Vatican II commence... Approches francophones</i> , ed. É. Fouilloux, Leuven 1993
VCND	Vatican II Collection, Theodore M. Hesburg Library at the University of Notre Dame, Indiana
<i>Veille</i>	<i>À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental</i> , ed. M. Lamberigts-Cl. Soetens, Leuven 1992
<i>Verso il concilio</i>	<i>Verso el concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare</i> , eds. G. Alberigo-A. Melloni, Genova 1993
<i>Visperas</i>	<i>Cristianismo e iglesias de América latina en visperas del Vaticano II</i> , ed. J. O. Beozzo, Costa Rica 1992
<i>Würzburg</i>	<i>Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten vatikanischen Konzil</i> , ed. K. Wittstadt-W. Verschooten, Leuven 1996

Las revistas se citan según la *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, New York 1976.

FUENTES Y ARCHIVOS

En el curso de las investigaciones sobre la historia del concilio Vaticano II se ha buscado y conseguido el acceso a fondos privados de gente que intervino en él por algún motivo. Estas cartas integran y completan los fondos del *Archivo del Concilio Vaticano II* que Pablo VI quiso como entidad distinta del Archivo secreto Vaticano y que está abierto a todos los estudiosos gracias a los desvelos de V. Carbone. En muchos de los estudios, en las monografías y en los coloquios que acompañan y adornan estos volúmenes de «Historia del Concilio» se han utilizado sistemáticamente estas fuentes. Un censo analítico de las mismas puede verse en J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-641; A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweiten Vatikanums*, en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 571-578.

En este volumen se han utilizado en especial los documentos reunidos (unas veces en su versión original, otras en copia) en los archivos de algunos centros de investigación¹. Además, algunas bibliotecas, casas religiosas y familias han per-

1. Archivi dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna; Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil; Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve; Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven; Vatican II Collection Archives of the Catholic University of America, Washington DC; Vatican II Collection, Theodore M. Hesburgh Library at the University of Notre Dame, Indiana. Para las citas, cf. el listado de abreviaturas

mitido el acceso, con distintas limitaciones, a una documentación particularmente valiosa².

FUENTES INÉDITAS: DIARIOS

En las investigaciones se ha dispuesto también de algunos diarios. Sobre su carácter, puede verse: A. Melloni, *I diari nella storia dei concili*, en M.-D. Chenu, *Note quotidiane al Concilio. Diario del Vaticano II (1962-1963)*, Bologna 1996. En el presente volumen se hace un uso particular de los diarios de algunos padres y peritos³.

Los documentos inéditos sacados de fondos privados⁴ o personales, llevan antes de la signatura o de la identificación cronológica la letra F, seguida del apellido del titular del fondo (por ejemplo: F-Stransky).

Un elenco de la ubicación de los citados fondos puede verse en el apéndice del volumen *Hacia el Vaticano II*; una lista actualizada, preparada por G. Turbanti, está a disposición de los estudiosos en el Archivio dell'Istituto per le scienze religiose en Bologna.

Las traducciones se señalan en una nota.

2. En concreto, se han utilizado cartas y diarios conservados en los siguientes centros: Archivio dell'Archidiocesi di Firenze; Archives de la Prov. de France SJ, Vanves; Berchmanskolleg, München; Bibliothèque du Saulchoir, Paris; Civiltà Cattolica, Roma; Couvent St. Jacques, Paris; Domarchiv, Köln; Erzbischofarchiv, Mainz; Institut Catholique, Paris; Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Innsbruck; Pontificio Collegio Angelicum, Roma; Pontificium Consilium pro laicis, Roma; Sankt Georgen Haus, Frankfurt a. M.

3. J. Fenton, New York; E. Florit, Firenze; G. Siri, editado en B. Lai, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993; R. Tucci, Roma; Y. M.-J. Congar, Paris; M. M. Labourdette, Toulouse; J. Jungmann, Innsbruck; N. Edelby, Alep, traducido al italiano en N. Edelby, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, ed. R. Cannelli, Cinisello Bergamo 1996; M.-D. Chenu, Paris, editado en M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, edición e introducción de A. Melloni, Paris 1995; O. Semmelroth, München.

4. Jan Grootaers, Bruselas, ha utilizado cartas personales. La familia de G. Urbani permitió el acceso a las cartas del ya desaparecido cardenal.

El tumultuoso comienzo de los trabajos

ANDREA RICCARDI

1. *La vigilia*

El Concilio era algo que no formaba parte de la experiencia de la Iglesia católica. Los recuerdos del Vaticano I, un hito tan especial en el conjunto de los concilios, quedaban lejos. Las expectativas del nuevo evento eran realmente grandes, tanto como la inexperiencia de las dinámicas y del alcance de un concilio. Las memorias de los padres insisten unánimemente en una difusa sensación de espera. La opinión pública católica vive unas expectativas de contenidos difuminados; las jornadas de oración en las diócesis y los documentos de los obispos a sus fieles confirman la sensación de que está a punto de acontecer un evento de primer orden en la vida de la Iglesia católica. Al margen del papel desempeñado en la preparación y del juicio sobre el producto que había llegado en el verano a la periferia de la Iglesia, ni siquiera los futuros protagonistas del Concilio –alrededor de 2.500 obispos, miembros del mismo, decenas de teólogos y muchísima gente relacionada con la información¹– tenían claro qué es lo que iba a suceder.

Un cardenal prestigioso en tiempos de Pío XII, Giuseppe Siri, arzobispo de Génova, ve con preocupación la llegada del Concilio, pues teme la complejidad de los trabajos y la lógica asamblearia. Las dinámicas de una asamblea tan grande le parecen arriesgadas por su capacidad de generar conflictos y confusiones, y chocan con la claridad y sencillez que él desea para el catolicismo moderno. Los obispos franceses y alemanes son quizás los que más «confusión» pueden crear, pues dice que «aún no han superado del todo la presión protestante y la Pragmática Sanción. Gente magnífica, por supuesto, pero desconocen que son portadores de una historia equivocada». Según una antigua tradición romana de gobierno, una visión equilibrada de la historia y del futuro sólo puede venir del centro de la Iglesia. De ahí que el cardenal Siri piense que «la parte de los italianos –de los latinos–, junto con la de la curia, tiene que

1. Cf. J. Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum*, en *Biotope der Hoffnung zu Christentum und Kirche heute*, Olton 1988, 268-281.

ser decisiva, tanto para llenar los vacíos, como para corregir errores de ruta». Y concluye: «La calma de Roma bastará».

Pero Roma no está calmada y sobre todo no tiene una visión unitaria sobre el desarrollo del Vaticano II. De hecho, muchos lo ven como un riesgo y una posible hondonada que promueva las presiones centrífugas. Es la postura de los hombres de Pío XII, como Siri, eco de la que se tomó al sopesar una posible celebración conciliar a finales de los años cuarenta. Pero no todos comparten este temor; hay quien tiene cierta confianza, hay quien incluso ha recibido con respeto la iniciativa de Juan XXIII y sienten revivir en ellos la tradición conciliar. Estos –y es la postura de un funcionario como Castelli, secretario de la Conferencia episcopal Italiana– temen un excesivo protagonismo de la curia, que suprima la libertad de los Padres². En Roma el clima es de incertidumbre. Sin embargo, desde el final de los trabajos preparatorios, algunos cardenales de la curia, como Confalonieri y Cicognani, han optado por secundar el acontecimiento conciliar querido por Juan XXIII. Para ellos, el imponente número de páginas de esquemas –tanto de los ya enviados como de los aún pendientes de enviar– ofrece todavía unas vías seguras para un desarrollo rápido del Vaticano II y para evitar procesos centrífugos.

a) *Miedo a decepcionar al mundo*

Sin embargo, fuera del círculo romano prevalece la preocupación, incluso el pesimismo sobre el material que debe someterse al juicio de los obispos. Chenu se encuentra con Küng y lo ve callado³; él mismo es bastante negativo. Daniélou se muestra bastante severo «con los esquemas doctrinales, enzarzados en discusiones de escuela, carentes de toda perspectiva evangélica y del más mínimo sentido de las instancias de este tiempo». El malestar de Congar es casi físico; Rahner no ve nada que se pueda salvar; para Ratzinger, el material preparatorio no tiene nada que decir a la Iglesia. Schillebeeckx no es más suave⁴. De Lubac no ve espacios para intervenir. Incluso Philips, Colombo y Congar, que habían sido miembros de la Comisión teológica, no se han decantado aún por una forma de actuar⁵. No se trata solamente de la preocupación de que el concilio Vaticano II sea una pura ceremonia que se limite a ratificar lo que se haya fabricado en las comisiones, de que sea un acontecimiento que no sirva para nada. El temor es más profundo, en el sentido de que el Concilio puede quedarse a mil años de las expectativas de los fieles, de las demás comunidades cristianas y de la opinión pública. Y contando con la experiencia de las grandes asambleas parlamentarias

2. DSri, 11 octubre 1962, 357.

3. Cf. NChn, 64.

4. Cf. J. A. Brouwers, *Vreugde en hoopvolle verwachting. Vaticanum II. Terugblik van een ooggetuige*, Baarn 1989.

5. Sobre la inquietud inicial de los teólogos, cf. *infra*, capítulo 2.

y constituyentes, la gente se pregunta cómo va a funcionar el concilio, cómo elaborará los documentos, qué imagen dará ante el mundo. Pues aunque el concilio es una realidad antigua en la historia de la Iglesia, constituye a la vez un hecho nuevo y una experiencia inédita.

Congar dice que las vísperas de la apertura se caracterizan por la «falta de preparación». ¿Qué imagen presentar al mundo? Los periodistas están preocupados: «... hay unos 700 periodistas furiosos, porque se les han preparado unos locales realmente *estupendos*, con aparatos a la última, pero no se les dice absolutamente nada», observa el teólogo francés⁶. Si se exceptúan la muerte y la elección de los últimos papas, jamás la prensa ha prestado tanta atención a un acontecimiento eclesial. Para muchos, esta atención no es sino el reflejo de las grandes esperanzas que se han depositado en la Iglesia de Roma y en su concilio. Y no hay que decepcionarles. Quizás sea el fruto del pontificado de Juan XXIII y de una renovada simpatía hacia la Iglesia de Roma. Pero estamos también ante el interés por una experiencia que no han vivido ni la Iglesia ni el mundo del siglo XX. Tras los duros años de la guerra fría, mientras se divisa un periodo de distensión, ¿qué significado puede tener la reunión en Roma de tantos obispos de todo el mundo bajo la guía de este «extraordinario» papa que es Juan XXIII?

Chenu, que capta esta corriente de espera y simpatía hacia el Concilio, se imagina un mensaje del mismo a los hombres:

Se me ocurre la idea de que una declaración inicial del Concilio, un «mensaje» a todos los hombres, cristianos o no, para explicarles los objetivos y la inspiración de la asamblea, desde una perspectiva misionera y con la dimensión de los problemas de la coyuntura actual del mundo, sería una respuesta eficaz a las expectativas simpatizantes de todos, que se desconcertarían ante un comienzo cargado de deliberaciones teóricas y de denuncias de tendencias erróneas⁷.

La idea que Chenu formula es compartida por muchos, que quizás también la han imaginado de forma no muy distinta, pero es Chenu quien le da un significado vigoroso. Para él se están manifestando dos concepciones del Concilio: «la inspiración del papa» y «los trabajos doctrinales de la comisión teológica».

b) *A Roma porque nos han llamado*

La verdad es que no muchos son conscientes de esta alternativa. La mayoría de los padres conciliares vienen a Roma pura y simplemente porque Juan XXIII los ha llamado. No están acostumbrados a sentirse protagonistas de las grandes decisiones de la Iglesia, algo que un concilio parece pedir a todos sus miembros. Es cierto que algunos obispos tienen la experiencia de las Conferencias episcopales,

6. JCNg, 10 octubre 1962, ds p. 68.

7. Cf. NChn, 60-61.

una experiencia que une objetivamente a la Asamblea de los cardenales y arzobispos de Francia, a la Conferencia de los obispos alemanes, y a los episcopados más dispares: desde Brasil hasta Polonia, desde los Estados Unidos hasta África del Sur, desde Argentina hasta Filipinas. Pero no todos tienen esta experiencia y además no se ha pensado qué se puede aportar al Concilio.

El episcopado italiano (que está junto a la santa Sede y que es el más numeroso de la Asamblea conciliar) no se ha constituido nunca en Conferencia episcopal nacional ni ha tenido ninguna asamblea plenaria. Hace sólo diez años que los presidentes de las conferencias regionales italianas se vienen reuniendo periódicamente bajo la dirección del cardenal Siri. Tampoco funciona como precedente la experiencia de alguna reunión mundial de los obispos como las de los congresos eucarísticos, del año santo de 1950 o de la habida con motivo de la proclamación dogmática de la ascensión de María⁸.

Grandes expectativas, mucha falta de preparación, escasa experiencia. Y además, la actitud de fondo que tienen los obispos –si exceptuamos la impaciencia que dejó entrever alguno de los *vota*– de delegar en Roma las *causas mayores*, porque creen que en Roma se ven mejor y con más amplitud de miras los problemas generales de la Iglesia. Y, sin embargo, ha sido precisamente Roma, ha sido justamente el papa el que ha querido convocar a concilio a los obispos...

c) *Expectativas de los obispos y mensaje del papa*

¿Qué significa vivir el Concilio para un obispo que llega a Roma en la primera década de octubre de 1962? Es importante el primer contacto de los obispos con otros prelados, con una Roma conciliar inédita respecto a lo que muchos padres pueden saber ya de la ciudad y de la curia. Un mes antes de la apertura del Vaticano II, Juan XXIII se había dirigido a todos los fieles del mundo con un radio-mensaje. Le animaron a ello algunas notas llenas de preocupación que le habían hecho llegar algunos cardenales aterrorizados ante la idea de un Concilio rápido, muy ceremonial y condenatorio⁹. En el discurso habló de «gran expectación ante el concilio ecuménico». Para los obispos que venían a Roma, ese concilio era –según las palabras del papa Juan– un camino para renovar la misión de la Iglesia ante los problemas del mundo, ante el mundo pobre, ante el anhelo de paz del mundo. Juan XXIII hacía una referencia histórica que trascendía los límites de la cronología eclesiástica. Decía el papa que el Concilio comenzaba diecisiete años

8. Cf. A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari 1992; sobre el episcopado italiano, cf. F. Sportelli, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, Galatina 1994.

9. DMC IV, 519-528; sobre la importancia de algunas indicaciones del cardenal de Malinas-Bruselas a este respecto y sobre el esquema presentado al papa en julio, cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 65-80; Id., *Aux origines du Concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 3-21; para la súplica del cardenal canadiense, G. Routhier, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II*: Revue d'histoire de l'Église de France 80 (1994) 281-301.

después del final de la segunda guerra mundial: «Las madres y padres de familia detestan la guerra: la Iglesia, madre de todos sin distinción, alzará una vez más el clamor que sale del fondo de los siglos y de Belén...».

A los obispos y fieles de los países marginados en el escenario internacional, les hablaba Juan XXIII, utilizando un antiguo estereotipo, de una Iglesia «madre», pero también de «una Iglesia que es y quiere ser de todos, y sobre todo la Iglesia de los pobres»¹⁰. Estas palabras habían contribuido a crear un clima «de expectación» también entre los obispos. Pues eran llamados por Juan XXIII a responder a esta «expectación» y a comprender las nuevas perspectivas de la misión de la Iglesia en el mundo. Ahora bien, ¿se trataría de ser creativos o de apoyar algunas líneas ya claras *in capite*? Llevar a cabo esta tarea no era nada fácil, sobre todo para un cuerpo episcopal tan amplio y nada acostumbrado a trabajar colegialmente y en asamblea. La mayor parte de los Padres llegaba a Roma con incertidumbre, sin saber cuál sería su papel. Pues lo normal era venir al Vaticano para cerrar los temas con la autoridad de la santa Sede y de sus oficinas. Ni los mismos nuncios apostólicos o delegados, con quienes los obispos estaban en contacto, tenían ideas claras de lo que sería el Vaticano II.

d) *La incertidumbre del último minuto*

Ante esa incertidumbre, muchos obispos se cobijan en la actitud tan consolidada de obediencia, no sólo al papa, sino también a las congregaciones romanas. No eran demasiados los que tenían preocupaciones claras en el sentido indicado por el cardenal Siri. Pero tampoco eran muchos los que enjuiciaban la preparación del Concilio y sus perspectivas como el padre Chenu. Para la mayoría, los problemas de la Iglesia y los de otros países les quedaban muy lejos. Y, sin embargo, el papa había llamado a Roma a todos los obispos para el Concilio. ¿Cómo se concretaría su participación conciliar?

Así pues, en las vísperas de la apertura, se entrecruzan en el clima romano muchos entusiasmos, algunas incertidumbres y alguna que otra preocupación lúcida. Estas sensaciones se acrecientan por las dificultades de organización de una asamblea tan amplia. La mañana del 10 de octubre los obispos se apiñan ante las oficinas de la secretaría general para retirar la documentación necesaria¹¹. El caos es notable, pues los procedimientos de procura no están suficientemente claros y la identificación es compleja. El cardenal Urbani anota en su diario: «Sentido difuso de *improvisación* por parte de los romanos»¹². Pero todavía es más delicado el tema de la difusión de esta desagradable sensación en otras direcciones y su aparición en demasiadas circunstancias.

10. Para el uso sucesivo y para la relevancia de esta afirmación, cf. D. Pelletier, *Le groupe de l'Église des pauvres*, en Leuven.

11. La distribución se hace en un lateral de la via della Conciliazione, cerca del Vaticano.

12. DUrb, 10 noviembre 1962.

e) *El lugar*

A la espera y a los interrogantes se une la curiosidad sobre el lugar donde se iba a celebrar el Concilio. El aula conciliar ocupaba por primera vez la nave central de la basílica de San Pedro y no el crucero como en el Vaticano I¹³. Algún que otro padre no se aguanta y se acerca a curiosear cómo se han colocado los asientos desde los que los obispos y todos los demás participarán en el Vaticano II. Pero, para algunos, esa inspección no tiene nada de curiosidad sino que tiene que ver con una cuestión ceremonial que afecta a la sustancia. Maximos IV Saigh, patriarca melquita de Antioquía, que será uno de los protagonistas del Concilio, hace una atenta visita a la basílica vaticana y, como ya sospechaba, puede constatar que el lugar de los patriarcas orientales seguía al de los cardenales en el orden de precedencia¹⁴. Sólo un paño verde distinguía la colocación de los patriarcas orientales de la de los demás padres conciliares. Se había optado, pues, por mantener el ceremonial romano, según el cual los cardenales preceden a los patriarcas tanto en los asientos conciliares como en todas las celebraciones; pero era un paso atrás respecto a lo establecido en el concilio de Florencia.

La cuestión del puesto de los patriarcas le parecía a la curia una sutileza típica de la mentalidad oriental. Como cuerpo de consejeros del papa, los cardenales debían ocupar el primer puesto. Pero además, ¿qué es un patriarca? También, en la iglesia latina, a las sedes de Venecia, de Lisboa y de Goa, por motivos históricos, se le había concedido el título patriarcal, como a las sedes católicas de Oriente. Se trataba de un título honorífico que adornaba a la dignidad episcopal. Pero además, los patriarcas orientales estaban respaldados por Iglesias muy pequeñas en cuanto a número de fieles. En realidad, un solo obispo europeo podría tener en su diócesis más fieles que todo un patriarcado oriental. Por consiguiente, la postura de Maximos IV, que reivindicaba que el puesto de los patriarcas orientales estuviera situado inmediatamente después del sitial del papa de Roma, parecía defender unos privilegios formales sin contenido alguno. En cambio, los patriarcas maronita, caldeo y copto-católico aceptaron tranquilamente el puesto que se les había asignado. Era el signo de que aceptaban la óptica romana.

Pero para el patriarca Maximos IV Saigh las cosas no eran así. Tras la cuestión del puesto de los patriarcas, él veía el problema del Oriente no católico, de las Iglesias ortodoxas y no calcedonenses que habían enviado sus observadores a seguir el Concilio. ¿Cuál era la propuesta que hacía Roma a los orientales para la unidad de los cristianos? De la colocación de los patriarcas orientales parecía deducirse que la santa Sede no veía otra salida que la de la absorción por ella. ¿Es que la Iglesia romana no reconocía a las Iglesias patriarcales ni su espacio ni su identidad? La cuestión del patriarca melquita escondía un problema más serio, el problema del ecumenismo y de las relaciones con el mundo ortodoxo.

13. Sobre la disposición del aula del Vaticano I, cf. S/V I, 500-501.

14. Cf. JEdb, 9 octubre 1962, 9-10.

El Vaticano II tiene en cuenta también a los ausentes, es decir, a los cristianos no católicos. Pero incluso su colocación –física, pero también simbólica– es incierta: el 10 de octubre, el Secretariado para la unidad de los cristianos no sabe todavía con certeza dónde van a ser situados los observadores no católicos¹⁵. La presencia de no católicos (aun con el anodino título de observadores) es una experiencia completamente nueva en una asamblea conciliar, con un significado eclesiológico rico, complejo e inédito¹⁶. Los ausentes constituyen una referencia de la que no pueden prescindir los trabajos conciliares¹⁷. Y si las Iglesias anglicanas y de la Reforma pueden permitirse fácilmente una delegación, la presencia oriental es más complicada, y no sólo por las repercusiones político-diplomáticas relacionadas con la venida de dos eclesiásticos ortodoxos rusos con pasaporte de la URSS¹⁸.

Los católicos orientales, a quienes críticamente llaman uniatas los ortodoxos, no pueden ser insensibles a ese mundo cristiano con el que tanto tienen en común. El episcopado uniata en el Vaticano II muestra sus ambigüedades: una parte de él está integrada en el mundo latino incluso en su mentalidad, conservando solamente el rito oriental; y otra parte –y es el caso de los melquitas de Maximos IV– cree que debe hacer de puente entre Roma y ese mundo oriental al que pertenece, al menos parcialmente, y al que quiere representar¹⁹. Parece que se realiza un antiguo sueño, el sueño de ser puente entre Roma y el Oriente ortodoxo, que se resquebrajaría rápidamente en los años siguientes con el diálogo ecuménico²⁰. Pero

15. Arrighi a Congar, en JCng, 10 octubre 1962, ds p. 68.

16. G. Alberigo, *Ekklesiologie im werden. Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu Beobachtungen des II. Vatikanum*: Ökumenische Rundschau 40/2 (1991) 109-128.

17. Maximos IV, hablando del esquema *De oecumenismo*, subrayará que el Concilio debe mirar también al Oriente no representado en el aula: «... cuando se habla de Oriente no hay que limitarse a pensar sólo en quienes lo representan humildemente en el catolicismo romano. Hay que reservar también un lugar a los ausentes. No hay que limitar el circuito del catolicismo a una latinidad dinámica y conquistadora...». Cf. J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Bergamo 1994, 179.

18. Cf. *Moscou*, passim.

19. Maximos IV dice al patriarca Atenágoras en 1964 durante su primer encuentro en Jerusalén: «Puedo deciros que siempre que hablé en el Concilio, pensaba en vos. Quiero llevar al Concilio, lo más fielmente que pueda, el testimonio de la auténtica tradición oriental». Y el patriarca ecuménico le responde: «Vos nos representáis a todos». Conversación entre Maximos IV y Atenágoras, el 5 de enero de 1964, en Ach-Chira, citado en E. Inglessis (ed.), *Maximos IV*, Paris 1969, 72.

20. Así pues, uno de los problemas presentes en el aula del Vaticano II es el puesto del ausente, que poco a poco se convierte en protagonista del Concilio. La cuestión de la colocación de los patriarcas no le parece secundaria a Maximos IV, pues los patriarcas orientales representan a las grandes sedes de la cristiandad del primer milenio, después de la de Roma. El reconocimiento de su papel es un paso decisivo para entablar el diálogo. Colocar a los patriarcas uniatas después de los cardenales equivale a afirmar que hay una sola Iglesia, la Iglesia de Roma. Sin embargo, la pentarquía, es decir, la comunión entre las cinco sedes patriarcales del Mediterráneo, había manifestado a lo largo del primer milenio la unidad en la Iglesia. El concilio de Florencia había reconocido a la función patriarcal su propio espacio tradicional en la Iglesia. Un patriarca de Oriente no puede ir después de los cardenales y, durante las ceremonias pontificias, cumplir el rito de obediencia al papa como los cardenales y los obispos. Un patriarca de oriente,

aquel 10 de octubre el patriarca Maximos IV se mantiene firme en la defensa de una colocación adecuada y coherente porque mira a los ortodoxos: rechazar la visibilidad implica la negativa del patriarca a participar en la ceremonia inaugural.

Es una grieta de la que puede que muchos no se dieran cuenta con la euforia del comienzo y en el gran escenario del inicio de los trabajos. Pero esta es la norma, y no la excepción, en este comienzo, en el que los eventos reveladores que determinan y constituyen el tejido del acontecimiento todavía nadie los conoce. La ausencia del patriarca católico oriental más conocido y la presencia de los observadores en la sesión inaugural eran signo de las contradicciones en que se movía el Vaticano II y que no se podían resolver de un plumazo.

f) *Esperando la «palabra del papa»*

Había, sin embargo, algunos padres que pensaban que todo se podrá y tendrá que resolver con la palabra y las indicaciones del papa. El papa tendrá que despejar la incertidumbre y decir qué hay que hacer. Este hábito –casi una espiritualidad– se había reforzado durante el pontificado de Pío XII. Las indicaciones del papa Pacelli habían guiado, incluso en cosas muy concretas, la vida de la Iglesia. Del papa de Roma se esperaba un mensaje con un contenido preceptivo, y no sólo indicaciones. De carácter general la atención de los padres se centra por completo en los primeros pasos del Concilio y en la palabra de Juan XXIII, que abriría la asamblea conciliar y que daría las directrices apropiadas sobre cómo proceder en los trabajos conciliares, sobre su duración, objetivos y sobre el cometido mismo de los obispos.

Éstos no tenían una experiencia que se aproximara a las asambleas parlamentarias que caracterizaban a la democracia occidental. En Italia y Alemania, la experiencia democrática era aún demasiado reciente como para haber asimilado la lección; pero en otros muchos países como España y Portugal, en Europa oriental, en algunos países de América Latina y en los estados jóvenes del Sur del planeta, ni siquiera se tenía esa experiencia. Aunque el Concilio no era el parlamento de la Iglesia, la familiaridad con los métodos de votación, con los sistemas democráticos, con la formación de mayorías y minorías, habría podido ayudar a concebir la dinámica de una gran asamblea que, según la tradición, tenía que elegir con el voto de sus miembros. ¿Era el voto la forma de manifestar la voluntad de los padres o había que limitarse a decir sí a las indicaciones de la santa Sede? El concilio Vaticano I se había regulado con el voto de sus miembros. La misma praxis de las congregaciones romanas preveía el voto de sus miembros, pero el resultado se so-

a pesar de las pequeñas proporciones de su Iglesia, representa a una Iglesia hermana de la Iglesia romana. Es comprensible que esta concepción no tuviera sitio en el ceremonial romano, porque no tenía legitimidad en la eclesiología de Roma. La postura de los uniats conscientes de este papel era, pues, difícil.

metía luego a la decisión del papa. Y ahora, ¿qué? ¿Es que el Concilio tendría que manifestar abiertamente su voto?²¹.

2. La apertura

El escenario de la apertura es grandioso. Las imágenes de un concilio –¡y qué concilio!– televisadas por primera vez, llegan al gran público. La RAI, radiotelevisión estatal italiana, las transmite en directo en conexión con algunas televisiones europeas, pero también se transmiten a los Estados Unidos después de la una de la tarde. El impacto que generan es muy fuerte y provocan fuertes reacciones²².

a) La procesión y la liturgia

Los padres conciliares, unos 2500, organizados en una gran procesión bajan del palacio apostólico, por la escala regia, hasta la basílica de San Pedro atravesando toda la plaza por el centro. Tras las preocupaciones de la mañana, cuando se cae en la cuenta de que en las salas donde se revestían con los ornamentos faltan las sillas de los cardenales, los padres viven emocionados este cortejo. Nada menos que una hora dura su desfile rodeados de fieles que se agolpan en la plaza. El esfuerzo por mantenerse concentrados no les impide captar los comentarios y los problemas: los orientales perciben que la gente se fija en ellos, Wyszynski ironiza sobre el modo en que la gente balbucea su apellido y sobre las exclamaciones que suscita la delgadez de ese cardenal que viene del «telón de acero»²³.

21. La verdad es que el Concilio se presenta como una realidad compleja. El clima de expectación que ha suscitado su convocatoria se opone a un programa que no ha llegado a puerto. Es obvio que el programa más notable es el que reflejan los esquemas que se han utilizado en el trabajo preparatorio, donde es fácil detectar el peso determinante de la visión de la curia, y también la idea de que, si se aceptaban, los trabajos irían más deprisa (cf. *SV I*, 35-50). Por otra parte, las dudas sobre una discusión «poco edificante» entre los obispos de la Iglesia católica era lo que había determinado el aplazamiento de la convocatoria conciliar pensada por Pío XII para 1950, que se dejó a un lado no sólo para no poner en peligro la unidad de la Iglesia con la discusión de los padres, pero también por eso. Cf. *SV I*, 61-63.

22. Lo confirman los *Carnets* de Charles Moeller, teólogo de Lovaina, que escribe: «TV sur le Concile – Pape Jean fatigué, préoccupé et grave – Sa bonté inscrite sur le visage. L'esprit de grâce profonde, véritable (?) en toute sa personne-/ La courte partie orientale de la cérémonie concrétise l'oecuménicité de l'Église. Mais il ne faut pas se cacher que les structures sont bien 'latinement latines' – Les patriarches, par exemple, sont placés après les cardinaux – Option grave –/ Discours du Pape; est beau par ses ouvertures: plutôt exposé de la vérité que condamnation; plutôt voir les beaux cotés du Monde Moderne (contre les oiseaux du mauvais augure) que les mauvais seulement –/ Très remarquable commentaire de F. Colleye». Sobre el problema de los medios, cf. M. Marazziti, *I papì di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genova 1990.

23. El cardenal Wyszynski anota en su diario el discurrir de la ceremonia y las actitudes que la rodean: veneración, pronunciaciones aproximadas, proximidades llamativas en los asientos entre el primado americano y el cardenal de la Armenia soviética, comentarios sobre la delgadez que iróni-

Como los puestos todavía no se han asignado, al entrar en la basílica cada uno de los padres se sitúa como le viene bien. Lo mismo pasa en la tribuna de los peritos; cada uno se arregla como puede sin tener en cuenta para nada ni la precedencia ni la prenotación.

Juan XXIII cruza la plaza en silla gestatoria entre las aclamaciones de los fieles. El papa baja de la silla delante del altar y se arrodilla antes de entonar el *Veni Creator*. El decano del Sacro Colegio, cardenal Tisserant, celebra la misa «De Spiritu Sancto». El papa quiere que el evangelio se lea en griego y que se recite la *ec-tenia* bizantina con la *supplicatio orientalis* en griego, árabe y eslavo antiguo. Las celebraciones litúrgicas de los días siguientes en los distintos ritos, en la apertura de los trabajos conciliares, hace que la gran mayoría latina de obispos se vayan familiarizando con otras formas de celebrar la liturgia y con otras lenguas litúrgicas. Congar señala, sin embargo, la pompa triunfalista que refleja la ceremonia de apertura²⁴.

Después de la celebración del cardenal Tisserant, se procede a la entronización del evangelio (el código de Federico da Montefeltro, siglo XV), un acto que acompaña todas las congregaciones conciliares. Finalmente tiene lugar el rito de obediencia de los cardenales, de los patriarcas, del secretario general monseñor Felici y de dos representantes de cada categoría de padres conciliares. Consiste en que los padres se arrodillan delante del papa, que está sentado en su trono. Cuando termina este rito, Juan XIII recita la profesión de fe y el juramento. Los padres repiten este mismo juramento, mientras el coro de la basílica canta el *Credo* en medio del mudo silencio de los obispos.

Los liturgistas están claramente desconcertados hasta el punto de que ninguno de ellos advierte que, en la profesión de fe, se ha empleado la antigua fórmula niceno-constantinopolitana y no la *nueva fórmula* que resume las condenas del magisterio del siglo XIX, que el santo Oficio había querido preparar y que se había quedado en los esquemas preparatorios²⁵. Un destacado exponente del movimiento litúrgico, Joseph Jungmann, hace un análisis despiadado:

La apertura no me gustó. Aún no tenía documento de acreditación y tuve que abrimme camino en el Vaticano con el decreto de mi nombramiento; no sabía nada ni del lugar ni de la hora. Preguntaras donde preguntaras, la respuesta era siempre la misma: ¡No lo sé! Por fin, tras una hora de ir de acá para allá, llegué a la basílica y un *assignator* me llevó amablemente a los *puestos reservados* para los *peritos*, donde todavía no estaba casi nadie (lado feo de las galerías). Bueno, la verdad es que desde aquí pude ver estupendamente la entrada de los obispos y escuchar

camente hacen «que se avergüence ese hombre que viene de un país materialista», actos de devoción a la Reina de Polonia. Cf. S. Wyszynski, *By Cz owik any od Boga, a Jan mu by o na imi*, en *Jan XXIII i jego dzie o*, editado por B. Bejze, B. Dziwosza y W. Ziólka, Warszawa 1972, 41-156, sobre todo 98-99.

24. Para la irritada reacción de Congar, cf. JCNg, 11 octubre 1962, 68-71 ds.

25. Cf. A. Indelicato, *La formula nova professionis fidei nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-320.

todo muy bien. Como acción litúrgica, estaba sin duda bien realizada: buena música de Iglesia y excelentes instalaciones de sonido; pero como idea de conjunto, estilo León XIII. De la *statio orbis* en Munich no se ha aprendido absolutamente nada. Una función solemne, pero, sin dar la comunión. En lugar de integrar en ella los actos de apertura (evangelio en varias lenguas, alocución del papa, *professio fidei*, oraciones de intercesión...), todo esto se iba insertando como apéndices, sin orden ni concierto. ¡La letanía acabó con un *flectamus genua*! La oración *Adsumus*, que no es un dechado de belleza, dirigida al Espíritu Santo (que, como he comunicado a Bugnini, procede del Pseudo-Isidoro) fue recitada por uno solo y no por todos juntos. Pero seguro que esto le ha gustado a la mayoría. Porque quizás lo que había que traslucir es el *terminus a quo* de las cosas litúrgicas²⁶.

En el borrador de *Souvenirs le session*, el teólogo dominico Labourdette observa la ceremonia en compañía del padre Gagnebet:

Comienzo oficial en San Pedro... Atravesando el Museo, llegamos a San Pedro. Tenemos que buscar nuestra tribuna. Finalmente: a la izquierda, la más cercana a la Confesión de los Apóstoles, casi por encima de los cardenales, frente al San Pedro de bronce (revestido con los ornamentos pontificales). Espectáculo inolvidable. La ceremonia es de una grandeza religiosa impresionante, *a pesar de algunos errores*, como por ejemplo el canto polifónico del Credo en vez de cantarlo todos los obispos. ¡Qué ocasión más estupenda para una concelebración!²⁷.

Pero también un «pequeño» obispo como J. B. Musty, auxiliar de Namur, observa en sus *Notes sur le Concile oecuménique Vatican II*:

11 de octubre: asamblea de apertura. Grandiosa. Falta de participación litúrgica. Todo en polifonía, incluso el Credo. No se distribuye la comunión. Pero impresionante, a pesar de todo.

Los italianos están contentos con la ceremonia. Monseñor Bartoletti la recuerda con un tono lírico:

A las 8, 30, desde los Museos Vaticanos, sala de las lápidas, empieza el desfile de los obispos. Entramos en San Pedro. He aquí a la Iglesia. Verdaderamente es una epifanía del misterio eclesial, que se desarrolla como una auténtica liturgia. Se actúa el misterio de la Iglesia, con el máximo de visibilidad. No hay nada ni demasiado exterior ni demasiado profano. Los tiempos modernos han acabado con todo el barroquismo profano que tanto gustaba en el pasado. Esto es ya una buena señal. La oración «Henos aquí, Señor, unidos en tu nombre» subraya el sentido religioso de nuestra reunión y nos recuerda a cada uno el peso de nuestra responsabilidad y de nuestra debilidad²⁸.

26. TJng, 11 octubre 1962.

27. JLbd, 11 octubre 1962.

28. Muchos obispos que escriben al final de la mañana están arrobados por la retórica ceremonial y por la conmoción. Enrico Bartoletti es uno de ellos. En su *Quaderno ms*, el discurso de aper-

El mismo cardenal Lercaro, único obispo italiano dentro del movimiento litúrgico, no deja traslucir la más mínima crítica a la ceremonia en las observaciones que escribe para los jóvenes con los que vive²⁹. Pero el momento más esperado en el cuadro litúrgico es el discurso de Juan XXIII, aunque no todos entienden bien el latín y están ya algo cansados. No son muchos los que, como Congar, se dejan vencer por la impaciencia y abandonan el aula hacia las 13 horas, antes del discurso.

A pesar de las siete horas de traslados y de ceremonias que precedieron a este último acto, constituye realmente el núcleo de una jornada presidida por un clima alegre³⁰. Lo es sin duda para Juan XXIII que ha escrito el discurso de su puño y le-

tura del papa y las palabras pronunciadas por la tarde «a la luna» discurren parejas: «Lunes 11 de octubre de 1962, Maternidad de María / Solemne apertura del Concilio.... La profesión de fe que el papa hace en solitario ante toda la Iglesia es algo estupendo. La fe, ése es nuestro verdadero vínculo: y ésa es la fe a la que todos servimos ... la santa Iglesia de Dios. / El papa —¿qué don de Dios a su santa Iglesia!— ha hablado con sencillez y claridad. Su optimismo, su confianza en los tiempos nuevos, su fe en la Iglesia parecen tan arraigadas en su ánimo, que será muy difícil que las voces del Concilio puedan superarlos. Esta es la línea. Es claro que de ella vendrán cosas buenas o cosas malas. / Bellísimas las palabras del papa a la multitud reunida en la plaza de San Pedro por la tarde a la luz de las antorchas: 'Paternidad y fraternidad son ambas un don de Dios'. / Este hombre habla a la gente como si fueran de verdad hijos y hermanos suyos, reunidos en su casa. / Sean cuales fueren los trabajos y conclusiones futuras, el Concilio ya ha dado sus frutos. Ha ofrecido a la consideración de los hombres el misterio de la Iglesia en su verdadera luz. / Son tantas las ideas que circulan y tantas las preguntas que se hacen, que es imposible que no rompan el indiferentismo y el laicismo general. / Cuando Dios quiere, sabe muy bien cómo hablar a los hombres que lo esperan y buscan».

29. Cf. G. Lercaro, *Lettere dal Concilio*, Bologna 1980 (11 octubre 1962): «Esta mañana ha tenido lugar, por fin, la apertura del Concilio. No voy a describiros la solemne ceremonia, porque creo que la habéis visto por la televisión. Además, me resultaría muy difícil, y por supuesto me alargaría si tratara de contarlos los ritos que allí se han realizado. Os diré, sin embargo, algunos de los pensamientos que han venido a mi mente. Y el primero es que nunca como hoy me había sentido metido tan de lleno en la Iglesia de Dios: la presencia del papa, de todo o casi todo el Sacro Colegio, de los obispos de todo el mundo alrededor del altar que estaba en el centro y en el cual se celebró primero el santo sacrificio y luego se entronizó el evangelio; los ojos del mundo entero fijos en este acontecimiento, como era palmario por la presencia de las delegaciones de tantas naciones y de las Iglesias separadas....; todo esto hacía sentir la vitalidad de la Iglesia, y a la vez su unidad y variedad, su humanidad y divinidad. Y en mí, que me sentía un miembro suyo investido de funciones y poderes cualificados, suscitaba un profundo sentimiento de alegría y de agradecimiento al Señor. Estaba sentado en el aula conciliar entre el cardenal Wishinsky (muy aplaudido durante todo el cortejo y objeto de mucha simpatía entre la gente) y el cardenal McIntyre; delante estaban los cardenales Spellman, Ruffini y Caggiano (Buenos Aires); un poco más allá estaban el presidente Segni con su séquito y el príncipe Alberto de Bélgica; casi de frente veía al abad y a un monje del monasterio calvinista de Taizé en Suiza (a este abad le habíamos oído por televisión en la tercera transmisión sobre el Concilio). Todo esto eran signos visibles de la presencia eficiente de la Iglesia en el mundo. Sentía realmente la necesidad de que el Espíritu Santo guiara una empresa como ésta de la que tanto espera todo el mundo; pero la reiterada oración de la inmensa asamblea, unida a la oración de tantas almas en todo el mundo nos garantiza que el Espíritu del Señor estará con nosotros en este trabajo. Vosotros seguidnos con vuestra oración, y... ¡sed buenos! Os brazo y bendigo».

30. Chenu, que no había sido admitido en el aula, lo escucha en la plaza (cf. NChn 68, nota 1). Aunque es procurador de un obispo malgache que estaba ausente, Chenu no tiene entrada. Sólo después de haber comenzado los trabajos se anunciará que los procuradores podrán sentarse en el aula únicamente en las sesiones públicas (cf. AS I/1, 343).

tra, teniendo en cuenta algunas sugerencias de varios protagonistas de la preparación (Bea, Suenens, Léger). Y también lo es para los padres, que tendrán acceso a él en los periódicos de la tarde.

b) *Gaudet mater ecclesia*

El discurso era realmente denso y nada fácil. No era ciertamente un programa, pero tampoco un discurso celebrativo de acogida a los padres. La palabra de Juan XXIII imitaba los modelos en que la autoridad del papa se había expresado hasta ahora. No señalaba a los padres el camino que habría que recorrer para superar la confusión y las contradicciones de aquel comienzo, sino que su operación era mucho más compleja y constituiría el fundamento eximente de los trabajos conciliares.

La alocución *Gaudet Mater Ecclesia* es una de las expresiones más logradas de cómo Roncalli veía el Concilio. El texto del discurso es totalmente de Juan XXIII³¹, que quiere dar a los padres del Vaticano II una indicación personal y autorizada, enlazando esta asamblea con la gran tradición conciliar de la Iglesia. Para el papa, el corazón de los trabajos conciliares es «Cristo siempre resplandeciente en el centro de la historia y de la vida». Para ser testigos de esto en el mundo de hoy es para lo que se ha convocado el Concilio: «Pues con oportunas puestas al día (*aggiornamenti*) y con una sabia organización de mutua colaboración la Iglesia logrará que los hombres, las familias y los pueblos vuelvan a interesarse realmente por las cosas del cielo». El término *aggiornamento* entra a formar parte del vocabulario oficial del Concilio desde una visión no pesimista del interés del mundo por las «cosas del cielo». Este punto de vista refleja bien a las claras cómo el papa se aleja de una lectura catastrofista de la situación de la Iglesia y del mundo. No era sólo expresión de un optimismo genérico, cuanto la manifestación del alejamiento de una cultura del miedo y de la sospecha que llevaba a adoptar unas posturas prevalentemente defensivas tanto en el gobierno como en la vida de la Iglesia. Esta cultura defendía que la Iglesia debía permanecer en su aislamiento para defender su verdad del riesgo de contaminarse en su contacto con los otros y con el mundo. Hablando a ese mundo eclesial preocupado por un concilio aún poco definido, dice Juan XXIII a los padres conciliares:

31. Está ampliamente documentado cómo la reivindicación de Juan XXIII de que él había escrito el discurso con «harina de su propia cosecha», corresponde a la realidad. Pues de gran parte del texto hay una serie continua de redacciones manuscritas o dactiloescritas con correcciones hechas a mano. Y de la parte final se conserva una redacción preparada directamente en latín por los traductores, sobre todo por G. Zannoni, que trabajaron directamente con el papa, y cuyas *reportationes* sirvieron para la preparación de la denominada «traducción italiana» publicada en el «OssRom». El conjunto de las versiones y la edición crítica del manuscrito pueden verse en A. Melloni, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia (11 ottobre 1962). Sinossi critica dell'allocuzione*, en *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 223-283.

A menudo nos llegan ciertas voces que no dejan de herir nuestros oídos. Se trata sin duda de personas muy preocupadas por la religión, pero que no juzgan las cosas con imparcialidad y prudencia. Estas personas, en efecto, no son capaces de ver en la situación actual de la sociedad humana sino desgracias y desastres. Andan diciendo que nuestra época, comparada con las anteriores, es mucho peor. Se comportan como si no hubiera nada que aprender de la historia, que es maestra de la vida. Se imaginan que en la época de los anteriores concilios todo marchaba bien: la doctrina cristiana, la moral, la legítima libertad de la Iglesia.

Nosotros creemos que de ninguna manera se puede estar de acuerdo con estos profetas de desgracias que siempre anuncian lo peor, como si estuviéramos ante el fin del mundo³².

Para el papa, en la historia del mundo no ha habido una edad de oro de la Iglesia, la edad del Estado católico y del régimen cristiano, a la que haya sucedido una decadencia progresiva de la vida cristiana. No se trata, pues, de restaurar esa edad de oro. En realidad, una lectura pesimista del presente no hace sino reclamar una actitud de cerrazón hermética de la Iglesia ante un mundo que le es totalmente extraño, si no adverso. No, esta no es la postura del papa. Al contrario, él cree divisar una mejora en la vida del mundo, «un nuevo orden en las relaciones humanas», junto a muchos problemas que siguen ahí. «Nadie puede, en cambio, negar, dice el papa, que esta nueva situación tiene al menos una ventaja: ha quitado de en medio los innumerables obstáculos con los que en otro tiempo los hombres del mundo solían impedir la libre acción de la Iglesia»³³.

Juan XXIII remite a la historia de los concilios ecuménicos, que «se celebraron muchas veces con grandes dificultades y muy dolorosas a causa de la injustificadas ingerencias de la autoridad civil». Estas palabras, pronunciadas en la apertura del Vaticano II, muestran que al menos ahora no hay sombras ni influencias del poder civil: Juan XXIII proclama que la Iglesia es «libre ya de los obstáculos ...». Lo que no quiere decir –pero el papa no lo dice– que algunos gobiernos no sigan con gran interés lo que está haciendo la Iglesia católica en su asamblea ecuménica, por la repercusión que puede tener en el terreno político. Pero la misma celebración del Concilio es una prueba de la libertad de la Iglesia ante los poderes civiles; de hecho, la planificación del Concilio no está subordinada a ningún interés ni político ni de poder. Las 86 misiones extraordinarias enviadas a la ceremonia de apertura asisten a ella con respeto y permanecen absolutamente al margen de la dinámica conciliar. Los «príncipes» se quedan fuera del ámbito de las decisiones del Concilio. Y esto sí que constituye una novedad.

La Iglesia del concilio Vaticano II no tiene vínculos privilegiados ni con la política ni con ningún modelo concreto de Estado, aunque incumba a la asamblea fi-

32. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 253-254.

33. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 257-258.

jar la postura que hay que adoptar ante el comunismo. La ausencia forzada de algunos padres conciliares de Europa oriental y de los países comunistas³⁴ plantea seriamente este problema. Para clarificar lo que a su juicio deben ser las relaciones entre el Concilio y los poderes políticos, Juan XXIII cita el episodio del encuentro de Pedro con el mendigo tullido que nos relatan los Hechos de los Apóstoles: ¿qué tiene que dar la Iglesia al mundo?

«No tengo plata ni oro; pero te doy lo que tengo: en nombre de Jesucristo Nazareno, echa a andar». La Iglesia no ofrece a los hombres de hoy riquezas caducas, ni les promete una felicidad sólo terrena, pero sí les hace participar de los bienes de la gracia divina que, elevando a los hombres a la dignidad de hijos de Dios, constituyen una tutela y una ayuda extraordinariamente importantes para una vida más humana³⁵.

El Concilio se debe concentrar en lo que la Iglesia como tal puede dar al mundo, a saber, el antiguo mensaje del evangelio. El Vaticano II está llamado a transmitirlo «sin atenuaciones ni deformaciones»:

Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino dedicarnos también, sin temor, a estudiar, lo que exige nuestra época... Tampoco nuestra tarea tiene como fin fundamental discutir algunos puntos importantes de la doctrina cristiana, y repetir, ampliando, lo que han dicho los padres y los teólogos, antiguos y modernos. Todo eso sabemos que lo conocéis y lo tenéis presente en vuestro espíritu.

Para tener únicamente este tipo de discusiones no era necesario convocar un concilio. Sin embargo en el momento presente, es necesario que todos en nuestro tiempo acojan la doctrina católica en su integridad con un nuevo esfuerzo sereno y tranquilo... Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esa doctrina que debe impregnar mucho más y formar las inteligencias³⁶.

El salto hacia adelante de la Iglesia en el mundo –y hablamos desde una perspectiva misionera– sólo es posible si va acompañado de una penetración más profunda del evangelio y del misterio de la Iglesia. No es una orientación activista sino una reflexión de la Iglesia sobre la revelación. «Una cosa es el depósito de la fe..., y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades... Hay que darle mucha importancia a la elaboración de ese modo de exponerlas y trabajar pacientemente si fuera necesario. Hay que presentar un modo de exponer las cosas que esté más de acuerdo con el magisterio, que tiene, sobre todo, un carácter pastoral». Estamos ante una indicación metodológica importante porque proyecta los

34. Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari 1992; G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Vaticano II*, en *Moscou* 237-286.

35. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 272-273.

36. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 267-269.

trabajos de los Padres hacia el núcleo del mensaje cristiano y al mismo tiempo los impulsa a presentarlo al mundo en una versión puesta al día³⁷.

El papa define formalmente al Vaticano II diciendo que no será un concilio de condena. Y no es que la Iglesia no se oponga a los errores igual que siempre. Pero una nueva actitud forma parte del *aggiornamento* y del redescubrimiento de la vida de la Iglesia: «En nuestro tiempo la Iglesia de Cristo prefiere emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad. Ella cree que en vez de condenar hay que responder a las necesidades actuales explicando mejor la fuerza de su doctrina». Se trataba de algo más que de un programa de trabajo; era la actitud que el papa pedía a los padres conciliares, dejando que fueran los protagonistas del Concilio. Era pedirles que se adentraran en el corazón del mensaje cristiano, pero ofreciéndolo renovado a un mundo que se presentaba ya distinto. Con su alocución, el papa actuaba como primado entre los obispos católicos. No manifestaba una voluntad «soberana», se limitaba a señalar autorizadamente un camino por donde trabajar. El papa era consciente de la importancia de su alocución: «Cada poco —dice a su secretario Capovilla— miraba de reojo a mi amigo de la derecha (Ottaviani)»³⁸. El papa anota en su agenda la «gran alegría»³⁹, aunque es consciente de que su compromiso conciliar pasará probablemente a su sucesor. El discurso de Juan XXIII se sitúa en esa onda larga de sus iniciativas, donde hay que inscribir sobre todo la convocatoria del Vaticano II.

c) *Impacto de la alocución papal*

¿Qué impacto tuvo este discurso del papa en los trabajos conciliares? El padre Congar nos refiere dos interpretaciones igual de extravagantes, una de «L'Osservatore Romano» (*Por qué hay que reprimir los errores*) y otra de «Le Monde» (apertura a los «métodos de investigación del pensamiento moderno»). Para «Il Corriere della Sera» del 12 de octubre, la alocución papal era la presentación del programa del pontificado de Juan XXIII. Para Wenger, de «La Croix», era la «auténtica carta» del Vaticano II; Fesquet, de «Le Monde», volvía sobre el texto algunos días después diciendo que había sido una verdadera sorpresa para el Concilio.

Pocos son los que captan los datos que lo califican: Moeller, que oyó el discurso por televisión, resume sus puntos esenciales; Chenu advierte inmediatamente «su viva protesta contra los pesimistas» y su «reproche de las discusiones sobre las doctrinas adquiridas, cuya verdad ciertamente hay que repetir, pero con una formulación adecuada a las necesidades de nuestro tiempo»⁴⁰.

37. Sobre el concepto de estilo pastoral, cf. G. Ruggieri, *La discussione sullo schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del concilio Vaticano II*, en *Vatican II commence*, 315-328.

38. Cf. A. Melloni, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Vatican II commence*, 75.

39. *Agende*, 11 octubre 1962.

40. NChn, 68.

Pero su efecto inmediato fue escaso –aunque sin caer en la idea de «sabotaje» que el secretario particular advertía en torno al papa⁴¹– a la hora de fijar la orientación de los Padres en la realidad del Concilio que se iniciaba en esos mismos momentos. Después de terminar el Vaticano II, escribió el cardenal Garrone que el discurso inaugural era uno de los documentos más importantes y decisivos del dossier conciliar: «La tranquila seguridad del papa Juan XXIII sorprendía y casi siempre acababa irritando... esperaba que el Concilio convirtiera en programa el trabajo que él consideraba urgente»⁴². Pero de esto se cayó en la cuenta mucho después de aquel 11 de octubre.

d) *Un «hermano convertido en padre»*

Los observadores más lúcidos ven ese día mucha incertidumbre a su alrededor y sienten el peso de una historia muy larga. Así le pasa al padre Congar, que ese mismo día, 11 de octubre, escribe sus sentimientos. Para él, la ceremonia de apertura ha desvelado el rostro constantiniano de la Iglesia de Roma.

Veo el peso, no denunciado, de la época en que la Iglesia de Roma era un señorío, cuando tenía poder temporal, cuando los papas y los obispos eran unos señores que tenían una corte, que protegían a los artistas, que pretendían una pompa como la de los Césares. Esto nunca lo ha repudiado la Iglesia de Roma. Salir de la era constantiniana jamás ha sido su programa. El pobre Pío IX, que no entendió nada del movimiento de la historia, que hundió al catolicismo francés en una estéril actitud de oposición, de conservadurismo, de espíritu de Restauración..., ha sido llamado por Dios a comprender la lección de los acontecimientos, esos maestros que él nos da, y a hacer salir a la Iglesia de la miserable lógica de la «Donación de Constantino», a convertirla en un evangelismo que le permitiera ser menos del mundo y estar más en el mundo. Pero ha hecho todo lo contrario. Un hombre catastrófico, que no sabía ni qué era la «Iglesia», ni qué la Tradición... Y Pío IX sigue reinando todavía. Y Bonifacio VIII también sigue reinando. Han prevalecido sobre Simón Pedro, el humilde pescador de hombres⁴³.

El gran problema que se plantea en el acontecimiento extraordinario del Concilio, y que se escapa a las reglas normales de la gestión de la Iglesia, es cómo gobernar este acontecimiento y sus trabajos. Escribe Congar: ¿Será capaz el Concilio de superar la mentalidad típica de la escolástica que ha penetrado en el gobierno de la Iglesia? Él confía en que la experiencia de gobierno pastoral de cada obispo haga aflorar nuevas posturas. Pero falta un programa, que el papa no ha ofrecido en su alocución. Juan XXIII ha inaugurado el Concilio señalando un camino pero no un programa: para Roncalli el 11 de octubre no es un día de progra-

41. Citado por A. Melloni, *Giovanni XXIII...*, 87.

42. G.-M. Garrone, *Témoignage*, en *Deuxième*, 5.

43. JCng, 11 octubre 1962.

ma. Lo confirma su discurso la tarde del 11 de octubre al clausurar el imponente cortejo de antorchas en la Plaza de San Pedro, en memoria de la manifestación con que los cristianos de Éfeso saludaron el tercer concilio ecuménico. Esta manifestación cambia totalmente de significado por el segundo discurso del papa, improvisado desde la ventana ante la insistencia de su secretario. Es el famoso discurso de «la luna». «Hasta podríamos decir que la luna se ha dado prisa esta tarde». Un discurso que se caracteriza por la espontaneidad del saludo del papa a la gente que estaba en la plaza:

Cuando volváis a casa, encontraréis a vuestros niños. Hacedles una caricia y decidles: es la caricia del papa. Seguramente tendréis alguna lágrima que enjugar. Pues bien, dirigid a los afligidos una palabra de consuelo. Que sepan los afligidos que el papa está con sus hijos sobre todo en las horas de tristeza y de aflicción⁴⁴.

El discurso de la «luna» refleja de forma inmediata y popular la conciencia con que Juan XXIII vive la apertura del Concilio. Es un mensaje de simpatía y confianza. Y, además, el papa se presenta como un «hermano» que es «padre»: «El que os habla es un hermano que ahora es padre por voluntad de nuestro Señor. Pero todo, paternidad y fraternidad, es gracia de Dios. ¡Todo! ¡Todo!»⁴⁵.

Es la actitud con la que Juan XXIII ha vivido la inauguración del Vaticano II, la actitud de «hermano» entre los obispos, pero que ahora es «padre». Este hermano-padre, el obispo de Roma, el primado, no dicta a la Iglesia su programa para el Vaticano II. Lo dice con sencillez a la gente reunida en la Plaza de San Pedro:

Podemos decir que hoy comenzamos un año que nos traerá importantes gracias. Ha empezado el Concilio y no sabemos cuándo acabará. Si no se termina antes de Navidad, porque quizás no hayamos logrado en esa fecha haberlo dicho todo, haber tratado todos los temas, entonces habrá que tener otro encuentro... Por eso, bienvenidos sean estos días, los esperamos llenos de alegría⁴⁶.

De estas palabras, leídas como una alusión programática, se sacó la impresión de que el papa intentaba acabar el Concilio en una sola sesión. El cardenal Urbani anota a propósito del discurso del papa: «Bienaventuradas palabras: sólo el indicio de que espera el fin del mismo para navidad... le deja a uno perplejo»⁴⁷. Es verdad que el papa había hecho una previsión temporal sobre el desarrollo de los trabajos. Pero en el fondo desconocía el tiempo que sería necesario. En sus notas privadas —que escribe en su agenda de mesa— el papa repite una y otra vez que será su sucesor quien termine el Concilio. El papa no está preocupado por las contradicciones y la confusión de los comienzos; más bien le pasa lo contrario, que espera «con gran alegría» los días que están por venir.

44. DMC IV, 593.

45. DMC IV, 592.

46. DMC IV, 593.

47. DUrb, 11 octubre 1962, citado en A. Melloni, *Les journeaux...*, 44-45.

El improvisado discurso de la tarde nos sitúa ante un texto que refleja profundamente la postura de Roncalli ante los problemas del gobierno de la Iglesia. A la conciencia de la tarea que él tiene que realizar se une la serenidad de quien es consciente de que no puede dominar los acontecimientos y de que debe recurrir por tanto a la colaboración de otros –en este caso a los obispos en concilio–, además de confiar también en un guía «providencial» de la Iglesia. No es nada casual que en este discurso repita una de sus principales máximas de gobierno: «En nuestros encuentros, quedémonos con lo que nos une, dejando a un lado, si existe, lo que pueda ponernos en algún apuro. *Fratres sumus!*».

Es evidente que estas palabras no diseñan ningún reglamento para la asamblea ni fijan los tiempos de trabajo; pero sí revelan una actitud de fondo con la que mirar las dinámicas conciliares y la relación entre el Concilio, el mundo y los cristianos. Al final de la primera jornada conciliar, mientras crece la preocupación por la incertidumbre del inicio, el estado de ánimo del papa parece estar muy lejos de la inquietud de algunos de sus importantes colaboradores:

Estaba dispuesto a renunciar a la alegría de este comienzo –escribe–. Con la misma calma reitero el *fiat voluntas tua* respecto a mantenerme en este primer puesto de servicio durante todo el tiempo y todas las circunstancias de mi humilde vida, y a sentirme preparado en cualquier momento para que este compromiso de proceder, de continuar y de concluir pase a mi sucesor. *Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra*⁴⁸.

e) Políticos, diplomáticos, periodistas, observadores y el papa del Concilio

En el ámbito del comienzo del Concilio, los días 12 y 13 de octubre, Juan XXIII recibe, en tres audiencias seguidas, a las 84 misiones extraordinarias, a los periodistas y observadores no católicos. En las tres ocasiones pronuncia discursos más bien directos que clarifican su posición sobre estas importantes fronteras del Concilio: la de los políticos, del mundo de la prensa, de las Iglesias y de las comunidades cristianas.

Ante la prensa, el papa insiste en el carácter religioso del Concilio: «Vosotros podéis hacer que se comprenda que aquí no hay maquinaciones políticas». Y se presenta: «... nos bastará con que escribáis algún título de honor para nosotros: era un sacerdote ante el Señor y ante los pueblos, amigo de las naciones». El tono con que el papa quiere que se desenvuelvan las relaciones con los representantes de la prensa (que al comienzo del Concilio tenían muchos problemas para leer el acontecimiento y encontrar canales informativos) es el tono de la simpatía⁴⁹.

El encuentro con los observadores cristianos asume un aspecto inédito. En la apertura del Concilio estaban presentes, por parte de los ortodoxos y de las anti-

48. *Agende*, 12 octubre 1962.

49. DMC IV, 599-603.

guas Iglesias orientales, los representantes del patriarcado de Moscú, del patriarcado copto de Alejandría, del siríaco de Antioquía, de la Iglesia etiópica, del catholicado de Cilicia de los armenios, de la Iglesia rusa de la emigración. De los protestantes, estaban en la inauguración los representantes de los Viejos católicos, de la comunión anglicana, de la Federación luterana mundial, de la Alianza presbiteriana mundial, de la Iglesia evangélica alemana, de los Discípulos de Cristo, de los cuáqueros, del Consejo mundial metodista y del Consejo mundial congregacionalista, del Consejo ecuménico de las Iglesias de Ginebra y de la asociación internacional del cristianismo liberal⁵⁰. Un panorama con muchas presencias, aunque faltaban –vacío que poco a poco se irá llenando– los representantes del patriarcado ecuménico de Constantinopla y de las Iglesias ortodoxas eslavas y mediterráneas, además de los reformados. La presencia de los observadores era justamente uno de los grandes logros del Vaticano II, pues se trataba del primer encuentro colectivo de exponentes no católicos con el papa de Roma. El cardenal Bea, presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos, comenta ese encuentro con una frase que expresa muy bien su novedad: ¡Es un milagro!»⁵¹. También los observadores presentes tienen la sensación de haber sido protagonistas de un paso⁵². Juan XXIII presenta a los observadores delegados el problema de la unidad según su perspectiva personal: existe una tensión hacia la unidad que aún no ha encontrado sus formulaciones prácticas y teológicas.

Leed en mi corazón –dice– y encontraréis más de lo que reflejan mis palabras. ¿Cómo olvidar los diez años que pasé en Sofía? ¿Y los diez de Estambul y Atenas? Fueron veinte años felices y bien empleados durante los cuales conocí a muchos y venerables personajes y a jóvenes llenos de generosidad. Los miraba con amistad ... A continuación, en París, uno de los lugares de encuentro del mundo ... mantuve muchos contactos con cristianos pertenecientes a las distintas denominaciones. Que yo recuerde, jamás hubo entre nosotros confusión en los principios o contestación en el plano de la caridad en el trabajo común que nos imponían las circunstancias para asistir a los que sufrían. No hemos parlamentado, pero sí hemos hablado; no hemos discutido, pero sí nos hemos amado⁵³.

Los observadores están aún iniciando sus contactos con el gran universo de los obispos católicos y quizás es la primera vez que participan en una reunión de responsables católicos. Ante algunos aspectos del arranque del Concilio expresarán sus reservas. Sin embargo, este encuentro con el papa es importante para

50. DMC IV, 605-610.

51. S. Schmidt, *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 496.

52. Cf. M. Lackmann, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Graz 1963; G. Richard-Molard, *Un pasteur au Concile*, Paris [mayo] 1964; D. Horton, *Vatican Diary 1962. A protestant Observes the First Session of Vatican Council II*, Philadelphia-Boston 1964; R. McAfee Brown, *Observer in Rome. A Protestant Report on the Vatican Council*, New York 1964; K.-V. Selge, *Evangelischer Bericht vom Konzil. Erste Session*, Göttingen 1965.

53. DMC IV, 607 (trad. italiana, 609).

su relación con la Roma del Concilio y con los cristianos que no están representados en la basílica vaticana. Pueden percibir cómo va madurando una actitud de simpatía y de atención de la Iglesia católica hacia sus Iglesias, aunque todavía no está claro en qué consistía para Roma el trabajo ecuménico⁵⁴. Tras el encuentro con el papa, al que asistieron en silencio⁵⁵, continuaron reuniéndose una vez a la semana, los martes⁵⁶. Estas sesiones del grupo no católico en el Concilio, acompañadas de encuentros preparatorios o restringidos⁵⁷, constituyen un acontecimiento significativo, pues las reuniones del martes evitan que los observadores se transformen en «embajadores» de la propia confesión. Intercambiando opiniones y, en el fondo, aglutinando los pareceres, los observadores constituyen una unidad de trabajo y de propósitos capaz de expresar una opinión influyente en el desarrollo del Concilio. Incluso para los miembros del Secretariado las reuniones del martes por la tarde⁵⁸ son valiosas e inéditas: por primera vez los cristianos de las distintas Iglesias no son los interlocutores de un diálogo puramente bilateral en el que el subrayado de los puntos de contacto discurre parejo con el subrayado de los puntos de distancia, sino de un intercambio común y paritario. En los debates, en la correspondencia y en los diarios se volverá varias veces sobre las «razones ecuménicas» que imponen bien la abrogación del *De fontibus*, o la reconsideración del *De Ecclesia*, o el aprecio del *De liturgia*, o el mensaje al mundo. Quizás maliciosamente cabría ver, tras estas «razones ecuménicas», algo de politiquilla, una diplomacia espiritual que evita temas espinosos y media en terrenos difíciles. El testimonio de los protagonistas de las reuniones de los martes proporciona en cambio una lectura diferente, a saber, que por fin, «después de algunos siglos», cristianos diferentes se hablan como cristianos. La víspera de la primera reunión, es fuerte la sospecha de una molestia ritualidad mundana. Algunos temen

una hora moderna del cocktail que probablemente es una de las características más molestas de nuestro mundo civilizado —en la que la gente suele pasar el tiempo diciendo a su vecino banalidades, aunque eso sí, con educación... una efervescente Babel carente casi por completo de sentido. Pero la cosa fue distinta, al menos en parte. Rápidamente el cardenal [Bea] ocupó su lugar al fondo de la habitación y leyó en francés un breve mensaje de bienvenida a su «queridísimo her-

54. Sobre las relaciones enviadas al CEC, cf. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo e l'unità cristiana dagli anni Cinquanta al Vaticano II*, Bologna 1996.

55. En un primer momento se les pidió que dirigieran un saludo, que se encomendó a Sarkisian, pero que luego se canceló por razones de protocolo. Cf. L. Vischer a Visser't Hooft, 14 octubre 1962, ACO 6 (Reports), I/8, p. 2.

56. Se celebran el 15 y el 22 de octubre; el 6, 13, 20 y 27 de noviembre y el 4 de diciembre. Sólo del segundo periodo habrá una verbalización formal.

57. El 18 hay también un recibimiento de los observadores en la Facultad valdense, promovido por la Federación de las Iglesias protestantes de Italia. Cf. relación Vischer, 19 octubre 1962, I/11 de más de 10 páginas. El 24 por la tarde hay una reunión de la Internationaler Versöhnungsbund.

58. Normalmente entre las 16, 30 y las 18, 30.

mano en Cristo». No faltaba aquí tampoco ese calor que desde el comienzo habíamos sentido dentro de nosotros⁵⁹.

El clima era tan bueno ya en la segunda reunión que Vischer se ve obligado a pedir consejo al CEC para saber si la propuesta de pedir como observadores un apoyo a la objeción de conciencia contra el servicio militar, presentada por Ullmann en la reunión preparatoria del 22, puede adelantarse a la reunión del 24⁶⁰. A finales de noviembre Willebrands consigue informaciones sobre la situación de Rumania a través de los observadores⁶¹. Cuando al año siguiente lleguen nuevos observadores de otras Iglesias encontrarán casi «codificado» el curso de la que se define como «our briefing session»⁶². En noviembre, un prelado anglicano expresa su desilusión y la de los demás ante el esquema sobre la Iglesia, señalando a «the observers» como sujeto de esta actitud.

Pero volvamos a las primeras horas del Vaticano II, en las que Juan XXIII se encuentra también con las misiones de los gobiernos a la apertura del Concilio. A la ceremonia inaugural habían asistido el presidente de la república italiana Segni y el gran Maestro de la Orden de Malta. Italia e Irlanda habían puesto a sus respectivos presidentes del Consejo a la cabeza de sus misiones, mientras Alemania, España y Francia (además de otros cuatro países menores) habían enviado a sus ministros de asuntos exteriores. Las delegaciones de Bélgica, Portugal y Luxemburgo estaban presididas por altas personalidades. Entre las 86 delegaciones estaban las de los países musulmanes (Siria, Egipto, Jordania, Turquía, Indonesia), algunas europeas occidentales y latinoamericanas, Japón e India, muchos estados africanos recientemente independientes, Estados Unidos y la China de Formosa. La ausencia de los países comunistas era total⁶³. Las presencias reflejaban el cuadro de las relaciones diplomáticas de la santa Sede en el clima de la guerra fría. Juan XXIII habla a los diplomáticos del compromiso de la Iglesia del Concilio por la paz, situando en esta perspectiva la contribución del Vaticano II. Dice lo siguiente:

Esta es la paz que esperan todos los hombres, la paz por la que tanto han sufrido: ¡ya es hora que dé pasos decisivos! La Iglesia está comprometida con esta paz mediante la oración, mediante su profundo respeto por los pobres... y mediante la difusión de su enseñanza, que es una doctrina del amor fraterno, porque todos los hombres son hermanos...

59. D. Horton, *Vatican Diary*, 26 (15 octubre 1962). También la relación de Vischer al CEC del 15 de octubre de 1962 (ACO 6, I/9, p. 1) aprecia este tono y se siente conmovido por la presencia de Thils, Hamer y Congar: «How many times have they been in danger. How much have they been suspected for their activity. ... There was a great joy about this meeting».

60. 22/10/62, ACO 6, I/14, p. 1.

61. 22/11/62, ACO 6, I/23, p. 3.

62. R. McAfee Brown, *Observer*, 93 (20/10/63).

63. Sobre la postura soviética, cf. J. Karlov, *Secret Diplomacy of Moscow and the Second Vatican II*, en *Moscou*, 129-136.

El Concilio trabajará, dice el papa, para preparar este nuevo clima y para que se volatilice toda posibilidad de conflicto, sobre todo la guerra, «ese azote de los pueblos», que hoy significaría «la destrucción de la humanidad»⁶⁴.

Con estos encuentros, que se unen a la gran inauguración del Concilio, el papa quiere manifestar la voluntad de la Iglesia de no replegarse sobre sí misma y de situarse en las «fronteras» de los mundos distintos al católico. Las palabras de Juan XXIII, que impresionan a sus interlocutores en las distintas sedes donde fueron pronunciadas, son un claro signo de un mensaje dirigido a la Iglesia y a los cristianos del mundo. Sin embargo, las personalidades eclesiásticas más atentas a la mecánica del gobierno de la Iglesia se preguntan en estos momentos cómo el Concilio podrá expresar esta nueva postura del catolicismo.

3. La extraordinaria segunda jornada del Vaticano II

La opción fundamental al comienzo del Concilio tiene que ver con su autogobierno. Para llevarla a cabo hay una convergencia entre la voluntad del papa y la orientación de algunos obispos. En efecto, tras la ceremonia inicial del 11 de octubre, se entregaron a los padres la lista de los presentes en el Concilio, el reglamento⁶⁵, otros materiales como las papeletas para el voto de escrutinio mecanográfico y las papeletas para elegir a los miembros de las comisiones conciliares. Eran diez papeletas, una para cada comisión, que constaban de dieciséis líneas para poner los nombres de los padres. Se les da también a los presentes la lista de los obispos que ya forman parte de las comisiones preparatorias. Todos los obispos, como es natural, podían sacar libremente otros nombres del folleto que contenía la lista de todo el episcopado católico, pero era fácil que se volvieran a copiar los nombres de los miembros de las comisiones preparatorias. Cada padre tenía que votar a 160 colegas y elaborar una lista personal entre tantas opciones era poco menos que imposible. A falta de conocimientos específicos, lo más fácil es que se acabara reproduciendo poco más o menos la lista de las comisiones preconciliares. Así se establecería una continuidad entre el trabajo preconiliar y el Concilio, que de esta manera recuperaría automáticamente los esquemas que ya habían sido preparados. De este modo se habrían confirmado las opciones que había hecho la curia en la fase preparatoria. Algunos testimonios sobre los primeros días subrayan la insatisfacción de un sector de obispos ante los esquemas preparados, pero se trata de una sensación que no se puede generalizar. El cardenal Urbani dice que el cardenal Montini comunica a sus colegas de la dirección de la Conferencia episcopal italiana que «sería mejor retrasar la sesión del día siguiente por falta de preparación»⁶⁶.

64. DMC IV, 597.

65. AD II/4-1, 256.

66. Así las notas del obispo Volterra, M. Bergonzini, *Diario del Concilio Vaticano II*, Modena 1993, 9.

a) *La sesión del 13 de octubre*

La primera congregación general que se tuvo el 13 de octubre y que comenzó bajo una lluvia torrencial, tendría que haberse dedicado a la elección de las comisiones. El cardenal Florit, arzobispo de Florencia, celebra la misa. El secretario general del Concilio, monseñor Felici, entroniza el Evangelio. El Consejo de presidencia, formado por diez cardenales y presidido por monseñor Tisserant, ocupa su puesto en una mesa situada delante del trono papal, que está vacío. El secretario general se prepara para pedir a los obispos que elijan a los miembros de las comisiones⁶⁷.

Según algunas fuentes, con vistas a este momento había tenido lugar un trabajo previo de acuerdo entre franceses, belgas y alemanes: quedan excluidos los melquitas y también algunos africanos⁶⁸. Larraín y Câmara habían visitado a los dos eclesiásticos comprometidos en el funcionamiento de la Conferencia francesa, Villot y Etchegaray, y se les escucha con atención⁶⁹. Más operativamente, el cardenal Ottaviani había hecho circular una «lista fantasma» con una serie de nombres que se considerarían «seguros» por su dicasterio⁷⁰. La presencia de esta lista, que circuló por distintos ambientes conciliares, preocupó bastante a algunos padres, que vieron en ella el intento de pilotar el trabajo de las comisiones. Por lo demás, la personalidad del cardenal Ottaviani —como es bien sabido— había representado una posición clara en los trabajos, a veces algo tensos, en la Comisión central preparatoria.

El en el aula conciliar fue grande el aturdimiento cuando el secretario general anunció, *de mandato praesidis*, que se procediera inmediatamente a la primera votación *pro eligendis sodalibus* y por tanto a la constitución de las Comisiones. Era un aturdimiento que no afectaba sólo a los obispos de la periferia. El cardenal Montini, una de las personalidades conciliares más señeras, compartía este punto de vista cuando escribía a sus diocesanos: «Nombres y más nombres, ¿cómo conocerlos y escogerlos?»⁷¹. Y, sin embargo, aquel 13 de octubre parecía que había que escoger inmediatamente entre cerca de 2.500 prelados. Algunos se intercambian a escondidas mensajes sirviéndose de los clérigos de las ceremonias para obtener sugerencias de sus colegas. En el aula había desconcierto. Tener que escribir 160 nombres habría llevado mucho tiempo, quizás más de una hora.

Mientras los padres, a pesar de todo, se disponen a votar dócilmente, el cardenal Liénart de Lille se levanta y toma la palabra desde el banco de la presidencia de la que es miembro. El anciano purpurado, creado cardenal por Pío XI, era una fi-

67. AS I/1, 107 y 207.

68. JEdb, 11 octubre 1962, f. 15.

69. Cf. H. P. Câmara, *Les conversions d'un évêque*, Paris 1977, 152.

70. DTcc, 13 octubre 1962, f. 2; la misma indicación en una lista del santo Oficio en DFnt, 13 octubre 1962.

71. Cf. la carta a los diocesanos y otras informaciones sobre el cardenal, en *G. B. Montini arcevescovo di Milano e il I periodo del Vaticano II*, Roma 1988.

gura de prestigio entre los obispos. Pide en su intervención –propriadamente la lectura en latín de una breve moción de orden– que se aplaze la votación algunos días para que los padres tengan tiempo de conocerse y las conferencias episcopales de confeccionar sus listas. La intervención fue interrumpida por un largo aplauso⁷².

El cardenal Frings, en nombre también de Döpfner y König, apoya la propuesta de su colega francés, hablando también desde la mesa de la presidencia⁷³. Después de algunas consultas entre el Consejo de presidencia, el cardenal Tisserant anuncia que la propuesta de Liénart ha sido aceptada y que se aplaza la votación⁷⁴. Y no habiendo ya más puntos en el orden del día, se levantó la sesión. La segunda jornada del Concilio dura menos de cincuenta minutos y se desarrolla toda y sólo en la mesa de la presidencia.

b) *Significado de este aplazamiento*

Esta extraña jornada, con las intervenciones de dos miembros del Consejo de presidencia, tuvo un enorme influjo en la asamblea. Monseñor Edelby escribe en su diario que la victoria de Liénart se consideró «como el primer fracaso infligido a la secretaría del Concilio, que quería dirigirlo con la batuta». El cardenal Siri ve con preocupación lo sucedido: «Los participantes se sienten perdidos en un ambiente de evidente y concitado malestar». Estaba claro que a la mayoría de los padres conciliares les satisfacía poder disponer de más tiempo para decidir quiénes habrían de formar parte de las comisiones. En resumen, el juego conciliar dependería de las dinámicas de la asamblea y no de una dirección ajena a ellas. También se propagaba entre los Padres un cierto descontento sobre la organización de los trabajos y de las secretarías, algo más bien difícil por el imponente número de los prelados presentes.

El gesto de Liénart fue interpretado por muchos obispos como protesta por la determinación previa de las opciones conciliares. Es significativo que se produzca inmediatamente una reacción crítica en el ambiente italiano. Una hora después del final de la primera congregación general, el cardenal Siri se dirige al palacio del santo Oficio donde hay una reunión informal con el cardenal Ottaviani, el asesor monseñor Parente y monseñor Vagnozzi, delegado apostólico en los Estados Unidos. Se trata de preparar un acuerdo sobre la lista con las Conferencias episcopales más «acordes». Monseñor Vagnozzi ofrece el contacto con los obispos norteamericanos. Parece que Siri quiera evitar en el Concilio la lógica de bloques que a sus interlocutores les parece necesaria: «Creo que no hay que favorecer una política de bloques, a no ser que sea estrictamente necesaria para la defensa de la Igle-

72. Cf. AS I/1, 207-208.

73. AS I/1, 208.

74. Respondiendo a algunas dudas de los padres, Felici anuncia que también se puede votar a los cardenales en las comisiones (cf. *ibid.*).

sia. Y sobre todo no hay que ver bloques por todas partes». El cardenal de Génova interpreta así lo que ha sucedido por la mañana: «Me parece evidente que estamos ante una maniobra dirigida más oscura que conscientemente por una cierta antipatía contra la curia».

Para el cardenal Siri, lo que pasa es que «los nórdicos la han tomado con Roma», y a eso se debe la iniciativa de Liénart. En el santo Oficio están algo perplejos por esta interpretación demasiado benévola; a su juicio se trata de una clara maniobra organizada a la que hay que hacer frente uniéndose al cardenal Spellman y a los obispos latinoamericanos. Siri sugiere que se tenga en cuenta a los africanos, a los asiáticos y a los franciscanos que tienen por jefe al padre Balić⁷⁵. Para los padres que aún no sabían que serían la «minoría» en el Vaticano II, aquel segundo día constituyó la prueba palmaria de esa alianza nórdica que orientaría los trabajos conciliares.

¿Pero había realmente una dirección tan organizada detrás del gesto del cardenal Liénart? Las fuentes califican a ese acontecimiento de convergencia, no de complot⁷⁶. El cardenal Urbani preveía ya desde el día anterior alguna «borrasquilla en las aguas conciliares», y el patriarca de Venecia había recibido del cardenal Léger una indicación sobre la posibilidad de alguna crisis de procedimiento⁷⁷. El padre Congar insiste en el profundo significado de la primera congregación general. Para él es el primer acto conciliar con densidad propia: «Rechazo de la sola posibilidad de un hecho prefabricado»⁷⁸. Con el rechazo de las elecciones inmediatas se quería evitar que el Concilio fuera una mera continuación de su preparación confirmando a los miembros de las comisiones preconciliares en las comisiones conciliares. Monseñor Gantin, obispo de Benin, juzga así la segunda jornada del Concilio: «Es como si se nos hubiera dicho a cada uno de nosotros: oye, ya no serás llevado, sino que serás tú quien llevará. Es muy distinto tener tus propias ideas a ser obligado a aceptar las ideas de los demás». Y añade: «... se trataba de una confrontación que ha abierto camino al espíritu de colegialidad»⁷⁹.

La propuesta de Liénart valoró sin duda, en el ámbito de una asamblea tan grande e informe como ésta, a los cuerpos intermedios representados por las conferencias episcopales, a las que inmediatamente se les encomienda la tarea de preparar las listas. Es decir, a los obispos no se les considera ya como personas solitarias en medio de la gran masa de los padres, y por tanto no se verán obligados a moverse

75. DSri, 13 noviembre 1962, 361: «Me doy cuenta de cuánto equilibrio se necesita para no favorecer ni bloques, ni antibloques –anota el arzobispo de Génova–, teniendo que afrontar una situación de consensos que en el fondo se deben al eterno complejo de inferioridad que los nórdicos tienen ante Roma. ¡Pero es mejor la caridad y la paz! Me siento algo triste porque el diablo ha metido el rabo...».

76. Chenu, por ejemplo, no parece estar al corriente de ninguna maniobra y a propósito de la intervención de Liénart dice lo siguiente: «Esta espontaneidad tan unánime del cuerpo episcopal para ser libres ante el 'reglamento', causa sensación entre los obispos y en su entorno», NChn 70.

77. DUrb, 12 octubre 1962.

78. JCng, 13 octubre 1962, escrito a máquina, p. 74.

79. Entrevista al cardenal Gantin, en G. F. Svidercoschi, *Inchiesta sul Concilio*, Roma 1985, 13.

entre el malestar personal y las directrices de los órganos, sino que el Concilio dispone ya de espacios intermedios apropiados para formar una voluntad común y para clarificar las ideas y las perspectivas. Pero estamos aún al comienzo de un proceso que irá tomando cuerpo a lo largo del primer periodo del Vaticano II.

c) *Los antecedentes de la propuesta de Liénart*

La verdad es que la intervención del cardenal Liénart no es el fruto de un plan preconcebido, como se piensa en la reunión del santo Oficio. Liénart no era el único padre que esperaba una inmediata revisión del procedimiento de elección. Según algunos, el cardenal Tisserant, presidente de turno del Consejo de presidencia, había sugerido al presidente del Consejo aplazar la votación y hacer que las Conferencias episcopales elaboraran sus propias listas. Esta sugerencia del cardenal decano se hizo después de la misa en San Pedro, por más que el secretario de estado, cardenal Cicognani, consultado a este respecto, se mostrara partidario de la votación inmediata. Felici se puso de parte de Cicognani. Tisserant comunicó la postura de Felici al cardenal Liénart, «que se mostró contrariado». Sólo después de esta negativa fue cuando el obispo de Lille se decidió a hacer uso de la palabra, seguido del cardenal Frings, muy ligado al anciano purpurado francés.

Esta crónica de los hechos —cuyos elementos uno a uno son todos verdaderos— podría confrontarse con varias decenas de relatos similares, todos ellos parciales, no por mala fe o por falta de información. Hay que tener en cuenta el denso clima de inquietudes e incertidumbres existente, que hacía que se viera a cada uno «formando parte» del plan de los demás.

Tras el gesto del cardenal Liénart hay pues una larga historia. Ese gesto no fue, como algunos dijeron, un momento luminoso del anciano cardenal; pero tampoco una conjura de grandes proporciones para humillar a la secretaría general y, en consecuencia, a la curia romana⁸⁰. La iniciativa —o mejor, la intervención del cardenal Liénart— se sitúa a medio camino entre un compromiso personal de catalización y el malestar de un grupo reducido de obispos franceses. Él mismo ha contado que se había corrido la voz de que la secretaría del Concilio había difundido algunas listas de padres para que se votaran. Esta situación había dejado perplejo al cardenal, igual que a otros padres conciliares, y se dio cuenta de que, a falta de listas alternativas, los padres confirmarían sin duda alguna las comisiones preconiliares: «Teníamos pues que asumir nuestras responsabilidades y no remitirnos a lo que había antes de nosotros». Le animó a decidirse a intervenir el cardenal Lefebvre, que le rogó que tomara la palabra *al menos* para evitar las elecciones in-

80. J. Guitton, *Paul VI secret*, Paris 1979, 96, habla de siete cardenales, entre los que estaba Montini; H. P. Câmara, *Les conversions...*, cita a Larraín y también a sí mismo en conexión con Villot y Etchegaray; Congar sabe de Garrone y Ancel; varias fuentes conocen el papel que jugó Martimort, al menos traduciendo el texto al latín.

mediatas y le proporcionó la traducción latina de una instancia que Liénart no estaba en condiciones de improvisar en esa lengua⁸¹.

Después de la misa en la basílica, cuando el cardenal Liénart se dio cuenta de que se iba a proceder inmediatamente a la votación, se volvió hacia el cardenal Tisserant, que se sentaba a su derecha en la mesa presidencial, y le dijo: «Eminencia, es imposible votar así, sin tener la más mínima idea de los candidatos más cualificados. Si me lo permite, quisiera tomar la palabra. Y el decano del Sacro Colegio: «No puedo dársela... porque el programa de esta sesión no prevé ninguna discusión». Y en esta situación, el obispo de Lille decidió tomar la palabra por su cuenta sin la autorización de Tisserant⁸². Tras su intervención habló el cardenal Frings. El obispo de Lille ha negado siempre que hubiera un entendimiento previo con su colega alemán, aunque la prensa interpretó la sucesión de ambas intervenciones como expresión de una alianza franco-alemana contra la dirección romana del Concilio. El papa accedió al requerimiento de Liénart en el aula conciliar, concediendo a los padres tres días más para que pudieran consultarse. Liénart afirma que Juan XXIII le dijo: «Habéis hecho bien en decir lo que pensabais porque justamente para eso he convocado a los obispos al Concilio»⁸³. Nada de conjuras, pues, sino un difuso malestar que se había convertido en una iniciativa concreta⁸⁴.

4. Las comisiones conciliares

a) Un nuevo papel para las Conferencias episcopales

El aplazamiento del día 13 significaba un empujón en la valoración de las Conferencias episcopales, pero chocaba con dificultades de organización⁸⁵, y además suscitaba dudas importantes como ésta: Si las conferencias elaboraban las listas,

81. Lefebvre habría entregado a Liénart el texto latino el 13 de octubre a la entrada del aula. El mismo Tisserant había escrito a Felici el 12 de octubre de 1962 lamentando la falta de orientación de cara a la elección de las comisiones. Cf. AD App. Alt., 330-331.

82. Hay vagos síntomas de que había otros obispos que querían pedir el aplazamiento de las votaciones (por ejemplo, H. Cámara), pero no se ve quién podría darle la palabra. Hay que distinguir, pues, con sumo cuidado el descontento de muchos ante el procedimiento, de la organización de una acción procesual eficaz.

83. R. Aubert, *Lo svolgimento del Concilio*, en *La chiesa del Vaticano II. Storia della chiesa* XXV/1, Milano 1994, 229.

84. Sobre la valoración de las conferencias episcopales a la hora de preparar las listas conciliares, ya había hablado Liénart a monseñor Felici desde finales de enero de 1962, mientras el cardenal francés Jullien, decano de la Rota, se había movido en el mismo sentido algunos meses después (aunque en octubre criticó la posibilidad de encontrar un nuevo sistema de voto); en la sesión de la subcomisión del reglamento del 28 de mayo de 1962 se había planteado ya la cuestión de solicitar anticipadamente a los padres, enviándoles con los esquemas preparatorios una invitación para presentar candidaturas para las comisiones. Cf. AD App. Alt., 159-170; G. Alberigo, *La preparazione del regolamento del concilio Vaticano II*, en *Vatican II commence...*, 54-74; además, *SV* 1, 153.

85. El *Anuario Pontificio* contenía 42 conferencias, de las cuales sólo siete habían sido erigidas por la santa Sede. Cf. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1985.

¿no quitaban a los obispos su libertad de elegir creando una especie de dirigismo del Concilio?

Esta duda no habría desaparecido si monseñor Garrone, coadjutor de Toulouse, no se hubiera dedicado desde hacía algunos meses a los problemas del reglamento, que a su juicio tenía lagunas⁸⁶. Al futuro cardenal le gustaba más bien poco tras la lectura que hizo de él en agosto de 1962 después de su promulgación⁸⁷. Vio en seguida que el Concilio iba a tener problemas en la elección de las comisiones conciliares. El artículo 39 del reglamento decía:

En las sesiones públicas, las congregaciones generales y las comisiones conciliares, se requiere una mayoría de dos tercios de los sufragios de los padres presentes, salvo para las elecciones en las que se aplica el canon 101, 1, 1 del CIC, y si el Sumo Pontífice no decide de otro modo *in pectore suo*.

El canon citado preveía la mayoría absoluta en los dos primeros escrutinios y la mayoría relativa en el tercero. Garrone se dio cuenta del influjo que el reglamento iba a tener en los trabajos conciliares. Entre otras cosas –volviendo a un problema que afectaba mucho a los melquitas– se fijaba un orden de precedencia para las intervenciones en el aula: los patriarcas irían después de los cardenales. El artículo 28 establecía que el latín sería la lengua de las sesiones públicas, de las congregaciones generales, del tribunal administrativo y de las actas del Concilio. Sólo en los debates de las comisiones se autorizarían también las lenguas «vulgares».

Desde su llegada a Roma, Garrone quiso trabajar en el reglamento, sobre todo en el tema de las elecciones. Habló con el cardenal Jullien, al que encontró poco dispuesto, e hizo hablar al cardenal Tisserant, según el cual no se podía hacer nada (en realidad, el cardenal francés estaba perplejo por el *Reglamento* y por la falta de una comisión *ad hoc*). El cardenal Liénart compartía también la perplejidad de su joven colega francés, pero no decidió mover nada. Pero en la noche del 12 al 13 de octubre, en el seminario francés, monseñor Garrone y monseñor Ancel junto a algunos más prepararon un texto que darían a Lefebvre para que se lo hiciera llegar a Liénart. Está claro que algunos padres conciliares empezaron a manifestar un interés activo por la mecánica del Concilio. No se trataba de la movilización de un sector de obispos, sino de la iniciativa a distintos niveles de algunos prelados sensibles y atentos a la dinámica asamblearia⁸⁸, al significado de los procedimientos. También en este aspecto la jornada del 13 de octubre fue importante en sí misma y por las consecuencias que tuvo en el futuro. Un obispo como Liénart podía manifestar su opinión sobre el desarrollo de los trabajos conciliares y bloquear una iniciativa de la secretaría. En cambio, la propuesta de monseñor Felici de votar in-

86. Sobre las insatisfacciones paralelas de Dossetti y Jedin, cf. G. Alberigo, *La preparazione del regolamento...*, en *Vatican II commence...*, 56-62.

87. *S/V* 1, 349-358.

88. Cf. Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975.

mediatamente los miembros de las comisiones conciliares no hacía sino reflejar la idea de concilio que había presidido los trabajos preconciliares. De lo que realmente se trataba era de llegar a una serie de documentos coherentes y claros, y ante eso la cuestión de valorar las potencialidades e impulsos de la asamblea pasaba a segundo plano. El motor del trabajo sería la secretaría y, después, la curia romana. La asamblea de los obispos era un paso solemne y obligatorio, pero no tenía mucho que aportar.

Era un modo de ver propio de una conciencia y de una forma consolidada de gobernar característica de algunos círculos de la curia romana, que ahora se aplicaba al Concilio. Esta «cultura» había creado un estilo de gobierno y un personal que –pese a las profundas y a veces lacerantes diferencias– era el que había redactado los *vota* preparatorios de las universidades romanas. No es que se ignoraran los problemas que afligían a la Iglesia, sino que se sentían «llamados» y preparados para resolverlos todos. Monseñor Felici representaba esta postura.

Pero con la intervención de Liénart quedaba clara la voluntad de los padres de autogobernarse como asamblea. No era una revuelta contra el papa, como se escribió en algunos periódicos. Al menos no parecía entrar en colisión con la voluntad del papa, tal como se había manifestado en la alocución *Gaudet mater Ecclesia*. Hay que decir que tampoco se trataba de llevar directamente a la práctica lo que había dicho Juan XXIII. Lo que ahí se reflejaba era el malestar de los obispos ante la mecánica electoral prevista para el 13 de octubre. La iniciativa puntillosa de un pequeño grupo de obispos más sensibles propició que ese malestar hallara una salida.

Una consecuencia importante de la intervención de Liénart fue la entrada de las Conferencias episcopales en la dinámica conciliar. A ellas les correspondería presentar en la secretaría general las listas de los padres antes del 15 de octubre (aunque algunas, como España y el CELAM, no lo hicieran). En todo caso se reconocía la existencia en la asamblea de cuerpos intermedios con una participación propia en la dinámica conciliar. No se optaba por participar en el Vaticano II por «naciones» o «lenguas», sino que se reconocía el papel de las Conferencias⁸⁹. Los obispos tomaban así conciencia de la necesidad de ser corresponsables con sus hermanos más próximos para participar plenamente en la gran asamblea conciliar. La preparación de las listas no era sino el inicio de un consenso que alcanzaría cotas muy altas en algunas Conferencias episcopales. Muchos padres tenían ya muy claro que un obispo no podía vivir el Concilio en solitario frente a la secretaría y a un inmenso número de padres que él desconocía; para salir del anonimato de la gran asamblea no había que limitarse a buscar referencias en la curia o en la dirección del Concilio. Y la referencia más inmediata parecía ser justamente la Conferencia episcopal.

Con ello se desmoronaban los prejuicios contra las reuniones nacionales de obispos, que habían sido tan vivos durante el concilio Vaticano I⁹⁰. En efecto, en los tra-

89. Las listas de las conferencias pueden verse en AS I/1, 40-75.

90. El secretario de Estado, cardenal Antonelli, había excluido que los episcopados nacionales se ocuparan del «concilio general que representa a toda la Iglesia y no a los distintos episcopados naciona-

bajos del Vaticano I, a la santa Sede le preocupaba mucho que los episcopados nacionales –sobre todo el francés y el alemán– desempeñaran un papel excesivamente autónomo. Monseñor Maret, obispo francés y teólogo contrario a la infalibilidad, lamentaba que los obispos se presentaran solos en la curia y en el concilio, sin reuniones previas entre ellos y sin una preparación común. Pero Roma se oponía al consenso entre los episcopados, hasta el punto de que los obispos de la provincia eclesiástica de Turín suspendieron un encuentro que habían previsto en esta perspectiva⁹¹. En la curia habían quedado restos de esa desconfianza, como si su memoria colectiva se hubiera transmitido el eco de la resistencia de los episcopados francés, alemán y austrohúngaro a que se proclamara la infalibilidad y el primado del papa en el Vaticano I. En cambio, al comienzo del Vaticano II las conferencias episcopales se encontraban con que se reconocía su papel en la elaboración de las listas. Después de las reuniones para la elaboración de las listas, el padre Congar escribe el 15 de octubre en su diario: «Uno de los resultados del Concilio podría ser el nacimiento de una colegialidad episcopal mundial, articulada y estructurada»⁹².

La realidad de las Conferencias episcopales no es uniforme, sino que hay diferencias en su funcionamiento, en las dimensiones de su trabajo y en la tradición⁹³. Sólo desde 1959 el «Anuario Pontificio» contiene las Conferencias episcopales que funcionan, reconociendo su carácter oficial, aunque sólo 7 entre 43 disponían de un estatuto aprobado con carácter definitivo. Las conferencias no eran todas iguales. Se va de la *Réunion annuelle de l'Episcopat de Belgique* a la Conferencia episcopal alemana nacida en 1847 o a la *Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France*, que dispone de un secretario muy activo. Era la santa Sede la que en los últimos decenios había promovido la formación de estos *coetus* de obispos de una nación superando la antigua desconfianza romana hacia las organizaciones episcopales nacionales. El pontificado de Pío XII dio a este respecto un gran impulso: el 1955 surgió el CELAM como órgano de coordinación de las conferencias episcopales latinoamericanas. Brasil, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, México, Perú y Paraguay obtuvieron del mismo papa Pacelli la aprobación de los estatutos de sus respectivas Conferencias⁹⁴. Según la concepción del predecesor de Juan XXIII, las Conferencias episcopales son un eslabón importante en la articulación unitaria del catolicismo.

El papa Juan, que conocía el funcionamiento de la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia y que había participado en los inicios de la conferencia italia-

les». En consecuencia, el secretario de estado aconsejó autorizadamente a los obispos franceses que no se reunieran: «toda nacionalidad desaparecerá en la ecumenicidad del concilio» (mientras algunos obispos intentaban reunirse justamente para las elecciones). Cf. G. Arrigoni, *Giornale del concilio Vaticano I*, editado por M. Maccarrone, Roma 1966, n. 8 y 9. La puesta en marcha de esta edición fue hecha por Juan XXIII en 1962, al que se le había ofrecido el manuscrito encontrado por U. Betti.

91. A. Riccardi, *Neogallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il concilio Vaticano I*, Bologna 1976.

92. JCong, 15 octubre 1962, dactiloescrito p. 76.

93. Cf. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1985.

94. Sobre los episcopados latinoamericanos, cf. las aportaciones del coloquio de Houston en *Vísperas* y en *S. Paulo*.

na, da nuevos impulsos a la actividad colegial de los obispos reconociendo a algunas Conferencias más sus estatutos. En vísperas del Vaticano II, la materia de las Conferencias episcopales se presenta como uno de los campos que hay que ordenar desde el punto de vista legislativo y que hay que cualificar desde una perspectiva teológica. En los trabajos conciliares constituirá un problema importante, por estar relacionado con la cuestión de la colegialidad episcopal. Pero el 13 de octubre las Conferencias episcopales inician su participación como protagonistas en las primeras opciones que los padres deben tomar: por primera vez los secretarios de las Conferencias episcopales mantienen conversaciones y contactos al margen del control y de la vigilancia de las congregaciones.

b) *Listas de las Conferencias episcopales para las elecciones*

Muchos obispos recuerdan las numerosas reuniones episcopales para confeccionar las listas. Se va formando una lista europea con obispos alemanes, franceses, belgas, austríacos y holandeses, de la que se excluye a los italianos y españoles. Los patriarcas orientales intentan confeccionar una lista común, pero los maronitas se oponen a la candidatura de monseñor Edelby para la comisión oriental. Por ello los maronitas terminan orientándose hacia la lista nordeuropea, norteamericana y africana. Desde el santo Oficio se hace llegar a los obispos españoles e italianos una lista para la comisión teológica.

Incluso los obispos italianos, que hasta entonces no habían celebrado nunca reuniones plenarias, son convocados por el cardenal Siri a una asamblea. Es la primera vez que se reúnen todos los obispos de la península, pues a las reuniones anteriores de la Conferencia episcopal italiana sólo asistían los presidentes de las conferencias regionales. El episcopado italiano es el más numeroso en el Vaticano II. Son nada menos que 430 obispos, a los que hay que añadir otros obispos italianos que trabajan fuera del país o en la curia romana. Los lazos entre estos obispos y los de la Conferencia episcopal italiana no son tenues. El 14 de octubre se reúnen todos los obispos italianos en la Domus Mariae. El cardenal Montini no duda en calificar de «histórico» este acontecimiento y ve en el concilio un conjunto maduro de circunstancias que deben fomentar «entre los obispos italianos relaciones fecundas de conocimiento mutuo, de concordia, de colaboración». Es el fruto de la dinámica conciliar. Entre los cardenales hablan Ruffini de Palermo, Urbani de Venecia y Lercaro de Bologna. Calla el cardenal Montini. El cardenal Siri obtiene de la asamblea «pleno mandato... sobre las negociaciones y el criterio». Perdura aún en la asamblea una actitud de respeto jerárquico, es decir, los cardenales son los que fijan la orientación. Un obispo italiano anónimo anota: «No es verdad que se nos haya dicho cómo votar o que se nos haya impuesto una línea, pero la actitud tenía un corte autoritario...»⁹⁵.

95. R. Caporale, *Les hommes du Concile*, Paris 1965, 75.

El presidente Siri quiere «hacer una lista verdaderamente católica». El cardenal Lercaro, comprometido en el movimiento litúrgico, no aparece en la lista italiana para la comisión litúrgica, pero encuentra sitio en la lista centroeuropea y en la de Madagascar, para la que es elegido («con los votos de los extranjeros», advierte con cierta amargura)⁹⁶. El cardenal Siri se pone a trabajar sin descanso, manteniendo contactos con el delegado apostólico en Estados Unidos y con algún obispo español. Varios días después la Conferencia episcopal italiana, esto es, los presidentes de las Conferencias episcopales regionales, decide proseguir las reuniones del episcopado italiano, abriéndolas también a los obispos de lengua italiana dispersos por el mundo. Aun dejando libertad a todos los padres —concluye la conferencia italiana—, «es necesario iluminarse mutuamente para impedir que surjan grupos de presión»⁹⁷. La lista italiana excluía a alemanes y franceses, aunque incluía nombres no italianos.

Los acuerdos para las listas hace que los padres tengan más conciencia de sus fuerzas ante la gran asamblea conciliar. Tras un intenso trabajo y gran cantidad de consultas se presentan 34 listas⁹⁸. La más completa es la del «Mercado Común», llamada así por el periodista H. Fesquet⁹⁹. Esta lista constaba de 112 nombres para las diez comisiones, entre los que había austriacos, belgas, alemanes, franceses, suizos, holandeses, yugoslavos y escandinavos. Italia, que al final había contactado con otros países para la comisión teológica, se presentó al final con 62 candidatos, con el presumible respaldo de 500 obispos más o menos. Los obispos británicos, irlandeses y portugueses presentaron tres listas distintas con nombres propios, aunque más bien restringidas. Fuera de Europa, el episcopado estadounidense presentaba 27 candidatos para 9 comisiones; el canadiense, 12 para 10 comisiones; y el indio —el único asiático que presentó una lista—, 38 para todas las comisiones.

De África, sólo los obispos malgaches (33 candidatos para las 10 comisiones) y los nigerianos (14 nombres para 9 comisiones) presentaron listas. Los obispos de Oceanía actuaron juntos: 19 nombres para todas las comisiones. De las Iglesias orientales llegaron tres listas. América latina presentaba una situación más bien compleja: el CELAM decidió no elaborar una propuesta propia de candidatos, mientras que los episcopados de Argentina, Chile, Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Paraguay y Uruguay hicieron listas propias aunque de diferentes dimensiones. Sorprende de veras que el importante episcopado brasileño no elaborara una lista propia (Ecuador hizo lo mismo). Los superiores generales presentaron su lista. Los padres conciliares tenían a su disposición la lista de los que habían participado en las comisiones preconciliares, de donde podían entresacar nombres para la elección.

96. G. Lercaro, *Lettere...*, 80.

97. Cf. F. Sportelli, *La conferenza...*, 52.

98. Las listas proporcionadas por las conferencias fueron publicadas en ASI/1, 40-75.

99. H. Fesquet, *Diario del concilio*, Roma 1966, 34.

La confección de tantas listas se hizo muy de prisa. Algunos candidatos estaban en varias listas –*in primis* la amplia lista del Mercado Común–, mientras que había miembros de algunos episcopados que no estaban en ninguna¹⁰⁰. Entre los distintos polos representados por las listas, los padres conciliares podían orientarse siguiendo itinerarios no fácilmente descifrables, relacionados quizás con vínculos entre Iglesias del Norte y del Sur, fidelidad a Roma, pertenencia a congregaciones religiosas, afinidades por estudios; pero había un elemento de identificación –hecho que no se puede infravalorar–, a saber, la pertenencia a una Conferencia episcopal común, como factor de orientación.

La sesión electoral, fijada para el 16 de octubre, se presenta movidita. El voto iba a generar unas 24.000 fichas con 400.000 preferencias (su escrutinio llevó cuatro días de trabajo). No es extraño, pues, que la segunda congregación general comenzara con un debate de procedimiento: el cardenal Ottaviani propuso modificar el sistema de computar los votos, sugiriendo que se renunciara a exigir la mayoría absoluta para la elección en una comisión, y que en todo caso cada padre pudiera acumular los votos obtenidos en todas las comisiones para obtener el puesto en una sola¹⁰¹. El objetivo estaba claro: reducir las votaciones a un solo escrutinio. Algunos sospecharon que este sistema favorecería a los candidatos italianos. Pero, como han dicho algunos, la propuesta no pareció desagradar a la asamblea. Sin embargo fue Roberti, un cardenal italiano, presidente del tribunal administrativo del Concilio, el que rechazó la idea¹⁰². El Consejo de presidencia fue llamado de nuevo a deliberar, como después de la intervención del cardenal Liénart. En nombre del Consejo intervino el cardenal Ruffini, que dijo que no se podía cambiar el reglamento y que la propuesta de Ottaviani se presentaría al papa. El cardenal Tisserant mostró visiblemente su desacuerdo con la idea de Ottaviani, y más tarde declaró, como presidente de la sesión, que ese mismo día se procedería a votar para las comisiones y sólo a continuación se presentaría al papa la propuesta de simplificación¹⁰³.

Al final tomó la palabra monseñor Felici, que dijo a los padres que podían cumplimentar las fichas en casa, pero que tendrían que entregarlas *manu et non per tabellarium* antes de las 18 horas. Anunció también que la tercera sesión general sería el 20 de octubre para empezar el debate sobre el esquema *De liturgia*. Comunicó que el papa había nombrado cuatro subsecretarios del Concilio. Algunos días después se anunciaría el nombramiento del obispo melquita, monseñor Nabaa, como quinto subsecretario y parece que fue la misma Congregación oriental, dirigida por el cardenal Testa, la que se lo había pedido al papa¹⁰⁴.

100. Brasil, México y España.

101. ASI/1, 108-109 del verbal; la intervención de Ottaviani está en las pp. 211-212.

102. AS I/1, 212.

103. AS I/1, 213-215.

104. Nabaa se añade a Villot, Morcillo, Krol y Kempf. AS I/1, 218: el papa asegurará la fidelidad de Felici aduciendo que el secretario general sabe que el papa lo ha «salvado» de la dimisión justamente con el nombramiento de los subsecretarios, DTcc, 9 febrero 1963, f. 130: «A lo cual él observa que monseñor Felici es un gran hombre, pero de mentalidad estrecha; sabe latín e italiano y

En su intervención técnica, el secretario general había dicho que no era necesario firmar el voto. El cardenal Ottaviani volvió a tomar la palabra para afirmar que no firmar el voto era contrario al reglamento del Concilio (y aprovechó también para decir que la Iglesia prohibía proponer la propia candidatura). Respondió el cardenal Liénart. Ottaviani insistió en que se sometiera al papa su propuesta, y pidió también que el Concilio se pronunciara claramente sobre ella. El cardenal Tisserant no tuvo en cuenta la intervención de Ottaviani e hizo que se procediera a la elección de las comisiones. Por lo demás, entre los padres se había propagado cierto malestar y la sensación de que el concilio no acababa de arrancar. Después de la solemne apertura del 11 de octubre parecía que no se había concluido nada. Es lo que monseñor Edelby siente al salir de la basílica ese mismo día. Y esa misma sensación es la que tienen dos observadores de las antiguas Iglesias orientales, el padre Zhakka Iwwas de los siríacos y el padre Sarkissian de los armenos de Cilicia¹⁰⁵.

El cansancio de la elección y el desconcierto provocado por una mecánica compleja son factores que no hay que infravalorar. El mismo talante espiritual de muchos presentes parecía contrastar con las batallas de procedimiento libradas al principio. En sus agendas, el cardenal Florit lamenta que unas propuestas tan «prácticas» de Ottaviani no tuvieran éxito¹⁰⁶. Se teme el formalismo del voto y los comentarios de la prensa sobre la división de los obispos. ¿Pueden los padres del Concilio presentarse divididos ante el mundo? Discutir, votar y dividirse son elementos comunes a todas las asambleas deliberativas. Pero, además, habría sido imposible disimular ante la opinión pública las contraposiciones y divisiones, a pesar de la gran reserva al respecto.

El 20 de octubre, el cardenal Tisserant anunció que Juan XXIII, a petición del Consejo de presidencia, había decidido que después de los elegidos por mayoría absoluta, se considerarían elegidos los que tuvieran mayoría relativa¹⁰⁷. Aun sin acoger la propuesta de procedimiento sugerida por el cardenal Ottaviani, en cierto sentido se iba en esa dirección, pero lo sucedido durante la semana daba al procedimiento un carácter bien distinto: en realidad, el papa aceptaba las indicaciones de la asamblea para cada lista. Los miembros elegidos con mayoría relativa entrarían también en las comisiones para ocupar los puestos no cubiertos por los de mayoría absoluta (alrededor de 1/3). Juan XXIII derogaba el reglamento, en particular el artículo 39, que preveía la mayoría absoluta. El objetivo de la decisión papal era que no se repitieran las votaciones. Se pudo constatar así que el reglamen-

más o menos es todo; es verdad que no se ha promovido él para ese puesto, ya que Tardini fue quien lo propuso sin que él supiera nada; es obediente y buen trabajador. Pero el papa lo ha salvado (al añadirle los cinco subsecretarios) y monseñor Felici lo sabe y le está agradecido»; pocos meses antes, Juan XXIII había ironizado sobre Felici, cuya dimisión anticipaba a semejanza de lo que había sucedido en el Vaticano I, donde el secretario había tenido que ser sustituido por no poder expresarse en alemán (cf. Diario de B. Migone, *Note d'udienza*, en su familia).

105. JEdb, 16 octubre 1962, 24.

106. DFlo, 16 octubre 1962.

107. AS I/1, 223.

to, al menos en algunas de sus partes, no podía aplicarse. El papa concedería también la *sanatio* de las irregularidades que se habían cometido en las elecciones. Se recibían así las orientaciones electorales de los padres conciliares con el voto de las comisiones¹⁰⁸.

La suspensión del voto había tenido en conjunto un notable efecto innovador, permitiendo la inclusión de nuevos padres –como veremos en seguida– junto a los que ya habían trabajado en los esquemas preparatorios. Si esa suspensión no se hubiera producido, es fácilmente previsible que hubiera habido una reconfirmación *in toto* de los miembros de las comisiones preconciliares, que hubieran seguido trabajando con los mismos criterios y perspectivas ya adoptados. La verdad es que, con la autoridad y el voto del Concilio apenas iniciado, se había llevado a cabo una discontinuidad más que notable.

c) Las votaciones

Los resultados de las elecciones muestran una fractura entre la efervescencia de procedimiento en que se desarrollaron y el resultado final. En realidad, el organigrama de las comisiones conserva en el fondo algunos de los rasgos típicos de la fase preparatoria¹⁰⁹. Las comisiones mantienen aún la subdivisión de competencias y los títulos que tenían en la fase preparatoria (con la única excepción terminológica de la comisión doctrinal que sustituye a la teológica). Permanecen, pues, las comisiones doctrinales, de los obispos y del gobierno de las diócesis, para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, de religiosos, de sacramentos, de liturgia, de universidades y seminarios, de las Iglesias orientales, de misiones, del apostolado de los laicos y el Secretariado para la unidad.

A la cabeza de cada una de ellas volvemos a encontrar el jefe del dicasterio correspondiente, es decir, a los cardenales Ottaviani, Marella, Ciriaci, Valeri, Aloisi-Masella, Larraona, Pizzardo, A. G. Cicognani, Agagianian, a excepción (también igual que en la fase preparatoria) de los líderes de la Comisión para el apostolado de los laicos y del Secretariado para la unidad, cuyos jefes, los cardenales Cento y Bea tienen una posición anómala, pero no sin influencia en la estructura curial¹¹⁰.

108. Incluso la subrogación de cuatro elegidos, debida a renunciaciones espontáneas, se hará recurriendo al primero de los no elegidos. La más importante de estas sustituciones fue la del cardenal Wyszynski, miembro de la Comisión para el apostolado de los laicos (en la que se produciría un serio debate sobre una posible nueva condena del comunismo), pues habiendo sido nombrado miembro del secretariado *extra ordinem*, el primado polaco renunció a la elección en la comisión.

109. AS I/1, 225-229.

110. La composición de la cabeza de las comisiones conciliares (a las que se añaden el Secretariado para la prensa y el de la unidad, a los que de algún modo se les reconocerá su capacidad de elaboración) es pues la siguiente:

Doctrinal: Ottaviani (presidente), Browne (vicepresidente), Tromp sj (secretario).

Obispos: Marella (presidente), McIntyre y Bueno Monreal (vicepresidentes), Governatori (secretario).

La dirección y composición de las comisiones mantenía intacta la preponderancia de los europeos. Pero no se podía ocultar que se diseñaban dos áreas de agregación. Una era la de los llamados «latinos» (es decir, italianos y españoles); la otra tendencia era la de la lista «europea», que contaba con 39 electos, de los que 22 habían obtenido mayoría absoluta. La presencia de América del Norte y del Sur —cuantitativamente sólida— se mezclaba con estos dos grandes grupos. Muy considerable era la presencia de los 22 electos italianos¹¹¹. Otros dos episcopados tenían una confirmación realmente fuerte: el alemán (11 electos) y el francés (16), los cuales podían contar con un representante en todas las comisiones menos en la Oriental. Los obispos españoles, que no habían presentado una lista propia, se encontraron con 10 electos en las comisiones.

Los obispos extraeuropeos tienen menor peso en las comisiones, aunque es mayor que en las preconciiales. Los prelados latinoamericanos llevan a las comisiones 27 electos (entre ellos 7 brasileños, a pesar que su Conferencia episcopal no había presentado ninguna lista). Norteamérica cuenta con 26 representantes en las comisiones conciliares; los obispos estadounidenses están presentes en todas las comisiones (es el único episcopado, junto al italiano, en esta situación). Los obispos de Asia y Oceanía tienen 16 electos, de los que 6 son indios. Los prelados africanos tienen poca presencia con 7 electos, mientras que las Iglesias orientales cuentan con 4 y los religiosos con 3. Sólo en la comisión de misiones los miembros del Sur tienen mayoría respecto al Norte (9 sobre 16). El patriarca Maximos IV es elegido con 1112 votos para la comisión oriental, y monseñor Edelby obtiene alrededor de 100 votos menos, frente a los armenios, coptos, siríacos y caldeos, que no fueron elegidos.

Los miembros elegidos en las comisiones que no pertenecían a algún organismo preparatorio constituyen un porcentaje que varía sensiblemente de unas comisiones a otras. Un primer gráfico de tendencia indica que sólo el 57% de los electos pertenecía a la fase preparatoria y el 43% era nuevo y obviamente inexperto en el trabajo de comisión. La mayor renovación había tenido lugar en las comisiones de liturgia (56%), disciplina de sacramentos (59%), de universidades y seminarios (56%) y de las Iglesias orientales (50%). Sin embargo, en la comisión para los

Disciplina: Ciriaci (presidente), del Portillo (secretario).

Religiosos: Valeri (presidente), Rousseau omi (secretario).

Sacramentos: Aloisi-Masella (presidente), Bidagor sj (secretario).

Liturgia: Larraona (presidente), Giobbe y Jullien (vicepresidentes), Antonelli (secretario).

Universidades y seminarios: Pizzardo (presidente), de Barros Câmara y Staffa (vicepresidentes), Mayer osb (secretario).

Oriental: A. G. Cicognani (presidente), Quiroga Palacios y Bukatko (vicepresidentes), Welykyj (secretario).

Misiones: Agagianian (presidente), Labandibar (vicepresidente), Paventi (secretario).

Apostolado de los laicos: Cento (presidente), Silva Henríquez y O'Connor (vicepresidentes), Glorieux (secretario).

111. La mayoría votados en la lista de la Conferencia episcopal italiana; pero, en el conjunto, el episcopado de origen italiano estaba presente en todas las comisiones conciliares.

obispos y el gobierno de las diócesis la renovación había sido mínima, pues 13 miembros pertenecían a la fase preparatoria y sólo 3 eran nuevos. Las demás habían renovado al menos un tercio de sus miembros¹¹². En conjunto, por tanto, en cinco comisiones de 10 el aula renovaba al menos la mitad del personal de la fase preparatoria (teniendo también en cuenta el desplazamiento de obispos de un sector a otro).

Pero no sólo esto. En las comisiones de religiosos, oriental y misiones, el primero de los electos era *homo novus* respecto a la preparación; en las comisiones de sacramentos, obispos y laicos lo era el segundo; en la de disciplina, el tercero; en la doctrinal y de universidades, el cuarto; y finalmente, en la comisión litúrgica, el sexto. Tres nuevos miembros –Schneider, McGucken y Schäufele– reunieron más de 1.600 votos. El éxito del voto y el análisis de los consensos indica pues que se precisaba asumir personalmente el futuro del Concilio: la «maniobra» de los *septentrionales* hacía aflorar una voluntad aún más amplia que la cuota de los 64 «nuevos» que por ella entraban en los organismos del Concilio.

d) *Los miembros de nombramiento papal y la «elevación» del secretariado*

Pero es imposible hacerse una idea de la composición de las comisiones sin tener en cuenta los miembros nombrados por Juan XXIII. Tendrían que haber sido 8 de 24 en cada comisión, pero –por decisión del papa– fueron 9, elevando a 25 el número de los miembros. El motivo de esta decisión nunca se aclaró, pero lo que se oía por Roma era que se debía a que se había olvidado nombrar a monseñor

112. Estos son los nuevos miembros de la comisión con los votos que recibieron:

4 en la comisión doctrinal: Van Dodewaard (1537 votos, 4º de los elegidos), Dearden (1189), Charue (1138), McGrath (1116).

3 en la comisión obispos: Schäufele (1658 votos, 2º electo), Mathias (745), Bueno y Monreal (722).

5 en la comisión de disciplina: Janssen (1315 votos, 3º electo), Lommel (1174), Shehan (1135), van Zuylen (1107), Rossi (1045).

4 en la comisión de religiosos: Huyghe (1804 votos, el más votado), Reetz (1089), Daly (1040), Cahill (919).

11 en la comisión de sacramentos: Schneider (1673 votos, 2º electo), McGucken (1602), von Streng (1497), Fonturvel (1030), van Cauwelaert (973), Rehnard (963), Fleitas (946), Puech (931), Reh (890), Arai (854), Lallier (788).

8 en la comisión de liturgia: Grimshaw (1515 votos, 6º electo), Hallinan (1347), van Bekkum (1338), Lercaro (1082), Pichler (1023), Enciso (835), Martin (804), D'Amato (795).

9 en la comisión de estudios: Höffner (1462 votos, 4º electo), Daem (1177), Klepacz (1152), Cody (1123), Bogarín (947), Cazaux (927), Marchetti Zioni (804), Pintonello (802), Paré (781).

8 en la comisión oriental: Senyshyn (1432 votos, 1º electo), Perinciario (1264), Hoek (1167), Baraniak (1116), d'Elboux (1009), McEntegart (754), Jansen (753).

8 en la comisión de misiones: Zoa (1403 votos, 1º electo), Riobé (1229), Escalante (1062), Pollio (871), Arellano (860), Kerketta (784), Platero (744), Sevrin (706).

4 en la comisión de laicos: Ménager (1530 votos, 2º electo), de Araujo Sales (832), Yü Pin (783), Morris (672).

Dante, secretario de la Congregación de ritos, y que eso había provocado el aumento del número de miembros nombrados por el papa. Hay que advertir que el nombramiento por el papa de un porcentaje de miembros de las comisiones era una innovación del reglamento del Vaticano II respecto al del Vaticano I. En 1869, en efecto, todos los miembros de las comisiones fueron elegidos por la asamblea conciliar sin ninguna intervención papal. En 1962, Juan XXIII nombró a 90 padres en las comisiones.

De esos 90, 27 eran italianos. Sólo el 30% no había participado en los trabajos preconciatares¹¹³. Es difícil discernir los móviles que presidieron los nombramientos pontificios. Parece clara la voluntad de reforzar la presencia de episcopados poco representados como el polaco, el suizo, el irlandés y el portugués, además del africano. El único representante que tuvieron algunos países fue el nombrado por el papa. Por otra parte, los episcopados italiano y español vieron crecer su peso en las comisiones. Los prelados españoles, al igual que los italianos y norteamericanos, lograron estar presentes en todas las comisiones gracias a los nombramientos del papa. Con la formación de las comisiones, que fue bastante equilibrada, el Concilio podía ponerse en marcha. En realidad, frente a los que veían en ellas una rígida formación de corrientes, las posturas de los padres eran aún bastante fluctuantes, y sólo se definirían al abordarse los distintos temas.

Pero hubo otra decisión del papa que influyó también en la arquitectura de las comisiones. El 22 de octubre se anunció en el aula que el papa elevaba a rango de comisión al Secretariado para la unidad, naciendo así formalmente la undécima comisión del Vaticano II¹¹⁴. En realidad, el Secretariado se había preocupado por sobrevivir a la fase preparatoria ya en ese periodo. El 13 de diciembre de 1961 Juan XXIII había decidido que el futuro destino y la futura competencia del órga-

113. 3 en la doctrinal, 1 en la de obispos, 3 en la de disciplina, 3 en la de religiosos, 2 en la de sacramentos, 5 en la de liturgia, 3 en la de universidades, 4 en la oriental, 1 en la de misiones y 1 en la de laicos. AS no publica la lista completa de los votados, así que no es posible ver si los nombrados por el papa obtuvieron muchos o pocos sufragios.

114. Durante los trabajos del secretariado *extra ordinem*, se habla entre otras cosas del estatuto que habría que dar al Secretariado para la unidad. Este organismo no ha sido disuelto como las demás comisiones preconciatares, sino que ha conservado su función según el reglamento. Ahora el cardenal Bea se planteaba el problema de si su función tendría que limitarse a asistir a los observadores no católicos o incluía también, como en la fase preparatoria, la preparación de los esquemas. Pero los miembros del Secretariado para la unidad no habían sido elegidos como los de las restantes comisiones. ¿Podían entonces conservar su función, equiparada a la de una comisión conciliar? El cardenal Bea presentó al papa una petición en este sentido, pidiendo la equiparación de su secretariado a las demás comisiones (cf. S. Schmidt, *Bea...*, 452). Juan XXIII aprobó esa petición en la audiencia del 19 de octubre al cardenal Cicognani, a pesar de la expresa contrariedad del cardenal Siri. De este modo, el Secretariado para la unidad de los cristianos obtiene un estatuto singular entre las comisiones conciliares: es la única comisión que ve confirmados en la fase conciliar todos sus miembros de la fase preparatoria por voluntad expresa de Juan XXIII. Por consiguiente, es un órgano del papa el que, paradójicamente, mantiene viva la tensión ecuménica del Concilio... Mientras, como hemos visto, el santo Oficio pierde su centralidad, el Secretariado para la unidad —a pesar de ser un organismo nuevo— ve cómo aumenta su papel. El significado de este gesto es evidente: el problema de la relación con las Iglesias no católicas es una preocupación clave en los trabajos del Vaticano II.

no de Bea sería cosa del papa y no de la asamblea conciliar¹¹⁵. Pero la inserción del Secretariado para la unidad de los cristianos en los órganos «técnicos» del Concilio dispuesta por el reglamento, limitaba muchísimo sus competencias.

Bea no reacciona ante esta marginación hasta la elección de las comisiones. Además, excluidos de la realidad viva de los trabajos, los obispos miembros del Secretariado podían aspirar a entrar en alguna comisión, reduciendo al órgano presidido por Bea a un papel puramente decorativo. Por este motivo, el cardenal pidió al papa una intervención directa.

El acto del papa¹¹⁶ es fruto de una negociación entre Bea y Cicognani y era una interpretación auténtica del artículo 7 del reglamento, que establecía que *todas* las misiones ejercidas por *todos* los secretariados en la fase preparatoria se extendían al periodo conciliar¹¹⁷. Esta interpretación significaba que el Secretariado para la unidad conservaba la competencia de los contactos con los no católicos y adquiría la de presentar esquemas propios en la congregación general igual que las demás comisiones. Además, podía formar parte de comisiones mixtas¹¹⁸.

La imagen del espejo comisiones-curia que se había querido trasladar de la preparación al Concilio, se veía resquebrajada no sólo por la incorporación de nuevas personalidades, sino también por una decisión que afectaba a la arquitectura institucional. De este modo, Bea pudo proseguir en el Concilio el mismo papel de estímulo que había desempeñado desde 1961¹¹⁹.

Pero, con la decisión de octubre de 1962, el papa se «salta» el Concilio. Aun siendo claro que nadie veía en esta equiparación desde arriba una intromisión violenta contra las prerrogativas del aula, emerge la preocupación por evitar que este nacimiento desde arriba de un nuevo órgano pueda debilitar sus funciones. La presencia de cuatro nuevos miembros, que provenían todos de la ex-comisión preparatoria para las Iglesias orientales permite presumir que el cardenal Cicognani, secretario de Estado y presidente de esa comisión, había sido conquistado para la operación¹²⁰. El problema es que la comisión doctrinal —en la que están los grandes esquemas sobre la revelación y la Iglesia— no pueda algún día formular la más mínima objeción. Y, finalmente, el obstruccionismo de la secretaría general que antes del 26 de octubre niega a los miembros del Secretariado, que no habían sido nombrados peritos en la primera gran hornada, la entrada que les habría permitido asistir en el aula a los trabajos de la mañana. El hecho de que los teólogos no peritos (Thijssen, Weigel, Lanne, Duprey,

115. Audiencia del 13 de diciembre de 1962. Cfr. M. Velati, *Una difficile transizione...*, 317-360.

116. Cf. Schmidt, *Bea*, 415-416.

117. Cf. la variación del reglamento en AD II/IV-1, 256.

118. Cf. el texto en cuatro puntos, en AS I/1, 78.

119. *S/V* 1, 244-253.

120. I. Mansourati, co-obispo sirocatólico; T. Minisci, archimandrita de Grottaferrata; A. Katkoff, grecocatólico y A. Prinetto. Por eso resulta inexplicable —de no ser por el clima de convulsión del comienzo del Vaticano II— que «AAS» no publique el nombramiento de estos cuatro miembros realizado mediante una nota del papa.

Feiner) eludan este obstáculo con su nombramiento de intérpretes, no reduce la importancia de este signo.

¿Acaso se ha equivocado la asamblea en la «elevación» del Secretariado para la unidad y crea que eso reduce sus responsabilidades? Es una preocupación que aparece en una conversación del ecumenista americano Th. F. Stransky con la prensa americana. Stransky admite que la resolución tomada con el Secretariado introduce en el Concilio una comisión en la que ninguno de sus miembros ha sido elegido por la asamblea (y no excluye que una votación en el aula sane esta anomalía)¹²¹. ¿Se trata de una sobrevaloración de la función de las comisiones? En realidad, las comisiones no sólo siguen estando gobernadas por un staff que reproduce la preparación, sino que ni siquiera son reunidas. La comisión doctrinal celebra su primera sesión el 13 de noviembre, pero en las semanas anteriores Tromp ha seguido reuniendo a la antigua comisión teológica para dar el último toque a los esquemas y –esto se dice sin rodeos– volver a corregir los textos sometidos a la criba de los latinistas de la Secretaría de Estado, sobre cuya precisión tiene el teólogo jesuita algunas dudas¹²².

e) ¿Cómo hablar?

El problema de la lengua vehicular en el Vaticano II no era en absoluto marginal, aunque durante los primeros días del Concilio había quedado en segundo plano ante el problema bastante más urgente de la elección de las comisiones conciliares. El reglamento preveía el uso del latín, no sólo para los documentos finales del sínodo, sino también para los debates en el aula. Sólo se preveía una excepción para las intervenciones en las comisiones conciliares, siempre que fueran inmediatamente traducidas al latín. El latín era en efecto la lengua de la Iglesia, como recientemente había confirmado Juan XXIII con la carta *Veterum sapientia*¹²³. El uso del latín no sólo suponía ser prácticos a la hora de entenderse evitando la traducción simultánea, sino a la vez optar por una mentalidad. Para Roma, el latín expresaba mejor y con mayor claridad la doctrina católica, evitando peligrosos equívocos que podrían producirse con las lenguas modernas. Con el Vaticano II se volvían a proponer los vínculos entre universalidad del catolicismo y latinidad, que habían sostenido siempre el uso de esta lengua, salvo alguna excepción para la liturgia de la Iglesia oriental.

Pero había muchos problemas de distinto tipo. Uno muy concreto era el de entender el latín. Los padres conciliares hablaban esta lengua muerta con acentos

121. Stransky ironiza sobre el hecho de que el papa haya nombrado entre sus miembros a cuatro integrantes de la antigua Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, de la que hablaremos más adelante.

122. Verbal CFM, F-Florit.

123. Cf. A. Melloni, *Tensioni e timori alla vigilia del Vaticano II: la costituzione apostolica Veterum sapientia di Giovanni XXIII (22 febbraio 1962)*, en «CrSt» 11 (1990) 275-307.

enormemente diversos, hasta el punto de que sus discursos muchas veces no eran nada fáciles de entender. La pronunciación italiana de la lengua oficial de la Iglesia era muy distinta de la alemana o de la inglesa, de manera que los padres conciliares pudieron comprobar lo difícil que resultaba entenderse en latín en el aula del Concilio. Esta dificultad hizo que los avisos prácticos se dieran en la asamblea en varias lenguas, incluso en árabe. Un signo evidente de que no bastaba el latín para que los obispos pudieran hacerse entender en cosas concretas.

La cuestión de la lengua conciliar iba unida a un importante problema que el Vaticano II tendría que discutir al abordar el esquema *De sacra liturgia*, a saber, el problema del mantenimiento del latín como lengua de la liturgia romana. Es bien sabido que el movimiento litúrgico defendía la introducción de las lenguas vivas en las acciones sagradas y en los sacramentos, como ya sucedía en la mayor parte de las Iglesias orientales. El debate de este tema iba a tener lugar muy pronto en los trabajos conciliares, que se ocuparían de la liturgia inmediatamente después de las elecciones¹²⁴.

Por lo demás, el papa había insistido siempre en el carácter internacional de la asamblea conciliar, como reflejo de la catolicidad concreta de una Iglesia que vive en tantos pueblos diferentes. Ahora bien, ¿qué era más correcto, que la Iglesia expresara esa catolicidad utilizando sólo una lengua como el latín, tan unida a su historia, o lo hiciera hablando distintas lenguas? Era un problema del Vaticano II que tenía que ver con la liturgia y la vida misma de la Iglesia. Insistir en la primacía de la latinidad equivalía a afirmar el vínculo privilegiado de la Iglesia con la cultura clásica, con la mentalidad escolástica, con una visión consolidada del derecho y, en el fondo, con algunos países y sobre todo con Italia. Al utilizar la lengua de la curia se venía a decir que Roma era la síntesis suprema de la catolicidad de la Iglesia.

La exigencia de una mayor representatividad internacional había sido el motivo de que se nombraran los cinco subsecretarios del Concilio a los que ya nos hemos referido. Así pues, al italiano Felici se unieron el español Morcillo González, el alemán Kempf, el americano Krol, el francés Villot y después el árabe Nabaa. Desde el anuncio del Concilio, son los primeros nombramientos que se hacen al margen de la analogía entre funciones conciliares y funciones curiales... Incluso el Consejo de presidencia del Concilio responde en su composición a criterios de representatividad internacional.

Sin embargo, la internacionalización no incluía a la lengua conciliar, a pesar de las dificultades que algunos formularon. No todos los obispos de las Iglesias orientales aceptaban la lengua oficial. Fueron sobre todo los melquitas, que no se sentían parte del catolicismo latino, quienes se opusieron a ella y eso que la mayoría de ellos sabían ya latín desde su época de estudiantes. Este requerimiento ya se había hecho en la fase preparatoria, pero pareció que no procedía admitirlo¹²⁵.

124. S/V 1, 236-241.

125. Cf. S/V 1, 225-226.

El mismo problema se volvió a plantear al comienzo del Concilio. Había también obispos occidentales contrarios al uso del latín. Algunos, como ya hemos visto en el caso del cardenal Liénart, no eran capaces de improvisar en latín y necesitaban llevar los textos escritos. El cardenal König, proclive al uso de las lenguas vivas, pidió a monseñor Edelby que el patriarca Maximos IV Saigh hablara en francés y no en latín. Este gesto habría abierto el camino al empleo de las lenguas vivas. Pero monseñor Edelby objetó que eso le podría costar al patriarca una reprimenda por parte del Consejo de presidencia¹²⁶.

Las intervenciones en francés de Maximos IV y de algún que otro obispo melquita son buenas muestras de la voluntad de no aplicar rigurosamente el uso del latín, pero también de no revocar la regla general. En efecto, el cardenal König y monseñor Edelby acuerdan hacer un sondeo entre los cardenales del Consejo para ver si se toleraría una intervención en francés del patriarca. Algunos días después, el cardenal Tisserant comunicó personalmente al patriarca que podía hablar en el Concilio en francés y que el Secretariado se ocuparía de la traducción latina de su discurso. Esto sentaba un precedente importante. La prueba fue que en la tercera congregación del 20 de octubre empezaron a oírse otras lenguas distintas de la oficial. El melquita monseñor Malouf expuso en francés una enmienda sobre el mensaje al mundo tras haberse excusado por no poder expresarse en latín y por no utilizar el árabe, que la mayoría desconocía. Esta intervención en francés fue aplaudida.

Se trataba de una infracción del uso que prescribía el reglamento. Pero con las excepciones como la de los melquitas se empezaba a replantear el carácter absoluto de la norma; se dejaba entender elípticamente que no toda la Iglesia era latina, aunque no fuese más que por las Iglesias de Oriente.

El caso del latín y de las lenguas habladas en el Concilio es un ejemplo típico del modo de proceder de Juan XXIII en la dirección del Concilio. Pues el papa era el único que habría podido introducir alguna innovación sobre el rigor en el uso de la lengua, pero no lo hizo. No favoreció pero tampoco impidió el devenir de las dinámicas del Vaticano II, sino que se limitó a evitar que el excesivo rigor del reglamento impidiese aquellas excepciones que hubieran abierto algunas grietas. En efecto, Juan XXIII anota en su diario justamente en el mes de octubre:

La cuestión del latín divide sin duda a los que nunca han salido de casa o de Italia de los que son de otras naciones, especialmente de tierras de misión, o que siendo italianos viven y se sacrifican en regiones lejanas. En el tema del latín en la liturgia habrá que proceder *lento pede* y gradualmente¹²⁷.

Desde los primeros pasos del Vaticano II se veía cuál era la intención del papa en su comportamiento respecto a los trabajos. La alocución inicial, que no había

126. En realidad, será Hakim el primero en hacerlo. Cf. JEdb, 17 noviembre 1962, f. 68, y NChn, 17 noviembre 1962, 107.

127. *Agende*, 24 octubre 1962.

propuesto un programa, separaba a los padres de la voluntad de Juan XXIII de llevar a cabo un *aggiornamento* en la Iglesia. Sin embargo, el papa no tenía intención de gobernar el Concilio ni a través de la curia ni de los trabajos conciliares, ni tampoco directamente. Utilizando con cuentagotas sus poderes, favorecería que el Concilio fuera consciente de sus responsabilidades y marcara una línea propia en la que estuvieran implicados todos los padres conciliares.

5. Mensajes, programas y planes

El 20 de octubre el Vaticano II aprobaba un mensaje al mundo, *nuntius ad omnes homines et nationes*¹²⁸. Un texto más bien breve que parece moverse en dos niveles, uno más atento a presentar a la Iglesia y su misión, y otro más proclive a mostrar al mundo la solidaridad de los católicos con los grandes problemas contemporáneos. Es un paso que manifiesta la voluntad del Concilio de estar más atento al mundo: «El Concilio sabía que el mundo lo miraba —ha notado el obispo africano Gantin—. No estábamos ya encerrados en nuestras pequeñas cabañas»¹²⁹. En efecto, el texto decía:

Dirigimos constantemente nuestra atención a todas las angustias que afligen hoy a los hombres. Por consiguiente nuestra solicitud debe acudir junto a los más humildes, los más pobres y los más débiles; siguiendo a Cristo hemos de compadecernos de las multitudes que sufren hambre, miseria e ignorancia; poniendo constantemente ante nuestros ojos a aquellos que, por falta de ayuda adecuada, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre.

Por ello, en el curso de nuestro trabajo, hemos de tener muy en cuenta todo lo relativo a la dignidad del hombre, lo que contribuye a una verdadera comunidad entre los pueblos.

Era un mensaje de interés por el mundo, sobre todo en dos aspectos: la paz y la justicia social. La conclusión era un eco de la cita de los Hechos de los Apóstoles utilizada por Juan XXIII en la *Gaudet mater ecclesia*: «No tenemos ni riqueza ni poder terreno; pero ponemos nuestra confianza en la fuerza del Espíritu...».

La verdad es que cabe preguntarse por el significado de este mensaje al comienzo del Concilio, después del discurso del papa y antes de empezar los trabajos. El texto es presentado a la asamblea por monseñor Felici como una propuesta del Consejo de presidencia que cuenta con la aprobación del papa. Los padres pueden hacer observaciones antes de proceder a la votación pública. Y en efecto, las hacen. Algo menos de cuarenta intervenciones, que constituyen en realidad el primer debate del Concilio sobre un texto.

128. AS I/1, 230-232.

129. Entrevista al cardenal Gantin, en G. F. Svidercoschi, *Inchiesta...*, 13.

Son significativas algunas cuestiones que surgen ahora y que perdurarán a lo largo del debate conciliar. A algunos les preocupa el tono demasiado horizontal e irenista del texto. Por ejemplo, a monseñor Parente, del santo Oficio, le preocupa en su intervención que no se hable para nada de la verdad católica como remedio a los males del presente. Monseñor Lefebvre se lamenta de que el mensaje hable demasiado del bienestar terreno y poco del sobrenatural. Otros padres, como el cardenal Ferretto (pero no el cardenal Wyszynski), monseñor Fiordelli, monseñor Heenan, Hermaniuk y algunos más, sienten la ausencia de toda mención a los cristianos perseguidos. El húngaro monseñor Hamvas ruega al Concilio que no haga la más mínima alusión a la persecución para no exasperar una situación en la que advierte algunos signos de mejora¹³⁰. Se empieza a perfilar el problema de la condena del comunismo y de la solidaridad con la llamada Iglesia del silencio, que estará presente hasta el final de los trabajos conciliares. En realidad, esta enmienda ni siquiera es sometida a votación por el Consejo de presidencia, por lo que el mensaje a los hombres –lo que constituye un aspecto relevante– no contiene ninguna alusión a un problema tan grave de la Iglesia contemporánea y del mundo, cual es el problema de los regímenes comunistas. Esta solución parece que deja entrever la voluntad de evitar que el Concilio condene al comunismo, cosa que a un buen número de padres les resultaba inconcebible¹³¹.

Hay también algunos padres que subrayan la falta de una alusión a la Virgen María (que se introduce más tarde a propuesta de monseñor Ancel)¹³². No faltan ni preocupaciones ecuménicas ni preocupaciones por los no cristianos. Se lamenta la prisa con que se han de tomar las decisiones sobre el texto. Maximos IV interviene para recordar el carácter del mensaje conciliar, que no es un tratado ni de teología ni de espiritualidad. El patriarca dice que es una manifestación de ese «nuevo espíritu sembrado por él (Juan XXIII) en la Iglesia, espíritu de unidad, de caridad y de amor, que al final puede llegar a reunir a las Iglesias...». Tras algunos retoques, se aprueba el texto, pero no como mensaje del Concilio, sino de los *Patres Concilii ad universos homines*, como precisó monseñor Felici después de la votación en la cuarta sesión general¹³³.

Hay que decir que el mensaje no tuvo un gran eco en la prensa y que pronto se le relegó al olvido. Sin embargo, es un texto que representa la necesidad de ofrecer un signo de simpatía de la Iglesia *ad extra*. Y también, en cierto modo, un intento de contrapesar los esquemas preparados sin ninguna apertura al mundo. Es to lo captó incluso gente que ignoraba la génesis del documento. Es el caso de monseñor Edelby, que lo definió como «un texto espléndido de inspiración claramente francesa, que afirma que la Iglesia no quiere dominar a nadie, sino servir a todo el mundo». Para «*Témoignage chrétien*» tiene un carácter netamente «encar-

130. AS I/1, 242-243.

131. Cf. G. Turbanti, *Il problema del comunismo...*, en *Moscou*.

132. AS I/1, 243-245.

133. AS I/1, 11 y 24.

nado» y puede atribuirse al trabajo del padre Chenu, pues «nuestros lectores encontrarán en el texto los temas que él ha defendido aquí»¹³⁴. Pero la génesis del documento es más compleja y se mueve en un terreno de insatisfacción por la fase preparatoria del Vaticano II y de temor de que sea ésta la que marque la orientación del Concilio.

El texto aprobado por el Concilio había sido redactado por cuatro obispos franceses, el cardenal Liénart, monseñor Guerri, Ancel y Garrone. El mismo monseñor Guerri es quien, desde 1963, reivindica la paternidad del documento¹³⁵. El padre Congar no encuentra en el texto propuesto por monseñor Felici al Vaticano II todo lo que había elaborado con el padre Chenu. Esto dice en su diario:

El secretario anuncia que leerá un *Nuntium ad universos homines mittendum*. Escucho ese texto, en cuyo proyecto he intervenido activamente. Copio aquí algunas observaciones que he esbozado de inmediato: es más dogmático que el proyecto Chenu; al menos se ha antepuesto a la parte social una parte kerigmática cristiana; es más eclesialístico y más bíblico. Demasiado largo. El interés por los hombres se expresa un poco en términos de solicitud. Se insta felizmente a la renovación de la Iglesia y de la vida cristiana, para conformarnos más con Cristo¹³⁶.

Sólo Congar recoge la insistencia en el tema de la renovación, una cuestión más larga y amplia de lo que el destino del mensaje permitiría suponer; y parece que nadie advierte cómo afloran en el cuerpo del mensaje algunos temas eclesiológicos que serán cruciales en el futuro del Concilio. Aunque todavía no hay una configuración teológica de la colegialidad, el *incipit* describe a la Iglesia en concilio como reunión de los «sucesores de los apóstoles» que forman un solo «cuerpo apostólico», cuya cabeza es el «sucesor de Pedro»¹³⁷.

a) *El borrador Chenu del mensaje al mundo*

Chenu, ayudado después por Congar, tiene mucho que ver con el origen del mensaje conciliar, aunque monseñor Guerri insistiera en subrayar la gran discontinuidad que hay entre el texto aprobado y el propuesto por los dos dominicos. También el padre Tucci observa: «El texto aprobado por el Concilio no corresponde del todo al preparado por el padre Chenu, pues el Consejo de presidencia lo modificó en algunos puntos, debilitándolo un poco».

134. Cf. «Témoignage chrétien», 26 octubre 1962; cf. además NChn 53-54.

135. Cf. A. Duval, *Le message au monde*, en *Vatican II commence...*, 105-118.

136. JCng, 20 octubre 1962, dactiloescrito p. 81; además, A-Congar, II/V, Dossier 25, con cartas entre Chenu y Congar y las respuestas al envío de un primer boceto (18-19/09/1962) por parte de Weber, Liénart, Marty, Suenens, Volk, Alfrink, Montini, Döpfner, Charue; no hay ningún rastro de respuesta a la carta de transmisión por parte de Ghattas, Frings, Elchinger, Hurley y König.

137. Cf. A. Melloni, *Ecclesiologie al Vaticano II (autumo 1962-estate 1963)*, en *Leuven*.

En realidad, el texto de Chenu –aun «anegado en agua santa», como él mismo lamentará¹³⁸– desempeñó un papel muy importante, como ha subrayado el padre Duval, a saber, el de *marcar* la expresión de simpatía de la Iglesia por el mundo. En el proyecto de Chenu estuvieron implicados algunos obispos, el cardenal Liénart entre ellos. El obispo de Lille se ocupó de que el documento entrara en la mecánica conciliar. Incluso el cardenal secretario de Estado, Cicognani, lo aceptó en líneas generales; Confalonieri ya estaba al corriente de él en la mañana del 11 de octubre y antes de la procesión inaugural le hace a Siri un breve resumen¹³⁹. Hubo otras iniciativas paralelas de parte de otros obispos como Suenens, que envió al papa una propuesta similar a la de Chenu. A un determinado sector de obispos, que podría identificarse con la lista europea para la votación de las comisiones, le parecía necesario que el Concilio dirigiera una declaración de este tipo a los hombres de hoy.

Pero es preciso ver que esta necesidad es fruto también de la insatisfacción ante los esquemas elaborados por las comisiones preconciariales y de la consiguiente voluntad de enderezar su orientación. Esto es claro en el caso del padre Chenu, que a este respecto escribe una carta a Rahner el 4 de septiembre de 1962¹⁴⁰. Según el teólogo francés, en los textos «predomina una línea rígida de enunciados abstractos y teóricos, mientras que el Concilio ha suscitado la esperanza de un enfoque pastoral». De este modo –observa Chenu– «el Concilio viene a ser una operación de policía intelectual en los cerrados muros de la escuela». Para hacer frente a esta orientación, él propone:

Sería necesario que las decisiones del Concilio vayan precedidas de una amplia declaración en la que, con estilo evangélico y en la perspectiva profética tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se proclame el plan de salvación... Declaración dirigida a la humanidad, en la que grandeza y miseria son, entre errores y fracasos, una aspiración a la luz del evangelio... Declaración que proclame la unidad fraterna entre los hombres, por encima de las fronteras, razas y regímenes, rechazando las soluciones violentas, amando la paz, test del reino de Dios. Que la comunidad de los cristianos participe así públicamente en las esperanzas de los hombres¹⁴¹.

La insatisfacción por la orientación de los esquemas hace que madure la propuesta del padre Chenu. Una postura similar de otros obispos apoya su idea, que –en el mes de septiembre– se concreta en un texto con el objetivo que lo retome el

138. Cf. G. Alberigo, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal*, en *Marie-Dominique Chenu Moyen-âge et modernité*, Paris 1997, 155-172.

139. El cardenal Confalonieri parece estar de acuerdo con la idea de un mensaje al mundo y habla a Siri de un «texto» de «dos paginillas»: «la verdad es que hacía falta poco para tirarlas a la papelera». Siri comenta: «Me hubiera gustado preguntar qué se puede decir al mundo en esas dos paginillas. Pero he preferido no opinar al respecto. Eso demuestra que algunos no tienen una idea muy elevada de lo que es un concilio ecuménico y eso me da pena» (DSri, 11 octubre 1962, 358).

140. NChn, 59-60.

141. Cf. A. Duval, *Le message...*, 110.

Concilio. El cambio sustancial que se introduce en él responde a la exigencia de equilibrar el presunto «horizontalismo» del texto original; pero en el documento conciliar perviven el interés y la simpatía por el mundo con los que se quería inaugurar el Vaticano II. El cardenal Siri capta el profundo significado de la propuesta del mensaje, pero no le parece oportuno: «No debemos mirar al mundo para ofrecerle alguna que otra emoción agradable, sino sólo a nuestro Señor».

El padre Chenu, algunos días después de la aprobación del texto, sostiene en «Témoignage chrétien» que «el mensaje conciliar pide a los cristianos que, a la hora de construir el mundo, tengan en cuenta las demandas de los hombres —demandas llenas de angustia y esperanza— en relación con la paz, la fraternidad, la promoción de los pobres». Entre estas demandas, auténticos «ideales de la naturaleza», y «los dones de la gracia», hay un vínculo extraordinariamente estrecho¹⁴².

a) Planes y programas

Mientras se elabora el mensaje al mundo, dos documentos distintos afrontan las cuestiones de la orientación general de la asamblea conciliar. No se trata ahora de escritos públicos llevados a la asamblea, sino de cartas dirigidas al papa y al secretario de Estado Cicognani en su papel de responsable del Secretariado para asuntos extraordinarios, un órgano cuyas competencias se extienden a todo lo que no tiene que ver con el orden del día. Las cartas, fechadas el 15 y el 18 de octubre, están escritas por dos figuras de renombre de la asamblea: Bea y Montini. Ambos comparten la necesidad de que se definan claramente los fines y el programa del Concilio, pero lo ven de un modo completamente distinto.

Bea deja al papa un pro-memoria en el que retoma y defiende las fórmulas de la *Gaudet*: el Concilio ha de responder a un hoy y para ello debe adoptar un talante pastoral que considere no sólo inoportuna la pura y simple repetición de las condenas, sino también insuficiente respecto a lo que es la vocación histórica del Vaticano II¹⁴³. Según Bea esto llevaría, desde el punto de vista del procedimiento, a reducir los esquemas doctrinales y a redactarlos de nuevo en la línea de los propósitos expuestos en el discurso de apertura del Concilio, que el cardenal jesuita siente con el ardor de quien ha reconocido en ellos puntos de vista propios. En las preocupaciones propias del comienzo, Bea propone un camino que valora los temas propuestos por el papa y por el mensaje al mundo: es una planificación de la actividad conciliar que renuncia a cualquier negociación con los órganos preparatorios y que en definitiva eleva al Secretariado para la unidad a un papel mayéutico de carácter muy general. Quizás no carezca de importancia que el pro-memoria

142. Esta interpretación será confirmada por Pablo VI el 29 de septiembre de 1963, en su discurso de apertura del segundo periodo del Vaticano II, el primero tras su elección como papa. Cf. *IdP* I, 166-185.

143. Cf. G. Alberigo, *Concilio acefalo? L'evoluzione degli Organi direttivi del Vaticano II*, en *Attese*, 196-198; para el texto del pro-memoria, 219-224.

entregado al papa el 15 de octubre sea a su vez transmitido por éste al cardenal Cicognani junto a una nota sobre la extensión de las funciones del órgano presidido por Bea¹⁴⁴.

Montini, en cambio, presenta un proyecto que refleja bastante el *Plan* de Suenens del verano; pero constituye al respecto una oferta de mediación ante la perspectiva de naufragio de los esquemas preparatorios cuya inminencia no se le puede escapar a alguien que, como Montini, conoce suficientemente la realidad de las cosas. El arzobispo de Milán, que no había querido suscribir la súplica de Léger en septiembre¹⁴⁵, cree que la rigidez de los temas que el grupo de la comisión teológica preparatoria juzga necesaria, es una opción perdedora. Él propone una «redistribución» de la materia conciliar en torno a un eje conceptual unitario –el eje de la Iglesia– capaz de sostener el conjunto de las instancias preparatorias y las necesarias integraciones. El juicio del cardenal de Milán sobre los esquemas preparados es negativo, pero sobre todo cree que el Vaticano II no tiene garantizada una dirección orgánica: «ninguna forma orgánica refleja los grandes objetivos que el santo Padre ha señalado...». El Concilio carece de un proyecto y de una dirección que lo lleve a la práctica, y esto –denuncia el cardenal– puede provocar decepcionantes y peligrosas fluctuaciones.

Los análisis de Bea y de Montini discrepan en muchos aspectos, pero ambos apuntan a un déficit de liderazgo y comparten la idea de que a Cicognani es a quien le corresponde (antes o después del papa, según las visiones) tomar una iniciativa. Más allá de las observaciones de los dos cardenales, quizás emerge, en estos primeros pasos del Vaticano II, la necesidad de señalar un camino común a los obispos que les permita cumplir la tarea a que el papa Juan les ha llamado.

6. Órganos de dirección y sus funciones

El papa Juan no tiene una idea muy definida sobre la dirección del Concilio. ¿Cuáles son los órganos destinados por el papa a dirigir los trabajos de la gran asamblea, a proponer los esquemas, a ordenar los debates, a coordinar los impulsos que vienen de las distintas partes?

a) ¿Quién dirige?

Al principio parece que Juan XXIII confía esta tarea directiva al Consejo de presidencia. Su papel parece notable, pues aunque antes de comenzar el Vaticano II

144. El rescripto papal será entregado por Cicognani a los miembros *extra ordinem* junto a la carta de Montini del día 18; aparentemente nunca será publicado en AS (pero el acta de la CG IV del 22-10-1962, que refiere la lectura en el aula de un rescripto papal *ex audientia* del secretario de Estado en AS I/1, 112, habla expresamente de la *aequiparatio*). Ahora, en apéndice con el DSri, 350-351.

145. Cf. *SV* 1, 445-446, y el testimonio de Suenens en *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 178-187.

no se había reunido nunca, este órgano rechaza algunas enmiendas al mensaje al mundo durante el debate del mismo. Además, es claro que el cardenal Liénart pudo intervenir e influir en la segunda jornada del Vaticano II precisamente porque estaba sentado en la mesa de los presidentes.

A tenor del artículo 4 del reglamento, el Consejo de presidencia estaba compuesto por diez cardenales nombrados por el papa para moderar los debates de los padres y dirigir el desarrollo del Concilio. «L'Osservatore romano» había publicado el 6 de septiembre los nombres de los cardenales que lo componían, todos obispos residenciales, a excepción del cardenal Tisserant, decano del Sacro Colegio. En él había solamente un miembro italiano, el cardenal Ruffini, arzobispo de Palermo (un purpurado, entre otros, que ya desde hacía años venía propagando la idea de la celebración de un concilio ecuménico). En el Consejo estaban representados los episcopados más importantes del mundo, tratando de poner de relieve la internacionalidad de la Iglesia. Así, junto al patriarca oriental (sirio-católico) Tappouni, estaban el australiano Gilroy, el norteamericano Spellman y el sudamericano Caggiano (Buenos Aires). Europa estaba muy bien representada (4 miembros): el decano de los cardenales franceses, Liénart, el español Pla y Deniel, el arzobispo de Colonia Frings y el holandés Alfrink. Rompiendo la simetría con los equilibrios del Colegio cardenalicio (en el que italianos y curiales eran mayoría), ¿se quería poner conscientemente en la dirección del Concilio a un grupo representativo de una asamblea integrada en gran parte por obispos residenciales? Lo que desde luego quedaba muy claro es que la dirección del Concilio era algo muy distinto del gobierno de la curia romana.

Que en el Consejo de presidencia hubieran pasado sus miembros de los siete previstos inicialmente a diez era fruto de la voluntad del papa, que había modificado el reglamento que se le había presentado: «Esto favoreció quizás una representación más articulada, pero contribuyó también a frenar la funcionalidad del Concilio y, por tanto, su idoneidad para dirigir adecuadamente los trabajos conciliares»¹⁴⁶. Es significativo a este respecto que, tras la experiencia del primer periodo, el Consejo quedó postergado al nombrarse cuatro moderadores para dirigir los trabajos conciliares.

Con la nutrida composición del Consejo, Juan XXIII había pretendido subrayar el hecho de que la dirección de los trabajos se confiaba a los obispos del mundo antes que a los exponentes de la curia. Las comisiones conciliares, por el contrario, todas estaban dirigidas por jefes de dicasterios. Pero el papa, en aras de una mayor funcionalidad de la dirección conciliar, había añadido al esbozo del reglamento un *Secretariatus de concilii negotiis extra ordinem* para evaluar las propuestas presentadas por los padres. Parece que el secretario Felici era contrario a la creación del Secretariado *extra ordinem*, porque a su juicio equivalía a duplicar el Consejo de presidencia y a interferir en la mecánica conciliar¹⁴⁷. La composi-

146. Cf. G. Alberigo, *La preparazione del regolamento...*, en *Vatican II commence*, 68.

147. Cf. V. Carbone, *Il segretario generale del concilio ecumenico*, en *Il cardinal Pericle Felici*, Roma 1992, 70.

ción del Secretariado era muy significativa: lo presidía el cardenal secretario de Estado, Cicognani, y por tanto estaba vinculado al máximo nivel con el órgano más autorizado de la curia. Además, entre los cardenales, el secretario de Estado desempeñaba el papel de representar inmediatamente la voluntad del papa tanto por su cargo como por el constante acceso que tenía al pontífice¹⁴⁸. Los miembros del Secretariado *extra ordinem* eran escogidos entre los miembros más autorizados del Sacro Colegio: Siri, Montini, Suenens, Döpfner, Confalonieri (secretario de la Congregación consistorial con competencia en la elección de los obispos) y el estadounidense Meyer. A estos cardenales, nombrados el 6 de septiembre de 1962, el papa une al cardenal Wyszynski, el único purpurado del Este europeo presente en Roma durante el Concilio¹⁴⁹. Este nombramiento no sólo muestra la simpatía de Juan XXIII por el primado polaco, sino también la atención a las Iglesias del Este. Todas las posiciones presentes en el Concilio están representadas a alto nivel, como lo demuestran claramente las presencias de Siri, Montini y Döpfner. También por esto, el Secretariado puede ser una importante cámara de compensación y mediación entre los diferentes impulsos conciliares.

b) *Los partidos romanos*

La curia romana está más representada en el Secretariado para los asuntos extraordinarios que en el Consejo de presidencia; sin embargo está constituido por personalidades autorizadas y peculiares. Purpurados relevantes –como Confalonieri y Cicognani– manifiestan inmediatamente su voluntad de adoptar una postura intermedia en los trabajos: esos reducen el espacio para el «partido romano», que tiene en Ottaviani su exponente más batallador. El mismo Juan XXIII había sido quien había cotizado en la curia tanto a Cicognani como a Confalonieri.

El primero había sido nombrado secretario de Estado en 1961 tras la muerte del cardenal Tardini, un colaborador nada fácil para Juan XXIII en la preparación del Vaticano II: delegado apostólico en los Estados Unidos de 1933 a 1958, se sentía alejado de la visión que había ido madurando durante estos años en la curia y sobre todo del clima de *bastión* contra el comunismo y sobre las cuestiones italianas. El secretario de Estado quería introducir cambios en el estilo de gobierno de su predecesor, pero discretamente. Había confiado a un importante eclesiástico italiano que «prefería realizar una tarea de persuasión con cada uno de los responsables, a llevar a cabo intervenciones clamorosas», añadiendo que «la diferencia de métodos de Pío XII y del cardenal Tardini estaba justificada por la diversidad de las situaciones y de las experiencias». Y al padre Lombardi, que le invita a actuar con decisión contra el comunismo, el cardenal le responde: «Lo único que

148. Falta un estudio profundo sobre Cicognani, que acumula las funciones de secretario de Estado, presidente del Secretariado *extra ordinem* y de la Comisión para las Iglesias orientales.

149. Sobre él, cf. C. Wyszynski, *Un évêque au service du peuple de Dieu*, Paris 1968.

podemos hacer es decir buenas palabras»¹⁵⁰. Esta posición moderada ya se había advertido en los trabajos de la comisión central cuando él había subrayado las repercusiones de una eventual condena del comunismo en los católicos del este o los riesgos de una declaración sobre el judaísmo en las relaciones con los musulmanes. Por lo demás, el nuncio en Ankara, monseñor Lardone, colaborador secreto de los primeros pasos del papa Roncalli hacia el Este, era un hombre de Cicognani, introducido por él en la diplomacia¹⁵¹. En conjunto, el cardenal secretario de Estado había intentado liberar a la postura de la administración central de la Iglesia de la carga de contraposición que, por otra parte, era la receta que el cardenal Ottaviani proponía para el gobierno de la Iglesia. Se estaban tomando en serio algunas propuestas de renovación, sobre todo las presentadas por los obispos residenciales: ésta era la postura del cardenal Cicognani. El secretario de Estado era un colaborador del papa mucho más discreto que Tardini. A este respecto, el papa dice en su diario sobre Cicognani: Con él «me entiendo siempre a las mil maravillas»¹⁵². El papa Roncalli no disponía de personal ligado a él para introducirlo en la administración central de la Iglesia, como haría después Pablo VI con un proyecto de reforma y de cambio de las jerarquías. Juan XXIII apreciaba a los eclesiásticos dispuestos a adoptar una postura equilibrada.

No tiene nada de casual, por ejemplo, que para suceder al cardenal Mimmi al frente de la Congregación consistorial, llame justamente al cardenal Confalonieri, antiguo secretario de Pío XI. Por lo demás, Juan XXIII valora la tradición de gobierno de Pío XI y en cierto modo al personal vinculado a él. En la Comisión central preparatoria, el cardenal Cicognani se muestra sensible a los requerimientos de los obispos residenciales y no se alinea con las posiciones de Ottaviani¹⁵³.

Ottaviani, Ruffini, Siri y Browne constituyeron, en efecto, un eje más bien comprometido en los trabajos conciliares, una especie de liga para resistir a las presiones, según el cardenal de Génova. Este eje ejercía una atracción especial sobre otros exponentes de la curia romana y sobre varios obispos del mundo ligados a instituciones romanas como el Laterano. Era un verdadero «partido romano» que defendía la teología tradicional y creían que los problemas de la Iglesia podían verse desde Roma con una profundidad y seguridad imposibles en otras partes. Este sector tenía la conciencia de interpretar en el Concilio el punto de vista romano. No se trataba de una corriente o de un partido en la vasta asamblea del Vaticano II, sino de algo más. No en vano el elemento puntero era el cardenal Ottaviani, secretario de la suprema Congregación del santo Oficio, que no sólo era el primer dicasterio de la curia romana, sino que tenía la misión de defender la fe. Esta posición convertía al grupo romano, por tradición y ubicación, no en una par-

150. Citado por G. Zizola, *Il microfono di Dio. P. Riccardo Lombardi*, Milano 1990, 440.

151. A. Riccardi, *Il Vaticano II...*, 233-264.

152. *Agende*, 3 noviembre 1962.

153. Por lo demás, Confalonieri sería quien presentara el orden del día del 14 de noviembre, que ponía fin al debate sobre el esquema de liturgia y al que se le exigía que hiciera «las distintas partes de la liturgia más vitales y formativas para los fieles, conforme a las actuales exigencias pastorales».

te del Vaticano II, sino en su misma alma; en realidad, ésta era la tarea a que se sentían llamados, sobre todo en un momento que se creía de confusión doctrinal. De hecho, era el papel que habían desempeñado en la fase preparatoria con la preparación de los esquemas doctrinales.

El santo Oficio (y este sector de cardenales y obispos «romanos») trataba de ejercer una función orientadora en el curso del Vaticano II y en el gobierno de la Iglesia. Algo bien patente, no sólo por las reiteradas intervenciones del secretario de esta congregación en los debates conciliares, sino también por su reacción a la reforma de la curia, que despojaba al santo Oficio del rango de «suprema congregación» y otorgaba a la Secretaría de Estado el primer puesto entre los dicasterios romanos. Tras el recorte de su congregación, Ottaviani habría dicho lo siguiente:

Hasta ahora el supremo principio de gobierno de la Iglesia ha sido la doctrina revelada, cuya custodia y recta interpretación en la Iglesia había sido confiada, en primer lugar, al papa, que se servía de esta congregación, que por eso se denominaba *suprema*. Ahora ya no sé cuál va a ser el criterio que inspire a la Iglesia, pero me temo que prevalecerá el criterio diplomático y contingente.

A través de las mallas de las preocupaciones pastorales y del ecumenismo, parecía en el Concilio –según la lógica de los «romanos»– que «lo contingente» ocupaba el puesto de la defensa de la verdad revelada¹⁵⁴. Desde los trabajos de la Comisión teológica, al cardenal Ottaviani le mueve la preocupación de ser un defensor intransigente de la verdad que, por su fuerza intrínseca, acabará por imponerse. En su misma situación están, además de los cardenales ya citados, también –con distinta implicación– Pizzardo, Marella y Aloisi Masella. Y están también los discípulos de esta escuela romana promovidos al episcopado.

Esta postura rigurosa, que quiere que el papa intervenga con firmeza en los trabajos conciliares, no es compartida por todos los cardenales de la curia. Hay curiales importantes, como los cardenales Cicognani y Confalonieri, que están convencidos de que sería una equivocación adoptar la lógica de la contraposición; su postura es la mediación, quizás molestos por el rigor de Ottaviani. Sin embargo, los «romanos» no acceden del todo a promover una lógica de bloques, quizás porque piensan que su función es ser una guía central en el Concilio y no un partido entre partidos. Después de la segunda jornada del Vaticano II, a pesar de que Ottaviani –como se ve en el diario de Siri– hubiese propuesto la idea de una organización coordinada entre los padres, Siri se opone a toda mentalidad de bloques. Ruffini está de acuerdo con la postura de Ottaviani pero es contrario a la organización del consenso entre los padres. El cardenal Urbani anota: «No sin algunas dificultades de parte del cardenal Ruffini se acuerda que es oportuno estar en contacto y dar algunas indicaciones al episcopado italiano»¹⁵⁵.

154. E. Cavaterra, 85.

155. DUrb, 14 octubre 1962.

Monseñor Castellano, un obispo de Pío XII, «recomienda también no crear bloques». Por lo demás, en la reunión plenaria de la Conferencia episcopal italiana el 14 de octubre, la amplitud de onda de la sensibilidad de Ruffini parece distinta de la de Siri, aun compartiendo ambos las mismas preocupaciones. Esto se nota en público y desorienta un poco a los obispos a ellos vinculados¹⁵⁶. Se ve ya en la congregación del 16 de octubre, en la que tres cardenales que tienen la misma sensibilidad, se comportan públicamente de forma contrastante. Ottaviani hace una propuesta para el cómputo de los votos, y Roberti, en nombre del tribunal administrativo, la declara contraria al derecho canónico, mientras que Ruffini la rechaza en nombre de la presidencia. Los dirigentes más altos de la curia o los que están vinculados con ellos, es decir, los romanos, creen que no deben llegar a la lucha entre «corrientes», pues confían en su propia autoridad y en la llamada a la fuerza de la tradición. ¿Es que no iba a bastar la autoridad del santo Oficio para orientar a los padres en sus decisiones, sobre todo en las de carácter teológico?

c) *La dirección y las orientaciones del Concilio*

El Consejo de presidencia debería haber ejercido un papel de guía de los trabajos conciliares, pues su competencia estaba garantizada no sólo por el mandato del papa, sino también por su amplia composición. Sin embargo —y se nota el 13 de octubre— no parece un órgano eficaz de mediación. No se había reunido nunca antes de empezar el Concilio. El primer encuentro tuvo lugar tras la tumultuosa segunda jornada del Concilio, cuando después de disolverse la sesión, se discute sobre las obligaciones y los derechos del Consejo (interviene también el secretario general Felici). El cardenal Urbani piensa que ya se ha visto cómo la «presidencia no está preparada»¹⁵⁷.

En el segundo encuentro, el 15 de octubre de 1962, se plantean algunos problemas fundamentales, *in primis* cómo organizar el trabajo conciliar, es decir, si seguir el orden de los esquemas enviados durante el verano a los padres o afrontar primero el esquema sobre la liturgia. El Consejo se divide entre una mayoría partidaria de discutir el esquema sobre la liturgia (Tisserant, Liénart, Frings, Ruffini, Alfrink), y una minoría contraria (Gilroy, Caggiano, Spellman, Pla y Deniel). En esta misma sesión, el Consejo decide encomendar al cardenal Liénart la preparación del mensaje «a los hombres», prohibir los aplausos y dar en el aula los avisos técnicos también en lenguas nacionales (señal de que muchos padres no entendían el latín). La opinión de Juan XXIII sobre el Consejo de presidencia no es negativa: la reunión le ha parecido «feliz»¹⁵⁸, probablemente porque se decidió que se debatiera sobre la liturgia.

156. *Ibid.*

157. DUrb, 15 octubre 1962.

158. *Agende*, 15 octubre 1962.

Pero sigue en pie el problema de cuál es el órgano de dirección del Concilio. Con la creación del Secretariado *extra ordinem* el papa ya había reconocido que el Consejo de presidencia no podía ser el único órgano directivo del Vaticano II. Desde la tercera reunión del Consejo de presidencia, se perfila un conflicto de competencias entre éste y el Secretariado *extra ordinem*. En esta reunión, el decano Tisserant lee el acta del Secretariado *extra ordinem*, ya aprobado por Juan XXIII, sobre las normas para la disciplina del Concilio¹⁵⁹. En las reuniones del Secretariado *extra ordinem* no participa el secretario general Felici, que no es ni siquiera el intermediario de las relaciones entre este órgano y el Consejo de presidencia. En el margen de los procesos verbales del Consejo de presidencia hay una nota de Felici que dice lo siguiente: «Erat autem discrimen frequens inter Concilium Presidentiae et Secretariatum de Negotiis extra ordinem: quod res saepe confusas fecit»¹⁶⁰. El cardenal Ruffini denuncia la confusión entre ambos organismos; de hecho, en la tercera reunión del Consejo, «vehementer postulat» que se delimiten bien las competencias para evitar conflictos. Pero el Consejo iba a ver cómo se reducía su papel, pues después de este encuentro sólo tiene dos reuniones (una para discutir una propuesta similar a la que había aprobado el Secretariado, y otra para aceptar la voluntad de Juan XXIII de que se tratase el esquema *De revelatione*). Después del 19 de noviembre parece que no hubo ninguna otra reunión del Consejo.

En realidad, el Secretariado tiene un papel principal en la dirección del Concilio. La reunión del 16 de octubre, por ejemplo, se celebra en presencia del papa en su biblioteca. Algunos temas se acumulan, como la propuesta de Suenens y Döpfner de suprimir la misa antes de la sesión (que Montini apoya) y de no ir vestidos de obispos. Tras la reunión con el papa tiene lugar otra reunión en presencia del secretario de Estado. A falta de actas, es valioso el testimonio de Siri:

Los habituales Suenens y Döpfner quieren una reunión inmediata: están hambrientos de influir en el Concilio. Cicognani no es capaz de decir no a la improvisada pretensión, y yo con evidente mala gana bajo con los demás a la sala de reuniones en la Secretaría de Estado. A la avalancha de peticiones: reglamentos, reglamento espiritual (Suenens: ¡bella manía!), una vez más supresión de la santa misa a la apertura, menos el lunes. Montini quería que esto se decidiera inmediatamente. Por fortuna, el presidente desvía la atención y lo único que se acuerda es pedir más orden en las reuniones. Se encarga a Confalonieri que redacte algo *ad hoc*¹⁶¹.

159. Editadas ahora con el DSri, 348-355.

160. AS V/1, 21.

161. Cf. DSri, 17 octubre 1962, 364. Siri responde también al memorándum Bea del 15 de octubre de 1962 con una nota conservada por el papa, sobre ella, cf. M. Velati, *Una difficile transizione...*, 368-369.

d) *¿Dinámicas de un comienzo conciliar sin proyecto?*

La dinámica del debate conciliar inquieta al Secretariado *extra ordinem* desde sus primeras reuniones. El 19 de octubre, mientras el papa aprobaba el requerimiento de Bea, el secretario de Estado comunica a los cardenales reunidos que las peticiones de Suenens y Döpfner sobre la vestimenta episcopal y la misa han sido denegadas. Eran exigencias más bien periféricas respecto a la decisión de plantear al ecumenismo (con un órgano conciliar que se ocupaba de él) como problema del Vaticano II. En los trabajos del Secretariado *extra ordinem* se refleja la necesidad de dar un plan armónico al Vaticano II, necesidad que se ve primero en el *memorándum* Bea y luego en la carta del cardenal Montini al secretario de Estado. El cardenal Siri rechaza los intentos en este sentido del arzobispo de Milán y de otros cardenales:

Cicognani se va y yo asumo la presidencia. Ordeno todo con buenas palabras y llego al punto deseado: nada decisivo. Hago observar que el Concilio sólo podrá dar un juicio sobre tesis breves. No me cabe en la cabeza que no entiendan que una vez comenzado el Concilio ya no puede haber cambio de planes.

El cardenal Siri se opone al proyecto de transformar al Secretariado en un órgano directivo del Concilio y de preparar un proyecto para sus trabajos¹⁶². A juicio de los cardenales europeos, el Vaticano II no debe trabajar servilmente sobre los esquemas preparados por las comisiones bajo el control de la curia, y por tanto hay que encontrar un nuevo punto de convergencia de los proyectos.

Sin embargo, para el cardenal de Génova ese «nada decisivo» de la reunión del Secretariado es un verdadero éxito. El Concilio es importante, pero hay que secundar los trabajos preparatorios y no enfatizar demasiado un papel directivo externo. Sin embargo, el 21 de octubre, en una audiencia con Juan XXIII, el cardenal Siri entiende el puesto que el Secretariado *extra ordinem* ocupa en la visión del papa. En efecto, Juan XXIII, tras haber dicho sentirse «edificado» por la oposición del cardenal de Génova a la petición de Suenens, Döpfner y Montini sobre la supresión de la misa antes de las sesiones conciliares, explica su visión del Secretariado en la mecánica del Vaticano II:

He comprendido que él entiende el «Secretariado molesto» como cerebro del Concilio, porque se da cuenta de que el Consejo de presidencia es una mezcla excesiva. Pero le he advertido que nuestro Secretariado consta de *dos piezas*, lo que pone en guardia, y he aconsejado un grupo muy pequeño para su consulta personal¹⁶³.

Juan XXIII otorga su confianza al Secretariado *extra ordinem*, formado por cardenales significativos de las tendencias conciliares más importantes.

162. G. Alberigo, *Concilio acefalo...*, 202-204.

163. DSri, 21 octubre 1962, 366.

El cardenal Siri –y también Ottaviani y otros– creen que los padres conciliares deberían haber secundado, con rapidez y concisión, la gran corriente de la tradición teológica y de gobierno de la Iglesia. Roma y la curia eran los mejores intérpretes de esa tradición. Lo más que tendrían que hacer los padres es, con su autoridad y experiencia, clarificar y proponer. De este modo, la actividad de algunos líderes conciliares, así como una parte de los miembros del Secretariado *extra ordinem*, se ve como la voluntad de ejercer una especie de «pilotaje» de la masa de los padres. Se tiene la impresión de un proceder en orden difundido por los «romanos».

El cardenal Urbani, a una semana de la apertura del Vaticano II, advierte cómo en los primeros pasos del Vaticano II se han constatado algunos errores en la dirección de los trabajos por parte de la curia. Para el purpurado era bastante previsible la reacción en el tema del voto de las comisiones conciliares. Por lo demás, el que conocía los *vota* de los padres podía advertir cómo se traslucían cortésmente expresiones de dificultad por parte de los obispos residenciales por el gobierno de la curia romana y su impacto en las realidades locales. El patriarca de Venecia escribe:

El papa, estupendo en sus discursos –sobre todo a los observadores no católicos, a los periodistas y a las representaciones–; la secretaría general, sin preparación ni orientación, incapaz de dominar a la asamblea, y sostenida en realidad por la presidencia, la cual a su vez carente de cualquier cohesión y formada por personas notoriamente contrastantes –Ruffini-Alfrink–. Primeros signos de las corrientes. Ingenuidad al creer que los obispos vendrían a confirmar lo que otros han preparado. Errores psicológicos al proponer los nombres precedentes para las comisiones y al difundir las listas preparadas por las congregaciones romanas. Impresiones predominantes en muchos padres de que, fuera del papa, el Concilio no tiene ninguna cabeza responsable –el Consejo de presidencia navega a oscuras–, que no hay un plan definido –un programa preciso–, que se vive al día. El hecho de optar por la liturgia como primer tema, diciendo que es lo más fácil, permite suponer que hay o temor de afrontar los temas de fondo o voluntad de obstruir... El nombramiento de los subsecretarios, primero cuatro y luego un quinto parece un magnífico correctivo –así como el nombramiento del cardenal polaco *extra ordinem*–¹⁶⁴.

El cardenal Urbani, sucesor de Juan XXIII en el patriarcado de Venecia, conoce bien la curia romana porque ha trabajado durante varios años en la capital. Su posición es extremadamente moderada, pero no puede dejar de advertir la confusión en que discurren los primeros pasos del Concilio. Él dice que el papa es la única referencia, pero eso no basta para fijar todas las mecánicas del desarrollo de los trabajos. La asamblea es la que ha conquistado el derecho de hacer sentir su orientación. Sin embargo, poco a poco se van perfilando entre los padres dos orientaciones diferentes. Lo advierte el mismo Urbani: «Se delinean ya las corrientes: cu-

164. DUrb, 18 noviembre 1962.

ria y no curia, integristas conservadores o reformistas progresistas. Hasta ahora las palabras están sólo en los periódicos, pero se huele que no son del todo invenciones». El mismo cardenal Siri, en su coloquio con Juan XXIII, había observado que en el Secretariado *extra ordinem* hay dos «bloques» con una visión distinta del Concilio.

¿Constituye todo esto un espectáculo inconveniente para el mundo que sigue con cierto interés los trabajos del Vaticano II? Si —como parece— el concilio no va a tener una sola sesión, si los padres quieren que se oiga su voz en el aula, esto va a traer en breve discusiones y contraposiciones; la tarea conciliar está, en buena parte, por hacer, al estar en manos de las dinámicas asamblearias. ¿Quién mantendrá el orden?

El papa constituye el punto de referencia en los trabajos del Vaticano II, aunque no tiene la más mínima intención de hacer de director de la dinámica conciliar. Juan XXIII había planteado su presencia a la cabeza de la santa Sede renunciando a ser el Secretario de Estado de sí mismo, como alguien había definido a su predecesor Pío XII. En el gobierno ordinario de la Iglesia, el papa Roncalli había dado una orientación general y había valorizado a las fuerzas dirigentes que ocupaban la cabeza del catolicismo. Se había centrado en el gobierno extraordinario, cuyo punto culminante era la convocatoria del Concilio. Juan XXIII creía en el Concilio y en la función que los obispos del mundo podían desempeñar junto al papa en la dinámica de las asambleas. Como ya hemos visto en la alocución inicial, no deja que falte su orientación profunda y, sobre todo, quiere poner a los padres en disposición de hablar con libertad.

El cardenal Montini, aun siendo consciente de esta presencia del papa en la vida del Concilio, había lamentado en su carta al secretario de Estado, cardenal Ciconnani, la falta de un proyecto coherente de trabajo. La verdad es que quizás sí había un proyecto, que era el material preparado por las comisiones bajo la dirección de la curia. Pero este material le parecía poco adecuado al cardenal de Milán y a muchos otros padres; por eso Montini proponía un proyecto para producir textos que manifestaran la renovación de la Iglesia. El papa Juan no tiene la misma cultura del proyecto de su inmediato sucesor; tampoco tiene el mismo sentido del gobierno de la Iglesia que Montini había mostrado ya durante su permanencia en la Secretaría de Estado. El papa tiene algunas ideas y aspiraciones, pero cree que hay que dejar las cosas en manos del trabajo de los obispos. Es la actitud que había manifestado en la reunión de la comisión central y de las subcomisiones del sínodo de Roma: «No siempre se puede hacer lo que se desea y lo que se quiere. Pero se consolaba pensando que siempre había sido fiel a este programa de vida: dejar hacer, dar que hacer, hacer hacer»¹⁶⁵.

Hacer una concilio había sido la gran obra del papa Juan. Al comienzo de los trabajos conciliares, él había trazado la perspectiva profunda en la que deberían moverse los padres y había hecho lo posible para que ellos hicieran el Concilio y

165. A. Riccardi, *Il potere del papa...*, 181.

cargaran con sus propias responsabilidades. De este modo, el Concilio había ido esbozando, desde sus primeros pasos, una dialéctica interna entre las distintas posiciones que se iban perfilando. La posición romana, cuyo punto de referencia era Ottaviani, ya no era la hegemónica, pero estaba también presente en el aula conciliar. Juan XXIII no había impuesto desde arriba un programa conciliar, sino que creía que entre los padres había ideas, problemas, perspectivas, conflictos y experiencias que deberían aflorar en una dialéctica que daría sus frutos. Los obispos debían conocerse también entre sí porque no tenían ninguna experiencia de contacto a excepción de las de su país. Los diarios y memorias de los padres están llenas de signos de este mutuo conocimiento. En las páginas de recuerdos de monseñor Edelby se anotan los pasos de este conocimiento: por ejemplo, el 18 de octubre el prelado católico participa en una reunión de los obispos africanos que le hacen numerosas preguntas sobre la liturgia bizantina, que ellos desconocían por completo. Son conocimientos no privados de recaídas cuando se va a debatir el esquema *De liturgia*¹⁶⁶.

Las dinámicas del Vaticano II comienzan aun sin ser guiadas. La misma recepción de la alocución del papa es muy variada. El mismo Juan XXIII sabe que hay un sector de obispos que «ama tacere» respecto de su alocución. Pero el papa no ha querido imponer nada, sólo dar libertad y motivos para hablar y pensar; de hecho escribe: «Soy yo quien más debe callar». Esta es su línea. Para el papa, la Iglesia es una realidad compleja —un «misterio», podríamos decir en términos teológicos—, que no se puede reducir a una sola visión tradicional, por autorizada que sea, y mucho menos a la visión del papa. De ahí que, un mes después de empezar los debates conciliares, escriba en su diario:

Hoy también, escucha interesante de todas las voces. En gran parte son de crítica a los esquemas propuestos (cardenal Ottaviani), que aunque preparados por muchos a la vez, revelan la fijación prepotente de uno solo y la permanencia de una mentalidad que no sabe desprenderse del tono de la lección magistral. La semiceguera de un ojo es una sombra sobre la visión de conjunto. Naturalmente, la reacción es fuerte, quizás demasiado fuerte. Pero creo que el buen sentido acabará por imponerse¹⁶⁷.

166. JEdb, 18 octubre 1962, ff. 26-28.

167. *Agende*, 19 noviembre 1962.

La puesta en marcha de la asamblea

GERALD FOGARTY

1. *Primeros contactos entre obispos y teólogos*

Antes de empezar el Concilio, los obispos recibieron esquemas preliminares sobre la liturgia, la unidad de la Iglesia y las comunicaciones sociales, preparados respectivamente por las Comisiones para la liturgia y la Iglesia oriental, y por el Secretariado para la prensa y los espectáculos. De la Comisión teológica recibieron, además, otros cuatro esquemas sobre las fuentes de la revelación, la conservación del depósito de la fe, el orden moral, castidad, virginidad, matrimonio y familia¹.

Más de un miembro del Concilio dijo que era demasiado el material que cada uno debía leer. Joseph Ratzinger comentó que «las comisiones preparatorias habían trabajado mucho, [...] pero que en cierto sentido su diligencia hacía sufrir, pues se habían producido setenta esquemas con unas dos mil páginas en total». Según él, al principio «había cierto temor de que todo podía quedarse en ratificar decisiones ya tomadas y así impedir en lugar de estimular la renovación que necesitaba la Iglesia católica»².

1. *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima (sub secreto)*, Città del Vaticano 1962; cf. *S/V* 1, 373-395. De las cuatro constituciones «dogmáticas» que contiene este primer volumen, en el primer periodo sólo se discutirá la premisa sobre las *Fuentes de la revelación*, mientras que sí se discutirán todos los demás documentos no «dogmáticos» (sobre la liturgia, sobre los medios de comunicación social y sobre la unidad de la Iglesia). El 23 de noviembre de 1962 se entregará a los padres un segundo volumen de esquemas: *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. De ecclesia et de beata Maria virgine. Series secunda (sub secreto)*, Città del Vaticano 1962. Las líneas de presentación llevaban la fecha del 10 de noviembre. Como ya sugiere su frontispicio, el volumen II contenía dos constituciones «dogmáticas»: *De ecclesia* y *De beata Maria virgine matre Dei et matre hominum*. En el primer periodo sólo se discutirá la constitución sobre la Iglesia. Desde el 14 de noviembre hasta el fin del primer periodo, los debates «doctrinales» versarán sobre los proyectos de las constituciones *De fontibus revelationis* y *De ecclesia*, así como sobre el decreto *De ecclesiae unitate*.

2. J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, 7-8.

a) *Primeras inquietudes*

Los que en toda la Iglesia habían puesto grandes esperanzas en el evento conciliar, estaban desconcertados ante el resultado del trabajo de las comisiones preparatorias, sobre todo en los esquemas doctrinales. El envío de la primera serie de esquemas que se habían de discutir en el Concilio, había decepcionado a mucha gente. Este clima de insatisfacción se detectaba sobre todo en los círculos centroeuropeos y en muchos obispos de las misiones, relacionados de alguna manera con ellos. Como admitirá en su momento el cardenal Ottaviani en su relación introductoria al *De fontibus*, habían sido «muchos» los que ya en el verano anterior al comienzo de los trabajos conciliares³ habían reaccionado negativamente ante los esquemas doctrinales que se habían distribuido, acusándolos sobre todo de falta de sentido pastoral. Y, reflejando ese clima de insatisfacción, «Études» dice que:

Muchos obispos creen que los esquemas teológicos no responden al espíritu de *aggiornamento* que Juan XXIII preconizó en su discurso de apertura del Concilio. Sobre todo el que trata el tema de la relación entre Escritura y Tradición [...]. Pero hay que decir que a la mayoría de los obispos estos problemas les traen sin cuidado, porque si no son teólogos de oficio les es muy difícil ver la importancia que tienen. Por eso sería bueno que estos esquemas se dejaran para otra sesión⁴.

Al principio, tanto los obispos como los teólogos no tienen ninguna gana de enfrentarse inmediatamente con los esquemas doctrinales que se les enviaron al principio del verano. Pero esta actitud tenía algunas variantes. Sobre todo en el ámbito alemán pronto toma cuerpo el proyecto de sustituir en bloque los cuatro esquemas preparados por la Comisión teológica por un esquema alternativo. Aunque también negativas, las reacciones de los obispos y de los teólogos franceses eran menos rígidas. Muchos obispos, sobre todo pero no sólo extraeuropeos, se sentían molestos porque lo que creían que era el núcleo del Concilio, la doctrina sobre la Iglesia y los poderes de los obispos, no estaba en el orden del día⁵. Desde luego, no era una opinión secundaria al respecto. En el secretariado para los asuntos *extra ordinem*, que jugaría bien pronto un papel clave en la dirección de los trabajos conciliares⁶, aunque no todos se dieran cuenta desde el principio, el cardenal Sue-

3. Cf. *S/V* I, 395-407. En esta fase, el bloque alemán, holandés y francés se había apropiado del tema de la pastoralidad, con adhesiones significativas de obispos latino-americanos y «misioneros». Pero esto no significa que estuvieran ya claros los términos del problema. Sería la *Gaudet mater ecclesia* la que ofrecería las referencias para una concepción común de la «pastoral», al menos en el primer período de los trabajos conciliares.

4. «Études», octubre de 1962, 262.

5. JCng habla el 21 de octubre del humor de los obispos brasileños.

6. G. Alberigo, *Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II*, en *Attese*, 193-228.

nens⁷ era el portador de la temática conciliar como punto de empalme, seguido cada vez con más convicción por el cardenal Montini. Pero se sabía muy bien que, «tal como estaban las cosas» no era posible «traducir este plan en su debido orden»⁸. Pero dos semanas después de comenzar el Concilio, el mismo secretariado sólo podía manifestar su deseo de que se distribuyera a los padres el esquema sobre la Iglesia⁹, cosa que sólo se hará después del 10 de noviembre. El 7 de noviembre ya se había comunicado la decisión de que el primer esquema doctrinal que se discutiría después del esquema sobre la liturgia, sería el de las fuentes de la revelación¹⁰. Y puesto que el texto del *De ecclesia* permanecía aún, inexplicablemente, en la oscuridad¹¹ era inevitable que no se atendieran los deseos de los obispos, que se veían casi obligados a curtirse en un debate básicamente técnico sobre las fuentes de la revelación¹².

b) Los «gravamina» de los teólogos

Siendo muy consciente de la secular carga histórica del género literario de los *Gravamina nationis germanicae* que, desde 1455, expresaban el descontento

7. Sobre su visión, cf. L.-J. Suenens, *Aux origines du concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 3-21, y también su testimonio en *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 178-187.

8. DSri, 19 de octubre de 1962, 349.

9. 26 de octubre de 1962: «Sobre el orden de la discusión de los temas, los eminentísimos, insistiendo en la necesidad de que el desarrollo de los trabajos siga un plan orgánico y lógico han propuesto que se distribuya lo antes posible a los padres el esquema sobre la Iglesia, cuyos argumentos son, en ese plan, el tema primero y central de tales discusiones» (DSri, 351).

10. AS I/2, 291. El Consejo de presidencia había tomado ya esta decisión el 15 de octubre de 1962 teniendo en cuenta la primera serie de esquemas que se habían enviado a los padres. Fue una decisión discutida. Basando su convicción en que la discusión sobre la liturgia encontraría menos dificultades («quia schema expeditioris discussionis videbatur»), Tisserant, Liénart, Frings, Ruffini y Alfrink (5 votos) se impusieron por escásísima mayoría a Gilroy, Caggiano, Spellman y Pla y Deniel (4 votos). Por eso se decidió que la discusión no siguiera el orden del volumen impreso y enviado a los padres y empezara por la liturgia y «deinde discutietur schema de fontibus revelationis» (AS V/1, 17-18). Adviértase que faltaba un miembro del consejo, el cardenal Caggiano. Pero adviértase también la extraña incorporación del cardenal Ruffini al bloque centroeuropeo. Otra cosa extraña es que esta decisión se desconoce prácticamente hasta el 7 de noviembre. Todavía el 6 de noviembre, el obispo Volk sostiene que, después de la liturgia, se discuta el *De ecclesia* en lugar del *De fontibus* (cf. la nota de Semmelroth del 6 de noviembre). ¿Es posible que Frings no comunicara la decisión del Consejo y que los alemanes no supieran nada? ¿O es una señal de la falta total de dirección en esta fase?

11. En su *Relatio secretarii commissionis conciliaris «de doctrina fidei et morum»*, del 16 de diciembre de 1962, Tromp dice que recibió el 26 de octubre el texto que se había enviado a los latinistas, junto con el *De Beata Maria virgine*, que se hizo un último examen (¿por quién?) de las correcciones introducidas por estos y que a principios de noviembre se envió todo a la secretaría general para que se enviara a la imprenta. Sin embargo, es verdad que, todavía en junio de 1962, la subcomisión de enmiendas enviaba sus sugerencias sobre el *De ecclesia* y el *De Beata Maria virgine* a la Comisión teológica.

12. Con fecha del 26 de octubre, el secretariado de los obispos africanos hizo llegar al Consejo de presidencia su deseo de que, tras la liturgia, el primer esquema a estudiar debía ser el *De ecclesia* (cf. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 234; JCng, 21 de octubre, habla de un deseo similar de los obispos brasileños).

to alemán ante la dirección romana de la Iglesia, en la nota de su diario del 10 de noviembre dice Semmelroth que ha trabajado «fatigosamente [...] en la redacción de los *gravamina* contra el primer esquema, que reunió Rahner». Pero antes que Rahner ya lo habían hecho también otros. A diferencia de los futuros esquemas alternativos, estas «notas» a los esquemas preparados por la Comisión teológica no presentaban un proyecto positivo, sino que su único objetivo era proporcionar a los obispos un instrumento para darse cuenta de que esos esquemas eran inadmisibles.

c) Las observaciones de Karl Rahner

El cardenal König había recurrido a Rahner desde finales de 1961 pidiéndole que estudiara los textos que le iba mandando poco a poco la comisión preparatoria central —de la que era miembro— para presentarlos al Concilio¹³. El 4 de mayo de 1962, el teólogo jesuita envía al cardenal de Viena una primera serie de apuntes críticos y de propuestas. Este intercambio prosigue durante el primer semestre de ese año y, todavía en abril, König le pide a Rahner que sea teólogo conciliar, no sólo suyo, sino también de los episcopados austríaco y alemán¹⁴. Rahner manifiesta normalmente puntos de vista muy duros con los esquemas y pone en guardia a König.

Inmediatamente después que se decidió que el Concilio estudiara el *De fontibus*, Rahner prepara una *Disquisitio brevis de schemate «De fontibus revelationis»*¹⁵. Es difícil saber la difusión que tuvo este texto. Rahner habla de 400 ejemplares¹⁶. A diferencia del futuro esquema alternativo, aquí se preocupa de emplear una teología al alcance de los obispos. La *disquisitio* tiene tres partes: una introducción sobre la naturaleza de las decisiones conciliares y, en particular, de un concilio pastoral, observaciones generales y observaciones particulares.

Los *gravamina* de Rahner, a diferencia de los de Schillebeeckx, invitan explícitamente a los padres a prescindir del esquema («si patribus videtur thema tale simpliciter omitti posse») o a sustituirlo por otro¹⁷.

13. Cf. *S/V I*, 421.

14. «Karl Rahner in seiner mürrischen, aber herzlichen Art». Kardinal König über seinen Konzilsberater: Entschluss 43 (1998/6) 4-34, donde se publican extractos de bastantes documentos. Los textos han sido editados por H. Vorgrimler en *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem Geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte*, Freiburg 1990, 95-165, y discutidos por R. Siebenrock en la relación sobre *Meine schlimmsten Erwartungen sind weit übertroffen*, en *Würzburg*, 121-139.

15. Copia en ISR.

16. Carta del 12 de noviembre de 1962 a Vorgrimler: día en que se distribuye este texto («heute Nachmittag bekommen es alle deutschen Bischöfe»). Pero se trata solamente de una primera indicación. En la nota del 17 de noviembre, el diario de Semmelroth habla de otros 500 ejemplares («noch einmal», otra vez) a petición, sobre todo, de los obispos americanos. En los días en que se discute calurosamente el *De fontibus*, creció el número de obispos que querían enterarse más y entender mejor.

17. Para el contenido doctrinal de esta *Disquisitio*, cf. el capítulo 5 de este libro.

d) Las «animadversiones» de Schillebeeckx

El cardenal Alfrink también implicó en Holanda a un grupo de teólogos en el examen de los textos sometidos a la Comisión central¹⁸. El 17 de septiembre de 1962, se reúnen en s'Hertogenbosch, en la residencia episcopal de monseñor Bekkers, dieciséis obispos misioneros de lengua holandesa además de Bekkers y del obispo Bluysen¹⁹. Convencidos de que la acogida de los esquemas preparatorios sería fatal tanto para el Concilio como para la Iglesia, tratan de encontrar un medio para entrar en contacto directo con el episcopado mundial, porque estaban convencidos que sería inútil enviar sus críticas y sugerencias a la Secretaría general del Concilio. Y piden al teólogo dominico Schillebeeckx que redacte un comentario crítico a los esquemas para difundirlo entre los padres conciliares cuando lleguen a Roma. A finales de septiembre, Schillebeeckx ya tiene listas sus notas, que se traducen inmediatamente al latín y al inglés y se ciclostilan, sin revisarlas por falta de tiempo²⁰. Pero, animados por la alocución de apertura de Juan XXIII, que «hizo renacer la esperanza de que el Concilio fuera un éxito»²¹, los holandeses distribuyen, gracias a la eficacia de Brouwers, secretario de la Conferencia episcopal, alrededor de 2600 ejemplares de *Animadversiones in «primam sessionem schematum constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus»*²².

Schillebeeckx se limitaba a las cuestiones más importantes. Empezaba con una cuestión metodológica y decía que sería deseable que el Concilio «siguiendo el ejemplo del concilio de Trento, se abstenga de dirimir cuestiones que siguen dis-

18. Cf. J. van Laarhoven, *In medio ecclesiae... Alfrink op het Tweede Vaticaans Concilie*, Alfrink en de Kerk 1951-1976, Baarn 1976, 12-33; J. Grootaers, *Une restauration de la théologie de l'épiscopat. Contribution du card. Alfrink à la préparation de Vatican II*, en *Glaube im Prozess*, 812.

19. Cf. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs et première session. Activités conciliaires en coulisses*, en *Vatican commence*, 353-368.

20. Quizás esta prisa sea la culpable de que no fueran «totalmente correctas», como anota Semmelroth en su diario (11 de noviembre de 1962). Es muy probable que con esta crítica Semmelroth se refiera a la afirmación de que, en el tema de las «dos fuentes», la encíclica *Humani generis* sigue al concilio de Trento. Esto no es verdad, porque la encíclica habla explícitamente de las «fuentes de la revelación» (DS 3883).

21. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 356.

22. Cf. *S/V I*, 377-386. La traducción latina del texto tiene 47 páginas. La traducción inglesa, que está mejor presentada y no coincide plenamente con la latina, ocupa 57 páginas. Pero esta diferencia se explica sobre todo por los cuerpos de letra que se utilizan. Jan A. Brouwers lo distribuyó por las residencias de los obispos, utilizando con frecuencia un taxi, y comprobó que a los obispos europeos les interesaba mucho, pero todavía más a los americanos y africanos. Pero, a veces, fue ambigua la respuesta a la visita de Brouwers. El obispo que residía en el colegio irlandés dijo que no quería saber nada de «escritos modernistas». Unos días después, un obispo irlandés fue al colegio holandés a pedir 33 ejemplares para sus colegas. Algo más tarde, Brouwers recibió peticiones similares de algunos obispos polacos, australianos, neozelandeses y también de obispos misioneros de Oceanía. Brouwers tuvo también contactos con las Conferencias episcopales de Italia, España y Portugal, con las Iglesias católicas orientales y con los obispos de Japón, Corea, Formosa, Vietnam y Tailandia. Cf. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 355-358.

cutiendo los teólogos, que evite cualquier modo de tratar y de hablar que huela a escuela y que proclame la buena nueva 'bono animo ac positive'²³. Estas palabras resonarán una y otra vez en las intervenciones críticas sobre el esquema que se hagan en el aula conciliar. En cuanto al esquema sobre las *Fuentes*, Schillebeeckx lamentaba sobre todo que no se incluyera un tratado previo «sobre la revelación pública y sobre la fe católica» y que, a diferencia de lo que había hecho la Comisión preparatoria para el esquema de la liturgia, no se aludiera para nada a los *desiderata* de los obispos y de las universidades, consolidando así la sospecha de parcialidad. Además, a juicio de Schillebeeckx, la teoría de las dos fuentes que adoptaba el esquema estaba en función de la afirmación de que existen verdades reveladas que no están en la Escritura, sino solamente en la tradición oral, afirmación que sólo es posible si se parte del presupuesto de que la revelación no es más que una «comunicación de verdades conceptuales». En coherencia con este presupuesto había otro asunto implícito en el esquema, a saber, el privilegio casi exclusivo que se otorga a la revelación «en palabras» en perjuicio de la revelación que existe «en la realidad» en cuanto tal²⁴. No era una casualidad que el esquema redujera la tradición a la predicación, a la fe de los creyentes y a la praxis de la Iglesia, ignorando la tradición de las *realidades* vivas de la salvación y sugiriendo una separación absoluta entre Escritura y Tradición.

Las observaciones de Schillebeeckx no excluían que el texto pudiera ser enmendado. El análisis más difundido era el *De deposito fidei pure custodiendo*. En él se rechazaba el enfoque exclusivamente conceptual, que equiparaba arbitrariamente «objetividad» y «abstracción y universalidad». Una deformación que viciaba todavía más al esquema *De ordine morali christiano*, que habría que volver a redactar «ab initio usque ad finem». Sobre el esquema *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*, aunque Schillebeeckx reconocía que el Concilio podría interesarse por la castidad, añadía que había otros temas también bastante serios, como la guerra, que no se habían tematizado. El esquema *De liturgia* era el único al que el teólogo dominico alababa sin reservas. Para el *De instrumentis communicationis* pedía un lenguaje y un tono menos altisonantes, y para el *De unitate ecclesiae*, aunque le parecía muy bien que se afrontase el tema ecuménico, le dolía a Schillebeeckx que se hiciera exclusivamente en la dirección de las Iglesias orientales.

No se podían negar ni la eficacia ni la capacidad de someter a fuego los puntos débiles de los esquemas preparatorios. Aun sin entender a fondo los matices, los obispos que leían las *Animadversiones* de Schillebeeckx, que se distribuyeron con la aprobación clara aunque no oficial del episcopado holandés, no podían permanecer insensibles ni al vigor de los argumentos ni a la sugerencia de que los tra-

23. La tercera premisa del texto latino es la que extrañamente falta en inglés.

24. El texto latino distingue entre revelación «realis» y revelación «verbalis». A los lectores ingleses se les facilitaban más las cosas, porque se oponía la «revelation-in-word» a la «revelation-in-reality».

bajos conciliares empezaran con el esquema *De liturgia*. Además, ése fue el texto más difundido²⁵.

e) *Contactos entre obispos*

Desde que los obispos empezaron a llegar a Roma se vio la posibilidad de un intercambio mutuo, cuya importancia no se puede minusvalorar en el proceso que llevará al nuevo equilibrio doctrinal del Vaticano II. Los protagonistas no pueden «medir» aún esta nueva consciencia común que será el elemento más importante del evento conciliar. Lo que ahora domina es la sensación de un esfuerzo inmenso, casi imposible, la frustración, la sensación de soledad y, a veces, también de confusión. Hay que decir, sin embargo, que la pura materialidad del hecho fue más fuerte que su reflejo progresivo en la conciencia de los padres. Era sobre todo una posibilidad, jamás experimentada, de contactos y encuentros. Al tratar de explicar la marcha en cierto modo acelerada del primer periodo, es preciso tener en cuenta la materialidad misma del acto conciliar. Ya lo decía monseñor Marty en el mes de abril: «Por no vernos, hemos perdido mucho, quizás decenios. Debemos tener encuentros regulares. Y monseñor Marty cree que entramos en una era conciliar»²⁶. Esta conciliaridad, este reunirse, al que los teólogos les gusta explicar densamente como una presencia privilegiada del Espíritu, actúa de hecho como liberando de una sensación de frustración y muestra a los obispos que es posible hacer gestos a los que jamás se hubieran atrevido después de casi un siglo de fraccionamiento mutuo, donde todos se referían a Roma pero nadie había podido percibir el vínculo horizontal que lo unía a los demás obispos, un vínculo que el Concilio determinaría después, al constituir teológicamente la estructura eclesial, como el vínculo de la colegialidad. Algunas personas especialmente capaces de captar las dimensiones profundas de la Iglesia como Congar y Semmelroth afirman que la colegialidad episcopal empieza a ser operativa incluso antes de que sea formulada. Y los obispos comprueban que, estando juntos y hablando entre sí, surgen actitudes inéditas, imposibles de prever²⁷.

Pero no sólo se trataba de este asunto, porque se producía a la vez una «reimmersión» de los obispos en el sentir del pueblo de Dios. Durante las primeras semanas, el Concilio dio a algunos episcopados, si no a la mayoría, la ocasión de «recuperarse» o, mejor, de «recibir», pues muchos pastores pudieron darse cuenta del camino que ha abierto en la Iglesia una forma concreta de acercarse a la Escritura, de los efectos de esta nueva aproximación a la Biblia, cada día más extendida entre los católicos. Durante ese tiempo, los obispos hacen que los teólogos

25. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 359-360.

26. JCng, 29.

27. Cf. ST, nota del 14 de noviembre a propósito de los cambios de los obispos canadienses.

los pongan al día en el progreso general de los estudios teológicos, desde la cristología hasta la eclesiología²⁸.

Cuando hablamos de «evolución», no sólo nos referimos a los obispos, sino también a los teólogos. Una buena prueba la tenemos en el remordimiento de un hombre como Congar, que confiesa cándidamente que en la fase preparatoria no había caído en la cuenta de lo que realmente se podía hacer. Por una parte se sentía «bloqueado» por el consenso que los *vota* antepreparatorios de los obispos parecían traslucir. De ahí que, a propósito del texto *De beata Maria virgine*, que se discutió el 22 de noviembre de 1961, diga que contiene en realidad «el mínimo posible [...], ya que ha habido tantos obispos que han pedido que se defina también la corredención de María mediadora, María reina, etc.»²⁹. Por otro lado, las repetidas anotaciones de su *Journal* sobre la importancia del «milieu», sobre el cambio decisivo del «climat général» entre la fase preparatoria y el Concilio, no tienen que ver sólo con los obispos, sino sobre todo con el mismo Congar: «El clima general hace mucho: clima pastoral, clima de libertad, clima de diálogo, clima de apertura. Entonces había clima de 'santo Oficio' y de púlpitos de los colegios romanos. Había un código tácito, pero poderoso, una presión social fortísima que neutralizaba a todo el mundo, y contra la que no se reaccionaba creando una situación en que fuera necesario poner todo en tela de juicio»³⁰.

Los obispos comprendieron en seguida que el método sugerido por Liénart para nombrar los miembros de las comisiones era un método eficaz para preparar las congregaciones generales. Los españoles abrieron el camino en esta dirección. Después de elaborar su lista para las comisiones, votaron para convocar reuniones regulares y nombraron a tres obispos para contactar con las demás Conferencias episcopales³¹. La jerarquía italiana celebró su tercer encuentro el 27 de octubre en la Domus Mariae. Presididos por el cardenal de Génova, Giuseppe Siri, los seis cardenales y los cerca de 300 arzobispos y obispos reconocieron «que esas reuniones eran muy útiles» y decidieron reunirse todas las semanas³². Otras jerarquías nacionales estaban haciendo lo mismo. Era evidente

28. Cf. JCng, 166, 170, donde habla del cambio de los obispos americanos tras su contacto con los teólogos. Primero el exegeta R. Brown, y después «deux prêtres américains, théologiens d'évêques» le hablan de ese cambio y subrayan sobre todo el papel que en él han tenido las conferencias que les ha dado el exegeta B. Ahern, pasionista. No es un caso aislado. Los obispos alemanes han programado contactos semanales. Pero hay que subrayar sobre todo lo mucho que se mueven los episcopados de las Iglesias de América Latina, Asia y África.

29. JCng, 51.

30. JCng, 4 de noviembre de 1962. Es significativa, en este momento, la postura de los lovanenses como Cerfaux y Philips. Tromp quiere desde el principio que intervengan en los trabajos preparatorios. Y parece que ellos no ofrecieron ninguna resistencia seria en la fase preparatoria. Pero en el primer periodo conciliar cambia su postura. Sobre todo Philips, que hace ahora como de «agente operativo» de Suenens. Cerfaux pone en marcha un pequeño centro suyo independiente para estudiar el *De fontibus* y por ese motivo hace venir a Roma a J. Dupont y B. Rigaux (JDpt, 3 de noviembre de 1962).

31. R. B. Kaiser, *Pope, Council and World: the Story of Vatican II*, New York 1963, 120.

32. «OssRom», 31 de octubre de 1962, citado en Caprile I, 67.

que la colegialidad ocupaba un lugar en la agenda de los padres, aunque aún no se debatía sobre ella.

El 21 de octubre, los obispos americanos se reunieron en el colegio norteamericano y aprobaron formalmente la creación del comité general. Una semana después, el arzobispo de Newark, Thomas A. Boland, presidente del comité de presidencia, convocó una reunión del episcopado americano. Krol habló de los procedimientos que se seguían en el Concilio, Hallinan resumió el trabajo de la comisión y el padre McManus hizo un resumen de los documentos papales tratando de demostrar que el esquema litúrgico concordaba con la enseñanza del papa³³. A partir de entonces, los americanos se reunieron prácticamente todas las semanas. Aunque se estaban organizando y disponían de expertos, intervinieron poco durante el primer periodo. Seguían estando influidos negativamente por el cardenal Spellman, uno de los diez presidentes del Concilio, y por el cardenal de los Ángeles, James F. McIntyre. Una de las pocas voces libres de esta influencia conservadora de Spellman que se empezó a oír fue la de Hallinan, que habló vigorosamente a favor del esquema sobre la liturgia³⁴.

Al mismo tiempo, otras conferencias se estaban estructurando de la misma forma. Las quince Conferencias de África, por ejemplo, que o ya existían o se crearon con objeto de sugerir nombres para las comisiones, formaron un secretariado panafricano bajo la presidencia del cardenal Rugambwa³⁵. Esta organización posibilitaba que se pudiera designar a un obispo para hablar en las congregaciones generales en nombre de un grupo nacional o de parte de los miembros de un grupo nacional. Así, los obispos serían los responsables de conducir los procedimientos del Concilio.

A la vez que muchas Conferencias episcopales iban creando órganos de coordinación para participar en el Concilio, procuraban también entablar contactos con otras conferencias. El 9 de noviembre, un grupo de representantes de las Conferencias episcopales inició una serie de encuentros en la Domus Mariae (donde vivían bastantes obispos brasileños, entre ellos Helder Câmara, secretario de la Conferencia de los obispos latinoamericanos), en las que participaron obispos latinoamericanos, africanos, asiáticos, canadienses, europeos y, a veces, estadounidenses³⁶.

f) Encuentros para-conciliares

Ya hemos visto que había un malestar general por la inadecuación de los cuatro esquemas doctrinales, pero algunos teólogos franceses y alemanes empezaron a tomar algunas posturas que, si bien no eran contrarias a ese malestar, tampoco

33. *Ibid.* Boland a «Vuestra Excelencia», Roma, 25 de octubre de 1962.

34. X. Rynne, *Vatican Council II*, New York 1968, 70.

35. C. Falconi, *Pope John and the Ecumenical Council: A Diary of the Second Vatican Council, September-December, 1962*, trad. M. Gindrod, Cleveland 1964, 189.

36. ACUA, F-Primeau, «Domus Mariae» 11, 13, 20 de noviembre de 1962.

estaban totalmente de acuerdo con él, impidiendo así que el frente de rechazo fuera totalmente compacto hasta el final³⁷.

1. Iniciativas alemanas

Desde los primeros días de estancia en Roma va tomando cuerpo en el episcopado alemán, sobre todo con el aval de monseñor Volk y del cardenal Frings, una estrategia inspirada por el teólogo Karl Rahner, experto de los cardenales König de Viena y Döpfner de Munich. Rahner vive en Roma en el Colegio alemán, donde también viven Volk y Semmelroth³⁸. El 12 de octubre expone Rahner su estrategia a Volk y a Semmelroth que consiste en «sustituir por un solo esquema los cuatro actuales de la Comisión teológica y que constaría de cuatro partes, dos dogmáticas y dos teológico-morales. Incluiría también algunos temas ya presentes en los esquemas actuales. Pero el conjunto tendría que abreviarse y tendría que tener un enfoque radicalmente distinto, más positivo y orgánico»³⁹. En cuanto a la realización material del proyecto, se sugieren los nombres de J. Fuchs, B. Häring y J. Hirschmann para la parte moral. Más adelante se incorporará especialmente el padre Schüller de Frankfurt que, con ese objeto, viaja varias veces a Roma, mientras que al principio parece realmente difícil que se incorporen teólogos francófonos⁴⁰.

37. Ya el 27 de septiembre, un joven teólogo de Tubinga que empezaba a destacar, Hans Küng, fue a París a hablar con Congar para ver si se sumaba a un a estrategia rígida ante los cuatro esquemas dogmáticos (el esquema sobre la Iglesia aún no se conocía). Según Küng, de común acuerdo con algunos teólogos alemanes, «es necesario rechazarlos, no corregirlos. Porque si se corrigen, quedarán más o menos como están. Y tal como están lo que hacen es reflejar una teología de escuela, la de las escuelas romanas. Para el público, y en realidad también para el término medio del clero, sus constituciones se tendrán como definiciones de fe. Se producirá un endurecimiento en varios sentidos que hará imposible cualquier diálogo con el pensamiento moderno. Para que éste sea posible, dice Küng, hay que impedir que estos esquemas se estudien los *primeros*, porque se afrontarían en malas condiciones y apresuradamente. Habría, pues, que conseguir que el Concilio empiece con esquemas más prácticos». Congar responde a esta propuesta diciendo que teme una iniciativa que sólo proceda de los teólogos, que podría suscitar «la impresión de que hay un para-concilio de los teólogos que trata de influir en el concilio de los obispos». De todos modos, prepara con Küng una carta que se enviaría a los obispos. Pero esta iniciativa no tendría éxito. Cf. JCng, 27 de septiembre de 1962.

38. Entre los diarios accesibles, el suyo es la mejor fuente para reconstruir los hechos relacionados con la estrategia alemana, justamente por su cercanía física tanto a Rahner como a Volk. Porque Volk es quien coordina el trabajo «teológico» alemán y los contactos de los alemanes con obispos y teólogos centroeuropeos.

39. ST, 12 de octubre de 1962. Todavía no se ha distribuido el esquema sobre la Iglesia, que es un esquema «teológico». Por tanto, los esquemas que los alemanes quieren reducir a uno, con dos partes, una dogmática y otra moral, son los siguientes: *De fontibus revelationis*, *De deposito fidei pure custodiendo*, *De ordine morali christiano* y *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. Por tanto, la estrategia alemana respecto al esquema sobre la Iglesia quedaba ya al descubierto desde el principio. El retraso se superará con la propuesta de un plan alternativo redactado por A. Grillmeier, K. Rahner y J. Ratzinger y se distribuirá en diciembre de 1962.

40. El padre De Lubac, en su conferencia del 13 de octubre en Santa Marta, a la que asistían ocho obispos franceses, a iniciativa del obispo auxiliar de Dijon, monseñor André de la Brousse, los

Pero el 15 de octubre por la mañana se discute el proyecto alternativo en el Colegio germánico. Allí están Volk, Rahner y Semmelroth, pero está también Joseph Ratzinger, teólogo del cardenal Frings, que ha «elaborado en latín un primer capítulo fundamental de un nuevo esquema, que nos ha gustado mucho. Es preciso utilizarlo como parte inicial. Rahner ha elaborado también el suyo, del que se harán copias a máquina para poderlo discutir mañana o pasado mañana. El obispo Volk insiste, además, en que se traten el motivo de la humanidad redimida (paz, alegría, esperanza) y la dimensión escatológica⁴¹. Aparecen, pues, dos proyectos alemanes: uno, donde se fundirán las reflexiones de Rahner y Ratzinger, y otro, que vendría a ser un proemio a todos los esquemas doctrinales, cuyo autor sería el mismo Volk. Pero, quizás por razones «políticas», cae muy pronto el proyecto Volk⁴². Éste lo expone en la primera reunión con un grupo de franceses y Semmelroth llega a desear que se prefiriera al proemio del esquema Rahner/Ratzinger preparado por Congar⁴³, pero no llega a salir de las salitas de los encuentros restringidos. Así pues, desde este momento el proyecto Rahner se convierte en el proyecto Rahner/Ratzinger.

El 19 de octubre, el proyecto alemán trata de llegar a un público más amplio. Y, para ello, monseñor Volk organiza en la Mater Dei una reunión destinada sobre todo, pero no sólo, a los obispos y teólogos franceses⁴⁴.

2. Encuentros franco-alemanes

Estaban presentes los obispos Volk, Reuss, Bengsch, Elchinger, Weber, Schmitt, Garrone, Guerry y Ancel, y los teólogos Rahner, De Lubac, Daniélou, Grillmeier, Semmelroth, Rondet, Labourdette, Congar, Chenu, Schillebeeckx, Feiner, Ratzinger, Philips, Fransen y Küng. El grupo era bastante abierto. Rahner quiere que el dominico Labourdette participe también en el grupo más restringido que se formará para seguir concretamente las directrices⁴⁵ y tiene mucho cuidado de no abrir el

puso en guardia ante el peligro de que las críticas se dispersaran y de que se elaboraran muchos contraesquemas que podrían enfrentarse entre sí.

41. ST, 15 de septiembre de 1962.

42. Cabe suponer que, puesto que la estrategia era ganar para la política del episcopado alemán al bloque francés, mostrar un «monopolio» alemán en la elaboración de los esquemas alternativos podía parecer inoportuno.

43. ST, nota del 21 de octubre: «Yo he presionado al obispo Volk para que elaborase su esquema. Lo traduciría yo al latín. Y hay que reconocer que expresa mejor algunos puntos que el esquema de Congar. Pero, sobre todo, su esquema es más kerigmático».

44. La reconstrucción más completa de esta reunión es el resumen que hace Congar y que incluye el diario de Semmelroth.

45. JCng, 19 de octubre de 1962: «Au dernier moment, Rahner invite Labourdette». Hay que combinar esta noticia con la del diario de Chenu, del 19 de octubre, donde se dice que «fue Garrone el que pidió expresamente que viniera el padre Labourdette». A su vez, Labourdette se muestra molesto por haber sido incorporado a una iniciativa que pone en juego su lealtad hacia el «cercle tout autre» al que pertenece y cree que su papel es «faire des liens» (JLbd, nota del 19 de octubre de 1962).

grupo al santo Oficio, excluyendo adrede a H. Schauf⁴⁶. Y, en cuanto a la representatividad, además de los flamencos Schillebeeckx y Fransen, es también importante la presencia del teólogo de Lovaina Philips que, de acuerdo con el cardenal Suenens, está trabajando ya en rehacer el esquema *De ecclesia*, que todavía no se ha distribuido, pero que, como miembro de la Comisión preparatoria, ya lo tiene en su versión no definitiva. El hecho es que se han reunido por primera vez algunos de los representantes decisivos del grupo pensante del episcopado centroeuropeo.

El padre Congar nos cuenta que en un debate de tres horas surgen toda una serie de matices. Pero no sólo se trata de matices. Empieza monseñor Volk leyendo una especie de proyecto de declaración que presenta la situación del cristiano de hoy en el mundo y una visión de la historia de la salvación, centrada en Cristo, con su valor antropológico, social y cosmológico. La completa a continuación una propuesta muy parecida del padre Daniélou. En el debate que sigue se llega a un resultado concreto y común que es redactar textos que pudieran servir de recambio a los esquemas oficiales. Sin embargo, a pesar de esta conclusión, las estrategias siguen siendo muy dispares y al final siguieron así.

Congar distingue así las posturas:

En líneas generales, los alemanes piensan: 1) rechazar *simpliciter* los esquemas dogmáticos propuestos (se trata solamente de los cuatro que ya se han distribuido, no del *De ecclesia*); 2) redactar un *proemio* de contenido y talante kerigmático muy similar al que ha redactado monseñor Volk; 3) presentarlo a través de la Comisión de asuntos extraordinarios⁴⁷. Los franceses (Garrone, Guerry, Ancel) piensan sin embargo: 1) hacer constatar a la asamblea, con intervenciones muy vigorosas de obispos de los principales países, que los esquemas no responden al fin pastoral que propuso el papa en la alocución de apertura, que debe ser como la carta del Concilio; 2) a continuación, hacer que se retomen los esquemas existentes y que se les dé un talante kerigmático y pastoral. Por tanto, sería bueno disponer de un texto a proponer⁴⁸.

46. Cf., en *Rahner verstehen*, la carta del 19 de octubre de Rahner a Vorgrimler, en la que se dice que Schmaus «se ha ido a Alemania» y que por eso no está.

47. Naturalmente, también se procura insertar en los pliegues del ordenamiento conciliar para hacer que se acepte un proyecto alternativo que es ya muy problemático desde un punto de vista exclusivamente de procedimiento y que no entraba en el universo mental común de los obispos, ni siquiera de los franceses, que se preocuparán de una línea más suave. Es interesante la nota del diario de Tucci que dice que, incluso después de caer el esquema *De fontibus*, la tarde del 21 de noviembre de 1962, Congar afirma que está convencido de que «era posible revisar a fondo el esquema *De fontibus* con resultado satisfactorio para todos» (DTcc, 21 de noviembre de 1962).

48. «En gros, les Allemandes seraient d'avis: 1°) de rejeter simpliciter les schémas dogmatiques proposés (mais il ne s'agit que des quatre actuellement distribués: pas de ceux *De ecclesia*); 2°) de rédiger un *proemium* de contenu et d'allure kerygmatisques, assez dans le style de ce qu'a projeté Mgr Volk; 3°) de le présenter par l'intermédiaire de la Commission des affaires extraordinaires. Les Français (Garrone, Guerry, Ancel) seraient plutôt d'avis: 1°) par l'intervention très vigoureuse d'évêques des principaux pays faire constater par l'assemblée que les schémas ne répondent pas du tout au but pastoral du concile défini par le pape encore dans son discours d'ouverture, qui doit être comme la charte du concile; 2°) à la suite de cela, qu'on fasse admettre une reprise des schémas existant, dans une perspective kerygmatisque et pastorale. Il sera bon d'avoir alors un texte à proposer» (JCng, 19 de octubre de 1962).

Al final se decidió formar un grupo muy reducido de teólogos para preparar textos de recambio que se discutirían en un círculo más amplio⁴⁹. En la reunión surgen dos proemios, uno de Volk y otro similar de Daniélou. Al final, el proemio no lo escribirán ni Volk ni Daniélou.

El grupo restringido se reunió el 21 de octubre. Lo integraban Congar, Labourdette y Daniélou por parte francesa, y el obispo Volk, Rahner, Semmelroth y Ratzinger por parte alemana. Congar presenta un esquema de proemio y él mismo dice que a continuación «se discute para ver cuál se adopta, si el de monseñor Volk, o el de Daniélou, o el mío. Al final se opta por el mío y se me encarga que lo redacte en unas quince páginas para el domingo siguiente. Por encargo del cardenal König, Rahner y Ratzinger vuelven a redactar los temas de los cuatro esquemas doctrinales, cosa que hace también Daniélou a instancia de monseñor Veuillot»⁵⁰. Desde este momento, en el grupo centroeuropeo se gestan dos documentos alternativos: un proemio de Congar que, por así decirlo, debería clarificar el espíritu y el contexto de los documentos doctrinales del Vaticano II, y un esquema doctrinal que abarcaría los cuatro esquemas (pero, de momento, sólo los dos primeros, dogmáticos) presentados por la Comisión preparatoria.

Sin embargo, todavía no todo estaba claro. Los problemas que se habían detectado tenían que ver sobre todo con el procedimiento, es decir, cómo lograr que el Concilio aceptara como base de discusión estos dos esquemas «externos» y luego, si fracasaba este proyecto, cómo organizar una línea «de resistencia a ultranza». Pero había un problema más, quizás el más importante, del que este grupo restringido de algún modo no se hace cargo: la remodelación del esquema eclesiológico. De aquí saldrá, como veremos, la única táctica vencedora, que fue la de Suenens-Philips, que se pondrá en conocimiento de este grupo y comprometerá en ella a Carlo Colombo⁵¹, teólogo del cardenal Montini. Por otra parte no será partidaria de proyectos alternativos, sino de reajustar el esquema eclesiológico de modo que todos puedan aceptarlo. La propuesta que Suenens y Montini habían presentado ya implícitamente el 19 de octubre en la reunión del Secretariado sobre los aspectos más generales del programa y que planteaba rehacer técnicamente el esquema eclesiológico para que fuera más presentable que el oficial, ya la había anticipado Philips a Congar el 18 de octubre⁵².

La anotación del padre Congar del 21 de octubre que hemos referido, al aludir a la acción independiente de Daniélou, nos hace comprender que, menos los ale-

49. Los miembros del grupo eran Rahner, Daniélou, Ratzinger y Congar. Pero no se trataba de un círculo cerrado. Pues ya hemos visto que Rahner invita al final a Labourdette y unos días después a Semmelroth. Y parecía que se daba por supuesto que el obispo Volk debía formar parte de este grupo. Cf. ST, 21 de octubre de 1962.

50. La noticia del padre Congar, aparte de atribuir al cardenal König la paternidad del proyecto alternativo a los esquemas doctrinales, concuerda con la del padre Semmelroth.

51. Se puede decir que el tandem Philips-Colombo, a nivel de teólogos, sostiene la acción de Suenens-Montini en el Secretariado para asuntos extraordinarios.

52. JCng, donde se expone también el plan de Philips.

manes, nadie ha delegado realmente en el grupo que coordina monseñor Volk. Cuando los obispos franceses se reúnen el 24 de octubre en los locales de San Luis de los Franceses, la discusión se mueve en otra longitud de onda. Se enfrentan dos líneas, una más rígida, que manteniendo la perspectiva «pastoral» de Juan XXIII, quiere que se parta de los esquemas propuestos, y otra, más posibilista, presentada por monseñor Villot, quién mantenía que todo era posible, incluso el rechazo de los esquemas propuestos por la Comisión teológica⁵³.

El debate sobre la liturgia comenzó el 22 de octubre, pero Wagner, Pascher, Jungmann y Martimort, es decir, algunos de los miembros más autorizados de la Comisión litúrgica preparatoria, ya se habían reunido el día 16 para preparar mejoras al esquema *De liturgia*⁵⁴. Además, Jungmann había hecho llegar a Rahner una memoria que proponía correcciones al esquema. Al mismo tiempo, aunque independientemente, Martimort había puesto en circulación sus *Observations*, retomando puntos de vista ya avanzados en la Comisión preparatoria. Finalmente, el 18 de octubre empiezan a reunirse en la villa Mater Dei, por iniciativa del obispo francés Elchinger, algunos obispos y expertos, sobre todo centroeuropeos. Entre los obispos los hay desde el berlinés Bengsch hasta los holandeses Bekkers y Bluysen, los alemanes Volk, Nordhues, Reuss y Schäufele y los franceses Martin y Pailleur. Entre los teólogos intervienen: Jungmann, Wagner, Pascher, Martimort, Gy, Jenny, De Jong, Semmelroth y Schillebeeckx⁵⁵. Al mismo tiempo, Frederick McManus, profesor de derecho de la Catholic University of America, miembro de la Comisión preparatoria y perito de la comisión conciliar, informa de la situación a Paul Hallinan, arzobispo de Atlanta, único norteamericano de la comisión. Josef Jungmann se había dirigido a McManus por cuenta de Aimé Georges Martimort y de Jean Wagner para plantearle dos cuestiones. La primera, es que querían tener «un portavoz, a ser posible un cardenal, de los distintos países sobre el oficio divino en lengua vulgar». McManus estaba ya sondeando la posibilidad de que afrontaran este tema o el cardenal de Boston Richard Cushing o el cardenal de Nueva York Francis J. Spellman. Pero los europeos tenían una segunda preocupación todavía mayor. Insistían en que la presidencia de la comisión era distinta a la de la fase preparatoria y que no había en ella peritos de los países de misión. Y tenían que, «a menos que la Congregación (de ritos) cambiase respecto al pasado, tuvieran que recurrir a consultores como individuos y no como cuerpo, comisión u otra cosa». McManus presionaba también a Hallinan para que organizase contactos «con los grupos de Austria, Alemania, Francia, Polonia, etc.». Al menos, un obispo americano había enseñado a McManus un «esquema alternativo» que, como veremos, estaba circulando. Al señalar al cardenal F. König, de

53. Aquí hay contradicción entre JCng y la noticia que transmite Ph. Levillain, *La mécanique...*, 242.

54. TJng, 17 de octubre de 1962.

55. Noticias sacadas del párrafo *Dietro le quinte del dibattito conciliare*, de la investigación de M. Paiano, *Genesi storica della costituzione conciliare Sacrosanctum concilium*.

Viena, como el «mejor contacto», McManus pensaba proporcionar a los americanos una degustación de los «puntos de vista europeos no italianos»⁵⁶.

El episcopado brasileño pide al cardenal Lercaro que hable del alcance del esquema litúrgico en un encuentro que se celebra en la Domus Mariae el 19 de octubre⁵⁷.

Las *Animadversiones* de Schillebeeckx y la *Disquisitio* de Rahner tuvieron gran influencia en la orientación de la opinión pública conciliar en las primeras semanas, pero no se puede ignorar la considerable cantidad de análisis de otras precedencias suscitados por los esquemas que se habían distribuido durante el verano. Su extensión, autoridad y valor son distintos y a veces es difícil tener una información completa sobre ellos⁵⁸, pero son muestras bien significativas del interés que suscitó el Concilio y de que se orientaba hacia una participación informada y activa.

g) ¿Esquemas alternativos?

La colaboración entre obispos y teólogos permitió sustraer por la fuerza a Ottaviani el control del Concilio. A pesar de las diferencias de táctica, los franceses y alemanes coincidían en perseguir la meta para la que el papa había convocado el Concilio. El énfasis que el papa había puesto en el carácter pastoral de la asamblea contrastaba claramente con el enfoque exclusivamente dogmático del esquema que proponía la Comisión teológica preparatoria. Los grupos francés y alemán estaban creando una estructura paralela respecto a las comisiones oficiales, que acabaría imponiéndose en el Concilio. Pero la puesta en práctica del planteamiento táctico del episcopado francés, que suponía movilizar a los obispos, necesitaba el apoyo, entre otros, de los americanos, que empezaban ahora a captar las razones teológicas de los motivos que fundamentaban su experiencia como Conferencia episcopal. Pero la noticia de esta oposición cada vez mayor ya había llegado al santo Oficio. Hablando el 24 de octubre contra el esquema sobre la liturgia, el arzobispo Pietro Parente, asesor del santo Oficio, se denominó a sí mismo y a sus colegas como «mártires del santo Oficio»⁵⁹.

A la vez que los teólogos franceses y alemanes iban teniendo sus encuentros, ampliaban su influencia fuera de Europa. En opinión de Congar, el obispo auxiliar de Río de Janeiro y secretario de la Conferencia episcopal latinoamericana, Helder Pessoa Câmara, era un hombre con «visión», justamente lo que faltaba en Roma. Los brasileños y muchos otros obispos latinoamericanos eran partidarios de

56. ACUA, F-Hallinan, McManus a Hallinan, Roma, sin fecha, pero parece que es anterior al 22 de octubre de 1962.

57. G. Lercaro, *Lettere...*, 78-79.

58. Recordemos algunos apuntes de M.-D. Chenu, publicados ahora en A. Melloni (ed.), *Notes quotidiennes au Concile*, París 1995, y otros de G. Dossetti destinados a Lercaro.

59. AS I/1, 425.

rechazar los esquemas doctrinales y defendían un enfoque más pastoral⁶⁰. En la homilía de la misa que celebró para los periodistas, Helder Câmara dijo que «los encuentros no oficiales en los que se encuentran y hablan los obispos de todo el mundo» eran tan importantes como las discusiones formales en San Pedro⁶¹. Sin embargo, algunas jerarquías nacionales no aprovechaban con la debida rapidez a sus teólogos. Mientras los alemanes, holandeses, españoles y de algún modo también los belgas tenían reuniones formales para consultarlos, los franceses no lo hacían. Y los americanos, aunque disponían de una estructura que les permitía tener discusiones teológicas, estaban aún bajo la influencia conservadora de Spellman.

El 25 de octubre, en el Angelicum, Philips presenta su estrategia al grupo restringido. Además de Congar, Rahner, Ratzinger y Semmelroth, están también presentes monseñor McGrath, el padre Lécuyer y monseñor C. Colombo. El centro del plan de Philips es la doctrina sobre los obispos, en torno a la cual quiere recuperar todo el material eclesiológico⁶². En esta reunión se ajusta ligeramente el texto Philips y llega al secretariado de Bea, donde encuentra una feroz resistencia en el padre Boyer, sobre todo en el tema de los miembros de la Iglesia⁶³.

Ese mismo día, 25 de octubre, el proyecto alemán sale al descubierto buscando un reconocimiento más amplio y lo hace a un nivel más alto. Frings se responsabiliza de que entren los obispos en el plan de los teólogos e invita a König, Alfrink, Liénart, Suenens y Döpfner, y también a Siri y Montini, dos cardenales italianos miembros del Secretariado para los asuntos extraordinarios y de indudable prestigio. La reunión se celebra en Santa Maria dell' Anima. Se empieza hablando de la necesidad de un talante pastoral y de revisar a fondo los esquemas, sobre todo el *De fontibus*, y luego Frings hace que intervenga Ratzinger para exponer las líneas de un esquema alternativo. Es muy probable que Ratzinger leyera el mismo texto que había presentado a Volk, Rahner y Semmelroth el 5 de octubre y que luego confluirá en el esquema Rahner/Ratzinger. Siri dijo que la reacción general había sido entusiasta. Pero él mismo se encargó de enfriar ese entusiasmo cuando afirmó que, a su juicio, ese esquema podía ser bueno como una carta pastoral del tipo de la *Carta a Diogneto*, pero que no tenía la altura que corresponde a un documento conciliar. Parece que también Montini se mostró escéptico porque Siri anota que «se ha portado bien y ha contribuido a desmontar el tema, diciendo que ahora hay que trabajar en lo que hay y que ya está bien preparado»⁶⁴.

La iniciativa de Frings ha sacado el proyecto de la clandestinidad, pero no parece que pueda lograr su propósito, que era ver cómo aproximarlos al Concilio mediante el Secretariado para los asuntos extraordinarios. Aunque Siri y Montini tienen estrategias opuestas, no avalarán nada que eche por tierra los trabajos

60. JCNg, 21 de octubre de 1962.

61. Citado en P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII, il papa del Concilio*, Milano 1989, 652.

62. ST, 25 de octubre de 1962, y JCNg de la misma fecha.

63. ST, 31 de octubre de 1962, comparada con la de Congar del 28 de octubre.

64. Cf. DSri, 369-371.

preparatorios. Lo que sí consigue la iniciativa de Frings es reforzar indirectamente la estrategia de Suenens y de Montini.

El 28 de octubre, domingo, presenta Congar al grupo restringido la redacción completa de su *Proemio*. El grupo se había reunido en casa de monseñor Volk, en el Gianicolo. Es bien acogido. En cuanto al borrador preparado por Rahner y Ratzinger para el proyecto alternativo de los esquemas dogmáticos, Congar cree que es coherente, sobre todo en la presentación de las relaciones entre Iglesia– Escritura– Tradición, pero quizás demasiado avanzado en el tema de la relación con las religiones. La confusión aumenta cuando Daniélou, que también participa en la reunión, sigue insistiendo en «su» propuesta. Además, ¿cómo lograr que pasen estos esquemas alternativos? Congar sigue siendo escéptico ante la propuesta alemana:

Admito que hay que preparar soluciones de recambio, pero hay que procurar no trabajar inútilmente. Creo que es prácticamente imposible aprovechar tan poco el trabajo que se ha hecho y que tiene cosas buenas y útiles. Jugamos a «Perrette et le Pot au lait» [...] Daniélou, que prepara otros esquemas y rehace un poco todo el Concilio, en esto piensa como yo. Ve a todos, habla en todas partes, dice que está trabajando a petición de cuatro o cinco obispos. ¿Quid? A petición del cardenal Döpfner, Fritz Hofmann se incorporará a nuestro grupo. Y también el padre Cottier, a petición de monseñor de Provençères.

El grupo restringido se está deshilachando. Se vuelve a reunir el 4 de noviembre (está también Müller de Erfurt, junto a Cottier) y de nuevo un *impasse* porque ahora hay tres propuestas bien definidas, las de Congar, Rahner/Ratzinger y Daniélou, que el obispo Volk se empeña inútilmente en «reunir en un esquema utilizable»⁶⁵. Congar es aún más duro: «Nos estamos embrollando [...] Me huele un poco a revancha por parte de los teólogos que no pertenecieron a la Comisión teológica preparatoria»⁶⁶. Al día siguiente, Rahner escribe a Vorgrimmler y le dice que, en su proyecto, Daniélou «ha tratado de hacer un vestido nuevo con los remiendos de los esquemas oficiales»⁶⁷.

A partir de este momento ya no se vuelve a reunir todo el grupo restringido. Es muy probable que los alemanes decidieran actuar por su cuenta y riesgo.

Tanto el texto de Rahner/Ratzinger, que pretendía reemplazar a los dos esquemas dogmáticos sobre las fuentes de la revelación y sobre el depósito de la fe, como el proemio de Congar, que debería ser el documento introductorio a todos los textos conciliares⁶⁸, no estaban exentos de grandes objeciones, a lo que se unía la fragilidad de la estrategia de procedimiento para introducirlos de hecho en la agenda conciliar.

65. ST, 4 de noviembre de 1962.

66. JCng, 4 de noviembre de 1962.

67. H. Vorgrimmler, *Understandin Karl Rahner*, 155.

68. Los dos han sido publicados en *Glaube im Prozess*, 33-50 (Rahner/Ratzinger) y 51-64 (Congar). Cf. una tradición italiana del texto Rahner/Ratzinger en D. Favi, *Vaticano II. Cronaca della I sessione*, Vicenza 1963, 197-221.

1. La propuesta alemana

El texto alemán era un texto realmente denso. Constaba de un proemio muy breve y de tres capítulos. En el proemio se decía que no era su propósito ofrecer soluciones a los problemas de la sociedad humana, pero añadía que, a pesar de eso, el evangelio podía proporcionar a este mundo «germina novae vitae». La Iglesia tiene una preocupación pastoral y no pretende proponer un sistema teológico y todavía menos formular nuevos dogmas. Lo único que se propone es ser «lumen Evangelii super candelabrum [...] ut eius serena lux omnibus effulgeat». Una clara alusión a la *Gaudet mater ecclesia*. El breve proemio se ponía a modo de apéndice, quizás porque sus redactores eran conscientes de que añadían un doble al proemio de Congar. Los tres capítulos del documento eran una síntesis un poco mitigada de la teología de Rahner. En el primero se hablaba de la vocación divina del hombre, en el segundo de la presencia oculta de Dios en la historia del hombre y en el tercero de la presencia revelada de Dios en la predicación de la Iglesia. La vocación sobrenatural es por un lado gratuita, pero por otro, en cuanto «fin que obliga, afecta siempre al hombre y traspasa toda su naturaleza. De ahí que, en el ordenamiento histórico concreto, no se pueda entender correctamente al hombre en su totalidad si se prescinde de ella». Se retomaban, pues, los motivos de la apologética de la inmanencia que desde Blondel había renovado la antropología teológica en la primera mitad del siglo XX, y también la reinterpretación de un tomismo dinámico que a partir de Maréchal y Rousselot había subrayado la «naturalidad» del deseo de ver a Dios. El resultado era una visión dinámica y profundamente unitaria del hombre, porque Dios «ha constituido la naturaleza del hombre de tal modo que pueda darle en el amor el don libre de sí mismo». Se valoraba al hombre no sólo en su individualidad, sino también en su socialidad constitutiva «por la que el género humano, uno en razón de su principio y de su raíz, se desarrolla por disposición divina en la diferencia de los sexos y de los pueblos, y se va asociando poco a poco a lo largo de su historia hasta reunirse al final en el reino eterno de Dios». Desde esta visión antropológica, la historia se entendía como lugar de una manifestación omnipresente de Dios, aunque implícita. Además, con una redacción que trataba de combinar el dinamismo rahneriano del hombre, siempre abierto a la escucha de la palabra de Dios, con la antropología del Vaticano I, que gira alrededor de la dependencia estructural de la razón humana respecto de la Verdad increada, amalgamando así con el viejo esquema neoescolástico la visión «inmanente» de la revelación cristiana: «El hombre ha sido creado desde el principio de una forma que le capacita para ser sujeto de la revelación divina, pudiendo escuchar la palabra de Dios y prestarle un obsequio razonable».

Partiendo de este enfoque general, no sólo se afirmaba la presencia de la gracia y de la salvación fuera del cristianismo, sino que también se insinuaba una posición que reflejaba en cierto modo la teología rahneriana sobre los cristianos anónimos, aunque sin nombrarlos.

El fin al que tiende la historia del género humano está ya presente en el hombre Cristo Jesús [...] Por tanto, toda acción y toda locución divina que atraviesa la historia trata secretamente de él, a él tiende y en él se cumple. En consecuencia, cuando se obedece a la voz de Dios, aunque hable de forma oculta, están presentes Él y la salvación que opera. Y al revés: cuando está Él, cuando se cree explícitamente en Él, que habla, y se vive de Él, no se pierde ningún elemento de verdad que se haya dado al género humano o que él haya adquirido, sino que se la lleva a su luz plena.

Se trata de una síntesis bien trabada. Pero, como advertía Semmelroth, por un lado decía poco, ya que omitía algunas cuestiones que preocupaban a muchos, como la verdad de la Escritura y la historicidad de los Evangelios. Y por otro lado encuadraba la doctrina en una síntesis teológica precisa (sobre todo la de Rahner) que, antes de ser aceptada, les sonaba a bastante extraña a los obispos, que tendrían que hacer un gran esfuerzo para enamorarse de un texto que incluso, desde el punto de vista del procedimiento, era «externo al Concilio».

2. Un proemio global

Pero el «proemio» de Congar, que no se había distribuido en esa fase y que por tanto se desconocía, tampoco se merecía mejor suerte. Se había elaborado en forma de símbolo, de confesión de fe conciliar. Quizás era una respuesta a los que habían pedido en la fase preparatoria una nueva formulación de la confesión de fe. Desde el punto de vista literario estaba poco lograda. Entre las proposiciones que se ofrecían formalmente como profesión de fe («nosotros creemos que...») se incluían explicaciones descriptivas que hacían el texto muy pesado. Se partía de la necesidad de no separar la exposición de las verdades sobre el misterio de Dios, de las relacionadas con la «condición humana» en el mundo. En consecuencia, como primer aspecto del misterio de Dios, se insistía en la identidad de este misterio con el amor que se ha mostrado «elevadísimo y cercanísimo». El amor de Dios uno y trino se refleja en el hombre creado a imagen de Dios, no sólo individualmente, sino también en la misma naturaleza humana, que es una, pero que existe en muchas y diversas personas, llamadas a vivir en sociedad. Pero la naturaleza, tal como hoy se la experimenta, contiene en sí tanto el principio de la unidad como el germen de la división. Y sólo Cristo nos salva de la división. Porque Cristo ha venido para liberarnos de la esclavitud del pecado y para llamarnos a la verdad de nuestra propia naturaleza y a la verdad de Dios. Él es verdadero Dios y verdadero hombre, él es nuestra paz. Él es el que, con su muerte, ha instituido una nueva alianza eterna entre Dios y el hombre, y el que, con su resurrección, nos ha dejado una herencia que jamás será destruida y que permanece gracias a una «quasi duplici et indissolubili vicaria actione, Spiritus scilicet sui intus, et Ecclesiae foris». En esta visión que giraba en torno al análisis de la condición humana entrelazada con el miste-

rio de Dios, Congar subraya con razón lo que Cristo nos ha revelado sobre Dios y sobre el hombre, que no es sino la verdadera libertad, la libertad pascual, que es superación del pecado y amor a los demás, que es, pues, paz. La exigencia de muchos (de Volk al exponer su «proemio», de Bea en su documento al Secretariado para los asuntos extraordinarios) de que la agenda conciliar incluyera la situación del hombre contemporáneo y sobre todo su deseo de paz, hallaba aquí una vigorosa exposición que se anclaba en una visión dogmática del misterio cristiano en su propio centro.

En su proemio, Congar ofrecía una visión coherente de la Iglesia como «sacramento de salvación» para todos los hombres e intentaba desarrollar una concepción del ministerio episcopal que tuviera carácter orgánico con la doctrina de la verdad cristiana. Presentaba, pues, a los obispos como los herederos del oficio apostólico de «congregar y edificar» al pueblo de Dios en la economía de la nueva alianza, como testigos del evangelio para todos los hombres. Y también se intenta superar una visión estrecha de la vieja cuestión de la pertenencia eclesial, distinguiendo por un lado entre una profesión externa de la fe y una comunión con la Iglesia jerárquica como condición «suficiente» para conservar el título de miembro de la Iglesia, y la condición «plena» por otro, ya que «*nec plene Ecclesia Dei extat nisi in veris fidelibus, Evangelio conversis*». Se esbozaba pues aquí ya la solución que, tras muchos debates, desembocaría en la formulación final de la *Lumen gentium*, de la incorporación «plena», cuya primera condición, incluso anterior a los vínculos visibles, era el don del Espíritu⁶⁹. El problema de la salvación de los cristianos que por «ignorancia» de la Iglesia o de Cristo están fuera de la Iglesia, se afrontaba a la vez de forma más suave y tradicional que en la compacta visión de Rahner. Se afirmaba que la misión de la Iglesia era recoger en la unidad «*omnia quae sunt Christi*» con una extensión ecuménica que no abarca sólo a las personas sino también a todos los «elementos del sacramento eclesial», incluso a los que, fuera de la unidad visible, «*communiones dissidentes christianas constituunt*». El todo desde la perspectiva escatológica del reino de Dios constituido por el pueblo, congregado desde los cuatro «vientos» de la *Didajé* (X, 5), en la que el espectáculo de división que daban los cristianos se consideraba un escándalo para los no cristianos. Se preocupaba finalmente de distinguir de la misión eclesial la finalidad propia del «mundo» y, aunque la Iglesia tiene un fin distinto que es la salvación eterna, contribuye también a los objetivos propios de la actividad humana en el mundo, porque trae al mundo la esperanza de Cristo. La última «*consummatio mundi*» no se puede lograr por el dinamismo de las potencias inmanentes al mundo, sino sólo por el poder de Cristo, que no cesa de promover en nuestros corazones la verdad, la justicia y la paz hasta que no entregue al Padre todas las cosas y Dios sea todo en todo.

A pesar de ser diferentes, los documentos «alternativos» de Congar y de Rahner/Ratzinger tenían cosas en común. Más desarticulado el primero y más com-

69. «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes...*» (LG 14).

pacto el segundo, ambos trataban de articular la presentación del mensaje cristiano con las exigencias del hombre contemporáneo, incluyendo en la presentación del misterio una presentación del hombre en la historia humana. El documento de Rahner/Ratzinger recogía más algunas instancias del pensamiento contemporáneo, el de Congar las más dramáticas de la división y de la paz. El Concilio irá por otro camino, separando la consideración «ad intra» y «ad extra» por así decirlo, con el riesgo de una caída teológica que se verá sobre todo después en la constitución *Gaudium et spes*. Pero también era verdad que el modo en que se había afrontado el material preparatorio impedía este empalme y que, al menos durante la primera fase, era utópico pensar que los obispos asimilaran rápidamente una visión más unitaria.

Entretanto, también los peritos se estaban dotando de una estructura administrativa. Buen número de ellos ya habían participado en la preparación del Concilio y cubrían un amplio espectro del panorama teológico⁷⁰. Cuando el Concilio empieza las primeras reuniones, los peritos se dividen en dos grupos principales: uno, que integraba sobre todo a los que habían trabajado en las comisiones preparatorias y que procuraba que se conservaran los esquemas redactados por esas comisiones; y otro, que se reunía con grupos de obispos para rechazar los esquemas y preparar otros alternativos⁷¹.

Un exponente significativo del grupo que trataba de conservar los esquemas de las comisiones preparatorias era monseñor Joseph C. Fenton, de la Catholic University of America de Washington, principal aliado del cardenal Ottaviani en los Estados Unidos⁷². Cuando el 8 de octubre prestó juramento para ser perito del Concilio, dijo: «Es un delito que no hagamos el juramento antimodernista»⁷³. Tras la intervención de Liénart en la primera congregación general, Fenton se pasó todo el tiempo haciendo circular entre sus amigos en la jerarquía la lista de los candidatos de Ottaviani que esperaba fueran «sacados adelante en lugar de los del Bloque» (así llamaba a la oposición que veía en los episcopados francés y alemán). Fenton era muy explícito en sus reservas: «Siempre he pensado que este

70. Cf. *SV I*, 413-426. Respecto a las órdenes religiosas, los jesuitas tenían 24 representantes, los dominicos 17, la Orden de los hermanos menores 9, la Orden de los hermanos conventuales menores 4, los benedictinos 6, los Basilianos de san Josafat 2, los agustinos 2, los carmelitas descalzos 2, los redentoristas 2, los oblatos de María inmaculada 4, los calenzianos 4, los oratorianos 2 y los salesianos 2. Las otras congregaciones religiosas tenían un solo representante; cf. G. Caprile I, 15.

71. K. H. Neufeld, *Obispos y teólogos al servicio del concilio Vaticano II*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1990.

72. Durante más de diez años había atacado a John Courtney Murray SJ, por defender la libertad religiosa. Cuando, en 1955, Murray dejó de escribir, Fenton y sus secuaces cambiaron de diana y se metieron con los estudiosos de la Biblia logrando dividir al cuerpo docente de la Catholic University. G. P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II*, San Francisco 1989, 260, 281-285, 287-298, 301-310.

73. DFnt, 9 de octubre de 1962, escrito a máquina, 9. El original de este texto lo está estudiando actualmente J. Komonchak, que gentilmente me ha autorizado a utilizarlo.

concilio era peligroso. Se ha empezado sin razones suficientes. Se ha hablado demasiado de los resultados que debe conseguir. Ahora temo que se planteen serios problemas»⁷⁴.

El diario de Fenton es una buena fuente para analizar la mentalidad de los conservadores. En él, además de anotar los nombres de los restaurantes donde cenaba, Fenton nos habla también de sus contactos con Ottaviani, Antonino Romeo y F. Spadafora, los dos últimos profesores en la universidad del Laterano y comprometidos en un ataque al Pontificio Instituto Bíblico. En un momento determinado, Romeo informó a Fenton de que Raymond Dulac, un francés conservador que no era perito, «estaba insistiendo demasiado en el latín (en la liturgia) y que con ello estaba perjudicando a la causa del integrismo». Para los hombres de Ottaviani, «integrismo» era un término positivo, un retorno a la cruzada antimodernista que había acabado con Benedicto XV. Sobre el esquema de la liturgia, Fenton decía que sus redactores eran lo «bastante estúpidos» como para afirmar que «la Iglesia es 'simul humanam et divinam, visibilem et invisibilem'». Dulac lo animó a que utilizara su influencia con Egidio Vagnozzi, delegado apostólico en USA, para que la jerarquía estadounidense preparase una réplica a los obispos franceses, que querían «proponer que el Concilio deje a un lado los esquemas doctrinales y se dedique a cuestiones 'pastorales'»⁷⁵.

Mientras que, según nos dice Fenton, lo que preocupaba realmente a Ottaviani era el «bloque francoalemán», el mismo Fenton era el auténtico responsable de que ese bloque surgiera entre los obispos y peritos, que era el grupo que estaba trabajando para presentar al Concilio propuestas alternativas.

La frenética actividad de los peritos llamó la atención de Felici, secretario general del Concilio, hasta el punto de que el 31 de octubre, durante la undécima congregación general, anunció que «por orden de la presidencia se invitaba a los padres conciliares a no distribuir en la sala circulares privadas a los demás padres sin autorización de la presidencia del Concilio»⁷⁶. Al día siguiente, Fenton fue a

74. DFnt, 12 de octubre de 1962, 12.

75. *Ibid.*, 19 de octubre de 1962, 15-16. Fenton además se lamentaba de que «desde la muerte de Pío X la Iglesia fue guiada por papas débiles y liberales, que han llenado la jerarquía de hombres indignos y estúpidos. El presente Concilio lo hace todavía más evidente». Lo que el anotaba en su diario durante el Concilio era coherente con sus anteriores ataques a los biblistas. Mientras afirmaba su adhesión al magisterio, omitía toda referencia a la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII. Para él el magisterio papal cesó con Pío X. Por otra parte, él no dejaba dudas respecto a la opinión que tenía de los peritos colegas estadounidenses. Un amigo, «el único miembro inteligente y fiel del secretariado de Bea» habría quedado fuera de la lista, mientras que se integraron a, «idiotas como (John S.) Quinn y ese otro despreciable (Frederick) McManus; (George) Tavard figura ahí como un americano. Dios nos asista» Respecto a la omisión por parte de Fenton de la *Divino Afflante Spiritu* y la carta de la Comisión bíblica al Cardenal Suhard, cf. G. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship*, 183-184.

76. AS I/2, 56. J. V. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 359, dice que cuando Felici comunicó la prohibición, «como los obispos holandeses no estaban directamente implicados ni en la composición ni en la redacción de las *Animadversiones*, no tuvieron ningún problema en aprobar el silencio». Resulta bastante difícil seguir la «lógica» de esta observación.

ver a Ottaviani y lo encontró «dolido» porque Alfrink había interrumpido su intervención por haber superado el tiempo. Fenton comentó: «Parece una de las acciones más villanas de A.». Al entrar en el apartamento del cardenal, lo encontró hablando con Bernard Häring, teólogo moral y uno de los peritos redentoristas, «un hombre malo», según Fenton, «pero O. parece que lo sabe». Ottaviani entregó a Fenton un ejemplar en inglés de las *Animadversiones* de Schillebeeckx pidiéndole que hiciera más copias y también un comentario crítico. Fenton comentó que el autor «no sabe escribir en inglés (y) parece que no tiene ni idea de la finalidad de la constitución doctrinal conciliar». Para Fenton, el modelo de constitución doctrinal era la introducción a la *Pastor aeternus* del Vaticano I, mientras que, a su juicio, Schillebeeckx «manifiesta que habla basándose en lo que considera la teología de los últimos treinta años»⁷⁷.

Durante la semana siguiente, Fenton se ve con los aliados de Ottaviani. El cardenal está «en mala forma», comenta Fenton, y tanto Dino Staffa, secretario de la Congregación de seminarios y universidades, como el arzobispo Parente dicen que «se les ha prohibido hablar». Staffa estaba «muy desanimado»⁷⁸.

Está claro que en las fases iniciales del Concilio los padres debían afrontar un peligro bastante mayor que el que representaban la curia y sus aliados conservadores. Sólo una semana después de haber comenzado el Concilio, se llegó a plantear la posibilidad de aplazar el Concilio y de mandar a casa a todos los padres.

2. La crisis de los misiles en Cuba. Una iniciativa del papa para el mundo

El mensaje aprobado el 20 de octubre empezaba pidiendo «ardientemente que en medio de este mundo, alejado aún de la paz deseada por las amenazas nacidas del progreso mismo de las ciencias, ciertamente admirable, pero no siempre atento a la ley suprema de la moralidad, brille la luz de la gran esperanza en Jesucristo, nuestro único salvador»⁷⁹.

Los padres dieron a conocer su mensaje a los hombres justamente en un momento en que estaba a punto de suceder lo que no había sucedido durante la guerra fría, la confrontación directa entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Hacía varios meses que los soviéticos habían desplazado aviones de caza a Cuba. El 18 de octubre, los americanos destacaron un grupo de aviones de caza de la marina estadounidense en la parte meridional de Florida, desde donde se podían atacar fácilmente las bases cubanas⁸⁰. La tensión fue aumentando durante los días siguientes. El 16 de octubre, se informó al presidente John Fitzgerald Kennedy de que los soviéticos habían instalado en Cuba rampas de misiles ofensivos, cuyos

77. DFnt, 31 de octubre-1 de noviembre de 1962, 21-23.

78. *Ibid.*, 9 de noviembre de 1962, 24.

79. AS I/1, 256.

80. «The New York Times», 19 de octubre de 1962, 1: 6.

misiles podrían alcanzar fácilmente algunas ciudades de los Estados Unidos y de América Latina. El presidente decidió aplazar la revelación de la presencia de rampas de misiles en Cuba hasta que no tuviera pruebas más concretas. Pero el 22 de octubre se dirigió al pueblo de los Estados Unidos mostrando fotos de esas bases sacadas a gran altura y anunció el bloqueo naval de todas las naves que se dirigieran a Cuba⁸¹. El popular semanario estadounidense «Life» había preparado un servicio especial sobre el Concilio, acompañado de numerosas fotografías. Sin embargo, su portada llevaba una foto de una nave americana que se dirigía hacia una fragata soviética, y contaba los hechos inmediatamente después de las fotos de la apertura del Concilio⁸². Esta yuxtaposición de imágenes y de relatos tan contrapuestos expresaba perfectamente las emociones del momento.

El verdadero objetivo de la Unión Soviética era que los aliados se retiraran de Berlín, que ya hacía dos años estaba dividida por un muro. Los misiles en Cuba eran una maniobra táctica para poner a prueba el coraje del joven presidente americano en la víspera de las elecciones para el congreso. Además, el primer ministro soviético, Nikita Krushev, necesitaba demostrar a sus opositores su fuerza para hacer frente a Occidente⁸³.

Mientras Kennedy y Krushev comenzaban sus contactos diplomáticos de cara a la galería, un grupo de académicos y periodistas soviéticos y estadounidenses se reunía en la Phillips Exeter Academy de Andover, en Massachusetts, para la sesión tercera de una serie de discusiones sobre las relaciones Este-Oeste. Los grupos estaban conociéndose cuando se interrumpió la conferencia para escuchar el mensaje televisivo del presidente Kennedy el 22 de octubre. A pesar de la tensión entre ambos países, académicos y periodistas decidieron continuar con sus trabajos. En este momento es cuando se une a ellos el padre Félix Morlion OP, rector de la universidad Pro Deo de Roma, pero no como participante, sino como observador. Él fue quien propuso la posibilidad de que el papa interviniera en la crisis. Animado por los miembros de ambas delegaciones, a las que consultó, Morlion contactó telefónicamente con el Vaticano y se le dijo que el papa estaba muy preocupado por la crisis, pero quería estar seguro de que se deseaba su intervención. A Morlion se le preguntó en particular que se informara si en el caso de que la Unión Soviética cesara de enviar material, los Estados Unidos pondrían fin al bloqueo naval. Norman Cousins, jefe de la delegación estadounidense, telefoneó al consejero del presidente, Theodore Sorensen, que volvió a conectar más tarde con Cousins para decirle que Kennedy consideraba positivo el ofrecimiento de una intervención por parte del papa, pero insistía en que para poner fin al bloqueo era esencial que cesara el suministro de material bélico a Cuba, pero también que se desmontaran las

81. *Ibid.*, 23 de octubre de 1962, 1: 8 y 18; 2. Cf. el texto de este mensaje y otros documentos importantes sobre la crisis de los misiles, en L. Chang-P. Kornbluh (eds.), *The Cuban Missile Crisis, 1962: A National Security Archive Reader*, New York 1992, 150-154.

82. «Life», 53 (2 de noviembre de 1962, 26-33). El relato del bloqueo naval empieza en la p. 34.

83. Para un resumen de los motivos del Kremlin, cf. M. Tatu, *Power in the Kremlin: From Khrushchev to Kosygin*, New York 1974, 230-297.

rampas colocadas en la isla⁸⁴. Morlion transmitió esta información al Vaticano. A continuación, un miembro de la delegación soviética telefoneó a Moscú y dijo que Krushev estaba dispuesto a aceptar la propuesta del papa de cesar el envío de material militar a Cuba, pero sólo si los Estados Unidos ponían fin al bloqueo⁸⁵.

Al mismo tiempo se negociaba directamente a distintos niveles entre Washington y Moscú. Y, paralelamente, Robert Kennedy, ministro de justicia y hermano del presidente, se encontró muchas veces con el embajador soviético Dobrynin, al que consideraba amigo suyo⁸⁶. Por esos mismos días, el jefe del KGB en Washington, Aleksandr Fomin, se encontraba con John Scali, corresponsal de la ABC News, que tenía contactos personales con el Departamento de Estado. Todos estos encuentros officiosos demostraban a las claras la intención de los soviéticos de evitar la confrontación directa con los Estados Unidos⁸⁷.

Uno de los principales problemas de Juan XXIII era que la santa Sede no tenía relaciones diplomáticas con ninguna de las dos grandes potencias. Las reuniones con la administración estadounidense eran estrictamente informales. Kennedy, primer presidente católico en la historia de los Estados Unidos, tuvo que renunciar públicamente, durante su campaña electoral, a la intención de entablar relaciones diplomáticas con el Vaticano y, una vez elegido, tuvo que actuar con enorme cautela en relación con el papa. De todos modos, el papa había recibido en visita privada a su mujer en marzo de 1962. Además, el 7 de septiembre, el vicepresidente Lyndon B. Johnson había visitado a Juan XXIII y le había regalado un pisapapeles de plata con la imagen del satélite de comunicaciones americano Telstar que en su base citaba una frase del papa:

¡Cuánto deseamos que estas empresas sean un homenaje a Dios creador y supremo legislador! Así, estos acontecimientos históricos que se inscribirán en los anales del conocimiento científico del cosmos, se convertirán en expresión de un verdadero y sólido progreso hacia la fraternidad humana.

Al citar esa inscripción, el corresponsal de «Time», Robert Kaiser, comentaba que «irónicamente y para vergüenza de los consejeros de Johnson, el papa no había pronunciado esas palabras cuando se lanzó el satélite estadounidense Telstar», sino que se habían sacado del mensaje radiofónico del papa del 12 de agosto, con ocasión del vuelo orbital simultáneo de dos cosmonautas soviéticos⁸⁸. Además,

84. En una carta al autor, Sorensen sólo recordaba que había hablado con Cousins después de la crisis y no recordaba ninguna intervención del papa durante la crisis. Sorensen a Fogarty, NY, 1 de diciembre de 1994.

85. N. Cousins, *The Improbable Triumvirate: John Fitzgerald Kennedy, Pope John, Nikita Krushchev*, New York 1972, 13-18. Cousins se equivoca al decir que la fecha del mensaje televisivo con el que Kennedy anunció el bloqueo naval fue el 21 de octubre.

86. Cf. las memorias póstumas de R. F. Kennedy, *Thirteen Days: A Memoir of the Cuban Missile Crisis*, New York 1969, 65-66, 106-109.

87. L. Chang-P. Kornbluh (eds.), *The Cuban Missile Crisis...*, 81.

88. R. Kaiser, *Inside the Council*, 50.

puede ser que los consejeros de Johnson no cometieran ningún error, sino que escogieran intencionadamente esa inscripción para expresar informalmente que los americanos apreciaban los éxitos soviéticos y para reiterar una vez más la disposición de Kennedy a una posible cooperación entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en el terreno aeroespacial.

A pesar de tener que ser cauto en sus relaciones con el Vaticano, Kennedy se unió a los otros jefes de Estado para enviar a Juan XXIII sus buenos deseos en vísperas del Concilio. Decía el presidente americano que el mundo entero había encontrado «renovada confianza y valor» cuando, en su mensaje radiofónico del 11 de septiembre, el papa anunció que el Concilio estudiaría los «grandes problemas económicos y sociales» que amenazaban sobre todo a las «naciones económicamente subdesarrolladas». Kennedy manifestaba luego su esperanza de que las decisiones del Concilio «promoverían significativamente la causa de la paz y de la comprensión internacional»⁸⁹.

Para los occidentales, la relación entre Juan XXIII y Krushev era más compleja y en cierto modo sorprendente. Hacía ya más de un año que Krushev había dado señales de apertura hacia el papa. En septiembre de 1961, sólo un mes después de la construcción del muro de Berlín, el papa había hecho un llamamiento a la paz y al desarme apoyando un llamamiento semejante que había hecho la primera conferencia de los países no alineados que se habían reunido en Belgrado. Krushev alabó esa iniciativa papal en un discurso que luego se envió a «Pravda», «Izvestia» y a la agencia TASS⁹⁰. El 25 de noviembre de 1961, Krushev felicitó al papa en su 80 cumpleaños y lo alabó por su contribución «a la consecución de la paz en la tierra y a la solución de los problemas internacionales mediante negociaciones públicas»⁹¹. El papa —aunque no sin suscitar cierta consternación entre sus consejeros— agradeció a Krushev sus buenos deseos y expresó «también su deseo a todo el pueblo ruso de que aumentara y se consolidara la paz universal mediante felices entendimientos de fraternidad humana»⁹². «L'Osservatore Romano» no hizo ninguna mención de este intercambio de saludos entre el papa y el primer ministro soviético.

Cronológicamente, el último contacto entre el Kremlin y el Vaticano se había tenido en vísperas del Concilio. Ya un poco antes de la reunión del Concilio, el recién nacido Secretariado para la unidad de los cristianos había empezado a negociar con los ortodoxos para que enviaran observadores. El 27 de septiembre, monseñor Jan Willebrands había ido a Moscú para ver si el patriarcado ruso aceptaría la invitación. Hubo que esperar al día antes de empezar el Concilio para recibir un telegrama en el que los rusos decían que enviarían dos observadores: el arcipreste Vitalij Borovoj y el archimandrita Vladimir Kotlia-

89. G. Caprile II, 28. Cf. el texto inglés en «The New York Times» del 6 de octubre de 1962, 3: 1.

90. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 167-168 (versión cast.: *La utopía del papa Juan*, Salamanca 1975).

91. L. F. Capovilla, *Giovanni XXIII: Lettere, 1958-1963*, Roma 1978, 337.

92. Juan XXIII a Krushev, 26 de noviembre de 1961, en *ibid.*, 336.

rov, que fueron los únicos representantes de la Iglesia ortodoxa durante la primera sesión⁹³. Por consiguiente, Juan XXIII disponía ya de algunas señales de que el Kremlin había cambiado su postura ante la Iglesia. Ahora necesitaba una oportunidad para intervenir en la crisis.

Después de que se le aseguró, a través de la reunión de Andover, que tanto a Kennedy como a Krushev le agradaría que interviniera, se puso a redactar su discurso. Primero preparó el terreno. Y el 24 de octubre, al final de un discurso a un grupo de peregrinos portugueses, el papa añadió una especie de apostilla:

El papa habla siempre bien de todos los jefes de Estado que se preocupan de encontrarse aquí y allá, arriba y abajo, de encontrarse para evitar en realidad la guerra y dar un poco de paz a la humanidad. Pero se comprende fácilmente que sólo el espíritu del Señor puede hacer este milagro porque es claro que donde no hay verdadera sustancia, es decir, una auténtica vida espiritual, no se pueden imaginar ni conseguir muchas cosas⁹⁴.

Era la primera señal a los dos líderes. El papa sostenía la necesidad de «vida espiritual» pero también elogiaba a «todos los hombres de Estado» que tratan de evitar la guerra mediante la negociación. El paso siguiente que dio el papa fue el mensaje oficial que se entregó anticipadamente a las embajadas de Rusia y de los Estados Unidos en Roma.

El 25 de octubre, a mediodía, durante un mensaje extraordinario en francés, el papa no mencionó los nombres de Kennedy ni de Krushev, pero se dirigió a «todos los hombres de buena voluntad» para que empezasen negociaciones para poner fin al conflicto. El «New York Times» publicó al día siguiente un resumen del mensaje justamente debajo de la fotografía del embajador de Estados Unidos en las Naciones Unidas, Adlai Stevenson, mostrando al Consejo de seguridad pruebas fotográficas de la existencia de bases de misiles en Cuba. El «Times» también publicó, íntegro, el discurso del papa⁹⁵.

Ese mismo día publicó «Pravda», en las páginas de política exterior, el siguiente resumen:

Salvad al mundo

Mensaje del papa Juan XXIII

Vaticano, 25 de octubre (TASS). El papa Juan XXIII ha hecho desde Roma una llamada en defensa de la paz «a todos los hombres de buena voluntad». Hablando hoy en una transmisión fuera de programa de la Radio Vaticana, ha dicho que sus palabras salían de la profundidad de un corazón preocupado y triste.

«Una vez más», ha dicho el papa, «se acumulan nubes amenazadoras en el horizonte del mundo, causando miedo en innumerables millones de familias». Por

93. Th. F. Stransky, *The Foundation of the Secretariat for Promoting Christian Unity*, en A. Stacpoole (ed.), *Vatican II by those who were there*, London 1986, 79-80. Cf. *SV* I, 427-428.

94. DMC IV, 860-861.

95. «The New York Times», 26 de octubre de 1962, 1. El texto íntegro está en p. 20.

eso, el papa Juan XXIII ha repetido su mensaje a los hombres de Estado (el mensaje que había dado a las misiones extraordinarias enviadas a la apertura del Concilio: «Que se ilumine su entendimiento, que escuchen el grito de sufrimiento que sube al cielo desde todos los rincones de la tierra, de los niños inocentes y de los ancianos, de los individuos y de toda la humanidad: 'Paz, paz'»).

«Hoy», ha dicho, «repetimos el anhelo de nuestro corazón y pedimos a los jefes de Estado que no sean indiferentes al grito de la humanidad. Que hagan todo lo posible para mantener la paz. Así salvarán a la humanidad de los horrores de la guerra, cuyos terribles efectos nadie puede prever. Que se encaminen por la senda de las negociaciones».

«Aceptar negociaciones a todos los niveles y en cualquier lugar, estar bien dispuestos a ellas y ponerlas en marcha, sería un signo de sabiduría y de cautela que sería bendito en el cielo y en la tierra»⁹⁶.

Era muy significativo que «Pravda», diario oficial del partido comunista soviético, dedicara un artículo a la apertura del papa. Significaba que Krushev había escuchado atentamente sus palabras y las aprobaba.

En los Estados Unidos, el «New York Times» decía en pocas líneas que la agencia de prensa soviética TASS había distribuido un despacho con el mensaje del papa, cuyo significado parecía que se le escapaba a la prensa estadounidense⁹⁷. Al mismo tiempo, el periódico hacía un inciso en el que decía que los cinco cardenales estadounidenses, Spellman de New York, McIntyre de Los Ángeles, Cushing de Boston, Joseph E. Ritter de Saint Louis y Albert G. Meyer de Chicago llamaban a los católicos americanos a que el domingo siguiente, fiesta de Cristo Rey, fuera para ellos «un día de oración para implorar la bendición de Dios sobre nuestro presidente y nuestra administración»⁹⁸. Entretanto, los tres prelados cubanos que asistían al Concilio —el obispo de Pinar del Río Manuel Rodríguez Rozas, el obispo de Camagüey Carlos Rúa Anglés y el obispo de Matanzas José Domínguez y Rodríguez— desmentían un artículo del «Paese Sera» que decía que éstos habían hecho o tenían la intención de hacer una declaración sobre la crisis⁹⁹.

En los debates que esos días hubo en la Casa Blanca y en los resúmenes escritos que de ellos se hicieron, no hay ninguna referencia ni al discurso del papa ni a la reacción de «Pravda». Sin embargo, la respuesta de Krushev podría reflejar la influencia del llamamiento del papa. U-Thant, secretario de las Naciones Unidas, invitó a los Estados Unidos a no interferir el tráfico marítimo pacífico y a la Unión Soviética a que no enviara armas a Cuba. El 26 de octubre, Krushev envió una carta personal a Kennedy. En ella estaba en principio de acuerdo con la llamada de U-Thant a negociar, pero pedía a Kennedy garantías de que ni los Estados Unidos ni ningún otro país intentarían invadir Cuba. Proponía, además, que se iniciaran

96. «Pravda», 26 de octubre de 1962, 5.

97. «The New York Times», 26 de octubre de 1962, 20.

98. *Ibid.*

99. ACUA, NCWC News Service (Foreign), 29 de octubre de 1962, 3.

más debates generales sobre el desarme¹⁰⁰. Pero pronto pareció que la postura soviética se hacía más rígida.

El 27 de octubre, Krushev escribió a Kennedy otra carta cuyo contenido desveló Radio Moscú antes de que el presidente americano la recibiera. En ella hablaba de los misiles Júpiter instalados en Turquía, «literalmente junto a nosotros». Elogiaba la decisión de Kennedy de aceptar la mediación de U-Thant y le proponía dismantelar las bases de misiles en Cuba a cambio del dismantelamiento de los misiles en Turquía. A continuación, tanto la Unión Soviética como los Estados Unidos deberían comprometerse «en el Consejo de seguridad» a respetar la soberanía y las fronteras de Turquía y de Cuba. Parece que esta carta reflejaba más la postura de los «halcones» del Kremlin que la de Krushev, pero en ella seguía habiendo señales de que el primer ministro soviético era muy receptivo al llamamiento del papa. En concreto, Krushev declaraba que:

Para esto deberíamos llegar naturalmente a un acuerdo con ustedes y señalar un tiempo límite. Acordemos un periodo de tiempo, pero sin retrasos innecesarios —digamos entre dos o tres semanas, nunca más de un mes [...] Si usted, señor presidente, está de acuerdo con mi propuesta, enviaremos a nuestros representantes a Nueva York, en los Estados Unidos, y les daremos instrucciones para llegar rápidamente a un acuerdo. Si usted hace lo mismo, si elige sus representantes y les da instrucciones similares, entonces se podrá resolver esta cuestión en poco tiempo. ¿Qué por qué deseo esto? Pues porque todo el mundo está angustiado y espera que actuemos con sensatez. La mayor alegría que podríamos dar a todos los pueblos sería decirles que hemos llegado a un acuerdo y que hemos acabado con la disputa que ahora nos divide. Creo que ese acuerdo podría ser muy importante para empezar bien y porque podría facilitar que llegáramos a un acuerdo para prohibir los experimentos nucleares. La cuestión de los experimentos se podría resolver de forma parecida sin relacionar una con otra, porque se trata de problemas distintos. De todos modos, es importante que se alcance un acuerdo sobre ambas cuestiones para ofrecer a la humanidad un bellissimo don y para alegrarla con la noticia de que se ha llegado a un acuerdo para cesar los experimentos nucleares, dejando de envenenar la atmósfera. Tanto nuestra posición como la vuestra están muy cerca en esta cuestión¹⁰¹.

La Casa Blanca estaba muy desconcertada por estas dos cartas.

Tras largas discusiones, el día 27 Kennedy decidió responder sólo a la primera ignorando la petición de que se quitaran los misiles Júpiter de Turquía, algo que el mismo Kennedy había propuesto pocos meses antes porque esos misiles eran ya obsoletos y se podían sustituir con submarinos Polaris. Si se quitaban de Cuba las

100. Krushev a Kennedy, 26 de octubre de 1962, en L. Chang-P. Kornbluh, *The Cuban Missile Crisis...*, 185-188.

101. *Ibid.*, 197-199. Agradezco a William Burgess que me haya proporcionado la interpretación de que la invitación a negociar era una desviación respecto a la política soviética y me haya dado la traducción de «Pravda».

rampas de misiles, los Estados Unidos suspenderían el bloqueo y garantizarían que no se ocuparía la isla¹⁰². El 28 de octubre, Krushev aceptó los términos establecidos por Kennedy, pero aprovechó la ocasión para presentar una larga lista de quejas de los cubanos para con los Estados Unidos. El comunicado no era amigable, pero no hacía ninguna referencia a los misiles instalados en Turquía. Kennedy recibió el mensaje y se pudieron iniciar los contactos en el ámbito de las Naciones Unidas¹⁰³. Aunque la tensión entre las dos superpotencias fue todavía grande durante todo el mes de abril por los intentos estadounidenses de conseguir, contra la voluntad de los cubanos, que se fueran los bombarderos soviéticos y se desmontaran las rampas de misiles instaladas en Cuba, la crisis se había acabado. El mundo había dado un paso atrás después de haber rozado el abismo de la guerra mundial.

La llamada de Juan XXIII a negociar no causó suficiente efecto en los Estados Unidos. Los documentos de que ahora disponemos no nos permiten probar que Kennedy respondiera a la llamada del papa, pero parece que le dio las gracias a través de la embajada americana en Roma¹⁰⁴. Sin embargo, la iniciativa del papa sí influyó en Krushev. Aunque es imposible probar si la llamada del papa influyó en la respuesta de Krushev a Kennedy, seguramente esa llamada desencadenó una serie de eventos que llevaron a contactos más directos entre el papa y la Unión Soviética. Durante la primera reunión de Andover, presidida por Cousins, el padre Morlion propuso a los delegados soviéticos iniciar contactos explorativos entre el Vaticano y Moscú. Morlion dijo a los soviéticos que Cousins era bien visto por el Vaticano para entablar los primeros contactos y les preguntó si también podía ser aceptado por Moscú. A continuación, siempre en noviembre, Cousins recibió una llamada telefónica de Dobrynin diciéndole que el 14 de diciembre Krushev quería discutir con él la propuesta. Cousins obtuvo la aprobación de Kennedy para hacer la visita y se entrevistó con él antes de partir para Roma, desde donde se dirigiría a Moscú. Pero en Roma no pudo ver a Juan XXIII, convaleciente de la enfermedad que le llevaría a la tumba. Sí vio, en cambio, al arzobispo Angelo dell'Acqua, de la Secretaría de Estado, y al cardenal Bea¹⁰⁵.

La visita de Cousins coincidió con un problema delicado que Bea tuvo que afrontar. El 22 de noviembre muchos periódicos, incluido «La Croix», habían publicado el proyecto de una declaración de quince obispos de Ucrania que participaban en el Concilio, que se quejaban de que la Iglesia ortodoxa rusa tuviera observadores en el Concilio mientras estaba preso en Siberia el metropolitano Josyf Slipyi, arzobispo de Lvov. Para reducir el efecto sobre los observadores rusos de

102. Kennedy a Krushev, 27 de octubre de 1962, en *ibid.*, 223-225.

103. Krushev a Kennedy, 28 de octubre de 1962, en *ibid.*, 226-229; Kennedy a Krushev, 28 de octubre de 1962, en *ibid.*, 230-232.

104. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 13-22. No han tenido éxito los intentos de hallar información sobre estos hechos en los papeles de Kennedy. Es probable que la comunicación a la embajada de Roma fuera oral y que no se hiciera de ella ningún registro escrito.

105. N. Cousins, *The improbable...*, 20-29.

esta ducha de agua fría, Willebrands convocó una conferencia de prensa¹⁰⁶. Pero la cuestión Slipyi seguía viva. Tenía setenta años y Juan XXIII lo había nombrado cardenal *in pectore*. Bea sugirió a Cousins que intentara la liberación de Slipyi como signo de que la Unión Soviética quería mejorar sus relaciones con Occidente. Bea y Dell'Acqua le dijeron también que discutiera con Krushev la mejora de la situación religiosa en la Unión Soviética, no sólo para los católicos sino para todos los creyentes¹⁰⁷.

El 13 de diciembre, Cousins tuvo en Moscú un encuentro cordial con Krushev, que resaltó las semejanzas entre él y Juan XXIII:

Los dos venimos de familias campesinas, los dos hemos vivido pegados a la tierra, a los dos nos gusta reírnos a pleno pulmón. Hay en este hombre una cosa que me emociona profundamente y es que, a pesar de estar enfermo, combate para conseguir un objetivo tan importante antes de morir. Él ha dicho que su objetivo es la paz. El objetivo más importante del mundo. Si no tenemos paz o empiezan a caer las bombas atómicas, ¿qué más da ser comunistas que católicos o que capitalistas, o chinos, rusos o americanos?, ¿quién podría dividirnos?, ¿quién sobreviviría para distinguirnos?

Refiriéndose luego a la crisis de los misiles, Krushev recordó: «El llamamiento del papa fue un auténtico rayo de luz. Se lo agradecí mucho. Créame, fueron unos días muy peligrosos»¹⁰⁸.

Cousins pudo ver, sin embargo, que el problema de la liberación de Slipyi era mucho más delicado. Krushev habló extensamente de la situación religiosa en Ucrania antes de 1947, sobre todo de la rivalidad entre la Iglesia católica ucraniana y la Iglesia ortodoxa, y de las luchas por el poder dentro de ambas Iglesias. Las circunstancias que rodearon la muerte del predecesor de Slipyi, el arzobispo Szepitsky, indicaban, según Krushev, que «se había acelerado de algún modo su marcha de esta tierra». Aunque no dijo que Slipyi estuviera implicado directamente en la muerte de su predecesor, el primer ministro soviético afirmó que Slipyi estaba preso por su colaboración con los nazis. Y añadió que temía que se pudiera utilizar a Slipyi para hacer una campaña propagandística sobre el duro trato que le había dispensado el gobierno soviético. Cuando Cousins le recordó que Juan XXIII no le había condenado ni a él ni a su gobierno, el primer ministro dijo que pensaría en la posibilidad de liberar a Slipyi. A continuación, Krushev y Cousins abordaron otros temas de interés para el Vaticano, como, por ejemplo, el trato que recibían los judíos en la Unión Soviética¹⁰⁹.

Cousins terminó su coloquio con Krushev hablando sobre la propuesta de que los Estados Unidos y la Unión Soviética negociasen un tratado para prohibir los

106. A. Wenger, *Les trois Rome...*, 174. Cf. W. Dushnyck, *The Ukrainian-Rite Catholic Church at the Council, 1962-1965*, Winnipeg 1967.

107. N. Cousins, *The improbable...*, 29-31.

108. Citado en N. Cousins, *The improbable...*, 44-45.

109. *Ibid.*, 48-50.

experimentos nucleares. Mientras Cousins se preparaba para irse, Krushev se dirigió a su mesa para escribir las felicitaciones de navidad para Kennedy y Juan XXIII. Al presidente Kennedy y a su mujer se limitó a desearles unas felices fiestas, pero al papa le escribió: «Con ocasión de los días santos de navidad, le ruego acepte estos deseos y felicitaciones de un hombre que quiere para usted salud y energía para que siga esforzándose continuamente en favor de la paz y para la felicidad y el bienestar de toda la humanidad»¹¹⁰.

De vuelta ya en Roma, Cousins entregó personalmente al papa los saludos del primer ministro. Algunos días después, Juan XXIII le contestó:

Muchas gracias por su cortés mensaje de felicitación. Se lo devolvemos de corazón con las mismas palabras venidas de lo alto: Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.

Ponemos en vuestro conocimiento dos documentos navideños de este año que piden que se consolide una justa paz entre los pueblos.

Que el buen Dios nos escuche y responda al ardor y sinceridad de nuestros esfuerzos y oraciones. *Fiat pax in virtute tua, et abundantia in turribus tuis.*

Alegre augurio de prosperidad para el pueblo ruso y para todos los pueblos del mundo¹¹¹.

Si se hubiera dado a conocer inmediatamente esta correspondencia entre el papa y el líder comunista es probable que hubiera sorprendido a un mundo aún comprometido en la guerra fría. Esta correspondencia puso en marcha una serie de acontecimientos que sólo darían fruto treinta años después.

Mientras tanto, diplomáticos italianos y americanos trabajaban para lograr la libertad de Slipyi. Aunque Cousins no había aludido a la preocupación de Kennedy por el metropolitano, poco antes de partir de Roma recibió de monseñor Igino Cardinale un regalo de cumpleaños para el presidente que, como dijo el secretario del papa Loris Capovilla, era un «signo de gratitud» por la cooperación del presidente en la liberación de Slipyi¹¹². El 25 de enero de 1963, el embajador soviético en Italia, Semeion Kozyrev, entregó al presidente del Consejo italiano, Amintore Fanfani, un mensaje en el que Krushev anunciaba la próxima liberación de Slipyi. El 10 de febrero, Slipyi llegaba de Moscú a Roma acompañado por Willebrands¹¹³. Su liberación era un signo importante de que empezaban a mejorar las relaciones entre el Kremlin y la santa Sede. Poco después, Krushev conseguía que se nombrara corresponsal de «Izvestia» en Roma a su yerno Alexis Adjubej. Con motivo de la entrega del premio Balzan por la paz, Juan XXIII recibió el 7 de abril, en audiencia privada, a Alexis y a su mujer Rada¹¹⁴. Era el comienzo

110. *Ibid.*, 53-57. La traducción al inglés del mensaje de Krushev a Juan XXIII está en la p. 78.

111. L. F. Capovilla, *Lettere...*, 438.

112. N. Cousins, *The improbable...*, 66; L. F. Capovilla, *Lettere...*, 273n.

113. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 200-206; cf. G. Choma, *Storia della liberazione del metropolitano Josyp Slipyj dalla prigionia sovietica*, en *Intrepido Pastore*, Roma 1984, 323-347.

114. L. F. Capovilla, *Lettere...*, 254-455. Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, 225, 249-250.

de una larga relación. Cuando murió Juan XXIII en junio de ese año, los barcos soviéticos que estaban en el puerto de Génova ondearon su bandera a media asta¹¹⁵. El «papa bueno» había hecho mella también en el mundo comunista.

La voluntad de Juan XXIII de aceptar los riesgos y de superar los canales normales de comunicación era muy parecida a la de los obispos que participaban en el Concilio que él había convocado. Es difícil determinar hasta qué punto fue decisiva la intervención del papa, pero su llamada a negociar pacíficamente en un concilio a su juicio pastoral, dio la impresión de que había sido el catalizador necesario para prevenir un probable holocausto nuclear. Pero el triunfo de su idea quedó ensombrecido en el Concilio por las voces cada vez más claras de que estaba enfermo de muerte.

3. *La salud del papa*

El 29 de noviembre, «L'Osservatore Romano» informaba que, por prescripción médica, el papa debía cancelar las audiencias porque «los síntomas de problemas gástricos están empeorando. Y tanto la dieta que ha seguido el santo padre como las curas a que se ha tenido que someter, le han producido una anemia grave»¹¹⁶. Pero esto era sólo una parte de la verdad. El 23 de septiembre le habían dado al papa los resultados de una serie de exámenes radiológicos y clínicos. Y Loris Capovilla recordaba:

Han pasado quince días desde que recibimos la noticia de la inesperada y preocupante enfermedad que tiene el papa. Él ha tenido un programa intenso de actividades, sólo interrumpido por consultas a médicos eminentes. Parece tranquilo cuando pide aclaraciones sobre sus problemas intestinales o sobre las radiografías.

Pero Juan no se había limitado a estar tranquilo. El 4 de octubre había ido en peregrinación a Loreto y Asís. Escribía Capovilla: «Estuvo de pie durante el viaje como si se hubiera olvidado del dolor que tuvo desde la mañana temprano hasta su vuelta bien entrada la tarde». El 9 de octubre, el papa quería celebrar en San Pedro, en vez de en la Capilla Sixtina, la misa del cuarto aniversario de la muerte de Pío XII. Capovilla decía que «los que empiezan a sospechar algo de su enfermedad, insisten en su palidez y en su aspecto de cansado. ¡Pero eso sólo es porque se ha levantado a las 3, 30 de la mañana!». Tras una larga jornada, entregó una nota al secretario de Estado en la que mostraba su preocupación sobre cómo recibir a los obispos chinos y, en el caso de que vinieran, a los «obispos *del silencio*»¹¹⁷.

115. «The New York Times», 6 de junio de 1963, 18.

116. Citado en P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII...*, 647.

117. L. F. Capovilla, *Reflections on the Twentieth Anniversary*, en R. Stacpoole, *Vatican II by those...*, 108-109.

El 16 de noviembre, el papa habló con el profesor Pietro Valdoni y con su nuevo especialista, el doctor Pietro Mazzoni, que le dijeron que tenía un tumor maligno¹¹⁸. Alrededor de dos semanas después, «L'Osservatore Romano» informó oficialmente por vez primera sobre el estado de salud del papa. Los padres conciliares reaccionaron enviándole inmediatamente un mensaje en el que manifestaban su preocupación. El 1 de diciembre, durante la trigesimoprimera congregación general, Felici anunció con «gran alegría» que las noticias sobre la convalecencia del papa permitían cierto optimismo y que daría la bendición apostólica al día siguiente¹¹⁹. El 5 de diciembre parecía que el papa se había recuperado y desde la ventana de su estudio privado se dirigió a los obispos y fieles reunidos en la plaza de San Pedro.

Hijitos —dijo— nos acompaña la providencia. Como veis, cada día voy progresando, no en el caer, sino en el levantarme poco a poco. Enfermedad, convalecencia, estamos en la convalecencia. La alegría de esta acogida es motivo de alegría; signo de una fuerza y robustez que vuelven.

Un nuevo espectáculo hoy: la Iglesia reunida en su plena representación. He aquí al episcopado [...] Está aquí presente la familia al completo: la familia de Cristo. Hijitos míos, bendigamos al Señor por esta alegría y en esta unidad. Sigamos ayudándonos unos a otros, yendo cada uno por su camino.

Estamos en la novena de la Inmaculada. No quiero dejaros en este día sin encomendaros a todos a nuestra querida madre y de invocarla con vosotros como poderosa abogada y vivificadora celestial de toda nuestra actividad.

El Concilio se suspende por algún tiempo, pero llevaremos siempre en nuestro corazón la dulzura, la suavidad de una unión tan perfecta de todos; y no simplemente como representantes del clero y del pueblo, sino como representantes de las diversas estirpes humanas, de todo el mundo, porque todo el mundo ha sido redimido por nuestro Señor Jesucristo. Recomendamos pues a ella, que es nuestra madre, la santa Iglesia, nuestras familias, nuestras vidas, nuestra salud, porque ésta también nos ayuda a servir bien al Señor¹²⁰.

Que el papa invocara a la Virgen María puede haber sido un gesto de reconciliación con Ottaviani, cuyo esquema sobre María, madre de Dios y madre de los hombres, hacía poco que había sido rechazado. El énfasis en la unidad podría ser una alusión al esquema sobre la unidad con la Iglesia oriental que también había sido rechazado. Ésta sería su última aparición ante los obispos que había reunido en concilio.

El Concilio había empezado con desparpajo, pero también en medio de una gran confusión. Como dijo Ratzinger, sólo la gran cantidad de documentos bastaba para amedrentar a los obispos y teólogos más diligentes. Pero lo que a muchos obispos les pareció ofensivo fue más bien el contenido y la orientación de esos do-

118. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 23.

119. G. Caprile II, 238.

120. DMC V, 19-20.

cumentos. Era algo muy distinto del concilio pastoral que el papa había anunciado. Mientras las comisiones conciliares, menos la de liturgia, no trabajaron mucho durante la primera sesión, la interacción entre obispos y teólogos fue significativa no sólo porque hizo que los obispos participaran más activamente en el Concilio, sino también porque sentó las bases de las futuras sesiones. Suenens y otros mantuvieron que el Concilio tenía que afrontar la Iglesia *ad intra* y *ad extra*. Aunque el Concilio no aludiera nunca formalmente a la crisis de los misiles en Cuba, la amenaza de una guerra nuclear obligó a que el Concilio no se limitase a las cuestiones doctrinales. Debía ser también una voz para la paz entre todas las naciones. Parece que los obispos y los teólogos se dieron cuenta de esto cuando asumieron el control del Concilio y desarrollaron sus esquemas. Ambos grupos dieron un magnífico ejemplo de la colaboración que debería haber entre ellos. Habían conseguido más de lo que esperaban, ya que tanto el Concilio como la Iglesia podían ahora pasar página. Pero cuando se volvieron a reunir, había ya un nuevo papa.

MATHIJS LAMBERIGTS

1. *Introducción*

Ya antes de que se debatiera en el aula el esquema *De sacra liturgia*¹ (que ocuparía 21 congregaciones generales entre el 21 de octubre y el 7 de diciembre), la Comisión conciliar para la liturgia celebró su primera sesión justo ese mismo día 21 de octubre, en el que se decidió que las reuniones siguientes se tendrían todos los días laborables a las 17 horas². En esta primera reunión, el cardenal Larraona nombró vicepresidentes al cardenal Giobbe y a monseñor Jullien³. Este nombramiento causó cierta sorpresa, sobre todo porque ambos pertenecían a la curia, pero también porque se había ignorado al cardenal Lercaro, el único cardenal que había sido elegido directamente por la congregación general y que tenía mucha fama como experto en liturgia⁴. Pero Larraona tenía reservada otra sorpresa: mientras que las restantes comisiones conciliares habían designado al secretario de la comisión preparatoria respectiva para que coordinase también el trabajo de la nueva comisión, Larraona quitó a A. Bugnini y lo sustituyó por Ferdinando Antonelli, de la Congregación de ritos⁵. Esta sustitución era una prueba de que, a juicio del jefe de la Congregación

1. Para la génesis de este texto, cf., por ejemplo, H. Schmidt, *La Costituzione sulla Sacra Liturgia. Testo, genesi, commento, documentazione*, Roma 1966, 77-123; A. Bugnini, *De sacra liturgia in prima periodo Concilii Oecumenici Vaticani II*: Ephemerides Liturgicae 77 (1963) 3-18; Id., *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 14-28; Id., *La constitution liturgique de sa préparation à sa mise en application*: La Maison Dieu 39 (1983) nn. 155-156; M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*, en *Verso il concilio*, Genova 1993, 78-86; J. A. Komonchak, *La lotta per il Concilio durante la preparazione*, en *SV I*, 192-211.

2. F. Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL).

3. Además de esto, la comisión ya había empezado a discutir cuál era en concreto su cometido. Al mismo tiempo había algunas dudas sobre qué hacer con las propuestas escritas para el esquema sobre la liturgia. Pareció posible llegar a un acuerdo basándose en la siguiente afirmación: «Il est mieux de faire les corrections entre nous et ne pas laisser à tout le concile d'en discuter»; cf. F. Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL).

4. A este respecto, cf., por ejemplo, A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 40.

5. Bugnini tenía también otros problemas que resolver; cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica...*, 40, n. 4.

de ritos, Bugnini era demasiado progresista y de que lo consideraba responsable del espíritu del esquema sobre la liturgia⁶. Pero esa elección sorprendía todavía más porque Antonelli no había participado directamente en los trabajos de la Comisión preparatoria⁷, aunque hay que advertir que no era un lego en el terreno litúrgico⁸. Le ayudaban en su trabajo Carlo Braga y Rinaldo Falsini.

A pesar de que los *peritos* sólo podían intervenir si eran interpelados, desde la primera reunión el presidente les autorizó a intervenir cuando lo juzgasen necesario⁹. Durante las seis primeras sesiones, fueron cuestiones de carácter jurídico las que coparon la atención.

Las discusiones sobre el esquema de la liturgia comenzaron al día siguiente, en la cuarta congregación general del 22 de octubre de 1962¹⁰. El esquema sobre la liturgia era realmente un banco de pruebas que daría mucha luz sobre cómo habría de trabajar el Concilio en adelante: las reglas conciliares se emplearon y los procedimientos para las discusiones se aplicaron con la intención de superar las posibles dificultades. En su introducción, Larraona¹¹, español, cardenal de curia y prefecto de la Congregación de ritos, que era también presidente de la Comisión litúrgica preparatoria y de la Comisión conciliar para la liturgia, insistió en la importancia de adaptar las ceremonias a las necesidades de cada país y de cada nación¹².

F. Antonelli tomó a continuación la palabra y presentó brevemente el esquema *De sacra liturgia*. En la introducción, dijo que la elaboración de una Constitución sobre la liturgia debería ser uno de los objetivos de los trabajos del Concilio. Y ello por dos razones: por la necesidad de mejorar y adaptar los libros litúrgicos, textos y ritos, y por las exigencias pastorales de los tiempos que vivimos. En cuanto al segundo punto, dijo que los cristianos eran cada vez más espectadores y menos participantes activos. Además, la renovación y el alimento de la vida cristiana vendrían en gran medida de un retorno a las fuentes de la gracia, muy presentes en la liturgia, y arraigadas en una participación activa y personal en ella. Desde esta

6. Es posible que Ottaviani tuviera algo que ver en la remoción de Bugnini; cf. M. Paiano, *Les travaux de la commission liturgique conciliaire*, en Leuven, 6.

7. Cf. J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform (1936-1988). Erinnerungen*, Freiburg-Basel 1993, 61, que cree que Antonelli era una buena opción.

8. Cf. A. Verheul, *De leden van de conciliaire commissie voor de liturgie*: Tijdschrift voor Liturgie 47 (1963) 88-90, p. 89.

9. Cf. W. M. Bekkers, *Het concilie over de liturgie*: Tijdschrift voor Liturgie 47 (1963) 81-97, p. 81.

10. Para la discusión anterior a esta decisión, cf. AS V/1, 17-18; cf. también A.-G. Martimort, *La constitution sur la liturgie de Vatican I*: La Maison-Dieu 157 (1984) 33-52, p. 43; Id., *Les débats liturgiques lors de la première période du concile Vatican II (1962)*, en *Vatican II commence*, 297-298; cf. también, por ejemplo, G. L. Diekmann, *La Costituzione sulla Sacra Liturgia*, en J. H. Miller (ed.), *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti internazionali et prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica*, Brescia 1967, 19-36.

11. El cardenal Larraona fue nombrado por Juan XXIII presidente de la Comisión conciliar para la liturgia el 4 de septiembre.

12. Cf. AS I/1, 304.

perspectiva, se refirió Antonelli a los deseos del papa Pío X sobre el papel del movimiento litúrgico, a la aportación de Pío XII con la creación de la Comisión papal en 1948, a los resultados conseguidos por esta comisión, que se concretan en el concilio deseado por Juan XXIII, y a la Comisión preparatoria para la liturgia creada en 1960¹³. Al elaborar el esquema, la comisión tenía presentes estas prioridades: una gran preocupación por la conservación del patrimonio litúrgico de la Iglesia; la enumeración de los principios rectores para llevar a cabo la próxima renovación general de la liturgia; la elaboración de ritos y rúbricas prácticas con una base doctrinal; el cuidado de que los clérigos, mediante una profunda instrucción, estén cada vez más empapados del espíritu litúrgico para poder asumir su papel de maestros y guías de los fieles; y un esfuerzo para llevar al fiel a una participación cada vez más activa en la liturgia.

El esquema¹⁴ constaba de una introducción general, que incluía una explicación sumaria de la importancia de la liturgia en la vida de la Iglesia, seguida de ocho capítulos. El capítulo primero se centraba en los principios generales para la promoción y renovación de la liturgia; el segundo, en el misterio de la eucaristía; el tercero, en los sacramentos y sacramentales; el cuarto, en el oficio divino; el quinto, en el año litúrgico; el sexto, en las vestiduras sagradas; el séptimo, en la música sagrada; y el octavo, en el arte sacro. Antonelli afirmó que de los ocho capítulos, el más importante y lleno de contenido era el primero¹⁵, porque contenía los fundamentos doctrinales de la liturgia y los principios generales que eran determinantes para los temas de los capítulos siguientes.

El secretario siguió diciendo que el primer capítulo se subdividía en cinco secciones. La primera abordaba la esencia de la liturgia y su significado en la vida de la Iglesia; en ella se discutían los fundamentos teológicos de la liturgia y se prestaba atención a su papel peculiar tanto en las actividades externas de la Iglesia como en la vida espiritual de los fieles y en las demás formas de piedad de los fieles fuera del ámbito estrictamente litúrgico. La segunda sección estudiaba la formación litúrgica de los sacerdotes y de los laicos, se ocupaba también de la participación activa de éstos y hacía algunas propuestas para lograrlo. La tercera sección discutía sobre la renovación litúrgica, a la que calificó Antonelli de «peculiaris sane momenti»¹⁶. Enumeró a continuación los cinco principios fundamentales que presidirían la renovación: 1) evitar la falta de claridad en el desarrollo de los ritos; 2) respeto a las tradiciones litúrgicas acompañado de un legítimo progreso; 3) adaptación a las necesidades de los tiempos, sobre todo en los países de misión; 4) a la luz de la naturaleza pastoral y catequética de la liturgia, tener en cuenta la capacidad intelectual de los fieles en el desarrollo de los ritos, procurando evitar en

13. Cf. AS I/1, 305-306.

14. *Schema constitutionis* De sacra liturgia, en *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Città del Vaticano 1962, 155. Reeditado en AS I/1, 262-303.

15. Cf. *Schema* De sacra liturgia, 159-174; cf. AS I/1, 264-279.

16. Cf. AS I/1, 307

lo posible ulteriores explicaciones; por su carácter pedagógico, incorporar a los ritos elementos didácticos basados en la Escritura; y 5) promover la participación activa de los fieles, dado el carácter jerárquico y comunitario de la liturgia y de su dinámica específica¹⁷.

La sección cuarta trataba de la promoción de la vida litúrgica en diócesis y parroquias. Se subrayaba el aumento de la conciencia de la comunidad, sin olvidar el progreso de la *familia Dei*.

La quinta y última sección abordaba el objetivo de la promoción litúrgica y sugería también los medios para lograrlo. Se reservaba un puesto de primer orden a las comisiones litúrgicas nacionales y diocesanas; también a las comisiones para la música y el arte. Una observación final sobre el capítulo cuarto, y ya estaba todo listo para comenzar la discusión.

El debate sobre la liturgia duró hasta el 13 de noviembre. Durante este tiempo hubo 15 congregaciones generales, con 328 intervenciones orales de 253 padres; por escrito hubo otras 297 intervenciones. Algunos padres intervinieron en más de una ocasión: Ruffini, por ejemplo, intervino seis veces¹⁸. La mayoría de las intervenciones fueron de Europa (148), pero América también tuvo bastantes (49)¹⁹. Asia y África intervinieron respectivamente 37 y 17 veces. De Europa, los españoles e italianos fueron los que más sintieron la necesidad de intervenir, 46 y 30 veces respectivamente, pero los franceses también subieron con frecuencia a la tribuna (19 veces). Aunque, por motivos de reglamento, la mayoría de los discursos correspondió a obispos, es significativo que los cardenales y arzobispos hicieran uso de la palabra con relativa frecuencia (36 y 55 veces respectivamente)²⁰. Bajando a más detalles, vemos que durante los primeros dos días (22-23 de octubre) hubo 29 intervenciones sobre el texto en su globalidad²¹. El 23 de octubre ya se pudieron discutir la introducción y el primer capítulo sobre los principios generales, discusión que duró hasta el 29 de octubre y en la que intervinieron 88 padres. Al capítulo sobre la eucaristía se le dedicó mucho tiempo, desde el 29 de octubre hasta el 6 de noviembre e intervinieron 79 padres. Lenta pero inexorablemente se vio claro que no se podría dedicar tanto tiempo a un solo documento²². El papa había advertido a los miembros de la curia que no intervinieran en los debates²³. Además, el 6 de noviembre el papa facultó a la presidencia para proponer a la congregación

17. Cf. AS I/1, 307-309.

18. Para una investigación interesante, cf., por ejemplo, R. Laurentin, *L'enjeu du concile. Bilan de la première session*, Paris 1963, 125.

19. Intervinieron 14 padres procedentes de los Estados Unidos y Canadá; los 35 restantes pertenecían a Centro y Sudamérica.

20. Los patriarcas intervinieron en dos ocasiones, los superiores religiosos en nueve.

21. El 22 de octubre hablaron 22 padres sobre este tema; los otros 7, el día 23.

22. En algunas cartas se advierten repetidas quejas sobre la duración del debate; cf., por ejemplo, la carta de Laurentin a Delhay, con fecha del 29 de octubre de 1962 (F-Delhay n. 160, CLG).

23. Según A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 301, n. 34, esto era una consecuencia de las «intervenciones contraproducentes» de Dante, Parente, y sobre todo de Staffa.

general el final de una discusión siempre que se viera que era imposible aportar nada nuevo en cuanto al contenido²⁴, pero los padres podían aceptar o rechazar con toda libertad la propuesta de la presidencia. Mediante una votación, sentados o de pie, se aprobó el final de la discusión; a los padres que no pudieron hablar a causa de este procedimiento, se les invitó a presentar sus intervenciones por escrito. A partir de este momento, los trabajos ganaron en agilidad. La discusión sobre el capítulo tercero, que incluía los sacramentos y los sacramentales, terminó en menos de dos días (6-7 de noviembre) sin que la presidencia tuviera que intervenir para interrumpir. Hablaron 41 padres. Los días 7, 9 y 10 de noviembre se centró la atención en el capítulo cuarto (oficio divino), interviniendo 42 padres, y el debate acabó a propuesta de la presidencia. Los días comprendidos entre el 10 y el 13 de noviembre se dedicaron a los capítulos quinto, sexto, séptimo y octavo (accesorios de las iglesias, mobiliario, decoración; música y arte sagrado); intervinieron 49 padres. Este debate concluyó también a requerimiento de la presidencia.

Es preciso advertir que la mayoría de los padres que intervinieron hablaron en nombre de sus respectivas Conferencias episcopales²⁵ e incluso alguna vez en nombre de todo un continente. El cardenal Rugambwa y los obispos Ramantoamina, Thiandoum y van Cauwelaert, por ejemplo, tomaron posiciones respectivamente en nombre de todos sus colegas africanos²⁶.

El debate sobre el tema de la liturgia llevó bastante tiempo y hubo muchas repeticiones y disputas, tanto a favor como en contra, que estuvieron a punto de sacar el debate de su sitio. La verdad es que hubo muchas repeticiones. El hecho de que el reglamento permitiera intervenir a cada padre sobre todo el esquema o sobre alguna de sus partes fue lo que motivó que fueran tantas y a veces tan fuera de tono las desviaciones de la verdadera cuestión. No es por tanto sorprendente que, a medida que se iba prolongando el debate, faltaran normalmente más de cien padres y que bajara el número de padres presentes en las congregaciones generales, aunque el descenso no fuera espectacular²⁷. Además, según el obispo Bekkers de s'Hertogenbosch, cabe preguntarse si los que intervenían, sobre todo si era para criticar el esquema, hablaban siempre en nombre propio o por cuenta de un grupo²⁸.

Antes de analizar en detalle cada una de las intervenciones, recordemos los puntos que más acapararon la atención de los padres durante el debate: lengua la-

24. AS I/2, 159-161.

25. McQuaid habló en nombre de los obispos irlandeses el 24 y el 30 de octubre (AS I/1, 414; I/2, 94); el obispo Kobayashi, el 27 de octubre en nombre de sus colegas japoneses (AS I/1, 525). El 5 de noviembre, el obispo Bekkers expuso la postura de los obispos indonesios, muchos de ellos de origen holandés (AS I/2, 129). Dos días después, Djajasepotetra intervino en nombre del mismo episcopado indonesio (AS I/2, 311). Parraudin tomó la palabra el 5 de noviembre en nombre de la conferencia episcopal de Ruanda-Burundi (AS I/2, 122). Finalmente, el 6 de noviembre, Lebrun Moratinos habló en nombre de la conferencia episcopal de Venezuela (AS I/2, 177).

26. Cf. AS I/1, 333, 419, 526-527; I/2, 94.

27. Cf. la investigación de R. Laurentin, *L'enjeu du concile...*, 56-57.

28. Cf. AS I/1, 441.

tina o lengua vulgar; concelebración, sí o no; la comunión bajo las dos especies; la adaptación; el poder de los obispos en la reforma litúrgica; la reforma del breviario, del misal y del ritual; y finalmente, la unción de los enfermos.

2. *Hacia la renovación litúrgica*

Desde el comienzo del debate, llamó la atención que se mostraran favorables al esquema propuesto tantos padres, incluso los que provenían de las misiones²⁹. Algunos fueron tan sinceros que dijeron que este esquema era el mejor de los que se les habían entregado³⁰, y se le alabó mucho por la moderación y el equilibrio³¹ de su talante pastoral³². El esquema adoptaba una posición intermedia, muy estudiada, entre una renovación con criterios subjetivos y sin respeto a la tradición³³, y el carácter inalterable de los ritos³⁴. Salvaguardaba la esencia de la liturgia permitiendo cambios en las formas, cambios que se han de realizar con el mayor cuidado y prudencia³⁵. Establecía, además, una profunda relación entre liturgia y fe³⁶, diciendo claramente que la liturgia en cuanto tal es el verdadero corazón de la vida de la Iglesia y la comunión mística entre Dios y la humanidad³⁷.

Los representantes del tercer mundo se mostraron complacidos porque el esquema daba una oportunidad a las culturas no occidentales de celebrar la liturgia y de enseñar de acuerdo con sus usos. A Rugambwa, por ejemplo, le encantaba que se diera a las conferencias episcopales la posibilidad de hacer los cambios necesarios en el culto para conciliarlos mejor con las tradiciones de los distintos pueblos³⁸. En la misma línea, los obispos chilenos se congratulaban por

29. Por ejemplo, los cardenales Frings (Colonia, Alemania), G. Lercaro (Bolonía, Italia) y R. Silva Henríquez (Santiago, Chile), que hablaron en nombre de algunos colegas; el cardinal Rugambwa (Bukoba, Tanganika) y el obispo A. Devoto (Goya, Argentina), que hablaron en nombre de cuatro colegas; el obispo H. Volk (Mainz, Alemania); el arzobispo J. Landázuri Ricketts (Lima, Perú); el patriarca Maximos IV Saigh (Antioquía, Siria), en AS I/1, 309, 311-313, 323, 333, 355-356, 375, 377, 524.

30. Cf. el cardinal Döpfner (Munich, Alemania): «Libenter assentiens ex corde commendo constitutionem de sacra Liturgia nobis propositam, quippe quae inter schemata nobis oblata optimum laboris conciliaris praebet exordium», en AS I/1, 319; cf. también Hurley (Durban, Sudáfrica), en AS I/1, 327.

31. Cf., por ejemplo, los cardenales G. B. Montini (Milán, Italia) y R. Silva Henríquez (AS I/1, 313-314 y 323 respectivamente).

32. Cf. Montini (AS I/1, 314).

33. Montini se remite dos veces al rito ambrosiano, haciendo la segunda vez una declaración explícita sobre la conservación de las tradiciones: «Ii qui ritum ambrosianum sequuntur, peculiari ratione, ad hoc quod attinet, se fideles praebere cupiunt» (AS I/1, 314). Para el respeto a la tradición, cf. también Hervás y Benet (AS I/1, 339).

34. Döpfner, por ejemplo, resaltaba la moderación del esquema (AS I/1, 319 y 321).

35. AS I/1, 313-314.

36. Cf. el obispo Fares (Catanzaro, Italia), en AS I/1, 353.

37. AS I/1, 309; cf. también Döpfner (AS I/1, 319); Hurley (AS I/1, 328).

38. Cf. AS I/1, 333-334; también, por ejemplo, el cardinal Tatsuo Doi (Tokio, Japón), en AS I/1, 323.

el espacio que se otorgaba a la lengua vulgar, resaltando que la Iglesia no se había empeñado en conservar el arameo o el griego cuando ya no los entendía el pueblo³⁹. Se alabó considerablemente el impacto bíblico del esquema⁴⁰ y la gente se alegró por su importante contribución a la participación activa en la liturgia⁴¹. Algunos círculos expresaron también su contento por el estímulo que se daba a los estudios litúrgicos⁴².

Los que proponían el esquema sabían muy bien, ya desde el principio, que se encontrarían inevitablemente con algunas oposiciones. El cardenal Lercaro ya anticipó en su discurso que algunos lo criticarían por falta de fundamentos teológicos, pero dijo que estos estaban claramente presentes en la introducción y en el capítulo primero. Era evidente, precisó, que los padres no debían esperar un tratado teológico escolástico, sino una sólida base para la renovación y el progreso de la liturgia. Insistió en que el esquema ofrecía solamente una *suma* de los principios teológicos, es decir, una descripción de la esencia de la liturgia, y que en este sentido seguía el procedimiento de la encíclica *Mediator Dei*⁴³. Advirtió, además, que las normas generales (nn. 16-31) eran una consecuencia lógica de las bases culturales de que se había hablado, y que lo que se decía sobre la adaptación de la liturgia a las características de cada nación y a las tradiciones de los pueblos, estaba en perfecta coherencia con lo que habían dicho los papas desde Benedicto XV. Estamos en unos tiempos en los que los pueblos de la tierra luchan por su progreso cultural y civil, progreso que hay que llevar a cabo sin reservas⁴⁴.

Lercaro afirmó también que la concreción de las normas de los capítulos del II al VIII era susceptible de comentarios y correcciones, pero sugirió que se actuara de acuerdo con la orientación de la Sede apostólica, sobre todo a partir de Pío XII. Lo que el esquema propone está totalmente de acuerdo con la renovación que no sólo había sido aprobada, sino estimulada, por la santa Sede. Las adaptaciones que se proponen son necesarias para una participación más consciente, activa y fecunda de los fieles en los sagrados misterios⁴⁵. El cardenal Montini dijo que el que la

39. AS I/1, 324.

40. Cf., por ejemplo, Döpfner (AS I/1, 321), añadido escrito a este tema; Hervás y Benet (AS I/1, 339).

41. Cf., por ejemplo, Döpfner y Doi (AS I/1, 319 y 323).

42. Cf. Hervás y Benet (AS I/1, 339).

43. AS I/1, 171, 311-313. Para la intervención de Lercaro, cf. Istituto per la Scienza Religiosa (ed.), *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 73-78; para una interpretación de este discurso, cf. G. Alberigo, *L'esperienza conciliare di un vescovo*, *ibid*; 14-15. sobre la relación entre la encíclica *Mediator Dei* y la constitución, cf. Y. Congar, *L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique*, en J. P. Jossua-Y. Congar, *La liturgie après Vatican II*, París 1967, 268-276.

44. En el discurso de Hervás y Benet, por ejemplo, se puede encontrar también una valoración teológica del texto (AS I/1, 339).

45. Lercaro añadió claramente a este respecto: «non enim ex sterili archeologismo aut ab insano novitatis pruritu illae promanant, sed ab instantia quotidiana pastorum et ab exigentiis pastoralibus, cum participatio actiosa S. Liturgiae sit, iuxta memoranda verba S. Pii X, prima et insubstituibilis fons spiritus christiani» (AS I/1, 313).

gente mostrara tanto aprecio por el esquema se debía a que la liturgia es para el pueblo y no al revés⁴⁶.

Algunos oradores favorables al esquema criticaron que se hubiera modificado el texto introduciendo algunas modificaciones que la gente conoció por una lista que hizo Martimort⁴⁷. Sobre todo, se pidió reiteradamente que el texto que la Comisión preparatoria había enviado a la Comisión central, se reeditara junto con las *Declarationes* clarificadoras, para que se pudiera aclarar todo lo que pareciera abstracto o indefinido⁴⁸. Se hizo referencia a la contradicción existente entre la nota introductoria del esquema, que ponía *de facto* todo el poder decisorio en manos de la santa Sede, y el número 16, que decía que la revisión de los libros litúrgicos debían llevarla a cabo especialistas de todo el mundo invitados por la santa Sede⁴⁹. El cardenal Frings observó también que en los pasajes del texto referentes a la lengua de la liturgia, texto ya aprobado por la Comisión central, se había reservado a las Conferencias episcopales locales, de acuerdo con los obispos de las regiones vecinas, el derecho de determinar el modo de introducir la lengua vulgar y de fijar sus límites, limitándose la santa Sede a verificar la decisiones que se tomaran⁵⁰. Sin embargo, en el esquema todo se reduce a que se presenten propuestas, pero la decisión queda en manos de la santa Sede⁵¹. Quedaba claro, pues, que, entre otras cosas, algunos sectores se sentían marginados por este ramalazo centralizador y deploraban la falta de las *declarationes*.

Hubo algunos oradores que no pudieron ocultar sus críticas al esquema, que a su juicio iba demasiado lejos. Monseñor Dante, de la Congregación de ritos, se atrevió a decir que el Concilio debía ocuparse solamente de los principios generales, dejando que fueran *expertos* en liturgia quienes los llevaran a la práctica concreta. Puntualizó que tanto las Conferencias episcopales como los obispos debían limitarse a hacer propuestas, y que las decisiones y la aprobación de las modificaciones competían a la santa Sede⁵². La intervención de Dante tenía que ver con el

46. «Liturgia nempe pro hominibus est instituta, non homines pro liturgia» (AS I/1, 315).

47. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 293, n. 7.

48. Estas quejas son frecuentes: Döpfner (22 de octubre), el obispo S. Méndez Arceo (23 de octubre), Jenny (27 de octubre), Spülbeck (29 de octubre), en AS I/1, 321 (según Martimort, 319-320), 359, 513, 576; cf. también H. Schmidt, *La costituzione...*, 120-121.

49. «Libros liturgicos infra paucos annos esse retractandos scilicet a Sancta Sede peritis ex universo orbe adhibitis»; *Schema constitutionis de sacra liturgia*, n. 16; se pidió insistentemente que se retirara esa nota; cf., por ejemplo, J. Le Cordier, obispo auxiliar de París (AS I/1, 476).

50. «Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus, etiam, si casus ferat, consilio habito cum episcopis finitimarum regionum eiusdem linguae, limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae statuere, actis a Sancta Sede recognitis (cf. can. 291)» (AD II/3, 2, p. 21). Al cardenal Silva Henríquez le parecía necesario que se garantizara una autoridad especial a las Conferencias episcopales, y pidió con cierta urgencia «ut vitetur illa sic dicta 'centralizatio' quae pastorem laborem debilitat» (AS I/1, 324). Cf. también Tatsuo Doi (AS I/1 323).

51. «Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus, etiam si casus ferat, consilio habito cum episcopis finitimarum regionum eiusdem linguae, limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae Sanctae Sedi proponere» (AS I/1, 272).

52. Dante (AS I/1, 330-331).

«procedimiento», pero otros pusieron en tela de juicio el contenido del esquema insistiendo en que era demasiado proclive a la renovación, con el consiguiente riesgo tanto para el clero como para el pueblo. Hubo incluso alguien que advirtió sobre el excesivo énfasis que se ponía en la participación de los fieles⁵³.

Se dijo que el esquema era demasiado «verbosus», más poético y ascético que teológico, más un tratado litúrgico que un documento conciliar. Teológicamente, algunas formulaciones vagas y su falta de precisión crearon cierto malestar⁵⁴. Se sugería, por tanto, que había que someter la parte doctrinal a la Comisión doctrinal antes de presentarla a los padres conciliares para decidir⁵⁵. Sobre este trasfondo, Ottaviani intervino para pedir una revisión total de la constitución, porque a su juicio se le daba demasiado peso a la liturgia⁵⁶. Se dejaban también a un lado temas como la comunión bajo las dos especies y la concelebración⁵⁷. Se pidió que se examinaran los textos bíblicos que se citaban en el esquema para comprobar si se les daba su significado escriturístico⁵⁸. También se criticó que no se aludiera para nada a la reforma del culto de los santos ni de las causas de beatificación y canonización, de las reliquias y el culto a las mismas⁵⁹, de los ritos orientales y de la necesidad de reformarlos⁶⁰. Monseñor D'Avack (Camerino, Italia) afirmó que, a su juicio, el esquema no explicaba suficientemente la relación entre el sacrificio de la cruz, el sacrificio de la misa y la vida diaria de los cristianos⁶¹. Una última crítica, también legítima, a nivel teológico recayó sobre la insuficiente atención del esquema al Espíritu Santo, pero no afectaba al esquema en su conjunto⁶².

En la tarde del mismo 22 de octubre se celebró la segunda reunión de la Comisión litúrgica y sus miembros tuvieron ya la impresión de que estaban perdiendo el tiempo, pues no era nada fácil entender a Larraona y no estaba todavía claro el *modus operandi* de la comisión, aunque todos tenían muchas ganas de empezar a trabajar⁶³. Martimort sugirió que se creara una comisión que redactara un regla-

53. Spellman (AS I/1, 316-317).

54. Vagnozzi (nuncio apostólico en USA), en AS I/1, 325-326); cf. también el arzobispo Parente (AS I/1, 423).

55. Cf. Vagnozzi (AS I/1, 326).

56. AS I/1, 349-350.

57. Cf. Dante (AS I/1, 331).

58. Cf. Fares (AS I/1, 354).

59. Dante (AS I/1, 331); cf. también monseñor García Martínez (AS I/1, 332).

60. Dante (AS I/1, 331). Adviértase que las normas generales para la liturgia, tal como estaban en el esquema, se podían aplicar a los ritos orientales y que también estos ritos necesitaban renovarse litúrgicamente y adaptarse. Sin embargo, es evidente que la observación de G. Amadouni (exarca de los armenios, Francia) sobre este tema contenía algo muy distinto de lo que quería decir Dante (cf. AS I/1, 361-362).

61. AS I/1, 359-361. D'Avack pidió también que se revisaran las oraciones de la misa desde el ofertorio hasta la comunión.

62. Silva Henríquez (AS I/1, 324), pidió también que la constitución incluyera una síntesis del pensamiento bíblico y patrístico sobre el sacerdocio espiritual de los fieles.

63. Cf. F-Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL); cf. también A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 307.

mento interno y su propuesta fue aceptada. Se creó una subcomisión formada por Martimort, Jullien, Bonet y McManus, que redactó un documento de cinco páginas, la *Ratio procedendi commissionis conciliaris de sacra liturgia*⁶⁴, que fue útil incluso en otras comisiones.

3. Los derechos de las Conferencias episcopales y el uso de la lengua vulgar

Tras los comentarios sobre el esquema en su conjunto, en la congregación del 23 de octubre se debatió sobre la introducción y el capítulo primero. Pero antes de comenzar, el secretario comunicó que los padres que tuvieran la intención de ausentarse del Concilio podían dejar sencillamente un mensaje en la secretaría.

El debate se centró sobre todo en los números 16 (revisión de los libros litúrgicos) y 24 (latín o lengua vulgar), y eso a pesar de que hubo gente que se mostró contraria a los números 20, 21 y 22, que trataban de la adaptación de la liturgia a las tradiciones locales⁶⁵. Tanto el número 16 como el número 24 constituían una especie de test en la lucha entre los partidarios de descentrar la autoridad y de usar la lengua vulgar⁶⁶, aunque el primero estaba mucho más difuminado⁶⁷.

Antes de examinar muy atentamente las intervenciones, digamos que la mayoría fue de carácter general⁶⁸, con sugerencias como que el texto se abreviase, se aclarase y se redactase más eficazmente⁶⁹. Otros pedían que se definiera con mayor precisión la liturgia en cuanto tal⁷⁰, algunos lamentaban que esa definición no siempre trataba con lógica la naturaleza de la liturgia, y había incluso quienes decían que no se explicitaba suficientemente la relación entre liturgia y vida espiritual⁷¹. Hubo problemas respecto al uso de términos como *instaurare*, *instauratio* y otros, porque parecía que con ellos se quería decir que el Concilio estaba obligado a renovarlo definitivamente todo⁷². Todo esto estaba en la línea de las críticas que Dante y Ottaviani habían formulado ya sobre el esquema en su conjunto. Además,

64. Cf. F-Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL; papeles Bekkers, documento 390 (Archivos diocesanos de s'Hertogenbosch); cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 308; cf. también G. Caprile I/2, 98-100.

65. Llama la atención que la mayoría de las objeciones a las distintas modificaciones proviniesen de ex-miembros de la curia o de miembros aún activos de la misma. Hubo también algunas críticas procedentes del mundo anglófono.

66. R.B. Kaiser, *Inside the Council. The Story of Vatican II*, London 1963, 126.

67. A este respecto, cf., por ejemplo, Fares (AS I/1, 354), que pidió se utilizara una sola lengua, el latín, añadiendo que se podían introducir explicaciones suplementarias en lengua vulgar, demostrando así que no había entendido de qué iba el tema, que no era otro que promover la participación activa en la liturgia.

68. Eran intervenciones de personas de corte bastante conservador. Cf. F. M. Stabile, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 83-176.

69. Ruffini, refiriéndose a I/1-3, 5-6; cf. AS I/1, 364.

70. Godfrey (Westminster), en AS I/1, 374.

71. P. Van Lierde (Roma), en AS I/1, 412.

72. Cf. Ruffini (AS I/1, 364).

les apoyó Staffa que, entre otros, dijo que el impulso que daba el esquema al espíritu ecuménico no podía ser a costa ni de la verdad ni de la fe⁷³, cuyo contenido todos veían muy claro que había entendido perfectamente.

Pero había también otro grupo de padres que estaban muy satisfechos de que en la introducción se dijera expresamente que no se tenía ninguna intención de definir nada dogmáticamente, porque lo que realmente se pretendía en primer lugar era renovar la vida litúrgica en cuanto tal, dejando a un lado las discusiones teológicas⁷⁴. Además, muchos oradores subrayaron que la introducción afirmaba muy claro que la liturgia, por su propia naturaleza, era y tenía que ser pastoral⁷⁵ y que los sacramentos eran para el pueblo⁷⁶. En cuanto a los cambios a realizar, había que dar prioridad a los que se basaban en razones pastorales sobre los que se fundaban en razones históricas⁷⁷; se pensaba que la eucaristía era el camino por excelencia para hacer oír la palabra de Cristo y la voz de la Iglesia⁷⁸.

Se discutió el número 16, que trataba de la revisión de los textos litúrgicos, que tendría que ser llevada a cabo por un grupo de especialistas antes de publicarlos. Algunos decían que este número requería una integración, puesto que la Congregación de ritos debía controlar esa revisión⁷⁹. De hecho, en su discurso del 24 de octubre, Parente se mostró dolido por el modo en que algunos se habían referido al santo Oficio, y no desaprovechó la ocasión para tildar de «novatores» a los que pedían la renovación⁸⁰.

Otros insistían en la necesidad de consultar a las Conferencias episcopales sobre la renovación de los libros litúrgicos⁸¹ y de llevar rápidamente a la práctica, por razones pastorales, todas las decisiones que se tomaran en este campo⁸². Las tierras de misión, que habían recibido positivamente esta parte del texto porque respondía a sus necesidades pastorales⁸³, pidieron que el grupo de especialistas que

73. AS I/1, 428-429. Su intervención concluía con la insidiosa propuesta de que todo el esquema *De liturgia* se enviara a una comisión mixta formada por miembros de las comisiones doctrinal, litúrgica y de los sacramentos. Si se hubiera aceptado esta propuesta, la reforma litúrgica se habría aplazado *sine die* y habría pasado a ser competencia de la comisión de Ottaviani. Lo captó inmediatamente el cardenal Montini, que sugirió —a través de C. Colombo— que se propusiera una votación para aprobar el esquema en su conjunto. Cf. M. Paiano, *Genesi storica della costituzione conciliare Sacrosanctum concilium*.

74. Entre otros, J. de Barros Câmara (Río de Janeiro), W. Godfrey (Westminster), V. Gracias (Bombay), W. Bekkers (s'Hertogenbosch), en AS I/1, 367, 373, 400-401, 441.

75. Cf., por ejemplo, Léger (AS I/1, 371).

76. Léger (AS I/1, 371).

77. Godfrey (Westminster), en AS I/1, 374.

78. Léger (AS I/1, 371).

79. Cf. Ruffini, Parente (AS I/1, 365 y 425).

80. AS I/1, 425.

81. Cf. monseñor Bekkers (s'Hertogenbosch), en AS I/2, 387. Su aportación es un ejemplo perfecto de una intervención fruto de una amplia consulta y de una profunda reflexión de una peculiar Conferencia episcopal como la de los Países Bajos. Cf. los papeles de Bekkers, Archivos diocesanos de s'Hertogenbosch, nn. 375-378.

82. Léger, Vielmo (Chile), D'Agostino (Italia), en AS I/1, 372, 553, 590.

83. Cf., por ejemplo, V. Gracias (Bombay), en AS I/1, 400-401.

revisara los libros litúrgicos conocieran la cultura local⁸⁴. Incluso más, se dijo que también deberían formar parte de este grupo personas de las tierras de misión, puesto que conocían mejor que nadie las necesidades específicas de esas tierras. Creían que era de vital importancia integrar las distintas culturas en su patrimonio universal⁸⁵.

Cuando se debatieron los números 20, 21 y 22, que daban a los obispos locales y a las Conferencias episcopales más jurisdicción en la administración de los sacramentos, los sacramentales, en la lengua litúrgica y algunas cosas más, hubo una especie de fuegos artificiales⁸⁶. Ruffini lo tenía claro, todo este tema resultaba inapropiado⁸⁷. El único camino a seguir era permanecer en sintonía con la santa Sede⁸⁸.

Sin embargo, algunos sostenían, por el contrario, que la libertad que reconocía el esquema era positiva, justamente porque reconocía a las Conferencias episcopales poder suficiente para afrontar adecuadamente sus tareas⁸⁹.

Las discusiones sobre la lengua litúrgica eran sencillamente interminables. Hubo nada menos que 80 intervenciones al respecto⁹⁰. A resaltar, que los obispos africanos pidieron que de la frase «in liturgia occidentali» se suprimiera el adjetivo «occidentali» por su estrecha vinculación a la cultura y a la historia occidental, supresión que respondía en parte a las aspiraciones emancipadoras africanas⁹¹.

Los argumentos para mantener el uso del latín en la liturgia fueron numerosos y reflejaron cierta preocupación y temor. Es el caso del cardenal McIntyre, que propuso: «Sacra missa debet remanere ut est. Graves mutationes in liturgia introducunt graves mutationes in dogmata»⁹². Se temía también que el uso de las lenguas vulgares pusiera en peligro la unidad de los pueblos cristianos simbolizada en la unidad de la liturgia⁹³; de hecho, hubo quien preguntó si los padres eran

84. Cf. Ramanantoanina (Madagascar), en AS I/1, 419, que habló en nombre de todo el episcopado africano, incluidos los obispos de Madagascar y de otras islas (300 obispos).

85. Cf. Ramanantoanina (AS I/1, 419-420).

86. Sobre el fundamento teológico de esta cuestión, cf., por ejemplo, R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté. Chroniques*, Paris 1968, 236-237.

87. A Ruffini le pareció insuficiente la frase «actis a Sancta Sede recognitis», porque en esta materia la jurisdicción le correspondía totalmente al papa y, por tanto, los obispos no tenían ningún derecho para tomar decisiones por su cuenta (AS I/1, 366). Cf., también, cardenal Browne (AS I/1, 377). El cardenal Landázuri Ricketts expuso claramente los peligros que esa libertad podría generar en la unidad del rito (AS I/1, 375).

88. Godfrey (Westminster), en AS I/1, 374. Cf. también Bacci (AS I/1, 410).

89. Cf. Gracias (Bombay), en AS I/1, 401.

90. Cf. AS I/1, 285. Para un panorama más amplio de la discusión, cf., por ejemplo, A. Wenger, *Vatican II. Première session*, Paris 1963, 86-89.

91. Cf. AS I/1, 420.

92. Cf. AS I/1, 371. McIntyre dijo que en los primeros tiempos como en el siglo IV, los concilios formularon con precisión en latín las doctrinas y los dogmas de la Iglesia! Realmente sorprendente (cf. AS I/1, 369). El cardenal Spellman estaba completamente de acuerdo con su colega americano (cf. AS I/1, 318).

93. Ruffini, McIntyre, Bacci, Calewaert (miembro de la Comisión litúrgica), en AS I/1, 366, 369, 409-410, 474.

conscientes de que la fe suponía una liturgia y una lengua⁹⁴. Porque si el Concilio adoptara una línea distinta, ¿no iría contra la tradición?⁹⁵. Usar el latín, ¿no era superar los límites de las nacionalidades, revelando así la neutralidad política de la Iglesia? Se habló también de la superioridad intelectual del latín, en el sentido de que no hay ninguna otra lengua tan clara, precisa y categórica para las formulaciones del magisterio de la Iglesia⁹⁶. Seguir usando el latín ayudaría a mantener el sentido misterioso de la liturgia⁹⁷. Los que defendían el latín sabían muy bien que no todos lo entendían, y por eso proponían que se editaran misales con una traducción adecuada del texto latino⁹⁸. Pero muchos creían que no era una buena solución. Bacci, por ejemplo, dijo que no tenía sentido que se hicieran traducciones porque el nivel intelectual de los fieles era bajo y por el peligro de las tentaciones que escondían algunos relatos bíblicos⁹⁹. Los aspectos ecuménicos hallaron bien poca comprensión en este grupo. De hecho, algunos padres aludieron a la situación de las iglesias protestantes, que ya usaban la lengua vulgar, lo que, a su juicio, había provocado su fragmentación¹⁰⁰, y además, podía deducirse que había tenido bien poco éxito a juzgar por la baja frecuencia y el escaso sentido de pertenencia que caracterizaban a las iglesias protestantes¹⁰¹. Se insistió también en que, desde una perspectiva occidental (!), la introducción de la lengua vulgar en las misiones traería muchos problemas por la gran cantidad de lenguas y de «tribus» existentes en esas tierras¹⁰².

Aparte de los que no apoyaban ningún cambio, por pequeño que fuera, había también muchos oradores que pedían un mayor uso de la lengua vulgar en la liturgia sin restar por ello importancia al latín. Estos padres propusieron distintos niveles en el uso de la lengua vulgar, desde una *via media*¹⁰³ hasta el abandono total del latín. Se adujeron algunas razones importantes sobre la prioridad del interés pastoral y, a tono con el espíritu del documento, se dijo que la introducción de la lengua vulgar en las partes previstas de la asamblea haría que los fieles participa-

94. El arzobispo Fares (Catanzaro, Italia), en AS I/1, 354-355; cf. también McIntyre (AS I/1, 370).

95. Cf. el cardenal Bacci (AS I/1, 408-409). El cardenal advirtió que el uso de la lengua vulgar en la eucaristía ya había sido condenado en la persona de Rosmini y que se oponía frontalmente a las decisiones del concilio de Trento citadas en la *Mediator Dei* y en la *Veterum sapientia*.

96. McIntyre (AS I/1, 370).

97. Cf. Parente (AS I/1, 426).

98. Cf. el cardenal Spellman (AS I/1, 318). Spellman era partidario de que hubiera más libertad para usar la lengua vulgar en la administración de los sacramentos y advirtió que eso era en realidad lo que ya estaba sucediendo. Dante (AS I/1, 331) insistió en que la lengua vulgar se limitara a la oración y a la catequesis.

99. Bacci (AS I/1, 409).

100. McIntyre (AS I/1, 370).

101. Godfrey (AS I/1, 374).

102. Godfrey (AS I/1, 373). Godfrey decía que este tema debía encomendarse a las Conferencias episcopales.

103. Cf. el cardenal A. Meyer (Chicago), el obispo P. Barrachina Estevan, Bekkers (AS I/1, 411, 584, 442).

ran más activamente¹⁰⁴. Tanto en las tierras de misión como en las demás partes del mundo¹⁰⁵, la mayoría de la gente no estaba familiarizada con el latín¹⁰⁶. Aún más, se pensaba incluso que el latín era un obstáculo para la vida de oración del clero¹⁰⁷. Pero en los países de misión se añadía un problema más, y es que los fieles de esas tierras no tenían el más mínimo conocimiento del latín¹⁰⁸. Un país como Japón, y todo un continente como África manifestaron sus reservas sobre el hecho de seguir usando el latín. Si ya no entienden el latín ni las *élites* intelectuales, y mucho menos los hombres y mujeres normales, ¿no sería un grave error mantenerlo en la liturgia?¹⁰⁹. El episcopado africano pidió expresamente que se otorgara a las autoridades locales el derecho, no sólo de hacer propuestas sobre el uso de la lengua vulgar, sino también de decidir al respecto, y que esto se añadiera como conclusión al número 24 del esquema¹¹⁰. Otras intervenciones subrayaron que ya desde antiguo la liturgia había sido el lugar por excelencia de la catequesis¹¹¹ y que los que querían dar a los fieles una participación más activa en la liturgia chocaban constantemente con el obstáculo de la lengua¹¹². El arzobispo Descuffi se preguntó por qué no se podía extender a todas las naciones el permiso que se había dado a algunos sitios para utilizar la lengua vulgar en la administración de los sacramentos¹¹³, porque se sabía que la liturgia se celebraba ya de hecho en lengua vulgar en muchos sitios con la autorización de Roma¹¹⁴. Algunos padres adujeron razones sacadas de la historia de la Iglesia, que conocían mejor que otros, para apoyar la traducción de los libros litúrgicos a las lenguas vulgares¹¹⁵. El argumento tan recurrente de que el uso de la lengua vulgar pondría en peligro la unidad de expresión de la Iglesia, era también con frecuencia sometido a crítica. El arzobispo Kozłowiecki, por ejemplo, dijo que prestar demasiada atención al uso de la lengua latina en la liturgia podría ofender a las demás lenguas litúrgicas, y añadió que se podía ser magníficos cristianos sin latín en la liturgia, porque la ver-

104. Cf., por ejemplo, Feltin, Ramanantoanina (AS I/1, 369, 420). A los que les parecía inaceptable el uso de la lengua vulgar en la eucaristía, Bacci les propuso que lo aceptaran en la oración, la catequesis, los sacramentos y los sacramentales (AS I/1, 410).

105. G. J. Descuffi (Esmirna) dijo, por ejemplo, que la Iglesia occidental se encontraba también en una situación de misión (AS I/1, 416).

106. Cf., por ejemplo, Feltin, Descuffi (AS I/1, 368, 415).

107. Cf., por ejemplo, Feltin (AS I/1, 369).

108. Feltin, Gracias (AS I/1, 368, 402-403).

109. Cf. H. Schmidt, *La costituzione...*, 163-165; «La Croix», 30 de octubre de 1962.

110. «Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus, etiam, si casus ferat, [...] limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae statuere (en vez de *proponere*)...» (AS I/1, 420).

111. Cf. Feltin (AS I/1, 368).

112. Feltin (AS I/1, 368). Según Feltin, quizás se echaba mano del latín como excusa para no tomarse en serio la fe.

113. AS I/1, 415.

114. Cf. Gracias, Descuffi (AS I/1, 402, 401).

115. Por ejemplo, el cardenal Tisserant presentó ejemplos de la historia de la Iglesia para la discusión (AS I/1, 399-400). Los ejemplos que puso Tisserant, junto a los de Bea, fueron muy apreciados. Cf. Kosłowiecki, arzobispo de Lusaka (Rodesia), en AS I/1, 422.

dadera unidad no es una cuestión de lengua, sino que depende de la conciencia de que somos miembros de un solo cuerpo¹¹⁶.

Pero el problema de la comprensión no era exclusivo del rito latino. El obispo armeno Zohrabian dijo que su pueblo estaba esparcido por todo el mundo y que los que no vivían en Armenia ya no entendían el armeno. Por eso pidió que las Conferencias episcopales nacionales tomaran las medidas oportunas para traducir los textos litúrgicos de forma que se entendieran¹¹⁷.

En su discurso en francés del día 23 de octubre, el patriarca Maximos IV Saigh resumió los argumentos de los que defendían el uso de la lengua vulgar en la liturgia¹¹⁸. Desde la perspectiva del rito oriental, le parecía extraño que el que preside la liturgia hable una lengua distinta a la de la asamblea litúrgica, que se veía obligada a orar en una lengua que no comprende: no se entiende qué tiene que ver una Iglesia viva con una lengua muerta. Por ser instrumento del Espíritu Santo, la lengua de la Iglesia tiene que ser una lengua viva. Propuso que la frase «linguae latinae usus in liturgia occidentali servetur» se sustituyera, por ejemplo, por «lingua latina est lingua originalis et officialis ritus romani». Propuso también que las Conferencias episcopales tuvieran el derecho de señalar los límites del uso de una lengua viva en la liturgia. Maximos IV concluyó su discurso pidiendo, si fuera posible, que se ofreciera a los padres traducción simultánea, porque los que venían de Oriente no tenían por qué saber latín¹¹⁹.

En la última parte de su intervención, el patriarca tocó un punto realmente sensible, y es que muchos obispos, para los que el latín no era un medio de comunicación, no entendían lo que se decía en el Concilio. Incluso las cuestiones menores de procedimiento sólo se entendían si se hacía la correspondiente traducción. Se podía decir, sin temor a exagerar, que los observadores podían seguir mucho mejor el debate, porque se les proporcionaba una traducción.

El debate sobre la introducción y el capítulo primero no se pudo terminar hasta el 27 de octubre a causa de las numerosas repeticiones. Quedaban aún pendientes otros siete capítulos.

Como dijo Lercaro el 23 de octubre, la comisión continuó sus trabajos durante este debate sin estar segura de que fuera acertado iniciar la discusión de un esquema sin haber sido aprobado en su conjunto por el Concilio. Larraona explicó que, al haber empezado la discusión por la introducción y el capítulo primero, el esquema ya había sido aceptado *de hecho*. Es decir, la comisión podía empezar su

116. AS I/1, 422. Un buen resumen de las razones a favor de la lengua nacional se halla en la intervención de L. La Ravoire Morrow, obispo de Krishanagar (India), que presentó una instancia a favor de la lengua vulgar, basada en razones pastorales y ecuménicas (AS I/1, 467-469). F. Simons, obispo de Indore (India) intervino en el mismo sentido (AS I/1, 586-587).

117. AS I/1, 508. Su elogio de Armenia fue muy apreciado por Ruffini, ese día presidente de turno (cf. AS I/1, 507).

118. AS I/1, 377-380.

119. Cf. AS I/1, 377-379.

trabajo. Durante el resto de la sesión se discutió cómo debía actuar la comisión, de acuerdo con los reglamentos conciliares¹²⁰.

En la reunión del 26 de octubre, Larraona anunció que había formado una subcomisión teológica dirigida por R. Gagnebet¹²¹. La mayoría de los miembros de la subcomisión eran de teología dogmática, de procedencia romana. Además de Gagnebet, estaban también Masi y van den Eynde, y después se reforzó con Vagaggini y Martimort. Estaba claro que, tras el procedimiento de Larraona, estaba la voluntad de evitar que se formara una comisión mixta¹²². Como veremos, se crearon 13 subcomisiones, cada una con 11 miembros.

Está claro que los miembros de la comisión no estaban todavía seguros de cómo proceder. Se ve, por ejemplo, en la discusión sobre las Conferencias episcopales, pues mientras Larraona creía que no había que definirlas claramente a nivel jurídico, Martimort señaló que de hecho ya existían en la jurisprudencia. Larraona se evadió diciendo que no era el lugar adecuado para hablar de leyes, y Wagner apuntilló afirmando que la comisión debería redactar un texto que de todos modos afectaba a las Conferencias¹²³. Al día siguiente, Martimort puso sobre la mesa el documento de la comisión *ad hoc*, que bosquejaba el procedimiento de trabajo. La primera parte trataba de la estructura de la comisión e incluía, entre otras cosas, la definición de su cometido específico y las competencias del presidente y del secretario¹²⁴. El texto discutía también el papel del relator y la posibilidad de crear subcomisiones. La segunda parte explicaba cómo la comisión debía organizar los trabajos. En general, la comisión, al discutir las enmiendas y las observaciones, debería proceder sobre la base de una relación. Todos los miembros tendrían derecho a intervenir en la discusión, que terminaría con una votación. El texto correcto se presentaría después a la congregación general, y el relator explicaría los criterios que se habían seguido en la corrección. Tras la votación en la congregación general, las modificaciones aprobadas se incluirían en el texto, las rechazadas volverían a la comisión, y se volvería a repetir el procedimiento. Para los *modos* se haría lo mismo¹²⁵. Parece que el texto de Martimort se aprobó sin problemas¹²⁶. La

120. Como los temas discutidos en esta reunión se hallan en la *Ratio procedendi* de Martimort, no los tratamos aquí.

121. No todos estaban igualmente satisfechos de que se hubiera incluido en la comisión a Gagnebet. Cf. la carta de Jenny a Delhaye, fechada el 2 de noviembre de 1962: «Et à la commission, on nous a mis Gagnebet et Masi comme experts: on a peur de style trop 'biblique', pas assez scholastique» (F-Delhaye, n. 161, CLG).

122. Cf. las respuestas sometidas a Jenny, que se refieren a que en el aula se habló de la creación de una *commissio mixta* (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

123. Cf. Jenny, caja 8 (CNPL).

124. En efecto, el documento se limitaba a describir asuntos que *de hecho* ya estaban en vigor. Jenny anotó agudamente en el margen de la página 2 que la comisión no había hecho todavía nada (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

125. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

126. Esto se puede deducir del número de notas en el ejemplar del documento de monseñor Jenny (F-Jenny, caja 8 [CNPL]). Parece que se dedicó más tiempo a estudiar cómo tratar los textos que venían de fuera. Cf. las notas escritas en la página 3 del ejemplar de Jenny.

comisión tenía un reglamento propio, pero se había quedado sin trabajo debido a las amplias discusiones sobre el uso de la lengua vulgar en la liturgia y sobre el *status* jurídico de las Conferencias episcopales.

4. *Comunión bajo las dos especies y concelebración*

El 29 de octubre¹²⁷, después de haber leído a la asamblea la respuesta del papa a un telegrama que le habían enviado los padres conciliares¹²⁸, la discusión del capítulo segundo, *El misterio de la santa eucaristía*, que debía ser prolija¹²⁹, tomó un camino subterráneo. En el debate de este capítulo, la parte del león se la llevaron la comunión bajo las dos especies (n. 42 del esquema) y la concelebración (nn. 44-46)¹³⁰.

Como ya era normal, abrieron el debate algunos «pesos pesados» como Spellman, Ruffini y Léger. Spellman protestó inmediatamente contra la intención de revisar la estructura de la misa de que hablaba el número 37, porque esto abriría la puerta a un sinnúmero de innovaciones¹³¹. Al día siguiente, Ottaviani volvió sobre este número diciendo que era demasiado vago¹³² y se preguntó desconcertado si lo que querían los padres no era hacer una revolución¹³³. Creía que se debía quitar del esquema la intención de revisar la estructura de la misa, tanto en su conjunto como en alguna de sus partes, porque de otro modo se confundiría a los fieles, a quienes el movimiento litúrgico había familiarizado con la estructura de la misa¹³⁴. El cardenal tenía tantas dudas sobre todo el capítulo, que rebasó el tiempo de que disponía y tuvo que ser interrumpido por el cardenal Alfrink, que presidía ese día acompañado por Villot. La interrupción de Alfrink y el imponente aplauso que siguió, enfureció tanto a Ottaviani que durante los quince días siguientes no volvió a aparecer por las congregaciones generales¹³⁵. Si Ottaviani provocó confusión, la

127. Al comienzo de la reunión, Felici anunció los nombres de los que habían sido designados por el papa miembros de las distintas comisiones.

128. AS I/1, 597.

129. Las *animadversiones in schema constitutionis De sacra liturgia. Caput II. De sacrosancto Eucharistiae Mystero* tenían 218 páginas ciclostiladas. Cf. F-van den Eynde (CCV).

130. Felici rogó a los padres que no repitieran lo que ya se había dicho sobre el latín, lo que dejó bien claro que la presidencia estaba cada vez más preocupada por la lentitud de las discusiones (AS I/1, 563).

131. «Hoc viam latam aperire videri omni generi innovationum» (AS I/1, 598). Digamos de paso que un número importante de oradores manifestó sus reservas sobre la introducción de este capítulo. Algunos dijeron que no se había resaltado suficientemente el carácter sacrificial de la eucaristía; otros se quejaron de que no se definían con claridad las dos partes de la misa, liturgia de la palabra y liturgia eucarística; otros objetaron que no estaba suficientemente elaborada la distinción entre sacramento y sacrificio. Cf., por ejemplo, Bea, Browne, Florit, Trinidad Salgueiro (AS I/2, 22, 26-27, 28, 29).

132. El cardenal Bea dijo lo mismo (AS I/2, 22).

133. «Nunc, num revolutio quaedam fieri vult de tota Missa?» (AS I/2, 18).

134. *Ibid.*

135. Cf. AS I/2, 20. Era normal interrumpir a los oradores que rebasaban su tiempo, pero la posición que ocupaba Ottaviani hacía que no fuera un orador normal. Cf. Cavaterra, 70.

intervención anterior del cardenal Gracias, de Bombay, había impresionado mucho a los padres, al decir que tanto él como sus 71 colegas estaban muy preocupados por la situación política de su país, y al preguntarse si los obispos no deberían estar al lado de su gente en un momento en que la India corría el peligro de ser invadida por los chinos¹³⁶.

Aunque tanto Spellman como Ottaviani habían manifestado un importante número de reservas¹³⁷, hay que decir que, en conjunto, fue acogida francamente bien la insistencia del esquema en la participación activa de los fieles¹³⁸. El proceso de renovación, promovido en parte por Roma, tenía ya sólidas raíces y el papa quería que siguiera adelante¹³⁹. Este proceso era totalmente necesario si la Iglesia quería hacer un llamamiento a los jóvenes a través de la liturgia¹⁴⁰. Rusch (Innsbruck) acudió a su experiencia personal para decir el gran fruto que había dado el permiso que se dio en 1942 para la «misa dialogada» y para las lecturas en lengua vulgar¹⁴¹.

La homilía, que se trataba en el n. 39 del esquema, suscitó gran interés¹⁴². Casi todos opinaron que no sólo había que recomendarla como parte significativa de la liturgia, sino que había que prescribirla¹⁴³ sobre todo los domingos y los días de fiesta¹⁴⁴. Algunos insistieron en que, en unos tiempos de tanta ignorancia¹⁴⁵, la homilía era el momento cumbre para instruir al pueblo¹⁴⁶. Pero el debate no se centró solamente en la homilía como tal, sino también en su contenido, porque se di-

136. Cf. AS I/2, 13. Se dio la casualidad de que ese mismo día un obispo chino pidió que se incluyera a san José en la oración eucarística (cf. AS I/2, 31).

137. De todas formas, Spellman y Ottaviani no eran los únicos que estaban convencidos de que no había que modificar la estructura de la misa y de que la participación activa de los fieles sólo iba a crear confusión. Cf. el arzobispo de Catanzaro (Italia); A. Fares, que apeló al concilio de Trento (AS I/2, 116). La ignorancia de los obispos sobre el tema es a veces realmente chocante, hasta llegar a decir, como hizo monseñor C. Saboia Bandeira de Mello (Palmas, Brasil), que el rito romano se remontaba hasta el mismo san Pedro y por eso no debía ser modificado (AS I/2, 117).

138. Así lo expresó inteligentemente el día 30 de octubre el arzobispo F. Melendro (AS I/2, 30-31).

139. Cf. a este respecto la documentada intervención de László (AS I/2, 112-113). El 31 de octubre, Elchinger advirtió sutilmente, refiriéndose a la así llamada «revolución», que si se hubiera añadido al texto la *Declaratio* sobre el n. 37 en vez de haberla suprimido, se habría evitado esta inquietud tan grande y tan inútil: «Haec declaratio etenim nobis proponit non revolutionem, sed tantum evolutionem –evolutionem pastorem– et quidem sanam et prudentem» (AS I/2, 80). Cf. también la intervención de Jenny el 5 de noviembre (AS I/2, 121-122 que hasta en las palabras fue un ataque frontal al discurso de Ottaviani del 30 de octubre).

140. Cf. Elchinger (AS I/2, 80-81).

141. AS I/2, 35.

142. Al menos 34 obispos creyeron necesario intervenir sobre este punto, *animadversiones... Caput II*, 98-110. Las numerosas repeticiones hacen pensar que algunos padres estaban decididos a permanecer fieles al texto que habían preparado.

143. Cf. Bea, Florit, A. Fernández (obispo auxiliar de Nueva Delhi, India). Cf. AS I/2, 23, 28, 45.

144. En este punto, cada una de las distintas «tendencias» tenía un acento propio. Cf., por ejemplo, Spellman (AS I/1, 599), F. Jop (que interviene más bien como jurista), J. C. Aramburu (Tucumán, Argentina; contra la comunión bajo las dos especies), C. Himmer (Tournai, Bélgica), A. Gianfranceschi (Cesena, Italia), en AS I/2, 60-61, 89, 92, 228.

145. Entre otros muchos, cf. F. Tortora (Santa Lucia del Mela, Italia), en AS I/2, 277.

146. Cf. A. Franco Cascón (San Cristóbal de la laguna, Tenerife, España), en AS I/2, 224.

jo que la predicación había de tener un fundamento teológico y sistemático¹⁴⁷. Hubo también algunos, aunque pocos y distantes en sus posiciones, que defendieron que, por razones prácticas, la homilía debía ser breve¹⁴⁸ y que, aunque recomendable, debe reducirse en los países con escasez de sacerdotes¹⁴⁹.

Sobre la oración de los fieles hubo pocas intervenciones. La más importante fue la de Pildain el 6 de noviembre, que abordó el tema en toda su amplitud e hizo un motivado y cálido llamamiento a orar en nombre de los más pobres¹⁵⁰.

El debate sobre el uso de la lengua vulgar en algunas partes de la misa (n. 41), volvió a resucitar la espinosa cuestión de la lengua. Aunque apenas hubo elementos nuevos¹⁵¹, merece una mención especial la intervención, el 31 de octubre, del arzobispo Hallinan (Atlanta), que habló en nombre de un importante número de obispos estadounidenses. En realidad, no aportó ningún factor nuevo a la discusión, pero su intervención fue importante porque vino a decir a la asamblea que figuras como Spellman y McIntyre no representaban a toda la Iglesia americana. De hecho, un número significativo de obispos norteamericanos no estaba de acuerdo con ellos¹⁵².

Ya hemos dicho que se prestó mucha atención al tema de la comunión bajo las dos especies¹⁵³. Los que estaban a favor dieron varios argumentos. Para Alfrink, la comunión bajo las dos especies era propiamente bíblica, porque el beber y el comer pertenecen a la auténtica esencia de la cena¹⁵⁴. El propio Señor lo había mandado y había sido una práctica normal en la época evangélica y apostólica. La Iglesia primitiva había respetado esta tradición¹⁵⁵ y en la historia reciente de la Iglesia hay suficientes ejemplos de esa práctica en algunas Iglesias, incluso después de Trento¹⁵⁶. En las Iglesias orientales, la comunión bajo las dos especies es todavía hoy la norma¹⁵⁷, y su recuperación en Occidente favorecería el ecume-

147. Helmsing (AS I/2, 46).

148. Cf. Godfrey (AS I/2, 10).

149. Cf. A. Hage, superior general de los basilianos de San Juan Bautista (AS I/2, 231-232).

150. Cf. AS I/2, 157-158. La intervención de Pildain consistió en una súplica en nombre de los pobres en la Iglesia. Sin embargo, sorprende que suscitara tan pocas reacciones entre los comentaristas de este tiempo.

151. Cf. G. Dwyer (Leeds, Inglaterra), McIntyre (contra el uso de la lengua nacional), en AS I/2, 38, 108. Monseñor Zauner valoró en su intervención el trabajo de la comisión preparatoria sobre la liturgia y acudió a su experiencia personal para pedir que se introdujera la lengua nacional (AS I/2, 151-152).

152. Cf. AS I/2, 75-76. Cf. también T. J. Shelley, *Paul J. Hallinan. First Archbishop of Atlanta*, Wilmington 1989, 167-168.

153. Intervinieron más de 60 padres. Cf. *Animadversiones... Caput II*, 139-172. Cuarenta y cuatro padres eran favorables a permitir la comunión bajo las dos especies, aunque a 11 de ellos le hacía poca gracia que ese permiso se extendiese a los laicos. Cf., por ejemplo, Iglesias Navarri (Urgel, España), en AS I/2, 62-63.

154. AS I/2, 16-17.

155. Edelby (AS I/2, 85-86).

156. Bea (AS I/2, 23-24).

157. Edelby (AS I/2, 85).

nismo¹⁵⁸. Como es lógico, quienes defendían la vuelta de la comunión bajo las dos especies no dejaban de ver los problemas prácticos que plantearía y que en caso de que hubiera una gran multitud resultaría imposible, pero insistían en que, por principio, esas dificultades no podían ser un obstáculo.

Los argumentos contrarios, algunos teológicos y otros prácticos, fueron una buena muestra de la creatividad de los que eran contrarios. En primer lugar, se iría contra la costumbre de muchos siglos; aún más, se iría contra el concilio de Constanza, contra la bula de León X que condenó a Lutero, y contra las definiciones del concilio de Trento¹⁵⁹. Ruffini insistió en que cualquier cambio en este tema no competía a los padres conciliares sino al papa¹⁶⁰. El cardenal Godfrey, consciente de la presencia en su país de la Iglesia anglicana, dijo que autorizar la comunión bajo las dos especies equivaldría a reconocer que la Iglesia se había equivocado en el pasado¹⁶¹. Ottaviani añadió que sería difícil introducir esta práctica, puesto que la comisión central la había rechazado casi por unanimidad¹⁶². Algunos dijeron que sería peligroso y hasta antihigiénico administrar la comunión bajo las dos especies¹⁶³, sobre todo cuando está tan de moda pintarse los labios¹⁶⁴; otros sugirieron que los padres no habían pensado bastante en que en algunos sitios era muy difícil conseguir vino¹⁶⁵. ¿Qué pasaría donde la gente no bebiera vino¹⁶⁶? ¿Y cuánto vino se necesitaría donde hubiera grandes multitudes para comulgar?¹⁶⁷. Además, esta práctica alargaría considerablemente la duración de la misa¹⁶⁸.

Al comienzo de la sesión del 29 de octubre, el cardenal Léger se mostró favorable a introducir el tema de la concelebración, pidiendo *in primis* que se recuperaran los argumentos favorables a la misma que había en el esquema original¹⁶⁹.

Durante los días siguientes se elogió repetidas veces la revalorización de la concelebración. Monseñor Elchinger, en una intervención memorable, subrayó que, en la *Mediator Dei*, el papa había justificado teológicamente la práctica de la concelebración, que en la Iglesia oriental era la norma¹⁷⁰. El arzobispo maronita J. Khoury (Líbano) valoró mucho que el Concilio quisiera promover la concelebración, pero

158. Cf. Alfrink, Bea, Weber (AS I/2, 17, 24-25, 79-80).

159. Cf. el cardenal Ruffini (AS I/1, 600-601). El cardenal Bea se opuso el 30 de octubre a este argumento, recordando algunas concesiones que hizo el papa, en 1564, a muchas provincias alemanas (AS I/1, 23-24).

160. *Ibid.* Cabría preguntarse entonces para qué han ido los obispos a Roma.

161. AS I/2, 11.

162. AS I/2, 20.

163. Cf., por ejemplo, Ruffini (AS I/1, 601), Gracias (AS I/2, 12).

164. Godfrey (AS I/2, 11).

165. El cardenal Gracias dijo que el vino era ilegal en la India (AS I/2, 13).

166. Godfrey (AS I/2, 11).

167. Godfrey, McQuaid (en nombre de los obispos irlandeses), en AS I/2, 11, 44.

168. Godfrey (AS I/2, 10-11).

169. C. Helmsing (Kansas City) pensaba lo mismo (AS I/2, 45). A Léger le apoyó también S. Kleiner, abad general de los cistercienses, que habló en nombre de sus colegas abades (AS I/2, 47). Cf., también, Ramanantoanina (en nombre de los obispos africanos), en AS I/2, 267.

170. AS I/2, 82.

afirmó que le molestaba que el texto fuera tan restrictivo y, además, que desde el punto de vista teológico e histórico era preferible esta forma de celebrar la eucaristía¹⁷¹. Las comunidades monásticas querían que se restableciera la concelebración¹⁷². J. van Cauwelaert (Inongo, Zaire), que habló en nombre de 262 obispos, concluyó insistiendo en que, en las culturas donde la comunidad era un factor importante, se apreciaba mucho la concelebración como expresión de unidad¹⁷³.

Tampoco faltaron voces críticas, como es natural. Por ejemplo, Ruffini, que se agarró a la norma «un sacerdote, una misa» y propuso que cuando, por ser muchos los sacerdotes, fuera imposible que cada uno celebrara diariamente la misa, que se celebrara cada dos días¹⁷⁴. Hubo también quien dijo que insistir tanto en la concelebración era como admitir que la misa privada tenía un rango en cierto modo inferior¹⁷⁵. Las críticas se plantearon también en relación con los estipendios, pues si un fiel lo daba por una misa, lo hacía por motivos personales y esperaba que la celebrara un solo sacerdote¹⁷⁶.

Como muchos padres se habían sentido ofendidos por el cambio que se había introducido en el texto, el cardenal Confalonieri creyó que tenía que intervenir, y lo hizo el 5 de noviembre con una declaración oficial que desmentía las protestas y las voces. Insistió en que, de acuerdo con el motu proprio *Superno Dei nutu* (5 de junio de 1960)¹⁷⁷, la Comisión central se había limitado a cumplir con su deber, que había sido confirmado por el papa y aprobado por las *Normae* de septiembre de 1961¹⁷⁸. Según Confalonieri, el esquema, tal como se le había entregado a los padres conciliares a instancias del papa, era el resultado de las observaciones que había hecho la Comisión central, junto con las respuestas de la Comisión litúrgica a esas observaciones. Cuando había discrepancia entre las observaciones y las respuestas, la subcomisión había tomado una decisión autónoma a partir de argumentos motivados y sólo tras examinar atentamente las respuestas recibidas. Lo que ahora se discutía eran los esquemas que estaban sobre la mesa, no los textos anteriores¹⁷⁹.

El cansancio y el aburrimiento empezaron a influir lenta pero inexorablemente, y tanto los peritos como los obispos buscaban, cada vez con más velocidad y frecuencia, la forma de salir a tomarse un café. Afortunadamente, el 6 de noviembre intervino el papa y dio a la presidencia facultad para terminar la discusión de un deter-

171. AS I/2, 83-85. Después de Khoury, el arzobispo melquita Edelby dijo estar completamente de acuerdo con él (*ibid.*).

172. Cf. B. Gut, abad primado de la O.S.B., que habló en nombre de toda la familia de los benedictinos (AS I/2, 127).

173. Cf. AS I/2, 94-95.

174. AS I/1, 601.

175. Ottaviani (AS I/2, 20).

176. Godfrey (AS I/2, 11). Ottaviani observó cínicamente que si el clero evaluara las consecuencias financieras de la concelebración, se le quitaría inmediatamente de la cabeza (AS I/2, 20).

177. Cf. AD I/1, 93-98; «DC» 52 (1960) 433-437; «DC» 57 (1960) 706-710.

178. AD II/1, 424-425.

179. Cf. AS I/2, 106-108. Cf. también A. Bugnini, *La riforma...*, 37-38.

minado capítulo si ya se había tratado suficientemente. Pues bien, el mensaje del papa llegó a las 10 de la mañana, ¡y el debate se terminó inmediatamente!

Entretanto, los trabajos de la comisión, que todavía no había empezado a discutir el verdadero texto, siguieron balbucientes, y poco a poco fue ganando terreno la idea de que algunos trataban de perder tiempo. A eso se unió el nombramiento papal de Dante el 29 de octubre, que proporcionó a Larraona un colaborador más en su táctica obstruccionista. Parece que incluso Larraona estaba algo confuso y sin un método de trabajo¹⁸⁰. Puesto que la discusión sobre la introducción del capítulo primero se había prolongado hasta el 29 de octubre y que la secretaría no estaba aún preparada para las observaciones, previstas para la reunión programada para el 31 de octubre¹⁸¹, no se pudo empezar los trabajos antes de las cinco de la tarde del 5 de noviembre¹⁸², sobre la base de un dossier del que se podía disponer el 3 de noviembre¹⁸³. Ese mismo día, los miembros de la comisión recibieron las intervenciones de los padres sobre el esquema en su conjunto y sobre la introducción. Es evidente que ese mismo día se siguieron formando las subcomisiones. En total, fueron 13, de las que 3 se ocuparon de cuestiones generales: una teológica, otra jurídica y una tercera encargada de examinar los comentarios generales. La subcomisión jurídica, que, como la teológica, tenía un papel consultivo ante las demás subcomisiones, estaba presidida por E. Bonet¹⁸⁴. El cardenal Lercaro presidía la subcomisión que se ocupaba de los comentarios generales¹⁸⁵. A las demás subcomisiones se les encomendaron los ocho capítulos del esquema, así que, mientras del primer capítulo se ocupaban no menos de tres subcomisiones, cada uno de los demás capítulos se le encomendó a una subcomisión¹⁸⁶.

180. Desde el 26 de noviembre, Jenny se quejó de esto a sus amigos. Cf. JCng, 98.

181. Cf. la carta de Antonelli, fechada el 30 de octubre, a los miembros de la comisión (F-C. De Clercq [CCV]).

182. Hay que subrayar que tanto el secretario Antonelli, como sus asistentes y un convento de religiosas franciscanas habían hecho hasta ese instante un trabajo enorme. En muy poco tiempo habían pasado a máquina todas las intervenciones, habían hecho copias de las mismas y las habían llevado a la Comisión. Eran ni más ni menos que 12 volúmenes. En la reunión del 5 de noviembre ya se podía disponer de las intervenciones sobre el capítulo primero.

183. Este dossier contenía las intervenciones sobre el esquema en su conjunto y sobre la introducción. Cf. la carta de Antonelli a los miembros de la comisión (F-C. De Clercq [CCV]).

184. Formaban también parte de ella F. McManus, A. Stickler, C. De Clercq y J. Fohl.

185. Los otros miembros eran A. Pichler, N. Ferraro, J. Wagner y A. Bugnini.

186. La cuarta subcomisión, dirigida por A. Martin (ayudado por H. Rau, P. Salmon, M. Riggetti y A. Dirks) examinó los comentarios a la introducción y al capítulo I, 1-9. La quinta subcomisión, presidida por F. Grimshaw y ayudado por J. Malula, C. Egger, H. Cecchetti y J. Nabuco, se ocupó de los comentarios al capítulo I, 10-15.32-36. La sexta subcomisión, conducida por C. Calewaert, trató de los números 16-31 también del capítulo I, con la colaboración de B. Fey Schneider, A. G. Martimort, A. Stickler y G. Martínez de Antóñana. El capítulo II sobre el misterio de la eucaristía fue estudiado por la séptima subcomisión, que estaba presidida por J. Enciso y cuyos miembros eran, además, H. Jenny, J. Jungmann, J. O'Connell y D. van den Eynde. El capítulo III sobre sacramentos y sacramentales se confió a la octava subcomisión, guiada por P. Hallinan y ayudado por F. Jop, R. Masi, F. McManus y C. Vagaggini. El capítulo IV, sobre el oficio divino, era competencia de la novena subcomisión, presidida por A. Albareda, con estos miembros: W. Bekkers, P. Salmon, C.

La subcomisión Lercaro, que se ocupaba de los comentarios generales, se reunió el 6 de noviembre a las 16, 30 en la Domus Mariae y logró preparar una relación que se presentaría al día siguiente en la comisión¹⁸⁷. Sus cinco miembros pensaban que había que suprimir la nota inicial del texto¹⁸⁸ y que había que admitir la petición de los padres de que se incluyeran las *Declarationes* explicativas. En cuanto a la coordinación del material que se discutía en las otras comisiones, se siguió el consejo de la subcomisión jurídica: distribución de todos los esquemas a los padres; coordinación, por la presidencia del concilio, de los esquemas que se superponían; contactos informales entre las comisiones, como, por ejemplo, entre las comisiones para las Iglesias orientales, las misiones o el Secretariado para la unidad de los cristianos. La subcomisión Lercaro propuso al mismo tiempo que, puesto que las opiniones de los padres eran muy diferentes¹⁸⁹, se votase el texto existente. No estaba, además, de acuerdo con la propuesta de insertar los principios litúrgicos, porque creía que el texto ya los expresaba con suficiente claridad. Sobre la petición de que se revisara teológicamente el texto, se opinó que se debería encomendar a la subcomisión teológica. Respecto a las Conferencias episcopales, la subcomisión propuso que se entendieran como «coetus episcoporum totius nationis»¹⁹⁰. Es decir, la comisión creía que había que respetar el juicio ampliamente positivo sobre el esquema, que había que tomar en serio las protestas de los padres sobre la nota inicial y las *declarationes* que habían desaparecido, que las críticas al esquema habían de tratarse dentro de la comisión, y que, interpretando a las Conferencias episcopales como asambleas de obispos de un determinado país, se superarían las reservas que se habían manifestado sobre su *status* jurídico.

Egger y P. A. Frutaz. El año litúrgico, tema del capítulo V, fue estudiado por la décima subcomisión, guiada por F. Zauner, ayudado por P. Schweiger, H. Cecchetti, J. Wagner y C. De Clercq. El capítulo VI, sobre los *suppellectilia*, se sometió a la undécima subcomisión, presidida por O. Spülbeck, que estaba bastante descontento por su nombramiento como presidente y que, en la sesión del 7 de noviembre, dijo que tenía cosas bastante más importantes que hacer que discutir estas cosas tan especiales (cf. Jenny, caja 8, CNPL). Eran miembros de esta subcomisión R. Masnou, N. Ferraro, A. Bugnini y A. Dirks. El capítulo VII, que trataba de la música, se encomendó a C. D'Amato, que presidía la duodécima subcomisión, formada, además, por J. Prou, H. Anglés, J. Overath y J. Wagner. Finalmente, la decimotercera subcomisión se ocupó del capítulo VIII, sobre el arte sagrado, y estaba dirigida por C. Rossi y compuesta, además, por W. Van Bakkum, M. Righetti, P. A. Frutaz y J. Wagner. Advirtamos que durante el primer periodo no se reunieron las subcomisiones novena, décima, undécima, duodécima y decimotercera.

187. Cf. *Relatio exhibita a III subcommissione circa animadversiones generales in schema constitutionis de s. liturgia* (3 páginas; F. van den Eynde [CCV]).

188. El *Schema constitutionis De sacra liturgia*, en *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Città del Vaticano 1962, 155. Se trata de la nota que limitaba el objeto de la constitución exclusivamente a propuestas, dejando su ejecución a la santa Sede (AS I/1, 263). Lo mismo aconsejó la Comisión jurídica, que se reunió el mismo 6 de noviembre, aunque un poco antes (a las 15, 30) en el palacio de la Congregación de ritos. Cf. la relación de E. Bonet, p. 1; F. van den Eynde (CCV).

189. A algunos les pareció el texto demasiado extenso, a otros demasiado breve, a otros excelente. Cf. *Relatio...*, 2.

190. Después de esto se trataron algunos puntos menores. Cf. *Relatio...*, 3.

La discusión dejó claro que se había insistido mucho en el derecho de los padres a tener a su disposición las *Declarationes*. Las subcomisiones teológica y jurídica defendieron esta postura¹⁹¹, aunque Larraona siguió con sus reservas.

5. *Sacramentos y sacramentales*

Era evidente que el permiso del papa empezaba a notarse, porque el debate sobre el capítulo tercero, relativamente extenso, sobre los sacramentos y los sacramentales, llevó menos de dos días (6 y 7 de noviembre)¹⁹². Intervinieron 41 padres¹⁹³, pero algunos que querían hablar renunciaron a hacerlo. Está claro que, desde que Felici anunció el 7 de noviembre que se discutirían juntos los capítulos V y VIII, la presidencia estaba también dispuesta a acelerar los trabajos¹⁹⁴. Las discusiones sobre este capítulo suscitaron poco interés, a excepción quizás de lo relacionado con el rito de la confirmación y de la unción de los enfermos, donde había una gran disparidad de opiniones. Las demás intervenciones, algunas realmente elogiosas¹⁹⁵, se limitaron a pedir que se pusiera un título más preciso al capítulo¹⁹⁶ o que se redactara con más atención este o aquel párrafo. Algunos pidieron que se hiciera una distinción más nítida entre sacramentos y sacramentales¹⁹⁷. Desde una perspectiva pastoral, otros pidieron que la revisión de los ritos fuera breve y bien estudiada y que no se olvidara la dimensión social de esos ritos. Hubo también quien propuso que se distinguiera entre ritos para adultos y ritos para niños¹⁹⁸. También se dijo, finalmente, que había que ser prudentes a la hora de hacer cualquier cambio¹⁹⁹.

La intervención de D'Souza (Nagpur, India) en la que pidió que se precisara cómo había que interpretar la frase «*ritualia particularia, singularium regionum necessitatibus aptata, a conferentiis episcopalibus*», no pasó desapercibida. ¿Qué

191. Cf. las relaciones de Gagnebet, 1, y de Bonet, 2 (F. van den Eynde [CCV]).

192. El cardenal Tappouni, que presidió el debate el día 6 de noviembre, se lo tomó muy a pecho y quizás interrumpió demasiado bruscamente a algunos oradores interesantes (cf. AS I/2, 190-192).

193. Muchos lo hicieron en nombre de sus colegas: Hengsbach (Essen), Alí Lebrún Moratínos (Valencia, Venezuela), Botero Salazar (Medellín, Colombia), A. Djajasepoetra (Yakarta, Indonesia), Bekkers (Hertogenbosch, Países Bajos), Malula (Leopoldville), Romo Gutiérrez (Torreón, México).

194. Cf. AS I/2, 291.

195. Cf. Bekkers, monseñor H. Sansierra (obispo auxiliar de San Juan de Cuyo, Argentina), monseñor J. Sibomana (Ruhengeri, Ruanda, muy contento sobre todo porque el número 49 permitiría introducir elementos locales en el rito de la iniciación), monseñor Malula (Leopoldville), en AS I/2, 313, 302, 309, 323.

196. Cf. las intervenciones de monseñor Bekkers y de monseñor Jäger (AS I/2, 314, 369). Ambos insistieron con razón en que el sacramento de la eucaristía ya se había tratado en el capítulo II y que, por tanto, el capítulo III debería titularse *De ceteris sacramentis*.

197. Cf. Ruffini, A. del Pino Gómez (Lérida, España), en AS I/2, 162, 306-307.

198. Cf., por ejemplo, las intervenciones de P. M. Pham-Ngoc-Chi (Quinhon, Vietnam), M. Mazières (Lyon), T. Botero Salazar, A. Barbero (Vigevano, Italia), en AS I/2, 172-173, 174, 178, 187-188. Cf. AS I/2, 168.

199. Cf., por ejemplo, el cardenal Browne (AS I/2, 165).

significaba esa frase? ¿Significaba acaso que las Conferencias episcopales tenían poder para adaptar toda la liturgia sacramental, o que su competencia se limitaba a introducir la lengua vulgar? Él mismo propuso que se concediera amplia competencia a las Conferencias episcopales tanto para adaptar la liturgia como para introducir la lengua vulgar, y para justificarlo, dijo que en su país y en otros muchos los fieles no entendían bien la administración de los sacramentos y que, por consiguiente, había que tener en cuenta las sensibilidades locales. Insistió, además, en que si los sacramentos eran para el bien espiritual de los fieles, era lógico que se administraran en su lengua, y que si no se hacía así, sería nulo su efecto espiritual sobre ellos²⁰⁰. Otros oradores manifestaron también su preocupación pastoral²⁰¹ y no tuvieron el más mínimo reparo de contar sus experiencias sobre este tema²⁰².

Pero fue en la confirmación y en la unción de los enfermos donde los padres centraron más su atención.

En cuanto a la confirmación, se advirtió que este sacramento tiene que ver con el apostolado de los laicos y que, por tanto, era esencial que las comisiones sobre estas materias se relacionaran entre sí²⁰³. Algunos pidieron que se retrasara la edad de la confirmación para que quien recibiera el sacramento pudiera asumir plenamente la responsabilidad de ser cristiano²⁰⁴. Pero otros pensaban que se debía dar libertad para administrar el sacramento a personas muy jóvenes, como en el rito oriental, porque el bautismo, la confirmación y la eucaristía eran en realidad una unidad²⁰⁵.

La mayoría de los obispos de América Latina no eran partidarios de que se administrase ese sacramento durante la eucaristía, y creían que era mejor hacerlo durante la visita pastoral. Subrayaron también que tampoco era bueno hacerlo los domingos o los días de fiesta, porque se tiene poco tiempo a causa de lo mucho que hay que hacer²⁰⁶. Otros se inclinaban a administrar el sacramento colectivamente si había muchas personas²⁰⁷. Sin embargo, a algunos obispos latinoamericanos les parecía muy bien que se administrara durante la misa²⁰⁸. En este punto, pues, era claro el contraste entre la práctica y las consideraciones teológicas.

200. Cf. AS I/2, 318-319. En su intervención, D'Souza hizo una crítica implícita, pero cortante, de la congregación romana, a menudo intransigente en este tema.

201. Cf., por ejemplo, monseñor J. Arneri (Sibenik, Yugoslavia), en AS I/2, 168.

202. Cf. monseñor Garković (Zadar, Yugoslavia), en AS I/2, 185-186.

203. Hengsbach (AS I/2, 167).

204. Cf. A. Faveri (Tivoli, Italia), A. Djajasepoetra (Yakarta, Indonesia), I. Fenocchio (Pontremoli, Italia), en AS I/2 303, 312, 363-365. Cf. también monseñor T. Botero (AS I/2, 178), a quien contradijo monseñor Isnard (AS I/2, 300).

205. Cf., por ejemplo, A. Scandar (Assiut, Egipto), en AS I/2, 379.

206. Cf., por ejemplo, E. de Carvalho (Angra, Portugal), L. Cabrera Cruz (Luis Potosí, México), en AS I/2, 180, 181-182. Cf. también las intervenciones por escrito de V. Bryzgys (Kaunas, Lituania) y de L. da Cunha Marelim (Caxias do Maranhão, Brasil), en AS I/2, 349, 355.

207. F. Romo Gutiérrez (Torreón, México), en AS I/2, 324. Cf. también D. M. Gómez Tamayo (Popayán, Colombia), en AS I/2, 366), que quería que se abreviara el rito por la escasez de sacerdotes y que se cuidara su duración para los niños.

208. Cf. monseñor C. L. Isnard (Nueva Friburgo, Brasil), en AS I/2, 300.

El debate sobre el sacramento de la unción incluyó también un apunte del cardenal Browne, que lamentaba que la expresión «*extrema unctio*», con una tradición tan rica, se cambiara por la de «*unctio infirmorum*»²⁰⁹. El arzobispo D. Capozzi dijo que este sacramento debería pedirse y administrarse pocas veces²¹⁰. Kempf (Limburg, Alemania) se oponía frontalmente a que se repitiera el sacramento de la unción de los enfermos, como proponía el número 60²¹¹; lo apoyaba Ruffini, quien dijo que repetir la unción iba contra la tradición. Ruffini no entendía por qué algunos se empeñaban en la unción frecuente y sugirió que quizás el verdadero consuelo pudiera encontrarse mejor en la confesión frecuente²¹².

Las razones contrarias fueron sugeridas, entre otros, por P. Rougé (obispo coadjutor de Nîmes, Francia), que explicó que el cambio de «*extrema unción*» por «*unción de los enfermos*» era coherente con la libertad que dio el concilio de Trento. Era, además, fiel a la tradición evangélica y a la praxis de la Iglesia primitiva, en la que existe una estrecha relación entre este sacramento, el ministerio del amor de Cristo al pobre y la misión de los apóstoles, praxis que Trento confirmó también²¹³. Se dijo también que la costumbre de administrar el sacramento sólo en peligro de muerte era la razón por la que ni los enfermos ni las familias querían que se repitiese²¹⁴. Los sectores más sensibles a los aspectos pastorales eran favorables al cambio de nombre²¹⁵. En una observación al n. 60, Rougé insistió en que era tradicional repetir la unción de los enfermos y que se podía defender muy bien el permiso actual para hacerlo²¹⁶.

Muchos dijeron que el rito de la unción de los enfermos se dejara a las Conferencias episcopales, que lo instituirían según las diferentes tradiciones y de las distintas situaciones de los receptores del sacramento. Sólo una vez que el rito estuviera definido por los obispos, se sometería a la aprobación de la santa Sede²¹⁷.

Finalmente, y a propósito de la revisión de los sacramentales, Kozłowiecki, arzobispo de Lusaka (Rodesia), pidió que se permitiera que los laicos, sobre todo los catequistas, los pudieran administrar donde hubiera escasez de sacerdotes. Creía que era una ocasión para integrar experiencia y fe, asegurando con ello que la fe penetrara toda la vida de la persona²¹⁸.

209. AS I/2, 164.

210. AS I/2, 170.

211. AS I/2, 297 (cf. la explicación completa en las pp. 297-300). Cf. también las protestas de otros obispos alemanes como L. Jäger (Paderborn) y H. Volk (Mainz), en AS I/2, 369-370, 381-382.

212. Cf. AS I/2, 162.

213. Cf. AS I/2, 292-293 (fundado científicamente). Ideas parecidas las dijo también Botero, que habló en nombre de los obispos colombianos; cf. también Capozzi (AS I/2, 170, 179).

214. Rougé (AS I/2, 293).

215. Cf., por ejemplo, F. Angelini, A. Mistrorigo (Treviso, Italia), A. Tagle Covarrubias (Valparaíso, Chile), en AS I/2, 294-295, 305, 326.

216. AS I/2, 293. Cf., por ejemplo, Botero, que dijo algo parecido (AS I/2, 179).

217. Rougé (AS I/2, 293).

218. AS I/2, 171.

6. Tensión entre oración y acción

Los que creían que el debate iba a terminar en seguida, se llevaron una gran decepción. Hubo varias intervenciones sobre el capítulo cuarto, que trataba del oficio divino, y que era el resultado de una serie de opciones espirituales y redaccionales bastante peculiares. A nadie puede sorprender que se insistiera reiteradamente a los sacerdotes a rezar el breviario lo mejor posible²¹⁹. A estas opciones se debía también la petición de que al Nuevo Testamento se le diera más peso que el que había tenido hasta ahora²²⁰. No se puede negar que tanto la cantidad de observaciones detalladas²²¹ como la reactivación de la discusión sobre la lengua no contribuían en nada a mantener el tema del debate²²². Se prestó una enorme atención a lo relacionado con la obligación de recitar el breviario. ¿Quién estaba obligado y en qué medida? ¿Era necesario revisar el breviario?²²³.

El debate empezó con la intervención del cardenal Frings²²⁴, que proporcionó muchas de las líneas guía que se seguirían durante el debate. Frings pidió ante todo una versión latina de los salmos que se adecuase al lenguaje de los padres de la Iglesia²²⁵, pero también una mayor presencia de la Escritura y de los padres de la Iglesia, así como más equilibrio entre salmos y Escritura en las lecturas de maitines. Concluyó pidiendo, en nombre de los obispos alemanes, incluidos los de misiones, que se les permitiera poder dispensar del rezo del oficio en latín ya que las generaciones jóvenes cada vez lo sabían menos²²⁶.

El cardenal Spellman, entre otros, pidió desde una perspectiva pastoral que se tuviera en cuenta la situación actual del clero a la hora de renovar el oficio divi-

219. Nunca se puso en duda el principio de la oración del breviario y del oficio del coro. Döpfner, por ejemplo, elogió plena y convincentemente el texto (cf. AS I/2, 401). Cf. también J. Weber (Estrasburgo, que habló en nombre de un importante número de colegas franceses), en AS I/2, 409.

220. Cf. Bacci, J. Corboy (Monze, Rodesia), F. García Martínez (España), en AS I/2, 409, 423, 439. Estas propuestas hallaron resistencia en el benedictino Prou (cf. AS I/2, 446). También se pidió que los textos patristicos fueran más cortos y que se respetaran más sus explicaciones auténticas (cf., por ejemplo, Corboy, AS I/2, 424).

221. Este fue el motivo más importante por el que la discusión del capítulo resultó tan aburrida y prolija. Cf. el acertado comentario del cardenal Bea (AS I/2, 411-413) y otro realmente amargo de JCng, 131-132.

222. Sobre el uso del latín en el oficio divino hubo no menos de 38 intervenciones.

223. 56 padres intervinieron exclusivamente sobre la obligación. El dossier titulado *Animadversiones... Caput IV. De Officio divino* (nn. 68-78; F. van den Eynde, CCV) que tuvo que revisar la subcomisión competente, tenía más de 200 páginas. Sorprende realmente que ningún padre tuviera nada que decir sobre el n. 75, que trataba de la participación de los laicos en el oficio divino.

224. Otros oradores alabaron a menudo y con entusiasmo esta intervención y la de Léger. Cf., por ejemplo, A. M. Aguirre, que habló en nombre de muchos obispos de Argentina, Uruguay y Paraguay (AS I/2, 427).

225. Frings recibió a este respecto el apoyo de muchos sitios. Cf. Bacci, Prou (en nombre de algunas órdenes monásticas), Guano (Livorno, Italia), Carli (Segni, Italia), en AS I/2, 410, 445-446, 458, 463. La versión de los salmos que había convenía a muy pocos y había empobrecido la liturgia. Cf. J. Schiphorst, *Eensgezindheid over de noodzaak van brevier*, en *Het concile. 1e periode* (1962): Ken uw tijd 12 (1963) 61.

226. Cf. AS I/2, 327-328.

no²²⁷. Es perfectamente comprensible que las intervenciones sobre el número 68 (*cursus horarum*) insistieran una y otra vez en que a los que estuvieran comprometidos en tareas pastorales les sería imposible cumplir con esta obligación. Por eso se propuso que la estructura del oficio se adecuara a la vida pastoral diaria²²⁸, al menos en las *horae minores*²²⁹.

Además de una nueva traducción de los salmos, algunos pidieron también que, donde el oficio se recitara en lengua vulgar, se suprimieran los salmos imprecatorios, porque ni las religiosas ni los laicos estaban suficientemente preparados para entender su verdadero significado²³⁰.

La discusión para precisar exactamente la obligación de rezar el oficio se prolongó mucho, sobre todo por las diferentes posturas ante el caso del sacerdote con trabajos pastorales. Según el cardenal Léger, que elogió el espíritu renovador del número 73, los que no estaban obligados al oficio del coro tenían suficiente con recitar laudes, vísperas y la *lectio divina*, a tenor del número 71. Y lo justificó diciendo que los sacerdotes comprometidos en tareas pastorales no eran igual que los monjes y que por tanto no podían pasarse el día rezando²³¹. Así pues, a la vista de esta realidad, el cardenal insistió en que, en cuanto a la oración, había que preferir la calidad a la cantidad²³². Otros subrayaron la necesidad de fijar unas líneas claras que tuvieran en cuenta la situación pastoral de hoy²³³. B. Yago (arzobispo de Abidjan, costa de Marfil)²³⁴ sostuvo que toda reforma del breviario debía estimular al clero a la oración²³⁵.

Pero no todos veían con el mismo entusiasmo la reducción del oficio divino. El cardenal Wyszyński hizo un elogio del mismo y no veía suficientes razones para modificarlo; pero lo que más le sacó de quicio fue que se pusiera la excusa del tiempo, que a su juicio era una auténtica bofetada a todos los sacerdotes buenos y piadosos. Subrayó además que la acción sin oración no podía dar ningún fruto²³⁶. Un obispo español, sin tener para nada en cuenta el factor pastoral, dijo que había que mantener sin cambios la obligación del breviario y que el que no la cumpliera pecaría gravemente²³⁷.

227. AS I/2, 391.

228. Cf., por ejemplo, el cardenal M. Gonçalves Cerejeira (Lisboa, Portugal), en AS I/2, 390-391.

229. Cf. Döpfner (AS I/2, 398). En el mismo contexto, el cardenal Landázuri Ricketts aludió a la (omitida) *Declaratio*, que se refería expresamente a la situación pastoral (AS I/2, 408).

230. Cf. Ruffini, cuya intervención no fue apreciada en absoluto por los presentes, que dejaron sentir sus cuchicheos de desaprobación apenas empezó a hablar (cf. J.Cng, 125). Cf. también Bacci, J. Corboy (AS I/2, 329-330, 409, 423). También se oyeron voces contrarias, por ejemplo, Prou (AS I/2, 446).

231. Cf. su intervención sobre el número 68 (AS I/2, 334-335). Intervinieron en una línea parecida: Weber, Reuss (Mainz, Alemania) y Garrone (AS I/2, 409, 448, 455).

232. Cf. AS I/2, 335-336.

233. Cf., por ejemplo, Gonçalves Cerejeira (AS I/2, 391).

234. Yago habló en nombre de sus colegas de África occidental (AS I/2, 467).

235. Cf. «La Croix» del 13 de noviembre de 1962; cf. también AS I/2, 466; el indio Gracias estaba en la misma onda (cf. «Dokumente», diciembre de 1962, 442).

236. Cf. AS I/2, 393. Cf. también Godfrey, Lefebvre, J. Flores (Barbastro, España), Carli (AS I/2, 395, 396, 436, 463).

237. Cf. AS I/2, 468.

En cuanto a la lengua, figuras tan relevantes como Léger propusieron que, con la aprobación de las Conferencias episcopales, se le permitiera al clero usar la lengua vulgar incluso en el rezo individual para evitar el puro formalismo de un rezo con desconocimiento de la lengua²³⁸. Döpfner no dejó pasar la ocasión para subrayar agudamente que, en este punto concreto del texto original, se había propuesto dejar a las Conferencias episcopales, conforme al número 24, el derecho de promulgar normas sobre el uso de la lengua cuando se supiera poco latín y no cupiera esperar que esa situación mejorara²³⁹. El cardenal Meyer dijo que estaba convencido de que las carencias en cuanto al latín se debían en parte a la petición actual del uso de la lengua vulgar, pero que al fin y al cabo todo esto era una cuestión de crecimiento en la gracia de Dios²⁴⁰. Pero aún hubo que oír a padres que insistían en el uso del latín en los seminarios y en las oraciones oficiales. A Carli, que aludió claramente a la intervención de Döpfner, no le convencía el argumento de que los candidatos al sacerdocio formados en la escuela pública no sabían ya latín. Porque tampoco sabían filosofía cristiana ni teología y nadie pensaba en ordenarles sin haber estudiado suficientemente estas materias. Además, animó a esos candidatos, que debían ser un ejemplo para los laicos, a que estudiaran latín como los laicos estudian lenguas extranjeras. ¿Acaso no es justo que los sacerdotes estudien latín para poder acceder a las ricas fuentes de la Iglesia latina?²⁴¹. Wyszynski añadió que si se quitaba la obligación de rezar en latín, se corría el riesgo de que desaparecieran las razones para estudiar esa lengua, que constituye un vínculo de unión²⁴². Godfrey dijo que se debía promover el estudio del latín, de acuerdo con la *Veterum sapientia*²⁴³.

Como dejaban traslucir las intervenciones por escrito sobre este capítulo, el debate habría podido durar varios días más. Digamos que el debate giró sobre todo en torno a estos puntos: apertura al cambio, adaptación a la situación pastoral de hoy, concepción del sacerdocio y sitio para el latín en la vida espiritual del clero²⁴⁴. Afortunadamente, el 10 de noviembre intervino la presidencia. Y,

238. «Ut [...] mente intelligant quod labiis pronuntiant» (AS I/2, 336). Cf. también Weber, Reuss (AS I/2, 409, 448). En esto fue apoyado *nominatim* por Döpfner, que se refirió a la intervención de Frings (cf. AS I/2, 399); cf. también Garrone (AS I/2, 454-455). Spellman propuso que cada uno optara libremente, lo que sorprendió a muchos, ya que había defendido con tanto ardor el uso del latín en la eucaristía (cf. AS I/2, 392). Sobre el mismo tema, cf. también V. A. Yzermans, *American Participation in the Second Vatican Council*, New York 1967, 136. Es evidente que, respecto al breviario, los obispos americanos no sentían simpatías por el latín, como lo demuestra la intervención de Connare, St. Leven (obispo auxiliar de San Antonio, USA) y J. Marling (Jefferson City, USA), en AS I/2, 415-416, 452-453, 455-456.

239. AS I/2, 398-399.

240. AS I/2, 404.

241. AS I/2, 463-464. Costantini siguió una línea similar (AS I/2, 473).

242. AS I/2, 394.

243. Cf. AS I/2, 395.

244. La discusión se centró, en el fondo, en la justa relación entre el sacerdote como pastor y el sacerdote como hombre de oración.

en nombre de ella, Ruffini²⁴⁵ dijo que no se había aportado nada nuevo al debate y anunció su final²⁴⁶.

Tanto los padres como los miembros de la Comisión litúrgica creían que se estaba perdiendo el tiempo. Larraona, que ya había mostrado sus reservas sobre la inclusión de las *Declarations* en las relaciones que habían de entregarse a los padres, volvió sobre el tema el 9 de noviembre, tras consultar a Confalonieri, que le dijo que estaba claro que las notas explicativas no tenían ningún valor oficial. Después de algunas discusiones, se decidió que al día siguiente se sometería a la presidencia un *votum* formulado positivamente²⁴⁷. El resto de la reunión lo ocupó la petición de Egger de releer el esquema desde una perspectiva latina²⁴⁸. A la vez, después de discutirlo²⁴⁹ y en línea con la advertencia de la subcomisión Lercaro, se decidió sustituir el término «occidentalis» por «latinus», y se siguió también, a pesar de algunas dudas, la propuesta de cambio de nombre en relación con las Conferencias episcopales. El impulso de la moción de Hallinan (que estudiaremos más adelante con detalle) contribuyó en parte a que ese mismo día se votara²⁵⁰.

Entretanto crecía el malestar por la lentitud de los trabajos de la comisión²⁵¹. El arzobispo Hallinan, por ejemplo, irritado por las maniobras de Larraona²⁵², redactó una propuesta para presentarla en la reunión del 7 de noviembre, esperando que ese día podrían empezar de verdad los trabajos²⁵³.

245. Como se solía aplaudir cuando se criticaba a la curia, Ruffini creyó necesario poner fin a los aplausos y a las críticas al comienzo de la sesión, para evitar fisuras durante los trabajos (AS I/2, 436).

246. AS I/2, 474.

247. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL). Parece que esta nota se llegó a enviar. Cf. el anuncio del secretario durante la reunión del 12 de noviembre (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

248. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

249. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

250. El consejo de la subcomisión Lercaro se siguió también en las demás cuestiones.

251. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 307, cuenta la rabiosa reacción de Malula durante la séptima reunión de la comisión. Según la relación de Jenny a los obispos franceses en S. Luis el 10 de noviembre, tanto Rossi como Spülbeck, manifestaron claramente su descontento por la lentitud de los trabajos (cf. F-Jenny, caja 8 [CNPL]). Cf. también el *pro-memoria* de Lercaro, *infra*.

252. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 168.

253. Hallinan propuso que cada vez que la congregación general tratara un capítulo concreto, la comisión procediese así: en primer lugar, la comisión trataría cada artículo de una sección específica siguiendo un orden que tendría en cuenta la relación de la subcomisión. Si no se proponía ningún cambio o sólo algunos para algún artículo, la comisión lo aceptaría tal como estaba definido en el esquema. Pero si los cambios o las correcciones eran relevantes, la comisión votaría cada modificación como es habitual. En el caso de votar a favor de una modificación o corrección concreta, la comisión aceptaría la versión corregida del artículo, en el caso de votar en contra, la comisión transmitiría esa materia a la congregación general, junto con un esquema corregido, que contuviera tanto el artículo original como las correcciones propuestas por los padres y rechazadas por la comisión. En este caso, la comisión debía votar solamente para resolver el problema. Una vez corregida la sección, se presentaría a los padres, a través del secretario general, para su votación. El nuevo texto incluiría: 1) el artículo para el que no se han hecho propuestas; 2) los artículos corregidos y aprobados por la comisión; 3) las propuestas específicas de los padres que no han sido aprobadas por la comisión. Para votar esta propuesta, Hallinan dio estas razones. 1) el procedimiento que se propone respeta los reglamentos del concilio y de la comisión, 2) es necesario un procedimiento ordinario, porque los votos específicos de una sección particular merecen que se les incluya en la discusión so-

Desde el momento en que Hallinan quiso presentar el caso directamente al secretario de Estado Cicognani, no pudo participar ya en la reunión, y por eso confió su texto a Grimshaw. Pero éste no leyó la propuesta, y se la presentó a Larraona antes de la reunión, lo que provocó cierto nerviosismo. De todos modos, durante la sesión plenaria del 9 de noviembre, Hallinan contactó con 13 miembros de la comisión²⁵⁴ y les convenció para que firmaran una petición que proponía un procedimiento más rápido para sus trabajos²⁵⁵.

Se aceptó la propuesta y ese mismo día hubo tres votaciones sobre la relación de la subcomisión Lercaro. Pero Larraona no se resignó. Dijo que no había ninguna prisa en enviar los resultados al secretario general y que, por tanto, los padres no tendrían que votar las distintas modificaciones hasta que la comisión no acabara de revisar todo el esquema. Y para reafirmar su autoridad, anunció que la comisión no se reuniría al día siguiente²⁵⁶. Pero Hallinan no estaba dispuesto a rendirse y el 10 de noviembre envió una carta a Cicognani en la que insistía en que los obispos estaban dispuestos a votar. Y aprovechaba la ocasión para quejarse de que, mientras el papa y los obispos deseaban de verdad un *aggiornamento*, su comisión no parecía estar por la labor²⁵⁷.

La situación sólo cambió el 11 de noviembre, cuando Lercaro mandó al secretario de Estado una nota que exponía las dificultades que había²⁵⁸. Parece que Cicognani habló con el papa de los problemas de procedimiento de la comisión. También a Felici le interesaba el tema, y el conjunto de estas intervenciones consiguió algunos resultados²⁵⁹. El día siguiente, 12 de noviembre, los miembros de la

bre esa sección, tanto en el Concilio como en la comisión; 3) desde un punto de vista psicológico, hubiera sido mejor combinar la función legislativa de los padres durante las votaciones con su función deliberativa durante el debate en el aula; 4) votaciones organizadas singularmente racionalizarían y limitarían las discusiones conciliares. Cf. F-Calewaert, caja 4, documento 8 (Archivos de la diócesis de Gante); F-Jenny, caja 5 (CNPL); F-Bekkers, documento 780 (Archivos de la diócesis de s'Hertogenbosch).

254. Grimshaw, van Bekkum, Zauner, Rossi, Calewaert, Jenny, Spülbeck, Malula, Pichler, Rau, Jop y Martin (cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 321).

255. Hallinan hizo las siguientes propuestas: Con el fin de evitar cargar aún más el trabajo del Concilio con discusiones minuciosas y prolongadas, los padres abajo firmantes, miembros de la Comisión de liturgia, piden: 1) Que inmediatamente, ya al principio de la reunión de hoy, la Comisión para la liturgia vote las propuestas de la subcomisión Lercaro; 2) que, en consecuencia, tras la relación de la subcomisión sobre la introducción y un breve debate sobre cada corrección, durante la cual, si así se pide, los peritos *in ordinem* puedan hacer uso de la palabra, la comisión pase a votar; 3) que las correcciones referidas por las respectivas subcomisiones, después de un breve debate y la votación sobre las secciones de cada capítulo, sean enviadas sin dilación a la secretaría; 4) que para evitar futuros retrasos y para satisfacer los deseos de los padres conciliares, se vote esta propuesta (F-Calewaert, caja 4, fondo 1, documento 11; Archivos de la diócesis de Gante).

256. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 170.

257. *Ibid.*, 170, 321.

258. En el pro-memoria del cardenal editado por G. Alberigo, *Per la forza dello Spirito*, 16-17, se estudian muy bien estos problemas: muchas reuniones, pero pocos resultados. Otros, incluso el mismo Martimort, hicieron esfuerzos parecidos, aunque sin éxito: cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 307.

259. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 170-171.

comisión recibieron un *Ordo agendi*²⁶⁰, y desde ese momento se aceleraron los trabajos. Era lo más propio en el momento en que el debate sobre el tema estaba a punto de acabar.

7. Una conclusión en medio del caos

Después de la intervención de la presidencia, el mismo 10 de noviembre se empezaron a discutir los capítulos V-VIII²⁶¹. Durante esta y las dos siguientes congregaciones generales (12 y 13 de noviembre), la discusión se centró sobre todo en el año litúrgico (cap. V), aunque hubo bastantes intervenciones sobre los vasos y vestiduras litúrgicas (cap. VI), la música sagrada (cap. VII) y el arte sagrado (cap. VIII)²⁶². Al discutirse a la vez estos capítulos V-VIII, el debate, que ya era largo de por sí²⁶³, se volvió caótico²⁶⁴. La investigación siguiente es un intento de poner orden en ese caos, examinando las intervenciones capítulo a capítulo.

Con una breve y afable intervención del cardenal Spellman se empezó a trabajar sobre el año litúrgico. Dijo que habría que revisar todo lo que pudiera ayudar en el ministerio pastoral²⁶⁵. Dijo también que fijar una fecha inamovible para la pascua que pedía el n. 85 por razones ecuménicas, iba contra la tradición de la Iglesia católica romana, y que no veía por qué había que cambiar esta tradición²⁶⁶. Monseñor Ph. Nabaa (Beirut, Líbano) defendió, por el contrario, que la pascua tuviera una fecha fija, viendo ahí una oportunidad para la unidad de la Iglesia, y subrayó que la división actual de los cristianos era un escándalo para los no creyentes, diciendo que los católicos y los no católicos deberían llegar lo antes posible a un acuerdo sobre la pascua²⁶⁷. Lo apoyaba en este punto el cardenal Feltrin, que estaba de acuerdo en que establecer una fecha fija para la pascua iba contra la tradi-

260. Cf. F-Calewaert, caja 4, fondo 1, documento 13 (Archivos de la diócesis de Gante); F-C. de Clercq (Archivos Vaticano II, Facultad de teología, K. U. Leuven).

261. En su conjunto, los capítulos V-VIII fueron recibidos bastante positivamente y no hubo serias controversias sobre esto. Cf. A. Plaza (La Plata, Argentina), L. Raymond (Allahabad, India), en AS I/2, 477, 616; cf. también 645, 647.

262. Sobre casi todos los números de estos cuatro capítulos hubo al menos una intervención.

263. El 13 de noviembre, Felici recordó a los padres la necesidad de ser breves y de atenerse al tema (cf. AS I/2, 631).

264. Llama la atención que los «nombres grandes», con pocas excepciones, no tomaran la palabra en este debate. De todos modos, los obispos americanos, africanos y asiáticos estaban bien representados.

265. Respecto a la introducción de un calendario litúrgico fijo, cf. también, por ejemplo, Bafile (nuncio, Alemania), A. Baraniak (Poznan, Polonia), C. Zohrabian (AS I/2, 593-596, 599-600, 607-608). En cuanto al contenido, se pidió que se diera más importancia litúrgica a adviento y navidad. Cf. A. Jannucci (Penne-Pescara, Italia) y L. Bereciartúa Balerdi (Sigüenza-Guadalajara, España). También se pidió que se reconociera la dimensión social del pecado (cf. S. Hoa Nguyen-van Hien, Dalat [Vietnam]), en AS I/2 608-609, 612, 614.

266. Cf. AS I/2, 475.

267. Cf. AS I/2, 475-477.

ción, pero que a su juicio la gente no entendía por qué cada año ha de celebrarse la misma fiesta en días distintos. Para él, fijar una fecha invariable tenía sus ventajas pastorales y sociales y acabó apoyando la propuesta de Nabaa de que esta cuestión fuera estudiada y discutida por una comisión mixta²⁶⁸.

Los representantes de los países de misión hicieron también muchas e interesantes propuestas sobre el año litúrgico. Monseñor S. Hoa Nguyen-van Hein (Dalat, Vietnam), por ejemplo, pidió en nombre de los obispos vietnamitas que se autorizara a las Conferencias episcopales a introducir fiestas litúrgicas que coincidieran con fiestas civiles para darles una dimensión cristiana y para manifestar a los no creyentes el respeto de los cristianos a las tradiciones ancestrales. También propuso celebrar el nacimiento de algunos mártires orientales con fiestas litúrgicas, para convertirlos en modelos para los fieles y para estimular el sentimiento religioso cristiano²⁶⁹. Estas propuestas son un ejemplo del esfuerzo de los países del tercer mundo para dar a la Iglesia unas características no alejadas de la realidad local.

Algunos padres pidieron más sencillez y sobriedad en la celebración del año litúrgico, otros que se diera más importancia a fiestas como la epifanía o la ascensión, que en los territorios de misión solían coincidir con días de trabajo y a las que no se podía prestar la debida atención²⁷⁰.

El arzobispo de Siena, I. M. Castellano, advirtió, no sin razón, que los capítulos VI y VIII podrían ir juntos porque ambos tratan *de hecho* la misma materia²⁷¹. En cuanto al capítulo VI –y al capítulo VIII²⁷²– casi todos propusieron que, teniendo en cuenta los abusos de que hablaba la introducción, la liturgia se distinguiera por una mayor sencillez evangélica, sin que esto signifique negar que el culto, como acto dirigido a Dios, tenga que ser bello²⁷³. El obispo chileno E. Larraín Errázuriz²⁷⁴ recordó a los presentes que la liturgia es la celebración del misterio de Cristo y que el único modo de hacerle justicia es respetar la pobreza, tan alabada en el evangelio, evangelio que en este tema hay que proclamar al pueblo. Como decía san Agustín, la liturgia no celebra el *splendor divitiarum* sino el *splendor veritatis*, la revelación del amor de Dios en Cristo. Por eso, la Iglesia es-

268. Cf. AS I/2, 590-591. Entre los que proponían una fecha fija para la pascua por las razones ecuménicas que manifestaba el texto, estaban J. Khoury (Tiro de los Maronitas, Líbano), A. Sape-lak (vicario apostólico para los ucranianos en Argentina), en AS I/2, 604-605, 660. Cf. también monseñor L. Raymond (Allahabad, India), en AS I/2, 616-617.

269. AS I/2, 613-614.

270. J. Cheng Tien-Siang (Formosa), en AS I/2, 668.

271. Son los capítulos *De sacra suppellectile* y *De arte sacra*. Cf. AS I/2, 619; cf. también 630. P. Gouyon (Bayona, Francia) propuso también que los capítulos VII (*De musica sacra*) y el VIII se trataran conjuntamente (AS I/2, 628).

272. Tratamos a la vez las intervenciones sobre estos dos capítulos.

273. Cf. el acertado comentario de Gouyon (AS I/2, 626).

274. Larraín Errázuriz habló en nombre de algunos obispos sudamericanos (cf. AS I/2, 621). Dio explícitamente la bienvenida a los observadores, como había hecho Soares de Resende (Mozambique), en AS I/2, 600. La autenticidad de su testimonio estaba respaldada por el hecho de que él había transformado su palacio en una casa para pobres.

tá obligada a mostrar, tanto en sus palabras como en sus obras, su opción por los pobres, y tiene que cuidarse mucho de no ofender con sus riquezas en los lugares donde predomina la pobreza²⁷⁵. Es una cuestión de sensibilidad pastoral, porque una Iglesia que predica la pobreza no puede dar impresión de riqueza y pomposidad en sus celebraciones litúrgicas, única ocasión que muchas veces tienen los no creyentes para acercarse al conocimiento del cristianismo. Es mucho mejor tomar como ejemplo al niño de Belén²⁷⁶. Se afirmó, además, que, en la liturgia, se pueden conciliar perfectamente la belleza genuina y la sencillez y que esa combinación suele dar magníficos resultados²⁷⁷.

No podemos olvidar la intervención de Yoshigoro Taguchi, obispo de Osaka²⁷⁸, que dijo que el esplendor de los vasos litúrgicos era en Japón una ofensa, porque a los japoneses les gusta la sencillez, la finura y los colores discretos. Además, no entienden eso de quitarse y ponerse la mitra, arrodillarse para besar el anillo al obispo y otras cosas parecidas; son cosas occidentales ajenas a Oriente. Propuso que se añadiera un cambio al capítulo VI (número 88) que estableciera que los vestidos litúrgicos se adaptaran a las costumbres y sensibilidades de las comunidades locales. Terminó refiriéndose al número 99, precisando que la adaptación no tenía que ser una mera imitación del arte local²⁷⁹. L. Seitz (Kontum, Vietnam) hizo observaciones similares²⁸⁰. Dijo que el arte sacro está al servicio de la liturgia del pueblo de Dios y que debía ser sencillo, íntegro y pobre²⁸¹. Desde una perspectiva asiática, algunos padres señalaron que el arte indígena podía expresar auténtica y dignamente lo sagrado²⁸². Monseñor Gasbarri (Velletri, Italia), entre otros, llamó la atención sobre la importancia del arte moderno en la experiencia de lo sagrado²⁸³. También se dijo, finalmente, que sería bueno crear escuelas para promover el arte sacro²⁸⁴.

Respecto a la música sagrada (capítulo VIII), los padres estaban de acuerdo en que había que dar a los laicos (y al clero) la oportunidad de participar activamente en ella, y eso implicaba que tenían que entender lo que cantaban²⁸⁵. Se solicitó

275. AS I/2, 621-623.

276. Cf. Gouyon (AS I/2, 627-628). El tema de la sobriedad litúrgica es un tema recurrente. Cf. J. Urtasun (Avignon, Francia), H. Golland Trinidad (Botucatu, Brasil), en AS I/2, 632, 645. Una voz discordante fue la de P. Zelanti (AS I/2, 640-641), que, respecto a la sobriedad, distinguió entre lo personal y las tradiciones litúrgicas.

277. Cf. Golland Trinidad, P. Baudoux (S. Bonifacio, Canadá), Ancel (obispo auxiliar de Lyon, Francia), en AS I/2, 645, 666-667, 682-683.

278. AS I/2, 630-631.

279. Cf. AS I/2, 651.

280. Seitz habló en nombre de los obispos vietnamitas.

281. AS I/2, 661-662.

282. Cf. AS I/2, 669.

283. AS I/2, 623-625.

284. Cf. AS I/2, 639.

285. Cf. A. Fustella (Todi, Italia), C. D'Amato, H. Volk (que dijo que todo el mundo debía poder participar en el canto y se pronunció a favor de los cantos en lengua vulgar), Baudoux, M. Darío Miranda y Gómez (Ciudad de México, que calificó al esquema de restrictivo respecto al progreso en el terreno de la música: AS I/2, 636, 636-637, 662-664, 667, 669-670).

que se tuvieran en cuenta los recientes avances de una educación musical cada vez más extendida debida a la escuela, la radio y la televisión, y se pidió que la Iglesia diera en su liturgia una respuesta adecuada a este fenómeno²⁸⁶. El arzobispo Volk recordó a la asamblea que los hermanos separados consideran que el canto de la comunidad es una parte esencial de la liturgia y que habría que imitarlos en este punto²⁸⁷. Además, el cardenal Barros Câmara (Río de Janeiro) subrayó que la música es parte integrante de la liturgia y que por eso había que formar musicalmente a los candidatos al sacerdocio²⁸⁸. El cardenal Rugambwa, entre otros, pidió que se permitiera integrar la música sagrada con las músicas indígenas africanas, que desempeñaban un papel importante en la vida de los fieles, para optimizar la relación entre la liturgia y las características peculiares del pueblo africano, y requirió que en las comisiones para la música sagrada se incluyesen personas que conocieran la música de África²⁸⁹.

Durante el debate del 13 de noviembre, el día anterior a la votación sobre el esquema en su conjunto, el cardenal Cicognani anunció que, ante la petición que le habían hecho muchos padres²⁹⁰, el papa había decidido incluir en la misa el nombre de san José inmediatamente después del de María; además, quería que el Concilio honrase así a su patrono²⁹¹. Esta decisión constituyó una sorpresa²⁹² y algunos empezaron a pensar si el Concilio no les estaba haciendo perder el tiempo²⁹³. Para otros era un golpe al ecumenismo o, al menos, una cosa totalmente superflua²⁹⁴.

La comisión terminó el debate de la relación de Lercaro en la reunión del 12 de noviembre²⁹⁵ y designó al propio Lercaro como relator para el debate general. Aunque algunos se opusieron a la decisión de someter a votación esta relación, Wagner

286. Cf. J. De Smedt (AS I/2, 697-700).

287. AS I/2, 664.

288. AS I/2, 588-589. W. Kempf (Limburg, Alemania) dijo algo muy parecido (AS I/2, 659).

289. AS I/2, 592-593. En su intervención por escrito hizo una petición similar para el arte sagrado. Desde la perspectiva de la India, Raymond hizo peticiones parecidas (AS I/2, 616-617).

290. El 5 de noviembre, Cousineau (Haití) se remitió a la instancia de más de 500 personas e instituciones a favor de san José. Cf. también la intervención de P. Cule (Mostar, Yugoslavia), A. Tedde (Ales, Italia), en AS I/2, 479-480, 483. Otros tomaron poco en serio a los «josefólogos». Es el caso de Ruffini, que presidía la asamblea el 10 de noviembre, y que dijo a P. Coule con amargo cinismo: «Rogo te, excellentissime Domine, ut concludas sermonem tuum piissimum! Certiorem te facio nos devotissimos esse erga S. Ioseph» (AS I/2, 480). A Tedde se le dijo con bastante sorna que a los predicadores no se les predica, y los obispos son predicadores (AS I/2, 483). Otros santos tenían también valerosos defensores entre los padres. Cf. las intervenciones de J. Marling (Jefferson City, USA) a favor del beato Eimard y de san Gaspar del Búfalo (AS I/2, 598-599).

291. Esta propuesta no satisfizo por igual a todos los liturgistas. Cf. H. Schmidt, *La costituzione...*, 150.

292. AS I/2, 644. Sobre este tema, cf. R. Laurentin, *Bilan de la première session*, Paris 1963, 108; H. Fesquet, *Diario del concilio*, Milano 1967, 104-105; A. Wenger, *Vatican II. Première session...*, 95-96.

293 Cf. R. Laurentin, *Bilan...*, 27. Y. M. Congar, en «ICI», 1 de diciembre de 1962.

294 Cf. JCng, 137.

295 No se aceptó la propuesta de Dante de incluir en el esquema una sección sobre el proceso de canonización (cf. F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

insistió, entre otros, en la necesidad de conocer qué pensaban los padres sobre la cuestión en su conjunto²⁹⁶. Se escucharon ahora las relaciones de la subcomisión cuarta (Martin) y las de las subcomisiones teológica y jurídica sobre la introducción. Martin dijo en su relación que su subcomisión se había reunido el 8 de noviembre²⁹⁷ y había rechazado legítimamente las objeciones más importantes a la introducción²⁹⁸, sin olvidarse de aportar las mejores correcciones²⁹⁹. Inmediatamente después expuso Gagnebet la relación de la subcomisión teológica, que se había reunido en el Angelicum los días 6 y 8 de noviembre³⁰⁰. Aunque estudió algunas peticiones de pequeños cambios que habían hecho algunos críticos del esquema como Parente, Browne y Staffa, decidió usar el término «instauranda», amparándose en algunos documentos papales³⁰¹. A continuación de Gagnebet vino la relación de Bonet, de la subcomisión jurídica, en la que al parecer no había habido problemas. Se discutieron brevemente ambas relaciones sin que surgieran diferencias de opinión³⁰². El 14 de noviembre Antonelli estaba preparado para exponer el texto corregido, que se aprobó con pequeños cambios. Al comenzar esta reunión se anunció que ya estaba preparada la *relatio* de Lercaro sobre las intervenciones generales, y se decidió presentarla en el aula tras un breve intercambio de opiniones sobre su valor y contenido³⁰³. Es ahora cuando se escucha la relación de Martin, que dijo que la subcomisión no había tenido en cuenta las quejas de algunos padres sobre el lenguaje poco claro de los artículos 1 al 9, porque no se habían propuesto mejoras concretas. La subcomisión mostró sus reservas sobre las demás propuestas de modificación, porque no estaban suficientemente fundadas³⁰⁴. Después de Martin, habló Gagnebet en nombre de la subcomisión teológica, que había tenido una reunión de tres horas los días 10 y el 13 de noviembre para discutir el capítulo I/1-9³⁰⁵. En la primera se decidió rechazar las propuestas de modificar radicalmente esta sección, en parte porque esa re-

296. *Ibid.*

297 La relación constaba de 6 páginas. Cf. papeles F-C. de Clercq, CCV.

298. *Ibid.*, 1-3. Por ejemplo, se rechazaban las críticas al uso de los términos *instaurare*, *instauratio* recurriendo a numerosos documentos del papa y también a otros no papales.

299. Cf. *ibid.*, 3, donde, tras las precisas consideraciones y siguiendo el consejo del cardenal Silva, se aceptó la propuesta de muchos padres de que se eliminara la frase del capítulo III, 25-26 «dum declarat se in praesenti constitutione nihil velle dogmaticae definire». El cardenal había hablado en nombre de los obispos chilenos y sus argumentos tuvieron muy buena acogida. También se siguió su consejo en el capítulo II, párr. 29-33.

300. En la primera parte de la reunión se discutió el cometido específico de la subcomisión teológica: parecer teológico y revisión de los textos de la Escritura. Cf. la relación de Gagnebet, 1 (F. van den Eynde [CCV]).

301. *Ibid.*, 2. Los demás cambios de esta comisión en la introducción fueron mínimos. Cf. también las notas de Jenny, miembro de la subcomisión (F-Jenny, caja 8 [CNPL]), donde se puede apreciar que la subcomisión consideraba un triunfo el movimiento de renovación: «instaurare est consacrare».

302. Es notable la brevedad de ambas relaciones. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

303. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL). Para la verdadera y propia *relatio*, cf. *infra*.

304. Sin embargo, se aceptó la propuesta de incluir al Espíritu Santo en el capítulo I, 1 (I, 16) y I, 2 (I, 15). La subcomisión teológica había apoyado también esta propuesta. Cf. la relación de Gagnebet, 1 (F. van den Eynde, CCV).

305. Cf. las relaciones de F-C. de Clercq (CCV).

visión no era competencia de la subcomisión y en parte porque no lo veían necesario³⁰⁶. Sobre el capítulo I/1-19 se propuso, después de un largo debate, que se sustituyera el término *causa* por *instrumentum*, que tenía una amplia tradición y que había sido aceptado por los teólogos, aunque aún se seguía discutiendo sobre su contenido³⁰⁷. En cuanto a los comentarios sobre los números 1 y 2, se centraron primero en detalles, aunque esta subcomisión estaba de acuerdo en citar al Espíritu Santo en el número 2, 1.20³⁰⁸. Dijo también Gagnebet que su subcomisión había dedicado mucho tiempo a discutir I/3, 11.16-25, que trataba de las distintas formas de la presencia de Cristo³⁰⁹. Para responder al deseo de los padres se había elaborado un texto nuevo donde se explicaban más claramente las distintas formas de la presencia de Cristo³¹⁰. Sobre el punto I/4-6 sólo se han hecho pequeñas modificaciones para que el texto se entienda mejor³¹¹. Bonet tomó después la palabra y presentó la relación de su subcomisión. En cuanto al capítulo I, insistió en que era extraordinariamente importante, desde el punto de vista jurídico, que se definiera atentamente la autoridad de los distintos órganos eclesiales en el tema de la liturgia³¹². Luego se empezó a debatir, pero ese día no se pasó del párrafo I/2.1-25.

Vamos a exponer brevemente cuál era la situación cuando el 14 de noviembre llegó el momento de votar. Había un pequeño grupo que rechazaba sistemáticamente todas las reformas importantes. Este grupo incluía a personas (como Ruffini) que habían sido o eran todavía miembros activos de la congregación del santo Oficio, de la congregación de Ritos o de la congregación de Seminarios. También pertenecía a él una parte del episcopado de habla inglesa, con representantes tan importantes como Spellman, McIntyre y Godfrey. Había también un segundo grupo, bastante numeroso, que era partidario de adaptarse moderadamente a los tiempos. Y existía un tercer grupo, integrado sobre todo por obispos del tercer mundo, que eran quizás los más radicales de los padres conciliares, que pedía una adaptación plena y esencial de los ritos a la situación y mentalidad de cada lugar. Este grupo contaba con enorme apoyo entre los liturgistas³¹³.

Tisserant pidió a la asamblea que se preparase para votar³¹⁴. Se presentó a los padres una moción que había sido redactada bajo la dirección de Confalonieri³¹⁵ y que en su primera parte decía lo siguiente:

Después de haber visto y examinado el esquema sobre la sagrada liturgia, el concilio Vaticano aprueba sus criterios directivos que, con la debida prudencia

306. Cf. la relación de Gagnebet, 6.

307. Cf. *ibid.*

308. Cf. *ibid.*

309. Cf. *ibid.*, 10-11.

310. Cf. la *relatio* motivada de Martin, *infra*, 168.

311. *Ibid.*, 12-13.

312. *Submissio iuridica-Continuatio* (F. van den Eynde [CCV]).

313. Cf. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté...*, 235-236.

314. AS I/3, 10-11.

315. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 304.

y conocimiento, pretenden que las distintas partes de la liturgia sean más vitales y formativas para los fieles, de acuerdo con las necesidades pastorales de nuestros días.

La segunda parte afirmaba:

Las enmiendas que se han propuesto en el debate conciliar, una vez debidamente examinadas y redactadas por la comisión conciliar sobre la liturgia, serán inmediatamente sometidas al voto de la congregación general, de forma que los votos de los padres puedan servir para preparar el texto definitivo³¹⁶.

Puesto que había muchos padres que se habían pronunciado más bien negativamente sobre el esquema, se esperaba la votación con cierta tensión. Después de todo, era la primera votación que se hacía en el Concilio. Por eso fue una gran sorpresa que, de un total de 2215 padres, 2162 aprobaran la moción. Los votos en contra fueron 46 y los nulos 7. Quedaba claro que detrás de las voces discordantes que rechazaban el esquema, que proponían cambios radicales o que querían pasarlo a la Comisión teológica por contener errores teológicos o pastorales, no había más que alrededor del 3% de los padres. Lo que sí había era una clara mayoría que ya no se reconocía en una liturgia que no estuviera en consonancia con los tiempos³¹⁷. Los padres habían optado claramente por una forma distinta y más auténtica de vivir la liturgia. Y las intervenciones no dejaban ninguna duda sobre la solicitud pastoral que había presidido esa opción.

8. Otras actividades de la Comisión litúrgica

Se decidió, sin embargo, que la subcomisión teológica y la subcomisión de Martin se vieran a las 10 del día siguiente para estudiar el texto desde el párrafo I, 2, 1.25 hasta el I, 9. Por la detalladísima relación de Gagnebet³¹⁸ sabemos que se dedicó mucho tiempo a la cuestión de la presencia de Cristo. Se decidió aceptar las modificaciones ya propuestas por la subcomisión Gagnebet. Además, parecía que F. van den Eynde tenía problemas con la expresión «sub signis sensibilibus, ea quae significant sui cuiusque modo efficientibus» (p. 160, I.30) porque implicaba más de lo que se operaba efectivamente en los sacramentos, los sacramentales y las restantes actividades litúrgicas. Se aceptó, pues, la propuesta de Vagaggini y se modificó el texto para dejar más claro cómo los signos sensibles operan la santificación de la persona³¹⁹. Las demás modificaciones que se propusieron sólo pretendían clarificar.

316. AS I/3, 10. El texto fue leído en voz alta en latín, español, inglés, francés, alemán y árabe.

317. Cf. R. B. Kaiser, *Inside the Council...*, 86-87

318. Cf. R. Gagnebet, *Relatio a subcommissione theologica et de Cap. I (nn. 1-9) una simul concinnata* (5 pp.; F-C. de Clercq [CCV]).

319. *Ibid.*, 3.

La comisión se volvió a reunir el 16 de noviembre y dedicó todo el tiempo a discutir el número I, 2-9, pero no se hizo ninguna objeción esencial a las propuestas de la subcomisión³²⁰. Así pues, Martin estaba en condiciones de presentar el texto completamente revisado en la sesión del 19 de noviembre, que incluía las observaciones de los latinistas. Las modificaciones relacionadas con el latín no lograron la aprobación de los padres, porque algunas eran nuevas modificaciones de puntos ya modificados³²¹. Se volvió a discutir, además, la añadidura «sacrificium» a I, 2, l.25, que había propuesto la subcomisión mixta del 15 de noviembre «ut magis completa sit doctrina»³²². Al final, el texto se aprobó.

Monseñor Grimshaw tomó entonces la palabra y leyó la relación de la subcomisión sobre los números I, 10-15; 32-36. Era evidente que esta subcomisión no había tenido muchos problemas con la parte del texto que se le había encomendado, porque de hecho sólo se había reunido una vez. La propia relación pasó sin graves dificultades, aunque se discutiría brevemente los días 21, 22 y 23 de noviembre³²³. El 21 de noviembre se discutió ampliamente³²⁴ sobre el lugar de la liturgia en la formación teológica en los seminarios y en las facultades de teología (I, 11)³²⁵, aceptándose al final la propuesta de Antonelli de considerar a la liturgia «necesaria» en la formación de los seminarios e «importante» en la enseñanza universitaria³²⁶. Parece que el texto restante se aprobó sin problemas; sin embargo, la aprobación del capítulo II se recordó hasta que concluyó la discusión sobre las conferencias episcopales, discusión que tenía que ver con el trabajo de la subcomisión Calewaert.

Si tenemos en cuenta el tiempo que se consumió en la discusión de puntos menores como los que acabamos de citar, no es de extrañar que el 19 de noviembre Hallinan, acompañado ahora por Grimshaw, presentara un nuevo documento titulado *De modo procedendi*. En él se pedía que en la subcomisión competente no se discutieran ni las dificultades teológicas ni las *nugacitates latinae*, y que, al presentar una parte específica de un texto, el presidente de una subcomisión concreta no fuera responsable de que la formulación fuera clara. Con el fin de acelerar los trabajos, el documento proponía también que las correcciones de una subcomisión se sometieran a la comisión sólo después de revisadas por las subcomisiones competentes en los temas del lenguaje, y de los aspectos teológico y jurídico.

320. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

321. Cf. las notas de Jenny al *Textus capituli I, nn. 1-9. Emendationes a commissione et a peritis linguae latinae propositae* (5 pp.); F-Jenny (CNPL).

322. Cf. las notas de Jenny en *ibid.*, 2.

323. Cf. el *Ordo agendorum* para esos tres días (F-C. de Clercq [CCV]).

324. Jenny anotó lacónicamente: «On passe une heure sur le nr. 11» (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

325. Se dedicó gran parte del tiempo a la sustitución de «inter disciplinas principales» (p. 163) por «inter disciplinas necesarias et potiores», modificación que, a juicio de Grimshaw, otorgaría más peso al estudio de la liturgia sin situarla a la altura del dogma. Cf. la relación de Grimshaw, p. 1 (F-C. de Clercq [CCV]).

326. Los votos indican que 19 padres apoyaron la primera parte (liturgia en los seminarios) y 21 la segunda (liturgia en las facultades de teología). Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

Además, el texto se debía presentar de tal forma que la comisión pudiera votarlo inmediatamente con el *placet / non placet*. Y sólo se discutiría cuando hubiera una clara mayoría opuesta a la modificación. Al final de este proceso, el secretario prepararía un texto en tres columnas:

columna 1: texto original;

columna 2: todas las correcciones presentadas por la subcomisión a la comisión, aprobadas o no por ésta;

columna 3: un nuevo texto según las decisiones de la mayoría de la comisión³²⁷.

Al mismo tiempo, y para presionar más, Hallinan redactó un breve texto en el que subrayó que los obispos de los Estados Unidos de América querían que se votara el capítulo I del esquema durante el primer periodo. Los obispos Tracy (Baton Rouge, Luisiana) y Connare habían recogido, durante la reunión del 26 de noviembre, suficiente número de votos para apoyar esta petición, pues la firmaron 132 obispos, rechazándola McIntyre y Hurley de St. Augustine³²⁸. Al día siguiente se remitió la petición a Spellman para que la entregara a la presidencia del Concilio, cosa que probablemente nunca hizo³²⁹.

Había en la comisión otra persona que deseaba ardientemente que se votara. El 23 de noviembre, Jenny propuso que se acabara lo más pronto posible la discusión sobre el capítulo I para presentarlo íntegro a la votación, que debería tener lugar antes del 8 de diciembre. Si no se hacía así, los obispos volverían a sus diócesis con las manos vacías, cosa que no favorecería en absoluto ni a la reputación del Concilio ni a la reputación de la Iglesia³³⁰. Pero no era el mejor momento, porque en una reunión Pichler y Larraona se intercambiaron golpes bajos, y se acusó a Larraona de que no estaba cumpliendo con su deber³³¹. De todos modos, tanto esta reunión como las que se celebraron los días 24, 26, 27, 28 y 30 de noviembre, tenían que afrontar el punto más delicado, a saber, el poder de las Conferencias episcopales y el uso de la lengua vulgar.

La relación de la subcomisión sexta fue leída por monseñor Calewaert. Se había reunido los días 15, 18, 19 y 22 de noviembre pero su trabajo sólo había logrado terminarlo el día anterior³³². A instancias de Martimort, en la primera reunión se acordó modificar la estructura del capítulo I, 16-31³³³. En lugar del orden anterior: A (normas generales), B (criterios para adaptar la liturgia a las características peculiares y a las tradiciones de los pueblos), C (criterios que se derivan de la naturaleza didáctica y pastoral de la liturgia), D (normas fundadas en la natura-

327. Cf. F-Calewaert, caja 4, documento 19 (Archivos de la diócesis de Gante).

328. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 173, 321.

329. *Ibid.*, 175, 322.

330. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

331. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 173, 321.

332. Esta relación, muy detallada, constaba de 22 páginas (cf. F-C. de Clercq [CCV]).

333. La sugerencia fue originariamente de monseñor Vielmo. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 310.

leza comunitaria y jerárquica de la liturgia), la subcomisión proponía ahora un nuevo orden: A, D, C, B. Como es lógico, la introducción siguió donde estaba. Además, al número 28, que trataba de la autoridad en el tema de la liturgia, se le subdividió en tres párrafos y se le otorgó un puesto relevante entre las normas generales³³⁴. Finalmente, y pese a algunas dudas, al número 16 se le añadió un pasaje sobre la institución de un código litúrgico³³⁵. Cuando la subcomisión se reunió por segunda vez el 18 de noviembre, ya tenía en su poder las opiniones de las subcomisiones jurídica y teológica, que se habían reunido respectivamente los días 16 y 17³³⁶. Como la subcomisión había decidido dejar de momento las discutidas cuestiones de los números 20-22 y 24, la reunión pasó a discutir el número 28 (ahora 16) dentro del párrafo 2 del texto insertado por la subcomisión jurídica³³⁷ y los números 18 y 19 (cambios mínimos). Durante la congregación general, el artículo 16 (revisión de los textos litúrgicos) había suscitado gran preocupación porque algunos decían que parecía que el Concilio se estuviera situando por encima del papa. Sin embargo, la subcomisión decidió al final dejar el texto como estaba, cambiando sólo algunos términos poco importantes³³⁸.

Las modificaciones en los demás números eran también mínimas, lo que permitió que la comisión discutiera los números 20-22, a los que se había añadido una frase para poder integrar en la liturgia elementos de la cultura local³³⁹. Además, el número 21b se convirtió en un nuevo número en el que se permitía a las autoridades locales que prescribieran adaptaciones («*adaptationes statuere*»). La expresión Conferencias episcopales se cambió a menudo por «*a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali*» (cf. 22, 1-2).

El 22 de noviembre, la comisión de dispuso a discutir la lengua de la liturgia. A la vista de la gran cantidad de planteamientos al respecto, la subcomisión optó por la *via media*, que había sido muy apoyada en el aula. En respuesta a las peticiones de los obispos africanos, entre otros, la palabra «*occidentali*» del primer pá-

334. Los párrafos 1 y 3 contenían el texto original, pero ahora dividido. Para el párrafo 2 se consultó a la subcomisión jurídica, porque se creía oportuno incluir en él una formulación jurídica.

335. Cf. la relación de Calewaert, 2-3.

336. El consejo de la subcomisión jurídica sobre el número 28, párrafo 2, era el siguiente. «*Ex potestate a iure concessa, rei liturgicae moderatio, intra limites statutos, pertinet quoque ad competentes varii generis territoriales episcoporum coetus legitime constitutos*» (cf. relación Bonet, 7; F-C. de Clercq [CCV]). La subcomisión también aconsejó modificar el número 24, ll.16-19 de esta manera: «*Sit competentis auctoritatis ecclesiasticae territorialis, etiam, si casus ferat, consilio habito cum episcopis finitimarum regionum...*». Las restantes sugerencias se refieren a detalles. Las sugerencias de la subcomisión teológica abordaban también cuestiones menores y no hacían ninguna propuesta sobre los números 20-22 y 24 que tenían tan mala fama. Cf. la relación Gagnebet, 3; F-C. de Clercq (CCV).

337. La subcomisión propuso que se cambiara «*solius hierarchiae est aliquid in liturgia mutare*» por «*auctoritas competens in liturgia moderanda*».

338. El añadido «*episcopis*» incluía a los obispos, mientras que el cambio «*ex universo orbe*» por «*ex diversis orbis regionibus*» tendía a garantizar que la Iglesia presente en todos los continentes tuviese un papel en la revisión. Cf. la relación Calewaert, 6.

339. *Ibid.*, 13.

rrafo se substituyó por «in liturgia latina», y con el añadido de «salvo particulari iure legitime vigente» se subrayaba la atención hacia los que ya celebraban la liturgia en lengua vulgar con el permiso de la santa Sede³⁴⁰. Como se hizo con el segundo párrafo, no se acogió la propuesta de limitar con claridad o de permitir sin límites el uso de la lengua vulgar, y el texto no se cambió sino en pequeños matices menores. El término «Conferencias episcopales» del párrafo 3 fue substituido por la expresión citada. Se estableció que los obispos locales pudieran emanar disposiciones sobre el uso de la lengua vulgar, aunque tendrían que ser confirmadas por la santa Sede. Finalmente se propuso que se incluyera un nuevo párrafo que dijera que la traducción de los textos latinos a la lengua vulgar tenía que ser aprobada por la autoridad local competente³⁴¹.

La Comisión litúrgica debía seguir las líneas generales que habían trazado las propuestas de las subcomisiones. Hubo protestas respecto el número 16 (revisión de los textos litúrgicos) porque pareció que se excluía a la congregación de Ritos, pero Larraona insistió en que era evidente que esa congregación tenía que intervenir en la revisión³⁴². Se aceptó la sugerencia de Larraona de substituir la frase «actis ab Apostolica Sede recognitis» por «actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis»³⁴³. Para la reunión del día 23 quedaba pendiente el debate sobre la lengua que, como ya hemos dicho, continuó el 28 de noviembre. A pesar de la resistencia que opusieron algunos, sobre todo Dante, a quien mandó callar Larraona por sus ruidosas protestas³⁴⁴ contra el uso de la lengua vulgar en la eucaristía, el primer esbozo elaborado por la comisión Calewaert salió indemne de las discusiones³⁴⁵. Después de leer y aprobar el 30 de noviembre la *Relatio ad Patres* (casi toda obra de Martimort³⁴⁶) con pequeñas modificaciones, la comisión pudo enviar todo a la imprenta. La relación de Grimshaw sobre los números 41-46 (antes 32-36) se aprobó rápidamente y, tras la lectura el 3 de diciembre de la *Relatio ad Patres*, ya estaba también esta parte lista para la imprenta. La comisión había logrado al menos terminar un capítulo satisfaciendo así el deseo de muchos de sus miembros. Hay que decir que, en conjunto, los trabajos de la comisión habían sido más eficientes desde que intervino Lercaro el 11 de noviembre y tras el subsiguiente cambio de actitud por parte de Larraona. La subcomisión teológica, que al principio se creía que iba a ser una especie de «perro guardián» había colaborado muy constructivamente; la subcomisión jurídica hizo unos comentarios breves y

340. Cf. *ibid.*, 16-17.

341. Cf. *ibid.*, 20-23.

342. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

343. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 312. Que el 4 de diciembre Dante siguiera mostrándose insatisfecho de esta fórmula prueba que no todo el mundo estaba contento. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL); A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 313.

344. Lo que parecía molestar a Dante era que una cuestión tan delicada como ésta se hubiera sometido al Concilio y no a la congregación de Ritos. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 174.

345. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

346. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 312.

puntuales y en ningún momento quiso dar una impronta jurídica a los trabajos. Las distintas subcomisiones habían trabajado con rapidez o, como en el caso de la subcomisión de Calewaert, habían preparado tan bien el dossier que se logró un consenso relativamente rápido en temas tan debatidos como las competencias de las Conferencias episcopales o el uso de la lengua vulgar en la liturgia.

Durante los últimos días de este periodo, la comisión pudo dedicarse con buena conciencia a la relación de la subcomisión Enciso. Este grupo, al que se había encomendado la revisión del capítulo II sobre el misterio de la eucaristía, se reunió con cierta regularidad. En la primera reunión, el 15 de noviembre, se ocupó de las observaciones sobre todo el texto y decidió cuáles eran de su competencia³⁴⁷. La segunda reunión fue el 17 de noviembre y se estudiaron las observaciones sobre la introducción del capítulo II, sugiriendo algunas modificaciones para ofrecer una visión más clara del misterio de la cruz, muerte y resurrección en el contexto de la eucaristía³⁴⁸. El 20 de noviembre discutió las observaciones al número 37 (sobre la renovación de la estructura de la misa) opinando que no había que tener en cuenta las críticas ya citadas que se habían hecho a este número. Tras sopesarlo, se decidió acoger la propuesta del cardenal Bea, que trataba de simplificar los ritos y de eliminar los sedimentos que se habían ido depositando con el tiempo así como las partes que no se entendían debidamente³⁴⁹. El 22 de noviembre, la subcomisión abordó los números 38-40. Tras examinar las observaciones, el número 38 quedó como estaba. Sobre el número 39, que trataba de la homilía, la subcomisión siguió el deseo de muchos padres y confirmó la necesidad de predicar los domingos y los días de fiesta. En cuanto a la oración de los fieles, se optó por una redacción que, según la petición de Pildain, hacía justicia a las necesidades de todos, incluso de los pobres³⁵⁰. Los números 41-43³⁵¹ se discutieron el 24 de noviembre. Después de sopesar todas las razones a favor y en contra del uso de la lengua vulgar, se optó por la propuesta de Léger, que decía que se debía usar la lengua vulgar en las lecturas y en *algunas* oraciones e himnos. Y se añadió que había que hacer lo posible para que los fieles pudieran cantar con más soltura los himnos latinos de la misa³⁵². Sobre la comunión bajo las dos especies (n. 42), después de pensarlo mucho y a pesar del gran número de objeciones que había, se decidió aceptar las razones favorables a esa práctica, con una referencia expresa

347. Cf. la relación de Enciso, 1-2 (F-C. de Clercq [CCV]).

348. Es evidente el influjo, a nivel formal, de la Comisión teológica quizás en el texto que se presentó al final a la comisión, pero es difícil identificar una modificación a nivel de contenido. Cf. la relación de Gagnebet (p. 14) junto con el texto corregido sometido a la comisión (F. van den Eynde). Sin embargo, hay que advertir a este respecto que, en sus discusiones, la subcomisión teológica aportó pocas modificaciones de contenido a partir de las intervenciones de los padres.

349. *Ibid.*, 7-8.

350. Cf. la relación de Enciso, 11.

351. Recordemos que los números 41 (lengua vulgar) y el 42 (comunión bajo las dos especies) provocaron algunas reacciones durante las sesiones en el aula.

352. Cf. la relación de Enciso, 14. Este añadido respondía a los *desiderata* de Bea, Florit y Calewaert, entre otros.

al concilio de Trento³⁵³. La subcomisión tuvo también en cuenta los distintos supuestos prácticos (por ejemplo, cuando hay gran aglomeración de fieles) y ofreció algunas sugerencias sobre las ocasiones más adecuadas para dar la comunión bajo las dos especies³⁵⁴. El 26 de noviembre se terminó el debate sobre el capítulo II con la criba de los números 44-46. En los números 45-46 no cambió nada, aunque en el número 44 se incluyó la propuesta de Léger de promover la concelebración como signo de unidad. Desde una perspectiva contextual, la subcomisión volvió al texto originario de la comisión preparatoria, donde se proponía la concelebración en las misas conventuales y en las misas parroquiales más importantes³⁵⁵. Al hacerlo, la comisión optó claramente por hacer suyas las ideas del movimiento litúrgico.

La comisión³⁵⁶ siguió casi al pie de la letra las sugerencias de la subcomisión aunque no se llegó a votar durante el primer periodo³⁵⁷.

9. Primeras votaciones

Antes de proceder a votar no sólo los presidentes de las subcomisiones dieron a los padres una explicación, sino que recibieron también 11 fascículos con el viejo texto y el texto corregido en dos columnas³⁵⁸. También se les dieron las *Declarationes* desde el esquema originario sobre la liturgia, pues interesaba a los padres que estos fascículos contuvieran las discusiones sobre muchos matices y observaciones, aunque ya hubieran sido suprimidos definitivamente por la comisión.

Para votar las propuestas de corrección, los padres podían mostrar por escrito su acuerdo (*placet*) o su desacuerdo (*non placet*). Digamos que ninguna corrección singular fue rechazada por mayoría. Para votar cada capítulo, los padres tenían también una tercera posibilidad (*placet iuxta modum*).

353. Cf. la propuesta de la Comisión teológica (25 de noviembre), p. 23. Cf. F. van den Eynde (CCV).

354. A petición de muchos padres, se eliminó la extraña frase «sublato fidei periculo».

355. Cf. la relación de Enciso, 17.

356. Cf. la relación de Enciso junto con la *Commissio conciliaris de sacra liturgia. Caput II Schematis: De sacrosancto Eucharistiae mysterio. Textus a Subcommissione, iuxta disceptationem in Commissione habitam, emendatus* (papeles Lercaro, ISR, Bologna). Según la relación de Bonet, parece que la subcomisión jurídica no puso dificultades a la comisión de Enciso (Relación Bonet, 10-11; cf. F. van den Eynde, [CCV]).

357. El *Ordo agendorum* del 4 de diciembre incluye que en la reunión iba a seguir la discusión de la *relatio* de monseñor Enciso. Cf. también la *Ratio agendi in commissione conciliari de Sacra Liturgia congregationibus generalibus concilii oecumenici vacantibus, idest a die 8 dec. 1962 ad diem 8 sept. 1963*, p. 1: F. Jenny, caja 8 (CNPL, París); F.-C. de Clercq (CCV). Como la subcomisión octava de Hallinan, después de las reuniones del 27 y 29 de noviembre y del 2, 3 y 5 de diciembre terminó con el tiempo justo la discusión del capítulo III, sólo se pudo entregar a los padres un ejemplar de la relación antes de irse. Por eso podemos dejarla ahora.

358. *Emendationes a Patribus conciliaribus postulatae a commissione conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae*. Los cinco fascículos que se distribuyeron en el primer periodo están en AS I/3, 114-115 y 693-701; AS I/4, 166-170, 266-277, 322-326.

Las modificaciones basadas en las observaciones generales fueron presentadas por el cardenal Lercaro en la decimonovena congregación general (14 de diciembre)³⁵⁹. A continuación de Lercaro, Martin explicó las enmiendas a la introducción (1-4)³⁶⁰. El resultado de la votación mostró que los padres estaban satisfechos de gran parte del trabajo de la comisión. El número 1, de 2206 padres presentes, obtuvo 2181 *placet*³⁶¹; el número 2 fue aprobado por 2175 de los 2204 padres presentes³⁶²; el número 3, por 2175 de 2203 presentes³⁶³; el número 4, por 2191 sobre 2204 presentes³⁶⁴. Durante la trigésima congregación general del 30 de noviembre, Martin presentó las modificaciones al capítulo I (1-9; ahora 5-13) y advirtió en su introducción que la comisión había estimado que no era necesario revisar profundamente el texto. También le pareció inoportuno redactar doctrinalmente el texto aproximándose demasiado a la encíclica *Mediator Dei* porque el género literario de un documento conciliar es distinto al de una encíclica³⁶⁵. La comisión había pensado aceptar la sugerencia de dar más importancia al Espíritu Santo y con ese fin había incorporado tres añadidos³⁶⁶. Antes de entrar en detalles sobre las modificaciones del texto, Martin dijo que esta sección había tenido 59 modificaciones, de las que 9 eran de cierta importancia, 40 eran de estilo o lingüísticas, y las 10 restantes no tenían nada que ver con el contenido, pero aclaraban de algún modo el espíritu del texto. Por razones de tiempo, propuso que se votaran solamente 9 modificaciones importantes³⁶⁷. La modificación más importante en el número 5

359. El cardenal comenzó diciendo que la petición de algunos padres de disponer de las *declaraciones* había sido aceptada por acuerdo mutuo entre la comisión y el consejo de presidencia. AS (I/1, 132, y I/3, 116-119) sitúan la relación de Lercaro el 17 de noviembre, pero en realidad se adelantó al 14 (G. Lercaro, *Lettere...*, 115-116). Respecto a las diferencias entre la presentación oficial de Lercaro en la congregación general, publicada en AS I/3, 116-119, y otra redacción, cf. M. Paiano, *Les travaux de la commission...*, 9-10.

360. Para evitar la confusión, en el texto que se presentó a este nivel, la introducción estaba también numerada (1-4) y se había optado por una numeración continua. En concreto, esto significó que I/1 se convirtió en I/5. Nuestras referencias seguirán la última numeración (cf. AS I/3, 695). Por lo que se refiere a las correcciones: al afrontar el número 1 se tuvo que hacer la modificación más importante sustituyendo «hermanos separados» por «todos los creyentes en Cristo». En el número 2, la expresión «visible e invisible» se substituyó por «visible y dotada de realidades invisibles». A este respecto, a la expresión tan roma «Iglesia activa y contemplativa» se le daba un carácter más dinámico redactándola así: «ferviente en la acción y dedicada a la contemplación». Se suprimió la frase en que se decía, en el número 3, que en esta constitución el Concilio no tenía la intención de formular declaraciones dogmáticas. Las referencias a los ritos occidentales y orientales se cambiaron en referencias al rito romano y a todos los demás ritos (cf. AS I/3, 114-115; cf. también H. Schmidt, *La costituzione...*, 158).

361. 14 padres votaron en contra y hubo 11 votos nulos.

362. 26 en contra y 1 no válido.

363. 21 en contra y 7 nulos.

364. 10 en contra y 3 nulos.

365. Además, la comisión pensaba que la definición de liturgia, tal como la formulaba el documento que se estaba examinando, era suficiente y que por tanto no había que precisarla más, sobre todo porque una definición específica muy exacta no lograría en este momento un amplio consenso entre los expertos.

366. Precisamente en I/1 y I/2 (cf. AS I/3, 703).

367. Cf. AS I/1, 703.

fue la sustitución del término *causa* en la frase «ipsius humanitas fuit causa salutis nostrae» por el de «instrumentum» porque esta idea ya está presente entre los Padres y ha sido aceptada por todos los teólogos³⁶⁸. Al final del número 6 se añadieron las palabras «per virtutem Spiritus Sancti» resaltando una vez más el papel del Espíritu³⁶⁹. El número 7, que trataba de la presencia de Cristo en la eucaristía, fue sometido a una seria operación quirúrgica, pero su contenido no varió respecto al anterior³⁷⁰.

En el nuevo texto se describían las distintas formas de la presencia de Cristo de este modo: Cristo está personalmente en la eucaristía tanto en la persona del sacerdote como bajo la forma de la eucaristía. Está también presente en la fuerza de sus sacramentos y en la palabra, porque cuando la Iglesia proclama la Escritura es el mismo Cristo el que habla³⁷¹. Finalmente, siempre que la Iglesia ora o canta, Cristo está allí personalmente presente³⁷². Las novedades respecto al número 8 eran dos modificaciones lingüísticas³⁷³. La frase «est tamen in suo centro, quod est divinum eucharistiae sacrificium, culmen ad quod omnia tendere debent, et simul fons a quo omnia procedunt» pasó del número 9 al 10 en una forma distinta³⁷⁴. Este desplazamiento hizo que este pasaje tuviera más peso porque pasaba a estar en el número que trataba específicamente del sacrificio eucarístico como fuente de vida para la Iglesia³⁷⁵. Las modificaciones a los números 11-13 casi no afectaron al contenido³⁷⁶. También ahora pareció bastante unánime la aprobación de los tex-

368. Es bastante posible que la connotación demasiado escolástica del término *causa* haya jugado un papel en esta modificación (cf. A. Bugnini, *La riforma...*, 44). La palabra «sacramenti» del número 6 se cambió por «per sacrificium et sacramenta» para dar más importancia a la eucaristía (cf. AS I/3, 704).

369. Cf. AS I/3, 696.

370. La razón de estas modificaciones formales era, según Martin, que muchos padres habían pedido que el esquema incluyera las distinciones de la *Mediator Dei*. Además, muchos padres habían mostrado sus reservas ante el uso de «et explicatur». Al hacer esto, el esquema daba la impresión de que las palabras de Cristo en la Escritura y la homilía que iba a continuación se situaban en el mismo plano, algo claramente falso. Finalmente, un importante número de padres había pedido cambios en el sacrificio de la misa. Todo esto hizo que se decidiera redactar un nuevo texto que reflejara el espíritu de la *Mediator Dei* y que concediera el espacio adecuado al sacrificio de la misa (cf. AS I/3, 705).

371. Se suprimió la frase que se refería a la presencia personal de Cristo en la explicación de la Escritura «por ser un planteamiento doctrinal no suficientemente desarrollado para un documento conciliar» (cf. A. Bugnini, *La riforma...*, 44).

372. Cf. AS I/3, 697. Al párrafo siguiente se le añadió este pasaje: «(Ecclesiam... sibi semper consociat), quae Dominum suum invocat et per ipsum aeterno Patri cultum tribuit». El motivo era mencionar el culto de Cristo, del que no se hablaba en ningún otro sitio.

373. Cf. AS I/3, 697-698.

374. El texto del número 10 era el siguiente: «Attamen liturgia est culmen ad quod actio ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat».

375. AS I/3, 706. Cf. también A. Bugnini, *La riforma...*, 44. Las demás modificaciones en este número fueron sólo aclaratorias.

376. Cf. AS I/3, 699-700. Al añadir en el número 12 la frase introductoria «Vita tamen spiritualis non unius sacrae liturgiae participatione continetur», se dio más importancia al significado de la piedad personal del fiel.

tos corregidos, pero sorprende que el número 6, tuviera 150 votos en contra, algo realmente notable habida cuenta de la unanimidad existente en los otros párrafos (sólo I, 10, 7 tuvo una parecida reacción negativa: 101 votos en contra)³⁷⁷.

Monseñor Grimshaw presentó el 3 de diciembre las modificaciones al capítulo I (14-20) durante la vigesimosegunda congregación general. A su juicio, sólo dos de ellas eran dignas de mención, pues todas las demás eran aclaratorias o literarias³⁷⁸. Al añadirse «vi baptismatis», el número 14 subrayó vigorosamente que la participación activa de todos los fieles se funda en el bautismo y no en una autorización de la Iglesia³⁷⁹. El número 16 insistía en que la liturgia debía ser una asignatura obligatoria en los seminarios y en los colegios de las órdenes y congregaciones religiosas³⁸⁰. Estas ligeras modificaciones fueron aprobadas también por los padres por una mayoría abapullante³⁸¹.

En la trigésimocuarta congregación general, el 5 de diciembre, monseñor Calewaert presentó las modificaciones al capítulo I (21-40). Es evidente que los padres no estaban en sus sitios durante las votaciones anteriores, porque Felici, al hacer la introducción, les pidió expresamente que permanecieran en sus sitios durante las votaciones³⁸². Subrayando que hablaba en nombre de todos los miembros de la comisión³⁸³, Calewaert empezó su profunda *relatio*³⁸⁴ remitiéndose a las líneas-guía para la realización del movimiento litúrgico que era el tema principal de esta parte del esquema. Y como había sido modificada sustancialmente, lo primero que hizo Calewaert fue poner de relieve las razones que habían movido a la comisión a hacer una nueva redacción. Para que no se ocultaran al lector materias muy importantes, dijo el comentador que las normas sobre la liturgia como acción de la jerarquía y como acción comunitaria (antes D y ahora B)³⁸⁵, junto con las de la naturaleza didáctica y pastoral de la liturgia (que seguía siendo C), se habían colocado antes de los criterios para adaptarlas a la situación específica y a la tradición de los pueblos. De este modo se asentaban criterios marco para esa adaptación, en cuyo interior podrían concretarse las modificaciones «ut nullum dubium de iis moveri possit»³⁸⁶. Los números siguientes trataban del respeto a la tradición

377. El resultado negativo más próximo a éste se dio en la votación sobre el párrafo I, 5, 1: padres presentes: 2145; a favor: 2096; en contra: 41; votos nulos: 8.

378. Cf. AS I/4, 170.

379. Cf. AS I/4, 167, junto a la clarificación de Grimshaw en las páginas 170-171.

380. AS I/4, 167.

381. El resultado de la votación sobre el párrafo I/14 fue el siguiente: a favor: 2096; en contra: 10; nulos: 7. Sobre I/16: a favor: 2051; en contra: 52; nulos: 6. Cf. AS I/4, 213.

382. AS I/4, 266.

383. En la relación de Calewaert llama la atención la regularidad con que las observaciones y las críticas de los padres son mencionadas y seguidas de una reacción positiva o negativa.

384. Cf. AS I/4, 278-290. Sobre el revuelo causado porque el texto enmendado era demasiado largo, cf. por ejemplo, T. J. Shelley, *Hallinan...*, 175-176.

385. El título anterior *Normae ex natura communitaria et hierarchica liturgiae* pasaba a ser ahora *Normae ex indole liturgiae utpote actionis hierarchicae et communitariae propriae*.

386. Se cambiaron también de sitio algunos números de las distintas subdivisiones. Por ejemplo, el número 28 del esquema («Soli hierarchiae est aliquid in liturgia mutare»), que estaba entre los

y del comienzo de un legítimo progreso, pero también del espíritu bíblico de la renovación (antes nn. 18 y 19, ahora 23 y 24). Sólo ahora venía el número sobre la renovación de los libros litúrgicos (antes n. 16, ahora 25). En la sección B, el viejo número 17, sobre la necesidad de prestar atención al papel de los fieles, se encontraba ahora en las rúbricas (ahora n. 31). Al situar el número 27 (sobre la participación activa de los fieles) después de los números 28 y 29 (sobre la ubicación de las personas en las celebraciones comunitarias), la comisión quiso dar cierta coherencia a los números 30 y 31 porque ambos se referían a los laicos. La sección C quedó más o menos como estaba. Sólo se cambió el número 24 (sobre la lengua de la liturgia), que ahora se puso después de la sección sobre la lectura de la Escritura, la predicación y la catequesis litúrgica (sin que hubiera razones reales para este cambio). La antigua sección B pasó a ser la D sin ningún cambio en la secuencia de los números³⁸⁷.

Después, Calewaert se detuvo en cada una de las secciones. Dijo que el viejo número 28 se había trasladado al número 22. Este desplazamiento era necesario porque, en el mayor número de casos, la renovación litúrgica debía ser llevada a cabo por los obispos en sus respectivos países y en circunstancias distintas. Además, muchos padres decían que no veían muy claro la expresión «Conferencias episcopales»³⁸⁸. Los canonistas de la comisión sugirieron que se añadiera a esta sección un párrafo totalmente nuevo en el que se decía que el ordenamiento de la liturgia, dentro de los límites definidos, era competencia de la autoridad de las distintas Conferencias episcopales legalmente instituidas (n. 22, § 2)³⁸⁹. Al número que se ocupaba de la revisión de los libros litúrgicos se le añadió un pasaje donde se decía que tendría que ser obra de expertos, que consultarían con los obispos³⁹⁰. La comisión afirmaba, además, que la revisión se haría lo más pronto posible, aunque sin obligarse a una fecha concreta³⁹¹. Era claro que los desplazamientos de algunas partes del texto, los añadidos y las modificaciones habían dado más importancia a la aportación de los obispos para llevar a cabo la renovación litúrgica.

La tercera parte de los comentarios explicativos de Calewaert fue sobre las normas derivadas de la naturaleza de la liturgia como acción de la jerarquía y como acción de la comunidad. Al número 27 se le había añadido una frase que resaltaba el valor público y social de la eucaristía y de la frecuencia de los sacramentos³⁹². Todavía más, se había suprimido en el número 32 la frase «salvis consuetu-

critérios que se derivan de la naturaleza comunitaria y jerárquica de la liturgia, se le pone ahora en el primer puesto de las normas generales (n. 22) para definir claramente cuál era la autoridad legítima en lo referente a la liturgia (cf. AS I/4, 278-279).

387. Cf. AS I/4, 279.

388. Cf. *supra*, 135.

389. Calewaert añadió que como la expresión «ex potestate a iure concessa» no implicaba definiciones jurídicas ni teológicas, se dejaba suficiente espacio para poder completar el texto en el futuro (cf. AS I/4, 280).

390. Cf. AS I/4, 270. Cf. también la motivación de la comisión en la p. 281.

391. Cf. AS I/4, 270, junto con el comentario de Calewaert en la p. 282.

392. Cf. AS I/4, 271.

dinibus ab ordinario loci approbandis», que debilitaba el concepto de la igualdad básica de todos los fieles en la participación en la liturgia³⁹³. Las demás modificaciones eran menos relevantes y no afectaban a puntos de capital importancia.

Ahora llegaba el momento de motivar los criterios que se derivan de la naturaleza didáctica y pastoral de la liturgia. Pues bien, también aquí la mayoría de las modificaciones fueron explicativas y por tanto poco llamativas. En el número 35 (antes 25) se insertó un párrafo que manifestaba el deseo de que, donde hubiera falta de sacerdotes, se organizaran en ocasiones específicas³⁹⁴ celebraciones de la palabra de Dios³⁹⁵.

Aunque habló básicamente de una parte de la sección B, Calewaert dedicó en sus explicaciones una sección aparte a la cuestión de la lengua, una discusión interminable que probablemente rondaba aún por la cabeza del auditorio³⁹⁶. Subrayó que la comisión había decidido ir por la vía intermedia, como habían pedido los padres, es decir, por una solución que daba la debida importancia tanto al latín como a la lengua vulgar. Se había modificado el nuevo número 36 (antes 24). En el párrafo I, donde el esquema originario hablaba de liturgia occidental, se decía ahora que el latín debía ser la lengua de los ritos latinos, con lo que se hacía eco del deseo de los obispos africanos de que se suprimiera la palabra «occidentalis» y, asimismo, al utilizar «ritos» en plural, se reconocía que, además del rito latino, hay otros ritos, como el ambrosiano, que tienen derecho de ciudadanía en la Iglesia católica romana. Como Roma ya había permitido antes que en algunas iglesias locales se hicieran celebraciones litúrgicas en lengua vulgar, se insertó la frase «salvo particulari iure»³⁹⁷. Se especificó además, en el párrafo 2, que el uso de la lengua vulgar podía ser muy bueno para los fieles, sobre todo en las lecturas, en las exhortaciones y en algunas oraciones e himnos. Los criterios para un uso correcto se ubicaron por separado en los capítulos siguientes³⁹⁸. Conforme al artículo 22, párrafo 2, la frase (demasiado desdeñosa) del párrafo 3, en el que a las autoridades locales sólo se les permitía presentar propuestas a la santa Sede, se corrigió en el sentido de otorgarles autoridad para poder decidir sobre el uso y los límites del uso de la lengua vulgar. La comisión satisfizo así el deseo de algunos padres de dar más poder a las Conferencias episcopales³⁹⁹. Sin embargo, se añadió que las decisiones que se tomaran tenían que ser aprobadas por la santa Sede, aunque hay que decir que, en este contexto, «aprobadas» era lo mismo que «confir-

393. Cf. AS I/4, 271.

394. Se propuso que fueran las vigiliias de las fiestas mayores, algunas ferias de adviento y de cuaresma y los domingos y días festivos.

395. Cf. AS I/4, 273.

396. Se volvió a tocar a fondo este punto. Cf. AS I/4, 285-288. A ningún otro artículo se le prestó tanta atención.

397. Cf. AS I/4, 286.

398. El comentario de la comisión deja muy claro cómo fue madurando durante el debate la adhesión a la vía media.

399. Cf. AS I/4, 288.

madas»⁴⁰⁰. En contraposición al término «recognitis» del texto del esquema –término que parecía demasiado ambiguo– los nuevos términos elegidos conferirían a las autoridades locales mayor capacidad de decisión y más espacio de maniobra sin violar los derechos de las instancias superiores⁴⁰¹.

En el párrafo cuarto, que era completamente nuevo, se propuso que la responsabilidad de la traducción de los textos litúrgicos se encomendara a las autoridades locales mencionadas en el número 36, párr. 3 con objeto de evitar que se multiplicaran las traducciones⁴⁰².

Calewaert terminó abordando los criterios para adaptar la liturgia a las características peculiares y tradiciones de los pueblos⁴⁰³. En esta ocasión las votaciones, que duraron dos días, no plantearon dificultades⁴⁰⁴.

Al día siguiente, le tocó otra vez a Grimshaw presentar las correcciones al capítulo I, 32-36 (ahora I, 41-46), donde se abordaba el tema de la promoción de la vida litúrgica en las diócesis y parroquias, junto a las actividades pastorales y teológicas. Grimshaw dijo que, aunque esta sección contenía gran parte de la discusión sobre el cometido de los obispos, la comisión no había atendido las distintas sugerencias de los padres al considerar que correspondían al derecho canónico o que ya se habían tratado en otro sitio. Dijo también que aquí se trataba de principios generales y que, por tanto, no era el lugar de analizar las excepciones ni los aspectos particulares⁴⁰⁵. Y

400. «...De usu et modo linguae vernaculae statuere, actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis» (AS I/4, 273).

401. Cf. AS I/4, 288.

402. Cf. *ibid.*

403. Al número 37, que ya reconocía la dignidad de las tradiciones locales, se le incorporaba un añadido, que decía que estas tradiciones entrarían a formar parte de la liturgia siempre que fueran compatibles con los principios básicos de un verdadero y genuino espíritu litúrgico. El número 39, que trataba de los límites de la adaptación, fue sometido a una profunda revisión formal por la comisión (AS I/4, 289). La introducción al número 40 (sobre la adaptación de la liturgia) se volvió a redactar para mayor claridad y para satisfacer a algunos padres (cf. AS I/4, 274, 290). Se eliminó la cita de la congregación de Ritos del párrafo tercero de este número para que el papa fuera plenamente libre en el *modus operandi*.

404. Seguimos el orden de presentación de los textos enmendados. Estos fueron los resultados:

I, 25: a favor: 2087; en contra: 14; nulos: 9;

I, 37: a favor: 2083; en contra: 21; nulos: 10;

I, 39: a favor: 2044; en contra: 50; nulos: 15;

I, 36: a favor: 2033; en contra: 36; nulos: 5;

I, 36: a favor: 2011; en contra: 44; nulos: 17;

I, 36: a favor: 2016; en contra: 56; nulos: 10,

I, 36: a favor: 2041; en contra: 30; nulos: 8;

I, 35: a favor: 1903; en contra: 38; nulos: 145;

I, 27: a favor: 2054; en contra: 22; nulos: 6;

I, 22: a favor: 2037; en contra: 37; nulos: 4;

I, 32: a favor: 2023; en contra: 31; nulos: 4.

Que el párrafo I, 35 tuviera 135 votos nulos se explica porque muchos padres habían abandonado ya el aula para rezar el *Angelus* con el papa, que había estado enfermo durante dos días. Cf. A. Bugnini, *La riforma...*, 44.

405. AS I/4, 326.

explicó brevemente las tres correcciones⁴⁰⁶. Finalizados los comentarios explicativos, había llegado el momento de empezar a votar. Y se volvió a repetir lo de antes, que una mayoría aplastante votó a favor de las correcciones que se proponían⁴⁰⁷.

El día 6 de diciembre, Felici propuso, en nombre de la presidencia, que a la vista de la mayoría de votos a favor de las modificaciones a la introducción y al capítulo I, se votara al día siguiente el texto íntegro⁴⁰⁸. Se aceptó su propuesta. Por tanto, el día 7 de diciembre se votó la introducción y todo el capítulo I. Estuvieron presentes 2118 padres. De ellos, 1992 votaron *placet*, 11 *non placet* y no menos de 180 padres *placet iuxta modum*. Sólo hubo 5 votos nulos⁴⁰⁹. Este resultado tan positivo consolidó los principios fundamentales de la renovación litúrgica del Concilio⁴¹⁰. Y el mismo papa expresó también su satisfacción por este resultado inicial:

No es casual que se haya empezado con el esquema sobre la sagrada liturgia, que aborda las relaciones del hombre con Dios. Se trata, pues, del supremo orden de relaciones que es preciso establecer sobre el sólido fundamento de la revelación y del magisterio apostólico, para actuar *in bonum animorum* con una amplitud de miras que nada tiene que ver con la superficialidad ni la prisa que a veces caracterizan las relaciones entre los hombres⁴¹¹.

406. Dijo que se había suprimido la frase que afirmaba que el bautismo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio y los funerales sólo podrían celebrarse fuera de la propia parroquia por motivos válidos (antes, n. 43; ahora, n. 42), porque esta norma no era fácil de aplicar y además no tenía base en el derecho. Se introdujo una modificación en el número 44 (antes n. 34) que trataba de la creación de comisiones litúrgicas nacionales. Una vez más, en conformidad con el artículo 22, párr. 2, se decidió sustituir la frase «in singulis conferentiis episcopalibus nationalibus» por «a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali» porque todavía no estaba claro el estatuto jurídico que se daría a las Conferencias episcopales. Finalmente, como las comisiones interdiocesanas de las que se hablaba en el número 45 (antes n. 35) no tenían *status* jurídico sino que se reducían a ser órganos consultivos, se añadieron los términos «collatis consiliis», tratando de dejar clara la ausencia actual de ese *status* jurídico (cf. AS I/4, 324 y 326-327).

407. I, 42: a favor: 1916; en contra: 115; nulos: 6; I, 44: a favor: 1981; en contra: 22; nulos: 11.

408. Cf. AS I/4, 361-362.

409. Cf. AS I/4, 384.

410. Cf. H. Schmidt, *La costituzione...*, 198-202.

411. AS I/4, 643-649; la cita, en 645.

Primera fisonomía de la asamblea

HILARI RAGUER

El balance del período preparatorio había resultado francamente decepcionante para las esperanzas conciliares.

No se traiciona ningún secreto –comentaría después Hans Küng– al decir que en vísperas de la apertura del Vaticano II el estado de ánimo imperante no era en todas partes, Roma incluida, el mejor. No se percibía ningún optimismo. En todas partes problemas, preocupaciones, interrogantes: ¿cómo se desarrollarán las elecciones? ¿Qué acogida encontrarán los esquemas? ¿No hay acaso entre los 2000 obispos una ínfima minoría de espíritus abiertos? ¿Qué se podrá obtener? ¿No está ya todo decidido de antemano por esta preparación que lo ha sido todo menos satisfactoria? El espectro del sínodo diocesano romano rondaba y se hablaba de un *concilio lampo*, de un concilio relámpago, sin discusión seria¹.

Escribe uno de los más notables cronistas del Concilio, al describir la procesión inaugural:

No todos los obispos sonreían cuando pasaban. Muchos creían que se había convocado el Concilio para avalar documentos previamente preparados. Algunos obispos estadounidenses habían dejado entender que estarían dos o tres semanas y que luego se volverían a casa. Y todos los obispos de Paraguay habían sido informados por un alto cargo eclesiástico de que en Roma estaba todo preparado y de que el Concilio acabaría pronto².

Si tomamos los *vota* de los obispos como radiografía del episcopado universal, la visión resultante es de unos padres del Concilio preocupados –si es que algo les preocupaba– por nimiedades y sin haber tomado conciencia de los profundos problemas de la Iglesia y de la sociedad contemporánea³. El trabajo de las comisiones preparatorias, controlado firmemente por la curia, no había hecho más que consolidar este estado de opinión general. Las voces de disenso que se habían pronun-

1. H. Küng, *Le Concile, épreuve de l'Église*, Paris 1963, 65.

2. R. M. Wiltgen, SVD, *The Rhine flows into the Tiber*, Chawleigh 1967, 13.

3. Cf. el estudio de los *vota* en el vol. I, capítulo 2 de esta obra y los análisis allí citados.

ciado en un sentido renovador eran importantes, pero contadísimas, y se habían movido en un terreno de estricta reserva que no transcendía al público. Al cardenal Döpfner, que le había preguntado con cuántos obispos italianos creía que podrían contar, el cardenal Montini le había contestado que apenas con una treintena, sobre 344. Y, según el testimonio del entonces obispo auxiliar de Barcelona, futuro cardenal Jubany, los obispos españoles adictos a la renovación conciliar eran, al principio, exactamente 11 sobre 78. Sin embargo, apenas, con las primeras actuaciones conciliares, aquella multitud de obispos llegados de todo el mundo empieza a tomar conciencia de sí misma, la opinión general que se cristaliza y el rostro que consiguientemente ofrece la asamblea resulta radicalmente distintos, hasta el punto de que las nociones de mayoría y minoría cambian de sentido en muy poco tiempo⁴. La consolidación de las dos posiciones se produjo en la discusión sobre la introducción de la constitución litúrgica, a propósito de la introducción de la lengua vulgar y de las facultades atribuidas a las Conferencias episcopales, en vez de a las congregaciones romanas. Joseph Ratzinger dijo durante la intersesión que «el grande, sorprendente y genuinamente positivo resultado de la primera sesión» había sido el no haberse podido aprobar ningún documento, lo que demostraba «la fuerte reacción contra el espíritu que había detrás del trabajo preparatorio»; esto constituía, a su entender, «la característica de la primera sesión del Concilio que verdaderamente hacía época»⁵.

¿Cómo se produce esta inversión de posiciones y de fuerzas? Este es el centro de interés del presente capítulo. Después de explicar la composición de la asamblea, veremos el papel que jugaron algunos grupos a los que el reglamento del concilio no atribuían ninguna competencia: ante todo las Conferencias episcopales, pero también algunos grupos informales. Veremos también el ámbito de los medios de información, que no fueron simplemente informadores del acontecimiento conciliar con una amplitud de la que no había gozado ningún concilio anterior, sino que también, actuando en sentido inverso, influyeron en los mismos padres conciliares. Deberemos hablar también del pueblo de Dios, que no fue simple espectador del espectáculo, sino que por intermedio de los medios de comunicación actuó como una caja de resonancia con innegable repercusión. Pero sin duda la clave de la inversión de mayoría y minoría fue la persona de Juan XXIII, que fue el gran catalizador de los pocos obispos renovadores, el que supo entusiasmar al pueblo de Dios y a la opinión mundial con su proyecto y que, a su vez, en esta

4. Ya desde el comienzo de la discusión del esquema sobre la liturgia un obispo melquita, monseñor Néophytos Edelby, se da cuenta de que se ha invertido la proporción: «On sent dans l'assemblée un double courant: un courant conservateur, représenté surtout par les Italiens et les Nord-Américains, et un courant réformateur, mais modéré, représenté par le reste des Européens et les évêques missionnaires. Ce dernier courant semble devoir l'emporter» (*Souvenirs du deuxième Concile du Vatican*, manuscrito conservado en el *Istituto per le Scienze Religiose*, 22 octubre 1962). A decir verdad, los términos «mayoría» y «minoría», en el sentido que aquí les damos, no aparecen sino en comentarios algo más tardíos.

5. Cit. por R. M., Wiltgen, *The Rhine...*, 59.

simpatía universal suscitada por su persona y su concilio, encontró fuerza moral para superar la oposición que en la Curia imperaba hacia la idea de un concilio renovador.

1. Composición de la asamblea

La primera y la más visible externamente de las características del Vaticano II fue el gran número de los participantes; la segunda fue su variedad. En este apartado, además de aducir algunos datos estadísticos, recogeremos algunos detalles, entresacados del rico anecdotario conciliar, que, más allá de la curiosidad, confiamos que puedan servir para dibujar el rostro ofrecido por la asamblea. Veamos ante todo qué personas la integraban.

a) Padres conciliares

El reglamento no innovaba respecto a los convocados, sino que se remitía al Código de Derecho Canónico y al Código de Derecho Oriental⁶. La normativa del Código de 1917 para los concilios ecuménicos (que aún no se había aplicado), contenida en los cánones 222-229, establecía que se convocarían, con derecho de sufragio deliberativo: 1. los cardenales, aunque no fueran obispos⁷; 2. los patriarcas, primados, arzobispos y obispos residenciales, incluso los aún no consagrados; 3. los abades y prelados *nullius*; 4. el abad primado⁸, los abades superiores de congregaciones monásticas y los superiores generales de las religiones clericales exentas, excluyendo expresamente, a menos que el papa en la convocatoria dijera otra cosa, a los de las demás congregaciones religiosas (es decir, las no clericales y las no exentas). En cuanto a los obispos titulares, parece ser que Pío IX, que en la conducción del Vaticano I se reveló menos autoritario de lo que suele decirse⁹, había dudado antes de convocarlos al Vaticano I, aunque finalmente se decidió por la afirmativa, e igualmente llamó a los superiores mayores religiosos pensando en el abad Próspero Guéranger, fundador de Solesmes y destacado ultramontano¹⁰. El

6. Reglamento del Concilio Ecuménico Vaticano II, art. 1º, nº 2, que cita el canon 223, nº 1 del Código de Derecho Canónico y el canon 168, nº 1 del Código de Derecho Oriental.

7. Seis meses antes de inaugurar el Concilio, por el «motu proprio» *Cum gravissima*, de 15 abril de 1962, Juan XXIII dispuso que todos los cardenales revestirían la dignidad episcopal, por lo que todos los que no gozaban de ella fueron consagrados obispos.

8. Se refería al Abad Primado de la Confederación Benedictina, creada en 1893 por León XIII con la intención de unificar un poco las diversas Congregaciones de la Orden de San Benito y centralizar su relación con la santa Sede.

9. Cf. René Rémond, prólogo a Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975, 10.

10. Cf. R. Aubert, *Pío IX y su época*, (Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXIV), Valencia 1974, 300.

código de 1917 hacía suya, con alguna reticencia, esta praxis, aunque dejaba abierta la posibilidad contraria, al disponer que «los obispos titulares, si son convocados, tendrán también sufragio deliberativo, si no se dice expresamente otra cosa en la convocatoria». Finalmente, preveía la invitación a teólogos o canonistas, pero con sufragio meramente consultivo.

La bula papal de convocatoria del Vaticano II¹¹ se ajustó a los mismos criterios, convocando con plenos derechos a los obispos titulares, si bien no atribuía a los peritos el rango de miembros del concilio, ni siquiera con voto consultivo: «... todos nuestros queridos hijos los cardenales, los venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos y obispos, o residenciales, o sólo titulares, y también todos los eclesiásticos que tienen el derecho y el deber de asistir al Concilio ecuménico». El reglamento del Concilio, en su artículo 1, 3, excluía expresamente a los «teólogos, canonistas y demás expertos» del número de los padres conciliares, ni siquiera con voto consultivo, y los relegaba a la función de «ayudantes» de los padres, más o menos como el personal auxiliar: «notarios, promotores, escrutadores, secretarios, archiveros, lectores, intérpretes, traductores, taquígrafos y técnicos». Según el artículo 10, 1, podían asistir a las congregaciones generales, pero no podrían hablar más que en el caso de que fueran preguntados; asistieron, pero ni una sola vez se invitó a un perito a hablar en el aula conciliar. Sin embargo, fue muy importante la labor de estos colaboradores; no sólo de los peritos conciliares propiamente dichos, sino también de los expertos que los episcopados o algunos obispos particularmente habían traído consigo. Las conferencias o mesas redondas a que numerosas conferencias episcopales o centros de estudios eclesiásticos les invitaban eran ocasiones de encuentro y diálogo de los padres conciliares, y allí empezaron muchos a cambiar su mentalidad teológica.

Los peritos «progresistas» eran mucho más solicitados que los «conservadores», quizá porque estos últimos no decían nada nuevo que no contuvieran los manuales que los obispos ya habían estudiado. El padre Congar, en su diario íntimo, se lamenta de que, a pesar de su salud precaria, ha de atender incontables solicitudes, a las que le duele negarse. El texto de aquellas conferencias, multicopiado, se distribuía por las residencias de los distintos grupos de obispos, pasaba de mano en mano y se comentaba. Hasta algunos obispos conservadores tenían curiosidad por enterarse de qué decían exactamente Schillebeeckx, Rahner o Congar. Un experto llamado por el episcopado español, el padre Adalbert Franquesa, monje benedictino de Montserrat, refiere en su diario personal las reuniones casi diarias que durante la discusión del esquema de liturgia tenían los liturgistas convocados por el episcopado español, en las cuales determinaban los *vota* que a su entender convenía presentar y proponían qué obispos los podrían defender, y también cuenta las importantes reuniones que tuvieron en el Hotel Columbus con los principa-

11. Constitución Apostólica *Humanae salutis*, 25 diciembre 1961; AAS 54 (1962) 5- 13; *L'Osservatore romano*, 26-27 diciembre 1961.

les liturgistas de otros episcopados (Martimort, Gy, Wagner, etc.), en las que se decidía la estrategia común a adoptar.

Un año más tarde (6 julio 1963) Pablo VI extendió el derecho de participar en el Concilio, con voto deliberativo, a los prefectos apostólicos, aunque no gozaran de dignidad episcopal. Eran unos 80.

Unos 2.500 obispos¹² y otros padres conciliares participaron en la primera sesión conciliar, sin contar a los peritos, observadores y personal auxiliar. Piénsese que el primero de los concilios ecuménicos, el reunido en Nicea el 325, era tradicionalmente llamado el «grande y santo sínodo de los 318 padres», y en realidad apenas pasaron de los 220. Y el último que se había celebrado, el Vaticano I, a pesar de disponer ya de medios de transporte muy perfeccionados en comparación con los de los siglos anteriores, sólo congregó en la sesión inaugural, el 8 de diciembre de 1869, a 642 prelados con derecho a voto, lo que con todo hacía exclamar al obispo Ullathorne: «Nunca antes de hoy ha visto el mundo una asamblea semejante de prelados». Según una información oficial vaticana, los miembros de derecho del primer período de sesiones del Vaticano II fueron 2904, si bien sólo estuvieron efectivamente presentes 2449 (89, 4%)¹³. Según unas estadísticas oficiales que entonces circularon entre los informadores¹⁴, los convocados al Concilio habían sido 2778. De ellos 87 eran cardenales y patriarcas (3, %); 1619 arzobispos u obispos residenciales de diócesis (58, %); 975 obispos titulares o auxiliares (35%); y 97 superiores generales de órdenes o congregaciones religiosas. Había 939 religiosos (38%) y el resto pertenecía al clero secular. Procedían de 116 estados distintos: 849 de Europa occidental; 601 de América latina; 332 de América del Norte; 256 del mundo asiático; 250 de África negra; 174 del bloque comunista; 95 del mundo árabe; y 70 de Oceanía. Europa occidental, con un 33, 0% de los católicos del mundo, tenía el 31, % de padres conciliares, mientras América Latina, con el 35, 3% de los católicos del mundo, sólo tenía el 22, 3%. Estaban relativamente sobrerrepresentados Africa negra, con el 4, 8% de los católicos del mundo y el 9, 0% de los padres; el mundo árabe, con el 0, 1% de los católicos y el 3, 3% de los padres; Asia y Oceanía, con el 6, 1% de los católicos y el 12, 0% de los padres; y América del Norte, con el 8, 9% de los católicos y el 12, 6% de los padres conciliares.

En cuanto a la edad, sobre la base de la estadística últimamente citada, J. L. Martín Descalzo calculó que el 60% de los padres no llegaban a los 62 años, el bloque más numeroso había nacido en el primer decenio del presente siglo, y un

12. Los obispos que debían ser convocados eran 2681 según un documento mimeografiado distribuido en Roma; 2693 según el cómputo de *Bilan du Monde*.

13. *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II*, a cura della Segreteria generale del Concilio (Roma, 1966). Según la base de datos del Istituto per le Scienze Religiose los participantes en la primera sesión fueron 2.443.

14. J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio, Primera etapa*, Madrid 1963, 107-114. Este documento romano es utilizado también en el *dossier* publicado en el número especial de *Informations Catholiques Internationales* sobre el Concilio del 1 de octubre de 1962.

59, 2% habían nacido entre 1900 y 1920, de modo que tenían entre 42 y 62 años, como puede verse por la siguiente distribución según la fecha de nacimiento:

Antes de 1871	9
Entre 1871 y 1880	124
Entre 1881 y 1890	418
Entre 1891 y 1900	521
Entre 1901 y 1910	981
Entre 1910 y 1920	604
Después de 1920	24 ¹⁵ .

Con todo, conviene no precipitarse al sacar consecuencias de esta distribución por edades. El cardenal Ottaviani, enérgico líder del sector conservador, tenía 71 años al empezar el Concilio, y uno de los padres conciliares más carismáticos resultó ser un anciano de 84 años: el patriarca de Antioquía de los melquitas Maximos IV Saigh.

Era previsible que, sobre todo entre aquel 40% de padres conciliares mayores de 60 años se produjeran bajas por defunción o enfermedad, a la vez que se les sumaban otros obispos recién nombrados. El arzobispo emérito de Salisbury (Rhodesia) y titular de Velebusdo, Aston Chichester, SI, falleció súbitamente en el mismo atrio de la basílica una hora antes de empezar la VI congregación general, el 24 de octubre. El italiano Alfonso Carinci, obispo titular de Seleucia de Isauria, y que siendo un niño de siete años había servido como acólito en el Vaticano I, cumplió 100 años el 9 de noviembre, y cuando, en su ausencia, el cardenal Frings lo anunció durante la congregación general de aquel día, fue muy aplaudido por todos los padres conciliares puestos en pie; al final de la jornada monseñor Felici leyó el telegrama que el Concilio le dirigía felicitándole y deseándole que viviera muchos años; asistió a la mayoría de congregaciones de la primera sesión y a algunas de la segunda, pero falleció el 6 de noviembre de 1963 y así ya no pudo participar en el tercero y cuarto período de sesiones. El más joven, con 34 años, era el peruano Alcides Mendoza Castro, obispo de Abancay, que solía pasar a recoger al anciano Carinci en su residencia para ir juntos al Vaticano. La lista definitiva de todos los padres conciliares ha costado establecerse, incluso en la documentación oficial, pero la informatización de datos emprendida por el Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia permite cifrar con toda seguridad en 3054 el número total de los padres conciliares, aunque algunos sólo lo fueron al principio y otros sólo al final. De estos 3054 del censo total, tomaron parte en el primer período de sesiones 2443 padres, y sólo 1897 participaron en las cuatro sesiones¹⁶. El recuento de los votos no admite dudas: a lo largo de la primera sesión, la asistencia a las congregaciones generales descendió desde 2381, en la II congregación general el 16 de

15. J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio*, 109.

16. Cómputo del autor sobre la base de datos del Istituto per le Scienze Religiose de Bologna.

octubre, día de la elección de las comisiones, hasta 2086, en la XXXV congregación general, el 6 de diciembre¹⁷.

Sobre estas cifras de participantes en una o varias sesiones, hay que tener en cuenta que no pocos obispos, aun participando, no estuvieron íntegramente todo el tiempo del período de sesiones en Roma, sino que, sobre todo los europeos, cuyas diócesis no estaban muy lejos, iban y venían. Después de todo lo que habían dicho y escrito a sus fieles durante el período preparatorio sobre la importancia del Concilio, no podían abandonarlo, pero cuando se apercebieron de que duraría mucho más de lo que se habían imaginado tuvieron que tomar medidas para el buen gobierno de sus respectivas diócesis. En algunos casos, los que tenían obispos auxiliares que les habían acompañado a Roma les hicieron regresar para velar por la diócesis, mientras ellos permanecían en la ciudad eterna. Anticipándose al evento, la santa Sede había concedido a los obispos que acudieran al Concilio la facultad de delegar para la administración del sacramento de la confirmación¹⁸. La misma santa Sede comunicó a los nuncios, para que retransmitieran la consigna a los respectivos episcopados, que no convenía abandonar por largo tiempo las grandes ciudades, y que, donde había más de un prelado, era oportuno que, al menos por largos períodos, quedara allí alguno de los obispos¹⁹.

El art. 41 del reglamento asumía literalmente el canon 225 del CIC y el 170 del CIO, según los cuales no se podía abandonar el Concilio sino con licencia del presidente. Era una norma pensada para la eventualidad –absolutamente impensable en 1962– de que algún grupo de obispos boicoteara la celebración conciliar. Para el caso no de abandonar el Concilio, sino de simplemente no asistir a alguna de sus sesiones públicas o congregaciones generales, no haría falta pedir permiso, sino que, según el art. 42 del reglamento, bastaría indicar el motivo de la ausencia al Consejo de presidencia, por conducto del secretario general. Así lo recordó a los padres conciliares el secretario general, Felici, a los pocos días de iniciarse el Concilio²⁰, precisando que no haría falta esperar respuesta.

Después del número, lo primero que se apreciaba, al contemplar la asamblea, era su variedad. Las imágenes del evento, las crónicas de los periodistas y los recuerdos de los que se hallaron allí coinciden en mostrar el espectáculo de obispos de todas las partes del mundo. Pero, más allá de las anécdotas pintorescas o de impresiones superficiales, este hecho constituía una auténtica experiencia espiritual de una intensidad hasta entonces desconocida. Ya antes de la apertura lo había proclamado monseñor Garrone:

17. Cf. la estadística y curva gráfica de R. Laurentin, *Bilan de la première session*, París 1963, 56-57.

18. Decreto de la S. C. de la Disciplina de los Sacramentos de 4 octubre de 1962, «OssRom» del mismo día inaugural, 11 de octubre de 1962.

19. Entrevista al arzobispo Morcillo: *Ecclesia* (Madrid), 27 de octubre de 1962.

20. 23 de octubre de 1962, 5ª congregación general.

La Iglesia hace hoy lo que podríamos llamar la experiencia física de su universalidad. Nosotros creíamos en ella hasta aquí, la proclamábamos en nuestro Credo; y ahora, por múltiples causas, la *experimentamos* sensiblemente. Pueblos lejanos, que para nosotros no eran más que nombres sobre un mapa, toman a menudo un rostro y se vuelven extraordinariamente vecinos: era un país, ahora son hombres. Comprendemos brusca y brutalmente lo que esto significa, que no es sino que Jesucristo es el rey del universo, porque ese universo está ahí, ante nuestros ojos. Pero al mismo tiempo la Iglesia mide con una especie de estupor las fronteras reales de este Reino: Haití, Goa, Katanga y Kuwait no son simples ideas, son hombres por los que Cristo ha muerto y, sin embargo estando ahí tan cerca de nosotros, a nuestro lado, ¡nos parece que Cristo está ausente! He aquí el alma del Concilio²¹.

Pero este espectáculo no constituía una manifestación triunfalista de una Iglesia replegada en sí misma, sino que el despliegue de *mass-media* en torno al Concilio les recordaba la realidad de la humanidad que es la razón de ser de la Iglesia. En vísperas del comienzo escribía el P. Congar:

Hoy se ha de anunciar el evangelio a un mundo en el que un hombre de cada cuatro es chino, donde dos de cada tres no comen según el hambre que tienen, donde uno de cada tres vive bajo un régimen comunista y donde uno sobre dos no es católico²².

Nunca un concilio había sido tan numeroso, nunca había estado tan pendiente de los problemas de la humanidad, nunca la humanidad había estado tan interesada por un concilio.

El salto cuantitativo del Vaticano II con respecto a todos los concilios ecuménicos entrañaba a la vez un cambio cualitativo. Probablemente no ha habido otra asamblea deliberante, tanto eclesiástica como civil, de tal volumen (salvo, tal vez, la asamblea popular china, más aclamatoria que deliberante). En la primera votación conciliar, el 16 de octubre, para elegir los 160 miembros de las diez comisiones, el elevado número tanto de los votantes como de los puestos a cubrir hizo que tuvieran que controlarse más de 400.000 nombres, lo que obligó a suspender las sesiones hasta el día 20. En el curso de la eucaristía celebrada en rito ambrosiano por el cardenal Montini, el 4 de noviembre, el santo Padre pronunció en el aula conciliar una homilía en la que calificaba el acontecimiento de «no superado en la historia de los siglos pasados y difícilmente superable en el porvenir», y se complacía de la presencia de «este vuestro inmenso coro de dos mil quinientos obispos»²³. Según comunicó a la asamblea el secretario general, monseñor Felici, en la XXV congregación general (6 de diciembre), en el curso de la primera sesión habían hablado 587 padres conciliares y otros 523 habían presentado por escrito sus

21. «ICI», 1 de febrero de 1962.

22. «Le Monde», 6 de septiembre de 1962.

23. «OssRom», 5-6 de noviembre de 1962.

observaciones a los esquemas. Era evidente que el método de trabajo tenía que ser muy distinto de los concilios anteriores, si se quería salvar tanto el legítimo protagonismo de los obispos y su libertad de intervención como la eficacia de la labor a realizar. El proceso para el examen de los esquemas, escrutinios, procedimiento en las congregaciones generales y estudio de esquemas y enmiendas en las comisiones, establecido en los números 31 al 70 del reglamento, se reveló insuficiente, y hubo que apelar al modelo de la moderna práctica parlamentaria y, más generalmente, al método de trabajo de congresos y asambleas, incluso menos numerosas que el Concilio.

La actividad de los padres conciliares no se agotaba con la asistencia a los debates. Los contactos entre obispos de un mismo país y con otros episcopados, a menudo en el bar anexo al aula, fueron muy importantes de cara a los resultados, y las conversaciones que se tenían en los espacios laterales que quedaban, en la misma basílica, a ambos lados de la nave central donde se levantaban las graderías, hicieron que alguien diera jocosamente al Concilio el nombre de *Lateranense VI*.

Las diversas residencias, principalmente los colegios nacionales o supranacionales —en total unas noventa²⁴— en que los padres conciliares se alojaban también resultaron decisivas para aunar voluntades, elaborar textos o *modi* y decidir votos. Pero la convivencia en ellas no era rigurosamente por naciones. Un ejemplo, a primera vista anecdótico, pero seguramente ilustrativo, es el que nos ofrece el diario de un joven prelado (contaba 41 años al empezar el Concilio), monseñor Néophytos Edelby, de los padres basilianos alepinos, obispo titular de Edessa de Osroene y consejero patriarcal de Antioquía de los melquitas. En *Salvator Mundi*, donde residía con el patriarca Maximos IV y los demás obispos melquitas, coincidieron, entre otros grupos de diversas nacionalidades, con una docena de prelados norteamericanos de la provincia eclesiástica de Milwaukee, tan distintos de aquellos árabes desde muchos puntos de vista, pero con los que confraternizaron maravillosamente. Uno de ellos, William Patrick O' Connor, obispo de Madison, celebró el 18 de octubre su aniversario y a la vez jubileo sacerdotal y le ofrecieron una fiesta.

Pocas veces he visto un obispo tan alegre y tan bueno. Todas las veces que nos encuentra —refiere el prelado melquita, muy sensible, como todos los orientales a las muestras de consideración— rebosa amabilidad con nosotros en el poco francés que sabe. El patriarca y él se abrazan al menos una vez al día y se dan fuertes palmadas en la espalda.

Los obispos melquitas se sumaron a la fiesta cantando a coro el himno *Eis polla éti*. Monseñor Nabaa le dirigió unas palabras en árabe, y monseñor Hakim otras en hebreo, que el norteamericano no entendió, pero que le dejaron visiblemente emocionado. La fiesta desembocó en una gran cena y acabaron cantando juntos, americanos y árabes, el «Happy birthday to you», mientras el agasajado cortaba un buen pastel.

24. G. Caprile II, 287.

Estamos muy impresionados por la sencillez y alegría de los obispos americanos. Creo al mismo tiempo que les hemos caído bien. Uno de los grandes logros del Concilio es posibilitar estos contactos entre los obispos de todo el mundo. Especialmente para nosotros los orientales, ¡qué importante es dar a conocer a nuestra Iglesia! Nadie se mete con nosotros, pero nos ignoran²⁵.

Más adelante estos melquitas podrían contar con el apoyo de los norteamericanos para la defensa de los derechos de su patriarcado. Por primera vez desde hacía siglos, se sentían importantes. La víspera de la votación de las comisiones, en plena fiebre de intercambio de listas, anota Edelby:

Hemos recibido no menos de cincuenta visitas. Los cuatro obispos y los dos secretarios que rodean al patriarca no han dejado de recibir, introducir y acompañar. Los obispos franceses, africanos y brasileños nos piden la lista de nuestros candidatos. Con Su Beatitud presentamos la candidatura de seis de los nuestros... Cada vez notamos más simpatía hacia nosotros²⁶.

Cuando Juan XXIII tomó la decisión histórica de rechazar el esquema sobre las Fuentes de la Revelación, Edelby describía así el ambiente imperante en aquella residencia: «En el *Salvator Mundi* todo el mundo está contento, porque hay que decir que en esta pensión todos somos progresistas de vanguardia: americanos, alemanes, africanos y orientales»²⁷.

Las congregaciones generales duraban de las 9 a las 12, 5. Antes, los obispos y demás padres conciliares habían celebrado la misa, generalmente en las capillas de sus respectivas residencias, a veces en altares provisionales y sirviéndose como acólitos recíprocamente, pues no existía aún la concelebración. Las tardes y los fines de semana quedaban para el descanso, la correspondencia, el estudio, redacción o revisión de documentos conciliares, los contactos y entrevistas, la asistencia a conferencias o ruedas de prensa y también servía para visitas piadosas o culturales a iglesias y monumentos de la ciudad eterna o de sus cercanías.

El traslado desde las residencias a San Pedro y el regreso se hacían mediante autobuses especiales, contratados por la organización conciliar con dos empresas romanas, que tenían fijados trayectos que cubrían todas las residencias. Los cardenales se desplazaban en los lujosos automóviles con placa SCV, Estado de la Ciudad del Vaticano, unos *Mercedes* a los que la aguda malicia romana había aplicado el dicho evangélico «*Iam receperunt mercedem suam*». También algunos obispos, pocos, disponían de automóvil propio²⁸.

25. JEdb, 18 de octubre de 1962.

26. JEdb, 12 de octubre de 1962.

27. JEdb, 21 de noviembre de 1962.

28. Ya en los primeros días, el abad general de los premonstratenses, N. Camels, escribía a sus monjes: «Comment les pères du concile passent-ils la journée?», y respondía: «Tout d'abord, et ceci ne vous surprendra pas, les Cardinaux, les Evêques, les Prélats, les Abbés, les Supérieurs Généraux, en un mot, les deux mille cinq cents Pères du Concile doivent se lever matin pour arriver à l'heure à Saint-Pierre. Les sessions commencent à neuf heures. L'heure n'est pas du tout matinale,

b) *Observadores no católicos y huéspedes*

Aunque no fueran padres conciliares, no podemos olvidar la presencia de los observadores de otras Iglesias. No fueron espectadores pasivos del acontecimiento conciliar, sino que influyeron positivamente en el texto definitivo de diversos documentos conciliares. «El ecumenismo –informaba el embajador español ante el Vaticano a su Ministro– es desde luego la nota característica de este Concilio y de la actitud del papa»²⁹. «La presencia de los treinta y siete observadores de las comuniones cristianas no católicas –afirmaba el padre Congar– es uno de los elementos principales de la coyuntura conciliar»³⁰.

La llegada al Concilio de los observadores no católicos constituye una historia complicada y sorprendente³¹, pero el hecho era que allí estaban. En una misma tribuna especial, en el aula vaticana, se hallaban 54 no católicos, de los que 46 eran «ob-

mais il y a la messe à célébrer, bien que ceux qui le désirent puissent la célébrer le soir. Il faut compter avec les embouteillages de voitures, songer au coup de téléphone indiscret qui sonnera à la dernière minute (celle où l'on prend son chapeau), s'attendre aux minuscules petits riens qui empêchent de partir à l'heure, penser au Confrère qui prend place dans la même voiture que vous et qui a le génie de s'apercevoir, une fois installé, qu'il a oublié sa calotte.... Le jeudi 11 octobre, pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, tous les Evêques de l'univers se levaient à la même heure, le même jour, s'habillaient de la même tenue, méditaient sur la même pensée, avant de se rendre à la même assemblée avec le même programme. Dès le réveil, les Pères conciliaires étaient 'un'. ... Petit à petit et pas à pas, isolés ou par groupes, les Pères conciliaires entrent et les places se garnissent une à une. Tous vêtus de violet, de pourpre, de l'habit de leur Ordre religieux; les Orientaux, de noir. Ils portent sur la soutane le rochet de dentelles recouvert de la mantelletta de même couleur que la soutane, sur laquelle se détache la croix pectorale. Un air liturgique est de mise au parlement de Dieu. Quelques Prélats, ceux qui ont pris l'habitude d'être à l'heure depuis toujours et partout, arrivent juste à neuf heures, ni une minute avant, ni une minute après; ceux qui sont habitués à ne pas être exacts –c'est aussi une habitude qui se prend– 's'installent en douce' dans une place restée vide; ils paraissent plus à l'aise, surtout si, par hasard, elle se trouve près de l'entrée... A neuf heures exactement, une clochette tinte, la Sainte Messe commence. Elle est célébrée par un Archevêque ou un Evêque sur un petit autel dressé face à l'assistance, un peu en avant du tombeau de saint Pierre, au début de la nef centrale. Tous les Pères répondent aux prières au bas de l'autel et dialoguent la Messe. Dès qu'elle est terminée, Monseigneur Felici, Secrétaire Général du Concile, ou un autre, porte solennellement le fameux Evangélaire, le manuscrit Vat. Urbinate lat. n° 10 du XVe siècle, et le pose sur l'autel entre deux cierges, sur le même pupitre qui servait à le montrer pendant Vatican I. L'exposition demeure durant toute la réunion. Ainsi la Parole de Dieu préside à la parole des hommes et la guide. Après cela, le Cardinal Président de la réunion conciliaire récite la prière «Adsumus...» rédigée en 619 par saint Isidore de Séville pour le Concile tenu en cette ville. Parfois les Sessions ont peu duré, les journaux vous l'ont dit. Mais si les Congrégations duraient peu à Saint-Pierre, il y avait ensuite des réunions diverses en des endroits différents, où l'on travaille dur et pendant des heures –on sait toujours l'heure où elles commencent, mais jamais quand elles finiront. ...Il y a en plus les rencontres. Certains jours sont tellement bourrés, qu'il est difficile de trouver le temps de regarder le calendrier pour savoir quel quantième du mois on vit. Personne, à moins de le désirer, n'a le loisir de chômer ni d'aller en promenade... Après la messe, Monseigneur Felici donne ensuite l'ordre «extra omnes». Seuls les Pères, les periti, les officiels et les Observateurs délégués peuvent rester dans la Basilique. Tous les autres doivent sortir», *La vie du Concile*, Forcalquier 1966, 31-33.

29. Informe del embajador español Doussinague, 26 febrero 1963; Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores, R 7190/2.

30. J.-Y. Congar, *Bloc-notes*, en ICI, n°182, 15 de diciembre de 1962, 2.

31. Ha sido narrada por J. O. Beozzo al final del cap. IV del vol. I de esta obra.

servadores» propiamente dichos, es decir, delegados oficialmente por sus respectivas Iglesias en respuesta a la invitación recibida del Secretariado para la unidad de los cristianos, y 8 eran «huéspedes», personalidades no católicas invitadas o admitidas a título personal, por su simpatía hacia el catolicismo, como el prior de Taizé, Roger Schutz, o el teólogo de la misma comunidad Max Thurian, o por sus trabajos en pro de la unión de los cristianos, como el exegeta Oscar Cullmann³². Algunas de estas invitaciones a título personal, observa Fouilloux, permitían llenar el vacío dejado por el rechazo de algunas invitaciones institucionales. Así, monseñor Cassian Bezobrazov y el padre Alexander Schmemmann, animadores de las dos instituciones teológicas más prestigiosas de la emigración rusa, dependían del Patriarcado de Constantinopla, oficialmente ausente. La *Baptist World Alliance* fue la única de las grandes confederaciones protestantes que no aceptó la invitación vaticana³³, pero asistió como huésped su presidente, Joseph H. Jackson, que el 21 de diciembre de 1961 fue recibido en audiencia privada por el papa. Además, otro baptista americano, Walter Harrelson, de la universidad Vanderbilt (Tennessee), se hizo acreditar como periodista ante el Concilio. Algunos de los observadores anunciados no llegaron, otros se hicieron reemplazar y, al igual que ocurrió entre los padres conciliares, el número de los efectivamente presentes varió a lo largo del Concilio, con tendencia a aumentar. Según los cálculos de Fouilloux, sólo asistieron al primer período de sesiones, desde el comienzo al final, menos de 30, con un margen de error de algunas unidades. Alguno de los sobrevenidos resultaría después muy importante para la dimensión ecuménica del Vaticano II; Fouilloux cita a este respecto al metodista argentino José Míguez Bonino, al reformado italiano Vittorio Subilia y al luterano húngaro Vilmos Vajta. El teólogo André Scrima, enviado personal del patriarca Atenágoras, a pesar de no gozar de representatividad oficial de su Iglesia ni del estatuto de observador, mantuvo importantes contactos al margen del Concilio.

Había, además, en Roma algunos que hubieran deseado ser invitados y no lo fueron. Refería Lucas Vischer que Max Lackmann y Peter Meinhold habían gestionado ser invitados, y el Secretariado para la unión de los cristianos había tomado en consideración al menos al segundo, pero el observador oficial delegado por la Iglesia evangélica alemana, Edmund Schlink, hizo notar al cardenal Bea que aquellos dos no representaban realmente al protestantismo germánico, y que, por lo demás, «el Secretariado no debía haber invitado a nadie que fuera conocido por su apertura a Roma»³⁴. También Lucas Vischer expresó al padre Tucci su preocu-

32. Cf. *Observateurs, délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité des chrétiens au deuxième concile oecuménique du Vatican* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1965), 11-15; citado y comentado por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*, en É. Fouilloux (éd.), *Vatican II commence...*, 235-261. El número y la calificación de alguna de las personalidades presentes, como observador o como huésped, varía según los distintos elencos. La lista del «OssRom» del 15-16 de octubre sólo contenía 39 nombres, en vez de los 54 del elenco oficial.

33. Acuerdo tomado en la reunión de Oslo del 20-24 de agosto de 1962.

34. L. Vischer, citado por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques...*, 239, quien observa que según el mismo razonamiento no se debiera haber invitado a los dos monjes de Taizé, Schutz

pación por el relieve que se estaba dando al movimiento de Lackmann, con una entrevista en la radio vaticana, y llegó a decirle que si la cosa continuaba tal vez la Iglesia evangélica alemana se vería obligada a retirar a sus observadores³⁵. Sin embargo, en la práctica no había diferencia entre uno y otro tipo de asistentes. Según un informe confidencial de los observadores, «la diferencia entre ‘observadores’ y ‘huéspedes’ es sólo nominal, porque en la práctica su status es el mismo»³⁶.

La representatividad del grupo con respecto a la totalidad de las Iglesias cristianas dejaba mucho que desear, tanto a nivel geográfico como al confesional. La negativa de la mayoría de las Iglesias bizantinas-eslavas hizo que estuvieran relativamente mucho mejor representadas las protestantes, de las que sólo faltaban los Baptistas: había 14 ortodoxos orientales frente a 40 angloprotestantes. Los orientales, por su llamativo atuendo, solicitaban más la atención de los reporteros gráficos, pero los protestantes no sólo eran más numerosos sino que ejercían funciones más importantes. Dentro mismo de los ortodoxos orientales, la representación aparecía desequilibrada: seis delegados de las Iglesias monofisitas que monseñor Willebrands había visitado (armenia del Líbano, copta, etiópica y siríaca) frente a ocho delegados rusos, pero de tres jurisdicciones distintas y hasta antagónicas, sin ningún representante del área bizantina-eslava. Estaban Bezobrazov y Schmemmann, de tiempo comprometidos en el diálogo ecuménico, por su vinculación al centro Istina de los dominicos de París. En cambio, el Patriarcado de Moscú acaba apenas de salir de su aislamiento: sólo un año antes, en 1961, se habían adherido al Consejo ecuménico de las Iglesias, donde les representaba el mismo Vitalij Borovoi que ahora era su observador ante el Concilio. El tercer grupo era el del Sínodo ruso de la emigración, que por su legitimismo y su conservadurismo no mantenía relaciones demasiado cordiales con los dos anteriores. Pero todos quedaron atrapados por el clima de positiva cordialidad y esperanza ecuménica de la Roma de aquellos días, y el enviado del Consejo ecuménico de las Iglesias observa, maravillado, que no se dan enfrentamientos entre los tres grupos rivales: «Incluso los rusos de Moscú y la Iglesia en el exilio hablan amigablemente entre sí»³⁷.

Se pregunta Fouilloux si los observadores constituían un grupo o no eran más que una colección de individualidades. En apoyo de la segunda hipótesis aduce dos de los testimonios recogidos por Rock Caporale. Uno dice: «Hemos vivido juntos, pero nunca hemos tratado de formar un grupo distinto»; y otro: «No tuvimos ni reuniones ni discusiones entre nosotros solos, en vista a presentar, si así puede decirse, un frente común. Esto nos hubiera sido difícil, a causa de nuestras perspectivas teológicas diversas»³⁸. Pero algunos se esforzaron por crear una es-

y Thurian, bien poco representantes del protestantismo francés y notoriamente simpatizantes con el catolicismo (Thurian se ha convertido formalmente al catolicismo recientemente).

35. DTcc, 13 de noviembre de 1962.

36. *Report of observers at the second Vatican Council*, nº 1, *strictly confidential*, cit. por É. Fouilloux, *De Observateurs non catholiques...*, 238.

37. Cit. por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques...*, 241.

38. R. Caporale, *Les hommes du Concile*, Paris 1965, 196 y 197; cit. por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques...*, 243.

estructura mínima, a impulso particularmente de Schlink (quien, según informaba Vischer a Ginebra, pensaba que no debían dar la impresión de estar completamente divididos, pues esto era lo que los integristas esperaban de ellos). El mismo día de la inauguración del Concilio, el 11 de octubre, tuvieron una reunión, por iniciativa del canónigo anglicano Bernard Pawley, para tratar de organizarse como grupo. A pesar de la ausencia de seis orientales, convinieron en reunirse regularmente y designaron un pequeño comité que cuidaría de preparar las reuniones. Tuviron asimismo reuniones de oración, a propuesta de los reformados, para rezar por el éxito del Vaticano II. Los lunes y viernes por la mañana se celebraban servicios religiosos en la capilla metodista, cerca del Puente Sant' Angelo. El 14 de octubre informaba Lucas Vischer al Secretariado para la unidad de estas celebraciones e invitaba a asistir, invitación que no sabemos si fue aceptada. No todos los participantes guardaron buen recuerdo de tales servicios: «Fueron más bien signos de sufrimiento, de pobreza y de humillación, que de una medida real de 'comunidad' entre cristianos separados de Roma»³⁹.

Un indicio de la personalidad colectiva del grupo era el hecho de tener un portavoz común en algunos actos oficiales, cosa que no fue del todo fácil de alcanzar. Pese a la oposición del obispo anglicano Moorman, el evangélico alemán Schlink logró, en la primera reunión que tuvieron, que se aceptara tener un portavoz común. En la audiencia pontificia del 13 de octubre, tenía que responder al papa el armenio libanés Karekin Sarkissian, pero no se le permitió por razones de protocolo, que los observadores deploraron. En la recepción ofrecida por el Secretariado para la unidad de los cristianos, fue Schlink quien respondió al cardenal Bea. En la recepción que al término de la primera sesión, el 8 de diciembre, les ofreció la Secretaría de Estado, correspondió a Lucas Vischer contestar con sus palabras a las del cardenal Cicognani.

El solo hecho de la presencia de los observadores revestía ya notable importancia, hasta el punto de emocionar a un viejo luchador de la causa ecumenista, como era el padre Congar: «Me vinieron las lágrimas a los ojos cuando me encontré aquí por primera vez con los observadores»⁴⁰. Pero la prueba del acierto de la actitud, o método, de Juan XXIII fue que los observadores se sintieron desde el primer momento muy bien acogidos, y no pararon de aumentar en número a lo largo de la celebración del Concilio⁴¹. Ya desde las primeras congregaciones generales, cuando alguno de los oradores se refería a los observadores allí presentes se levantaba un gran aplauso en el aula conciliar. Si en el primer período de sesiones

39. H. Roux, cit. por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*, 244-245.

40. Congar, en «ICI», 1 de noviembre de 1962. En su diario personal se expresaba más abiertamente: «L'événement est là. 'Ils' sont à Rome, reçus par un cardinal et par un organisme voué au dialogue; et *Chrétiens désunis* est paru il y a 25 ans».

41. Con todo, Lucas Vischer se quejaba a Tucci de que se dijera y escribiera demasiado que los observadores estaban contentos y hasta entusiasmados, sin aclarar que se trataba sólo de la acogida y no de la doctrina propuesta en el Concilio. «Cercherò di avvertire i nostri giornalisti e magari procurare un loro incontro con L. Vischer stesso, dato che egli vi sarebbe disposto» (DTcc, 13 noviembre 1962).

(1962) llegaron a ser 54 (entre ellos 8 huéspedes), en el segundo (1963) ascendieron a 68 (incluidos 9 huéspedes), en el tercero (1964) sumaron 82 (con 13 huéspedes) y en el cuarto (1965) totalizaron 106 (de los que 16 eran huéspedes). En conjunto, estuvieron presentes en el Vaticano II, en uno o más períodos de sesiones, 192 observadores o huéspedes no católicos⁴².

c) *La celebración de las sesiones conciliares*

El reglamento había previsto dos tipos de reuniones conciliares, a celebrar en la basílica patriarcal de San Pedro. Las más solemnes serían las sesiones públicas, que presidiría personalmente el Sumo Pontífice, en cuya presencia los padres conciliares expresarían su voto sobre los textos o documentos discutidos en el Concilio, para que el papa, si lo juzgaba oportuno, expresara su parecer y ordenara su promulgación⁴³. Se dio también el carácter de sesión pública a la de inauguración del Concilio, cuya publicidad llegó al punto de ser transmitida en directo por numerosas cadenas de televisión y radio. Las reuniones ordinarias, o de trabajo, se denominaron «congregaciones generales», quizá para distinguirlas de los trabajos en comisión. «En las congregaciones generales, que preceden a las sesiones públicas, los padres, después de una discusión, establecen las fórmulas de los decretos o cánones»⁴⁴. Las reuniones de las comisiones conciliares gozaban también del carácter de actos conciliares, con la diferencia de que no se celebraban en el aula de San Pedro y de que en ellas no era obligatorio el uso de la lengua latina, aunque todo lo que se dijera habría que traducirlo después al latín⁴⁵.

Sólo ocasionalmente mencionaba el reglamento lo que debería ser el ápice de las sesiones y congregaciones conciliares, o, para decirlo con las palabras que el mismo Concilio adoptaría, su *culmen et fons*: la misa⁴⁶. En la sesión de la *Comisión técnico-organizativa* del 7 de junio de aquel mismo 1962⁴⁷, Testa propuso que la primera y solemne sesión se abriera con la misa pontifical, «pero sería más práctico que las demás reuniones comenzaran cantando solamente el *Veni Creator* con su correspondiente «*oremus*» en vez de la misa, aunque sea rezada». Dante objetó que la comisión de ceremonial ya tenía decidido empezar siempre con la misa, a lo que Testa replicó que «este comité no establece nada, porque todo se someterá al santo padre con el parecer de estos eminentísimos». Traglia expresó su temor de que «se pueda dar mala impresión si todas las sesiones no empiezan con la celebración de la santa misa, co-

42. G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire*, Bologna 1990, 6, n. 7.

43. Reglamento, art. 2.

44. Reglamento, art. 3.

45. Reglamento, art. 20, 2 y arts. 28 y 29.

46. El art. 54, 3 del reglamento indica quien celebrará la misa inicial del Espíritu Santo.

47. Presidida por el cardenal Testa y con la participación de los cardenales Quiroga Palacios, Montini, Richaud, Döpfner, Traglia y Di Jorio, presentes también monseñor Dante por la comisión de ceremonial, Felici como secretario general y los subsecretarios Casaroli, Guerri e Igino Cardinale.

mo en el concilio Vaticano I», pero el cardenal Montini (que había publicado preciosas cartas pastorales sobre la espiritualidad litúrgica) hizo notar que «los oradores del próximo concilio serán muchos más que los de los anteriores; es importante que se les asegure que puedan hablar, puesto que la palabra es una expresión esencial del concilio, lo que no se podría hacer si todos los días se quita una hora para la celebración de la santa misa», tras lo cual «los cardenales se unen al parecer del presidente»⁴⁸. Afortunadamente el papa rechazó esta innovación y se atuvo al plan inicial de la Comisión de ceremonial, con la misa al comienzo de cada congregación general⁴⁹.

Pero lo cierto es que esta primera fisonomía que la liturgia conciliar ofrecía no resultaba demasiado positiva. Aparte de que no existía aún la posibilidad de la concelebración, la participación de los Padres conciliares no alcanzaba siquiera aquel grado que las llamadas «misas participadas» o «dialogadas» habían logrado en numerosas parroquias sensibilizadas por el movimiento litúrgico. Los prelados más piadosos dedicaban aquel tiempo a rezar el breviario, o el santo rosario. Otros conversaban con sus vecinos de la derecha y de la izquierda. Se oía un rumor difuso, al que contribuían los subalternos del secretariado que aprovechaban la ocasión para distribuir a los presentes la documentación conciliar. Las quejas de un grupo de obispos, presionados por los liturgistas que les acompañaban como expertos, hicieron que este último abuso se corrigiera rápidamente, pero la liturgia conciliar, más que un modelo, era un testimonio clamoroso de la necesidad de la reforma. Los cantos de la Capilla Sixtina, dirigidos por Bertolucci, aportaban una riqueza estética, pero al margen completamente de la acción litúrgica. Al día siguiente de la apertura del Concilio, en una recepción en la embajada francesa, decía Cullmann al padre Congar, a propósito del modo como se había desarrollado el rito sagrado: «¿Así que este es vuestro movimiento litúrgico? Bueno, bueno, observó Congar, todavía no ha pasado la Puerta de bronce»⁵⁰.

Las celebraciones litúrgicas en el aula, y muy particularmente la eucaristía, deberían constituir una expresión significativa del rostro que el Concilio presentaba a la Iglesia y al mundo. No se trataba de algo secundario o meramente protocolario, ni tampoco de un simple rezar para implorar la asistencia divina para los trabajos conciliares. Un sínodo o un concilio tienen una dimensión canónica, pero también una dimensión litúrgica, y ésta es más importante que aquélla. Cinco años antes, al inaugurar el sínodo de Venecia, el entonces cardenal Roncalli había apelado al *Liber Pontificalis*, calificándolo de «mi guía litúrgica y pastoral»⁵¹. Pablo VI diría más tarde que la Iglesia hace muchas cosas, pero nunca es tanto ella misma como cuando es-

48. *Methodus servanda in prima sessione Sacri Concilii Oecumenici Vaticani II*, seduta della commissione tecnico organizzativa, 7 de junio de 1962. ISR, F-Lercaro.

49. El problema se había planteado también en el Secretariado para los asuntos *extra ordinem* el 16 de octubre, como anota Siri (DSri, 363-364); sobre la liturgia en el Concilio, cf. H. Schmidt, *La costituzione sulla sacra Liturgia*, Roma 1966, 130-136.

50. JCng, 12 de octubre de 1962.

51. A. Roncalli, discurso al XXX Sínodo diocesano de Venecia, 25 noviembre 1957, en A. Roncalli, *Scritti e discorsi*, Roma 1959, 318.

tá en oración; parecidamente se podría decir que el Concilio nunca fue tanto él mismo como en sus celebraciones litúrgicas. Las celebraciones eucarísticas en los magníficos ritos orientales provocaron una saludable reacción entre los padres conciliares occidentales. Según avanzaba el Concilio, también las celebraciones en el rito romano fueron mejorando. El padre Adalbert Franquesa tuvo la iniciativa de dirigir una carta al papa pidiendo que en la misa de clausura del primer período de sesiones, la misa papal del 8 de diciembre, en vez del canto polifónico de la Capilla Sixtina, toda la asamblea participara con el canto gregoriano. El padre Franquesa obtuvo primero la firma de todos los obispos españoles. A éstos se añadieron muchos otros, sin que, por la premura del tiempo, alcanzara a recorrer todas las residencias, pero ninguno de los obispos solicitados rehusó su firma, y el papa accedió a lo pedido⁵².

Especialmente significativo era el rito con que se iniciaba cada día la congregación: la solemne entronización de los evangelios. El secretario pronunciaba el *exeant omnes* (invitados, periodistas, etc.) y a continuación se recitaba la oración *Adsumus*. A la salida de la inauguración, anotaba el padre Congar: «Sé que dentro de poco se pondrá en su trono una Biblia para que presida el Concilio. ¿Pero hablará? ¿Se la escuchará? ¿Habrá algún momento para la palabra de Dios?»⁵³. Aunque los comunicados oficiales se entretenían más en la descripción bibliofílica de los códices que en la explicación del sentido teológico, con este rito se proclamaba la supremacía de la palabra de Dios en la vida de la Iglesia y sobre todos los debates conciliares. Se anticipaba así una de las más importantes afirmaciones del Vaticano II: «El magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio»⁵⁴.

d) *Cuestiones de precedencia*

La disposición de los padres conciliares en el aula vaticana tenía su importancia. Los sitios más cercanos a la gran estatua de san Pedro, «*habillé en Bonifa-*

52. El documento, datado en *Romae, V kal. decembris an. MCMLXII*, fue calografiado a mano por el P. abad Pedro Celestino Gusi, padre conciliar en concepto de abad general de la congregación de Subiaco. Fotocopia del mismo (aunque sólo de la primera hoja de firmas) se conserva en el Archivo de la Abadía de Montserrat. El Maestro Bertolucci tomó muy a mal esta iniciativa, y buscaba al P. Franquesa, que la había suscitado. Según informa el propio P. Franquesa (de quien proceden las anteriores informaciones), durante el segundo período de sesiones se instó a que se acabara con una concelebración de todos los padres conciliares presididos por el papa. Aquí ya no fueron unánimes las adhesiones. Los obispos franceses fueron los que más se adhirieron a la petición, y en cambio muchos españoles no quisieron firmar. Pablo VI acogió favorablemente la propuesta, pero no se pudo realizar porque no estaba aún aprobado el rito de la concelebración. En cambio, la tercera sesión concluyó con una concelebración, pero no según el rito propuesto por el *Consilium* (el P. Franquesa había sido secretario de la comisión para la concelebración), sino según el que impusieron los maestros de ceremonias pontificios tradicionales: Dante, Capoferri, etc. (nota del P. Adalbert Franquesa, adjunta a la carta al papa de diciembre de 1962; Archivo de Montserrat, ArxLit c. 009, doc. 37). Sobre la actuación del P. Franquesa, cf. A.-G. Martimort, *Les débats liturgiques lors de la première période du Concile Vatican II* (1962), en É. Fouilloux (éd.), *Vatican II commence...*, 300.

53. JCng, 11 de octubre de 1962.

54. DV 10, COD, 975.

ce VIII»⁵⁵, adornados con paños de color rojo, eran los de los cardenales. Venían luego, casi sin diferencia, con paños verdes, los patriarcas, arzobispos y obispos. Dentro de cada uno de estos cuatro órdenes, la precedencia era por la antigüedad en el cargo, los más antiguos más cerca del altar mayor y los más recientes hacia el fondo, junto a la puerta. Este mismo criterio de precedencia marcaría el orden de las intervenciones de los oradores. De este modo los padres conciliares no tenían la posibilidad de escoger un sitio junto a otros de su preferencia o similitud, sino que las plazas les venían rigurosamente impuestas y tenían que sentarse entre desconocidos, con los que sólo podían comunicarse con un poco de latín y un mucho de buena voluntad. Esta disposición, por otra parte, explica que, relegados al fondo y más alejados de la presidencia los obispos más jóvenes, que en principio eran los más avanzados, los aplausos a las intervenciones de signo aperturista, y también las señales de desagrado por declaraciones de tono conservador, brotaran especialmente de aquella zona del aula conciliar, sin hacer demasiado caso de las reiteradas observaciones del presidente de turno recordando la prohibición de tales reacciones.

Un auténtico ecumenismo debería haber empezado por una mayor consideración para con los católicos orientales en comunión con Roma. Según el reglamento conciliar, los patriarcas eran relegados detrás de los cardenales, incluso de los cardenales diáconos. Para los prelados orientales, muy sensibles al valor de la historia y de los símbolos, parecía injurioso que a aquellas venerables sedes de tanta tradición, y algunas de ellas tenidas como de origen apostólico, se les antepusieran los cardenales, que originariamente no eran más que clero doméstico del obispo de Roma, aunque modernamente se hubieran convertido en «príncipes de la Iglesia» y gozaran de la prerrogativa de elegir al papa. Esta situación penosa no podía resultar demasiado alentadora de cara a los delegados de las Iglesias separadas y al clima ecuménico que se trataba de crear.

2. Las Conferencias episcopales

El reglamento del Concilio desconocía totalmente las Conferencias episcopales, entre otras razones porque eran pocas las que en el momento inicial funcionaban, y las poco más de cuarenta existentes eran básicamente encuentros para discutir de cuestiones pastorales comunes, pero carecían de capacidad decisoria.

La más antigua Conferencia episcopal parece ser la alemana: la Conferencia de Fulda se reúne desde 1847. Pero según los irlandeses su Conferencia fue la primera que se reunió «formalmente», en 1854, y la primera que tuvo estatutos aprobados por la santa Sede, en 1882. Entre 1917 y 1940 se establecieron 18 Conferencias episcopales, y otras 14 después de 1940. El *Anuario Pontificio* de 1962 enumera 44 organismos episcopales. Entre ellos, algunos son regionales o supraestatales (CE-

55. JCng, 11 de octubre de 1962.

LAM, África del Sur, África francesa, África portuguesa, América central y Panamá [CEDAC], Antillas británicas). Algunas no llevan la denominación de Conferencia episcopal (*Conference of Ecclesiastical Authorities of South Africa*, *Réunion annuelle de l'Episcopat de Belgique*). Otras se restringen al vértice (*Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France*, *Conferencia de metropolitanos de España*). Figuran también en este catálogo vaticano, entre las Conferencias episcopales, la *National Catholic Welfare Conference USA* (estatutos aprobados ya en 1922) y la *Catholic Welfare Organization* de las Islas Filipinas.

Ya en los primeros días del Concilio, Congar pronosticaba que el más seguro y prometedor resultado sería seguramente la *mise en place* de un episcopado estructurado y articulado. Un concilio es, esencialmente, una asamblea de obispos, pero se esperaba que los prelados formarían una gran masa amorfa, que sería saludablemente orientada por la curia, supuestamente en nombre del papa. Ha sido punto muy importante de la enseñanza social de la Iglesia, contra el liberalismo clásico, la necesidad de los llamados cuerpos intermedios, sin los cuales el individuo queda desamparado ante el Estado. Pero esta doctrina no se aplicaba al evento conciliar, en el seno del cual las Conferencias episcopales, obvios cuerpos eclesiales intermedios entre las diócesis y la Iglesia universal, no estaban previstas y emergieron como por generación espontánea. La hipótesis de trabajo de Rock Caporale en su estudio sociológico del Vaticano II —hipótesis que la profunda encuesta verificó— fue que el Concilio había sentado las bases de una intensificación sin precedentes, y hasta de una modificación estructural, del esquema de comunicación entre obispos, y que este cambio constituía la fuente de muchos otros cambios que han empezado a aparecer en la Iglesia. Estima que las conferencias preconciliares carecían de un sólido fundamento teológico, y que el modelo de conferencia posconciliar no se parece mucho al preconiliar. Una importante diferencia es que después del Concilio *todos* los obispos participan en la asamblea, cosa que frecuentemente no ocurría antes. Otro progreso fue la frecuencia de las reuniones. Antes del Concilio, de las 39 conferencias encuestadas, 21 se reunían una vez al año, 6 dos veces, 5 cada dos o más años (o sea, menos de una vez al año), 1 no se había reunido nunca y 6 no precisaban. Durante el Concilio, 5 se reunían dos veces cada semana, 1 una vez a la semana y 12 cuando convenía, irregularmente⁵⁶.

Cuando, en las primeras semanas de debates, ante el *impasse* de los trabajos por las repeticiones de los oradores, se exhortó a los padres conciliares a dejar que uno hablara en nombre de varios del mismo parecer, se fomentaron las intervenciones en nombre de Conferencias episcopales. Pero quizás el primer reconocimiento oficial fueron las normas del papa para la intersesión, comunicadas a la asamblea por monseñor Felici en la XXXV Congregación (6 de diciembre), en las que se anunciaba que el texto de los esquemas se enviaría a los obispos por intermedio de los presidentes de las Conferencias episcopales, si bien el texto de la co-

56. R. Caporale, *Les hommes du Concile...*, 66-68.

municación fue significativamente recortado cuando apareció en el *Osservatore romano*⁵⁷.

Curiosamente, en este punto las Iglesias del tercer mundo aventajaban a las del primero. «Mientras en Europa –escribían Houtart y Goddijn al término del Concilio– la pastoral de conjunto se ha desarrollado a escala de una diócesis o de una ciudad particular, los planes de pastoral elaborados en África y América Latina han tenido en gran parte como marco estructural las Conferencias episcopales». Ello se debía, según estos autores, no a posiciones doctrinales, sino a situaciones concretas, y a la misma inferioridad de aquellas Iglesias:

La rapidez de los cambios sociales en los países en desarrollo y la debilidad de las estructuras diocesanas ha hecho que se sintiese inmediatamente la necesidad de una acción común de nivel superior, sin pasar, con frecuencia, por experiencias más modestas. Tal es el caso de Chile, del Congo-Léopoldville y, en gran parte, de Brasil. En estos países, y otros del tercer mundo, el peso institucional es menor y los recursos de que dispone cada obispo aisladamente son más limitados, por lo que es más fácil, y hasta necesario, elaborar planes pastorales a nivel de conferencia episcopal nacional. En cambio las Conferencias episcopales europeas «han sido hasta ahora principalmente órganos de coordinación y, sólo en casos muy contados (el de la Misión de Francia, por ejemplo), órganos de una acción colegial en el pleno sentido de la palabra»⁵⁸.

El ejemplo más importante de la unidad de acción de los episcopados del tercer mundo, tanto por el número de obispos que lo integraban como por la repetida unanimidad de voto conciliar –lo que daba a las intervenciones en nombre del grupo un peso abrumador en el Concilio– es el grupo panafricano. Habían organizado un «Secretariado general de las Conferencias episcopales de África y Madagascar en el II concilio ecuménico Vaticano». Según la respuesta que durante el tercer período de sesiones dio oralmente el secretario general, padre Joseph Gréco, SJ, a la encuesta de Gómez de Arteche, este grupo habría sido el primero del Concilio, nacido en los ocho primeros días. De hecho su peso se hizo sentir ya en las listas para la elección de las comisiones. Comprendía los siguientes subgrupos: africano francófono, nor-teafricano, de África occidental francófona, de África ecuatorial-Camerún, congolés, de Ruanda-Burundi, malgache, nigeriano, surafricano, rhodesiano y de África oriental. Sólo dejaron de participar Somalia y Sudán⁵⁹.

57. «I singoli schemi, appena saranno redatti ed avranno ottenuta l'approvazione generica del S. Padre, verranno inviati ai vescovi per mezzo dei presidenti delle Conferenze Episcopali, nei casi in cui questa via sembrerà più spedita; gli stessi vescovi, poi, sono pregati di esaminarli e di rimandarli alla segreteria generale del Concilio entro un determinato spazio di tempo da stabilirsi di volta in volta, ma che comunque sarà breve» (G. Caprile II, 257). Según Caprile, los pasajes subrayados se hallaban en el original latino, pero fueron omitidos en el «OssRom».

58. F. Houtart-W. Goddijn, *Pastoral de conjunto y planes de pastoral*: Concilium 3 (marzo 1965) 27-47 (cita en 31).

59. Cf. S. Gómez de Arteche y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su influencia* III, apéndice II, 118-149. Tres libros en nueve volúmenes, con un total de 2585 páginas.

Los obispos italianos carecían propiamente de conferencia en 1962. Existía oficialmente la llamada *Conferenza Episcopale Italiana* (CEI), creada en 1951-1952, reunida por primera vez en Florencia, pero sólo se encontraban los presidentes de las Conferencias episcopales de las varias regiones eclesiásticas italianas, a los que se sumaban el nuncio, el obispo castrense y el de la Acción católica, pues se consideraba prácticamente imposible congregarse a casi 400 prelados en una reunión funcional de trabajo. El Concilio demostró que esto no era cierto, y los obispos italianos se atrevieron a reunirse, por primera vez en la historia, en sesión plenaria, el 14 de octubre, a las 10, en la Domus Mariae. Después de esta reunión, Siri propuso a los italianos que se siguieran reuniendo, para orientarse en las decisiones conciliares, para informarse recíprocamente y «para no ser menos que los demás grupos que se muestran tan activos», evitar así que se formaran grupos de presión y en definitiva, decía, «proteger la libertad de los padres conciliares»⁶⁰. La segunda reunión del episcopado italiano tuvo lugar el 27 de octubre, y la tercera el 13 de noviembre. Pero no logró, en el Vaticano II, presentar un frente único. Según Caporale, «las raras veces que se delegó en el cardenal Siri para presentar una posición común, se cuidó muy bien de intervenir en nombre de *ferre omnes* (casi todos), cómoda expresión latina para tener en cuenta a los 'disidentes', que podrían ser más de lo que podía parecer»⁶¹. El papel negativo que el poderoso cardenal Siri pretendía atribuir al episcopado italiano se refleja diáfananamente en lo que escribió en su diario la víspera de la inauguración del Concilio:

Temo que en este Concilio se va a sentir —no de modo favorable— el peso de un hábito activista que hace que se piense poco, se estudie aún menos y se arrojen a una zona oscura los grandes problemas de la ortodoxia y de la verdad. El pastoralismo parece necesario pero, más que un pésimo método, es una actitud mental errónea. En segundo lugar, la cruz —si se puede así decir— vendrá como acostumbra de las áreas francesa y alemana y de su correspondiente monte bajo, porque jamás han olvidado del todo la presión protestante y la pragmática sanción. Son una gente extraordinaria, pero desconocen que son portadores de una historia equivocada. Creo, por tanto, que la parte de los italianos, de los latinos, junto con los de la curia debe ser dirimente tanto a la hora de llenar los vacíos, como de corregir los errores de ruta. La calma romana prestará un buen servicio⁶².

También la estancia en Roma sirvió para que los orientales tuvieran reuniones que, por diversas razones, no habían podido celebrar en su región de origen. El 2

Tesis doctoral inédita. Biblioteca de la Facultad de Derecho de la universidad de Valladolid. El profesor E. Fouilloux, que es quien me indicó la existencia y la importancia de esta obra, la ha localizado y la ha podido consultar en la biblioteca del Consejo Mundial de las Iglesias, en Ginebra. Hay también un ejemplar, por gentileza del autor, en el *Istituto per le scienze religiose* de Bolonia. Cf. G. Caprile II, 80, según el cual el Secretariado empezó a funcionar el 25 de octubre.

60. B. Lai, *Il Papa non eletto*, Giuseppe Siri, Cardinale di Santa Romana Chiesa, Roma-Bari 1993, 191-192.

61. R. Caporale, *Les hommes...*, 79.

62. DSri, 183.

de noviembre por la tarde se tuvo en la casa de los padres maronitas alepinos, en San Pedro ad Vincula, la primera reunión general de la jerarquía oriental, presidida por los patriarcas, incluido el cardenal Tappouni, y con una cincuentena de obispos. «No ha sido nada fácil tomar decisiones en las reuniones. Pero al final se ha logrado», dice Edelby⁶³. Se decidió nombrar una comisión de doce obispos –dos por cada una de las siete comunidades: armenios, caldeos, coptos, melquitas, maronitas, siríacos y etiípicos– para que se responsabilizara de la convocación de ulteriores reuniones y del orden del día. El 7 de noviembre se reunió por primera vez este comité, con la sola ausencia del representante etiópico, que se excusó. Decidieron reunirse cada semana los martes por la tarde, sucesivamente en la residencia de las siete comunidades. Tratarían de estudiar los esquemas, principalmente los puntos que afectaban al conjunto de los orientales, para unificar pareceres y determinar las intervenciones en nombre de todos en las congregaciones generales.

Los obispos de los Estados Unidos se habían reunido en conferencia desde 1919: la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC)⁶⁴. Constitúan una de las jerarquías más numerosas en el seno de la Iglesia: 246 obispos norteamericanos participaban en el Concilio. Tenían su asamblea anual en octubre, pero monseñor Paul Tanner, el secretario general, les informó el día 11 de octubre que «la santa Sede prefiere que los grupos nacionales no tengan reuniones en Roma». El cardenal Cicognani, que había sido nuncio apostólico en los Estados Unidos, concedió el permiso para que la reunión anual se tuviera en el colegio norteamericano, pero exigió que «no se facilitara ningún comunicado a la prensa católica o laica y que ninguno de los obispos discutiera la convocatoria de la asamblea anual con los obispos de otros países»⁶⁵. Al comienzo del Concilio, pues, Cicognani estaba evidentemente tentado de mantener bajo control la colegialidad episcopal emergente.

El 18 de octubre los obispos norteamericanos tuvieron un encuentro, durante el cual adoptaron una propuesta encaminada a hacer más eficaz su participación en el Concilio. El obispo Ernest Primeau, de Manchester, era el artífice de la iniciativa. Había observado que al cabo de sólo una semana todos se habían dado cuenta de la necesidad de una mejor organización. «Seguramente nosotros, americanos, no queremos unirnos al cardenal Cushing en la 'Iglesia del silencio'». En lo que Primeau pensaba era en «la creación de un aparato que ayudará a los obispos

63. JEdb, 2 de noviembre de 1962.

64. Esta conferencia se había creado originariamente en 1919 con el nombre de *National Catholic Welfare Council*. A principios de 1922, a causa de la oposición del cardenal de Boston William H. O'Connell y del cardenal de Filadelfia Dennis Dougherty, la Congregación Consistorial la había condenado y había ordenado su disolución. Esto suscitó las protestas de la gran mayoría de los obispos. Estos pidieron y obtuvieron de Pío XI que no fuera disuelta la organización, que posteriormente cambió su nombre por el de «Conferencia»; D. J. Lawson, *The Foundation and First Decade of the National Catholic Welfare Council* (Washington, The Catholic University of America Press, 1992), especialmente 45-178.

65. ACUA, F-Primeau, Tanner a «Su Excelencia», Roma, 11 octubre 1962.

para las consultas recíprocas, para la coordinación de sus esfuerzos y para el calendario de las intervenciones. Claramente esto les ayudará a hacer sentir su voz de modo articulado en el Concilio». Explicando cómo una tal organización podría coordinar los esfuerzos norteamericanos con los del secretario general del Concilio, recordó que el arzobispo John Krol de Filadelfia había sido recientemente nombrado asistente del secretario general. Pasó después a esbozar la estructura del aparato que proponía crear⁶⁶. Cualesquiera que hubiesen sido las reservas de la curia con respecto a las reuniones romanas de los grupos nacionales de los obispos, los americanos hicieron como las demás jerarquías y las ignoraron.

Los obispos norteamericanos adoptaron por unanimidad la propuesta de Primeau y nombraron un comité encargado de la redacción de proyectos concretos para la organización. El comité, compuesto por el arzobispo de Baltimore Lawrence Shehan, el obispo de Charleston France F. Reh y por Primeau, se reunió aquel mismo día y preparó un plan que después los obispos adoptaron. Este plan preveía la institución de un «Comité general», compuesto por una presidencia de cinco obispos elegidos por el episcopado, con un presidente elegido por estos cinco; un secretariado de tres obispos elegidos por el episcopado y destinado a asistir a la presidencia; y diez comisiones que coincidían con las comisiones conciliares, compuesta cada una de ellas de siete obispos elegidos por el episcopado, y que se reunirían cada vez que la discusión de la agenda conciliar lo hiciera necesario. Desde el punto de vista del procedimiento, el Comité general hizo pasos substanciales para promover la colegialidad entre los obispos norteamericanos. El obispo al frente de la presidencia tenía el poder de convocar «reuniones generales de los obispos una vez a la semana, o bien cuando lo juzgue útil». La presidencia se reuniría cuando el obispo que la presidía lo juzgara necesario, y podría «escoger para sus propios trabajos y para los del secretariado teólogos, exegetas, canonistas, liturgistas y latinistas de la lista ya distribuida a los obispos, o cualquier otro experto de su elección». El Secretariado debería reunirse cada vez que su presidente o el de la presidencia lo consideraran necesario. La función del secretariado era «la recogida, el archivo y la presentación de los resúmenes de las intervenciones al secretariado del Concilio a petición de los obispos». Cada comisión se reuniría cuando su presidente o el de la presidencia lo juzgara necesario⁶⁷.

El episcopado español tenía un peso no despreciable en el conjunto de la asamblea, no sólo por su propio volumen sino también por la estrecha relación histórica, cultural y pastoral con la Iglesia latinoamericana, que si de Alemania recibía ayuda económica, esperaba y recibía de España muchos sacerdotes, religiosos y religiosas. Un experto al servicio del episcopado español anotaba:

Los obispos españoles se han reunido esta tarde a las 6, y les ha hablado el cardenal Larraona sobre la necesidad de mantenerse unidos para defender a Roma y

66. *Ibid.*, F. Primeau, mensaje a los obispos norteamericanos.

67. *Ibid.*, borrador del Comité general.

no dejarse arrastrar por los de centroeuropa, a menudo muy exagerados. Ha hablado de los peligros de las Conferencias episcopales... ¡Evidentemente quiere formar un bloque defensivo! Hoy he hablado con diversos obispos al salir, y algunos de ellos estaban impresionados por lo que les ha dicho el cardenal⁶⁸.

Según este mismo informante, Larraona decía que había que hacer con el Concilio como con la lluvia: abrir el paraguas y esperar que pase⁶⁹. Una parte de los obispos españoles se mostró fielmente adicta a la curia, pero, a pesar de los esfuerzos del cardenal Larraona y, de modo indirecto, de la embajada española ante el Vaticano por galvanizarlo en esta dirección, el ambiente general del Concilio y sobre todo la manifiesta posición del papa en favor del *aggiornamento* hicieron que casi todos se sumaran, por convicción o por mimetismo, a la posición y a los votos de la gran mayoría del episcopado universal.

Hacia el final de la primera sesión, un grupo de católicos catalanes prepararon un documento contra el régimen de Franco, por su carácter dictatorial y la represión de las nacionalidades, y lo distribuyeron a todos los obispos, peritos, observadores y auditores del Concilio. El documento «sentó fatal» –refería Martín Descalzo– a la gran mayoría de los obispos españoles⁷⁰, sobre todo a Morcillo y a Cantero Cuadrado, que redactaron un escrito de réplica muy duro y lo entregaron a Iribarren, director de la oficina de prensa española, para que lo hiciera público. Iribarren se alarmó al leer aquel texto y se reunió con Montero y Martín Descalzo, que eran también miembros de aquella oficina de prensa. Los tres convinieron en que no convenía difundir aquella réplica. Fueron a la residencia del cardenal primado de Toledo, Enrique Pla y Deniel, y le pidieron consejo. Pla, anciano y muy enfermo, ya no asistía a las congregaciones generales, pero con la energía que siempre le distinguió les dijo, bajo su responsabilidad, que no hicieran público aquel escrito de réplica, porque, en primer lugar, el documento de los catalanes era anónimo, y un anónimo no se contesta nunca, y además, la réplica se presentaba como emanada de todos los obispos españoles, «y yo soy el primado –decía– y no me han dicho nada»⁷¹.

68. A. Franquesa, diario inédito, 29 de octubre de 1962. Archivo de la Abadía de Montserrat.

69. Larraona fue quien redactó la dura carta que un grupo de obispos españoles dirigieron a Pablo VI pidiendo que sustrajera a la votación del Concilio el tema de la libertad religiosa. Así lo aseguró a este autor el sacerdote J. L. Martín Descalzo, de la Oficina Española de Información en el Concilio y muy introducido entre los obispos españoles, en entrevista del 24 de octubre de 1990.

70. De los 78 obispos españoles, 64 habían sido nombrados después de 1936, o sea en uso del derecho de presentación reconocido por la santa Sede al general Franco.

71. Conversación del autor con J. L. Martín Descalzo, Madrid, 12 de noviembre de 1990. Según este sacerdote, la desobediencia de Iribarren a Morcillo en este incidente fue causa de que fuera quitado de la dirección de la revista *Ecclesia*, órgano oficial de la Acción católica española y oficioso del episcopado. Cf. J. Iribarren, *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España*, Madrid 1992.

3. Formación de grupos informales⁷²

Podríamos hacer una buena lista de declaraciones de personalidades eclesíásticas, temerosas de un enfoque demasiado humano del Concilio, diciendo que no es un parlamento democrático. Pero también podríamos citar una copiosa literatura, entre los autores que se han ocupado del Vaticano II, legitimando la aplicación, para su estudio, de la metodología de la ciencia política y de la sociología de grupos. Más aún: entre los mismos protagonistas del Concilio no faltan testimonios de la referencia al modelo de las instituciones políticas seculares. Así, monseñor Julián Mendoza, secretario general del CELAM, explicaba que este importante organismo se había estructurado tomando por modelo la articulación en departamentos autónomos adoptada por la Organización de Estados americanos. Y monseñor Martimort ha podido empezar su minucioso relato del trabajo de la Comisión litúrgica comparándola con la práctica parlamentaria⁷³.

Aplicando la metodología propia de la escuela sociológica, o psicosociológica, norteamericana, Rock Caporale estima que la formación de estos grupos tiene un triple significado. En primer lugar, llama la atención sobre la necesidad de una estructura de grupo más restringida, en la que la participación sea más fácil y eficaz, como reacción contra las grandes sesiones generales del aula. En segundo lugar, ofrece a los líderes más capaces un vasto campo de acción para canalizar y explotar sus energías en vista a ejercer un mayor influjo en el Concilio. En tercer lugar, aportó cohesión y apoyo, ya que los miembros de estos grupos eran homogéneos, de libre opción y partidarios de actitudes bastante parecidas. Así evitaron la desintegración demasiado rápida de las minorías, de suerte que con su oposición obligaron a la mayoría a profundizar y clarificar sus propias posiciones⁷⁴.

a) *El Coetus internationalis patrum*

Fue el más importante, en número y por actuación eficazmente organizada, de todos los de tendencia conservadora. Además de los miembros explícitamente adscritos a él, este grupo permanecía siempre abierto a los simpatizantes. Sus miembros y simpatizantes se comportaron siempre con gran fidelidad a las consignas emanadas de la dirección del grupo, pero esta disciplina no se debía a ningún reglamento interno sino a la coincidencia de convicciones.

72. El fenómeno de los grupos en el Concilio ha sido objeto de un estudio monumental y prácticamente exhaustivo de S. Gómez de Arce y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su indulgencia III*, Valladolid, 2585 pp., tesis de doctorado que debe a su mole el ser aún inédita. A este trabajo tendremos que referirnos repetidamente en esta sección.

73. A.-G. Martimort, *Les débats liturgiques lors de la première période du Concile Vatican II* (1962), en É. Fouilloux (éd.), *Vatican II commence... Approches francophones* (Biblioteek van de Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven 1993), 291-314, principalmente 291.

74. R. Caporale, *Les hommes...*, 90.

Aunque tenía especial sensibilidad hacia las cuestiones jurídicas y de procedimiento (generalmente invocaba la aplicación rígida del reglamento para entorpecer la aprobación de textos que juzgaba equivocados), era uno de los grupos que Gómez de Arteche llama de «ideología global», es decir, que no se habían creado para influir en una cuestión particular sino que su conservadurismo se manifestaba en todos los ámbitos o temas de las deliberaciones conciliares.

Representaba la *línea conservadora* en toda su pureza, tanto en sus actitudes fundamentales: celo por la formulación precisa de la verdad; una manera de suprahistoricismo o *triumfalismo* y, por tanto, un espíritu cauteloso ante el cambio; escaso interés, propiamente aprensión hacia la apertura ecuménica; como en sus opciones más concretas e importantes⁷⁵.

Fundador y alma del grupo fue monseñor Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Brasil), de la Sociedad del Verbo Divino. Estaba vinculado con los elementos y organizaciones más reaccionarios del Brasil y del extranjero⁷⁶. Siendo aún obispo de Jacarézinho, su respuesta a la consulta del cardenal Tardini sobre los objetivos del Concilio⁷⁷ revela su obsesión contrarrevolucionaria, que le lleva a acometer a los cristianos sociales o democráticos («*maritainistae*», «*discipuli Teilhard de Chardin*», «*socialistae catholici*», «*evolutionistae*», etc.) con más violencia aún que a los comunistas, pues ve al clero y al pueblo cristianos infectados de los principios revolucionarios y entregados a la *strategia equi Troiani*, ante el silencio de la mayoría de los obispos⁷⁸. Está convencido de que, en un régimen de cristiandad, a Dios le resulta mucho más fácil ganar las almas⁷⁹. Sería el gran promotor, en 1965, de la petición de que el Concilio, en el esquema XIII, condenara solemnemente el comunismo⁸⁰. Tenía conciencia de estar en minoría

75. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/3, 241, que apoya estas características con citas de intervenciones conciliares de Siri (XIX congregación general, 14 de noviembre de 1962), Franic (XXIII cong. gen., 20 de noviembre de 1962), De Proença (XXIII cong. gen., 20 de noviembre de 1962), Lefebvre (XXXI cong. gen., 1 de diciembre de 1962), Ruffini (XXIV cong. gen., 5 de diciembre de 1962), Ruffini (XXXVIII cong. gen., 1 de diciembre de 1963), Franic (XXXVIII cong. gen., 1 de diciembre de 1963), etc.

76. En su archivo se puede ver la afectuosa correspondencia cruzada con Plinio Corrêa de Oliveira y con Georges Bidault, ex ministro de Asuntos Exteriores de Francia, un demócrata cristiano que había empezado su carrera bastante a la izquierda pero que había acabado en la extrema derecha, junto a los militares golpistas de la OAS y había tenido que exiliarse en Brasil. En una carta de G. Bidault a Proença Sigaud, Belo Horizonte, 22 de abril de 1963, se autocalifica de *proscrit*, agradece la acogida que Sigaud le ha dado en el palacio arzobispal de Diamantina y los libros que le ha enviado dedicados. ISR, F-Sigaud.

77. Fechada en Jacarézinho, 22 de agosto de 1962, AD II/VII, pp. 180-195. Minuta original en ISR, F-Sigaud.

78. «Raro sacerdos qui Revolutionem impugnat ad Episcopatum evehitur; frequenter ii qui ei favent».

79. «In societate revolutionaria Deus animas piscat hamo. In societate christiana animae piscantur retibus».

80. En su archivo personal puede verse la lista de los obispos de todo el mundo que firmaron dicha petición. El grupo principal es el italiano (104), seguido de China (30 obispos expulsados).

entre el episcopado de su país⁸¹; por eso, al promover que todos los padres conciliares consagrarán sus diócesis y particularmente Rusia al Corazón Inmaculado de María sugiere que se forme una comisión *ad hoc* distinta de la CNBB (Comisión Nacional de Obispos del Brasil)⁸². Según refirió a Gómez de Arteche, desde el primer momento vio Sigaud claramente la necesidad de organizar las fuerzas dispersas con vistas a una acción parlamentaria disciplinada capaz de resistir a los padres conciliares de la mayoría, que se agrupaban por naciones o en el bloque centroeuropeo. Durante la primera sesión buscó en vano algún grupo que apoyara decididamente esta finalidad y alguna personalidad eclesiástica que se prestara a encabezarla, pero al no encontrarla tuvo que resignarse a asumir personalmente tal papel. La titularidad plena o soberanía del grupo correspondía a una Asamblea Plenaria, pero un «Pequeño Comité» (*Piccolo Comitato*), que se reunía cada semana, era el órgano habitual de gobierno y de acción. Este comité fue creado ya, según Wiltgen, en la primera semana del primer período de sesiones⁸³, o en la segunda mitad de dicha sesión, según manifestó personalmente monseñor De Proença Sigaud a Gómez de Arteche.

El principal colaborador de monseñor De Proença Sigaud fue, desde el primer momento, el superior general de los Padres del Espíritu Santo, monseñor Marcel Lefebvre⁸⁴. Monseñor Lefebvre sentía especial recelo hacia el principio «colectivista», que según él latía en el fondo de los propugnadores de las conferencias episcopales. Pero, según explicó en una entrevista al padre Wiltgen, en unas conferencias episcopales poderosas no veía tanto una amenaza contra el papado como una amenaza contra la autoridad magisterial y la responsabilidad pastoral de cada uno de los obispos; podía hablar del asunto con autoridad, porque había fundado las conferencias episcopales nacionales de Madagascar, Congo-Brazzaville, Camerún y África occidental francesa cuando fue delegado apostólico para el África francófona desde 1948 a 1959⁸⁵. Compartía también con Proença Sigaud el relieve dado a la dimensión ideológica, con preferencia a la dimensión nacional, en la importante cuestión de la formación y enfrentamiento de los grupos conciliares. Pero Proença Sigaud no quería que su grupo se basara en la mera afinidad doctrinal, sino que pensaba que ganaría en vigor y extensión asentándolo sobre estructuras preexistentes; «dicho de otra manera, propugnaba un grupo mixto ideológico-nacional, a la manera de los Comités internacionales de la mayoría y de la

81. Sobre el esperanzador momento que vivía la Iglesia del Brasil en vísperas del Concilio, cf. J. O. Beozzo, *Vida cristiana y sociedad en Brasil*, en J. O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano I*, San José de Costa Rica 1992, 49-81.

82. Sigaud a João Pereira Venâncio, obispo de Leiria, Diamantina 15 de febrero de 1963, ISR, F-Sigaud.

83. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, Devon 21979, 89.

84. Obispo titular de Sínnada de Frigia, antiguo arzobispo de Dakar (Senegal), trasladado el 23 de enero de aquel mismo año 1962, con título personal de arzobispo, al obispado francés de Tulle, y que acabaría acaudillando el grupo cismático que no aceptó la herencia del Vaticano II y más concretamente el misal posconciliar de Pablo VI.

85. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 89.

minoría en el I Concilio Vaticano»⁸⁶. Por eso Proença Sigaud procuró reclutar algunos presidentes de conferencias episcopales, pero no logró convencer ni a uno solo. Su plan era constituir una «Conferencia de conferencias», que tendría como órgano supremo una «Conferencia de presidentes de Conferencias episcopales».

Después de Lefebvre, el principal secuaz de Proença Sigaud fue monseñor Luigi M. Carli, obispo de Segni (Italia), que ya se había distinguido por su celo en la observancia estricta del reglamento conciliar.

El *Coetus* organizó cada semana, a lo largo de todo el Concilio, conferencias a cargo de padres conciliares, algunas veces cardenales, para difundir su punto de vista sobre los temas debatidos. Estas conferencias daban ocasión para conocer a otros padres conciliares y ser conocidos de ellos. Al principio, el texto de las conferencias se distribuía a los padres conciliares a través de los presidentes de las conferencias episcopales, pero cuando comprobaron el escaso interés de la gran mayoría de estos presidentes por la difusión de sus documentos adoptaron la distribución directa a los obispos. El *Coetus* también promovía intervenciones en el aula conciliar en el mismo sentido y buscaban soporte para ellas. Llegaron incluso a elaborar contraproyectos, como en el caso de la libertad religiosa.

El *Coetus internationalis patrum* «fue tal vez, dentro del Concilio, la asociación más *consciente* de su calidad de grupo parlamentario», tanto más cuanto que por su condición *transnacional* carecía de soporte de instituciones previas, como las conferencias nacionales o regionales⁸⁷. Cuando el *Coetus* se dirigía a los padres *uti singuli* (por ejemplo, en las circulares), se presentaba abiertamente como entidad colectiva, bajo su nombre de grupo, pero cuando apuntaba a los padres *uti universi* (la asamblea conciliar o alguno de los órganos oficiales del Concilio) no se presentaba como grupo constituido sino como mera *unión* de padres, y de sus intervenciones o propuestas se responsabilizaban, simplemente, a título personal, determinados obispos, generalmente los más notables del grupo.

Algún cronista contemporáneo calificó al *Coetus* de «sociedad secreta», pero Gómez de Arteche lo niega⁸⁸. En cuanto a la extensión del grupo, habrá que distinguir entre los miembros propiamente dichos, pocos pero muy disciplinados, y los meros simpatizantes, que en proporción variable pero mucho más copiosa seguían las consignas de voto del *Coetus*. Miembros propiamente dichos pueden considerarse aquellos cuyos nombres aparecen en las intervenciones del *Coetus* en este primer período⁸⁹.

86. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/3, 243.

87. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/3, 247.

88. S. Gómez de Arteche cita el *Katoliek Archief y Het Concile*, en *Grupos «extra aulam»...* II/3, nota 19.

89. Gómez de Arteche ha identificado, como primeros signatarios, además de los tres grandes líderes (De Proença Sigaud, Lefebvre y Carli) a António de Castro Mayer, obispo de Campos (Brasil); y Pierre de la Chanonie, obispo de Clermont (Francia). Como ulteriores signatarios aparecen Luís Gonzaga da Cunha Marelim, obispo de Caxias do Maranhão (Brasil); João Pereira Venâncio, obispo de Leiria (Portugal); Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Mello, OFM, obispo de Palmas (Brasil); Jean Rupp, obispo de Mónaco (Mónaco); Xavier Morilleau, obispo de La Rochela (Fran-

Aunque el *Coetus* constituyó el catalizador de la llamada minoría, no todos los padres de ésta pertenecían estrictamente hablando a aquél, y hasta alguno quiso dejar expresamente claro que no pertenecía al grupo. Los obispos españoles que coincidieron con el *Coetus* en su oposición a la declaración sobre la libertad religiosa, y en buena parte también en la exigencia de una condena explícita del comunismo, declararon expresamente no tener ninguna vinculación con el *Coetus*. Los episcopados más influenciados por la acción propagandística de este grupo fueron el italiano, el español, el filipino, el latinoamericano y el francés. También eran simpatizantes suyos los dos grupos formados para defender el estado religioso, clasificados por Gómez de Arteche como «grupos estamentales». Con el grupo de obispos de misiones (*Vriendenclub*) les unía el padre Schütte, superior general de la Congregación del Verbo Divino (a la que pertenecía, como ya hemos dicho, Proença Sigaud) y que sería el relator del esquema *De activitate missionaria Ecclesiae*.

En cuanto a soporte más externo, habría que mencionar la Universidad Lateranense (en la que se había formado Carli) y el Seminario Romano. A mayor distancia, pero con notable influjo sobre la intelectualidad francesa más reaccionaria, recordemos *La cité catholique*, que desde el principio apoyó al *Coetus* y a sus hombres. Sirvió también para sus campañas la agencia periodística de la Congregación del Verbo Divino, *Divine Word News Service*, ya que el fundador de esta agencia, el tantas veces citado Wiltgen, pertenecía, como Proença Sigaud, a aquella congregación religiosa, y ambos se hospedaban en su casa generalicia, en la via dei Verbiti. Era notoria la vinculación del *Coetus* con organizaciones políticas de derechas que buscaban una cobertura ideológica religiosa, como es el movimiento «Propiedad, familia y tradición», de origen brasileño pero implantada en los ambientes más conservadores y contrarrevolucionarios de toda América Latina y también de España⁹⁰, y que tenía por mentor a Proença Sigaud. Tenían pie en la

cia); José Nepote-Fus, de los misioneros de la Consolata, prelado *nullius* de Rio Branco (Brasil); Giocondo M. Grotti, de los Siervos de María, nombrado apenas iniciado el Concilio (16 de noviembre de 1962) prelado *nullius* de Acre y Purús (Brasil); Auguste Grimault, de la Congregación del Espíritu Santo, como Lefebvre, obispo titular de Maximianópolis de Palestina (natural del Canadá y residente en Francia), Dom Jean Prou, abad de Solesmes, Superior General de la Congregación Benedictina de Francia; y el P. Luciano Rubio, Superior General de la Orden de Eremitas de San Agustín. Nótese bien que estos dieciséis padres son sobre todo brasileños, y también franceses. Además de obispos y superiores generales, formaban parte del *Coetus* algunos peritos y también ciertos curiales, pero los dirigentes fueron siempre padres conciliares. Arteche cita el *Katholiek Archief y Het Concile*, en Grupos «extra aulam»... II/3, 250, nota 19.

90. El nombre oficial de la organización española es actualmente «Sociedad Española de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP-Covadonga)». Según una hoja de propaganda de la rama española de esta organización (1990), que se define como «la mayor fuerza cívico-cultural anticomunista de inspiración católica de todo el orbe», «su punto de partida fue la ciudad de São Paulo, Brasil, donde en 1928 el Profesor Plinio Corrêa de Oliveira, entonces joven estudiante de derecho, comenzó a militar en el movimiento de las Congregaciones Marianas. Bajo su liderazgo, se formó en los años 30 un grupo de católicos que fue irradiando gradualmente su influencia y que más tarde dio origen a la TPF brasileña».

comisión de coordinación del Concilio a través del cardenal Siri, y en el Consejo de presidencia por medio del cardenal Ruffini. El hecho de que el secretario general, Felici, fuera natural de Segni, diócesis de Carli, explica la estrecha relación entre ambos.

b) *El grupo de «La Iglesia de los pobres»*⁹¹

En su radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la apertura del Concilio, Juan XXIII dijo: «Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, y en particular como la Iglesia de los pobres». Esas palabras fueron la bandera del grupo que ahora nos ocupa. Pero su texto fundacional es la intervención del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, en la XXV congregación general (6 diciembre 1962)⁹². A diferencia de la mayoría de obispos italianos, «enrocados en una presunción de autosuficiencia que enmascaraba el temor a la confrontación», Lercaro entró de lleno en aquella red de contactos entre obispos y entre conferencias que se tejió apenas iniciado el Concilio. No se limitó a relacionarse con personalidades del campo de la liturgia, explicable por su trayectoria pasada en el movimiento litúrgico y por su papel presente en la preparación de la constitución sobre la sagrada liturgia, sino que aceptó gustosamente la invitación que le dirigió el grupo informal de trabajo que desde fines de octubre se reunía en el colegio belga por iniciativa del padre Paul Gauthier⁹³.

Las raíces espirituales más lejanas de esta iniciativa son, en primer lugar, la experiencia francesa de los *sacerdotes obreros*, iniciada en 1944 por el arzobispo de París, cardenal Emmanuel Suhard, experiencia ahogada por la curia vaticana en 1953, pero que ahora revivía al amparo de la libertad del Concilio. Por otra parte, más próximamente, están los que Henri Fesquet llamó *obreros sacerdotes*, «*Les Compagnons de Jésus Charpentier*»⁹⁴, movimiento nacido en Palestina bajo la protección de la Iglesia melquita y de su patriarca Maximos IV. Asimismo hemos de mencionar «el inmenso balbuceo del *Tercer Mundo*, el gran desheredado colectivo atenazado por el hambre en medio de la lucha entre explotadores y explotados, cuyos protagonistas eran ya continentes enteros»⁹⁵; su gran voz en el Concilio sería monseñor Helder Pessôa Câmara, que al empezar el Concilio era obispo auxiliar de Río de Janeiro pero en 1964 sería nombrado arzobispo de Olinda y Re-

91. Cf. D. O'Grady, *Eat from God's Hand. Paul Gauthier and the Church of the Poor*, Derby 1967, y Paul Gauthier, *E il velo si squarciò*, Torre dei Nolfi 1988.

92. Sobre esta intervención, cf. G. Alberigo, *L'evento conciliare*, en A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro, vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Génova 1991, 116-123.

93. Cf. P. Gauthier, «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et l'Église des pauvres*. Con textos de J. Mouroux e Y. Congar, París 1965.

94. Cf. el *dossier* que les dedicó ICI, n° 192 (15 diciembre 1962), 17-26.

95. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/3, 272.

cife, en el llamado «triángulo del hambre» del nordeste brasileño, y parecidamente monseñor Georges Mercier, de los Misioneros de África, obispo de Laghouat (Sahara de Argelia), que habló de la necesidad de un «Bandung cristiano». Finalmente, parecen haber tenido una influencia importante los padres procedentes de los países socialistas, deseosos de dar una respuesta a la propaganda oficial que presentaba la religión como aliada del capitalismo en la opresión de los pobres; para ello querían deshacer la confusión habitual entre la doctrina social cristiana y un cierto modo de entender la propiedad privada individual, modo que por cierto no podía apoyarse en la tradición cristiana más antigua. En definitiva, este grupo denunciaba y se proponía colmar la ruptura entre la Iglesia y los pobres (no sólo los del tercer mundo, sino también los del mundo occidental industrializado), ruptura que consideraban que se debía a que la Iglesia se había avenido a pactar con la civilización del capitalismo.

Georges Hakim, arzobispo de Akka-Nazaret (Galilea, Israel) había estimulado la redacción, por parte de Gauthier y de los «Compañeros de Jesús Carpintero», de un primer texto, *Les pauvres, Jésus et l'Église*⁹⁶, en el que expresaban su sufrimiento y su esperanza: «sufrimiento ante la fractura entre la Iglesia de un lado y los pobres y trabajadores de otro; esperanza ante el Concilio, que puede curar este desgarró en el Cuerpo de Cristo»⁹⁷. Monseñor Hakim y monseñor Charles-Marie Himmer, obispo de Tournai (Bélgica) juzgaron conveniente difundir este texto entre los padres conciliares, ya antes de la inauguración del Concilio. En los primeros días de octubre se recibió la respuesta de una serie de obispos que, al leer aquel manifiesto, reconocían en él su propio modo de ver la cuestión. Así, pues, este grupo, a diferencia de los demás, tenía ya una rica prehistoria cuando el papa Juan XXIII inauguró el Concilio el 11 de octubre.

El primer núcleo formal de este grupo se reunió en el colegio belga, en el Quirinal, el 26 de octubre de 1962, a invitación de monseñor Charles-Marie Himmer y monseñor Georges Hakim y bajo la presidencia del cardenal Pierre Gerlier, arzobispo de Lyon. En tal ocasión dijo el cardenal Gerlier:

El deber de la Iglesia en los tiempos que vivimos es adaptarse con la mayor sensibilidad que pueda a la situación creada por el sufrimiento de tanta gente y por la ilusión, que favorecen algunas apariencias, que tiende a hacer creer que no es lo que más preocupa a la Iglesia... Si no me equivoco, no creo que esto se haya previsto, al menos directamente, en el programa del Concilio. Sin embargo, la eficacia de nuestro trabajo tiene que ver con este problema. Si no lo afrontamos, dejamos a un lado los aspectos más importantes de la realidad evangélica y humana. Es preciso hacerse esta pregunta. Debemos insistir ante los responsables para que así sea. Si no examinamos y estudiamos esto, todo lo demás corre el riesgo de no valer para nada. Es indispensable que a esta Iglesia, que no quiere ser rica, la despojemos de todos los signos de riqueza. Es necesario que la Iglesia se presente

96. P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Paris 1962.

97. P. Gauthier, «*Consolez mon peuple*», 205.

como lo que es: la madre de los pobres, preocupada sobre todo por dar a sus hijos el pan del cuerpo y del alma, como el mismo Juan XXIII afirmaba el 11 de septiembre de 1962: «La Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos y especialmente la Iglesia de los pobres»⁹⁸.

Mercier redactó una nota, titulada *L'Église des pauvres*, que planteaba las tres grandes cuestiones: a) desarrollo de los países pobres; b) evangelización de los pobres y trabajadores; y c) volver a dar a la Iglesia su rostro de pobre; para ello propugnaba: a) fundar la doctrina de la presencia social de Jesús a la humanidad y a la humanidad pobre; b) estimular la práctica de la pobreza en la Iglesia; y c) ilustrar la opinión por medio de gestos simples y por un congreso mundial⁹⁹.

El 5 de noviembre se celebró otra reunión, a la que asistieron más de cincuenta obispos de muy diversos países, presidida esta vez por el patriarca Maximos IV Saigh, que dijo, invocando nuevamente las famosas palabras de Juan XXIII:

La Iglesia y los pobres: hay que hacer lo que sea para que «la Iglesia sea la Iglesia de todos, y especialmente la Iglesia de los pobres»... La pobreza es para la Iglesia una cuestión de vida o muerte: sin ella perderá al mundo obrero. Porque lo más grave es que la población obrera en algunas regiones, sobre todo en Europa occidental, abandone la Iglesia. No se trata tanto de ricos y pobres como de obreros, que son la fuerza viva del mundo de hoy¹⁰⁰.

A la tercera reunión, que tuvo lugar el 1 de diciembre, acudieron también unos cincuenta padres conciliares. Durante el primer período de sesiones llegaron a celebrarse hasta cinco reuniones de este grupo. En todas ellas el trabajo se orientó en las siguientes direcciones: a) difusión entre los padres conciliares del documento *Jésus, l'Église et les pauvres*; b) sensibilización de un número cada vez mayor de padres por esta problemática, reuniones particulares por afinidades o lenguas, examen de conciencia, revisión de vida...; c) difusión de estas ideas en la opinión pública, aprovechando el vivo interés mostrado por la prensa; d) súplica dirigida el 21 de noviembre al cardenal Cicognani, secretario de Estado y presidente de la Comisión de asuntos extraordinarios del Concilio, pidiendo la creación de un Secretariado o de una comisión especial que tratara de estas cuatro grandes cuestiones: 1. ejercicio de la justicia personal y social, especialmente con respecto a los pueblos en vías de desarrollo; 2. paz y unidad de la familia humana; 3. evangelización de los pobres y de los que están alejados; 4. exigencia de renovación evangélica en los pastores y los fieles, en particular por medio de la pobreza; e) carta dirigida a Juan XXIII apoyando esta súplica¹⁰¹. Esta carta al papa debía serle entregada por el cardenal Gerlier, pero aunque su santidad se excusó, por su enfer-

98. Texto citado extensamente en ICI, n° 180, 15 de noviembre de 1962.

99. P. Gauthier, *Les pauvres*..., 209.

100. ICI, n° 181, 1 de diciembre de 1962.

101. Cf. P. Gauthier, «*Consolez mon peuple*»..., 210.

medad, de no poderlo recibir personalmente, manifestó con todo su conformidad con el contenido, envió su bendición y, en señal de comunión en el Espíritu, obsequió al cardenal Gerlier con un misal. Por tanto, aunque este grupo no llegó a gozar de un estatuto oficial (como habría sido el caso de haberse creado el Secretariado o la Comisión que deseaban), sí hay que decir que fue muy favorablemente acogido tanto por Juan XXIII como por Pablo VI, que había pertenecido a él. Sin embargo, «este grupo permaneció siempre al margen del Concilio e incluso la iniciativa de Pablo VI de octubre de 1963 de pedir al cardenal Lercaro –miembro activo de dicho grupo– que le hiciera propuestas concretas (presentadas una año más tarde) no obtuvo resultado.

c) *El «Bloque centroeuropeo» o «Alianza universal»*

Los episcopados germánico, escandinavo, francés, belga y holandés (o, más exactamente, una amplísima mayoría de estos obispos) adoptaron desde el comienzo del Concilio una línea común. Es curioso que el nombre que generalmente se impuso para este grupo, «Bloque centroeuropeo»¹⁰² es el que se le dio en un panfleto anticonciliar¹⁰³. Pero no se cerraron en sus propias naciones, sino que desde el principio estuvieron abiertos a obispos de otras regiones que compartieran su modo abierto de entender el evento conciliar. Ya en la cuestión inicial de la elección de las comisiones, este grupo de obispos se caracterizó por solicitar de otros episcopados nombres para su lista de candidatos. En una audiencia del papa a los obispos franceses, el 19 de noviembre, el cardenal Liénart dijo: «Vos conocéis demasiado bien a los obispos franceses para considerarlos expuestos a obrar, en el Concilio, con espíritu de parte, o a perseguir, en las labores conciliares, una acción separada»¹⁰⁴. Efectivamente, se les incorporaron muchos obispos de todas partes del mundo, por lo que este grupo mereció bien pronto ser conocido como «Alianza universal». Así lo denomina Wiltgen¹⁰⁵.

«Más que una federación de grupos unificados en mayor o menor grado, se asemejaba a lo que en el léxico político corriente se podría llamar un bloque, frente, alianza, cártel, conjunción, etc., uniones bastante laxas carentes de unos poderes propios y de una organización permanente»; lo compara con los *corpora* que, efectivamente o sólo como proyecto, se constituyeron en Trento y, mejor aún, con los dos «Comités internacionales», ambos comprensivos de naciones y medias naciones, que rivalizaron en el Vaticano I, pero entiende que fundamentalmente el Bloque centroeuropeo no era, como la mayoría de bloques conocidos, una unión de grupos partidistas o de tendencia, sino una unión de grupos nacionales, pero como aquellos

102. O, en forma más familiar, «el Mercado Común».

103. Catholicus, *Il Concilio e l'assalto del Blocco Centroeuropeo*, según S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 9.

104. *La Croix*, 21 de noviembre de 1962.

105. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, *passim*.

episcopados que lo constituían pertenecían en su casi totalidad (o al menos, en el caso francés, en una amplia mayoría), a la tendencia reformista, era simultáneamente «un grupo ideológico libre aun en su delimitación regional»¹⁰⁶. Monseñor Jean Rupp, obispo de Mónaco, afirmó en la XXXII congregación general (3 diciembre 1962) que la presencia de este bloque en el Concilio hizo brillar la catolicidad de la Iglesia por una descentralización espiritual que desplazaba la antigua posición del elemento neolatino predominante en la época del barroco, y concluyó diciendo: «es del norte de donde nos viene hoy la luz»¹⁰⁷. El influjo de este grupo en la definitiva orientación del Concilio se refleja también en el título de una de las más difundidas crónicas: «El Rhin desemboca en el Tíber»¹⁰⁸, o también en el nombre que con humor, bajo la apariencia de solemnidad, se daba al Concilio: *Vaticanum secundum, Lovaniense primum*¹⁰⁹, o bien *Concilium Lovaniense Romae celebratum*.

Contribuyó a una ulterior difusión la carencia de expertos prestigiosos, de que algunos episcopados del tercer mundo adolecían, lo que les llevaba a pedir el parecer de los europeos. Así, el padre Gustave Martelet dio el 5 de noviembre una conferencia a los obispos del África francófona, a la que siguió otra del padre Congar el 7 de noviembre y una tercera del mismo Martelet el 10. También de las diócesis asiáticas más vinculadas histórica y culturalmente con Francia, como Indochina, se aproximaron a este bloque algunos obispos, aunque «al principio, los obispos africanos nativos de los antiguos territorios africanos franceses se habían mostrado algo fríos hacia la jerarquía francesa, preocupados por evitar cualquier apariencia de supervivencia colonial»¹¹⁰. Los superiores generales religiosos y los obispos misioneros nativos de los países del Bloque centroeuropeo también se les sumaron. El sector más abierto del episcopado latinoamericano hizo lo mismo, especialmente los prelados de las diócesis que más se habían beneficiado, en aquellos últimos años, de las organizaciones alemanas *Misereor* y *Adveniat*, controladas por el cardenal Frings; algunos de estos obispos aprovecharon precisamente la ocasión del Concilio para saludar personalmente al cardenal Frings y agradecerle la generosa ayuda de los católicos alemanes, y este contacto cordial facilitó sin duda la concertación de posiciones ante los debates¹¹¹. Relaciones muy particulares se establecieron con la Iglesia greco-católica melquita, con la que existía una cierta afinidad teológica.

106. S. Gómez de Arceche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 9-10.

107. AS I/4, 204-205.

108. Es el título de la tantas veces aquí citada obra de R. M. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber*. Según el propio autor ha explicado (prefacio a la edición británica), el título se ha inspirado en la *Sátira III* de Juvenal, que para expresar el influjo del helenismo de Antioquía en Roma dice que el Orontes ha desembocado en el Tíber. Comentando el libro de Wiltgen, escribía el P. Congar: «In short, the Rhine was in realty that broad current of vigorous Catholic theology and pastoral science which had got under way in the early 1950s and, with regard to liturgical matters and biblical sources, even earlier than that».

109. Cf. J. Perarnau, *Lovaniense I o Vaticanum II?*: *AnalTar* 41 (1968) 173-179.

110. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 53-54.

111. *Ibid.*, 54.

Algunos obispos, distanciándose del ambiente conservador del episcopado al que pertenecían, «arrastraron consigo a medias naciones o a naciones enteras», tales como los cardenales reformistas norteamericanos Albert G. Meyer, arzobispo de Chicago, y Joseph Elmer Ritter, arzobispo de Saint Louis (ambos de origen alemán)¹¹². En cuanto al carismático cardenal Paul-Émile Léger, arzobispo de Montreal, a quien Gómez de Arteche califica de «converso», difícilmente se podría exagerar la importancia de su aportación desde el primer momento, a la luz de su correspondencia con el cardenal Döpfner.

Una fecha significativa, en el proceso de expansión de este Bloque, es el 13 de noviembre, víspera del comienzo del debate sobre el esquema *De fontibus revelationis*. A la reunión de delegados tenida aquel día asistieron representantes de Alemania, Francia, Italia, España, África, CELAM, Canadá, México, India, Ceilán, Birmania, Japón y Filipinas¹¹³.

Son «fuera de toda ponderación» los lazos anudados y el influjo ejercido a través de los peritos de todos los países del Bloque. Se relacionaba también con los principales centros o servicios informativos (de los que más adelante hablaremos en particular). El origen neerlandés del DO-C explica que simpatizaran, pero también se relacionaron con los centros informativos del episcopado germánico y del CELAM. Estos servicios informativos nacionales, y otros supranacionales, como la KIPA o el *Katholiek Archief*, eran sus principales canales de comunicación con la opinión católica internacional. Por estos conductos consiguieron que un sector mayoritario de la prensa católica y más aún no confesional de todo el mundo respaldara las tomas de posición del Bloque centroeuropeo, lo cual no dejaba de tener repercusiones en el parecer de no pocos padres conciliares. Por otra parte, los contactos establecidos con ocasión de las recepciones diplomáticas de las embajadas de los países miembros del Bloque le resultaron particularmente provechosas¹¹⁴.

Desde el punto de vista de su organización, el Bloque centroeuropeo, a diferencia del *Coetus Internationalis Patrum*, carecía de órganos de dirección y de una estructura organizativa formal pero, siguiendo a Gómez de Arteche, podemos hablar de «niveles de organización». El más elevado de éstos era la Cumbre de cardenales presidentes de Conferencias episcopales. Se reunían sin fechas fijas, sólo cuando les parecía necesario para coordinar líneas de acción comunes, y el número de participantes variaba. Formaban su núcleo más estable los cardenales Frings,

112. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 14.

113. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 15, basándose en Levillain. En opinión de Gómez de Arteche, esta universalización del Bloque entraña un salto cualitativo (*qualitativer Umschlag*) que lo diferencia del estatuto de los demás grupos o subgrupos y hace de él «un rival de hecho de un órgano de Derecho, la Comisión de Coordinación», y llega a afirmar que «de haber tenido la Reunión de Delegados una influencia en el orden del día proporcional a la que tuvo en la designación de los candidatos a las Comisiones (en las segundas elecciones), el Bloque centroeuropeo, oposición anticurial, se habría convertido, por el hecho de su hegemonía en el interior de la Alianza, en un *shadow Cabinet*, y la Reunión de Delegados, en un *shadow Parliament*», II/4, 16 y 15, nota 13.

114. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 16 y 19.

König, Liénart, Suenens y Alfrink, pero ocasionalmente tomaban parte los líderes de grupos aliados.

Esta laxitud organizativa del Bloque centroeuropeo no dejaba de redundar en detrimento de su eficacia. Esto hizo comentar a Douglas Woodruff que los transalpinos, que eran tan poderosos, que estaban llenos de ideas, parecían pensar que estas ideas se abrían camino por sí solas¹¹⁵.

d) *La Conferencia de delegados*¹¹⁶

Surgió este organismo como órgano de información y de relación recíproca entre las asambleas que los episcopados nacionales tenían *extra aulam*. Se le llamó también «Comité Internacional», «Comité de los veintiocho» y también «Interconferencia». «Era una corriente de conciencia, sin personalidad moral», decía monseñor Etchegaray a Gómez de Arteche. «Era una unión laxa de grupos nacionales en la que predominaba una tendencia determinada, la reformista. Podía compararse con un bloque, frente o cártel de partidos con sólo sustituir la base de los grupos ideológicos por la de grupos nacionales», comenta Gómez de Arteche. Pero a la vez, por la amplísima extensión de su base, venía a ser «una verdadera representación del Concilio, un Concilio en miniatura», y si el Concilio hubiera durado más tiempo hubiera podido lograr su institucionalización o reconocimiento reglamentario, según una evolución semejante a la de las Conferencias de presidentes, e incluso se ha dicho que constituyó una prefiguración de ciertas instituciones posconciliares¹¹⁷. Monseñor Cantero Cuadrado, en la encuesta de Gómez de Arteche, insistía en que «la reunión de la Domus Mariae no es un órgano conciliar, ni oficial, ni oficiosa, ni privadamente. Es una reunión de padres conciliares procedentes de diversos episcopados, los cuales, en un espíritu de amistad y de fraternidad, se han venido reuniendo periódicamente para cambiar impresiones acerca de la marcha general del Concilio». Algunos padres conciliares propugnaron su continuidad, después del Concilio, como un complemento del senado del papa, aunque con carácter no oficial. Otro factor originante de esta Conferencia fue el volumen poco manejable de la asamblea conciliar. En la XXVIII congregación general (27 noviembre 1962), monseñor Méndez Arceo propuso que en el tiempo entre el primer período de sesiones y el segundo se reunieran en Roma una décima parte de los padres conciliares, elegidos por éstos, que profundizarían en el estudio de los esquemas e informarían luego a sus electores. Según monseñor Cantero Cuadrado, en los espacios intersesiones los

115. «The Council's Second Month Facing the Procedure Problem», en *The Tablet*, n° 6390, p. 1070; cit. por S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 21, nota 22.

116. Aprovechamos aquí la información contenida en las respuestas a la encuesta de Gómez de Arteche de monseñor Pedro Cantero Cuadrado (*Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 222) y monseñor Roger Etchegaray (*ibid.*, 223-225). También R. Caporale, SJ, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*, Paris 1965, 87-89.

117. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 29.

miembros de esta Conferencia mantenían correspondencia y cambiaban información y, sobre todo, artículos de prensa.

Los debates se tenían en francés y en inglés, y los documentos de trabajo de la Conferencia y las actas se redactaban en latín. Se consideraba secreto lo tratado. La Conferencia de delegados no intervenía como tal en el Concilio, y nadie habló en nombre suyo o de su Comité; sólo indirectamente influía en los debates conciliares, a través de la información y las orientaciones que transmitía a los padres conciliares.

En sus orígenes, durante el primer período de sesiones, inició sus actividades con una finalidad declarada de información mutua. Esta finalidad fue ampliándose a medida que crecía el número de sus miembros, de modo análogo a como el Bloque centroeuropeo se transformó en Alianza universal. Uno de los primeros aspectos de esta ampliación de funciones fue en el campo mismo de la información. Además de informarse los episcopados entre sí, vieron la necesidad de informar a los periodistas. Con todo, fueron los informadores religiosos quienes, en un encuentro durante la primera intersesión, los días 2 y 3 de febrero de 1963, decidieron crear en Roma un organismo que, respetando la autonomía de los distintos Centros de información nacionales, sirviera para coordinar esfuerzos e intercambiar información. Así nació el *Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio* (CCCC). El intercambio de informaciones y pareceres, que al principio era sólo sobre el Concilio, se extendió más tarde a asuntos eclesiales extraconciliares.

En principio, cada Conferencia episcopal, o grupo de Conferencias, designaba como representantes suyos un delegado y un suplente, ambos obispos. También estaban representados algunos grupos de Conferencias, como el CELAM o la Conferencia panafricana. Las dos Conferencias canadienses tenían una representación única. El procedimiento de designación se dejaba al criterio de cada Conferencia. A menudo el delegado era el presidente; así, entre los delegados del CELAM, figuró siempre su presidente. Excepcionalmente, algunas superconferencias mandaban más de un delegado. Así, en el cuarto período de sesiones tenían dos las Iglesias orientales (melquitas y maronitas), tres el CELAM, tres el África francófona, y dos el África anglófona. Los poderes de los delegados eran los que cada Conferencia les atribuía, y en principio no vinculaban jurídicamente a sus mandantes. De hecho, no había votaciones ni acuerdos formales. Ni siquiera tenían reglas fijas de procedimiento.

El presidente de la Conferencia de delegados no tenía competencia propiamente dicha, sino que actuaba más bien como un simple moderador de las reuniones, y como enlace entre la Conferencia y las Conferencias mandantes. Durante el primer período de sesiones ejerció esta función monseñor Miguel Darío Miranda y Gómez, arzobispo de México; en los siguientes fue el entonces coadjutor de París, monseñor Pierre Veuillot. Actuó todo el tiempo de secretario monseñor Roger Etchegaray, vasco-francés, que era el director del Secretariado de pastoral del episcopado francés.

El ritmo de reuniones fue irregular durante el primer período de sesiones, pero a partir del segundo se reunieron sistemáticamente todos los viernes por la tar-

de en la Domus Mariae. El miércoles¹¹⁸ anterior se habían reunido los secretarios de las Conferencias para preparar la reunión y establecer su orden del día. Sólo podían asistir los delegados de las distintas Conferencias, y se pedía a cada Conferencia episcopal el envío de un delegado¹¹⁹.

e) *Facción curial zelante*¹²⁰

El programa general de este grupo, según Falconi¹²¹, era «impedir cualquier disminución en las prerrogativas pontificias; eludir la reforma de la Curia misma por parte del Concilio; detener el aumento de los poderes de los obispos; oponerse a la injerencia de los laicos; moderar y aplicar gradualmente reformas de cualquier clase». Se consideraban «el resto de Israel», es decir, aquella minoría depositaria e intérprete de la genuina voluntad de Dios. Otras características generales del grupo son el celo por la debida y precisa formulación doctrinal, concretamente en su formulación escolástica; la cautela máxima a propósito de la colegialidad, expuesta ejemplarmente en el *caveamus*, *Patres* del cardenal Browne¹²²; el sentido de la inmutabilidad y de la *beata possessio* de todo lo existente¹²³, el gran aprecio de la tradición (en la práctica identificada con la tradición reciente)¹²⁴, el valor definitivo y último del magisterio¹²⁵; el triunfalismo antihistórico, «que les llevaba a mantener como una norma cardinal de la curia no reconocer los errores, cuando

118. El miércoles, según S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 36; el martes según R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 130.

119. Cf. la lista de los 21 delegados que participaron en la primera reunión, y de los 22 de la primera reunión de secretarios de conferencias episcopales, en J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs et première session*, en R. Fouilloux, *Vatican II commence...*, 367-368.

120. Seguimos, como básicamente en todo el apartado sobre los grupos conciliares, el estudio de Gómez de Arteche. Aunque durante el Concilio se hablaba mucho de la curia, y en las crónicas contemporáneas y los estudios históricos posteriores seguiría aludiéndose copiosamente a ella, precisa dicho autor que, en primer lugar, el conjunto de los dicasterios de la santa Sede no constituye una corporación con personalidad jurídica propia; en segundo lugar, que había entre sus miembros dos sectores, de tendencia opuesta y de desigual importancia, a los que Gómez de Arteche califica de «facciones», en el sentido que a esta palabra da Max Weber. Con todo, recordando la antigua distinción entre los cardenales *zelanti*, que perseguían objetivos puramente religiosos, y los *politicanti*, atentos a las conveniencias políticas, entiende dicho autor que ambas facciones curiales merecían ser tenidas por *zelanti*.

121. C. Falconi, *I Perché del concilio*, Milano 1962, 174.

122. LXIII congregación general, 8 noviembre 1963, AS II/4, 627.

123. Gómez de Arteche cita al respecto las intervenciones de monseñor Vagnozzi (IV congregación general, debate del esquema litúrgico, AS I/1, 325-326) y del cardenal Ottaviani (X congregación general, en el mismo debate, a propósito del *ordo missae*, AS I/2, 18-20).

124. Intervención de monseñor Ferrero di Cavallerleone en la VIII congregación general, 28 de octubre de 1962, en el debate general sobre el esquema litúrgico (AS I/1, 551-552).

125. Intervenciones de los cardenales Ottaviani (CXXX congregación general, 17 de noviembre de 1965), Browne (CXXXI congregación general, 20 de noviembre de 1965) y Dante (CXXXII congregación general, 21 de noviembre de 1965), todas ellas en el debate sobre el esquema de la libertad religiosa.

menos públicamente»¹²⁶; el individualismo, traducido en defensa de la celebración privada de la misa¹²⁷ y el «esencialismo», es decir, «el predominio del pensamiento abstracto»¹²⁸. Aspecto complementario de su programa era un extremado «papalismo», que se traducía en la defensa intransigente de todo lo que llamaban derechos o privilegios intangibles de la santa Sede, que en muchos casos no eran otra cosa que los de la curia. Así, en la discusión del esquema litúrgico rechazaban todo lo que pudiera parecer una actitud del Concilio preceptiva hacia la santa Sede¹²⁹. Por esto el mayor de los errores, para ellos, era la pretensión de la colegialidad episcopal, que veían como un atentado al poder de la curia. En el curso del debate del esquema *De Ecclesia* el cardenal Browne sostuvo que si la colegialidad confería a los obispos el derecho de participar en el gobierno de la Iglesia el papa se vería obligado a respetarlo, y por lo tanto no gozaría de un verdadero primado sobre toda la Iglesia¹³⁰.

Los curiales *zelanti* no dejaban de tener marcados acentos de *politicanti*. Se interesaban vivamente por la política italiana y, a través de la Acción católica y de los *Comitati Civici*, favorecían y a la vez pretendían controlar el partido de la Democracia cristiana. Dentro de este partido, apoyaban su ala derecha y se oponían a la *apertura alla sinistra*, o sea al pacto con los socialistas de Pietro Nenni. Durante el pontificado de Pío XII, esta actitud política era impulsada desde el supremo vértice, pero las cosas habían cambiado totalmente desde el advenimiento de Juan XXIII. En cuanto a la política internacional, la facción curial zelante se caracterizaba por su anticomunismo indiscriminado, la identificación de la causa católica con la del llamado bloque occidental (la NATO) y la simpatía por la política exterior de los Estados Unidos y por ciertos regímenes autoritarios de Europa, de América Latina y del Tercer Mundo, algunos de los cuales se jactaban de su apariencia cristiana. «El anticomunismo puramente negativo de la curia iba a tropezar con el designio universal de diálogo del papa Juan, iniciador de las conversaciones con los países socialistas, y, lo que es más importante, decidido a enterrar la política del anticomunismo y a elevar a la Iglesia, por encima del enfrentamiento Este-Oeste, a una instancia de paz y de ayuda al desarrollo integral del mundo»¹³¹.

De cara al Concilio mismo, este sector advirtió desde el comienzo el peligro que para sus intereses, y para el programa político que acabamos de delinear, significaba, y trató por todos los medios a su alcance de impedir su celebración, o al

126. Gómez de Arteche, citando a X. Rynne, *The Third Session*, New York 1965, 277.

127. Intervención de monseñor Van Lierde (VI congregación general, 24 de octubre de 1962, AS I/1, 412-414).

128. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 52. Un informe del embajador español ante la santa Sede, Doussinague, de 26 de febrero de 1963, inspirado seguramente por algún eclesiástico español, definía al Concilio como un combate entre «esencialistas» y «existencialistas».

129. Intervenciones de los cardenales Ottaviani y Browne en la V congregación general (23 de octubre de 1962, AS I/1, 349-351 y 376-377).

130. LXIII congregación general (8 de noviembre de 1963, AS II/4, 626-627).

131. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 54.

menos retrasarla y frenarla. Si, a pesar de los esfuerzos de la facción curial zelante, el Concilio llegaba a iniciarse, tratarían de minimizarlo¹³². Síntoma de esta actitud fue muchas veces un silencio que contrastaba con el entusiasmo de todo el resto de la Iglesia y con la viva simpatía de toda la humanidad.

¿Qué padres conciliares pueden considerarse miembros destacados de esta facción? Una lista, meramente enumerativa, puede obtenerse mediante la combinación de tres criterios principales: mayor implicación en los dicasterios romanos, intervenciones *in aula* en sentido conservador y probada autoridad fuera de ella¹³³. Encontramos en primer lugar los cardenales miembros de congregaciones, tribunales y oficios. Ante todo, los italianos, «únicos dignos de confianza ilimitada y del nombre común de curiales»¹³⁴. Están también los asesores y secretarios de las congregaciones¹³⁵ y los consultores¹³⁶.

La Tipografía políglota vaticana trabajaba para el Concilio a las órdenes de la Secretaría general, pero fue utilizada también por algunos curiales zelantes para su documentación particular. De la Políglota vaticana salieron algunas circulares, en apoyo de las tesis conservadoras, que se distribuyeron entre los padres conciliares y también a otras personas o entidades. Por otra parte, gracias al control de la Tipografía políglota vaticana, «monseñor Felici pudo, impidiendo o retrasando la distribución de los textos, influir directamente, en el sentido destructivo ya mencionado, en la marcha del Concilio»¹³⁷.

132. Refiere S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 56-57, que un prelado, cuyo nombre no puede revelar, afirma que el cardenal Tardini dijo a monseñor Felici, cuando éste empezaba su trabajo: «Non fare un Concilio, fare un Concilietto».

133. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 65-68.

134. Entre los prefectos, pro prefectos y secretarios de dicasterios, estarían los cardenales Pizzardo (Seminarios y Universidades), Ciriaci (Concilio), Ottaviani (santo Oficio), Aloisi Masella, Cardenal Camarlengo (Sacramentos), Confalonieri (Consistorial), Marella (Reverenda Fábrica de San Pedro) y, a partir del segundo período de sesiones, Antoniutti (que sucedió en Religiosos a Valeri, que era opuesto a esta tendencia). Entre los simples miembros de dicasterios: Micara, Vicario General de Roma, Bacci y Ferretto. En cuanto a los cardenales extranjeros, cita a los prefectos Agagianian (Propaganda Fide), Tisserant, Decano (Ceremonial) y Larraona (sucesor en Ritos de Cicognani). Simple miembro era Browne. Entre estos últimos, dos no italianos, el español Larraona y el irlandés Browne, eran tenidos por «más celosos que los celosos».

135. Pueden incluirse en esta tendencia a los italianos Parente (santo Oficio), Carpino (Consistorial), Sigismondi (Propaganda Fide), Staffa (Seminarios y Universidades), Dante (Ritos), Scapinelli di Leguigno (Oriental) y Palazzini (Concilio), y al no italiano Coussa (Iglesia Oriental). De los sustitutos: Civardi (Consistorial) y Giovannelli (Oriental).

136. Los italianos Piolanti, rector de la Universidad Lateranense, Garofalo, Ciappi, OP, Tondini (secretario de Breves a los príncipes), Antonelli, OFM, y los no italianos Balić, OFM, Tromp, SJ, Martin O'Connor, rector del colegio norteamericano y secretario de la Comisión pontificia para el cine, la radio y la televisión, Hudal, Bidagor, SJ, Goyeneche, CMF y Gagnebet, OP. Añade aún al oficial de Estudios monseñor Romeo, que se distinguiría por sus ataques a la mayoría conciliar y al Instituto Bíblico.

137. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 93. Menciona, como ejemplos de esta táctica, los textos de las proposiciones del voto de principio sobre la colegialidad, el esquema de declaración sobre las relaciones con los judíos o la declaración sobre la libertad religiosa. Pero la más grave manipulación, según Gómez de Arteche, se produjo a propósito de la *expensio modorum*

Veamos ahora los grupos que, como aliados permanentes u ocasionales, daban soporte a esta facción. En primer lugar nos referiremos a los grupos nacionales. Lógicamente, el más significativo, para la mecánica conciliar de la facción curial zelante, era el italiano, que constituía «su *hinterland* geográfico y su prolongación histórica, su más próxima y su más fiel clientela administrativa y el beneficiario principal del *spoil system*¹³⁸ vaticano, al menos en forma de *stages* en los dicasterios con salida hacia sedes de importancia»¹³⁹. Los dos grandes prelados italianos que más destacaban por su adhesión a la curia, y que arrastraron a muchos otros, eran el cardenal Giuseppe Siri, arzobispo de Génova, y el cardenal Ernesto Ruffini, arzobispo de Palermo. Este último dio público testimonio de su estima por la curia en la XVI congregación general (10 de noviembre de 1962), por él presidida, y en su intervención en la LXIII (8 de noviembre de 1963) dio las gracias a Su Beatitude el patriarca de Cilicia de los Armenios Ignace Pierre Batanian por haber hablado el día anterior en defensa de la curia. También hay que citar al cardenal Giovanni Urbani, sucesor de Roncalli en la sede patriarcal de Venecia y presidente de la Conferencia episcopal italiana, y al secretario de ésta, monseñor Alberto Castelli. De los pocos obispos italianos consultores de congregaciones romanas, mencionemos al arzobispo de Camerino Giuseppe D'Avack (Seminarios) y al de Florencia, Ermenegildo Florit (Estudios bíblicos). Los numerosos obispos de misiones italianos solían ser fieles a su origen, y por tanto muy próximos a la curia. Ya hemos mencionado más arriba la confesión del cardenal Montini a Döpfner sobre el escasísimo número de obispos italianos de espíritu verdaderamente conciliar.

Grupos menores de la misma tendencia zelante eran varios obispos dálmatas (pertenecientes al episcopado yugoslavo), encabezados por el arzobispo de Split-Makarska Frane Franić, miembro del Instituto Pío V para la lucha contra el comunismo, fundado por el cardenal Ottaviani. También participaban algunos prelados bálticos, cubanos, haitianos, chinos, filipinos y vietnamitas. Más influyente era el grupo norteamericano, que a la tradición del catolicismo irlandés había unido el influjo del prestigioso cardenal Cicognani, muy respetado durante y después de sus veintitrés años de delegado apostólico en los Estados Unidos, y que tenía como máximos conductores a los cardenales Francis Spellmann (Nueva York) y James Francis McIntyre (Los Angeles), «dos firmes puntales de los zelantes en la

del capítulo III del esquema *De Ecclesia*. Para no despertar la alarma de la mayoría, la cláusula que especificaba que la votación de aquellos *modi* debía hacerse a la luz de la «Nota explicativa previa» se omitió en el lugar debido y se publicó al final como error de imprenta. El P. Balić, consultor del santo Oficio y presidente de la Pontificia Academia Internacional Mariana, a quien se había encargado la redacción del texto sobre la Virgen María (primero como esquema propio pero que después se convertiría en un capítulo de la constitución sobre la Iglesia), en la LII congregación general distribuyó a los padres, en la misma aula conciliar, un folleto, impreso en la misma tipografía vaticana, que publicaba los documentos oficiales del Concilio, en el que exponía sus comentarios personales al esquema propuesto.

138. *Spoil System*: en el argot político norteamericano designa la práctica según la cual el partido vencedor en las elecciones distribuye a su antojo los cargos públicos, con sus emolumentos y ventajas.

139. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 100.

otra orilla del Atlántico»¹⁴⁰, pero cuyo partidismo y cuyas maniobras y transgresiones del reglamento provocaron una reacción opuesta en un amplio sector de la conciencia católica norteamericana.

Entre el episcopado inglés y el galés el influjo de la inmigración irlandesa e italiana se traducía a menudo en un catolicismo no sólo romano sino curial. También, por razones muy distintas, eran adictos a la curia los prelados caldeo y armenio (a diferencia del melquita).

Algunos superiores religiosos, vinculados a la Congregación de religiosos, resultaron adictos a la curia zelante. Citemos al padre Anastasio del Santísimo Rosario, prepósito general de los carmelitas y presidente de la Unión de superiores mayores, y al vicepresidente de ésta y maestro general de los dominicos, padre Aniceto Fernández.

En cuanto a los grupos «ideológicos», el único abiertamente vinculado a la curia zelante fue el ya reseñado *Coetus internationalis patrum*¹⁴¹, con los cardenales Larraona, Browne y Santos, el gran mentor del grupo, monseñor De Proença Sigaud, el obispo Carli y el compatriota de éste, monseñor Felici, que desde la Secretaría general del Concilio ejerció un gran poder ejecutivo y administrativo.

Por otra parte, inversamente, al empezar el Concilio eran numerosos los obispos, de mentalidad conservadora o incluso muy conservadora, que estaban resentidos por la prepotencia y el centralismo de la curia vaticana, lo que les llevó a alinearse contra ella repetidamente¹⁴².

Sin embargo, una serie de personalidades eclesiásticas, pertenecientes a diversas organizaciones vaticanas, se distinguieron netamente de la cerrazón de la facción zelante. Comprensiblemente, pertenecían a aquellos organismos que Juan XXIII o Pablo VI fueron creando a impulsos del espíritu del Concilio que se estaba celebrando. Era, pues, una nueva curia, con unos hombres nuevos y una mentalidad nueva. Eran «fruto del Concilio», y «simbolizaban la pervivencia de su espíritu, como la sagrada Congregación del Concilio había significado la del Tridentino»¹⁴³.

Ante todo, tenemos los Secretariados. El primero que se creó fue el destinado a promover la unidad de los cristianos¹⁴⁴ y sirvió de modelo para los otros dos: el Secretariado para los no cristianos y el Secretariado para los no creyentes.

140. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 103.

141. «Una y otra organización se hallaron juntas en todas las lides que jalonaron el camino del Concilio», dice Gómez de Arteche, y se refiere particularmente al gran combate sobre la colegialidad (*Grupos «extra aulam»...* II/4, 105).

142. Cf. el contundente testimonio de Schillebeeckx: «Muchos obispos no querían tanto un nuevo planteamiento de la teología, cuanto eliminar el poder de la curia en cuanto tal, que se colocaba por encima de los obispos... Puedo confirmar con la distancia de los años, que los obispos tenían a la curia entre ceja y ceja, y que ésta, por otra parte, no comprendía nada de cuanto estaba sucediendo en la Iglesia y en el mundo» (*Soy un teólogo feliz*, Madrid 1994, 41).

143. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 117.

144. Creado por Juan XXIII con el motu proprio *Superno Dei nutu* del 5 de junio de 1960, para la preparación del Concilio. Fue confirmado como organismo propiamente conciliar con el motu proprio *Appropinquante Concilio* del 6 de agosto de 1962.

f) *Grupo francés*¹⁴⁵

Tenía este grupo sus antecedentes en la Asamblea de los cardenales y arzobispos de Francia, y en la posterior Asamblea plenaria del episcopado francés. Era de suyo un grupo de discusión interno del episcopado francés y obispos misioneros retirados, pero se desdobló en reuniones abiertas a todos los obispos y peritos del mundo. Comprendía a los obispos de la Francia metropolitana y también de las Antillas, Isla de Réunion y en general de los departamentos y territorios de ultramar, pero para las cuestiones litúrgicas colaboró con los episcopados canadiense, belga, suizo y africano francófono. Su continuidad se restringió al tiempo de duración del Concilio.

No tenía un reglamento formal, pero su praxis fue la que a continuación se describe. La característica más importante del Grupo radicó en los *ateliers*, coordinados por los responsables de los cuatro secretariados de la Conferencia episcopal, y que actuaron como órganos *ad hoc* para los trabajos conciliares. Eran equipos de voluntarios, formados por obispos y peritos, con un obispo responsable para cada esquema. Las intervenciones en nombre del colectivo en el aula se preparaban en los *ateliers*. En cada reunión del Grupo los *ateliers* presentaban simplemente sus relaciones, sin que hubiera *navette* entre el Grupo y los *ateliers*. Los textos elaborados no comportaban ninguna vinculación jurídica. Se buscaba el entendimiento previo entre los obispos para evitar repeticiones. Fue especialmente importante la intervención del cardenal Liénart, al comienzo del Concilio, para pedir que se difiriera la elección de las comisiones. La convocatoria correspondía al presidente. Las reuniones del Grupo como tal (reservadas a los obispos franceses) tenían lugar semanalmente, todos los miércoles; las reuniones abiertas a otros obispos y peritos eran quincenales. En las reuniones del Grupo propiamente dicho (obispos franceses) las votaciones se hacían a mano alzada; en las sesiones abiertas no había votaciones. El uso de la palabra era libre en las reuniones del Grupo, y de ellas se extendía un *compte-rendu* que después se comunicaba, ciclostilado, a los participantes. Algunas veces el Grupo trató en Roma de cuestiones referentes a la Iglesia de Francia.

La prensa subrayó que el episcopado francés se mostraba deseoso de evitar a toda costa la formación de bloques antagonistas. Por eso «establecieron contactos frecuentes con los obispos italianos, españoles, holandeses, austríacos, etc.». Para demostrar a todo el mundo que no pensaban actuar solos, decidieron que sus reuniones estarían siempre abiertas a todos los obispos, cualquiera que

145. Información basada en la respuesta de monseñor Roger Etchegaray, secretario de pastoral del episcopado francés, a la encuesta de S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 82-84. Cf. también L. Perrin, *Approche du rôle des évêques de France*, en *Vatican II commence...*, 119-132, así como las colaboraciones, publicadas en el mismo volumen, de J. Famerée, Cl. Prudhomme y Cl. Soetens sobre los episcopados francófonos belgas y africanos.

fuese su nacionalidad, que desearan tomar parte en ellas¹⁴⁶. Con todo, el grupo francés tenía una relación particularmente estrecha con el Bloque centroeuropeo. A las reuniones de cardenales asistían los franceses en nombre del Grupo. También diversos obispos del Grupo asistieron a otras asambleas. La relación de algunos obispos con la Secretaría del Concilio se mantenía en nombre del Grupo, no de los *ateliers*.

g) *Grupo latinoamericano*

Los clásicos concilios de Lima y de México, en los siglos XVI-XVIII, y el concilio plenario latinoamericano celebrado en 1899, bajo el pontificado de León XIII, son el antecedente lejano, pero sólido, del CELAM, y por tanto también del Grupo latinoamericano en el Vaticano II. Los cánones de estos concilios estuvieron vigentes hasta la promulgación del Código de 1917. En julio-agosto de 1955 se reunieron en Río de Janeiro representantes de todo el episcopado latinoamericano (el arzobispo de cada provincia eclesiástica y un obispo elegido por los sufragáneos) para la creación del CELAM, que fue aprobado por Pío XII el 2 de noviembre del mismo año 1955. En aquella reunión de Río se aprobó, por mayoría de votos, establecer la capitalidad del organismo en Bogotá. En esta ciudad tuvo lugar en noviembre de 1956 la primera reunión, en la que se aprobaron sus estatutos y fue nombrado secretario general monseñor Mendoza.

Según este prelado, el CELAM se estructuró siguiendo el modelo de un organismo político: la Organización de Estados Americanos (OEA), que comprende también la América Septentrional y tiene su sede central en Washington. Así, el CELAM estableció diez «Departamentos Especiales de Servicios» (DES) que reproducían en Bogotá los Departamentos Especiales de Servicios de la OEA de Washington, pero aplicados a campos apostólicos. La santa Sede aprobó la descentralización y la creación de los DES y recomendó su revisión¹⁴⁷. A este trabajo de revisión se aplicaron los obispos latinoamericanos en veinte días de reuniones, aprovechando la coincidencia en Roma a causa del Concilio. La revisión fue aprobada durante el tercer período de sesiones.

Durante el concilio este episcopado pudo ejercer un papel de notable relieve sobre todo por la iniciativa de los obispos Larraín y Cámara¹⁴⁸.

146. R. Caporale, *Les hommes...* II, 41, n. 3. «Le Monde» 17 de octubre de 1962. Citado por R. Caporale. Cf. también sobre esto A. Wenger, *Vatican II. Première session*, Paris 1963, 59-60.

147. Información basada en la respuesta del colombiano monseñor Julián Mendoza Guerrero, secretario general del CELAM, a la encuesta de S. Gómez de Arteché, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 91, y en J. O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias...*

148. Este último informaba cotidianamente sobre el Concilio a un grupo de corresponsales en el Brasil. Esta interesante correspondencia está en vías de publicación, al cuidado de L. C. Marques. Por su parte L. Barauna ha emprendido una investigación de conjunto sobre la contribución del episcopado brasileño al Vaticano II.

h) *Grupo de los superiores religiosos*¹⁴⁹

Antecedente inmediato y base institucional de este Grupo era la Unión romana de superiores religiosos (URSR). «No hemos actuado como un cuerpo de orientación o tendencia», explicaba el padre Aniceto Fernández. Pocas fueron las reuniones de discusión. Las conferencias de teólogos organizadas por este grupo fueron tres o cuatro en todo el Concilio.

Lo formaban cerca de cien padres conciliares, abades incluidos. No todos los superiores religiosos de la URSR eran padres conciliares, pero al Grupo fueron admitidos aun los superiores generales que no eran miembros del Concilio, incluso los no exentos y los de sociedades con menos de mil miembros, y se les concedía voz para hablar en las reuniones sobre los temas del Concilio. Así, junto al superior general de los Hermanos de las escuelas cristianas, que era miembro del Concilio, asistía a estas reuniones el de los Maristas, que no lo era. Había subgrupos, por razón de la diversidad de carismas (monjes, mendicantes, clérigos regulares, congregaciones laicales, religiosos de enseñanza, etc.), pero no se llegó a un estudio de las cuestiones por grupos.

El órgano directivo o ejecutivo era la Comisión o Consejo permanente de la Unión romana, que constaba de ocho o diez miembros, elegidos por todos los superiores religiosos de la Unión. El padre Fernández era vicepresidente. Esta comisión se reunía casi todos los meses.

A las reuniones plenarias asistieron (a veces) sesenta o setenta miembros. Tenían lugar una vez al mes, o algo más. No había un reglamento de procedimiento. Al principio no se votaba casi nunca; «ahora –decía el padre Fernández el 26 de diciembre de 1965– hay que votar; hay que precisar los que tienen voto».

Las intervenciones en nombre colectivo fueron pocas. No tuvieron intentos de orientación común: todos sus miembros quedaban libres, y ni siquiera para el capítulo sexto de la constitución *Lumen gentium*, dedicado a los religiosos, se tomó ningún acuerdo de Grupo. La relación con los órganos del Concilio era por medio del presidente del Grupo. El padre Fernández, vicepresidente, participó en nombre del Grupo en algunas comisiones mixtas de la Comisión doctrinal y de la de Religiosos. En general, no participaban en reuniones de otros grupos. El padre Fernández no asistió nunca a las del *Coetus Internationalis Episcoporum (Religiosorum)*.

i) *Grupo de los obispos religiosos*¹⁵⁰

El nombre oficial de este grupo era *Coetus Internationalis Episcoporum*, pero lo formaban sólo obispos religiosos, en número de entre setecientos y ochocientos.

149. Información basada en la respuesta del P. Aniceto Fernández, maestro general de la Orden de Predicadores y vicepresidente de la Unión Romana de Superiores Religiosos, a la encuesta de S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 202-204.

150. Información basada en la respuesta de monseñor Enrico Romolo Compagnone, OCD, obispo de Anagni, a S. Gómez de Arteche, el 3 de diciembre de 1965, en *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 209-211.

Perseguía plantear en su verdadera luz el problema de los religiosos, atendiendo a la presencia de los religiosos diferenciada según los varios institutos y sacando consecuencias prácticas de este planteamiento.

Empezó a funcionar en el segundo período de sesiones. No tenían reglamento, ni normas disciplinarias. Nunca tuvieron asambleas plenarias, sino sólo reuniones de grupos de estudio, sin votaciones, cuya duración dependía del ritmo del debate conciliar sobre el esquema de religiosos y sus partes. Participaron en ellas, a veces, algunos expertos. El lugar habitual de reunión era la curia generalicia de los jesuitas. Las discusiones se tenían generalmente en latín, y los acuerdos se redactaban en latín e italiano.

La única estructura organizativa era un grupo restringido, con un presidente, Pacifico Perantoni, arzobispo de Lanciano, un secretario, Richard Lester Guilly, SJ, obispo de Georgetown (Guyana británica) y algunos colaboradores más, entre ellos monseñor Compagnone, que era miembro de la comisión conciliar de Religiosos. Los miembros de este grupo no tuvieron intervenciones colectivas formales, pero era visible su influjo. No presentaron contraproyectos a los esquemas, pero sí *modi*. Su lista de candidatos para la elección de las comisiones conciliares fue enviada al santo padre, para su conocimiento (de hecho, el papa designó a algunos religiosos).

Se enviaron algunas circulares, firmadas por Compagnone, dirigidas sólo a algunos padres conciliares. El envío se hacía por medio de personas de confianza. Nunca formularon reclamaciones ante los órganos oficiales del Concilio, ni presentaron quejas ante su tribunal administrativo.

j) *Grupo de los obispos misioneros (Vriendenclub)*¹⁵¹

El informante, monseñor Tarcisio Van Valenberg, que había sido prefecto apostólico en el Borneo holandés, fue el fundador y líder de este Grupo. Empezó escribiendo una carta, en holandés, a varios superiores generales y a algunos procuradores generales de institutos religiosos holandeses, y también a algunos belgas: al padre Clementino de Flesinga, superior general de los Capuchinos; al padre Cornelio Heiligers, superior general de los Montfortianos; al padre José Van Kerckhoven, superior general de los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús (belga); al padre Santiago Melsen, procurador general y asistente para Holanda de los Carmelitas de la antigua observancia; al padre Enrique Mondé, superior general de la Sociedad de las misiones africanas; al padre Enrique Systemans, superior general de la Congregación de los Sagrados Corazones, también llamados de Picpus (belga); al padre León Volker, superior general de los Padres Blancos; al padre Atanasio H. Van der Weijden, procurador general de la Orden de San Agustín.

151. Información basada en la respuesta de monseñor Tarcisio Enrico Giuseppe Van Valenberg, OFM Cap., obispo titular de Comba y ex vicario apostólico de Pontianak (Borneo holandés), en enero de 1966, a S. Gómez de Arteché, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 212-215.

La nacionalidad predominante entre los miembros del núcleo fundador explica que se le diera el nombre holandés de *Vriendenclub*. Lo integraban generalmente miembros del Concilio, unos trescientos, «hombres libres que han trabajado juntos», tanto para el esquema de misiones como en el postconcilio. Los países más representados en el Grupo eran Bélgica, Países Bajos, Francia y Canadá. En cuanto a los institutos misioneros, eran sobre todo los más avanzados. Además de obispos, había algún perito. El principal era el padre Van der Weijden.

«Todos queremos el bien de la Misión, más que el del propio Instituto, aun si los Institutos no fueran ya necesarios», decía monseñor Van Valenberg a Gómez de Arteché. Por eso quisieron continuar una vez acabado el Concilio, «con el fin de que la Misión reciba un puesto digno en el nuevo Derecho canónico y en las medidas que la Congregación de Propaganda Fide tome en razón de aquél».

Era una organización libre, más que nada un grupo de estudio, sin ninguna organización, considerado peligroso por la curia. Los obispos misioneros participaban en las sesiones sólo durante los períodos conciliares, pero monseñor Van Valenberg permanecía en Roma durante las intersesiones y seguía trabajando en lo necesario. El era quien redactaba el orden del día y enviaba las convocatorias. La frecuencia era irregular, según se consideraba necesario. Se reunían con frecuencia en la casa de los Padres Blancos, sin reglas de procedimiento, con gran sencillez, empezando por una plegaria y abordando el temario en torno a una taza de café y licores. Las votaciones, si se daban, eran a mano alzada. Las lenguas empleadas eran el holandés y el inglés. El secretario, que solía ser el padre Van der Weijden, extendía un *verbale* de la reunión.

Tenían una discusión previa al debate conciliar sobre cada esquema. Dos veces presentaron contraproyectos al texto íntegro, y muchas otras formularon *modi*. Propuestas recogidas en el Decreto de misiones, que tenían su origen en este Grupo, fueron: 1. Darle un fundamento más teológico; 2. petición de mayor dinamismo para la Congregación de Propaganda Fide; 3. diálogo con las religiones no cristianas; 4. posibilidad para los Institutos misioneros de vivir y de trabajar, pues hasta entonces, en el CIC, solamente se les dejaba la de vivir. Todo era pensando en el bien de la misión, y por esto enviaron dos contraproyectos: un *Schema de Missionibus* y un *Textus emendatus schematis de Missionibus*.

En cuanto a contactos e influjos fuera del Grupo, cada miembro pedía a los obispos de su propio instituto religioso que se adhirieran a las propuestas o enmiendas de los misioneros. Impulsaron intervenciones de cardenales muy apreciados, como Alfrink, König y Zoungwana. Estos, y el obispo de Umtali (South Rhodesia), el carmelita Daniel Raymond Lamont, hablaron en nombre del Grupo, pero callando el encargo y diciendo simplemente que hablaban en nombre de muchos superiores generales. Trataban también de influir por medio de opúsculos trabajos e impresos. Cada miembro del Grupo tomaba algunos ejemplares y los pasaba a padres conciliares o peritos conocidos suyos. No tenían relación directa con el Grupo de superiores religiosos, pero el Grupo de estudio de los religiosos sabía

que los misioneros estaban trabajando. Alguna vez habían trabajado para la Congregación de religiosos, pero *sub secreto*. Tenían buenas relaciones con la Conferencia misionera holandesa y con la de Indonesia, radicada en el Foyer Unitas. No tanta relación con la belga. Monseñor Van Valenberg era personalmente miembro del Grupo de la Iglesia de los pobres y era amigo del padre Gauthier. Con los organismos oficiales del Concilio no tenían relación oficial, pero monseñor Van Valenberg conversaba con el cardenal Cicognani. El padre Giovanni Schütte, superior general de la Sociedad del Verbo Divino y pro-prefecto apostólico (expulsado) de Sinsiang (China), y toda la comisión de misiones, hablaron con este Grupo antes de presentar el esquema en el aula. Los padres Xavier y Andrés Seumois, hermanos, eran peritos de la comisión conciliar, y también del *Vriendenclub*, aunque no fueran formalmente miembros. «No hubo señales de un reconocimiento oficial, pero la comisión era muy abierta frente a nosotros», dice monseñor Van Valenberg. Trataba al *Vriendenclub* como la «Leal oposición de su Majestad». El padre Schütte dio frecuentemente las gracias a este Grupo.

4. La información

«Por su naturaleza –ha escrito Gérard Philips– el Concilio es más un acontecimiento que una institución»¹⁵². Pero nunca un concilio ecuménico había sido tan *événement*, en el sentido periodístico de la expresión, como el Vaticano II. Constituía un reto para los medios de información, pero también para la propia Iglesia, por la actitud que adoptara ante los informadores. Un cronista escribía:

Creo que resultaría muy fácil hilvanar aquí cadenas de frases de amor pontificio a la prensa y a los periodistas. Pero nuestro mundo cree cada vez menos en los discursos y se pregunta hasta qué punto la Iglesia ha asimilado y aceptado a la prensa, o hasta qué punto la tolera simplemente como a un enemigo peligroso¹⁵³.

La Civiltà Cattolica, revista de los jesuitas pero sujeta al control de Secretaría de Estado, iniciaba el primero de sus noticiarios conciliares reproduciendo la nota previa de su cronista del Vaticano I, 93 años antes:

Son tantas las noticias que ahora se refieren de algún modo al Concilio que se llenan con ellas las columnas de los periódicos: pero no disponemos más que de pocas paginillas dos veces al mes para estas varias noticias, que si quisiéramos recogerlas todas, no tendríamos que hablar más que del Concilio y así cambiar el

152. *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican* I, Desclée de Brouwer 1967, 296.

153. J. L. Martín Descalzo, *Prensa y Concilio. Del «muro del secreto» a las «puertas abiertas» en el Concilio Vaticano II*, 4-5. Se trata de una tesina inédita, no datada, pero escrita ciertamente antes del término del Concilio, probablemente a mediados de 1963. El autor, a pesar de hallarse aquejado de una grave enfermedad de la que pocos meses después fallecería, me concedió amablemente una larga entrevista el 24 de octubre de 1990, y me permitió fotocopiar su trabajo. Su copiosa biblioteca sobre el Vaticano II se halla actualmente en la Casa de Escritores de los PP. Jesuitas de Madrid.

carácter de nuestro periódico. Por eso hemos de contentarnos con tocar algunas cosas, como se suele decir, *de generibus singulorum* ¹⁵⁴.

En vísperas de la inauguración del Concilio, el número de tarjetas de acreditación como periodistas extendidas por la Oficina de prensa era de unas 900, y a lo largo de la primera sesión ascenderían a 1255. Uno de ellos se preguntaba cuántos de los acreditados eran periodistas profesionales, tal vez sólo una tercera parte, pues muchas publicaciones católicas se habían limitado a designar a un sacerdote o religioso conocido y residente en Roma como corresponsal. Aún así, el interés de los medios informativos por el acontecimiento conciliar alcanzaba un volumen sin precedentes. Una lectora, en una carta al director de una revista ligera italiana, se quejaba de que no se podía abrir ningún periódico ni revista sin encontrarse con páginas y más páginas sobre el Concilio, que a ella no le interesaba. Este mismo periodista, preguntándose por las razones de tanta expectación, señalaba como primera de ellas «la excepcional popularidad de Juan XXIII en el mundo»; otras serían la novedad del Concilio, único vivido por las últimas generaciones; la enorme fuerza difusiva de la Iglesia católica, implantada en todos los rincones del planeta; y la intuición mundial que colocaba en el Concilio una esperanza de luz y paz sobre los problemas mundiales¹⁵⁵. Con todo, los medios eclesiásticos no acababan de aceptar que lo propio del periodismo no es difundir lo esencial sino lo nuevo. Como diría Henri Fesquet, miles de obispos hablan de Dios, y esto no es noticia, pero si uno de ellos dijera que Dios no existe, esto sería noticia de primera página.

El más estricto y religioso secreto había imperado durante el trabajo de las comisiones preparatorias¹⁵⁶, cuyos miembros sólo podían hablar de los documentos y de las deliberaciones con los miembros de la comisión a que cada uno pertenecía. Al padre Congar le parecía que en principio estaba bien así, pues la indiscreción de la prensa o la intromisión de la opinión pública podían tener efectos catastróficos; pero resultaba a la vez «un modo de atomizar y neutralizar a toda la oposición. Nos reduce de hecho al estado de unos hombres que no tienen más relaciones que las directas con Roma, pero no entre sí. Es la destrucción práctica de la catolicidad horizontal en beneficio exclusivo de la vertical»¹⁵⁷. El problema se planteó en términos análogos al empezar el Concilio, pues para la mayoría de los padres conciliares los encuentros *extra aulam*, las conferencias, la circulación de documentos y más generalmente los medios de comunicación resultaban muy útiles, por no decir necesarios, para formarse una sólida opinión. Pío XII, en un famoso discurso sobre la opinión pública como elemento indispensable del bien común, había dicho que también en la Iglesia era necesaria («desde luego en lo que respecta a los asuntos que pueden discutirse libremente»), llegando a afirmar que

154. CivCat 2697 (3 de noviembre de 1962) 270, citando la propia revista 1870, I, 356.

155. J. L. Martín Descalzo, *Prensa y Concilio*..., 40.

156. Cf., en el vol. I, J. Komonchak, cap. III, 1. b., 2, *El secreto*, 164, y K. Wittstadt, cap. V, 4. a., *La política vaticana de la prensa entre la apertura y la ocultación*, 426.

157. JCng, 8.

«ella también es una corporación viva; y faltaría algo a su vida si careciera de opinión pública, defecto cuya culpa caería tanto sobre los pastores como sobre los fieles»¹⁵⁸. Pero de hecho esta doctrina no se había aplicado efectivamente a la vida de la Iglesia, sobre todo en la última etapa del pontificado anterior, y de cara al Concilio había un positivo interés en evitar la formación de una opinión pública para poder impartir con mayor eficacia las consignas emanadas de la curia; para decirlo en los términos del padre Congar, se quería minimizar la relación horizontal para que prevaleciera la vertical, y desde luego en sentido descendente.

Para atender a las necesidades informativas del Concilio se creó un *Comitato per la Stampa*, presidido por monseñor Martin John O'Connor, arzobispo titular de Laodicea de Siria y presidente de la Comisión pontificia para la cinematografía, radio y televisión, asistido de catorce obispos de distintas nacionalidades y continentes, ninguno de ellos italiano, y con Fausto Vallainc como secretario. Con carácter más operativo se creó el 5 de octubre el *Ufficio Stampa*, radicado en la via Serristori, 12, e inaugurado una semana antes del comienzo del Concilio, con el citado Vallainc como director y siete responsables de otras tantas secciones lingüísticas: Gerhard Fittkau, alemán; Edward Heston, norteamericano, secretario de la Congregación de religiosos; François Bernard, francés, corresponsal de *La Croix*; Cipriano Calderón, español, perito conciliar; Francesco Farusi, SJ, italiano; Paulo Almeida, SJ, portugués (después Boaventura Kloppenburg, OFM, brasileño); y Stefano Wesoly, polaco. A diferencia de los miembros del *Comitato per la Stampa*, que eran todos padres conciliares, los integrantes del *Ufficio Stampa* no lo eran, y en principio, si no era por otro título, no tenían derecho a asistir a las congregaciones conciliares, de las que luego deberían informar a todo el mundo.

Naturalmente, el hombre clave de toda esta organización era Fausto Vallainc, un italiano de Champorcher, en la zona francófona del Valle de Aosta, de 46 años, buen conocedor de las principales lenguas y con alguna experiencia periodística como director de la *Settimana del clero* y consultor de la oficina de prensa de la Acción católica italiana¹⁵⁹. Dependía directamente del secretario general del Concilio, Felici, y tenía que resolver una antinomia insoluble: dirigir estrictamente la información mundial sobre el Concilio según las pautas de Felici y, a la vez, dar a la prensa internacional la sensación de transparencia y libertad. «La Oficina de prensa se encuentra machacada entre el 'martillo' de la prensa mundial y el 'yunque' del *secreto conciliar* impuesto por las fuerzas conservadoras de la curia romana»¹⁶⁰. Parece ser que en cierto momento Vallainc,

158. Discurso al Congreso Internacional de la Prensa Católica. «OssRom», 18 de febrero de 1950.

159. Cf. F. Vallainc, *Images du Concile*, Roma 1966. Ediciones simultáneas inglesa, *Images of the Council*; alemana, *Bilder von Konzil*; e italiana, *Immagini del Concilio*. Obra escrita por encargo de Pablo VI. Edición no venal, distribuida a los padres conciliares en diciembre de 1966. Cf. también E. L. Heston, *The Press and Vatican II*, Notre Dame 1967, y Ph. Levillain, *Il Vaticano II e i mezzi di comunicazione sociale*, en *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)* I, Milano 1994, 524-532.

160. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile. Instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 218.

desesperado, se arrojó a los pies del papa pidiéndole que le relevara de aquel cometido imposible. En este aspecto, como en tantos otros, el primer período de sesiones fue un laborioso noviciado.

Los primeros boletines oficiales difundidos por el *Ufficio Stampa* desilusionaron tanto a los informadores religiosos como a muchos padres conciliares: a los primeros, porque no decían nada interesante y no se explicitaba quién dijo qué; a los segundos, porque lo poco que decían era descaradamente favorable a la tendencia conservadora. Se hizo famoso el comunicado correspondiente a la primera congregación general, en la que empezaron efectivamente las labores conciliares, con las primeras intervenciones en el debate general sobre el esquema de liturgia: «De los padres que habían pedido la palabra, han intervenido esta mañana veinte, algunos para defender el esquema, otros para atacarlo»¹⁶¹. El director de la *Civiltà Cattolica* anotaba en su diario que muchos obispos (los canadienses se habían lamentado de ello abiertamente) «están descontentos con el modo unilateral con que se han presentado las últimas discusiones [en la] congregación general en los boletines oficiales, poniéndose claramente de parte de los conservadores y presentando [mal] los motivos de los que desean la renovación, por ejemplo, del breviario. Entre los obispos y los informadores se está extendiendo cierto pesimismo»¹⁶².

El padre Tucci promovió un encuentro de una delegación de los informadores religiosos y de los diversos centros de documentación sobre el Concilio con Casimiro Morcillo, arzobispo de Zaragoza y uno de los vicepresidentes del Concilio, para presentarle los *desiderata* de los periodistas. «Nos ha recibido con gran comprensión —escribe Tucci en su diario— y nos ha dicho que la mayoría de las peticiones pueden concederse: biografías de los que intervienen en el Concilio, mayor extensión de los textos discutidos, información exhaustiva y actualizada de la problemática más reciente, etc. Nos ha pedido que redactemos un breve memorial, y nos ha prometido que hablará de él en una próxima reunión del Consejo de presidencia»¹⁶³. El memorial fue preparado por el padre Brêchet, teniendo en cuenta la exposición del problema que Tucci había hecho en nombre de todos ante Morcillo, con la colaboración de Hauptmann, Mejía, Rouquette y Hirschmann y habiendo consultado a algunos más.

El 5 de noviembre, a última hora de la tarde, tuvo lugar en el Centro español de documentación del Concilio una reunión del grupo de informadores religiosos, presidida por el padre Tucci y presente también monseñor Walter Kampe, auxiliar de Limburg y encargado del centro de información alemán. La visita a Morcillo había dado buen resultado, pero Vallainc se había disgustado. Kampe aceptó tratar de suavizar las relaciones invitándole a las reuniones del grupo de informadores. A aquella reunión asistió también el padre Ralph M. Wiltgen, verbita, con el que estaban ya incorporados al grupo todos los centros de documentación conciliar que

161. Comunicado oficial de la IV congregación general, 22 de octubre de 1962.

162. DTcc, 12 de noviembre de 1962.

163. DTcc, 30 de octubre de 1962.

funcionaban en Roma: holandés, español, italiano, alemán, argentino, norteamericano y verbita. Estaban también en contacto con el secretariado del episcopado africano por medio del holandés monseñor Joseph Blomjous, obispo emérito de Mwanza (Victoria-Nyanza meridional). Monseñor Kampe decía a Tucci que una de las razones de la dificultad informativa era que en aquellos días no ocurría nada interesante en el Concilio, por la multiplicación repetitiva de las intervenciones.

Al día siguiente de la reunión en el centro español, cuando Tucci, al salir del aula vaticana, se dirigió al *Ufficio Stampa*, Vallainc quiso hablar con él para quejarse del memorial elevado al Consejo de presidencia. Por lo visto, Morcillo lo había presentado como si fuera un texto personal de Tucci. Este se excusó, diciendo a Vallainc que había sido algo de todo el grupo, y que él ni siquiera había visto previamente el documento, pero no le ocultó que estaba personalmente de acuerdo con el memorial. «Desgraciadamente –anotaba Tucci– Vallainc es un hombre hipersensible y demasiado ‘romano’ para estar en ese puesto. Y además, lo único que hace es criticar al gremio de los periodistas. ¿Cómo va a entenderlos?»¹⁶⁴. El 12 de noviembre se celebró otra reunión de los informadores religiosos, a la que Vallainc, a pesar de haber sido expresamente invitado, no asistió. En cambio el obispo Kampe, que se hallaba en Alemania, se hizo substituir por el auxiliar de Münster, Heinrich Tenhumberg, quien les comunicó que trataba de promover una acción concertada de los presidentes o secretarios de las diversas conferencias episcopales ante el Consejo de Presidencia, o tal vez mejor ante el secretario de los asuntos *extra ordinem*, para obtener un mejor estatuto para los informadores¹⁶⁵.

La cuestión no estaba resuelta. El 13 de noviembre Vallainc telefoneó a Tucci para lamentarse de las críticas de «unilateralidad» (es decir, de favorecer la tendencia conservadora al dar cuenta de las intervenciones) formuladas contra sus últimos boletines, y también de la «oposición compacta» que le estaban haciendo sus siete inmediatos colaboradores (los responsables de las varias secciones lingüísticas). Le pidió que para el día siguiente le ayudara, confrontando los apuntes de uno y otro, para redactar el boletín. Tucci declinó la invitación, diciendo que carecía del talento periodístico para sintetizar en breve espacio lo esencial («¡pero por desgracia monseñor Vallainc tampoco lo tiene y no se da cuenta!», escribía Tucci en su diario); lo que Vallainc debería hacer sería «recuperar la confianza de sus colaboradores logrando llevar al aula a uno por turno para controlar sus impresiones. ¿Por qué no prepara colegialmente el boletín? Un hombre estupendo, pero desgraciadamente fuera por completo de lugar, para él y sobre todo para los periodistas y en el fondo para la misma Iglesia»¹⁶⁶. Al día siguiente el Consejo de presidencia, a propuesta de Morcillo y Kampe, decidió autorizar que a cada congregación general asistieran, por turno, dos de los responsables de las secciones

164. DTcc, 6 de noviembre de 1962.

165. DTcc, 12 de noviembre de 1962.

166. DTcc, 13 de noviembre de 1962.

lingüísticas del *Ufficio Stampa*. Vallainc lo comentó largamente con Tucci, irritado por lo que creía una maniobra de sus colaboradores y una desconsideración de Felici, que no se lo había advertido inmediatamente¹⁶⁷. Tucci le sugirió que pidiera a Felici y Morcillo poder ver el día anterior los textos de las intervenciones de cada congregación, que los oradores tenían que depositar anticipadamente en la Secretaría. Así es como el 16 de noviembre podía escribir Tucci: «¡Finalmente un boletín 'objetivo'!». Pero tras unos días de boletines no tan unilaterales como los primeros, los conservadores se irritaron y parece ser que el santo Oficio amenazó con hacer cerrar el *Ufficio Stampa* «por haber violado el secreto del Concilio y en consecuencia por estar contra el reglamento del Concilio»¹⁶⁸. El obispo de Livorno, Emilio Guano, que confirmó a Tucci la noticia, se mostraba indignado y decía que «el *Ufficio Stampa* depende del Concilio, y el santo Oficio no tiene ninguna autoridad de vigilancia sobre el Concilio y sobre la observancia del reglamento del propio Concilio»¹⁶⁹. El 6 de diciembre Vallainc asistió a una reunión de todos los centros nacionales de documentación sobre el Concilio, bajo la presidencia de Tucci, que anotaba: «¡Gracias a Dios, la armonía y la comprensión más perfecta por ambas partes!»¹⁷⁰.

A mitad de camino entre el *Ufficio Stampa* oficial y los periodistas o servicios de prensa privados estaban los Centros de documentación e información de diversos episcopados o congregaciones religiosas¹⁷¹. Al empezar las sesiones funcionaban ya dos: el DO-C, Centro de Documentación de la Iglesia católica de los Países Bajos, que a partir de 1963 se internacionalizó y se especializó en la elaboración de excelentes dossiers monográficos; y el CCC, Centro de información del episcopado canadiense.

Ante el régimen de secreto que imperó prácticamente durante toda la primera sesión, los corresponsales de los distintos periódicos entraron en franca competencia para procurarse informaciones, a la vez que algunos acusaban a otros de procedimientos poco serios. «Esto empieza bien en la prensa romana: títulos sensacionalistas, comentarios prolijos y muy aproximativos, y además en sentidos muy diversos», escribía un cronista francés apenas comenzado el Concilio¹⁷². Y cuatro días más tarde añadía: «Se plantea el tema del secreto en el Concilio. La prensa italiana se lo salta alegremente y ha publicado lo esencial del contenido del

167. *Ibid.*, 14 de noviembre de 1962.

168. Confidencia de Cipriano Calderón a Jesús Iribarren, quien se lo refirió a Tucci (*Diario*, 23 de noviembre de 1962).

169. DTcc, 24 de noviembre de 1962.

170. *Ibid.*, 6 de diciembre de 1962.

171. Basamos la presentación de estos centros nacionales en el competente estudio de J. Groottaers, que no sólo fue periodista en el Concilio, sino coordinador de informadores: *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 211-234. Al final publica la lista de los trece centros que funcionaron, con sus direcciones y personas responsables.

172. «La Croix», 16 de octubre de 1962.

documento sobre la liturgia»¹⁷³. Comentando esta acusación francesa, Caprile escribía: «Coincidimos en lamentarnos de la actitud de una parte de nuestra prensa, pero no queremos que se la considere la única responsable»¹⁷⁴.

El más prestigioso de los cronistas españoles, José Luis Martín Descalzo, al hacer un balance de la actitud de la prensa internacional ante el acontecimiento conciliar, consideraba que los distintos grupos nacionales habían caído en tentaciones peculiares. Reconociendo el peligro de caricaturizar con sus generalizaciones, se atrevía a enunciar cinco tentaciones. Según él, los grandes semanarios habían incurrido en la tentación de *exteriorismo*. La fotogenia del espectáculo inaugural permitió a *Life*, *Paris Match*, *Epoca*, *Tempo*, *L'Europeo*, *Oggi*, o *Gaceta Ilustrada* suntuosas páginas con maravillas de color:

¡Qué magnífica impresión de grandiosa suntuosidad! Pero ¿qué transmitía todo aquello del *hecho religioso*, de la *problemática* del Concilio? ¿No daba, incluso, más la impresión de una Iglesia triunfante que la de una Iglesia que, humildemente, viene a tratar de reformarse? ¿No se deducía de aquellas publicaciones una impresión de *triumfalismo* que tantas veces iban a echarnos en cara los hermanos separados? Casi sin excepción estas publicaciones ignoraron el discurso de Juan XXIII que era infinitamente más histórico que las mejores fotografías, y las más cuidaron notablemente más sus servicios fotográficos que los comentarios literarios que les acompañaban o debían acompañarles, pues muchas publicaciones se limitaron a grandes fotos y diminutos pies.

Los diarios italianos, por su parte –siempre según Martín Descalzo– tenían la tentación de *politización*. Su tarea era doblemente difícil por dos tipos de razones: a) «la superpolitización de Italia que hace que todo se vea en función política y mucho más las cosas de la Iglesia, que el italiano suele confundir con los asuntos de su patria»; b) «la costumbre que los *vaticanistas* tienen de ver los asuntos de la Iglesia desde el ángulo de la intriga palaciega»¹⁷⁵. Ilustra este juicio con una selección de titulares periodísticos dedicados a la sesión inaugural. El periódico fascista *Il Secolo* había destacado que el Concilio «indicará al mundo la permanente validez de la doctrina de su creador y redentor» («obsérvese –comenta el sacerdote periodista español– la típica retórica de todos los fascismos y su tendencia a las grandes frases»), y que «el Concilio ha rezado por la Iglesia del silencio». El «filoliberal» *Il Tempo* «no dejaba ver tanto su postura en sus titulares. Su anticomunismo era más velado, pero aparecía». Cuatro periódicos de centro (*Il Messagero*,

173. «La Croix», 20 de octubre de 1962.

174. G. Caprile II, 61.

175. Coincide con este juicio el de otro de los grandes cronistas del Vaticano II, el P. Robert Rouquette: «Una de las debilidades de los italianos consiste en querer ver siempre una intención política detrás de los actos religiosos» (*El Concilio Vaticano II*, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXVIII de la edición española [Edicep, Valencia 1978], 153). Pero cabe preguntarse si la tentación, no exclusiva de los italianos, no es tanto la de *ver* un significado político en los actos religiosos como la de *dárselo*.

Corriere della Sera, La Stampa, L'Avvenire d'Italia) «coincidían en sus titulares a ocho columnas destacando en todos ellos las notas de mirada positiva y confiada al futuro, de fe y esperanza en nuestro mundo»¹⁷⁶. Tres diarios de izquierda (*Paese Sera, Il Paese, Avanti*) acentúan el tono optimista y progresista de los de centro. «Toda la obsesión de la prensa izquierdista italiana consistirá, durante el Concilio, en demostrar que algo está cambiando en la Iglesia que, en su visión, abandona las viejas posiciones».

En cuanto a la prensa francesa, su tentación propia habría sido la de la indiscreción. Reconoce Martín Descalzo la calidad de la información francesa sobre el Vaticano II, y que Francia fue, junto con Holanda, el país que logró despertar mayor interés entre los cristianos por el acontecimiento conciliar. *La Croix* lanzó, un mes antes de comenzar el Concilio, una campaña de nuevas suscripciones para los tres meses que duraría la primera sesión, con el resultado de 53.400 suscripciones nuevas para la edición central y 17.000 más para *La Croix du nord*, con lo que en un mes aumentaba en un 60% su tirada. Durante las primeras congregaciones, *La Croix*, como el resto de la prensa, tuvo que atenerse a los insustanciales boletines oficiales, pero a partir de la séptima empezó a publicar sus crónicas con nombres y contenidos concretísimos de las intervenciones de los padres, «tanto, que podía asegurarse que su cronista estaba dentro del aula conciliar habitualmente, o que alguno de los peritos franceses había sido expresamente delegado por la jerarquía del país para informar a este periódico». Martín Descalzo se pregunta: «¿Fue *La Croix* un periódico indiscreto? Todos los defensores a ultranza del secreto conciliar lo pensaban así, pues, dada la información de *La Croix*, el secreto había desaparecido radicalmente». Pero concluye:

Si he de valorar por mí mismo los hechos y los frutos, absolvería plenamente de este «pecado» a *La Croix*, inmensamente útil para obispos e informadores durante los meses de Roma, decisivamente útil para todos los que hoy hacen historia de la primera sesión conciliar. Otra respuesta daría si se me preguntase por la extraña situación de privilegio en que estas informaciones, abiertas a un solo periódico, colocaban a los demás periodistas franceses y extranjeros por el simple delito de escribir en periódicos neutros, o en periódicos católicos de jerarquías con otra postura ante el secreto. Todo monopolio es injusto, y lo es el de la noticia, cuando esta posición exclusiva no proviene de la habilidad o el esfuerzo del informador sino de la privilegiada situación en que las circunstancias o los prejuicios lo colocan. Y es así como *La Croix* fue un islote en el cordial mundo de compañerismo y mutua ayuda que entre la mayoría de los periodistas conciliares se estableció.

Muy distinta fue la postura informativa del cronista de *Le Monde*, Henri Fesquet.

176. En esta línea esperanzada, plenamente conciliar, destacaron los comentarios de Raniero La Valle en «*L'Avvenire d'Italia*».

Sus crónicas eran sin duda las más buscadas en los kioscos romanos, corrían de mano en mano no sólo por la sala de prensa, sino también por el aula conciliar... Las crónicas de Fesquet, vivas, ágiles, agudas, intencionadas, pasaron a ser mucho más un «órgano de presión» que un «órgano de información», tanto que hay que preguntarse si inconscientemente Fesquet no escribía más mirando a la vida conciliar romana que a sus lectores parisinos. Más que informar, opinaba; daba casi tantos rumores como datos; sus crónicas eran más hábiles e intencionadas que concretas; y registraba un interés mucho mayor por lo ocurrido fuera del aula, entre pasillos, que por lo ocurrido en las sesiones.

En contraste con la prensa francesa, la tentación a la que según Martín Descalzo habría sucumbido la prensa española habría sido la *mediocridad*, que no logró mantener vivo el interés del público español medio. Las causas de este fracaso informativo serían: el concepto que el episcopado español (a diferencia del francés) tuvo del secreto, la escasez de enviados especiales y especializados, la tendencia «a un refrito de los apenas noticiosos comunicados oficiales, postura no peligrosa y... no periodística, y la mayor preocupación por la *cantidad* informativa que da al periódico la fama de 'buen católico' por encima de la 'calidad'»; pecados, en suma, más de omisión que de comisión. Pero esta afirmación de Martín Descalzo debería ser matizada, teniendo en cuenta la situación política de España, con su régimen dictatorial basado en el confesionalismo católico y la alianza con la Iglesia, para el cual los aires conciliares resultaban demoledores. De ahí que si bien la gran masa española, adormecida por la propaganda oficial, no siguiera en profundidad los debates conciliares, los sectores renovadores de la Iglesia española, los políticamente discrepantes y los nacionalismos irredentos se apasionaran por el Vaticano II. Eso ocurrió sobre todo en el País Vasco (Martín Descalzo era cronista de *La Gaceta del Norte*, de Bilbao, que experimentó un espectacular aumento de suscriptores, análogo al de *La Croix*) y en Cataluña¹⁷⁷. Finalmente, analiza unos cuantos periódicos rusos, entre los que cuenta *L'Unità*, y estima que cayeron en la tentación de la *incomprensión*, al insistir unilateralmente en lo que el Concilio tenía de cambio, apoyar la idea de que ha pasado el tiempo de las excomuniones y contraponer las corrientes católicas centroeuropeas, con las que simpatiza, al episcopado italiano, al que acusa de cerril e incomprensivo¹⁷⁸.

Ralph M. Wiltgen, cuya crónica *The Rhine flows into the Tiber* hemos citado tantas veces, encontró hábilmente la manera de sacar información de los obispos sin que se les pudiera acusar de haber faltado al secreto. Fue el jefe del equipo que la revista *Newsweek* tenía destacado en Roma, Curtis Pepper, quien, invocando la experiencia de la asamblea del *World Council of Churches* en Nueva Delhi, le di-

177. Más detalles en H. Raguer, *El concili Vaticà II i l'Espanya de Franco*, en *Miscellània en honor de J. Benet*, Barcelona 1991, 630-650; Id., *Bonzos incordiantes. Los católicos catalanes y el Concilio Vaticano II: XX Siglos* 4 (1993) 88-97.

178. J. L. Martín Descalzo, *Prensa y Concilio*, cap. IV, «La prensa mundial y sus 'cinco tentaciones' durante la primera sesión», 65-82.

jo: «Nada puede sustituir las entrevistas con gente importante». Algo parecido le dijo el representante de otro gran semanario americano, el *Time*, Robert Kaiser: «Lo que necesita la prensa es la posibilidad de un intercambio con obispos y teólogos que tienen la libertad de hablar con franqueza de un evento humano que implica a personas en diálogo entre sí». Además del secreto impuesto, muchos obispos evitaban a la prensa por temor a que sus palabras no fueran fielmente reproducidas. Para salvar el secreto, Wiltgen, en vez de preguntarles qué se había dicho en el aula, les pedía que explicaran las necesidades y los deseos de sus diócesis en relación con el tema que se estaba debatiendo; para deshacer el temor a ver tergiversadas sus declaraciones, después de la entrevista redactaba el texto y lo sometía a sus observaciones¹⁷⁹.

5. La interacción con el pueblo de Dios

Hemos hablado, en el apartado anterior, del impacto del Vaticano II en la prensa y demás medios de comunicación, pero se produjo también el fenómeno inverso, esto es, el influjo ejercido en los padres conciliares por los medios de comunicación. Cuando los periódicos conceden tiempo o espacio a un tema, es que saben que importa a la gente. Como ya hemos dicho, Juan XXIII consiguió que «su» Concilio resultara significativo para los fieles y de algún modo para «todos los hombres de buena voluntad». Además de lo que los periódicos referían, muchos obispos, sobre todo franceses e italianos, publicaban cartas o crónicas del Concilio en sus boletines diocesanos o semanas religiosas, en sintonía con las intervenciones del papa, que aprovechaba todas las ocasiones que se le presentaban para hablar del Concilio y pedir oraciones para su buen éxito; es lo que Martín Descalzo llamó «periodismo vestido de morado». Especial importancia tuvieron las *Lettere dal Concilio* publicadas por Montini en *L'Italia*.

Pero, a su vez, los comentarios de la prensa y la viva reacción popular acababan de convencer a los obispos de la importancia del Concilio. Además, los obispos leían las crónicas de los periódicos y a más de uno le ayudaron a entender lo que estaba sucediendo en el aula. No todos poseían un dominio perfecto de la lengua latina, y menos según como se pronunciara, y quizá tampoco conocían a fondo la problemática discutida.

179. R. M. Wiltgen, *The Rhine*..., 33-34.

GIUSEPPE RUGGIERI

1. *Un esquema contestado*

Con la votación del 14 de noviembre, que había aprobado en líneas generales –aunque por inmensa mayoría– el proyecto de reforma litúrgica, el Concilio terminaba su primer mes de trabajo. Había sido casi una luna de miel, es decir, un rodaje relativamente ágil si se tiene en cuenta el gran consenso logrado por el esquema preparatorio *De liturgia*. Sin embargo, el éxito de la votación había hecho aflorar una mayoría mucho más amplia de lo que cabría imaginar, sobre todo cuando la marcha del debate en la congregación general había dado la impresión de un equilibrio entre sostenedores y opositores del texto.

Pero ahora el Concilio se encontraba ante un tema estrictamente dogmático, objeto de un debate todavía abierto en la teología católica, que versaba sobre la relación entre la revelación oral –la predicación de Cristo– y su transmisión sucesiva (Tradición) por un lado y el Nuevo Testamento por otro, implicando a la misma función del magisterio eclesiástico.

No es exagerado decir algo, que por otra parte es una afirmación común, que el periodo que va del 14 de noviembre al 8 de diciembre, y sobre todo la semana del 14 al 21 de noviembre, dedicada a la discusión del esquema sobre *Las fuentes de la revelación*, constituyen el momento en que se produce un giro decisivo para el futuro del Concilio y, por consiguiente, de la Iglesia católica: de la Iglesia pacialiana, aún sustancialmente enemiga de la modernidad, heredera última en esto de la Iglesia de la restauración del siglo XIX, se pasa a una Iglesia amiga de todos los hombres, aunque sean hijos de la sociedad moderna, de su cultura y de su historia. Este periodo es decisivo para el futuro del Concilio, no porque los padres conciliares supieran ya todo lo que habrían de decidir, sino porque el Concilio se adueñó de sí mismo, de su naturaleza y de su finalidad, entrando en sintonía con las intenciones de Juan XXIII, una sintonía que en cierto modo había sido impedida por el trabajo de las comisiones preparatorias, sobre todo por la Comisión teológica.

Este giro no se produjo de golpe, sino que fue un giro costoso y esperado. Y no sólo en sus causas remotas, en los decenios que siguieron a la Primera guerra

mundial, sino más cerca, con las aperturas del periodo de Juan XXIII, desde el primer anuncio del Concilio.

Por lo demás, antes del 14 de noviembre ya había habido signos llamativos, aunque iniciales, de la evolución que estaba preparando el giro. Una fase de rodaje de esa apropiación que el Concilio hará de sí mismo y de su finalidad, la constituyeron ciertamente los tres episodios más importantes anteriores a esa fecha: el *nuntium* inicial, el procedimiento adoptado en la elección de las comisiones, que aniquiló la estrategia curial al respecto, y sobre todo la discusión sobre la constitución litúrgica. Y no sólo porque verificó en un terreno que parecía más tranquilo una orientación que podríamos denominar pastoral-innovadora, fundada en el progreso de los estudios y en la evolución del movimiento litúrgico en la primera mitad del siglo. La discusión litúrgica fue también importante por otro motivo, por un motivo externo. Porque dio tiempo, porque permitió esa prolongación de intercambios de que hemos hablado anteriormente. Pero, al mismo tiempo, el debate sobre el tema litúrgico corría el riesgo de desgastar lentamente las voluntades. Todos sabían que el encontronazo vendría más tarde. Muchos obispos que asistían al Concilio con unas expectativas centradas sobre todo en los temas eclesiológicos, se subían por las paredes. A otros les asaltaba un montón de dudas. Dos días antes del debate sobre la primera constitución dogmática, Karl Rahner mostraba unos sentimientos que reflejaban claramente esa atmósfera dubitativa y tensa que había caracterizado la larga espera del debate doctrinal, desde el envío de los esquemas preparatorios en el verano de 1962, y luego, en un crescendo cada vez mayor, hasta el 14 de noviembre, en que empezó la discusión en el aula: «Esta semana empieza pues la dogmática. Quisiera saber cómo van a ir las cosas. Personalmente no tengo muchas esperanzas. Pero haremos lo que podamos»¹.

Los factores que, juntos, permitieron que explotaran todos los demás, fueron sustancialmente dos: la *Gaudet mater Ecclesia* y una especie de consenso teológico común, pero que hasta la semana de la discusión del *De fontibus* no se había manifestado como tal. Para que este consenso tomase forma en torno a algunas ideas y orientaciones doctrinales, los obispos tuvieron que «ir a clase»². Algunas Conferencias episcopales nacionales (estadounidense, francesa, alemana...) organizaron para ello encuentros semanales, en los que a menudo o bien un teólogo de confianza o algún obispo les ponía al día en el progreso de los estudios teológicos en los

1. Carta del 12 de noviembre de 1962, de K. Rahner a H. Vorgrimler, en H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg 1985; la cita en p. 191.

2. Una primera lista, todavía incompleta, de las conferencias de los teólogos durante aquellas semanas estaba ya en X. Rynne, *Letters from Vatican City. Vatican Council II (First Session). Background and Debates*, London 1963, 130-139, 170-173, 185-187, 211-213, 235-239. Entre los más activos hay que recordar a Congar, Küng, Chenu y Daniélou. Pero los latinoamericanos y los norteamericanos tienen también «sus» teólogos (Mejía, Ahern, etc.), mientras que las Conferencias episcopales asiáticas y africanas son más eclécticas. Recordemos también las intervenciones «externas» de Bea, que convocan siempre a mucha gente, y de parte no católica, la gran impresión que suscitaron los contactos con los dos monjes de Taizé presentes entre los observadores: Roger Schutz y Max Thurian.

campos más relacionados con los temas del orden del día. Pero, para llegar al consenso, los obispos necesitaron y dispusieron también de algunos escritos alternativos a los documentos oficiales. Antes de que los obispos llegaran a Roma, estos escritos circulaban solamente entre algunos miembros particularmente conscientes y voluntariosos. Pero la necesidad de hacer ya una valoración crítica del primer esquema doctrinal sometido a debate, obligaba a buscar materiales que hicieran el papel de contraste para captar mejor las líneas de los documentos oficiales.

Pero además, el esquema *De fontibus* se prestaba a ser una diana concéntrica de los que en los años cuarenta y cincuenta habían cultivado una sensibilidad teológica y doctrinal distinta de la propia de la época de las controversias antiprotestantes y de la restauración escolástica³. El esquema era, en efecto, un producto típico de la concepción escolástica. Era fruto de la subcomisión del mismo nombre (*De fontibus revelationis*) y reflejaba las posiciones clásicas del controversismo católico. Se dedicaba un primer capítulo a la «doble fuente de la revelación». El término fuente, aplicado por el concilio de Trento al evangelio, se refería aquí a la Escritura y a la Tradición, contrapuestas como las dos fuentes originarias de la revelación. Se afirmaba, además, que la Tradición era la única vía que manifiesta y hace conocer algunas verdades reveladas. El capítulo segundo afrontaba los problemas relacionados con la inspiración, la inerrancia y la composición literaria de la Escritura. En él se precisaba el carácter personal y no colectivo de la inspiración, así como la inerrancia de cada una de las afirmaciones tanto religiosas como profanas. El capítulo tercero estaba dedicado al Antiguo Testamento, subrayaba su relación con el Nuevo, y respecto a la determinación de los autores históricos afirmaba que, cuando esta cuestión afecta a la fe, corresponde a la Iglesia dirimir en última instancia los problemas. En el capítulo cuarto se advertía la preocupación por defender la verdad histórica de los «hechos» que narran los evangelios, así como la fidelidad sustancial de las palabras de Jesús que ellos nos transmiten. El capítulo quinto concluía con la «sagrada Escritura en la vida de la Iglesia», para defender el carácter de «testimonio auténtico de la fe» que tiene la Vulgata y para ofrecer a los fieles y a los exegetas unos criterios para leer la Escritura que deben atenerse «a la analogía de la fe, a la tradición de la Iglesia y a las normas de la santa Sede sobre el tema».

Desde que se envió el esquema, que estaba incluido en el primer volumen enviado en el verano anterior, hubo todo un pulular de pareceres teológicos que durante las semanas anteriores al 14 de noviembre fueron distribuidos para uso de los obispos. Estas *Animadversiones* fueron las que posibilitaron, por así decir, son-sacar a los obispos ese nuevo consenso común en materia doctrinal que caracterizaría al Vaticano II. Pero aún es necesario puntualizar que eso fue posible porque la *Gaudet mater Ecclesia*, con toda la autoridad magisterial de Juan XXIII, actuó como elemento catalizador de todos los fermentos teológicos que en aquellos pareceres se ponían al alcance de todos.

3. Cf. S/V I, 339-344.

Entre los más activos estaban por supuesto los teólogos de lengua francesa: G. Martelet⁴, Ch. Moeller⁵, etc. Pero es indudable que tanto la competencia como la difusión real, prácticamente capilar de las notas de Schillebeeckx y bastante sólida en los *gravamina*⁶ de Rahner, otorgó a los escritos de estos dos autores un peso muy especial.

Tanto uno como otro daban motivos no sólo de carácter general, sino también una serie de datos tomados del progreso de los estudios exegeticos y teológicos que venían a colmar, por así decirlo, la sed de argumentos que quemaban las gargantas de los obispos. Por ejemplo, Schillebeeckx, al tratar del capítulo sobre la inspiración, subrayaba que si bien el esquema tenía razón al afirmar que la inspiración en sentido estricto es un carisma propio y personal del hagiógrafo, por otra parte ignoraba que, en sentido lato, toda la historia de la salvación del pueblo judío y de la Iglesia primitiva se mueve bajo una moción divina y, por tanto, se puede llamar inspirada. La crítica del método *formgeschichtlich* (de la «historia de las formas») que hacía el esquema, era a juicio del teólogo holandés exagerada. Pues si bien es verdad que no se puede reducir el Nuevo Testamento a una simple expresión de la fe de la comunidad primitiva, como si no se refiriera al Jesús histórico (y en esto la crítica estaba plenamente justificada), no se puede ignorar que la comunidad primitiva ha interpretado los hechos históricos con la ayuda del Antiguo Testamento. Todavía más: la afirmación del esquema sobre el carácter de autenticidad de la traducción de la Vulgata y de los Setenta, debe ser mitigada con la afirmación de la importancia de los textos originales griegos y hebreos⁷. Cuando el 13 de noviembre tuvo lugar la primera reunión, tumultuosa, de la Comisión teológica, el texto de Schillebeeckx estaba encima de la mesa del presidente, cardinal Ottaviani, como de acusación⁸.

4. *Remarques sur la première série de schémas*, 56; una copia en F-Léger, 610.

5. *Animadversiones in schemata voluminis I*, 13; una copia en F-Léger, 614. Pero en el mismo fondo hay una serie de pareceres sobre los esquemas bajo el nombre de otros obispos francófonos (el canadiense Maurice Baudoux, el francés Jean Jullien Weber, etc.), para los que cabe suponer algún teólogo de confianza. La presencia en un solo archivo de un número notable de estos pareceres, demuestra también que entre algunos obispos se los intercambiaban, por lo menos entre los más atentos y competentes.

6. Con una conciencia repleta de la historia secular del género literario de los *Gravamina nationis germanicae*, donde desde 1455 se reflejaba el descontento alemán contra la dirección romana de la Iglesia, Semmelroth dice en la nota de su diario del día 10 de noviembre: «Hoy hemos trabajado duramente en la redacción de los *gravamina*, reunidos por Rahner, contra el primer esquema». Se trata de la *Disquisitio* citada *supra*, 89, que hay que distinguir del esquema alternativo Rahner-Ratzinger. Mientras éste se propuso mostrar que se podía pensar diversamente de la teología tradicional, los *gravamina* sirvieron para mostrar la debilidad interna del esquema preparatorio y jugaron un papel aún más determinante.

7. También en este punto los lectores del texto latino y del texto inglés no estaban igualmente informados. Pues en el texto inglés se contraponen no la Vulgata y los Setenta de una parte y los textos originales de otra, sino solamente la Vulgata a los textos originales y a la traducción de los Setenta.

8. Cf. la *Relatio Secretarii Commissionis conciliaris «de doctrina fidei et morum»*, redactada por S. Tromp, en el n. 4. Hay copia de esta relación (prot. 15/62:19 de la Comisión teológica) en el archivo del ISR de Bolonia. Desde ahora la citaremos simplemente como *Relatio*.

Rahner, además de introducir observaciones a las que ya nos hemos referido⁹, distinguía claramente entre magisterio conciliar y magisterio ordinario de la Iglesia. Cuando un concilio toma una decisión dogmática no toma una decisión mutable, sino que «con esta decisión se obliga a proclamar la verdad de Cristo que dura para siempre». Además, un concilio no se debe limitar a preguntarse en abstracto si una determinada doctrina se puede definir o no, sino que ha de interrogarse también sobre la oportunidad de la definición. Pero Rahner no se quedaba en este argumento clásico, sino que trataba también de remitirse al espíritu de las afirmaciones del papa, sobre todo de la *Gaudet mater Ecclesia*. Y añadía que esta regla, que la Iglesia siempre ha tenido en cuenta, debería contar con más motivo en un concilio que el papa quería que fuese «pastoral», y que el mensaje inicial al mundo de los padres conciliares había proclamado que estaba al alcance de la mentalidad de los hombres de nuestro tiempo. Bueno, que se condenen también los errores, pero sólo los que afecten a los corazones y mentes de los fieles, y no los que sólo están en las cabezas de algunos estudiosos. Las cuestiones que requieran explicaciones complicadas, déjense para el magisterio ordinario y para las encíclicas del papa. Finalmente, no se puede pretender que los padres se fíen solamente de la competencia de la Comisión preparatoria, sobre todo si se tiene en cuenta que ésta, a diferencia de la Comisión litúrgica, no había querido juntar la doctrina que presentaba el esquema con los «deseos de los obispos y de las universidades», haciendo sospechar por tanto que obedecía a preocupaciones de escuela¹⁰.

En las observaciones generales, la *Disquisitio* de Rahner lamentaba cuatro puntos. Criticaba sobre todo la excesiva extensión del esquema y su pretensión de querer decidir incluso sobre temas controvertidos.

En segundo lugar se denunciaba su falta de sentido pastoral, que se advertía ya en su lenguaje escolástico. Esto no significaba optar por el lenguaje «pío», esto es, «iuxta modum piaie ex suggestu concionis». Pues entre el lenguaje pío y el lenguaje escolar había una vasta gama de lenguajes en que cabía perfectamente uno que conciliara la necesidad de precisión doctrinal con la preocupación pastoral, atenta a la mentalidad del hombre contemporáneo. Para darle una dimensión pastoral, tampoco bastaba con citar pasajes de la Escritura como «dicta probantia». Pues, en ese caso, se reduce a la Escritura a ser soporte de una doctrina ya conocida y cierta a partir de otro lugar, y «no como la fuente de donde brota en primer lugar la verdad a enunciar»¹¹.

9. Cf. *supra* 236.

10. Era una observación que ya había hecho Schillebeeckx. De este modo, tanto Rahner como Schillebeeckx dejaban claro el distinto *iter* de la constitución litúrgica respecto a los esquemas de la Comisión doctrinal. Aquella reflejaba la conciencia alcanzada por la Iglesia, mientras que éstos se situaban fuera de la Iglesia de su tiempo.

11. «... Tamquam fons, ex quo profluit primo ipsa veritas enuntianda». Advuértase el sutil *lapsus* por el que a la Escritura se la llama «fons». Obviamente, Rahner la habría podido explicar diciendo que es una fuente en cuanto se refiere al conocimiento que tiene el hombre de la verdad re-

En tercer lugar se criticaba la falta de verdadero espíritu ecuménico. Hay que proclamar la verdad sin ambigüedades ni reticencias incluso a los hermanos separados. Pero hay que hacerlo sin suscitar la sospecha de que se quiere discutir lo que de verdadero y legítimo sostienen. Esto valía sobre todo en lo referente a la Sagrada Escritura, para la cual habría de preferirse en cambio el esquema preparado por el Secretariado de la unidad¹². Así pues, respecto a la inerrancia o la historicidad se decían cosas que aumentaban los motivos de incompreensión. Además, se debía subrayar con más claridad que la Escritura, en cuanto palabra inspirada por Dios, era norma última del magisterio de la Iglesia. Pues el magisterio de la Iglesia, aun siendo infalible, tiene que remitirse a la predicación apostólica. En la tradición oral, ésta se halla mezclada con las tradiciones humanas, mientras que la Escritura presenta sólo la tradición divina¹³. Sobre la relación entre Escritura y magisterio, la *Disquisitio* ofrecía una fórmula que luego hallaría su eco en la redacción definitiva: «El magisterio infalible de la Iglesia no es señor de la palabra de Dios revelada y contenida en la Escritura, sino que está a su servicio»¹⁴.

En cuarto lugar, no se precisaba la cualificación teológica específica de cada una de las afirmaciones del esquema, lo cual podía dar a entender que todo él estaba situado en el mismo plano dogmático.

Las observaciones particulares de Rahner tocaban ocho puntos. En primer lugar, el esquema debía haber comenzado ocupándose de la revelación en general y no remitirla al esquema sobre el depósito de la fe. En segundo lugar, el lenguaje sobre dos fuentes de la revelación no corresponde al concilio de Trento, que habla de una sola fuente. Sería mejor hablar de la doble modalidad de transmisión de la revelación. En tercer lugar, se defendía con más cuidado la oportunidad de dejar abierta la cuestión debatida también entre los católicos sobre la suficiencia del material de la Escritura. Pues es una convicción común que verdades como la inspiración y la extensión del canon bíblico (es decir, si éste o aquel libro forman parte de él) sólo pueden ser conocidas por la predicación autoritativa de la Iglesia y por su magisterio infalible. Pero el problema está en saber si la inspiración y la extensión del canon son verdades que *ex natura rei* se conocen así, mientras que todas las demás verdades tienen cierto apoyo en la Escritura, aunque sea un apoyo implícito. Respecto a esta cuestión nunca se tomó ninguna decisión ni en uno ni en otro sentido, ni siquiera en el concilio de Trento. No hay ningún dogma en la Igle-

velada y no de una fuente en sentido absoluto. Pero ese *lapsus* sirve para comprender que el problema no era de vocabulario en cuanto tal, sino que tenía que ver con el distinto peso sustancial que se atribuía en el esquema preparatorio a la tradición «oral» y a la relativización consiguiente de la normatividad de la Escritura.

12. Es clara la referencia al *De verbo Dei*, sobre el cual cf. *S/V* 1, 253-266.

13. Sin embargo, los ejemplos que se aducían no eran obvios. Pues, como ejemplo de tradición humana mezclada con la divina, se aducía el hecho de que «per saecula videri potuit immediata creatio corporis humani ex materia anorganica spectare ad traditionem divinam». ¿Pero es que esta tradición no se apoyaba también en la Escritura?

14. Cf. *DV*, n.10: «Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat» (COD, 975).

sia que pueda reclamarse más a la tradición oral que a la escrita. Ciertamente que hay dogmas que a primera vista no están en la Escritura. Pero resulta igualmente difícil probar que se encuentran en la tradición de los primeros siglos. En cambio, es más fácil aceptar que la tradición oral puede hacer más explícita una verdad que sólo implícitamente se halla en la Escritura. Mejor, pues, no entrar en esta cuestión controvertida.

Sobre la naturaleza de la inspiración, retomando sustancialmente la misma observación de Schillebeeckx, la *disquisitio* precisaba cómo ninguno de los «teólogos prudentes» («inter cordatos teólogos») había jamás puesto en duda la inspiración como carisma personal del hagiógrafo, pero que al mismo tiempo era verdad que éste ha escrito como miembro de la Iglesia y al servicio del pueblo creyente. Sólo si se tiene esto presente, se observa el nexo entre inspiración e historia de la salvación.

Era insuficiente, además, la parte que el esquema dedicaba a la inerrancia. Pues, en efecto, no se tenía suficientemente en cuenta la indicación de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII sobre la importancia de los géneros literarios. Ahora bien, estos géneros literarios no se dejan especificar fácilmente, y el avance de la exégesis moderna en este campo respecto a la vieja exégesis, ha sido grande. En lo que se refiere a la inerrancia absoluta de la Biblia en temas profanos, lo mejor sería que el Concilio se quedara en el *status quo* de la enseñanza ordinaria de la Iglesia, sin definir nada ni dar una calificación teológica más alta a las afirmaciones propias de esa enseñanza. Quedaba mucho por precisar en el debate teológico. Pues el mismo término «error» usado en el esquema no tenía un significado tan evidente¹⁵.

El esquema tampoco era lo bastante circunspecto respecto a la historicidad de la Escritura. Da, en efecto, la impresión de que presupone una concepción unívoca de historicidad. Pero la historicidad de los sinópticos no es la del cuarto evangelio. Ni el género literario «histórico» de los relatos de la infancia de Jesús es el mismo que el de los relatos de la muerte y resurrección. Además, el lenguaje puramente negativo de condena de los números 21 y 22 del esquema¹⁶, no está a tono con la alocución inaugural de Juan XXIII ni con lo que en ella se decía sobre el hecho de preferir la medicina de la misericordia a las armas de la severidad.

15. La *disquisitio* se limitaba a un ejemplo entre muchos: según Mc 2, 26, Abiatar era el sumo sacerdote cuando David comió los panes de la proposición. Pero esto no coincide con 1 Sam 21, donde se dice que el sumo sacerdote era Aquimelec. No es casualidad que tanto Mateo como Lucas omitan el nombre que se refiere en Mc 2, 26. ¿Se trata pues de un error? El exegeta propende a considerar un error este «obiter dictum». Si desde una perspectiva distinta se le quiere prohibir esta forma de hablar, no basta con afirmar, como hace el texto del esquema, que lo que parece que aquí (en Mc 2, 26) dice el hagiógrafo, no pertenece a las cosas «quae scribendo reapse significare voluit». Porque si así fuera, ¿qué sentido tendría aquí la palabra «error»?

16. «Haec Sacrosancta Vaticana Synodus illos damnat errores quibus denegatur vel extenuatur, quovis modo et quavis causa, germana veritas historica et obiectiva factorum vitae Domini... errores damnat quibus asseritur».

El esquema parece interrumpir la historia de la salvación en el periodo que va desde pecado de Adán hasta la economía del Antiguo Testamento. Dios no ha dejado de operar la salvación del hombre aun antes de nuestros padres, «padres nostri», que recibieron los «prophetica oracula» de la redención.

Finalmente, la octava y última observación sugería sustituir el capítulo quinto, dedicado a la Escritura en la Iglesia, por lo que enseñaba el esquema *De verbo Dei* preparado por el Secretariado para la unidad.

Los *gravamina* de Rahner, a diferencia de los de Schillebeeckx, invitan explícitamente a los padres conciliares a dejar a un lado el esquema («si creen los padres que un tema así puede sencillamente ser omitido») o a sustituirlo por otro.

Es difícil precisar con exactitud el impacto que tuvieron respecto a los de Schillebeeckx. Pero lo cierto es que tanto las observaciones holandesas como las alemanas proporcionaron unos instrumentos precisos y puntuales a quienes no les satisfacía el esquema preparatorio. Las intervenciones que tuvieron lugar durante su debate en el aula confirman fácilmente este dato. De hecho se echará mano de todos los argumentos contenidos en los documentos de Schillebeeckx y de Rahner.

Además, los argumentos críticos de Schillebeeckx y Rahner encontraban eco no sólo en los teólogos que en aquellos días dominaban el clima de muchas reuniones de *aggiornamento* de los obispos, sino que también sintonizaban con la línea impulsada por el Secretariado para la unidad de los cristianos. Ya en el periodo preparatorio, éste había aprobado la relación de la subcomisión XIII¹⁷, «Sobre la Tradición y la Escritura», resumida en ocho puntos¹⁸ en una votación final y enviada, por tanto, a la Comisión teológica, aunque ya tarde, para que pudiera tenerla en cuenta¹⁹. En esa votación estaba condensada la sabiduría teológica que había dejado a sus espaldas el clima de controversia y que será consagrada sustancialmente por la constitución «*Dei verbum*». De las sesiones del 9 y 16 de noviembre

17. Formada por M. Bévenot, Ch. Boyer, J. Feiner, E. Stakemeier y G. H. Tavard.

18. En ellos se pedía que el Concilio afirmase claramente: 1. Que la revelación común y pública se acabó con la época apostólica y que los dogmas no hacen más que explicitar las verdades contenidas en ella; 2. Que la revelación hecha por Cristo a los apóstoles se considere como la única fuente de verdad en la que cree la Iglesia y que la Escritura y la Tradición son solamente dos caminos de los que se sirve el Espíritu para comunicar esa revelación; 3. Que Escritura y Tradición no son dos vías paralelas, sino íntimamente unidas y compenetradas entre sí; 4. Que la Escritura tiene en la Iglesia un papel singular e insustituible y que la Iglesia depende de la palabra de Dios consignada en la Escritura; 5. Que se eviten expresiones que excluyan la opinión de los que sostienen que, salvo la cuestión del canon que es *sui generis*, todas las demás verdades reveladas que al mismo tiempo son conservadas y explicitadas mediante la Tradición, de alguna manera están contenidas o insinuadas en la Escritura; 6. Que el sujeto de la Tradición activa no es sólo el magisterio, sino todo el pueblo de Dios animado y guiado por el Espíritu Santo, aunque sometido al magisterio; 7. Que hay que entender la Tradición no como transmisión mecánica de verdades conocidas distintamente desde el principio, sino como un proceso vivo y vivificante movido por el Espíritu Santo, que explicita poco a poco la plenitud de la verdad revelada por Cristo; 8. Que el magisterio, aunque infalible, no sustituye a la palabra de Dios, sino que es una autoridad que, con la asistencia del Espíritu, custodia e interpreta la palabra de Dios escrita y transmitida, y está sometido y sirve a la palabra de Dios que hay que predicar y creer.

19. Cf. S/V I, 285-290.

de 1962, tenidas en el Hotel Columbus, para organizar el trabajo del Secretariado en el debate que se anunciaba, hay que recordar sobre todo las intervenciones de A. Bea y de J. Feiner²⁰. Ya en la sesión del 9 de noviembre, Bea había diseñado eficazmente la estrategia del Secretariado. El esquema de la Comisión doctrinal no estaba en sintonía con la alocución pontificia del 11 de octubre y además no respondía al planteamiento actual del problema. Temiendo pues una lucha sin cuartel, Bea proponía que se formasen varias subcomisiones encargadas de estudiar cada capítulo y que se hicieran representar en las congregaciones generales por un relator que hablara en nombre del Secretariado.

En esa misma sesión del 9 de noviembre, tomó la palabra, entre otros, J. Feiner, que había sido relator del documento presentado a la Comisión teológica. Confirmaba su intento principal refiriéndose sobre todo al quinto punto de la votación, que defendía la legitimidad de la postura teológica, presente ya en muchos padres y perfeccionada en la época moderna por M. J. Scheeben y otros muchos, según la cual las verdades reveladas, a excepción del canon, están contenidas de algún modo en la Escritura. Postura tanto más legítima e importante para el diálogo ecuménico, cuanto que de un lado la teología protestante ha abandonado el principio de la «sola Escritura» o de la suficiencia formal de la Escritura, y de otro la teología católica ha resaltado, mejor que cuando la controversia con los protestantes, la dignidad e importancia de la Escritura para toda la vida de la Iglesia²¹.

Pero la relación de Feiner iba más allá. Manifestaba la voluntad y la consciencia del Secretariado para la unidad, en este momento del camino conciliar, de constituir como el punto de equilibrio doctrinal en torno al cual debía y podía aglutinarse la teología del Vaticano II. En efecto, los distintos puntos del *votum* se utilizaban como criterio para valorar al detalle el conjunto del esquema sobre las dos fuentes presentado por la Comisión preparatoria. Respecto al primer punto (el carácter definitivo de la revelación pública con el final de la edad apostólica), era verdad que el esquema lo dejaba bien claro. Pero, en conexión con él, se lamentaba la falta de un tratamiento de la revelación en general, sin la cual cualquier otra afirmación ulterior no tendría sentido. El segundo punto (sobre la revelación como única fuente de la verdad conocida mediante la Escritura y la tradición) era formalmente negado por el esquema, que de esta forma se alejaba del modo de hablar del concilio de Trento, adhiriéndose por el contrario a la teoría controversista post-tridentina de las dos fuentes que ni siquiera el concilio Vaticano I había recibido. Así pues, se ponía un nuevo obstáculo al diálogo ecuménico, como advertían algunos observadores protestantes. También en el tercer punto (nexo entre Escritura y tradición) el esquema era débil. Pues, si exceptuamos una afirmación genérica de este nexo, según el cual la Escritura no se puede entender sin la tradición, «no se dice que la Escritura no es otra cosa que la sagrada tradición original de la Iglesia primitiva; tampoco se muestra el continuo influjo que la Escritura (en

20. Cf. el acta de las dos sesiones: F-Thils 0687; 0689.

21. Copia de la relación de Feiner en F-Stransky, 5.

cuanto *norma normans*) ejerce a lo largo de todos los siglos en la tradición y en toda la vida de la Iglesia». Sobre el cuarto punto (función singular de la Escritura para la fe y la vida de la Iglesia), el esquema era también deficiente por lo que ya hemos dicho. Sobre el quinto punto, el central para Feiner, no sólo el esquema habla varias veces de la doble fuente de la revelación, sino que afirma explícitamente que la tradición es la única vía de acceso de la Iglesia al conocimiento de ciertas verdades (y no sólo de la inspiración, del canon y de la integridad de la Escritura). Y, bueno, en ninguna parte se afirma que el pueblo de Dios en su integridad es el sujeto de la tradición activa (sexto punto). Respecto al séptimo punto del voto (la Tradición como proceso vivo de una comprensión progresiva de la verdad revelada), aunque había sido considerado por el esquema sobre el depósito de la fe, faltaba por completo en el esquema sobre las fuentes de la revelación. Y el octavo punto, finalmente, sobre la soberanía de la Palabra respecto al magisterio, era también completamente ignorado.

Llamemos a las cosas por su nombre: la relación de Feiner era una auténtica declaración de guerra. Pues no venía de un grupo de teólogos y no representaba solamente a un episcopado nacional o a una parte importante de él, sino que reflejaba el pensamiento del Secretariado que en ese momento era reconocido como una comisión conciliar con la misma dignidad que las demás. Este reconocimiento, unido a la motivación principal de la estrategia del Secretariado, como había sido formulada por el cardenal Bea, es decir, que el esquema preparatorio era una traición a la intención del papa de que el Concilio tuviera un carácter pastoral, proporcionaba a todos los que estaban descontentos con la preparación del Concilio una referencia institucional de primer orden. De ahí se derivaba para el presidente Bea una enorme capacidad de negociación que supo utilizar con mucha prudencia, como se verá claramente en los últimos días de noviembre, durante los trabajos de la comisión mixta llamada a rehacer el esquema cuando es rechazado con la intervención decisiva de Juan XXIII.

Las opiniones críticas sobre los esquemas preparatorios, representativas de los ambientes teológicos centroeuropeos, no sólo encontraban el aval de los episcopados respectivos, sino que también se unían a la postura de un organismo conciliar autorizado, el Secretariado, capaz de recoger y crear un amplio consenso. Es verdad que, junto a los *gravamina*, había otros pareceres de signo contrario. La Conferencia episcopal italiana había mandado preparar a sus expertos²² un breve docu-

22. Sobre estos expertos hay una noticia en el diario de Siri (nota del 22 de octubre: DSri, 367): «A las 16 he convocado en la sede de la CEI a monseñor Vagnozzi y al pequeño grupo de teólogos colaboradores, monseñor Fares y monseñor Calabria. Llega también monseñor Peruzzo y le digo que venga. Se determina la naturaleza del grupo, que es un simple instrumento consultivo de la presidencia para preparar el trabajo en la sede de la CEI, y que tiene carácter *confidencial*. Se establecen las relaciones con el grupo americano, dispuesto a trabajar por el buen éxito del Concilio. A ellos se les harán llegar nuestros posibles papeles». Se trata pues, no de «expertos efectivos», de teólogos que colaboraban con la Conferencia episcopal italiana, sino de un grupito de obispos de confianza de Siri, que por medio de monseñor Vagnozzi, delegado apostólico en USA, trata de entablar contacto con un «grupo» de obispos estadounidenses de la misma línea.

mento que contenía las *Animadversiones in schema de fontibus revelationis*²³, en el que se aprobaba con entusiasmo el esquema preparatorio y se proponían algunas enmiendas que se podían compaginar con lo que en él se afirmaba: la inserción de un prólogo (cuyo contenido no se precisaba más que en el sentido de una «introducción a una doctrina tan importante»); la ampliación de la parte dedicada a la Tradición (para que se ilustrasen todos sus aspectos, se rechazase la visión que los modernistas tenían del valor y la naturaleza de la tradición, se clarificase el papel de la tradición en la custodia y defensa eficaz de la revelación, se determinase con más claridad la relación entre la revelación y los dogmas, entre la tradición y el magisterio tanto ordinario como extraordinario de la Iglesia, precisando con mucho más esmero el valor de los documentos de la tradición). Los expertos de la Conferencia episcopal italiana propugnaban, además, una elección clara entre las dos perspectivas que había en este campo. Por un lado estaban los que insistían simplemente en el *aggiornamento* y que lo único que querían era proponer la doctrina común de la Iglesia adaptada a nuestro tiempo. Por el otro estaban los que (y los expertos italianos estaban claramente a su favor) querían dar aún más fuerza dogmática a toda la constitución, de forma que el Concilio procediera «definitivamente» contra los errores que andan por ahí²⁴. Se trataba, pues, de un apoyo al esquema preparatorio que propendía a un endurecimiento todavía mayor.

A diferencia de los documentos críticos de Schillebeeckx y Rahner, y de la postura del Secretariado para la unidad, cabe suponer que tanto el parecer de la Conferencia episcopal italiana como los de otros ámbitos, fuere cual fuere su tendencia, no tuvieran un fuerte eco y todavía menos una difusión real que trascendiera los confines en los que nacieron. Había dos posturas claras y contrapuestas que dejaban en la penumbra, por así decirlo, todas las demás señales: el esquema preparatorio y la postura de los episcopados europeos y del Secretariado. A los demás no les quedaba más remedio que escoger. Las posturas intermedias, que aflorarán en algunos sectores del episcopado francés, no tendrán nada que hacer durante el debate en la asamblea conciliar, que tendrá lugar a partir del 14 de noviembre.

23. F-Florit, 335. En la nota del 12 de noviembre (DSri, 380), refiere el diario de Siri: «Completo en el despacho las notas redactadas por los expertos teólogos sobre el esquema *De fontibus Revelationis*. Pues me parece que en el punto 13 del cap. I hay dos grandes equívocos. De esta forma, las notas pueden caminar y actuar mañana». El parecer de los «expertos» es pues también el de Siri, y es imposible distinguir lo que corresponde a uno y a otros. Conocemos también la fecha de la difusión del documento entre los obispos italianos, que es el 13 de noviembre, día de la reunión del episcopado italiano para preparar el debate sobre el esquema *De fontibus*.

24. Entre las sugerencias particulares parecen dignas de destacar las siguientes: La atribución a la voluntad expresa de Cristo que los obispos sucedan a los apóstoles; la repetición de la definición que la *Providentissimus Deus* de León XIII había dado de la inspiración bíblica; mayor rigidez en la fórmula sobre la extensión de la revelación: no sólo, como afirmaba el esquema preparatorio, «omnia quae ab hagiographo enuntiantur», sino también «quidquid ab hagiographo enuntiat, asseritur, insinuat, id enuntiat, assertum et enuntiatum (¡sic!, pero quizás quería decir *insinuat*) a Spiritu Sancto retineri debet»; clara subordinación de los instrumentos hermenéuticos humanos a los establecidos por el mismo Revelador; reafirmación más explícita del carácter histórico del Antiguo Testamento; mayor insistencia de la vigilancia de la Iglesia en la lectura de la Escritura.

2. *Vísperas de lucha*

«Mañana empezará la (discusión) del esquema *De fontibus revelationis*. Habrá duras batallas»²⁵. El 13 de noviembre no sólo el padre Semmelroth, sino todo el mundo, está convencido de que hay que prepararse para la lucha, porque todos eran más o menos conscientes de que había llegado la fecha decisiva de la primera sesión. Había, pues, que delinear las estrategias de las intervenciones. Y en ese día hubo varias iniciativas y reuniones para diseñar lo que había que hacer.

Parece que la reunión más movida fue la de la Comisión teológica, que se celebró en el palacete de Santa Marta entre las 15 y las 17 horas. Era la primera vez que se reunía la comisión. Hasta la aséptica relación del secretario Tromp no puede evitar referirse a una discusión que tiene lugar «en la confusión y no sin acritud»²⁶. Después de una breve introducción del presidente, cardenal Ottaviani, que comunica que ha elegido como vicepresidente al cardenal Browne, es Tromp, el secretario, quien habla sobre las observaciones de los obispos (160) que habían reaccionado al envío de los esquemas preparatorios. No duda lo más mínimo en criticarlos «en conformidad con el pensamiento de la vieja Comisión teológica»²⁷. Anticipaba así la relación introductoria que tendrían al día siguiente, en congregación general, tanto el cardenal Ottaviani como monseñor Garofalo».

Después de Tromp tomó la palabra monseñor Parente²⁸. Dice que están circulando dos esquemas, el que han difundido las Conferencias episcopales de Europa central, redactado por los alemanes (se refiere, pues, al esquema alternativo Rahner-Ratzinger), y otro documento que critica el *De fontibus* y el *De deposito fidei*²⁹.

25. ST, nota del 13 de noviembre de 1962. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 246, cree exagerado hablar de «veillée d'armes». Pero del 13 de noviembre parece que sólo conoce las reuniones de los episcopados nacionales, de las que hablaremos más adelante.

26. S. Tromp, *Relatio*, n. 5.

27. *Ibid.*

28. El extracto del diario de H. Schaaf, en la nota del 15 de noviembre de 1962, publicado por él mismo en *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum»* n. 9..., en *Glaube im Prozess*, 67, al referir el testimonio de Tromp, dice que Ottaviani y Parente son ambos responsables de que la reunión fuera tan mal: Tromp me ha hablado de la primera sesión de la Comisión teológica de anteayer... Él (Tromp) debía hacer una relación sobre el esquema. Pero el cardenal Ottaviani, sin que Tromp supiese nada, designó a Parente. Parente disparó con tal fuerza que dejó helado el ambiente... Esto y esto es herético... Más tarde hizo Tromp su exposición. Y a continuación, el cardenal Santos lo felicitó».

29. Como dijo Garrone a Congar (cf. JCng, 14 noviembre), Parente dice que el segundo documento está escrito en inglés, pero que lo ha redactado un francés, porque parte de hechos y no de principios. Parente se está refiriendo pues a la versión inglesa del documento de Schillebeeckx, que algunos creen que ha sido redactado por Congar. En su *Relatio*, Tromp escribe que el 12 de noviembre «pervenerunt duo Schemata» a la secretaría de la Comisión teológica. El primero era el difundido por las Conferencias de Austria, Bélgica, Francia, Alemania y Holanda (esquema Rahner-Ratzinger). El segundo «continebat lingua latina novam redactionem novem capitulorum Schematis *De Ecclesia*, tunc temporis nondum inter Patres Concilii distributi, et videtur confectum instigantibus quibusdam Episcopiis Belgii». Se trata, pues, obviamente del esquema que estaba preparando Philips. Por tanto, el documento Schillebeeckx les había llegado a Ottaviani y Parente por otra vía.

A tenor de la relación que ha hecho Tromp, la discusión que comienza versa confusamente sobre tres temas: el derecho a proponer nuevos esquemas, la libertad de hablar en concilio y la relación entre la Comisión teológica elegida por el Concilio y la preparatoria. Ottaviani defiende que el deber de la nueva comisión es defender en el Concilio el esquema preparado. Pero, aparte de esta afirmación realmente grave, que de llevarla a la práctica bloquearía todas las intervenciones de los miembros de la comisión en el aula conciliar, el tono, incluido el de Tromp, fue particularmente perentorio: «Hablan de un hombre moderno, pero ¡ese hombre no existe! Quieren ser pastorales. Pero el primer deber pastoral es la doctrina. Luego serán los párrocos quienes tengan que adaptar. Hablan de ecumenismo. Pero hay un gran peligro de minimalismo»³⁰.

El cardenal Léger amenazó con dimitir de la comisión si pertenecer a ella significaba carecer de libertad en el aula. Garrone intervino para decir que no aceptaba el esquema y que por tanto no firmaría la relación introductoria que se pronunciaría al día siguiente. El obispo de Agrigento, monseñor Peruzzo, se levantó para decir que a veces le parecía que en vez de en un Concilio estaba en una casa de locos y que con los locos sólo se podía hacer una cosa: encerrarlos³¹.

El debate terminó de todos modos sin que se lograra consenso alguno. Hasta la propuesta de Ottaviani, que dijo que la Secretaría de Estado le había pedido que hiciera una redacción breve del *De deposito* y que propuso que se encomendara este trabajo a una subcomisión presidida por el cardenal Browne, no logró ninguna decisión común³².

Algunas horas después, entre las seis y las ocho de la tarde, en la Domus Mariae, a unos kilómetros de distancia, hubo una confrontación entre los episcopados mundiales: la presidencia del CELAM, los dos secretarios de las Conferencias episcopales africanas, representantes del episcopado de Japón, India, Ceylán, Vietnam, Birmania y Filipinas; por Europa están los representantes de los obispos de Alemania, Francia, Inglaterra, Irlanda, Bélgica, España e Italia. En cuanto a América del Norte, hay también algunos representantes de Estados Unidos y Canadá. El único episcopado que no tiene representación es el australiano.

No era una reunión *ad hoc*. Se trataba del segundo encuentro de los representantes de las Conferencias episcopales, animado por Helder Câmara, que lo define como un encuentro fraterno del mundo entero y del «Ecuménico»³³. La idea había surgido el 4 de noviembre anterior en el curso de un encuentro entre el secretario del episcopado francés, R. Etchegaray, el brasileño Helder Câmara y el chileno

30. Testimonio de Garrone a Congar, que éste incluye en su JCng el 14 de noviembre.

31. Las intervenciones de Garrone, Léger y Peruzzo las referimos aquí siguiendo los testimonios de Garrone y de McGrath, recogidas por Congar en su diario el 14 de noviembre.

32. Cf. S. Tromp, *Relatio*, n. 5. Se trataba evidentemente de la propuesta del Secretariado para asuntos extraordinarios, de reducir drásticamente la extensión de los documentos preparatorios.

33. Helder Câmara, XXXI circular del 13 de noviembre de 1962; copia en ISR F-Câmara.

Larraín, los dos últimos vicepresidentes del CELAM³⁴. El objetivo era crear espacios de comunicación entre algunos representantes de las Conferencias episcopales, «poco numerosos, pero suficientemente representativos de los distintos continentes, aunque escogidos según una ‘geografía afectiva’»³⁵.

En la primera reunión, el 9 de noviembre, participaron ya los representantes de 13 Conferencias: 1 de Canadá, 5 del CELAM, 6 de Asia y 3 europeos (Beck por los holandeses, Höffner por los alemanes, Veuillot por los franceses), además del mismo Etchegaray³⁶. En esa ocasión se abordaron no sólo los temas relacionados con el método de trabajo conciliar para acelerar las intervenciones y para defender la libertad de expresión de todos y cada uno, sino que se tocó también el problema del *De fontibus*. Había mucha gente descontenta por el modo en que había sido preparado y se manifestó el deseo de que tras una *disceptatio generalis* se rechazara el esquema³⁷.

Pero en la reunión del 13 de noviembre no sólo se discute el *De fontibus*. Los obispos expresan sobre todo su preocupación por el documento eclesiológico, que todavía desconocen, y prestan atención al trabajo que el grupo de la Iglesia de los pobres está realizando en el colegio belga. Discuten también sobre los procedimientos conciliares. Cuando se llega al *De fontibus*, se invita a un representante de cada grupo nacional a que diga qué piensan sus respectivas Conferencias nacionales. Se manifestaron contrarias al esquema, Alemania, Japón, India y Ceylán, Filipinas, África y el CELAM. Pero muchos creían que quedaba pendiente un tema decisivo: ¿Con qué medios se podía rechazar el esquema? Francia, aun calificando fundamentalmente de malo al esquema, proponía por boca de Veuillot proceder en dos tiempos: primero un debate de conjunto y luego una votación orientativa³⁸. Otros episcopados, como los de Canadá, México y Birmania estaban divididos. Sus críticas al esquema no preveían la necesidad de rechazarlo y creían que se podrían aportar algunos retoques a través de las enmiendas. Italia se negaba a dar una

34. F-Etchegaray, 1.2. Sobre este grupo, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II. La «Conference des Vingt-deux» (1962-1963)*: RHE 91 (1996) 66-112.

35. F-Etchegaray, *Ibid.*

36. Se decidió confiar la presidencia de estos encuentros a Helder Câmara y utilizar el francés y el inglés como lenguas. El mismo Câmara haría de traductor. Cf. H. Câmara, XXVIII circular del 9/10 de noviembre de 1962.

37. F-Etchegaray 1.3.

38. Cf. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 245, que añade todavía: «Pero este procedimiento no estaba previsto en el reglamento conciliar y sólo será introducido en septiembre de 1963 tras la constatación de algunas lagunas en el reglamento de 1962. Utilizada el 14 de noviembre para cerrar el debate del esquema sobre la liturgia, el procedimiento del voto orientativo quedaba a discreción del Consejo de presidencia. Ahora bien, justo el mismo día, en una reunión del Consejo de presidencia, la propuesta presentada por algunos de un voto orientativo en términos de intervenciones de fondo para determinar el rechazo o la aceptación del *De fontibus*, provocó la oposición irreductible del cardenal Ruffini, que impidió estudiar la cuestión». En los *Processus verbales* del Consejo de presidencia transmitidos en el AS V/1 no hay rastros de la reunión a que alude Levillain, que no cita su fuente. En caso de que Ruffini se opusiera a un voto orientativo, esa oposición se superó más adelante, en la reunión del Consejo de presidencia del 19 de noviembre.

opinión que consideraba inoportuna e ilegítima, apoyándose en que, cuando llegara el momento, cada uno debía «decidir *in pectore*»³⁹.

La opinión de los italianos que acabamos de referir tenía su historia. En efecto, ese mismo día se había reunido la Conferencia episcopal italiana. Siri anota: «Se reúne el episcopado italiano. ¡Tiembra, Guano!». La estrategia que se plantea coincide con la que expresa Siri en su diario y queda claramente explicitada en el parecer de los teólogos italianos, a saber, que se haga todavía más rígido el esquema. Se ridiculizan las opiniones expresadas por el esquema alemán. Se amedrenta a los «nuevos modernistas». Carli, obispo de Segni, que tendrá más tarde un papel importante como exponente del ala conservadora en el Concilio, interviene para exhortar a los obispos italianos a que voten por el esquema que ahora se discute, «para no dejar al Concilio y a la Iglesia en manos de los alemanes»⁴⁰. Algunos, como Urbani, patriarca de Venecia, propone que se encargue al cardenal Siri para hablar en nombre del episcopado italiano. Entonces se levantó Guano y dijo que para proceder así había que discutir y votar. Contra Guano habló a su vez monseñor Carraro, obispo de Verona. Sin embargo, parece que no hubo una decisión formal⁴¹.

Las reuniones de la víspera eran ya un anticipo de lo que sería el curso del debate en el aula. Por un lado, la voluntad de llegar al rechazo del esquema *De fontibus*. Por otro, el enroque nervioso para defenderlo.

3. *Discutiendo el esquema «De fontibus»: la opción conciliar por el talante pastoral de la doctrina*

El relator oficial del *Esquema de la constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación* fue Garofalo. Pero Ottaviani, presidente de la Comisión teológica preparatoria habló antes que él y anticipó lo que él iba a decir. Por tanto, discurso repetido. Pero hubo además otra sorpresa. Ni Ottaviani ni Garofalo presentan el esquema, sino que lo defienden contra las objeciones que se prevén⁴². No inician el debate, sino que responden a un debate ya iniciado fuera del aula conciliar.

39. Ph. Léveillain, *La mécanique...*, 245-246.

40. DTcc, 18 de noviembre de 1962.

41. DTcc, 24 de noviembre, que trae el testimonio de Guano. Una fuente más detallada para reconstruir la reunión de la CEI es la nota de Dossetti del 15 de noviembre, que está entre las cartas de Chenu, pero que parece remontarse a la misma fuente, es decir, a Guano (cf. NChn, 111). En efecto, en su intervención del 14 de noviembre en el aula conciliar sobre este tema, parece que Siri sobrevaloró el alcance de un consenso que no se había expresado. El texto pronunciado por Siri afirma: «Circa ea quae dixi, scio mecum consentire plurimos ad minus episcopos Italiae, quos omnes heri audivi»; pero el texto escrito dice: «scio mecum consentire plurimos et fere omnes Italiae episcopos» (AS I/3, 38-39). El diario de Urbani comenta así la reunión italiana del 13 de noviembre, ignorando por completo su intervención: «Por la tarde, reunión Ep. It. —Larga y pesada intervención de Ruffini. Extensa disquisición. de Fares. Reunión que no concluye nada porque no se admite el diálogo. ¡Y, sin embargo, se necesitaría tan poco...!».

42. La presentación, más que nada formal, más parecida a un elenco de los argumentos tocados que a una verdadera exposición, apenas ocupa 25 líneas en la exposición de Garofalo.

Lo primero que hace Ottaviani es manifestar su desazón y su crítica por todo lo que se cuece en la olla del Concilio «externo» al aula, luego afronta dos objeciones importantes y concluye con una *motio affectuum*⁴³. Pues fuera del aula circulan algunos esquemas que tratan de sustituir al esquema oficial. Pero a juicio de Ottaviani esto choca con el canon 222 § 3 del Código de derecho canónico, que reserva al papa la determinación de lo que se ha de debatir en el Concilio. Ottaviani sabe además de «cierto» que muchos padres «hablarán de la falta de talante pastoral» del esquema. En efecto, habían sido muchos⁴⁴ los padres que ya en el veratoral anterior al comienzo de los trabajos conciliares habían manifestado su reacción negativa a los esquemas doctrinales que se habían distribuido, justamente por su falta de talante pastoral. A esto hay que añadir que Ottaviani conocía ya el esbozo inicial de la reestructuración del esquema eclesiológico. En cualquier caso, el verdadero enemigo a batir es la objeción sobre el carácter pastoral. ¿Pero acaso no se apoyaba esa objeción en la toma de posición del papa? Pues claro, pero esto era algo que Ottaviani no podía admitir explícitamente. En todo caso, a juicio de Ottaviani, esa objeción ignora que el fundamento de toda pastoral es una doctrina concisa y clara, y que el estilo conciliar viene «marcado por una praxis secular». Hallar la expresión pastoral de la doctrina no es cosa de un Concilio, le compete a otras instancias. No se citaba la allocución introductoria del papa Juan, pero estaba claro que era imposible distanciarse más de ella. Y también la otra objeción, la que advierte la falta de «empuje de la nueva teología», olvida que el empuje conciliar es el empuje de los siglos y no el de una determinada escuela teológica que hoy está ahí pero que mañana «acaba en la papelera». La moción de los afectos es, finalmente, una invitación a tener en cuenta un trabajo que ha durado dos años y que han llevado a cabo obispos, exegetas y teólogos de todo el mundo así como la Comisión central preparatoria⁴⁵.

La relación introductoria de Garofalo era, a este respecto, una mera repetición. En el breve espacio que dedicaba a los contenidos específicos del esquema, se limitaba a hacer sustancialmente un elenco, e incluso intentaba, cierto que con mucha ingenuidad, presentar incluso las afirmaciones restrictivas y las condenas como respuesta a las exigencias actuales. Así afirmaba extrañamente que lo que se dice sobre las dos fuentes subraya sobre todo el proceso histórico de los dos testamentos «para que la doctrina católica se adapte mejor a la mentali-

43. AS I/3, 27-28.

44. Las observaciones escritas al volumen I de los esquemas, enviadas ya antes de empezar el Concilio, pueden verse editadas en AS App., 69-350.

45. El trabajo estaba ahí y era cierto, pero Ottaviani se callaba los contrastes que lo habían caracterizado y la ligereza con la que habían sido afrontados tanto por el como por la Comisión teológica. Sobre esta ligereza le refrescarán la memoria tanto el cardenal Döpfner (AS I/3, 124-125), como tras el intento de defensa por parte de Ottaviani (AS I/3, 131-132), el arzobispo de Durban, Dionisio Hurley (AS I/3, 199): «In commissione centrali, uti nunc video, quando de indole non pas-torali schematum querebatur, voces eramus clamantium in deserto». Para una documentación sobre estos contrastes, cf. A. Indelicato y S/V I, 281-290.

dad contemporánea», que lo que se dice sobre la inspiración de la Escritura «corresponde a las investigaciones actuales»⁴⁶, etc. Insistía en la yuxtaposición de la relación entre pastoral y doctrina a la que ya se había referido Ottaviani, pero formulándola según la distinción más clásica entre doctrina y disciplina: «Nuestra constitución es dogmática, no disciplinar; y, aunque las afirmaciones tengan que ver a veces con las circunstancias temporales, deben permanecer sin embargo durante siglos, pues la doctrina de un concilio no se puede reformar, aunque sí perfeccionar»⁴⁷. Y sin embargo, Garofalo buscaba un enganche con la *Gaudet mater ecclesia*. En efecto, «si aquí y allí se mencionan y rechazan explícitamente algunos errores..., es que no forman parte de las cosas que, como afirma el sumo pontífice en su alocución inaugural, 'son manifiestamente opuestas a la norma de la honestidad' y todo el mundo fácilmente ve por sus efectos que son equivocadas»⁴⁸. La conclusión parecía pues sorprendente, pero no imposible. «Finalmente, la naturaleza de la constitución hay que considerarla *pastoral* en cuanto que la exposición clara de una doctrina, su custodia y su defensa tienen mucho que ver con la misión pastoral y constituyen el fundamento sólido y necesario de cualquier iniciativa pastoral»⁴⁹.

Al releer las intervenciones, lo que sorprende antes que nada es el carácter sustancialmente genérico de la discusión. Parece incluso que el problema a primera vista más recurrente, es decir, el de las dos fuentes, no es el verdadero nudo. «Tras la precisión de Frings (de que sólo hay dos fuentes *in ordine cognoscendi*, pero propiamente, *in ordine essendi*, sólo es *fuerza* el evangelio o revelación), que interviene dos veces para precisar su pensamiento, a muchos de los que constituirían la denominada minoría no les disgusta aceptar la terminología que propone el arzobispo de Colonia, a saber, que el evangelio o la revelación es la única fuente de la Escritura y de la Tradición»⁵⁰. Sobre la extensión efectiva de la tradición, las intervenciones, al menos las de la mayoría, se mantienen en las líneas generales. ¿Táctica astuta o primacía de otro interés que ahora parece prioritario? Sólo Parente hace una esmerada exégesis de Trento repitiendo sustancialmente la crítica de Lennerz a Geiselmann⁵¹, de que, para interpretar las relaciones entre Escritura

46. AS I/3, 30.

47. *Ibid.*, 31. Sobre el objeto y la naturaleza de una afirmación conciliar, sobre su «dignidad» particular, no se dice nada distinto de lo que se decía en los *gravamina*. Sólo que estos veían la contradicción en que el esquema utilizaba un lenguaje escolástico, mientras que los defensores del esquema sostenían que la precisión escolástica era justamente lo que respondía al objeto y a la naturaleza de las afirmaciones conciliares.

48. Se trataba del pasaje de la *Gaudet mater ecclesia* en que el papa explicaba por qué prefería la medicina de la misericordia a la medicina de la severidad (cf. A. Melloni, II, 878ss). Aquí se ve explícitamente la clara alternativa al espíritu del esquema *De fontibus*. La relación de Garofalo parecía querer sugerir a los padres conciliares un posible modo de rodear el obstáculo que constituía la *Gaudet*.

49. *Ibid.*

50. AS I/3, 34-35 y 139.

51. Cf., incluso para indicaciones sobre las principales voces del debate, J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962. Para H. Lennerz, nos limitamos a citar aquí *Scriptura sola?*: *Gregorianum* 40 (1959) 38-53.

y Tradición, es irrelevante el cambio de *partim... partim* en el tenor originario del decreto tridentino⁵². La mayoría se limita a remachar que es una cuestión que se debate legítimamente entre los teólogos.

Los principales contenidos específicos del debate (relación entre Escritura y Tradición –inerrancia bíblica–, las nuevas posiciones exegéticas sobre la historicidad de algunas partes de la Biblia) son pues lugares de verificación de problemas más vastos, en primer lugar del objeto mismo del Concilio. De 85 intervenciones orales, 61 contienen una referencia más o menos amplia, pero siempre explícita, al estatuto de la doctrina⁵³. Sin pretender ser absolutamente precisos, ya que a veces las referencias no son totalmente claras, un análisis de la discusión muestra que 22 intervenciones hacen una referencia explícita a la *Gaudet*, acogiendo sus puntos básicos, y 11 proponen su contenido aunque sin una referencia explícita. Serán 22 las intervenciones que defenderán la concepción que podríamos llamar de manual y escolástica de la doctrina de la Iglesia y 6 intervenciones lo harán tratando de interpretar instrumentalmente la misma *Gaudet*.

Se puede afirmar que durante la semana del debate sobre el *De fontibus*, el Concilio se apropia de su objeto en los términos en que lo había propuesto la *Gaudet*. Se perfila así la etapa decisiva de un proceso que incluso es todavía más claro en la intervención de Bea el 14 de noviembre: a) el papa ha propuesto al Concilio un objetivo pastoral; b) el Concilio lo ha hecho suyo en el *nuntium* inicial; c) de lo que ahora se trata es de ratificar conscientemente este objetivo rechazando un esquema que se opone a él. La plena conciencia sobre lo que estaba en juego, como deja ver la intervención de Bea, no nos debe hacer olvidar la pasión del debate de esos días. H. Schauf, que afectivamente estaba de parte de la Comisión teológica preparatoria, se refiere a la reunión de los teólogos alemanes celebrada la tarde del 14 de noviembre, en términos realmente drásticos: «Se trató de una conspiración y de una reunión política más que de una discusión teológica»⁵⁴. Durante el debate, algunos obispos harán lo posible por hallar la forma de que no se fracture el Concilio y para que las partes lleguen a una solución aceptable⁵⁵.

Quizás haya que leer a esta luz un intento de compromiso. Morcillo González proponía el 15 de noviembre afrontar las exigencias de talante pastoral con un proemio adecuado «que se desea y que se propondrá a su debido tiempo». En este sentido había hablado ya el día antes Quiroga y Palacios («un exordio general... que manifieste la intención pastoral del Concilio»). Luego insistirán Arriba y Cas-

52. AS I/3, 132-135.

53. El equilibrio de las intervenciones escritas es parecido. Entre éstas destaca por su agudeza la de Volk (AS I/3, 364-365).

54. H. Schauf, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* «*Dei Verbum*» N. 9ª «*Quo fit ut ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam sacram scripturam hauriat*», en *Glaube im Prozess*, 66-98; la cita, en la p. 67.

55. Esta exigencia de unanimidad se manifestaba vigorosamente sobre todo en la intervención del abad Butler (AS I/3, 10-108), y se unían significativamente a ella no sólo hombres como Zoa (148-149), Pourchet (149-151) y Ancel (203-205), sino también exponentes de otras tendencias (cf., por ejemplo, la intervención de Griffiths, 181-183).

tro, Martínez González, los italianos Ruotolo (justamente para lograr esa concordia que algunos han auspiciado en cierto modo), Carli, el polaco Klepacz (que parece que incorpora esta idea en su intervención en el aula, porque no consta en el texto preparado por escrito) y el dalmata Franič⁵⁶. Pero esto equivalía a ignorar el alcance de la cuestión del talante pastoral de la doctrina. Pues yuxtaponer un proemio pastoral a un tratamiento escolástico de la doctrina equivalía a introducir una dicotomía, como por otro lado pretendían los que trataban de remitirse al modelo tridentino que distinguía claramente los decretos doctrinales de los decretos de reforma⁵⁷.

En cambio, a la hora de determinar la naturaleza de la doctrina pastoral, no hay ambigüedad alguna. Pues puede remitirse tranquilamente, y con autoridad, a los puntos remachados por la *Gaudet mater ecclesia*. Es necesario que la doctrina sea recibida «por todos, en este tiempo nuestro, con nuevo ardor». De ahí que deba dirigirse a los hombres de hoy y no a las escuelas teológicas (Bea). Hay que renovar la vida y confirmar el testimonio de los fieles en el mundo de hoy (Soegijapranata). Refiriéndose a la doctrina de la misericordia, invocada por Roncalli en la *Gaudet*, Silva Henríquez distinguía entre mentalidad de juez y mentalidad de pastor; Guerry era uno de los más lúcidos al articular una crítica del esquema inspirándose en la *Gaudet*:

Nuestro primer deber pastoral es éste: enseñar al pueblo la doctrina pura e íntegra, pero de una forma que le permita escuchar la palabra de Dios, entenderla, acogerla en la fe y llevarla a la práctica en todos los ámbitos de su vida... Lo que hay que adaptar no es la doctrina, sino su presentación.

Lo que hacía era parafrasear lo que había dicho Juan XXIII. Quizás un teólogo tendría algo que decir sobre esta neta distinción entre la presentación de la doctrina y la doctrina misma. Pero, en todo caso, era la postura de la *Gaudet mater ecclesia*. Garrone afirmaba aún que «es la misma solicitud por la verdad la que impide que se haga abstracción de los hombres a los que se les envía la palabra de la verdad». Hurley, a quien ya hemos citado, quizás sea el obispo más consciente de la necesidad de afrontar y clarificar, justamente desde el punto de vista doctrinal, el nudo de la pastoralidad⁵⁸. Distinguía entre quienes pensaban que el Concilio era pastoral en la medida en que custodia la verdad (planteamiento de la cuestión que la *Gaudet* rechazaba) y quienes no se contentaban con custodiar sino que también querían predicar y sembrar. Incluso un obispo como García Martínez, favorable al esquema, comprendía que había que superar el escollo de la pastoralidad, tal como el papa la concebía:

56. Respectivamente: AS I/-, 61, 40, 163, 261s; 201-202, 232, 215 y 218, 246. Esta propuesta hay que distinguirla con sumo cuidado de los que querían un proemio que tratase de la naturaleza de la revelación en cuanto tal, antes incluso de pasar a las relaciones entre Escritura y Tradición. En este sentido, cf. entre otros Bea (49-50), Reuss (92), Garrone (189) y Ancel (204).

57. Cf., por ejemplo, el cardenal Garibi y Rivera (17 de noviembre: AS I/3, 122-124).

58. Cerrado ya el debate, el 29 de noviembre Hurley pedirá a Congar una aportación «que defina la 'pastoralidad' de un texto» (JCng, 182).

Por lo cual, si nos atenemos a estas palabras del pontífice, no le basta a este ministerio pastoral con que la doctrina que transmite sea verdadera, aunque esta verdad constituya el primer fundamento de todo magisterio auténtico, sino que además es preciso que el modo de transmitirla sea realmente pastoral, es decir, más apropiado para captar los ánimos y moverlos eficazmente⁵⁹.

Aquí, aun envileciendo la hermenéutica pastoral de la verdad identificándola con una *motio affectuum*, se apreciaba sin embargo el nexo inseparable entre contenido y presentación de la doctrina.

Tras las huellas de Ottaviani y de la relación oficial de Garofalo, que la repetía en lo sustancial, aunque con más distensión, lo que había dicho Ottaviani, la que luego se presentará como minoría favorable al esquema pondrá un enorme empeño en distinguir entre proposición doctrinal y adaptación pastoral. Algunos recurrirán a análisis lingüísticos realmente curiosos: pastoral es un adjetivo, no un sustantivo; por tanto, la doctrina es la sustancia con la que hay que alimentar al pueblo de Dios, mientras que la pastoral es una cualidad que se refiere a todas las actividades de los pastores en la Iglesia (cardenal Santos y el maestro general de los dominicos Fernández). Enrique y Tarancón asignaba la claridad a la verdad, la adaptación a la mentalidad del que escucha, y la pastoral al momento de la explicación. Otros, como Del Pino Gómez, decían que el cometido principal de los pastores era el de alejar del error y conducir a la verdad evangélica.

Los contenidos del debate fueron pues, en primer lugar, los de carácter formal, es decir, la pastoralidad y ecumenicidad del esquema. En cuanto a los contenidos materiales de la discusión, no hay mucho que añadir a las reconstrucciones que ya se han hecho⁶⁰. Pero se tiene la impresión de que en esta fase del debate conciliar había cierta resistencia a afrontar problemas sustanciales demasiado técnicos que hasta ahora pertenecían más al «concilio de los teólogos»⁶¹ que al de los obispos. Pero sobre todo, esos términos resultaban aún más difíciles y confusos en este preciso momento a causa de la feroz polémica que algunos sectores romanos habían desencadenado contra el Pontificio Instituto Bíblico⁶².

59. AS I/3, 214.

60. U. Betti, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, en *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino 1967, 11-68. En la más reciente *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma 1985, cf. sobre todo 45-50. Cf. también, entre otras muchas presentaciones, E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1967; J. Ratzinger, *Das II. Vatikanische Konzil*, en «LThK» II, 498-503; B. D. Dupuy, *Historie de la Constitution*, en *Vatican II. La révélation divine I*, Paris 1968, 61-117. Hay que advertir, sin embargo, que ninguna de estas reconstrucciones aborda de hecho el nudo de la vertiente pastoral de la doctrina. Mucho más sensible a ese tema es la amplia y reciente reconstrucción de H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a. M. 1993, 137-220.

61. Cf. Y.-M. Congar, *Vatican II. Le Concile au jour le jour*, Paris 1963, 64-65.

62. Sobre esta polémica, cf. *SV* I, 253ss.

Una simple información sobre el debate en el aula, en el resumen tan pequeño que acabamos de hacer, no es suficiente para hacernos comprender el sentido de aquella semana en la que, como dijo el P. Rouquette en «Études», «se acaba la era de la Contrarreforma»⁶³. Ya el 14 de noviembre, el papa anotaba con gran lucidez en su agenda: «Es previsible que haya algún contraste. Por un lado, la redacción (del esquema preparatorio) no tuvo en cuenta intenciones bien precisas del papa en sus discursos oficiales. Por otro, unos 8⁶⁴ cardenales apoyada (sic, pero léase apoyados) en ellos desacreditaron el punto principal de la propuesta. Que el Señor nos ayude y nos reúna». En esta nota hay dos cosas evidentes: el papa se da perfecta cuenta de que están en juego sus «intenciones en los discursos oficiales»; pero, además, su perspectiva no es la de vencer a toda costa, sino que, restando importancia a la situación («algún contraste», se sitúa en un plano superior de unidad de intentos en la que, según su visión del Concilio, ve el bien supremo: «Que el Señor nos ayude y nos reúna» (la cursiva es nuestra).

No todos vivían los acontecimientos con la serenidad suave y de largas miras de Juan XXIII. Ya hemos referido el testimonio de H. Schauf. Las notas del diario de Siri van desde la presunción de poder dominar la situación, hasta el dramático sentimiento de un inmenso desastre, del peligro de victoria de la herejía. Escribe el 19 de noviembre, víspera de la votación: «¡El asunto es grave, si cae mañana el esquema! ¡Ayúdanos, Señor! ¡Virgen santa, san José, rogad por nosotros! Vosotros podéis conseguir: *cunctos* (sic) *haereses sola interemisti in universo mondo* (sic)»⁶⁵.

63. Enero de 1963, 4: «On peut considérer qu'avec ce vote du 20 novembre s'achève l'âge de la Contre-Réforme, et qu'une ère nouvelle, aux conséquences imprévisibles, commence pour la chrétienté».

64. El papa se refería a los cardenales Liénart, Frings, Léger, König, Alfrink, Suenens, Ritter y Bea, que en el primer día del debate manifestaron vigorosamente su rechazo del esquema. Los cardenales que se manifestaron a favor el 14 de noviembre estuvieron al contrario en el orden, aparte de Ottaviani en su introducción, Ruffini, Siri y Quiroga Palacios. La desproporción era evidente. De ahí que las notas de los diarios del sector contrario al esquema sean tan exultantes al final del primer día. Pero el segundo día del debate, el 16 de noviembre, las cosas cambian. Entre los cardenales, sólo Tisserant, Lefebvre y Silva Henríquez hablaron contra el esquema, mientras que a favor se manifestaron Gonçalves Cerejeira, De Barros Câmara, McIntyre, Caggiano, Rufinus I. Santos, Urbani y Browne. En cierto modo eran los cardenales que marcaban el tono de los humores y esto explica los vaivenes de los comentarios mutuos según las posturas de partida. El mismo 15 de noviembre, pero esto no era un hecho conocido, el cardenal Döpfner enviaba un *votum* al Secretariado general del Concilio pidiendo que se reelaborara el esquema (cf. el texto en H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 222, n. 3).

65. Cf. DSri, 382. Es difícil decir si los errores del texto (pues Siri no parece desconocer demasiado el latín) son simples erratas o si han de considerarse signos de una fuerte conmoción. Sin embargo la nota de aquel día lleva la fórmula de un *votum* en el que se trata de imaginar las medidas idóneas para combatir el «modernismo» como error que está ahí acechando como una serpiente: «Necesse est magnum momentum tribuere studiis de 'Propedeutica historica' non tamen solummodo sicut inveniuntur e. g. in Benigni, sed additis considerationibus de pathologia in studiis theologicis inserta ope variarum methodologiarum ex idealismo, historicismo, racionalismo. Etenim serpit modernismus et hic fulcitur cum criticismo historico, qui certo ruit si apte efficiuntur, quae scripta sunt». No se puede no ver el nexo objetivo que hay entre este *votum* y la carta «contra los errores y desviaciones de nuestro tiempo», firmada por 19 cardenales (entre los que obviamente estaba Siri) y enviada al papa el 24 de noviembre. Pero es imposible establecer entre ellas un eventual nexo literario.

Desde el otro lado no se piensa naturalmente en identificar con la herejía a la postura contraria, pero se estudian posibles iniciativas en caso de que se apruebe el esquema. Los principales promotores de esta acción son dos: el episcopado y los teólogos centroeuropeos y el Secretariado para la unidad.

Este puso a punto su estrategia una vez más en la sesión que celebró el 16 de noviembre⁶⁶. El discurso del presidente Bea de dos días antes había presentado ya una postura definida, pero no dejaba de ser una postura personal. Había que aclarar aún más, y esta vez oficialmente, la dimensión ecuménica de los problemas suscitados por el esquema. En la reunión del día 16, Bea reafirma su valoración negativa y habla de la necesidad de un esquema nuevo, más pastoral, más inteligible y más ecuménico que habría que confiar a una comisión mixta. Hay, sin embargo, algún miembro del Secretariado (Mansourati) que muestra su perplejidad ante un rechazo tan neto y que, a su juicio, se debe a la necesidad de diálogo con los protestantes, mientras que una ojeada a la ortodoxia obligaría a tener en cuenta el papel tan importante que en ella tiene la Tradición. En realidad, la perspectiva ortodoxa exigiría la aprobación del esquema *De fontibus*. Estamos, pues, ante una crítica nada velada del *votum* del Secretariado presentado en la fase preparatoria y de la relación de Feiner en la sesión del 9 de noviembre.

Además de Feiner, personalmente cuestionado, fue el dominico Christophe Dumont el que se sintió llamado a rechazar esta objeción. Lo que sucede en realidad es que el concepto de tradición presente en el esquema no expresa toda la riqueza de la concepción oriental. Pues los ortodoxos tienen un concepto más amplio y profundo de tradición que el que refleja la postura del esquema, concepto que no se reduce a la transmisión de «doctrinas», sino que es más «real», porque ellos sitúan la tradición en la liturgia como ministerio⁶⁷ cristiano en acto. Bea apoyó la postura de Dumont, que recordó cómo ya en la Comisión central preparatoria se habían lamentado las carencias que comportaban los conceptos de revelación y de tradición tal como se utilizaban en el esquema. Pero Willebrands también rompió su lanza a favor de Dumont recordando que durante la reunión del Comité central del Consejo ecuménico de las Iglesias celebrada en Rodas en 1959, los mismos ortodoxos no quedaron satisfechos del estrecho concepto de tradición que se había presentado en la relación de monseñor Crisostomos Constantinidis.

Otro miembro del Secretariado, el padre Boyer, que no pudo asistir a la sesión, tuvo mucho interés en tomar cierta distancia de la postura oficial del Secretariado mediante una nota que hizo llegar por escrito y que se leyó. Precisaba el carácter limitado de su adhesión al *votum* que se presentó en su momento a la Comisión teológica. Él había aceptado la propuesta número 5 de ese *votum* (que invitaba a que se evitaran todas las expresiones que excluyesen cierta presencia en la Escritura de todas las verdades reveladas) porque se excluía formalmente la cuestión del canon. Y a su juicio eso bastaba para sostener que «en el depósito hay algo no

66. Copia del acta en F-Thils, 0689.

67. El acta dice «ministère», pero como hipótesis cabe la palabra misterio.

escrito». Por lo demás, siempre según Boyer, se puede negar sin más que haya otras verdades reveladas «después que el depósito ha sido completado», pero eso no excluye que «en el depósito haya tradiciones no escritas». Y faltaba discutir cuál era el verdadero pensamiento de Scheeben.

En este momento se vio la necesidad de no entrar en detalles, sino de exponer en congregación general, en nombre del Secretariado, la problemática ecuménica del esquema. Y como muchos padres pensaban que el ecumenismo implicaba una deformación de la verdad católica, había que presentar la perspectiva ecuménica en sus justas dimensiones. La sesión no se levantó sin antes formar cinco subcomisiones responsables de los respectivos capítulos del esquema, con vistas a reelaborarlo⁶⁸.

El relator que se eligió para presentar la problemática ecuménica del esquema fue el obispo De Smedt, que tomó la palabra en la congregación general del 19 de noviembre. Pero también ahora el punto real de referencia fue la *Gaudet mater ecclesia*. Porque se recurrió a ella para determinar no sólo el carácter pastoral de la doctrina, sino también su carácter ecuménico. De Smedt, a quien se confió la tarea de explicar qué es la ecumenicidad, lo hizo sustancialmente en los mismos términos que Bea, refiriéndose a la alocución papal, había empleado para la pastoralidad. Si se examinan bien las cosas, en realidad la definición que daba de la ecumenicidad de la doctrina no se distinguía mucho de la pastoralidad, con la variante de que en este caso el destinatario es el cristiano separado. La ecumenicidad consiste, en efecto, en satisfacer las condiciones que permitan «quod expositio nostra a non-catholicis exacte intelligi possit»⁶⁹.

El discurso suscitó una enorme emoción. Vale la pena reproducir aquí el resumen que de él hace Congar en su diario:

Quiso exponer en qué consiste exactamente el ecumenismo de una doctrina y de su estilo. Todos los cristianos admiten a Jesucristo, pero no están de acuerdo en los medios para llegar a Él. Los católicos y los demás han creído durante siglos que bastaba con que cada uno expusiera claramente su doctrina, pero cada uno lo hacía en *sus* categorías, que eran incomprensibles para los demás. Por aquí no se ha llegado a *nada*. Desde hace algún tiempo se ha introducido otro método: el *diálogo ecuménico*. Este consiste en dar importancia al *modo* en que se expresa la doctrina, de forma que pueda ser entendida por el otro. No se trata de un intento de unión, ni tampoco de un intento de conversión, sino por ambas partes de un testimonio claro que tiene en cuenta al otro. Nuestros textos deben responder a esto. ¡No es un asunto cómodo! Es preciso evitar cualquier reducción, porque en-

68. Los responsables eran, respectivamente, monseñor Jäger para el capítulo *De duplici fonte* (junto a Stakemeier, Maccarrone, Feiner y Tavad); monseñor De Smedt para el capítulo sobre la inspiración, la inerrancia y la composición literaria (junto a Höfer, Thils y Boyer); el padre Baum para el Antiguo Testamento (junto a Weigel y Charrière); el padre Hamer para el Nuevo Testamento (junto a Davis, Dumont, Holland y Descamps); y monseñor Volk para el último capítulo, dedicado a *La sagrada Escritura en la Iglesia* (junto a Vodopivec, Thijssen y Mansourati).

69. AS I/3, 184-186.

gañaría a los otros. Las condiciones necesarias son nueve, pero por ser breve sólo diré cuatro: 1) cual es en la actualidad la doctrina de los ortodoxos y de los protestantes⁷⁰; 2) qué idea tienen ellos de nuestra doctrina; 3) qué cosas hay en la doctrina católica aún no suficientemente desarrolladas; 4) ¿se propone correctamente la doctrina católica? La escolástica ya no sirve. Es necesario el modo bíblico y patrístico: pero para que un texto sea ecuménico no basta con exponer la «verdad». Las personas del Secretariado han ofrecido su ayuda a la Comisión teológica, han propuesto una comisión mixta. Pero la comisión la ha rechazado. La gente que vive en ambientes protestantes u ortodoxos han dicho siempre que el esquema carece de espíritu ecuménico. ¿Es que no se quiere examinar si se ha tenido suficientemente en cuenta el método bueno? Por lo que al Secretariado se refiere, su opinión es que el esquema «está notablemente falto de ecumenicidad». No constituye un progreso, sino un regreso. Será un impedimento y un perjuicio. Sin embargo, el método bueno ha dado ya sus frutos: como prueba, ahí están los observadores. Si no se vuelve a escribir el esquema, asumiremos la responsabilidad de que el concilio Vaticano decepcione a una inmensa esperanza (grandes aplausos de los obispos; los arzobispos no aplauden).

Muchos lloran al oír este discurso, por ejemplo Silva Henríquez, McGrath, el mismo Congar que nos cuenta este detalle y el testimonio de McGrath⁷¹. El mismo 19 de noviembre, por la tarde, la subcomisión del Secretariado para la Escritura en la Iglesia se reúne en casa del obispo Volk. «Llegamos a proponer la posibilidad de que se suspendiera el debate Sobre el esquema *De fontibus* y tratar en su lugar el esquema *De verbo Dei*, que ya está preparado aunque todavía no impreso». Pero ¿qué procedimiento utilizar para sacar adelante este proyecto? El reglamento del Concilio no preveía ninguno. Volk dice que podría ser Frings, con su autoridad como miembro de la presidencia, el que hiciera la propuesta en la asamblea⁷². No se ve pues que en el Secretariado se tuvieran ideas muy claras sobre la estrategia más oportuna a seguir.

El episcopado de Europa tampoco es que tuviera mucha luz sobre el tema. Ya el 14 de noviembre se había reunido la mayoría de los miembros del episcopado francés. De ellos, alrededor de dos tercios están por el rechazo del esquema y el tercio restante prefiere una solución intermedia, esto es, que se corrija el esquema existente⁷³.

70. Las palabras exactas de De Smedt fueron: «Debemos conocer bien...».

71. Se pueden comparar, en ese mismo día, las notas entusiastas de Congar («texto muy bien leído e intensamente escuchado. Muestras muy fuertes de emoción que no son fruto del sentimiento, sino de las vísceras de la verdad... lágrimas del Espíritu Santo, como se las deseo a los endurecidos en su justicia dogmática») y de Semmelroth por un lado, con la nota lacónica y casi irritada de Siri por otro: «De Smedt, de Brujas, habla de forma desconcertante».

72. ST, nota del 19 de noviembre.

73. Las cantidades exactas no están claras. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 250, habla de 85 absolutamente contrarios, 35 a favor de una reforma completa y 3 favorables a la sustancia del texto. NChn, en la nota de su diario correspondiente al 14 de noviembre, dice que los absolutamente contrarios son 90, los partidarios de una solución intermedia 30, y 1 sólo quiere que se apruebe (pero entre paréntesis baraja hipotéticamente tres nombres).

El 18 de noviembre⁷⁴ se celebra una reunión estratégica, anunciada por Volk, en la que participan exponentes muy de primer plano del episcopado y de la teología francesa y alemana.

En caso de que el esquema se acepte, se prevé que un grupo formado por teólogos de distintas tendencias y nacionalidades prepare un texto a entregar a los padres para ayudarles de forma detallada en la corrección del esquema. Garrone propone también la idea de la comisión mixta, sobre la cual intervendrá en el aula al día siguiente, 19 de noviembre. Por su parte, Rahner ya se había puesto a trabajar para preparar una petición que, en caso de derrota, rogara por lo menos a los padres que no definieran la existencia de verdades de fe que en cierto modo no estén contenidas en la Escritura. En la reunión se establece además que, en caso de derrota, sea él quien determine uno a uno los casos en los que no cabía ninguna transacción.

Había pues una gran incertidumbre sobre el frente de la futura mayoría que aún no se ha podido contar. Pero ¿es que había algún modo de medir el peso del consenso en relación con una y otra postura? De hecho, los obispos estaban aún en movimiento. Sólo el 21 de noviembre, a toro pasado, Congar capta por ejemplo que un movimiento de opinión de ese tipo se está verificando en el episcopado norteamericano. Sin embargo, las intervenciones en el aula no permitían entrever por dónde iría la orientación real del Concilio. Se trataba sobre todo de una orientación *in fieri*.

Durante los días del debate sobre el *De fontibus* se intensifican las reuniones de los obispos fuera del aula conciliar, con frecuencia para escuchar a los teólogos. El día 14, Congar prefirió hablar sobre la tradición a los obispos argentinos en lugar de asistir a la reunión de los obispos franceses, a la que había sido invitado⁷⁵. El 16 de noviembre, Congar tiene un encuentro de trabajo con algunos obispos franceses sobre el mismo tema⁷⁶. La Conferencia episcopal francesa había creado grupos de trabajo, y entre ellos había uno dedicado a la relación entre Escritura y Tradición. El día 16, el teólogo Mejía, continuando sus encuentros con un grupo de obispos argentinos, habla de la historicidad de las narraciones bíblicas⁷⁷. El cardenal Urbani anota en su diario, el 16 de noviembre, que en la reunión de los obispos italianos del Trivéneto celebrada ese mismo día, no se llegó a adoptar una postura unánime sobre el esquema. El día 19, el exegeta pasionista Ahern sigue con sus conferencias en el Colegio Norteamericano hablando de los géneros literarios y provocando la crítica del delegado apostólico Vagnozzi⁷⁸. Pero la gran mayoría de los obispos americanos parece que se decanta ya a

74. Cf. la nota correspondiente de ST, y con más detalle Ph. Levillain, *La mécanique...*, 251-252.

75. JCng, 14 de noviembre de 1962.

76. JCng, 16 de noviembre de 1962.

77. F-Zazpe, ficha de la lección que lleva esa misma fecha.

78. G. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: a History from early Republic to Vatican II*, San Francisco 1984, 324-325.

105 votos, un número irrisorio en comparación con los votos emitidos, parecía que el Concilio estaba destinado a enredarse en una crisis irreversible.

De aquel *impasse* tenía que sacarlo una intervención extraordinaria del papa. Bea y Léger quizás fueron las dos personas que más influyeron en esa decisión. Aunque muchos decían que Bea había visto directamente al papa el día 20, parece que no fue así. Sin embargo es verdad que el cardenal secretario de Estado tuvo contacto con él, y que con el consenso del cardenal Frings y del cardenal Liénart, hizo llegar al papa su parecer por el mismísimo secretario de Estado⁸⁷. El que sí vio directamente al papa fue el cardenal Léger, que partiendo de una audiencia concedida a los obispos canadienses en la tarde del 20 de noviembre, pidió y consiguió poder hablar con él en privado⁸⁸. Es muy probable que en esa visita el cardenal canadiense le presentara una petición escrita, que luego el papa recordará como «carta», y le hablara «francamente de la situación». Pero Léger saca la impresión de el papa está decidido a no intervenir a pesar de que cree que la mayoría, que se manifestó en el rechazo del esquema, interpreta fielmente su pensamiento. El papa le reafirma que su mensaje de la apertura había sido bastante claro, que si el concilio de Trento y el Vaticano I habían fijado el objeto de la fe, al Vaticano II le correspondía presentar el mensaje cristiano al mundo de hoy y de mañana. No se trataba de elaborar un manual, sino de delinear los rasgos (*jalons*) de una ciencia teológico-pastoral. Léger sugiere la creación de una comisión permanente del Concilio que durante la intersesión controle la reelaboración de los documentos, idea que parece que le gustó al papa⁸⁹.

De todos modos, aunque los conocimientos actuales no nos permiten reconstruir con exactitud hasta qué punto influyeron algunos personajes en la decisión de Juan XXIII⁹⁰, lo cierto es que en las horas siguientes el papa superó las perplejidades. Y al día siguiente, el secretario de Estado, durante la celebración de la misa con la que había empezado la congregación general⁹¹, entregó al secretario Fe-

87. DTcc, anexo a la nota del 21 de noviembre, bajo testimonio de Schmidt, secretario de Bea.

88. Diario Léger, nota del 20 de noviembre. Sin documentación sobre el tema y con un «quizás», de una «visita de los cardenales Montini, Meyer y Léger» al papa, habla R. Aubert, *Il concilio*, en *La chiesa del Vaticano II (1958-1978)* I, Milano 1994, 238.

89. *Ibid.* Que no sólo esta última sugerencia sobre la intersesión tuviera un indudable influjo, sino también la primera sugerencia, que proponía una intervención extraordinaria, lo demuestra de sobra la carta y el regalo de una «vieja pero preciosa cruz episcopal» que el papa envía al día siguiente a Léger. «En recuerdo de nuestro encuentro de ayer por la tarde, de su carta tan amable y de la conversación que le siguió» (cf. Juan XXIII, *Lettere*, 1958-1963, Roma 1978, 434-435).

90. Cabe preguntarse si Juan XXIII no se dejó influir también por la postura que le comunicaban las distintas Conferencias nacionales. A este respecto se puede citar la audiencia de los obispos franceses el 19 de noviembre. La presentación del cardenal Liénart decía cosas como éstas: «Vos conocéis demasiado bien a los obispos franceses como para pensar que podrían actuar en el Concilio con un espíritu partidista, o a perseguir en sus trabajos una acción separada» (cf. G. Caprile II, 155). Aunque es del 24 de noviembre, se puede añadir el agradecimiento especial de los obispos alemanes al papa por su intervención sobre el *De fontibus*.

91. Contamos aquí esta circunstancia basados en el nítido recuerdo del autor de estas páginas, que desde su ángulo de observación, que estaba situado inmediatamente detrás de la mesa de los se-

lici un documento que contenía la decisión del papa⁹²: la votación del día anterior, afirmaba ese documento, es una fuente de preocupación. Aunque era suficientemente indicativo, según el reglamento no era todavía suficiente para definir la cuestión. Además, no era fácil conciliar las opiniones contrapuestas que habían emergido en la discusión. Se imponía pues liberar al esquema de los defectos que impedían llegar a una «conclusión deseada». Pero el papa, teniendo en cuenta los motivos de preocupación y «uniéndose al deseo de muchos», ordenaba que se pusiera el tema en manos de una comisión mixta compuesta por algunos miembros, bien de la comisión teológica, bien del Secretariado para la unidad. Esta comisión tendrá el cometido de «enmendar el esquema, de abreviarlo y redactarlo mejor, insistiendo sobre todo en los principios generales». Y el papa aprovechaba la ocasión para reiterar el *leitmotiv* que repetía ya desde hace tiempo y que la minoría que se iba perfilando trataba de ignorar, a saber, que el concilio de Trento y también el Vaticano I ya han expuesto la doctrina que contiene el esquema. Lo que hay que hacer, pues, es presentar esta doctrina al mundo de hoy. Pero el papa no decía esto explícitamente y dejaba que fueran otros los que sacaran la conclusión. En los pocos días que quedan, continuaba el papa, habrá tiempo «para tomar en consideración o al menos para probar (*delibandi*) también los demás esquemas». La sugerencia es clara: «probar» indica aquí tomar posición sobre las características generales.

La decisión del papa cogía a todos un poco a contrapié. Para llenar de alguna manera la jornada, el secretario anunció que continuaría la discusión sobre el primer capítulo, que había empezado al final de la mañana anterior y en la que ya habían intervenido Tisserant, Ruffini y di Jacono. Lo que llama de veras la atención es que los relatores que estaban inscritos para hablar lo hicieran por inercia, quizás sin darse cuenta de que discutían sobre un tema que ya no existía y que por tanto sólo lo hacían a efectos de inventario. Gran parte de los presentes se dirigió hacia las naves laterales para comentar e cambiar impresiones, totalmente ajenos a lo que los relatores decían. Se percibía también el entusiasmo de los observadores. Algún obispo amigo se acercó a su tribuna para decirles un irónico y amigable «vive le pape!». Aun sin reconocerlo por escrito, el Concilio había realizado quizás uno de los cambios más importantes de la evolución doctrinal de la Iglesia católica: la opción por el «carácter pastoral» de la doctrina. Porque si es cierto que

cretarios, pudo observar la sorpresa de Felici, que se apartó para charlar durante un largo rato con el secretario de Estado. La iniciativa constituyó una cierta sorpresa para todos, sobre todo para el presidente de turno, el cardenal Ruffini, que recibió de Felici la comunicación que había traído el secretario de Estado ya al final de la misa y que con voz entrecortada le dio la palabra. Cicognani había intentado oponerse a esa decisión incluso delante del papa. L. F. Capovilla cuenta que el secretario de Estado «expresó al papa su perplejidad sobre la oportunidad de la intervención, pero que Juan XXIII le contestó decidido: 'Eminencia, vaya a comunicarla. He rezado mucho y me he pasado toda la noche pensando en ella. Hagámoslo con tranquilidad'» (cf. S. Schmidt, *Agostino Bea cardinale dell'unità*, Roma 1987, 458).

92. AS I/3, 259.

era claramente formulada en las intervenciones del papa, no por eso quedaba suficientemente clara para muchos. Bea había hecho una interpretación autorizada de este punto. Hurley, uno de los más lúcidos sobre el nudo real de la cuestión, intervendrá sobre este tema a propósito de la discusión sobre el *De ecclesia*. De todos modos, empezaba una etapa nueva.

¿Qué implicaba realmente la decisión del papa? ¿Era una decisión estrictamente personal, pero totalmente en línea con la mayoría del episcopado, hasta invalidar lo establecido por el «propio» reglamento, con tal de ponerse en sintonía con él? Dos eran al menos los elementos que contenía esa decisión. Uno relacionado con el ejercicio del primado y el otro con el equilibrio doctrinal más vasto. Era un claro síntoma ante la Iglesia católica habituada durante siglos a otro estilo bien distinto y también ante los representantes de las otras Iglesias cristianas, de una modalidad del ministerio primacial que no sólo exaltaba su capacidad de iniciativa, sino todavía más su capacidad de escucha. Mejor aún, se podría decir que la naturaleza sinodal del primado de Pedro hallaba una nueva expresión concreta.

El otro elemento implícito en el vuelco conciliar, confirmado por la intervención de Juan XXIII, es que las fórmulas doctrinales codificadas en la época de Trento se convertían en objeto de discusión. No se trataba de fórmulas de poca entidad, sino de algunas fórmulas (como las de la relación entre Escritura y Tradición) que, con el impulso de la teología controversista, habían fijado durante siglos la identidad confesional católica y de las que se había apropiado por eso que, desde los años sesenta del siglo XIX, se había dado en llamar magisterio pontificio. Es cierto que se podía hacer ver a los más atentos que de lo que se trataba era de restablecer fórmulas más fieles al mismo concilio de Trento y, sobre todo y por encima de las fórmulas, de recuperar la perspectiva más tradicional. Pero se trataba de una perspectiva que hasta ahora no se había abierto camino y que la mayoría de las veces se miraba con sospecha.

De todos modos, la pausa habitual del jueves, a la reanudación de los trabajos en la XXV congregación general del viernes 23 de noviembre, contribuye a ayudar a los obispos a superar el shock de la votación del lunes anterior, porque se inicia el estudio de un proyecto menor que no incluía ninguna cuestión de principio.

Una pausa. Los medios de comunicación social

MATHIJS LAMBERIGTS

En comparación con los demás, el esquema sobre los medios modernos de comunicación social se discutió muy de prisa los días 23, 24 y 26 de noviembre de 1962; además, este último día sólo se le dedicó la mitad de la sesión. El esquema había sido preparado por el Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social bajo la presidencia de monseñor O'Connor, que ya había sido durante catorce años presidente de la Comisión pontificia para el cine, la radio y la televisión¹. El secretario de ambas comisiones era A. Galletto. El Secretariado preconiliar de O'Connor pasó a formar parte de la nueva Comisión conciliar para los laicos y medios de comunicación, presidida por el cardenal Cento².

Cada una de las partes del esquema constaba de una introducción y varios capítulos. La introducción general trataba de justificar la atención del Concilio en esta materia e invitaba a todos los hombres de buena voluntad a buscar juntos la mejor forma de utilizar los distintos medios de comunicación social para salvar al mundo³. El primer capítulo de la primera parte trataba del derecho y del deber de la Iglesia de ocuparse de los medios de comunicación social, mientras que los capítulos siguientes discutían los medios adecuados para proteger el orden moral objetivo y los deberes de la sociedad y de los ciudadanos en esta materia⁴. La segunda parte centraba su atención en el valor apostólico de los medios de comunicación, sobre todo en la proclamación del mensaje cristiano y en los instrumentos para este fin, como periódicos católicos diarios y semanales, revistas, cine y emisoras de radio y de televisión. Para facilitar el desarrollo de estos canales de comunicación se sugería que se organizara

1. Cf. *S/V I*, 191 y 332. Cf. E. Baragli, *L'Inter Mirifica. Introduzione – Storia – Discussione – Commento – Documentazione*, Roma 1969, que probablemente es el estudio más profundo del decreto sobre los *media*. Para esta fase del debate, cf. 119-136. Cf. también, por ejemplo, É. Gabel, *Le schema sur les moyens de communications sociale*, en Y. M. J. Congar, *Vatican II. Le Concile au jour le jour*, Paris 1963, 135-138.

2. Cf. F. Cento, introducción a la reunión del 23 de noviembre de 1962 (AS I/3, 417).

3. Cf. AS I/3, 374-375.

4. AS I/3, 377-388.

una jornada mundial de los medios de comunicación social para dar a los fieles la oportunidad de sostener tanto espiritual como económicamente los medios católicos de comunicación social⁵. La tercera parte trataba de las normas morales que se imponen a los laicos y al clero respecto a los medios de comunicación social, con especial atención al papel de los organismos eclesiales, como la santa Sede, el episcopado, los servicios de las Iglesias nacionales y las organizaciones católicas internacionales⁶. La cuarta parte abordaba uno a uno los distintos medios de comunicación social: prensa, cine, radio y televisión⁷. El esquema concluía exhortando a los fieles a promover un progreso ordenado en el uso de los medios de comunicación social⁸.

1. *Presentación del esquema*

Tras una breve intervención del cardenal Cento, el esquema fue presentado por monseñor Stourm, recientemente nombrado arzobispo de Sens e implicado en la preparación del documento⁹. En su introducción del 23 de noviembre, advirtió, con cierta dosis de *humour*, que si se discutía ahora este esquema era para que los Padres pudieran relajarse después de unos días tan tensos como los anteriores a este debate. De todos modos, Stourm estaba totalmente convencido de la importancia del esquema, aunque era la primera vez que un concilio iba a tratar una materia de esta naturaleza. Y para mostrar la importancia del debate, resaltó que las industrias de la prensa, cine, radio y televisión en su conjunto podían llegar a más de 18.000 millones de personas al año¹⁰. Stourm prosiguió su introducción subrayando las grandes posibilidades que ofrecen todos los medios de comunicación social en la proclamación del Evangelio. A su juicio era importante que la Iglesia adoptase una postura positiva y constructiva en este asunto y que, en la línea expresamente optimista de Pío XII, estableciera directrices y definiera los principios fundamentales al respecto, aunque sin cerrar los ojos a los límites y peligros que presentan las distintas vertientes de los medios de comunicación social. Tres eran las cuestiones importantes que habían ocupado a los encargados de elaborar el esquema: la Iglesia como maestra¹¹, la Iglesia como madre¹² y la tarea de

5. AS I/3, 389-394.

6. AS I/3, 395-400.

7. AS I/3, 401-415.

8. AS I/3, 416.

9. AS I/3, 418-423.

10. Prensa: 8.000 periódicos (300 millones de circulación diaria), 22.000 periódicos de otro tipo (200 millones de circulación diaria); cine: 2.500 películas al año, 17.000 salas, 17.000 millones de espectadores anuales; radio: 6.000 emisoras (400 millones de oyentes); televisión: 1.000 emisoras (120 millones de espectadores).

11. Se refería al papel educativo de la Iglesia respecto al uso de la prensa y de los demás medios de comunicación (cf. AS I/3, 420-421).

12. Con la ayuda de gente de buena voluntad, la Iglesia como madre se propone mostrar la importancia de los distintos medios de comunicación social en la proclamación del mensaje cristiano (cf. AS I/3, 421).

coordinación de la Iglesia a tres niveles: internacional, nacional y diocesano. Para ello, Stourm propuso que se instituyera un «Domingo de las comunicaciones», para que ese día se prestara en todo el mundo la debida atención a cuestiones tan importantes.

Como ya dejó claro en su anticipada apología, Stourm estaba convencido de que el esquema podía ser criticado a distintos niveles. A algunos padres conciliares les parecía demasiado extenso y con demasiadas repeticiones. Sobre la extensión del esquema, el arzobispo respondió que se debía a que había poca gente familiarizada con el tema y también a la necesidad de una reflexión teológica. En cuanto a las repeticiones, Stourm veía claro que había que eliminarlas¹³.

Para concluir, el arzobispo se refirió una vez más al enorme potencial de los distintos medios de comunicación social y al desafío tecnológico, desafío que se hace a toda la Iglesia en su misión de proclamar el Evangelio de un lado a otro del mundo moderno.

2. El debate en el aula

A pesar del apoyo evidente de Stourm al esquema y de su insistencia en la importancia que tenía para la Iglesia, sólo un pequeño número de Padres, 54 en total, decidieron intervenir en la cuestión¹⁴. La mayoría de las intervenciones fueron de obispos europeos (34), seguidos de los americanos (8)¹⁵, africanos (5)¹⁶ y asiáticos (4). Los miembros de la curia sólo tuvieron tres intervenciones. Hay que decir, además, que sólo haciendo un esfuerzo se puede decir que las intervenciones fueron notables o que la prensa les prestara mucha atención —la prensa era en realidad el verdadero objeto del debate, y ya se le había informado sobre el esquema el 21 de noviembre—¹⁷. Esta falta de atención sorprende aún más, si se considera que,

13. Sin embargo, el arzobispo advirtió que podía suceder que lo que en una primera lectura podía parecer una repetición, era posible que no lo fuera realmente (cf. AS I/3, 421-422).

14. Otros 43 miembros del Concilio presentaron intervenciones por escrito (cf. AS I/3, 563-609).

15. De ellos, 5 oradores eran latinoamericanos y 3 norteamericanos. Tanto Tagle (Chile) como Fernández Feo-Tinoco (Venezuela) hablaron en nombre de otros obispos de sus respectivos países.

16. Advuértase que tanto Nwedo (Nigeria) como Perraudin (Ruanda) hablaron el 24 de noviembre en nombre de todo el episcopado africano (cf. AS I/3, 468-469, 476-478). Aunque las fuentes que he consultado no explican por qué ambos hablaron en nombre del episcopado africano, quizás se deba a la división de los obispos africanos en dos grupos: anglófonos y francófonos. Probablemente fue Nwedo quien habló en nombre de los obispos anglófonos, mientras que Perraudin lo hizo representando a los francófonos. En cuanto al contenido, ambas intervenciones son del mismo tenor.

17. En la conferencia de prensa que tuvo E. Baragli en la sala del Concilio (cf. «OssRom», 23 de noviembre de 1962). El estudio *Konzilschronik*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, en LTK, 632-633, es muy revelador a este respecto. Si exceptuamos un comunicado del 23 de noviembre y una cita al final del debate el 26 del mismo mes, no hay más referencias al debate. Sin embargo, es preciso añadir inmediatamente que monseñor F. Vallainc, jefe del servicio oficial de prensa del Concilio, no estaba lo que se dice enamorado de la prensa (cf. R. Kaiser, *Inside the Council...*, 180). Según Kaiser, Vallainc había escrito a un periodista pocos meses antes del Concilio: «No necesitamos

además del omnipresente cardenal Ruffini, otras figuras importantes como Spellman, Bea, Suenens, Godfrey y Léger vieron la necesidad de decir lo que pensaban sobre este tema. Parecía que el tema que se estaba debatiendo se había colado no se sabe cómo entre el emocionante debate sobre la revelación, la discusión del decreto sobre la unidad de la Iglesia, la formulación de la constitución sobre María y la constitución sobre la Iglesia, que Felici había anunciado el 23 de noviembre, antes de la presentación del decreto. Dado el enorme interés que habían suscitado estos temas más «tradicionales», era difícil suponer que se iba a prestar mucha atención a una cuestión en que la Iglesia católica tenía muy poca experiencia y a la que muchos, con notables excepciones¹⁸, miraban de reojo¹⁹. Hay que reconocer, al mismo tiempo, que algunos padres, convencidos de la importancia del tema, criticaban la aparente falta de interés²⁰.

Si se examinan de cerca las intervenciones, lo que llama inmediatamente la atención es que, en cuanto al contenido, sucede lo contrario de lo que había sucedido en las intervenciones sobre el esquema litúrgico, y es que ahora los padres, en sus intervenciones, tienden a quedarse en lo general y prestan menos atención a los detalles específicos. Pero, al mismo tiempo, es preciso afirmar que, en líneas generales, las intervenciones de los padres fueron de alto nivel²¹ y expresaron su satisfacción de que la Iglesia se ocupara de este importante tema²², aunque no todo tenía el suficiente respaldo filosófico y teológico²³. Se reconoció en más de una

la prensa para nada». La verdad es que esta actitud no responde en absoluto al cometido de la oficina de prensa (cf. *Pro memoria sull'Ufficio Stampa*; papeles De Vet (Archivos episcopales de Breda), sin numerar ni datar.

18. R. Kaiser, *Inside the Council...*, 180-181, cita al secretario del papa Capovilla, al secretario de Estado Cicognani y a monseñor I. Cardinale, además del propio papa.

19. Que Vallainc no era el único responsable de las insuficientes relaciones con la prensa es evidente en R. Laurentin, *L'information au Concile*, en *Deuxième*, 364-368; J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 218-219. De todos modos, según la relación de julio-agosto de 1963, titulada *L'Ufficio Stampa del Concilio Ecumenico Vaticano II* (p. 12), «los comentarios sobre la eficiencia de la sala de prensa y de los servicios técnicos han sido universalmente favorables» (p. 8), aunque más adelante también se reconocen críticas de la prensa (p. 9); papeles De Vet (Archivos episcopales de Breda).

20. Cf. É. Gabel, *Le schema sur les moyens...*, 136. El 24 de noviembre, por ejemplo, muchos oradores subrayaron que no se debería haber infravalorado la importancia del esquema (así Léger: cf. AS I/3, 460). A este respecto, es de capital interés la insistencia en la necesidad de no reducir la importancia de los medios de comunicación social con vistas a una posible utilización de los mismos para difundir la fe.

21. Cf., por ejemplo, Spellman, Ruffini, el obispo A. Sanschagrin (Amos, Canadá), el obispo H. Bednorz (Katowice, Polonia), V. Bryzgys (obispo auxiliar de Kaunas, Lituania), Suenens, el arzobispo A. Perraudin (Kabgayi, Ruanda, en nombre de todo el episcopado africano), el obispo A. Nwedo (Umuahia, Nigeria, también en nombre de todo el episcopado africano): cf. AS I/3, 423, 424, 427, 433, 449, 462, 468, 476.

22. El obispo L. Lommel (Luxemburgo) dijo que había que apreciar a la prensa y demás medios de comunicación, al margen de las oportunidades que dieran a la Iglesia católica romana. Propuso que en la introducción del documento quedara suficientemente claro su valor intrínseco, AS I/3, 497. Cf. también Spellman (New York), AS I/3, 423.

23. Léger: cf. AS I/3, 461.

ocasión que, tratándose de la sociedad actual, el documento abordaba un tema de gran importancia para la Iglesia²⁴. Y no sólo para los jóvenes, que viven en un mundo de imágenes²⁵, sino también para los adultos, en cuya vida los medios de comunicación desempeñan también un papel importante en muchos aspectos²⁶. Efectivamente, como señaló el cardenal Léger, la gente era más propensa a tratar estos temas que los propiamente doctrinales²⁷. Muchos oradores subrayaron que el esquema contenía una gran motivación pastoral²⁸. Este esquema se había ganado un espacio propio en el Concilio²⁹, justamente porque los medios se habían convertido en la vía principal para difundir la información en tiempo real³⁰. Se pidió también la creación de una agencia vaticana de prensa³¹. Al menos habría que hacer lo posible para que la Comisión pontificia ya existente se transforme en una organización internacional, nacional y diocesana eficiente en el ámbito de los medios de información y de formación de la opinión pública³². Se añadió cortésmente que a los esquemas sobre la liturgia y sobre la Iglesia se les había reconocido a este respecto una mayor importancia³³.

Se puede decir que, globalmente, el esquema tuvo una acogida positiva. Y aunque el siguiente comentario fuera más la excepción que la regla, un miembro del Secretariado *De scriptis prelo edendis et de spectaculis moderandis* dijo que, puesto que se disponía de tan poco tiempo, se estaba perdiendo buena parte de él discutiendo sobre un tema que ya se había estudiado en profundidad durante el periodo preparatorio³⁴. Otra excepción fue la pregunta de W. Godfrey, arzobispo de Westminster, sobre la oportunidad de tratar este esquema en un concilio ecuménico; a su juicio sería mejor publicarlo en un documento separado³⁵.

24. E. D'Souza (Nagpur, India): cf. AS I/3, 440.

25. Cf. el obispo H. Bednorz (Katowice, Polonia): cf. AS I/3, 434.

26. Cf. los obispos A. De Castro Mayer (Campos, Brasil), A. Renard (Versalles, Francia): cf. AS I/3, 445, 469-470.

27. Cf. AS I/3, 460.

28. El cardenal Ruffini, el obispo G. Beck (Salford, Inglaterra): cf. AS I/3, 424, 429. Según el cardenal Suenens, también era necesario que el esquema fuera pastoral y que por esa razón se distinguiera de los esquemas doctrinales, que requerían un tratamiento distinto: cf. AS I/3, 462.

29. Cf., por ejemplo, el arzobispo E. D'Souza (Nagpur, India): cf. AS I/3, 440.

30. Cf. el arzobispo F. Charrière (Ginebra-Lausana-Friburgo): cf. AS I/3, 435.

31. Bea: cf. AS I/3, 466.

32. El obispo A. Ona de Echave (Lugo, España) pidió que se instituyeran comisiones diocesanas sobre los medios de comunicación, que consultando con el servicio internacional de prensa, vieran el modo de utilizar mejor las ocasiones de que se disponen: cf. AS I/3, 487-488.

33. Bednorz: cf. AS I/3, 433.

34. G. Beck (Salford, Inglaterra): cf. AS I/3, 429. Este miembro de la comisión preparatoria dijo sorprendentemente que Pío XI, Pío XII y Juan XXIII ya habían dicho lo que había que decir sobre el tema: «Iam vero, in his documentis inveniri possunt non solum omnia principia quae observanda sint in usu mediorum communicationis socialis, sed etiam id quod in praxi faciendum est ad pericula vitanda et ad veritatem faciendam pro bono totius Ecclesiae» (AS I/3, 430). Dijo también públicamente que se había perdido el tiempo, aunque tuvo también arrestos para afirmar que probablemente las comisiones preparatorias habían pecado «ignoranter» (AS I/3, 431).

35. Cf. AS I/3, 459.

Aunque los comentarios críticos constituyeran la excepción, es preciso también subrayar que hubo ambigüedad en algunas aprobaciones. Hubo, por ejemplo, quienes valoraron el esquema porque, por encima de la predicación del Evangelio, habían visto en él la oportunidad de dar el alto a lo que consideraban aberraciones dominantes en materia de fe y costumbres³⁶. Cabe advertir a este respecto que, además de algunas llamadas a afirmar los derechos de la Iglesia en este ámbito, se abusó un poco del tono exhortativo.

Casi todos coincidían en que era demasiado extenso. Lo subrayó el cardenal Spellman, primer orador del día. A su juicio, el esquema profundizaba demasiado en algunos puntos muy específicos, era muy repetitivo³⁷ y había que reducirlo urgentemente³⁸. Los medios de comunicación social aumentaban sin cesar y no tenían sentido unas directrices detalladas, ya que las posibilidades de los medios crecían sin parar³⁹.

Una de las críticas más importantes al documento insistió en que, a pesar del gran papel que los laicos jugaban en los medios de comunicación, el espacio que se les dedicaba en el esquema era muy escaso. En la sesión del 23 de noviembre, el obispo de Solsona, Enrique y Tarancón, hizo expresamente esta crítica⁴⁰. Se preguntó si los sacerdotes tenían la competencia suficiente para tratar de los medios de comunicación social. Y puesto que no había ninguna duda de que, en este tema concreto, los laicos son más competentes y tienen más experiencia, sería inteligente utilizarla⁴¹. Otros oradores, en referencia a la exhortación del número 41 a formar sacerdotes, religiosos y laicos en este tema⁴², confirmaron la necesidad de hacerlo, pero reconociendo la prioridad de los laicos⁴³.

36. Ruffini: cf. AS I/3, 424. A este respecto citamos también las críticas de Castro Mayer sobre la indiferencia moral de la prensa y de las organizaciones cinematográficas católicas. Los cines católicos proyectan también películas poco edificantes: cf. AS I/3, 446. Léger advirtió que, cuando se hablaba de costumbres, las cuestiones se presentaban demasiado negativamente: cf. AS I/3, 461.

37. «...Quae nimis longa apparent, res particulares nimis evolvunt, et repetitionibus abundant»: AS I/3, 424. Críticas sobre la extensión y peticiones de abreviación pueden verse en las siguientes intervenciones: Ruffini, Beck (Salford, Inglaterra), Bednorz (Katowice, Polonia), F. Charrière (Ginebra-Lausana-Friburgo), M. Fernández-Conde (Córdoba, España), D'Souza (Nagpur, India), A. De Castro Mayer (Campos, Brasil), W. Godfrey (Westminster, Inglaterra), Léger y Suenens: cf. AS I/3, 424, 330, 434, 436, 437, 440, 445, 459, 461, 462.

38. Cf. también, por ejemplo, las intervenciones de los obispos V. Enrique y Tarancón (Solsona, España), J. Heuschen (obispo auxiliar de Lieja, Bélgica) y A. Fernández Feo-Tinoco (San Cristóbal, Venezuela, en nombre de sus compañeros): cf. AS I/3, 425, 447, 522-523.

39. Cf. Enrique y Tarancón: cf. AS I/3, 425.

40. También en la reunión del 24 de noviembre de 1962.

41. Cf. AS I/3, 426: «Sed etiam in hoc sensu apostolico necessarium duco patefacere hanc actionem aptiorem laicis quam sacerdotibus esse»; cf. también Léger, Suenens y Ménager: AS I/3, 462, 464, 467.

42. Cf. AS I/3, 391.

43. J. Heuschen (obispo auxiliar de Lieja). Este obispo era muy poco partidario de que se creara una institución católica: «Penetrare debemus in instituta existentia, non nova creare. Secus plerumque confiteri debemus: notitiae nostrae serius advenerunt. In hac materia mora unius diei aequivalet praedio deperdito»: AS I/3, 447. Cf. también, por ejemplo, Suenens, Ménager, Kozłowiecki: AS I/3, 464, 467-468, 512. El obispo Ona de Echave (Lugo, España) pidió que se fijara con preci-

En una notable intervención, E. D'Souza trató de animar a una actitud más positiva ante los medios de comunicación social. Además de la Iglesia, hay otras instituciones que también tienen derechos y obligaciones⁴⁴. El esquema repite demasiado lo que ya han dicho las encíclicas y da la impresión de no ser suficientemente consciente de las posibilidades que ofrece el mundo contemporáneo con el uso de los medios de comunicación social, por ejemplo, en relación a las carestías y calamidades. ¿Acaso no son los medios de comunicación social los instrumentos ideales para situar a cada uno antes sus propias responsabilidades frente a los graves problemas del mundo?⁴⁵. D'Souza dijo, además, que era preciso animar al laicado a utilizar correctamente los medios de comunicación social sin necesidad de que el clero lo orientara en los detalles concretos⁴⁶. Léger insistió también en la importancia de cuidar los medios de comunicación para el bien de la Iglesia, e igual que Souza advirtió en el documento un talante excesivamente jurídico, demasiado preocupado por los derechos de la Iglesia⁴⁷. Habría preferido que se insistiera en prestar una mayor atención a los intereses de la Iglesia en este ámbito⁴⁸. Muchos estaban convencidos de que los distintos tipos de *media* serían un espléndido instrumento para la Iglesia. Por ejemplo, Spellman, que a partir de su experiencia en los Estados Unidos, veía en los medios de comunicación una oportunidad de colaboración entre católicos y no católicos, con vistas a la santificación de la humanidad, de toda la sociedad⁴⁹. Para Wyszynski, sólo la radio y la televisión ofrecen la posibilidad de proclamar el mensaje cristiano a los indiferentes en cuestión de religión, sobre todo en unos tiempos en que ha disminuido el hábito de leer⁵⁰.

sión tanto el ámbito de los sacerdotes como el de los laicos. Advirtió que la misión propia de la Iglesia, proclamar el mensaje, ha sido confiada en primera persona a los obispos y a los sacerdotes y que por eso era necesario dar a los sacerdotes la formación necesaria en esta materia: cf. AS I/3, 486-488.

44. Cf. también a este respecto las intervenciones del obispo J. Höffner (Münster, Alemania): cf. AS I/3, 505-506; el obispo S. Moro Briz (Ávila, España) subrayó también que el documento hablaba mucho de los derechos de la Iglesia «*dum et contra silet de ecclesiae officiis*»: AS I/3, 508.

45. D'Souza (Nagpur, India): cf. AS I/3, 440-442; el obispo Bryzgys (Kaunas, Lituania) y el arzobispo Albert Soegijapranata (Semarang, Indonesia) veían oportunidades positivas para la Iglesia: cf. AS I/3, 450, 452.

46. Cf. AS I/3, 441-442.

47. F. Simons (Indore, India) advirtió que mientras la Iglesia católica reivindicaba sus derechos desde un extremo al otro del mundo, cuando ya los tenía los negaba a los demás: cf. AS I/3, 523-524.

48. Cf. AS I/3, 461. Apoyaron a Léger, entre otros, Bea, J. Ménager (Meaux), L. Bernacki (auxiliar de Gniezno, Polonia), A. Sana (Akra, Irak): cf. AS I/3, 465, 467, 471, 521. A. Civardi sostuvo que en la primera parte (I, 1) se prestaba poca atención al deber de la Iglesia de hablar del entretenimiento en relación con los medios de comunicación social. Su postura ante el esquema era muy positiva, a pesar de que, a su juicio, los medios de comunicación ejercen a menudo un influjo pernicioso sobre los usuarios.

49. Una observación semejante hizo J. Höffner (Münster, Alemania): cf. AS I/3, 518-519.

50. Cf. AS I/3, 458. El cardenal se refería aquí a IV, 3: «*De radiophonia et televisione*»: AS I, 3, 410-413. Suenens afirmó también que, por causa de la pasividad, los medios de comunicación podrían influir negativamente en el fiel; pidió asimismo que quedara perfectamente claro que el derecho a la información no debía invadir la esfera privada; A. Kozłowiecki (Lusaka, Rodesia del Norte) manifestó un deseo parecido: cf. AS I/3, 463-464, 511.

Algunos oradores se quejaron también de las carencias del esquema a la hora de denunciar los peligros inherentes a los medios de comunicación⁵¹. Creían que el esquema tendría que poner en guardia contra el uso desordenado y excesivo de los *media* (no es casualidad que emplearan términos como «naturalismo» y «sensualismo») y que habría que preparar a los que trabajen en ellos para resistir mejor a las tentaciones⁵². Los fieles esperaban que el Concilio formulase unas directrices eficaces en esta compleja materia⁵³. Pero, al mismo tiempo, el esquema era demasiado optimista, pues no había que olvidar que abordaba un tema que a menudo estaba al servicio de fines poco confesables y muchas veces degenerados⁵⁴. Algunos no veían en qué podían beneficiarse los católicos de su mayor experiencia en el cine y en la televisión⁵⁵. El clero debería tener mucho cuidado al hablar de este tema⁵⁶, pero también se esperaba mucho de la atención que los padres prestaran a la educación de sus hijos⁵⁷. Se observó también cierta cautela en los que habían hablado muy positivamente del esquema, porque, aunque es cierto que los medios de comunicación social ofrecen muchas ventajas, no lo es menos que tienden a sustituir el juicio personal de los oyentes justamente por la facilidad con que se asimila su mensaje⁵⁸. Se advirtió, además, que el derecho a la información⁵⁹ no tenía que poner en peligro la vida privada de las personas públicas⁶⁰.

Sería una auténtica exageración decir que ahora el Vaticano se movió en la vertiente informativa. Los *media* mostraban con razón y también con frecuencia tanto la falta de información por parte del Servicio internacional de prensa como la torpeza del Servicio oficial de prensa de «L'Osservatore Romano»⁶¹. Fue una auténtica tragicomedia lo que sucedió el primer día de debate sobre el esquema, cuando el obispo auxiliar canadiense Sanschagrin afirmó —en una intervención

51. «Nemo non videt quaestiones ordinis moralis qua ex usu horum instrumentorum communicationis derivantur»: Fernández Conde (Córdoba, España): AS I/3, 436; cf. también R. Boudon: cf. AS I/3, 453. Sobre los peligros del cine, cf. por ejemplo M. Llopis Ivorra (obispo de Coria-Cáceres, España): AS I/3, 432.

52. Cf. Castro Mayer: AS I/3, 446.

53. Cf. Fernández Conde; G. D'Avack (Camerino, India): AS I/3, 436, 439-440.

54. J. D'Avack: cf. AS I/3, 438; cf. también la sugerente intervención de A. de Castro Mayer: AS I/3, 445.

55. D'Avack: cf. AS I/3, 439.

56. Cf. AS I/3, 439; L. de Uriarte Bengoa (San Ramón, Perú), por ejemplo, se despachó a gusto al decir que el cine y la televisión eran los causantes de que con frecuencia muchos sacerdotes no cumplieran con sus deberes pastorales: cf. AS I/3, 490.

57. D'Avack: cf. AS I/3, 439. Según Bryzgys (Kaunas, Lituania), los *media* influyen en la educación de los hijos más que los padres: cf. AS I/3, 450. Höffner insistió en la importancia de una elección racional en el uso de los *media*: cf. AS I/3, 505.

58. Charrière: cf. AS I/3, 435.

59. Tratado en el número 21: cf. AS I/3, 382.

60. Suenens: cf. AS I/3, 463.

61. Aunque la conferencia de prensa del protestante Cullmann se celebró en la sala de prensa del Concilio el 23 de noviembre, L'Osservatore Romano no la publicó hasta el 25 de noviembre, y además en la página 4, con el título tan poco atractivo de *In margine al Concilio. Dichiarazioni di un «Osservatore» valdese*. La verdad es que cabría esperar más de un concilio *ecuménico*.

bastante larga⁶²— que era necesario que el Vaticano asegurara que la información de Roma a los obispos sobre sus decisiones fuera bastante más fluida. Pues en algunos lugares pasaban más de dos meses hasta que los obispos respectivos eran informados de las decisiones romanas. Las primeras informaciones les llegaban por la prensa, pero tan resumidas y tan deformadas que merecían poco crédito y eran una fuente de confusión para los fieles. Es vital que los obispos reciban a tiempo la información⁶³. ¡La prensa se quejaba de que en la mismísima Roma no era capaz de conseguir información, y los obispos se lamentaban de que se informara antes a la prensa que a ellos! Una situación realmente llamativa.

El debate del 24 de noviembre se desarrolló poco más o menos en la misma línea. Después de enviar un telegrama de felicitación al papa en su 81 cumpleaños, el 25 de noviembre 24 padres tomaron la palabra para confirmar o seguir las observaciones del día anterior. La importancia de los *media* se relacionaba con el anuncio de la Buena Noticia⁶⁴, en el sentido de que las posibilidades que la tecnología ofrece por doquier se debían emplear para proclamar la Buena Noticia en todo el mundo. También se consideraba positiva la oportunidad de proclamar la enseñanza de la Iglesia Católica con espíritu ecuménico tanto a los católicos como a los no católicos⁶⁵. Por otro lado se daba prioridad a la cooperación del laicado católico con los demás cristianos para influir en la opinión pública a través de los *media*⁶⁶. Se añadió que con razón se veía en los *media* un don de Dios, en cuanto que posibilitaban la creación de una nueva civilización y de una nueva cultura. Pero los Padres tampoco dejaron de advertir que no se debía permitir que este don acabara haciendo daño a la cristiandad. En realidad, los medios de comunicación permitían abrir un nuevo frente en la difusión y defensa de los derechos y valores humanos fundamentales.

Es lógico que se hicieran referencias frecuentes a la «aplicabilidad» de los *media* a la proclamación del Evangelio, sobre todo en los países del Tercer Mundo. Dos intervenciones, ambas en nombre del episcopado africano, subrayaron, por ejemplo, que la radio y la televisión eran unas de las más importantes vías que se ofrecían a los obispos católicos y que, al menos en África, la utilización a gran escala de estos medios de comunicación podría facilitar la predicación del mensaje cristiano. Se manifestó también la esperanza de que las regiones más ricas del mundo ayudaran en este esfuerzo a las comunidades más pobres⁶⁷. Incluso los

62. Cf. AS I/3, 427-429.

63. Cf. AS I/3, 427-429. Para ilustrar este punto, Sanschagrin observó que el término «socialización» de la *Mater et Magistra* pudo ser utilizado por la prensa para bendecir el socialismo, mientras que tuvieron que pasar varias semanas para que los obispos pudieran conocer el contenido de la encíclica.

64. Citado ya el 23 de noviembre por J. Heuschen (AS I/3, 448); cf. también Ona de Echave: AS I/3, 487.

65. Bea: cf. AS I/3, 465-466.

66. Bea: cf. AS I/3, 466. Bea sobreentendía aquí que el fin último debía ser la cooperación entre todos los hombres de buena voluntad.

67. Cf. los discursos de Perraudin y Nwedo: AS I/3, 468-469, 476-478; cf. también el arzobispo Duval (Argel, Argelia), el obispo S. Soares de Resende (Beira, Mozambique): AS I/3, 506, 516.

obispos de más allá del telón de acero hablaron muy positivamente de las posibilidades que ofrecen los medios de comunicación a la hora de proclamar el mensaje cristiano⁶⁸. Charrière observó que con los *media* no sólo se podía llegar a todo el mundo, sino también a todas y cada una de las familias. Y añadió que por eso la Iglesia no debería estar al margen de este terreno, teniendo en cuenta la naturaleza «revelada» del cristianismo⁶⁹.

Además de estas consideraciones más bien generales, que fueron la mayoría, hubo también otras más específicas⁷⁰. Respecto a la cuarta parte del esquema, que trataba de la prensa⁷¹, se aludió a la importancia de la presencia católica en las agencias de prensa⁷². Esas relaciones eran insuficientes a pesar de que las fuentes católicas tienen informaciones de mucho interés. La frecuente rectificación de noticias por parte católica dan una mala impresión⁷³. También se dijo que los medios de comunicación ofrecen una gran oportunidad para promover la cooperación entre las mayores organizaciones mundiales.

El debate concluyó el 26 de noviembre. Después de leerse el agradecimiento del papa por el telegrama de felicitación y tras el anuncio de que el esquema *Ut unum sint* se discutiría cuando terminara la votación del esquema que se estaba estudiando, intervinieron otros 13 oradores. No hubo muchas cosas nuevas⁷⁴, pues fundamentalmente se redujeron a repetir los elogios al esquema y se resumieron los peligros de los medios de comunicación. Se pidió que se crearan instituciones para formar cristianamente a directores y actores. Se advirtió también que los católicos viven en una sociedad pluralista y que por tanto están obligados a hacer opciones correctas a propósito de los periódicos y de los programas televisivos.

Al día siguiente, los padres pasaron a votar una propuesta en tres puntos:

- 1) se aprobaba sustancialmente el esquema⁷⁵;
- 2) a la vista de las observaciones hechas por los padres conciliares, se encargaba a la comisión competente que separara del esquema los principios

68. «Debemus hoc in memoria retinere ut possimus magis magisque contribuere ad divulgandam doctrinam catholicam in hac materia existentem»: Bednorz (Katowice, Polonia): AS I/3, 434.

69. El arzobispo F. Charrière (Lausana-Friburgo): cf. AS I/3, 435.

70. Cf., por ejemplo, la filípica del obispo G. Ruotolo (Ugento, Italia) contra el positivismo y el idealismo, a propósito del n. 23 del esquema, que trataba de la libertad en el arte: AS I/3, 484-486.

71. Cf. AS I/3, 401-406.

72. No todos tenían la misma confianza en las agencias internacionales de prensa. Incluso se puede deducir de la intervención de M. González Martín (Astorga, España) que no siempre los católicos intercambiaban adecuadamente noticias entre ellos: cf. AS I/3, 479-480. P. Gouyon (Bayona, Francia) afirmó que los números 80-82 del capítulo IV no explicaban con suficiente claridad la misión de la Iglesia católica. Monseñor Duval aludió a los problemas que se encontrarían si se intentaba crear una prensa católica en los países donde los católicos son una absoluta minoría: cf. AS I/3, 482-484, 507.

73. Cf. J. Heuschen: AS I/3, 447.

74. ¡Seis de ellos anunciaron que no habían tenido oportunidad de hacer uso de la palabra!: cf. AS I/3, 502.

75. Como se puede deducir del texto, se reconocía expresamente que la Iglesia, en el ejercicio de su autoridad magisterial, debía interesarse en la materia: cf. AS I/3, 613.

doctrinales esenciales y las directrices pastorales más generales para, conservando lo esencial, se redactaran más brevemente y se pudieran proponer lo más pronto posible a la votación de los padres;

- 3) las iniciativas prácticas necesarias se incluirían en una instrucción pastoral cuya redacción realizaría la oficina mencionada en el número 57⁷⁶.

A la hora de votar estaban presentes 2.160 padres. De ellos, 2.138 –una mayoría realmente abrumadora– votaron a favor, 15 en contra y hubo 7 votos no válidos. Se aceptaba, pues, el esquema, al menos en sus líneas generales. Ahora debía pasar a la comisión para las reelaboraciones y abreviaciones que se habían pedido.

3. La reelaboración en la Comisión

Sobre el trabajo de la comisión vamos a ser breves. Tardó bastante en empearlo⁷⁷. Después de haber conseguido las 26 intervenciones escritas, el 3 de diciembre se dispuso a ordenar las *Animadversiones*. Se dividieron las intervenciones en cuatro grupos: en el primero se incluyeron los elogios al esquema; en el segundo, las propuestas relacionadas, por ejemplo, con el funcionamiento de «L'Osservatore Romano» o de la Radio Vaticana, con la utilización del correo aéreo por la santa Sede para informar a tiempo a los obispos sobre las decisiones de Roma, con la promoción de una conferencia internacional para la defensa de la libertad religiosa, etc.; en el tercero, diez o más notas de carácter más general; y en el cuarto, observaciones sobre puntos específicos del esquema. A partir de esta organización del material, los peritos iniciaron la revisión del esquema entre el 28 y el 31 de enero⁷⁸.

Digamos, para concluir, que el documento recibió el mismo trato severo que sufrió la prensa. Constituyeron, pues, una excepción los esfuerzos de la Iglesia por mejorar sus relaciones con la prensa, como la eucaristía que se celebró en la iglesia de San Ivo alla Sapienza, presidida por monseñor H. Pessoa Câmara, obispo auxiliar de Río de Janeiro⁷⁹. En general, estas relaciones fueron superficiales, desorganizadas y poco profesionales durante las primeras fases⁸⁰. No se prestó mucha atención al propio debate, y eso se debió probablemente a las relaciones con la prensa.

76. Esto demuestra que los padres aceptaron la petición del Secretariado conciliar preparatorio para la prensa y la información, y que pidieron al papa ampliar la autoridad de la Comisión papal para la radio, el cine y la televisión a todos los medios de comunicación social, incluida la prensa.

77. Esta comisión no se reunió por segunda vez hasta el 26 de noviembre; cf. la carta de Cento a los miembros de la Comisión, *Carte de Vet* (Archivos episcopales de Breda), no numerada.

78. E. Baragli, *L'Inter Mirifica. Introduzione...*, 137-138; existe un texto manuscrito de De Vet para una conferencia de prensa (Utrecht, 28 de marzo de 1963) en referencia a esta revisión.

79. Cf. «OssRom» del 26-27 de noviembre de 1962.

80. La descripción de H. Kaiser, *Inside the Council...*, 182-184, da una visión humillante del servicio oficial de prensa.

El difícil abandono de la eclesiología controversista

GIUSEPPE RUGGIERI

1. «*Auctoritas ante omnia et super omnia*»

La mañana del 23 de noviembre, mientras comienza la discusión sobre el tema de los medios de comunicación social, se distribuye por fin el tan esperado esquema eclesiológico. Ya se puede palpar y ver lo que para casi todos los obispos constituye la razón de ser del Concilio. La preparación de este esquema se caracteriza, quizás en mayor medida que el esquema *De fontibus*, por la contraposición entre la Comisión teológica y el Secretariado para la *unidad*¹. No se trata de divergencias secundarias, ya que afectan prácticamente a todos los puntos centrales del esquema. En cuanto a la naturaleza de la Iglesia, se enfrentan por un lado una concepción societario-jurídica, comprometida en la defensa de la identidad entre Iglesia católica y Cuerpo místico, y por otro una concepción que insiste más en el misterio. Sobre la cuestión de la pertenencia a la Iglesia, el cardenal Bea, tanto en sus intervenciones públicas como a través del Secretariado, se convierte en paladín de la postura que, partiendo de la eficacia de los medios de gracia también presentes fuera de la Iglesia católica, afirma la pertenencia *real*, aunque no plena, a la Iglesia de los cristianos no católicos. Pero en la Comisión teológica se apuesta en cambio por la posición de la *Mystici corporis* y sólo se admite una *ordinatio*, es decir, una ordenación de ellos a la Iglesia, por lo que de hecho se equiparan a los no cristianos. En cuanto a los obispos, aunque hay acuerdo sobre la sacramentalidad del episcopado, las posiciones se separan respecto al origen del poder de jurisdicción, que la Comisión teológica sitúa en el papa, mientras que el Secretariado para la unidad lo une siempre a la ordenación². Finalmente, en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, mientras la Comisión teológica se adhiere a la doctrina clásica de la tesis (necesidad de que el Estado sostenga solamente a la religión católica y prohíba las demás) y de la hipótesis (tolerancia donde de hecho las cir-

1. *SV* 1, 257-259, 264-266.

2. Aunque la Comisión para las enmiendas procuró adoptar en este punto concreto una posición intermedia que hacía depender, no la potestad de jurisdicción en cuanto tal (que se anclaba en la ordenación sacerdotal), sino su ejercicio, de la misión recibida del papa (*ibid.*, 266).

cunstancias situaran a los católicos en minoría), el Secretariado anima a que se abandone esta postura antimoderna y se reconozca la libertad religiosa fundándose sobre el principio de la caridad. La Comisión central preparatoria no ha logrado eliminar estos desacuerdos ya que los piensa desde su propio interior y sobre todo porque la Comisión teológica se niega a reconocer a cualquiera el derecho de intervenir en temas doctrinales, considerándose a sí misma, en continuidad con las competencias atribuidas al santo Oficio, como garante suprema de la ortodoxia.

Esta situación, en cierto modo paradójica, no puede no tener consecuencias de moleadoras cuando, de una dialéctica todavía sustancialmente interna a la curia y en todo caso limitada a los organismos del periodo preparatorio, se pasa a la confrontación conciliar.

Ya hemos dicho que, por iniciativa del cardenal Suenens, se había iniciado un sutil trabajo orientado a ganar para una postura mediadora no sólo a los obispos y teólogos más abiertos, sino también a algunos significados moderados. Así hay que ver el nexo entre Suenens y Montini por un lado y sus respectivos teólogos, Philips y Colombo por otro. Ya el 18 de octubre, Philips comunica a Congar que el cardenal Suenens le ha encargado de «retomar, completar y mejorar» el esquema *De Ecclesia* y le presenta las líneas de un proyecto *ad hoc*³. La elección de Sue-

3. Según JCng, 18 de octubre de 1962, el proyecto comprendía seis capítulos principales. Congar lo describe así:

«1) La Iglesia, pueblo de Dios, misterio, cuerpo místico (introducir el poder de los obispos en el esquema Lattanzi, en el que no aparece). Me gustaría que en este primer capítulo se introdujera la idea de una Iglesia misionera: una unidad en continua dilatación.

2) *De membris*. Necesidad de la Iglesia. Revisar el esquema Tromp.

3) Los obispos. Presentarlos como sucesores del colegio de los apóstoles, según el esquema: Pedro/demás apóstoles = papa/obispos. Este capítulo incluiría los siguientes apartados:

- obispos, sucesores de los apóstoles
- el episcopado-sacramento
- poderes de los obispos residenciales
 - enseñanza: su infalibilidad (reunidos en concilio, dispersos)
 - introducir aquí partes del capítulo *De magisterio* y una explicación del *ex sese*
 - gobierno (retomar texto de Pío IX, 1875)
 - poder cultural
 - relación con el gobierno
 - responsabilidad colegial de los obispos.

4) Los laicos.

5) La perfección evangélica (propuesta a todos los cristianos). Los religiosos.

6) Ecumenismo.

Sólo después de estos capítulos que se refieran al ser cristiano, a lo interno del cristianismo, (vendrían) los capítulos preparados sobre la Iglesia y el Estado, la tolerancia, etc.

Se trataba, pues, de la ordenación, tan querida por Suenens, del material a discutir en el Concilio en torno a la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*. Advuértase cómo sobre los contenidos efectivos Philips fue en realidad muy reticente. Expresiones como «revisar» («aménager») el esquema de Tromp sobre la cuestión de los miembros de la Iglesia, realmente central para el equilibrio de la totalidad, indican una voluntad mínima de cambio efectivo. Para la reconstrucción de las distintas fases, no totalmente claras, del esquema Philips en este periodo, son útiles J. A. Komonchak, *Te Initial Debate about the Church*, en *Vatican II commence*, 329-352, y A. Melloni, *Ecclesiologie al Vaticano II*, en *Leuven*.

nens recayó en Philips porque «encarnaba en su persona una especie de *via media* que no metía miedo ni al cardenal Ottaviani, ni al secretario, el padre Tromp (holandés)»⁴. El 25 de octubre, se reúnen en el Angelicum⁵, además de Congar y Philips, Colombo, Lécuyer, Rahner, Ratzinger, Semmelroth y McGrath. La mitad de ellos son teólogos que por una u otra razón han sido miembros de la Comisión teológica preparatoria. Congar nos cuenta que «se lee y discute la redacción Philips *De episcopis*, que al menos como proyecto se extiende también al conjunto del esquema *De ecclesia*». Refiriéndose a esta reunión, Semmelroth habla «de un esquema preparado por éste (Philips) sobre el *De ecclesia* y en él del *De episcopis*. Se habla de esto porque parece que hay una serie de obispos que quieren que se estudie este esquema en segundo lugar, después del *De liturgia*. Y ello plantea una serie de dificultades, porque los obispos no disponen todavía de él. Lo que Philips ha elaborado como corrección del esquema actual de la Comisión central, parece muy aceptable. Sería hermoso que tuviera éxito». Así pues, basándose en el texto preparatorio de que dispone, Philips ha «retocado» el capítulo sobre los obispos, el tercero del esquema, ya presentado seis días antes a Congar, escogiendo uno de los temas menos espinosos, aquel para el que la mediación recibida de la subcomisión para las enmiendas (a saber, que sólo depende del obispo de Roma el poder de jurisdicción) parecía ofrecer un acuerdo realizable. Basándose en esta reunión, Philips aporta ulteriores correcciones y entra en contacto con el cardenal Bea. Según Philips, Bea sólo hace correcciones de detalle⁶, pero le preocupa mucho la cuestión, básica para el ecumenismo, de la pertenencia a la Iglesia. De hecho, este es el argumento que preocupa ahora al Secretariado, que como ya había pasado con el problema de las relaciones entre Escritura y Tradición, tiene que vérselas con una oposición interna representada sobre todo por el padre Charles Boyer⁷. Philips sigue tejiendo pues su paño, entablando importantes relaciones para

4. L.-J. Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, 114. Y, en efecto, antes de comenzar su trabajo, Philips logra de Ottaviani una especie de visto bueno. En F-Philips (P.015.02) hay una nota de Tromp a Philips, fechada el 10 de octubre de 1962, que dice: «Acabo de hablar con su eminencia. Y como la constitución *De Ecclesia* no se abordará antes de Navidad, él cree que usted puede actuar según su criterio». Evidentemente, todavía en esa fecha (10 de octubre) ni Ottaviani, ni Tromp están en disposición de valorar toda la fuerza agregadora que tendría en el campo «adversario» la iniciativa de Suenens-Philips. Los acontecimientos de las primeras semanas presentarán ante sus ojos, bajo una luz muy distinta, los ajustes propuestos.

5. Con una reacción bastante resentida de los dominicos «excluidos» que vivían en el Angelicum, como Gagnebet y Labourdette: JLbd, 26 de octubre de 1962.

6. Bea comunica al mismo tiempo a Philips la estrategia del Secretariado sobre la cuestión de *membris*, encaminada a bloquear «l'entêtement du père Tromp»: evitar hablar de «membres» y limitarse a una descripción positiva, en orden descendente, de los distintos modos de participar en la vida de la Iglesia: plenamente y según todos los elementos para los católicos santos, de forma incompleta para los católicos pecadores, etc. (JCng, 28 de octubre).

7. ST el 31 de octubre de 1962: «He trabajado sobre un texto para el obispo Volk, como complemento del que me había enseñado ayer. Él había escrito algo para el Secretariado Bea sobre la Iglesia como fruto de la salvación e institución de la salvación. La provocación venía de una discusión en el Secretariado para la unidad de los cristianos sobre el tema de la pertenencia a la Iglesia, que había surgido con motivo del esquema *De ecclesia* preparado por Philips. Boyer debe haberse

llegar a un consenso, mientras el cardenal Suenens se preocupa del iter de procedimiento. A un Congar bastante escéptico le dice que tiene el proyecto de «introducir el texto revisado, junto con el texto oficial, siguiendo el camino de la Comisión de los asuntos extraordinarios»⁸. De todos modos, el 12 de noviembre Philips hace llegar a Tromp el texto corregido del *De ecclesia*, y Tromp anota que no lo ha recibido de la Comisión preparatoria, «sino de extraños»⁹. Pero antes de ver en qué sentido podía constituir una alternativa al esquema oficial, conviene que analicemos este último.

El texto oficial¹⁰ permitía por fin a los descontentos fijar al adversario. Sus rasgos eran precisos: primado de la visibilidad (y, por tanto, de la *figura corporis*), determinación de la pertenencia eclesial a partir del reconocimiento de la autoridad del romano pontífice, carácter «fontal» de esta autoridad para todas las demás jurisdicciones en la Iglesia, extensión al máximo del objeto del magisterio auténtico e infalible, rígida defensa del principio de autoridad, minimalismo ecuménico en las relaciones con las otras confesiones cristianas y agresividad social respecto a cualquier otra experiencia religiosa. Y además tenía la voluntad explícita de abarcarlo todo, implícitamente convencido de que la Comisión teológica tendría el privilegio y la competencia exclusiva de determinar los principios doctrinales de la enseñanza conciliar, mientras que «el resto del mundo» se limitaría a ocuparse de los aspectos disciplinarios y prácticos. Se explicaban también así las partes dedicadas a los religiosos, a los laicos y al ecumenismo.

El texto se dividía en 11 capítulos que ocupaban 82 páginas a imprenta. Además, tanto el capítulo sobre los laicos como el referente al magisterio, junto a las notas, llevaban un *commentarius* que ilustraba las intenciones de los redactores con un lenguaje aún más técnico y escolástico que el ya de por sí pesado que se utilizaba en el texto. No era fácil percibir la unidad de la estructura global. Pues mientras los primeros capítulos iban desde la determinación de la naturaleza de la Iglesia (I) y de la pertenencia a la Iglesia (II) hasta la consideración del episcopado (III), de los obispos residenciales en particular (IV), de los estados de perfección (V) y de los laicos (VI); en el capítulo VII se volvía atrás, por así decirlo, para hablar del magisterio de la Iglesia (VII), de la autoridad y de la obediencia (VIII). En los tres

opuesto sobre todo en el tema de los miembros de la Iglesia. Lo que el obispo Volk ha preparado viene muy a cuento, pero tiene un problema, y es que su lenguaje es obsoleto y muy distinto del lenguaje a que los teólogos están acostumbrados. Hay además otra dificultad, a saber, que los dos aspectos de la Iglesia no están suficientemente ligados. Yo he escrito para él un añadido que va en esta misma dirección. Si bien se mira, se trata de la sustancia de la intervención de Volk en el aula durante la discusión sobre el *De ecclesia*.

8. JCng, nota del 6 de noviembre de 1962.

9. Tromp, *Relatio*, n. 4.

10. El texto apareció como *series secunda* de los *Schemata Constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus* junto con el *De beata Maria Virgine*. Aquí citaremos según esta edición. La fecha del visto bueno del papa era el 10 de noviembre de 1962. El esquema se encuentra también en AS 1/4, 12-91. Para la reconstrucción de las últimas fases del texto, antes de su publicación, cf. A. Melloni, *Ecclesiologie...*

capítulos finales se hablaba de las relaciones Iglesia-Estado, de la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos y del ecumenismo. Todo ello sin una clara sucesión lógica, ya que lo lógico hubiera sido el orden inverso.

El capítulo I, dedicado a la Iglesia militante, y por tanto con una opción concreta de cara a una delimitación jurídico-societaria del tema, situaba la razón de la institución eclesiástica en la voluntad de Dios de redimir a los hombres no sólo individualmente, «sino en cuanto llamados por una multitud», para que en virtud (*virtute*) de la cabeza Cristo fueran no sólo «redimidos, sino redentores». Pero Cristo no gobierna y santifica por sí solo al pueblo de Dios, sino «mediante hombres elegidos por él», que ha instituido los «oficios de anunciador, sacerdote y rey, a ejercer bajo Pedro». La Iglesia no se presenta como una turba dispersa, sino como una «formación cerrada» (*ut confertum agmen*) en la unidad de la fe, en la comunión de los sacramentos y en la apostolicidad del gobierno. Con este fin y por este motivo, por la claridad con que expresa la dimensión social y la vertiente mística, entre todas las figuras con las que Cristo y los apóstoles han representado a la Iglesia, la imagen del cuerpo es la que ocupa un lugar privilegiado: «principem locum figura corporis tenet». La eclesiología societaria y controversista afín a Belarmino era, pues, el criterio de una hermenéutica bíblica capaz de resaltar una imagen sobre todas las demás. El texto profundizaba también en un «análisis (*enucleatio*) de la figura del cuerpo»: visibilidad (*oculis cernitur*), conexión entre miembros desiguales (y por tanto dimensión socio-jurídica), vitalidad (representada también en la imagen de la vid y los sarmientos), unidad místico-personal (con ribetes casi monofisitas, por la que Cristo es la Cabeza y el Espíritu el alma de la Iglesia), intangibilidad de la santidad esencial, constituida por los medios de gracia que posee la Iglesia a pesar del pecado de los individuos. Se venía, pues, a asimilar a la Iglesia al Verbo encarnado, ya que la dimensión societaria y visible y el cuerpo místico de Cristo no constituyen dos realidades, sino exclusivamente una «que se manifiesta con semblanza divina y humana». Que el objetivo último del texto era la identificación entre la Iglesia católica romana y el cuerpo místico de Cristo, lo sancionaba la fórmula definitoria final del capítulo: el Concilio «enseña y profesa solemnemente que no existe sino la única y verdadera Iglesia de Jesucristo, esa Iglesia que exaltamos en el Símbolo como una, santa, católica y apostólica... y que (Cristo), después de su resurrección, confió al gobierno de san Pedro y de sus sucesores; por eso el nombre de Iglesia corresponde en derecho sólo a la católica y romana».

El II capítulo unía la cuestión de los miembros de la Iglesia militante con la necesidad de ésta para la salvación. Nadie puede salvarse si no es miembro de la Iglesia o no está ordenado a ella «voto». Miembros de la Iglesia «*vere et proprie*» son sólo los bautizados que profesan la verdadera fe, reconocen la autoridad del papa y no se han separado del cuerpo místico mediante pecados gravísimos (parece sobreentender los delitos que merecen la excomunión). «Están orientados con el deseo» (*ordinantur voto*) a la Iglesia no sólo los catecúmenos, sino todos los

que buscan sinceramente la voluntad de Dios. De este modo la situación de los catecúmenos se equiparaba con la de los no cristianos. Sin embargo, la situación de los cristianos «separados» se calificaba con notable ambigüedad: «los que no profesan la verdadera fe o (*vel*) la unidad de comunión bajo el romano pontífice, pero la (*ea*) desean aunque con un deseo inconsciente»¹¹. La Iglesia está unida con ellos de distintos modos. Pues, aunque no tienen la fe católica, creen con amor en Cristo Dios y salvador, a veces se distinguen por su fe y devoción a la eucaristía y por su amor a la madre de Dios, participan en la misma consagración bautismal, de algún modo también en la comunión de las oraciones y de los beneficios espirituales y el Espíritu Santo obra en ellos. Pero no gozan de todos los beneficios de los que son «en realidad» (*reapse*) miembros de la Iglesia y por eso la Iglesia no cesa de orar para que abandonen su estado. El texto no lograba, pues, librarse de algunas contradicciones internas. La principal consistía precisamente en que después de haber enumerado tantos vínculos «objetivos», se obcecaba en decir que los no católicos no son «en realidad» miembros de la Iglesia y parecía que los situaba entre los miembros «in voto». Era ésta la jaula de hierro a la que sometía a la categoría de «miembro» para definir la pertenencia eclesial.

El capítulo III se dedicaba a la naturaleza sacramental del episcopado, que es «verdadera y propiamente» el grado supremo del sacramento del orden, mientras que los simples presbíteros, aunque por la consagración sacramental son «verdaderos sacerdotes» y actúan «en la persona de Cristo» en la celebración de la Iglesia y de los sacramentos, carecen sin embargo de poder de jurisdicción si no les es conferida directa o indirectamente por el papa o por su obispo. De acuerdo con el compromiso logrado por la subcomisión para las enmiendas, el capítulo IV afirma que la ordenación confiere a los obispos, además del ministerio de santificación, también los de magisterio y gobierno, en los que consiste la jurisdicción; pero afirma también que el ejercicio de la jurisdicción depende de la misión recibida «del gobierno supremo de la Iglesia». Las modalidades de conferir esta misión se definían elásticamente, de modo que iban desde las costumbres locales no revocadas hasta su colación directa por el papa. Al papa se le reconocía además el derecho de ampliar o restringir el ejercicio de la jurisdicción episcopal en virtud de la «potestad de jurisdicción inmediata y episcopal» que tiene sobre todas y cada una de las Iglesias y sobre todos y cada uno de los obispos y fieles.

11. El texto no es claro. Es difícil saber si ese «ea» es un rechazo o qué hay detrás de él, si un «eam» o un «eas». Pues si fuera un «eam», entonces el texto identificaría la «vera fides» con la unidad de comunión bajo el papa; pero si fuera el plural «eas», entonces el «vel» puesto entre «fidem» y «unitatem» tendría un verdadero valor adversativo y la «vera fides» se distinguiría de la unidad de comunión. Además, el texto que sigue no retoma el concepto de «fides vera», sino el de «fides catholica», que en la nota 15 se distingue de la «fides divina simpliciter». La «fides catholica» mencionada tanto en referencia a la llamada profesión de fe tridentina de Pío IV, como a la constitución *Dei filius* del Vaticano I, se subdivide a su vez en objetiva (tal como es precisada, por ejemplo, por Pío IV) y subjetiva (como viene precisada por la *Dei filius*). Y la misma nota 15 del capítulo II precisa lapidariamente que «baptismus non facit membrum, nisi accedat (*sic*) fides catholica subiectiva».

Al hablar a continuación de las relaciones entre los obispos residenciales y la Iglesia en su conjunto, el texto afirmaba que los obispos constituyen el centro, el fundamento y el principio de la unidad en las Iglesias particulares, en la medida en que en ellas y por ellas (*in illis et ex illis*), formadas a imagen de la Iglesia universal, existe la una y única Iglesia católica cuyo centro, fundamento y principio de unidad es el sucesor de Pedro. Y, aunque no tengan potestad sobre ella, ni uno a uno ni reunidos en gran número, sino sólo participando en la potestad del sumo pontífice, están obligados sin embargo a una verdadera solicitud por toda la Iglesia. Esta solicitud no constituye una potestad de jurisdicción, sino una «fuerza de solidez» (*soliditatis robur*) en la comunión fraterna. Sin embargo, al hacer esta afirmación, el texto no negaba la consistencia propia del «colegio episcopal» que sucede al colegio apostólico y que creemos que es «junto a su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza, el único sujeto de la plena y suprema potestad en toda la Iglesia». Se trata de una potestad ordinaria que sin embargo sólo se ejerce legítimamente de forma extraordinaria y devotamente subordinada al papa cuando y hasta dónde él lo crea oportuno. Miembros de derecho de este colegio episcopal son solamente los obispos residenciales. Los redactores del esquema no veían la evidente contradicción que había entre algunas afirmaciones contenidas en el capítulo (una potestad ordinaria no puede ser al mismo tiempo una participación en otra potestad y tampoco se puede ejercer exclusivamente de forma extraordinaria).

Además, llegado a este punto, el esquema, en lugar de proceder a una ulterior determinación del magisterio y de la autoridad de los obispos, que hubiera sido lo lógico, dejándose casi llevar por el «de personis» del Código, remitía estos temas a un capítulo posterior y seguía ocupándose de los religiosos y de los laicos.

El capítulo V estaba dedicado a los «estados para conseguir la perfección evangélica». La perspectiva era fundamentalmente jurídica. Jesús no nos ha dejado sólo preceptos, sino que a los que quieren también les ha ofrecido los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia como vía fácil y segura para alcanzar la plenitud de la caridad. Los consejos son pues de origen divino y pertenecen a los elementos constitutivos de la nota de la santidad de la Iglesia. Para asumir también públicamente como propia la observancia de los consejos evangélicos, ha emanado o dado fuerza de ley a las propuestas de hombres y mujeres eminentes para que quienes observen esta ley constituyan «un estado para adquirir la perfección y una porción elegida del cuerpo místico de Cristo». El estado de perfección no es un estado intermedio entre la condición clerical y laical, sino que puede ser común a ambas. Pero se subrayaba ante todo que la consistencia pública del vínculo era lo que determinaba la calidad del estado de perfección. Así pues, por su propia naturaleza, la observancia de los consejos es mejor si se hace mediante voto que mediante promesa, para siempre que para un periodo temporal. Por eso se condena la postura de los que quieren disminuir la obligación asumida ante Dios y ante la Iglesia y de los que sostienen que el estado de perfección imposibilita o disminu-

ye la formación de la personalidad. Y así como corresponde a la jerarquía juzgar las modalidades de la vida consagrada a la perfección, también el papa, en virtud de su primado universal, puede sustraer a la jurisdicción episcopal a cualquier instituto de perfección así como a sus miembros. Con ello, el documento pretendía codificar para siempre la concepción que se había ido formando en la Iglesia latina desde la reforma gregoriana del siglo XI, vinculándola a una idea universalista y centralizada de la Iglesia.

Después de los religiosos, en un alejamiento progresivo del centro jerárquico, el capítulo VI se dedicaba a los laicos. Aun con todas sus carencias, era quizás el capítulo que más recogía las instancias de la maduración eclesial del siglo XX. Se subrayaba la responsabilidad y el deber de todos los fieles en la realización del plan divino de salvación sobre el mundo. Se aludía al sacerdocio universal de los fieles, aunque se acentuaba que en el cuerpo de Cristo hay sacerdotes «con título específico» (*proprii nominis*) que ofrecen al pueblo los medios de salvación y pronuncian *in persona Christi* las palabras de la consagración eucarística. Al final lo que quedaba era una concepción fuertemente dicotómica y negativa de la condición común de los cristianos que no han sido llamados ni al orden jerárquico ni a un estado religioso sancionado por la Iglesia. Sin embargo se reafirmaba el valor del compromiso en el mundo, como consecuencia de la reflexión teológica y de la experiencia de los decenios anteriores. Laicos son los que no son clérigos ni religiosos, pero que han de conseguir la santidad cristiana «también mediante las actividades seculares». Más aún, con su vocación cristiana santifican, por así decirlo, el mundo desde dentro. El número 23 enumeraba también los derechos y deberes de los laicos desde una perspectiva eminentemente sacramental que constituía la parte más lograda del documento. El apostolado propio de los laicos se determinaba además, sobre todo en su matriz religiosa, como un modo específico de evangelización y santificación. Se aludía de pasada a la santificación mutua de los cónyuges «por la fuerza del sacramento». Como tarea específica de los laicos se fijaba la «consagración del mundo», es decir, la actividad orientada a emparar con el espíritu de Cristo todos los sectores de la actividad, sin abandonar su propio orden secular.

Del apostolado de los laicos, ejercitado en virtud de la misión bautismal común, se distinguía marcadamente el que se realizaba con un mandato especial de la jerarquía, por el que los laicos «participaban en el apostolado jerárquico de la Iglesia, participación que lleva el nombre de acción católica». Se subrayaba, además, el derecho de la Iglesia a realizar «públicamente» las obras de misericordia espiritual y temporal mediante instituciones específicas integradas tanto por religiosos como por laicos, así como el derecho y el deber de promover obras sociales, sobre todo a título de suplencia. Se recomendaba también a los laicos que no se sustrajeran a las responsabilidades y al compromiso político. Finalmente, confirmando que la sociedad es autónoma a la hora de perseguir su fin inmediato, esto es, el bien común temporal, el esquema exhortaba a evitar tanto la confusión en-

tre las esferas religiosa y civil como la separación u oposición de corte laicista o secularista innecesarias entre ellas, ya que la sociedad debe permanecer siempre sujeta a la ley divina.

Como ya hemos indicado, después del capítulo dedicado a los laicos el esquema volvía a tratar del magisterio y de la autoridad en la Iglesia. El capítulo VII, dedicado al magisterio, era el más técnico y daba la impresión de querer precisar y endurecer aún más la enseñanza del Vaticano I. Se presentaba al magisterio auténtico como «principio próximo y órgano perpetuo» de la infalibilidad de toda la Iglesia en la verdad. La prerrogativa de la infalibilidad de la que goza este magisterio se distingue del «carisma de la inspiración» porque no se ordena a una nueva revelación sino a la custodia y a la transmisión de todo el depósito de la fe, de tal modo que siempre se explique todo «según el mismo significado y según la misma intención» («eodem sensu eademque sententia»).

El *objeto* del magisterio auténtico se articulaba según una triple dimensión. El objeto *primario* se refiere al anuncio, la custodia y la interpretación de lo que ha sido revelado. El objeto *secundario* es todo lo que, aunque no esté explícita o implícitamente revelado, tiene tal conexión con la revelación, que sin él el depósito de la fe no podría ser plenamente custodiado, debidamente explicado y eficazmente defendido¹². En tercer lugar, se consideraba competencia y derecho del magisterio interpretar y declarar de modo infalible no sólo la ley revelada, sino también la natural. La conclusión era –y nos quedamos cortos– realmente impresionante: «No existe pues ámbito alguno de las decisiones humanas que, bajo el aspecto ético y religioso, pueda sustraerse a la autoridad del magisterio instituido por Cristo»¹³. Finalmente, como último ramo de competencia se precisaba el derecho de juzgar los fenómenos religiosos extraordinarios que acontezcan tanto dentro como fuera de la Iglesia¹⁴.

El *sujeto* del magisterio auténtico consta de varias personas y órganos. Pero el *munus*, el oficio, es uno e indivisible: «El oficio del magisterio auténtico, dotado del carisma de la verdad, que existe en la Iglesia por institución divina, aunque sea ejercitado por varias personas y órganos, es siempre uno e indivisible. Pues ha sido constituido por el único Maestro, Cristo Señor; representa su autoridad, es asis-

12. En la nota correspondiente se remitía a la formulación que el obispo Gasser había hecho del objeto secundario en el Vaticano I: Mansi 52, 1226. Sin embargo, ese remite era poco preciso porque no se recordaba una precisión de Gasser. Pues al definir de ese modo el objeto secundario del magisterio infalible, al mismo tiempo había hecho referencia a la cuestión debatida que dividía a los teólogos, a saber, si la infalibilidad del objeto secundario es la de una proposición «teológicamente cierta» (obtenida pues mediante un razonamiento que llegaba a una conclusión «nueva» respecto a la revelación, gracias a la introducción en el silogismo de un término no revelado) o la de un verdadero y propio dogma de fe. Entonces, en el Vaticano I, pareció por «consenso unánime» que la cuestión no debía ser definida, sino que se debía dejar en la situación en que se encontraba. El esquema omitía esta precisión y por tanto, en relación con el Vaticano I, la posición se endurecía todavía más.

13. N. 29 del esquema preparatorio con referencia al magisterio de León XIII, Pío XI y Pío XII.

14. Este añadido resultaba extraño en el texto, ya que lógicamente debería haber aparecido antes de la referencia a la ley natural.

tido por el único Espíritu de verdad para que en el ejercicio de su propio ministerio enseñe su (de Cristo) verdad»¹⁵.

El oficio del magisterio es ejercido en primer lugar por el romano pontífice. El esquema no describe las prerrogativas en los términos del Vaticano I. En efecto, el papa no es sólo maestro (*doctor*) de los fieles, sino también de los obispos¹⁶. Cuando habla *ex cathedra*, sus afirmaciones son infalibles e irreformables, «por sí mismas» (*ex sese*) y no por el consenso de los fieles o de los demás obispos. Pero aunque no hable *ex cathedra*, a su magisterio auténtico se le debe «el obsequio religioso del entendimiento y de la voluntad». Como medios de este magisterio auténtico se indican «algunas» constituciones apostólicas, las encíclicas y las alocuciones más solemnes. Cuando en estos actos el papa se pronuncia sobre una cuestión discutida hasta entonces, desde ese mismo instante no puede ser ya objeto de «discusión pública» entre los teólogos¹⁷.

Sujetos del magisterio auténtico son también los obispos en comunión con el papa. Pues aunque uno a uno no son infalibles, sin embargo para sus fieles son maestros auténticos de verdad, tanto dispersos por toda la tierra como reunidos en los concilios particulares. Pero el colegio de los obispos, si está reunido con el papa y bajo él, es tan infalible como el papa cuando habla *ex cathedra*. Además, los obispos son también infalibles cuando, enseñando cada uno en su diócesis, coinciden con el papa en la misma afirmación. También sobre este asunto estamos ante una reiteración de lo que el Vaticano I había afirmado sobre el llamado magisterio ordinario.

Finalmente, por primera vez un concilio tenía ante sí la tarea de clarificar el estatuto doctrinal de la curia romana. Las congregaciones y los *consejos* romanos eran considerados de hecho órganos subsidiarios del magisterio pontificio, ya que el papa «no ejerce por sí solo su magisterio, sino que lo puede confiar parcialmente». Se trata de órganos que actúan con la asistencia del Espíritu, que les da sus dones «según el lugar que ocupan en el Cuerpo místico», y que por tanto merecen un obsequio no sólo externo, sino religioso, y una adhesión interna de la mente.

Después del estatuto de la curia se precisaba el de los teólogos. Imaginando una especie de *res publica* o corporación medieval de teólogos, se les reconocía una autoridad específicamente diversa de la de los obispos. Lo que los teólogos proponen como «doctrina cierta» merece un «respeto deferente» hasta que argumentos sólidos no vayan en otra dirección (como, por ejemplo, en el caso de la interpretación secular de los primeros capítulos del Génesis). Las doctrinas propuestas «con un consenso común y constante» no pueden negarse «sin temeridad o error en la fe». No en el texto, pero sí en el *commentarius*, se precisaba aún que

15. N. 30.

16. Igual que se habla de Cristo como maestro supremo (n. 30, p. 47, I. 34), se habla también del papa como maestro supremo de verdad para toda la Iglesia católica (*ibid.*, p. 48, II. 4-5).

17. Se hacía referencia en nota a la afirmación correspondiente de la *Humani generis*. Y, por lo demás, es la combinación entre el tema de la *Mystici corporis* (identificación absoluta entre Cuerpo místico e Iglesia católica) y el de la *Humani generis* (reivindicación de la autoridad del magisterio contra las nuevas tendencias pluralistas de la teología católica).

se reconocía una autoridad especial a los teólogos que han recibido una misión canónica para enseñar en nombre del magisterio. Era una concepción teológica que aparentemente exaltaba su autoridad, pero que de hecho reducía su función a estar al servicio del magisterio, más que de la Iglesia en cuanto tal¹⁸.

Finalmente, en este amplísimo capítulo sobre el magisterio se dejaba espacio también a los que ayudan (*De auxiliaribus*) al magisterio pontificio en su ministerio pastoral: sacerdotes que han recibido del papa o de los obispos la misión de «enseñar la palabra de Dios», pero también clérigos, religiosos o laicos llamados a ayudar en la instrucción sobre la fe cristiana y en la cultura religiosa. Una tarea especial le corresponde a los padres que, como cooperadores de Cristo y de la Iglesia madre, han recibido el suavísimo peso de «cincelar los primeros inicios de la fe en el alma de sus hijos». Y los expertos en medicina, derecho, economía, ciencias sociales y demás disciplinas deben colaborar también a formar un juicio moral sobre cuestiones relacionadas con su especialidad, para que hallen soluciones inspiradas en los principios cristianos.

El párrafo final del capítulo dedicado al magisterio estrechaba aún más las filas del *confertum agmen*, de las filas cerradas de que hablaba el primer capítulo: nadie debe considerarse a la ligera maestro en las cuestiones teológicas, que no han de ser juzgadas al estilo de las ciencias profanas. Todos deben obedecer al magisterio auténtico. Incluso los laicos, que no tienen un encargo oficial, cuando se dedican a los estudios sagrados deben someterse al magisterio. Y a todos se les advierte que no se avergüencen del evangelio y que crezcan en el conocimiento de la fe, para estar dispuestos a responder a todos los que le pidan la razón de su esperanza.

No contentos con el capítulo dedicado al magisterio, los redactores del esquema dedicaban otro capítulo al principio de la autoridad. No hay duda de que puede llamar la atención esta insistencia sin fronteras: después de haber convertido en el capítulo segundo el reconocimiento de la autoridad del romano pontífice en el criterio decisivo de pertenencia a la Iglesia; después de haber hablado en los capítulos tercero y cuarto del episcopado «en unidad con el romano pontífice y bajo su autoridad» (cap. IV, p. 22, I. 8-9); después de haber endurecido aún más en el larguísimo capítulo séptimo (casi 12 páginas de un total de 82 y de 11 capítulos) la doctrina del Vaticano I sobre el magisterio, el capítulo octavo volvía una vez más sobre el principio de la autoridad. ¿Por qué? Para entender el problema, es preciso tener presentes algunos datos: la tutela del principio de autoridad había sido el punto clave de la eclesiología postridentina; la apologética católica había atribuido la causa de todos los males de la época moderna a la negación por el protestantismo del principio de autoridad; y, finalmente, esta posición había sido recibida por el magisterio romano¹⁹ y codificada en el proemio de la constitución *Dei*

18. Se trataba de una concepción de la teología no como carisma distinto de la Iglesia y en la Iglesia, sino como función totalmente absorbida en su referencia al magisterio. El *commentarius* precisaba que retomaba esta concepción del *votum* presentado por la Universidad Lateranense.

19. Pío IX, *Quanta cura*, en AAS 3 (1867), 163.

Filius del Vaticano I. Así pues, el esquema preparado por la Comisión teológica seguía la estela de esta tradición y quería perpetuarla. Pero, sólo ya desde el punto de vista cuantitativo, el efecto de esta operación se presentaba como la resolución de todos los aspectos de la Iglesia en su relación con la autoridad central. Por lo demás, las expresiones empleadas no dejaban el más mínimo rastro de duda sobre la intención de no ocultar la carga emocional de esta insistencia. Se imaginaba un concilio agitadoísimo por la crisis de la autoridad: «Fuertemente sacudido por una vehemente aflicción» (*vehementi afflictione pervehitur*).

Con este estado de ánimo se definía el «verdadero concepto de autoridad»: «todo poder legítimo viene de Dios» (Rom 13, 1). Su fuerza para obligar en conciencia en nombre de Dios la extrae, no de la ciencia, de la prudencia o de cualquier otra cualidad de los superiores que se requiriera en el ejercicio de la autoridad, sino de la voluntad de Dios²⁰. Aplicado luego este principio a la Iglesia, el esquema especifica cómo la autoridad en la Iglesia representa el poder real de Cristo y tiene como objetivo extender a todos los hombres los beneficios de la redención. Se rechazan, por consiguiente, todos los motivos que tratan de hacerse valer para sustraerse a la autoridad (dignidad del hombre y libertad de los hijos de Dios, carisma especial, falta de consulta previa, imperfección o falta de oportunidad de una orden). Ahora bien, esto no elimina el deber de los superiores de observar a su vez la ley divina, de consultar cuando fuera oportuno, y de no ahogar las iniciativas procedentes de quienes les están sometidos. Estos, a su vez, deben mirar a los superiores con los ojos de la fe y tienen también el deber de manifestar su opinión ateniéndose a «las reglas prescritas por la Iglesia, en caso de que las haya». Pero cuando la autoridad legítima ha ordenado algo, no hay crítica que valga. Incluso la denuncia de los males de la Iglesia hay que hacerla siguiendo el orden establecido por Cristo en Mt 18, 15-17, y en ningún caso debe poner en duda su indefectibilidad esencial. Luego pasa a hablar de la opinión pública en la Iglesia distinguiendo entre opinión pública y *sensus fidei*. Mientras el *sensus fidei* viene de lo alto y es el consenso de los fieles y pastores *in rebus fidei et morum*, «en las cuestiones de fe y costumbres», la opinión pública tiene que ver con el *ordo agendi*, «el orden del obrar», y es una reacción espontánea a lo que acontece. La manifestación de la opinión pública es, pues, buena o mala según venga de un verdadero conocimiento de las cosas y de un espíritu auténticamente católico. De cualquier forma, los superiores no están siempre obligados a consultar la opinión pública y no cabe apelar a ella para conseguir el cambio de los decretos de la jerarquía.

Dejando de lado una consideración interna sobre las relaciones eclesiales, el capítulo noveno pasaba a ocuparse de las relaciones Iglesia-Estado, el décimo de la ne-

20. Para esta definición de la autoridad, se aducían en nota dos referencias del magisterio de Pío XII, la alocución *Si diligis... pasce*, del 31 de mayo de 1954, a los cardenales y obispos asistentes a la canonización de Pío X (AAS 46 [1954], 314), y la alocución *Magnificate Dominum mecum*, del 2 de noviembre de 1954, a los cardenales y obispos presentes en la nueva fiesta litúrgica de María, reina del cielo y de la tierra (AAS 46 [1954], 673-674). Pero, aunque hablan de la necesidad de la autoridad y de la obediencia en la Iglesia, en ninguno de los dos pasajes citados hay una definición de ese tipo.

cesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos, y el undécimo al ecumenismo. Las relaciones Iglesia-Estado se clarifican desde la pauta de los principios sancionados por el derecho público eclesiástico: la Iglesia tiene el derecho y el deber de ocuparse de las cosas temporales en la medida en que éstas se entrecruzan con el ordenamiento del hombre al fin sobrenatural. Pero el Estado, por su parte, no puede ser indiferente a la religión, ya que debe ayudar a los ciudadanos a conseguir más fácilmente los bienes que conducen a vivir la vida desde una perspectiva religiosa. Pero hay todavía más cosas. Aunque en el orden actual el culto sea competencia exclusiva de la Iglesia, sin embargo la comunidad civil debe prestar a Dios un culto en cierto modo social. Y el mejor modo de cumplir con este deber es que el Estado conceda plena libertad a la Iglesia católica y excluya de su legislación todo lo que a juicio de la Iglesia impide conseguir el bien eterno. Sólo cuando se trata de una sociedad no cristiana, el Estado no está obligado a este reconocimiento, pero debe dar plena libertad a los ciudadanos que desean configurar la vida civil conforme a los principios católicos. Y aunque estos principios han de aplicarse con moderación, la Iglesia condena al laicismo cuyo objetivo es oscurecerlos.

El capítulo décimo trataba de la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos. Esto es un encargo de origen divino y en consecuencia ningún Estado puede oponerse al derecho que de ahí se deriva para la Iglesia. Tampoco puede invocarse la tradición de cada pueblo para oponerse a este derecho, porque el evangelio no rechaza sino lo que contradice a la razón natural y a la ley divina, y la Iglesia quiere que se conserve e incluso se eleve al orden sobrenatural todo lo que de honesto y bello tiene cada nación. La responsabilidad de esta tarea corresponde sobre todo al papa y por tanto también a los obispos. Pero todos tienen el deber de cooperar.

El último capítulo se dedicaba a exponer los principios del ecumenismo. Aun reconociendo los vínculos que unen a la Iglesia con los hermanos separados y sobre todo con los de los «ritos» orientales, son sin embargo aún insuficientes para establecer la unidad querida por Cristo. En efecto, incluso la eucaristía sólo es signo de esa unidad cuando, en la profesión de la fe única, verdadera e íntegra, es celebrada en la comunión bajo un obispo unido con la sede romana.

La Iglesia mira con afecto materno a cada uno de los hermanos separados y los invita a venir a ella. El esquema reconoce también que a llegar a esta unidad les ayuda su unión mutua en sus «comunidades»²¹. Y sin embargo estas comunidades conservan en su interior medios y signos de la unidad con un talante ajeno a la plenitud de la revelación, de manera que dan en realidad motivo para la división de la herencia de Cristo. Por eso se exhorta a todos los fieles a que muestren con sus palabras y ejemplo que la plenitud de la revelación sólo «se mantiene de manera verdadera y pura» en la Iglesia católica, para que los hermanos separados, unidos de nuevo a nosotros, puedan poseer también ellos la plenitud de la herencia de Cristo.

21. Se admitía en una nota que en relación con los orientales se había utilizado constantemente el término «ecclesiae», pero en el texto se prefería la expresión menos comprometida de «communitates christianorum separatae».

Se reconoce el carácter positivo del movimiento ecuménico nacido «en muchas partes del mundo en las comunidades separadas que se han dividido de la cátedra del bienaventurado Pedro». Pero es preciso que los que quieren obedecer a la voluntad de Cristo se aproximen cada vez más a la Iglesia católica «en la unidad de la fe, del gobierno y de la comunión bajo el único vicario de Cristo».

Al ocuparse más específicamente del tema de la *communicatio in sacris*, el esquema se volvía extraordinariamente retorcido, pasando de una concesión efectiva a una negación de principio, y viceversa, de una concesión de principio a una negación efectiva. Pues si por un lado hay que alegrarse de que el movimiento ecuménico crezca cada vez más incluso dentro de la Iglesia católica, por otro es necesario que los fieles no corran el peligro ni del indiferentismo ni del interconfesionalismo. Y como en las comunidades separadas, además del bautismo se administran también válidamente otros sacramentos, puede suceder de suyo que los hijos de la Iglesia puedan y deban pedir legítimamente la administración de los sacramentos a los «ministros separados». Y también los fieles separados, «en cuanto válidamente bautizados... si están en buena fe, son de suyo capaces de recibir con fruto los otros sacramentos». En particular, la Iglesia tolera, aunque no de buen grado, los matrimonios mixtos en los que la parte católica y la parte no católica bautizada son ministros del sacramento, por lo que no toda asistencia activa «debe considerarse por sí misma intrínsecamente mala», aunque en líneas generales debe prohibirse esta participación por motivos graves. En cualquier caso, es derecho y deber de la Iglesia «emanar leyes sobre la comunión *in sacris*, tanto en bien de los hijos de la Iglesia, como de los que están dolorosamente separados de ella».

El principal obstáculo para la comunión litúrgica con los hermanos separados es la misma naturaleza de la *communicatio in sacris*, que es signo de la unidad dada como don a la única Iglesia que es figura y anticipación de la unidad celeste en Cristo. En ella se manifiesta la fe de la Iglesia y por eso la participación activa en la sagrada liturgia constituye de algún modo por sí misma una profesión de fe. Por lo cual, la asistencia activa de los hermanos separados al culto católico, en particular a la recepción de los sacramentos, y viceversa, la asistencia activa de los católicos a los cultos no católicos, no se puede consentir en líneas generales por ser intrínsecamente contraria a la unidad de la fe y oscurecer exteriormente el signo de la unidad de Cristo.

Cuando desaparezca el riesgo del indiferentismo y del interconfesionalismo, en caso de gran necesidad o de utilidad espiritual, la Iglesia debe juzgar en qué condiciones puede socorrer con los sacramentos a los que no se hayan separado de ella «con un acto personal». Y viceversa, siempre en las mismas condiciones, la Iglesia puede admitir que sus fieles pidan los sacramentos a un ministro separado. Pero a veces el culto, aunque objetivamente verdadero, va acompañado de oraciones litúrgicas falsas o de una predicación equivocada, por lo que es muy difícil obviar los peligros de indiferentismo o de interconfesionalismo. Y finalmente, «es

necesario poner cada vez distintas condiciones para la licitud, según la naturaleza de cada sacramento».

De la *participatio activa*, el esquema distinguía entre la «pura presencia» de los cristianos separados en la liturgia católica, que es siempre lícita, como también lo es la de los católicos en el culto no católico, «siempre que haya un motivo razonable y se hayan alejado los peligros». En cambio, el esquema se mostraba más posibilista en el tema de los sacramentales, las oraciones, los lugares sagrados, los funerales y similares, «en los que la misma doctrina de la unidad de la Iglesia no comporta de suyo la prohibición de la comunicación».

Finalmente, respecto a la colaboración práctica en la defensa de los principios de la religión cristiana del derecho natural, así como de la promoción social y económica, los católicos «pueden y deben» colaborar «a veces» con los hermanos separados.

El esquema finalizaba aquí con una última invitación a la oración común con vistas a un ecumenismo que devolviera a todos a la única Iglesia.

¿En qué se distinguía de este texto la reelaboración preparada por Philips?

2. «*Ce que nous attendons et espérons*»

La táctica de Philips es muy hábil desde el principio. Su esquema, en esta fase, no es realmente alternativo. Antes de discutir en el aula el esquema eclesiológico, cosa que empezó el 1 de diciembre, el documento elaborado por Philips parece muy dúctil, sus formulaciones se presentan como *desiderata* y no como redacción terminada; se limita a los cinco primeros capítulos: el misterio de la Iglesia, la pertenencia a la Iglesia, los obispos, los laicos, los religiosos. Pero en el tema de los laicos remite al texto preparatorio²², mientras que en el de los religiosos se limita a algunas propuestas de mejora. En realidad es sobre todo un esquema *de episcopis*, ya que respecto al otro punto clave de los primeros capítulos, la pertenencia, tiende a hacerse eco de lo que se estaba elaborando a la vez en el Secretariado para la unidad. Sin embargo, estas limitaciones son en realidad su punto fuerte ya que desde el principio es *work in progress* y, por tanto, está en condiciones de parecerle «factible» a todo el mundo. Pero, a pesar de todo esto, mientras es una iniciativa no oficial, nadie a excepción de Philips pondrá las manos en él, aunque son muchos a dar consejos que a menudo se aceptan. Para captar mejor el sentido de este documento *in progress* conviene hacer un examen comparado de tres redacciones sucesivas. La primera²³ es la que se entregó a Bea antes del 28 de octubre y que en la cuestión de la pertenencia eclesial conserva aún

22. No hay que olvidar que el mismo Philips había sido el responsable de este capítulo sobre los laicos. Gagnebet le echará en cara, con cierto retintín, que a la hora de redactar el nuevo esquema sólo había salvado su trabajo: Gagnebet a Philips, 23 de noviembre (F-Philips, 020.27).

23. Copia de monseñor De Smedt, en (F. Philips, 020.22).

la vieja terminología del *de membris*²⁴; la segunda es verosíblemente la que se distribuyó a partir del 22-23 del mes de noviembre siguiente²⁵; la tercera es una presentación en francés con este título: *Ce que nous attendons et espérons de la Constitution dogmatique sur l'église*²⁶.

La redacción entregada al Secretariado para la unidad comenzaba con un *Intentum*, con una declaración de intenciones. Esta iniciativa se justificaba diciendo que era una respuesta a la petición de muchos obispos y se decía que era una nueva redacción, pero sólo «in parte» (*partim*), del esquema sobre la Iglesia y que se había procedido «según las normas directivas señaladas en la alocución del sumo pontífice del 11 de octubre». Y se ofrecía una síntesis de esas normas: 1) La doctrina no debe ser repetitiva, sino que debe exponer los puntos más importantes «pro intensiore vita» de la Iglesia católica, teniendo en cuenta el progreso de los estudios exegéticos, patrísticos y teórico-especulativos; 2) el enfoque debe ser positivo y constructivo; y, manteniendo firme la condena de todos los errores, es preciso preferir la medicina de la misericordia; 3) la Iglesia debe aparecer en el documento como «madre afectuosísima para con todos, y benigna y paciente, además de buena y misericordiosa, con los hijos que se han separado de ella».

La declaración de intenciones criticaba también la escasa coherencia del esquema preparatorio. Pero el ajuste que proponía era bastante acomodaticio, pues

24. Nota del diario de JCng, 28 de octubre. «Visita de monseñor Philips: me dice que el texto *De ecclesia* (= *De episcopis*) que corregimos el jueves pasado se ha propuesto al Secretariado Bea, que sólo ha introducido correcciones de matiz. Monseñor Suenens se encarga ahora de llevarlo a puerto. Monseñor Philips me dice que el Secretariado tiene la intención... de no hablar de *miembros* limitándose a hacer una descripción totalmente positiva, en orden decreciente, del modo de participar en la vida de la Iglesia: en plenitud y según todos los elementos para los católicos santos, de manera incompleta para los católicos pecadores, etc., etc.».

25. En la carta a Philips del 23 de noviembre, a la que ya nos hemos referido, Gagnebet dice con amargura que ha visto una nueva constitución *De ecclesia* que pretende desbancar la oficial. Esta carta resulta en cierto modo sorprendente. ¿Cómo es posible que Gagnebet no haya conocido antes el esquema Philips, que Tromp dice haber recibido por vía no oficial ya el 12 de noviembre? ¿Significa que Tromp, aunque en su relación, escrita varias semanas después, menciona este esquema en esa fecha, en realidad se lo haya reservado exclusivamente para su uso personal? ¿Qué relación hay entre el esquema entregado a Tromp el 12 de noviembre y el distribuido después de los días 22 y 23? Para el texto distribuido a partir del 22-23 de noviembre, me remito a su publicación en G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica (Synopsis)*, Bologna 1975.

26. En una carta fechada el 25 de noviembre (F-Philips, 020.26), Philips invita a algunos a una reunión en el colegio belga al día siguiente, 26 de noviembre, a las 16 horas, para que hagan sugerencias sobre este «artículo en francés, que transmita el contenido de nuestra Nota latina sobre el *De ecclesia* con explicaciones justificativas». «Monseñor Philips tiene bastantes probabilidades de lograr que pase su texto». Congar, que participará en esta reunión sólo al final, anota la presencia de Rahner, Daniélou, Ratzinger, Onclin, Lécuyer y otros, y dice que «Mgr Philips a bon espoir de faire passer son texte» (JCng, nota del 26 de noviembre). La presentación francesa se presentó, por tanto, en los últimos días de noviembre. El ejemplar de Tromp, que tengo fotocopiado, lleva arriba a la derecha: «Mihi obtulit mons. G. Philips die 29 Nov. 1962», y a la izquierda, con letra del mismo Tromp, la anotación de que el autor era Philips, «instigantibus» sobre todo los obispos de Bélgica, pero se entregaba también a todos los obispos que lo pedían.

se limitaba en realidad a reunir en un único capítulo, sobre los obispos, lo que el esquema preparatorio abordaba en dos capítulos sucesivos²⁷; a tratar el tema de los laicos antes del de los religiosos y a situar en el último capítulo las relaciones Iglesia-Estado. Pero, como ya hemos dicho, en realidad se limitaba a abordar los tres capítulos primeros.

Respecto al capítulo primero, que el esquema preparatorio dedicaba a la Iglesia militante, el documento Philips ampliaba notablemente la perspectiva, que no se limitaba ya a la Iglesia militante, sino que se extendía a todo el misterio de la Iglesia, cuyas fases terrestre y escatológica se exponían equilibradamente. Frente a la lacónica enumeración con que el esquema preparatorio liquidaba las imágenes bíblicas de la Iglesia para dar prioridad absoluta a la imagen del cuerpo, se otorgaba un mayor espacio al motivo de pueblo de Dios y de esposa de Cristo. El motivo de la Iglesia como cuerpo de Cristo se vinculaba ciertamente a su raíz eucarística, pero en su funcionalidad se explicaba en base a la concepción orgánica y societaria. Y se asumía la romanidad al describir a la Iglesia en su fase terrena: la Iglesia celestial, «animada, unificada y santificada por el Espíritu Santo, comunidad de gracia y de amor, *Ecclesia nempe Catholica quae Romana est...*». El esquema de Philips no caía, pues, en el exclusivismo algo belarminiano del esquema preparatorio, pero en esta redacción acogía sus preocupaciones esenciales.

En el capítulo segundo, *De Ecclesiae necessitate ad salutem*, se afrontaba el tema de los miembros. El cuadro de referencia seguía siendo el del esquema preparatorio, pero se evitaba calificar de simple pertenencia «in voto» a la pertenencia de los no católicos a la Iglesia. Pues aunque «en realidad (y en sentido pleno) sólo son miembros de la Iglesia los que, además de haber recibido el bautismo, mantienen los vínculos de la verdadera profesión de fe y de la comunión jerárquica», sin embargo «los otros cristianos que viven fuera de la comunidad católica están unidos a ella con varios lazos sacramentales, jurídicos e incluso espirituales».

En el capítulo tercero, dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente a los obispos, se decía explícitamente que se quería formular lo que el Vaticano I no había podido llevar a cabo por su clausura imprevista, es decir, se quería completar la doctrina del primado. A diferencia del esquema preparatorio, se advertía la preocupación de vincular el episcopado a la institución de los Doce «como colegio». Aquí está la principal novedad del documento Philips. No trataba solamente de subrayar la sacramentalidad de episcopado (doctrina recibida también del esquema preparatorio), sino que también hacía girar toda la concepción de los obispos en torno al motivo de la colegialidad. Por eso era fundamental afirmar la institución de los apóstoles como «colegio bajo Pedro». Y puesto que el ministerio recibido por los apóstoles en cuanto institución debe durar hasta el fin de los siglos, igual que permanece la «potestad otorgada por el Señor, espe-

27. Esto es, el capítulo III sobre el episcopado como grado supremo del sacramento del orden y el IV sobre los obispos residenciales. Los dos capítulos se unían ahora en el III sobre la jerarquía eclesial y específicamente sobre los obispos.

cialmente a Pedro como primero de los apóstoles y guía del colegio apostólico, y mantenida luego por sus sucesores, permanece también el encargo de los apóstoles de apacentar a la Iglesia ya fundada, que debe ser ejercido por el colegio de los obispos bajo la autoridad del romano pontífice que, en cuanto cabeza visible de la Iglesia, sostiene la unidad y el honor de todos sus hermanos».

Respecto a la posición del esquema preparatorio sobre la colegialidad, el documento Philips se distinguía además por su carácter menos jurídico. Omitía pues las precisiones sobre los componentes del colegio (según el esquema preparatorio, miembros *de jure* eran sólo los obispos residenciales), que presuponían la definición de los vínculos que unían o no la potestad de gobierno de los obispos a la ordenación.

El capítulo sobre la sacramentalidad del episcopado, el documento Philips reproducía prácticamente a la letra el esquema preparatorio, pero para explicitar la superioridad, «en virtud del sacramento» (*vi sacramenti*), de los obispos sobre los presbíteros, añadía en un lenguaje eminentemente bíblico una descripción del ministerio de los obispos en la Iglesia²⁸, que hacía seguir de una consideración sobre los presbíteros tomada sustancialmente del esquema preparatorio.

Después de afirmar la colegialidad y la sacramentalidad, el documento Philips se ocupaba sucesivamente del *munus docendi, regendi et sanctificandi* para concluir precisando las relaciones primado-episcopado y obispos-Iglesia universal. En comparación con la estructura del esquema preparatorio en la parte dedicada a los obispos²⁹, es indudable que el documento de Philips tiene una estructura más coherente³⁰. Además, al tratar por extenso el *munus regendi*, incorporaba felizmente en el capítulo sobre los obispos la doctrina sobre el magisterio a la que el esquema preparatorio dedicaba un capítulo autónomo. Pero, bien mirado, la diferencia con el esquema preparatorio, en cuanto al contenido, no era mucha. Se distinguía de él por un lenguaje más ligado a la Escritura, por algunas insistencias en el carácter de servicio de la *potestas* en la Iglesia, por una mayor sobriedad en la fórmula «ex sese non autem ex consensu Ecclesiae», aplicada a la irreformabilidad de los pronunciamientos solemnes del papa³¹. Al hablar de la *potestas regendi* afirma que «les es propia, ordinaria e inmediata, aunque el pontífice romano, como cabeza de la Iglesia, regule en último término su ejercicio y pueda restringirlo, dentro de

28. Se trata de un añadido que tras varios retoques llegará hasta el texto definitivo, pero como premisa a la afirmación doctrinal sobre la sacramentalidad del episcopado (*Lumen gentium*, 21; cf. *Synopsis...*, p. 90s).

29. Episcopado como sacramento, presbíteros, dignidad y oficio de los obispos, primado y episcopado, relación de los obispos con toda la Iglesia, colegio de los obispos.

30. Institución de los Doce como colegio, los obispos como sucesores de los apóstoles, el episcopado como sacramento, el oficio de enseñar, santificar y gobernar, primado y episcopado, relación de los obispos con la Iglesia universal.

31. Sobre este punto, el esquema preparatorio había endurecido aún más la fórmula del Vaticano I, al hablar de la infalibilidad de los pronunciamientos solemnes «ex sese, utpote nomine Christi prolata, non autem ex consensu fidelium vel aliorum episcoporum» (p. 48, ll. 10-11), mientras que el documento Philips retomaba más fielmente la misma fórmula del Vaticano I y la aplicaba también al caso en que el colegio de los obispos ejercita el magisterio supremo junto al papa.

ciertos límites, para utilidad de la Iglesia». La fórmula era ambigua y quedaba abierta a todas las interpretaciones. Pues aunque así se evitaba decir *expressis verbis* que la potestad de jurisdicción se deriva del papa, el que defendía esta postura veía «afirmado» un derecho al ejercicio «regular» de esta *potestas* que, en su indeterminación, podía incluir también su punto de vista. Sorprenden todavía ahora algunos matices de vocabulario. Por ejemplo, que justamente en los días en que se contestaba el lenguaje sobre las «fuentes de la revelación», se emplee tranquilamente esta expresión al menos dos veces. Pero el documento Philips se distinguía sobre todo en un punto: en omitir las precisiones que más reflejaban una técnica jurídica como la extensión del objeto primario y secundario de la infalibilidad, la determinación de las distintas formas de asentimiento a las decisiones del magisterio y la omisión de la parte relacionada con los poderes de la curia.

En la redacción latina del documento, que Philips difundió a partir del 22 de noviembre de 1962, y que empezaba con las palabras *Concilium duce Spiritu Sancto*, aparte de algunos pequeños cambios de estilo y de modificaciones en la colocación de algunas partes, el verdadero cambio estaba en el capítulo II sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación y sobre la pertenencia a ella. La redacción refleja aquí las orientaciones del Secretariado para la unidad. Desaparece el sustantivo «miembros», que es sustituido por una locución verbal desvinculada de la analogía con los miembros del cuerpo: «pertenecen a la familia de la Iglesia realmente y sin distinción» sólo los católicos bautizados que profesan la verdadera fe y la autoridad de la Iglesia y que no han sido apartados de ella por sus delitos, aunque esta pertenencia externa a la Iglesia no basta para salvarse si se vive en pecado. Con los no católicos, aunque no profesen la fe íntegra y no estén en comunión con el romano pontífice, la Iglesia sabe que está unida por varios conductos (la fe en Cristo, el bautismo, la devoción a la eucaristía, etc.). Era una perspectiva que evitaba fórmulas demasiado abstractas y prefería partir de la consideración de la fe y de la vida concreta de las Iglesias. Pero hay aún otro cambio importante. Y es que, mientras que para la institución de los Doce se mantenía el término «colegio», para los obispos se prefería, respecto a la redacción anterior, el término «cuerpo», jurídicamente menos comprometido.

El documento en francés, que representa la redacción definitiva de esta fase primera de la discusión en el aula, acentúa por su estilo el carácter de «sugerencia», de «hipótesis» de trabajo para un nuevo texto. Comienza reiterando los criterios que han inspirado la propuesta de un nuevo esquema con algunos cambios de acento respecto al primer *Intentum*. Los criterios inspirados en la alocución del papa son ahora cuatro, ya que van precedidos de una consideración sobre la calificación teológica de la constitución: a) Se afirma que no se quiere imponer una doctrina infalible e irreformable, a no ser cuando esta intención es clara y manifiesta³²; b) es preciso evitar el lenguaje escolástico; c) por orientación pastoral se entiende presentar la verdad «en un lenguaje claro, capaz de ganarse la

32. Es evidente que aquí se recogen las objeciones de los que echaban de menos una calificación teológica del esquema preparatorio.

adhesión de la inteligencia y del corazón»³³; y d) el cuarto criterio era la ecumenicidad, que no significaba presentar la verdad de forma incompleta, sino presentarla equilibradamente para evitar malentendidos y presentar a la Iglesia como madre misericordiosa de todos.

Por lo demás, respecto a la redacción latina del documento distribuido desde el 22 de noviembre, se acentuaba su preocupación didáctica, pero no se modificaban sus contenidos. En lo referente al problema de la pertenencia eclesial, en concreto, se explicitaba, incluso para los no comprometidos en el trabajo, el significado estratégico del abandono de la categoría de los miembros en la Iglesia³⁴.

¿Qué representaba pues en este estadio del Concilio el documento Philips? Era ciertamente un impulso a que la presentación doctrinal, gracias sobre todo a la aportación del Secretariado, se abriera hacia horizontes menos escolásticos y menos ligados a la eclesiología sancionada por la *Mystici corporis*. Pero lo que pretendía sobre todo era construir un consenso lo más amplio posible en torno a la constitución eclesiológica que, según la estrategia del que pretendía guiar en definitiva las filas de esta operación, el cardenal Suenens, debía constituir el nervio fuerte del Concilio. Para hacerlo, Philips creyó oportuno no sólo ofrecer un esquema alternativo, sino también un núcleo capaz de aglutinar a los demás, que consta de tres elementos fundamentales: 1) Una ampliación del horizonte de la sola Iglesia militante a la Iglesia como misterio; 2) una determinación de la pertenencia eclesial que superase las estrecheces fijadas por la *Mystici corporis*; 3) un capítulo sobre el episcopado menos rígido escolásticamente, pero sustancialmente convergente con el esquema preparatorio³⁵. Por estar patrocinado oficialmente por una parte del episcopado y por su voluntad de moderación, el ajuste Philips era apropiado para remolcar el viejo esquema hacia contextos teológicos más abiertos, a pesar de que Gagnebet, presidente de la subcomisión que había elaborado el *De ecclesia*, había calificado de viraje la iniciativa del teólogo de Lovaina³⁶. En su respuesta justificativa a Gagne-

33. Se trataba de una interpretación débil de las intenciones del papa Roncalli, para quien la pastoralidad de la doctrina comporta que se asuma la historicidad, «ea ratione... quam tempora postulant nostra», y que en cambio podían apropiarse todos los que, durante la discusión del *De fontibus*, la habían interpretado en sentido didáctico-sentimental.

34. «El texto propuesto margina adrede la controversia teológica sobre el apelativo 'miembro de la Iglesia'. ¿Hay que decir que los cristianos disidentes están privados claramente de la cualidad de miembros? ¿O se les puede llamar 'miembros imperfectos', a título incompleto, incoactivo o parcialmente contrastado? Todos los teólogos están de acuerdo en los datos objetivos del problema y en la situación real de las distintas categorías examinadas. Pero hay quienes sostienen que la cualidad de miembro es indivisible y no admite grados. Otros prefieren hablar de miembros a pleno título y de miembros a título reducido... Hipotéticamente es oportuno descartar la opinión según la cual se puede pertenecer a Cristo o unirse a él sin pertenecer o unirse en la misma medida a su Iglesia». Cf. *Ce que nous...*, 8-9.

35. También la reconstrucción de J. Grootaers, *Le rôle de Mgr G. Philips à Vatican II. Quelques réflexions pour contribuer à l'étude de Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium*, 53. *Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 343-380, subraya a su modo esta táctica mediadora.

36. Carta del 23 de noviembre a Philips, citada *supra*.

bet³⁷, el mismo Philips daba la interpretación auténtica de su iniciativa. La justificaba como una presentación más explícitamente bíblica y más netamente pastoral, que respondía al requerimiento de los obispos belgas y «de un cierto número de otros», pero que no pretendía sustituir el texto de la comisión, sino tan sólo mejorar «su ordenamiento general y su redacción».

Lejos de la táctica sutil de Philips estaban sin embargo las observaciones elaboradas por Schillebeeckx y Rahner. Las anotaciones de Schillebeeckx³⁸ comenzaban con un claro rechazo: «El esquema de la Iglesia, menos el capítulo sobre los laicos (pero no el modo de tratar a la llamada Acción católica)... *non placet*». Las razones del rechazo eran: falta de organicidad y confusión; se concibe a la Iglesia como una esencia abstracta y no como una realidad que existe en concreto, por lo que prevalece la perspectiva del «don dado» y no la de «vocación» de la Iglesia; como consecuencia de esta visión esencialista, la Iglesia como «cuerpo de Cristo» no se entiende en el sentido bíblico de esta figura, es decir, respecto al cuerpo glorioso del Señor con el que se identifica sacramentalmente, sino en el sentido derivado de un organismo vital compuesto de muchos miembros. Coherente con esta carencia es la falta de una consideración sacramental de la Iglesia, que es lo que lleva a tratar por un lado sus lazos visibles, y por otro los vínculos de la gracia y de la libertad. Desde la perspectiva ecuménica, que Schillebeeckx identifica con la «totalidad integral de la fe», la perspectiva del esquema preparatorio era pues muy pobre³⁹.

Sobre lo que se decía en el capítulo segundo del esquema preparatorio sobre los miembros de la Iglesia, Schillebeeckx criticaba que ignoraran los «vestigios de la Iglesia» presentes en las comunidades de los hermanos separados y que se distinguiera entre miembro «en sentido verdadero y propio» y miembro «sólo con el deseo». Se identificaba esta postura con la teología personal de Tromp, del que se recordaba un artículo aparecido en esos días⁴⁰; pero era una postura que contras-

37. Carta del 26 de noviembre (F-Philips, 020.28).

38. *Animadversiones in «secundam seriem» schematum constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus de ecclesia et de beata Maria Virgine*. El texto ciclostilado lleva la fecha del 30 de noviembre. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 360, dice que se distribuyó ya antes del 1 de diciembre, antes pues de que empezase la discusión. Cabe pensar racionalmente en algunos miles de copias. Las *Animadversiones* fueron ciclostiladas varias veces. En los archivos del ISR de Bolonia se conservan varias copias con tipos de letra siempre distintos. El ejemplar que lleva anotado a mano «copia n. 1», consta de 10 páginas mecanografiadas. A él me referiré.

39. Advirtiéndose la diferente concepción del ecumenismo no sólo respecto a los redactores del esquema, sino incluso respecto al mismo Philips. Para los redactores del esquema está, por una parte, la integridad de la doctrina, y por la otra exclusivamente el horizonte del retorno. Para Philips, el problema está en la claridad y el equilibrio en la presentación de la verdad. Para Schillebeeckx, nadie posee históricamente la fe en su totalidad integral, porque hay «*veritates quae tempore Ecclesiae ante acto explicite praesentes erant in vita christiana et quae nunc, partim per refutationem deviationum christianorum non catholicorum, quasi dormiunt in sinu Ecclesiae*» (n. 4).

40. S. Tromp, *De Ecclesiae membris*, en *Symposium theologicum de Ecclesia Christi patribus concilii Vaticani II reverenter oblatum*. Cf. las colaboraciones de este simposio en la revista de la Academia pontificia teológica romana: *Divinitas* 6 (1962); el artículo de Tromp está en las páginas 481-492. Esta revista era entonces el órgano en que llevaba adelante su batalla teológica el ala más

taba incluso con la de santo Tomás, porque así los cristianos no católicos se quedaban en miembros «sólo en potencia» de la Iglesia, mientras que santo Tomás había afirmado que miembros en potencia de la Iglesia son todos los hombres.

Pero las críticas más severas de Schillebeeckx se dirigían a los capítulos sobre el episcopado. A su juicio, el esquema no trataba el tema orgánicamente; no partía de la reflexión teológica para determinar los aspectos jurídicos, sino al revés, de la disciplina canónica actual hacía derivar la naturaleza teológica del episcopado; restringía la potestad episcopal al territorio diocesano (realidad de puro derecho eclesiástico) y en el número 15 negaba implícitamente el régimen colegial de toda la Iglesia, reduciéndolo a una «vaga solicitud». Además, en el número 16, el esquema identificaba la colegialidad con el concilio ecuménico en cuanto tal, que no forma parte de la estructura esencial de la Iglesia. Esto equivale a decir que, fuera del concilio ecuménico, la colegialidad no es más que un «nomen sine re», una palabra a la que no corresponde ninguna realidad, que depende exclusivamente del capricho del papa que, en cuanto cabeza, no está ligado a la colegialidad. Pero, de hecho, el esquema se contradecía después cuando afirmaba que, aun fuera del concilio ecuménico, el colegio episcopal, aunque disperso, puede ejercer bajo su cabeza el oficio de magisterio infalible.

Pero Schillebeeckx no se limitaba a criticar sino que presentaba una visión alternativa de la colegialidad episcopal. Vale la pena presentar aquí íntegramente su posición, porque es la que de hecho constituye la verdadera alternativa a la concepción neoescolástica romana y durante todo el periodo del Concilio será el enemigo que la minoría tratará de abatir o al que intentará ceder lo menos posible. Partiendo de una visión sistemática rigurosa, Schillebeeckx presentaba la colegialidad como prioritaria respecto al derecho de cada obispo particular. Pues el derecho de cada obispo se funda en el derecho divino del colegio episcopal en cuanto tal. La potestad del colegio es una *potestas ordinaria*, y justamente porque primaria y fundamentalmente es *potestas* de un colegio, no se la puede considerar abstrayendo de la *potestas* de la cabeza de ese colegio. La cabeza de ese colegio, Pedro y sus sucesores, no tiene la *potestas* por sí mismo sólo y en contraposición al colegio de los apóstoles o de los obispos, sino sólo en cuanto ha sido constituido por Cristo cabeza «*in*⁴¹ ipso hoc Collegio», en este mismo colegio. Este colegio apostólico rige toda la Iglesia, independientemente de que se asigne un territorio a cada uno. «Por consiguiente, el romano pontífice no posee una provincia (universal) propia en contraposición a los obispos. Tanto la cabeza como los miembros, en cuanto miembros, tienen el mismo territorio, es decir, toda la Iglesia, pero en cuanto cabeza y miembros del colegio res-

ligada a los ambientes del santo Oficio. En el mismo año, el primer fascículo de la revista contenía una miscelánea sobre la Iglesia dedicada al cardenal Ottaviani que constaba de cuatro partes: la unidad en la Iglesia, la existencia y el poder de la Iglesia jerárquica, la devoción de los pontífices romanos al Sagrado Corazón y al sacramento de la eucaristía, la autoridad de los obispos y la exención de los religiosos. Sobre la política de la revista «Divinitas», cf. É. Fouilloux, *Théologiens romains et Vatican II* (1959-1962): CrSt 15 (1994) 373-394.

41. En mayúscula en el texto.

pectivamente». Así pues, el colegio episcopal tiene, junto con su cabeza, la suprema potestad sobre toda la Iglesia tanto dentro como fuera del concilio ecuménico. La diferencia está exclusivamente en el grado de visibilidad del régimen colegial. El concilio es una expresión solemne y, en este sentido, extraordinaria del régimen colegial que ordinariamente se ejerce también fuera del concilio.

De aquí pasaba Schillebeeckx coherentemente a una interpretación de la fórmula «*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*» del Vaticano I, que se diferenciaba de la interpretación del texto preparatorio a la cual se adhería sustancialmente también Philips. Según Schillebeeckx, esa fórmula debe referirse no al papa considerado en sí mismo, sino al sumo pontífice en cuanto tal, es decir, a la cabeza del colegio, por lo que la expresión *ex sese* sobreentiende todo el colegio del que el papa desempeña el oficio de cabeza⁴². Pero como el papa no puede definir ningún dogma ni contra ni sin el colegio, tampoco el colegio puede hacer nada sin o contra el papa. Pues en ambos casos se menoscabaría el mismo régimen colegial de derecho divino.

De la prioridad del régimen colegial se deducía que todo obispo lo es aunque no tenga territorio, porque primariamente es miembro del colegio y sólo secundariamente ordinario de un lugar concreto.

Y mientras el Vaticano II dejó sin resolver la cuestión de si hay un único o un doble sujeto de la *suprema potestas* en la Iglesia (es decir, el colegio con el papa o sólo el papa), del régimen colegial de la Iglesia se deduce en cambio que ni el papa separado del colegio, ni el colegio separado del papa, sino sólo el papa con su colegio (o sólo el colegio con su papa) es el sujeto único de esta *suprema potestas*.

Esta no es la opinión de algún que otro teólogo, sino la doctrina más o menos implícita de toda la Iglesia, como por otra parte puede deducirse del canon 228 del CIC, que atribuye al concilio ecuménico este poder sobre toda la Iglesia.

Si sólo se tratase de un canon de derecho eclesiástico y humano, estaría en contradicción con el dogma del primado. Y si el papa «solo» fuese el sujeto de la *suprema potestas*, ni siquiera durante el concilio ecuménico podría abdicar de ella. Así pues, la única forma de salir del dilema es afirmar la unicidad del sujeto colegial, cabeza y miembros.

Una vez expuesta la doctrina, Schillebeeckx pasaba a explicitar un *votum* que, por sí mismo y a pesar de no haberse llevado a cabo, marcará en los años sucesivos, justamente con la fuerza de su ausencia, los avatares de la Iglesia católica:

Puesto que el gobierno colegial, de derecho divino, es menos visible fuera de un concilio y por tanto es menos eficaz en la situación moderna, e incluso casi se reduce a una palabra sin correspondencia con la realidad, es muy conveniente instituir un órgano a modo de «comisión central», cuyos miembros sean portavoces de sus propias conferencias o uniones episcopales. Así, en esta comisión, se es-

42. Schillebeeckx recogía como prueba de este hecho la bula *Munificentissimus* (sobre el dogma de la Asunción), en la que el papa apelaba al consenso de los obispos dispersos por el mundo, de todos los fieles, de la Escritura y de la Tradición.

cuchará a su manera la voz de todo el episcopado. Esta comisión debe ser el órgano deliberativo de los obispos con la cabeza del colegio, es decir, con el sumo pontífice, de forma que el gobierno central de la Iglesia y su gobierno colegial puedan componerse armónicamente.

El término «comisión central» era ciertamente infeliz, pero no así la instancia tradicional de la sinodalidad eclesial que el *votum* quería expresar.

Schillebeeckx veía en la afirmación del principio de esta comisión central el cometido propio del Concilio, ya que se trataba de dar eficacia real al régimen colegial de derecho divino. No se trataba solamente de una cuestión pragmática, sino de la consecuencia práctica del *dogma* del régimen colegial⁴³.

Los presbíteros, a su vez, no deben considerarse cooperadores del papa o de los obispos. Esta es una consideración canónica (referida a la exención y a la incardinación). Dogmáticamente hablando, los presbíteros, según Schillebeeckx, son colaboradores del colegio, y por tanto del papa (aunque no sean exentos) y de todo el orden episcopal (aunque sean exentos). Pues tanto la incardinación como la exención pertenecen únicamente al derecho eclesiástico.

Más prudente se mostraba el teólogo holandés sobre la afirmación de que el episcopado es el grado supremo del orden. Aun compartiéndola, prefería que no se definiese por tratarse de una cuestión aún debatida entre los teólogos.

Al capítulo sobre los religiosos lo acusaba de escasa sensibilidad escatológica. Además, aunque compartía el capítulo sobre los laicos, se mostraba perplejo ante algunos de los términos que se utilizaban. El mismo término «laico» no se utilizaba teológicamente, ya que servía no sólo para identificar a los cristianos no clérigos, sino también a los no religiosos, cosa que contradecía lo que el mismo esquema afirmaba sobre los estados de perfección que no son un estado intermedio entre el clerical y el laico. En lo referente a la Acción católica, Schillebeeckx advertía en el esquema un retorno a la posición de Pío XI, y más que de «participación» en el apostolado jerárquico prefería hablar de «colaboración».

Al capítulo del magisterio Schillebeeckx lo acusaba de falta de organicidad. Y además es una equivocación reducir el «sujeto» de la tradición a sólo el magisterio. Pues toda la Iglesia desempeña un papel activo en la tradición y explicitación del depósito de la fe, aunque nunca separada del magisterio. Por lo demás, el mismo esquema admitía este papel de la Iglesia en el capítulo octavo y esto era lo que había querido decir la carta pastoral de los obispos holandeses de diciembre de 1960. Schillebeeckx aprovechaba aquí la ocasión para rechazar las críticas romanas a aquel documento.

Hablar de un obsequio religioso no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento, a las decisiones falibles del magisterio equivale a dar, como en el caso de

43. Cabe preguntarse sin embargo si la posición de Schillebeeckx no era a la vez hija de una eclesiología universalista, sólo posible dentro de la evolución canónica del segundo milenio. Pues el vínculo con la eucaristía estaba sustancialmente ausente en esta perspectiva.

la condena de Galileo, un asentimiento intelectual a la no verdad, algo realmente extraño desde una perspectiva moral. La misma observación vale para lo que se decía en el número 31 de los deberes hacia los órganos subsidiarios del magisterio auténtico, es decir, hacia la curia. Incluso lo que se afirmaba legítimamente en el esquema sobre la necesidad de un «obsequio respetuoso» a una doctrina que los teólogos consideran comúnmente cierta, no puede ignorar que en la práctica da origen a algunos abusos cuando el consenso de una escuela teológica se convierte en una doctrina universal. Así pues, lo mejor es no hablar de un tema tan delicado en la praxis.

El capítulo octavo del esquema preparatorio sobre la autoridad y la obediencia en la Iglesia no podía ser un capítulo que se sostuviera por sí mismo, sino que debía incorporarse a la consideración de la autoridad colegial en la Iglesia, explicando el sentido íntimo de la relación entre el colegio episcopal y el pueblo de Dios que desde este punto de vista se dice «laico».

Schillebeeckx hacía también una severa crítica al capítulo noveno sobre las relaciones Iglesia-Estado. El capítulo suponía un estado ideal de cosas según el cual todo el mundo debía ser católico. Además, el esquema sostenía en los Estados de mayoría católica una intolerancia de principio frente a los no católicos, sólo suavizada por razones de bien común, y contradecía por tanto la declaración de los derechos del hombre de 1948, que en distintos aspectos pueden considerarse auténticos preámbulos de la fe católica. Los mismos presupuestos del esquema debían considerarse falsos. Pues la verdad es norma de los actos humanos, no en sí misma, sino sólo en tanto que conocida, es decir, sólo a través de la mediación de la conciencia. Afirmar, por tanto, que sólo la verdad tiene derechos, y no así la falsedad, es una falacia porque la persona, y no una verdad en abstracto, es el verdadero sujeto del derecho. La tolerancia, como tarea del Estado para asegurar a todos los ciudadanos las condiciones objetivas necesarias para el ejercicio de su libertad de conciencia, no significa indiferentismo, ya que implica el reconocimiento de la verdad en cuanto conocida como norma de la acción. Es verdad que la tolerancia no es ilimitada, porque el Estado ha de oponerse a los que quieren eliminar la libertad de conciencia. Pero el esquema se calla sobre todos estos puntos, y sólo se preocupa de defender la libertad de la Iglesia, confiando, más que en la fuerza del Espíritu de verdad, en la posición de poder de la Iglesia. Finalmente, el esquema parece no distinguir entre el laicismo y la legítima laicidad del Estado.

En el capítulo décimo, sobre la necesidad de evangelizar a todo el mundo, a juicio de Schillebeeckx el esquema no se preocupaba de profundizar en el sentido de la misión de la Iglesia, insistiendo únicamente en la defensa de la libertad de evangelización. Se silenciaba así la libertad de las demás religiones y de las demás Iglesias no católicas, y no se hacía ninguna sugerencia para afrontar las dificultades que surgen de la coexistencia mutua.

Schillebeeckx no discutía propiamente el capítulo sobre el ecumenismo, limitándose a anotar que debería surgir de la colaboración entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad.

Finalmente, tras una reflexión sobre el esquema *De beata Maria virgine*, que acompañaba al *De ecclesia* en el segundo volumen de los esquemas distribuidos, proponía Schillebeeckx una nueva estructura para el esquema eclesiológico. Era una idea que prosperaría, sobre todo en la propuesta de una parte final del esquema dedicada a la dimensión escatológica de la Iglesia.

Dos elementos distinguían sobre todo las *Animadversiones* de Schillebeeckx de la propuesta de Philips. A diferencia de éste, Schillebeeckx, aunque trabajaba orgánicamente vinculado a la Conferencia episcopal holandesa, prescindía de cualquier consideración de «estrategia política» para lograr un consenso en torno a su propuesta. Tras la victoria conseguida con el rechazo del esquema *De fontibus*, ahora sólo le parecía necesario repetir la misma operación con el *De ecclesia*. Pero, a diferencia de Philips, ofrecía en positivo los elementos de una eclesiología efectiva libre de las anclas de la rigidez neoescolástica de los dos últimos siglos y más atenta a los datos integrales de la tradición.

Similar era el espíritu que animaba las *Animadversiones de schemate «De Ecclesia»* de Karl Rahner, elaboradas y distribuidas casi al mismo tiempo que las de Schillebeeckx⁴⁴. Se acusa al esquema de ser demasiado largo, de tener un corte escolástico y de carecer de una vertiente pastoral que hoy no puede faltar ni siquiera en un decreto doctrinal. Se echa de menos en él un espíritu católicamente ecuménico, reduce la Escritura a una serie de *dicta probantia*, es confuso e inorgánico, le falta cualificación teológica, no respeta el progreso habido en la comprensión del episcopado, tiene una visión fija de los miembros de la Iglesia, minimiza la función del laico en la Iglesia y exalta más de lo debido el papel de la autoridad.

Respecto a la presentación de la naturaleza de la Iglesia, el esquema quiere conseguirla mediante una deducción lógica (*enucleatio*) de la figura del cuerpo, como si se tratara de un concepto lógico y no de una simple imagen que, como tal, no permite operaciones deductivas⁴⁵. La Escritura ofrece, además, toda una serie de imágenes distintas de igual peso y dignidad que pueden iluminar la naturaleza de la Iglesia, como la de «pueblo de Dios», a la que el esquema alude sólo de paso. Esta figura, como las demás que no han sido suficientemente tomadas en consideración (esposa, reino, etc.), tiene la ventaja de subrayar la diferencia entre

44. En la nota de su diario del 30 de noviembre, Semmelroth dice que las *Animadversiones* se ciclostilaron y distribuyeron ese día. Además, él mismo ha colaborado con Rahner. Siempre según él, el documento consta de alrededor de 20 páginas. Yo dispongo de un ejemplar de 13 páginas muy llenas. Sucedió pues lo mismo que con el documento de Schillebeeckx, que fue mecanografiado varias veces. En su carta del 5 de diciembre a Vorgrimler, Rahner dice que se han distribuido alrededor de 1300 ejemplares. El impacto psicológico sobre los obispos, después del éxito de la discusión sobre el *De fontibus*, es la confirmación de que la «bondad» de las posiciones expresadas por este grupo de teólogos era realmente enorme. En la exposición que aquí haremos, nos limitaremos en general a las observaciones generales, dejando al lado las innumerables críticas de detalle que en el documento se distinguían claramente de las primeras.

45. Entre otras cosas, Rahner advertía justamente la torpeza de una afirmación como la que sostenía que «ecclesia... eo ipso, quod corpus est, oculis cernitur».

Cristo y la Iglesia, de evitar una especie de «monofisismo eclesiástico», de llevar a reconocer mejor las manchas y arrugas de la Iglesia y de facilitar una justa consideración de los laicos. La misma expresión referida al Espíritu Santo como alma de la Iglesia ha de emplearse con cautela porque no es una expresión bíblica y no puede equipararse con la expresión de Cristo como cabeza de la Iglesia. Si se la utiliza sin discreción puede llevar a una especie de monofisismo o de apolinarismo eclesiológico. Además, no hay nadie que diga que el Espíritu Santo es «alma» del hombre justificado, aunque lo inhabite y obre en él.

Además, al describir la naturaleza de la Iglesia, el esquema está huérfano de muchos elementos esenciales: el lugar de la Iglesia en la historia de la salvación, su función salvífica respecto a los que no pertenecen a ella (la Iglesia como sacramento del mundo), la dimensión escatológica, la duplicidad y unidad al mismo tiempo de la dimensión histórica («visibilis») y espiritual («invisibilis»), la estricta subordinación de la Iglesia a Cristo, la relación entre la dimensión institucional y la dimensión carismática, el carácter central de la fe como elemento constitutivo de la «unión de los fieles», y así sucesivamente⁴⁶.

En cuanto al capítulo segundo, Rahner sugiere separar la cuestión de la necesidad de la Iglesia para la salvación, de la cuestión de los miembros⁴⁷. Además, el esquema no respeta suficientemente la doctrina de la necesidad de la Iglesia para la salvación como necesidad «de medio» (*medii*). Ni la Escritura ni los Padres hablan del solo *votum* del bautismo y de la Iglesia; al contrario, Agustín rechazó expresamente en su madurez una concepción de este tipo. Es preciso hablar por tanto no de una *ordinatio mere subiectiva*, ya que es en cierto modo *obiectiva*. Y si se quiere hablar de necesidad de la Iglesia, no es necesario considerarla sólo en la perspectiva de la salvación de cada uno, sino en una perspectiva colectiva, en la perspectiva de la necesidad de la Iglesia para el mundo: «La Iglesia es en realidad el 'sacramento' radical del género humano y por tanto también respecto a los que se han salvado sin el bautismo». Con mayor prudencia había que afrontar el tema de los niños muertos sin el bautismo, cuestión que ya en la fase preparatoria no había encontrado una solución satisfactoria. En la cuestión de los «miembros», Rahner manifiesta reservas sustancialmente similares a las del Secretariado y a las que Schillebeeckx había formulado.

En cuanto a la doctrina sobre el episcopado, Rahner subraya sobre todo un punto que se retomaría con éxito: la necesidad de anteponer a la reflexión sobre

46. Entre las observaciones de detalle se sugería que la división en tres partes del ministerio de Cristo (elemento tan querido por la teología protestante) se evitara y se redujera (según una teología más tradicional y el derecho canónico) a la pareja de profeta y sacerdote, más coherente con la distinción clásica de *potestas ordinis et iurisdictionis*. Se criticaba también el minimalismo con el que el esquema afrontaba la cuestión del pecado en la Iglesia que, si bien no elimina su santidad esencial, no se reduce tampoco a una pura ofensa a la Iglesia como infligida desde fuera, sino que la afecta (*afficit*) realmente. Los padres no tenían miedo de hablar de una *ecclesia peccatrix*.

47. Es inútil advertir aquí, como en casi todas las demás partes, la diferencia con el planteamiento de Philips, que veía la afirmación de la necesidad de la Iglesia como afirmación de principio a la hora de abordar el tema de los miembros de la Iglesia.

la jerarquía la consideración del pueblo de Dios, a cuyo servicio está (*inservit*) todo poder en la Iglesia. Además, el capítulo no debe empezar exponiendo la sacramentalidad del episcopado. Sería más lógico empezar con una consideración sobre la naturaleza fundamental del sacerdocio eclesial que, en su vértice, sucede al oficio que correspondía al colegio de los apóstoles; determinar a continuación la institución por Cristo de este colegio, la naturaleza de su oficio y su unidad establecida en Pedro; y finalmente proponer la verdad de la sucesión del colegio de los obispos a este colegio apostólico⁴⁸. Sólo después de fijar estos puntos se puede afirmar la sacramentalidad del conferimiento de este oficio episcopal y describir a continuación las tareas específicas del ministerio episcopal.

Después de esta consideración, Rahner añadía otra en la que, aunque de forma no expresa, se evocaban duras discusiones de la época jansenista: ¿no era acaso oportuno afirmar también algo sobre la colegialidad del orden presbiteral? Pues los presbíteros no son cooperadores del obispo sólo en cuanto individuos, sino que constituyen algo así como el senado del obispo. Y, en todo caso, una vez afirmada la sacramentalidad del episcopado, no se puede silenciar ya la relación entre el obispo y el sacerdote en el plano sacramental.

Sobre la naturaleza del colegio episcopal, Rahner representa sustancialmente la postura ya expresada por Schillebeeckx, si acaso con el añadido de un vigor argumentativo propio de su teología. Pero justamente en esa concordancia con Schillebeeckx radicaba el mérito de mostrar la solidez de una doctrina que no se estaba formulando ahora por primera vez, sino que pretendía representar una tradición universal⁴⁹.

Respecto al capítulo sobre los religiosos, Rahner critica que se le haya colocado por separado, porque hubiera sido más coherente incluirlo en una única sección que comprendiera las distintas clases de miembros en la Iglesia. Pero lo que más lamenta Rahner es que se aborde la vida religiosa sin haber tratado antes el tema de la vida carismática en la Iglesia, que puede referirse también a los ministros y a los laicos. Aparecería de este modo la quasi-institucionalidad de la vida carismática, con la consecuencia de que el «estado de perfección evangélica» no constituiría ya en adelante una tercera clase de cristianos interpuesta entre la de los ministros y la de los laicos. Esto tendría además la ventaja de corregir una idea puramente empírica del laicado, que es la que está presente en el esquema. Y no hay que olvidar que, tanto bíblica como teológicamente, el ejercicio de los consejos evangélicos pertenece a la vida de la Iglesia ya antes de su organización «en las sociedades» religiosas, por lo que sería necesario reconocer más adecuadamente la vida de los que practican los consejos *fuera* de las comunidades religiosas. Es

48. A diferencia de Schillebeeckx, que en cierto modo confundía el colegio de los apóstoles con el colegio de los obispos, parece aquí más rigurosa la propuesta de Rahner.

49. Aunque en ese momento le resultaba difícil a muchos caer en la cuenta del carácter «tradicional» de la doctrina de la colegialidad. Esto se iría logrando poco a poco. A este respecto es importante señalar la intervención del obispo Bettazzi (11 de octubre de 1963), durante el segundo periodo (AS II/2, 484-487).

necesario, además, afirmar con mayor claridad que los consejos evangélicos sólo son medios para conseguir la perfección de la caridad, a la que están obligados todos los fieles. Sólo así se puede responder a la objeción de los reformadores, que dicen que la Iglesia enseña que hay dos clases de cristianos esencialmente distintas y separadas.

En cuanto al capítulo sobre los laicos, Rahner decía que se centraba casi exclusivamente en ellos como cooperadores de la jerarquía y concebía su espiritualidad desde una perspectiva individualista. Faltaban, pues, dos elementos esenciales: la consideración de la vida laical en sí misma, como dimensión constitutiva de la vida dentro del pueblo de Dios y previa a toda distinción, y la descripción de una situación específicamente laical, es decir, de la vida secular en cuanto tal en el mundo, que en el esquema se veía desde una perspectiva exclusivamente clerical.

Respecto al capítulo sobre el magisterio, Rahner insistía en la necesidad de hablar más explícitamente de la función de todo el pueblo cristiano. En efecto, a la Iglesia creyente le pertenece la indefectibilidad de la fe. Respecto a la Iglesia creyente, pues, no se puede hablar de una aceptación puramente pasiva, sino también de un influjo positivo que va desde el pueblo cristiano al magisterio. La distinción entre la fe «divina y católica» (el asentimiento debido a una afirmación solemne del magisterio sobre una doctrina contenida en la revelación) y la fe «eclesiástica» (el asentimiento a afirmaciones «definitivas» del magisterio que como tales no están contenidas en la revelación) es una cuestión que aún se debate entre los teólogos y que por tanto debe permanecer abierta. La exposición del magisterio auténtico debe empezar por el colegio episcopal, como sujeto único e integral de este magisterio. Y en el asentimiento a las decisiones irreformables es preciso distinguir entre el carácter doctrinal y el carácter disciplinar⁵⁰.

El capítulo sobre la autoridad y la obediencia, según Rahner, no reflejaba el espíritu de fraternidad y colaboración que debe haber en la Iglesia entre quienes se distinguen por razón del orden jerárquico. Pues, en primer lugar, los cristianos están unidos entre sí por su única fe y su idéntica caridad antes de que unos puedan tener en relación a otros el carácter de «súbditos». Además, el exordio del esquema es realmente problemático por sus lamentos sobre la crisis de autoridad y por su exaltación de la autoridad de la ley natural. Igual de serio es, en realidad, el daño que los sistemas autoritarios y tiránicos causan en el mundo. Y las formas (no la sustancia) de la obediencia son históricamente deudoras de la evolución cultural, de la que no se salva ni siquiera la Iglesia. Además, donde no está en juego la infalibilidad de la Iglesia, el cristiano no puede renunciar al juicio último y práctico de su conciencia (tanto directo como indirecto) sobre la honestidad moral de lo que se le manda.

El juicio de Rahner sobre el capítulo relativo a las relaciones Iglesia-Estado es particularmente severo. Su valoración coincidía sustancialmente con la de Schillebeeckx, y en el problema de la tolerancia apelaba a la contribución del Secreta-

50. Rahner llegaba pues al mismo punto de Schillebeeckx, que había subrayado la doble moralidad de una adhesión intelectual a un posible error.

riado para la unidad. También similar a la de Schillebeeckx era su opinión sobre el capítulo décimo, dedicado a la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos, y sobre el capítulo undécimo relativo al ecumenismo, donde ni siquiera se tenía en cuenta lo que decía el esquema, sino que se remitía «a lo que diga sobre este asunto el secretariado expresamente creado para este fin».

A diferencia del *work in progress* de Philips, las *Animadversiones* de Schillebeeckx y Rahner se prestaban más para la discusión inmediata que a partir del 1 de diciembre tendría lugar en el aula sobre el esquema *De ecclesia*. Proporcionaban una serie de argumentos sólidos a los que estaban decididos a recorrer el camino que se había abierto al Concilio durante la semana del debate sobre el *De fontibus*. Los documentos de Schillebeeckx y Rahner podían ya incorporar a su activo los resultados de esa semana. Su objetivo estaba claro: eliminar el esquema preparatorio y acabar con el espíritu que lo había presidido. Pero el mayor obstáculo para lograrlo no era el esquema preparatorio, aunque muchos no habían caído aún en la cuenta de ello. El auténtico obstáculo era el compromiso de Philips, que era el que había permitido la persistencia contradictoria de algunas posturas en el esquema preparatorio, y que tendría consecuencias en el futuro, como la introducción de la llamada *Nota praevia*.

Todavía otra cosa más. El carácter representativo que los documentos de Schillebeeckx y Rahner ante amplias capas del episcopado venía a legitimar en definitiva la centralidad del Secretariado y, por tanto, también de la de su presidente, el cardenal Bea, al que ya había avalado el papa Juan. Debido pues a una compleja serie de factores, el papel de Bea y del Secretariado se iban reforzando cada vez más a la hora de buscar el equilibrio en las cuestiones doctrinales más delicadas.

Ya el mismo día en que se distribuyó el esquema, en la reunión semanal del Secretariado, Bea enumeró una serie de puntos calientes con los que el Secretariado no estaba en absoluto de acuerdo. Estos puntos no tenían sólo que ver con el capítulo sobre el ecumenismo, sino que incluían lo que se afirmaba sobre la pertenencia a la Iglesia, sobre los laicos, sobre las relaciones Iglesia-Estado y sobre la libertad religiosa⁵¹. Además, el capítulo sobre el ecumenismo implicaba no sólo a la Comisión teológica y al Secretariado, sino también a la Comisión oriental. Bea se limitó a decir que estaba convencido de que ese tema no se podía tratar por separado por los tres organismos, y que era conveniente «llegar a elaborar un texto común».

El terreno era realmente delicado. Lo más oportuno parecía la idea de una comisión mixta, sobre todo una vez que ya se había puesto en marcha para el *De fontibus*. Algunos exponentes de la Comisión oriental, como el secretario Welykyj, se había mostrado de acuerdo en este punto en una reunión celebrada esa misma tarde en el Secretariado. Pero Bea recordó a todos que el principal obstáculo no procedía de la Comisión oriental, sino de la Comisión teológica. Maccarrone sugirió

51. Cf. El acta de la reunión en F-Thils, 0786.

que, en cuanto al procedimiento, la cuestión podía resolverse con la ayuda del presidente de la Comisión oriental, cardenal Amleto G. Cicognani, que como presidente del Secretariado para los asuntos extraordinarios, podía someter el tema al papa⁵². A pesar de la convicción de Bea, la posibilidad de llegar a un único esquema sobre el ecumenismo no era tan fácil y, como veremos, estas dificultades serán las que le moverán a adoptar una actitud cauta cuando se discuta en el aula el *De unitate*.

Además, el Secretariado estaba entonces comprometido en una delicada tarea de mediación que lo dejaba muy al descubierto, por así decirlo, en el frente de los orientales. Apareció en la prensa⁵³ un comunicado de 15 obispos ucranianos que habían lamentado que se invitara al Concilio a los observadores de la Iglesia rusa, mientras su metropolitano Slipyi se consumía en las prisiones de Siberia. Se hizo necesario, pues, de acuerdo con la Secretaría de Estado, preparar un comunicado para la prensa que se leyó la tarde misma del 23 de noviembre antes de una conferencia pública de O. Cullmann sobre la presencia de los observadores en el Concilio⁵⁴.

3. La jornada melquita

Entretanto, el 26 de noviembre comenzaba el debate sobre el esquema del decreto *De ecclesiae unitate* «*Ut omnes unum sint*»⁵⁵ por la Comisión para las Iglesias orientales, preparado sin consultar a la Comisión teológica y al Secretariado para la unidad. Se introducía así una problemática cuyo alcance se le escapaba a gran parte de los padres conciliares. Pues no se trataba de la unidad de la Iglesia en sí y tampoco de los problemas más conocidos, ligados a la Reforma protestante. El esquema afrontaba las relaciones con la ortodoxia e implícitamente se pro-

52. *Ibid.*, p. 2.

53. El comunicado de los obispos ucranianos fue publicado en Italia en el «*Giornale d'Italia*» del 21 de noviembre de 1962. Para un contexto más amplio del problema, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, 238-249.

54. Cf. «*OssRom*» del 25 de noviembre de 1962, que publica el texto de la comunicación sin precisar el contexto en que se leyó. Está en la página 2, tras el resumen de la congregación del 24 de noviembre: *Precisión del Secretariado para la unión de los cristianos*: «El Secretariado para la unión de los cristianos quiere precisar que todos los observadores-delegados han sido invitados por el mismo Secretariado, que se alegra de acogerlos. Todos sin excepción han mostrado un espíritu sinceramente religioso y ecuménico. El Secretariado se siente dolido, pues, por lo que se ha publicado, que contrasta claramente con el espíritu que ha animado los leales contactos que se han realizado y se siguen realizando con los observadores-delegados. El Secretariado no puede hacer sino marcar distancias de todas esas publicaciones».

55. Cf. *SV* 1, 216-217. Durante algunos días no fue seguro el comienzo del debate sobre el esquema. En efecto, el 23 de noviembre el secretario Felici había anunciado que, después de la discusión sobre el esquema de los medios de comunicación, se pasaría a discutir el *De beata Maria virgine* y luego el *De unitate*. Pero el día 26 el mismo Felici anunciaba un nuevo plan de trabajo: primero el *De unitate* y luego el *De ecclesia*.

nunciaba sobre el estatuto de las Iglesias orientales, que formaban una minoría que la mayor parte de los padres conocía casi exclusivamente por sus vestidos llamativos y por sus ritos litúrgicos.

En líneas generales, el debate será de escaso nivel porque las fuerzas, ya puestas seriamente a prueba en la confrontación sobre el *De fontibus*, se reservaban ahora para la inminente discusión del *De ecclesia*. Quedaba, pues, poco espacio psicológico para este tema, que parecía menor. En los diarios de Congar y Semmelroth apenas si se alude a él. Congar recuerda un encuentro con los obispos melquitas, pero ni siquiera se preocupa de revelar su contenido⁵⁶. Pero es precisamente el grupo melquita el único que prepara una sólida estrategia, pues era consciente de que su identidad específica dependería del cariz global que tomara el decreto. Porque, aunque el decreto se ocupaba formalmente de indicar los caminos que deberían llevar a la reunión de la Iglesia católica con la Iglesia ortodoxa, al mismo tiempo incluía el estatuto de las Iglesias uniatas y su significado. Este segundo aspecto se trataba de forma discreta, casi incomprensible, en el último número del decreto: «Para eliminar finalmente cualquier duda o sospecha inexacta, nadie debe presumir que el estado de los asuntos orientales actualmente vigente en la Iglesia católica es definitivo o absolutamente inmutable, de forma que no pueda asumir un mejor ordenamiento, y por tanto nadie debe ver en ese estado un obstáculo que pueda impedir el retorno a la Iglesia católica». El esquema afirmaba, pues, que el estado de las Iglesias uniatas es un producto de la necesidad histórica y que por tanto puede evolucionar. El padre Atanasio Welykyj, antes secretario de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y ahora de la Comisión conciliar, explicaba en su relación introductoria a quienes no lograban descifrar el vago «estado de los asuntos orientales», que se trataba del uniatismo y admitía que las Iglesias ortodoxas deploraban sin remilgos la situación de las Iglesias orientales⁵⁷. La posición del esquema, si bien era positiva en cuanto que otorgaba un estatuto histórico a una situación eclesial, reflejaba sin embargo al mismo tiempo la actitud de la Iglesia latina que consideraba como *quantité négligeable* a ese segmento de la Iglesia de Oriente que ella conservaba en su seno.

Quien más se hacía cargo, en el uniatismo, de la objeción ortodoxa de que era imposible proponer la situación de las Iglesias uniatas en la medida en que anticipaba la situación de todas las Iglesias orientales en el caso de que se unieran, era justamente el episcopado melquita, que veía en el esquema preparatorio la confirmación de la política tradicional de la Iglesia católica con los uniatas. Distanciándose mucho en este punto de las demás Iglesias uniatas, el episcopado de la Iglesia melquita se presentaba más como representante de la Iglesia ortodoxa dentro de la Iglesia católica que como expresión de la Iglesia católica ante la ortodoxia.

56. El 25 de noviembre el patriarca Maximos IV le invita a comer y a continuación se celebra una reunión con todos los obispos del patriarcado. Cf., junto a la breve nota del JCng del 25 de noviembre de 1962, la del JEdb, de la misma fecha, pero aún más concisa.

57. AS I/3, 553.

Durante el debate lo dirá sin ambages el arzobispo Tawil, vicario patriarcal de los melquitas en Damasco, en una de las intervenciones más interesantes⁵⁸. Criticando el esquema, afirmaba que:

Nuestras Iglesias católicas orientales jamás alcanzarán su plenitud dentro de la Iglesia católica, si en primer lugar no se las considera, no sólo por lo que son en este momento, sino también por lo que representan, es decir, por las Iglesias ortodoxas que aún no se han unido. La situación provisional en que se hallan las Iglesias orientales, como si fueran un «tercer mundo» eclesiástico, que no es ni oriental ni latino, prescindiendo pues de la vocación ecuménica de estas Iglesias, suena a falso y termina en la práctica edificando una torre sobre la arena. Porque esas Iglesias son para los ortodoxos una especie de espejo en el que pueden ver y experimentar lo que les pasaría a ellos en caso de verificarse la unión.

El ejemplo concreto que luego se aducía, que no era otro que el de los patriarcas que según el Código para la Iglesia oriental eran pospuestos a los cardenales, a los delegados apostólicos e incluso al obispo latino de la propia diócesis, era una visualización realmente elocuente del tema de Tawil.

Ante esta situación, los melquitas diseñan una estrategia de ataque que se pondrá en práctica la tarde del 24 de noviembre en la reunión semanal que solían tener. No piden la retirada formal del esquema, su propósito es criticarlo sistemáticamente punto por punto. El propio patriarca Maximos IV sería quien abriría el fuego

para hacer unas observaciones sólo de orden general sobre todo el esquema. Tras él, monseñor Nabaa demostraría que para la unión no bastan las palabras, que es preciso pasar a los hechos. Nuestros obispos se encargan a continuación de analizar el esquema punto por punto. A mí se me encomienda hacer una crítica de fondo a la base eclesiológica del esquema sobre la unidad de la Iglesia: desde una perspectiva teológica, esa base nos parece totalmente insuficiente. Habrá que decirlo suavemente, pero nadie más cualificado que nuestra Iglesia para decirlo. Luego, seis de nuestros obispos propondrán enmiendas menores a las seis partes de que consta el esquema⁵⁹.

Quizás parezca presuntuosa esta consciencia melquita de ser la única Iglesia en disposición de afrontar adecuadamente este asunto. Pero de hecho esa presunción está justificada. El aliado más cualificado para esta tarea podría ser el cardenal Bea. Pero, como se verá en su intervención, este cardenal no tiene ningún interés en convertir al *De unitate* en un elemento más del contencioso que lo enfrentaba al entorno curial y que en este caso le llevaría sobre todo a oponerse al cardenal Cicognani. En ese momento, Cicognani reunía en su persona, además del cargo de presidente de la Comisión oriental, el de secretario de Estado, y todavía otro car-

58. AS I/3, 660ss.

59. Cf. JEdb, nota del 24 de noviembre de 1962, p. 80.

go mucho más delicado para la marcha del Concilio, el de presidente del Secretariado para los asuntos extraordinarios. Además, en aquellos mismos días ya se estaba empezando a discutir en la Comisión mixta el esquema que sustituiría al *De fontibus*, una discusión difícil. Su secretariado tenía ya preparado un esquema propio sobre el ecumenismo. Como ya hemos visto, lo que más preocupaba a Bea en estos momentos era preparar un futuro unificado para el esquema del Secretariado, para el de las Iglesias orientales y para el capítulo sobre el ecumenismo del esquema eclesiológico. Por consiguiente, su intervención evitará afrontar a pecho descubierto los problemas y se limitará a señalar algunos puntos que podrían poner en solfa el papel del secretariado, como la previsión de crear un Consejo pontificio para coordinar las actividades ecuménicas con las Iglesias orientales, una oración diferente para la unidad que se remite a la oración propuesta de León XIII para la novena de pentecostés, etc.

Y sin embargo es imposible hallar en todo el Vaticano II un ejemplo tan grande de autonomía como el de estos obispos y teólogos melquitas que combaten por sí solos su «desesperada» batalla. Cuando en la tarde del 27 de noviembre, después de las intervenciones de Maximos IV, de Nabaa, de Zoghby y de él mismo, así como del padre Hage, superior general de la orden basiliana de San Juan Bautista, Edelby escriba en su diario que ha sido «la jornada melquita», dice la pura verdad. Sin embargo, los melquitas pagarán esta opción suya con un fuerte aislamiento en las propias Iglesias uniatas. En efecto, en la tarde del mismo 27 de noviembre se celebra la primera reunión de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales y los dos representantes melquitas, el patriarca Maximos IV y el propio Edelby, han de soportar un intento explícito de deslegitimación que tendrá luego eco en el aula conciliar. Las críticas les llueven de todas partes y sobre los puntos más dispares: no representan a toda la Iglesia oriental, se equivocan al criticar a la Iglesia latina ya que las Iglesias católicas orientales lo deben todo a los latinos, e incluso alguien les recuerda que «en el fondo, la Iglesia católica es la Iglesia latina»⁶⁰.

Con las introducciones del cardenal Amleto Cicognani y del ya referido padre Welykyj se inicia la discusión en el aula. Tanto uno como otro conocen las limitaciones del esquema: escasa perspectiva por falta de atención a los protestantes y anglicanos, y sin conexión con lo que se dice en el capítulo del *De ecclesia* sobre el ecumenismo así como con el esquema correspondiente preparado por el Secretariado. Nosotros, dirá en cambio Cicognani, estamos mucho más cerca de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de lo que muchos puedan creer⁶¹. Y precisaba por escrito «que el esquema había sido preparado por separado, no porque estuvieran en desacuerdo o porque no hubiera que insertarlo a su tiempo en el tratado *De ecclesia*, sino por ser un documento dedicado específica-

60. Al escribir esta frase en su JEdb, la pone entre comillas y le añade un «sic». Tanto el patriarca Maximos como él deciden no responder a los ataques, ya que creen que lo realmente importante es que en el aula conciliar todo el mundo haya podido escuchar su punto de vista.

61. AS I/3, 547.

mente a Oriente, «ad reverentiam et ad significandum eius nobis maiorem propinquitatem»⁶². Además, el esquema era presentado casi como una prolongación del intento manifestado por León XIII en la carta apostólica *Orientalium dignitas* de 1894⁶³. Por otra parte, tratando de adelantarse a los ataques que podrían venir de los sectores más retrógrados (y algunos confirmaron esta previsión), Cicognani insistió en precisar que si bien podría parecer a alguien que se inclina hacia la mentalidad propia de los orientales separados, «nihilominus germana doctrina catholica exposita est».

Welykyj insistirá igualmente en este tono justificativo. Dirigiéndose a todos los católicos, el esquema quiere hablar exclusivamente de los orientales no católicos; si no se habla de los protestantes es precisamente para no traspasar los límites señalados; no se han podido consultar ni el capítulo XI sobre el ecumenismo del esquema sobre la Iglesia escrito por la Comisión teológica ni el esquema sobre el ecumenismo del Secretariado sencillamente porque no estaban a disposición⁶⁴; el título era puramente indicativo y no quería ni describir ni agotar la cuestión; en la primera parte (nn. 1-12) se proponía la unidad de la Iglesia sólo como *unitas regiminis* fundada visiblemente en Pedro; se había evitado en lo posible la terminología escolástica; el término empleado para los orientales era tanto el de «separados» como el de «disidentes», con cierta preferencia hacia este último por ser «más suave», considerando que la separación de las Iglesias de Oriente se llevó a cabo «sin haberse interpuesto ningún acto formal y positivo», sino que fue madurando más bien a lo largo de un dilatado proceso histórico.

El reproche por la falta de coordinación con el trabajo de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad se repitió en casi todas las intervenciones a pesar de las razones aducidas tanto por Cicognani como por Welykyj. Sin embargo, el objetivo de este reproche no era la eliminación del esquema en cuanto tal, sino su inserción parcial (por ejemplo, la parte introductoria) en la constitución sobre la Iglesia o que se adjuntara como capítulo específico al dedicado a los anglicanos y protestantes en un único decreto sobre el ecumenismo. Para algunos más ligados a la minoría, el esquema adolecía además de minimalismo doctrinal y de ingenuidad, y por eso estaba condenado al fracaso como le había sucedido al intento de León XIII⁶⁵. Los representantes de la tendencia contraria le echarán en ca-

62. AS I/3, 548. En su intervención, Bea repetirá prácticamente literalmente estas mismas palabras.

63. Por lo demás, las notas del esquema son un testimonio elocuente de esta deuda con León XIII, pues 10 de las 13 notas existentes se referían a la enseñanza de este papa.

64. Al proceder así, el padre Welykyj no sólo denunciaba sin darse cuenta las profundas contradicciones del periodo preparatorio, sino que ofrecía también un argumento a los que querían poner en tela de juicio todo ese trabajo.

65. Así el obispo Principi (AS I/3, 621-623). Según otros, pecaba de irenismo (Pawłowski, p. 623; Velasco, p. 662, y algunos otros, aunque menos explícitamente). También se afirmó que el lenguaje utilizado en el esquema no dejaba ver con claridad que existe una sola Iglesia y hablaba indebidamente de Iglesias en plural (Fernández y Fernández, con mayor decisión, p. 636ss; pero también otros, aunque con menos énfasis).

ra su talante autoritario, que refleja aún una concepción de la unidad como retorno de los demás a la propia Iglesia⁶⁶. La cuestión del arrepentimiento por las culpas pasadas era además uno de los temas que estaban en el aire y que en cada uno asumía matices distintos⁶⁷.

En el clima general de aceptación del esquema en lo sustancial (al margen de su posible inserción y de su conexión con el esquema *De ecclesia* y con el del Secretariado) manifestado por los personajes más dispares (entre los cardenales, prácticamente todos, incluido Bea; sólo Liénart, sin decirlo formalmente, manifestó un rechazo sustancial), de las 41 intervenciones en el aula y de las 65 presentadas por escrito, lo que más sobresalió tanto por su claridad como por su decisión fue la evaluación realizada por los melquitas. Ella fue la que permitió detallar los puntos álgidos de la cuestión que no eran nada fáciles de fijar sobre todo por tratarse de un documento dominado por una perspectiva práctica de cosas que hay que hacer.

Siguiendo rigurosamente el orden de las intervenciones previsto en la reunión melquita del 24 de noviembre, le tocó al patriarca Maximos IV ser el primero en poner al descubierto los nervios enfermos del esquema. Su intervención tuvo lugar el 27 de noviembre, segundo día de la discusión en el aula, después de las intervenciones de Liénart, Ruffini, Bacci y Browne el día 26, y de la del cardenal brasileño De Barros Câmara el mismo día 27. La premisa aparentemente moderada de que el esquema podía servir de base para un debate válido, siempre que se rechazara radicalmente la primera parte y se mejorara la segunda (la parte práctica), endurecía aún más si cabe su crítica de fondo. Ésta se dirigía al propio punto de partida del esquema que, a juicio del patriarca, presentaba de forma inaceptable para el destinatario verdades que sencillamente no eran ciertas. Y esto, ¿por qué? Pues porque los redactores ignoraban pura y simplemente los datos fundamentales de la historia. La Iglesia de Oriente no debe su origen a la sede romana, sino que es la primogénita de Cristo y de los apóstoles, y tanto su desarrollo como su organización se deben exclusivamente a los padres griegos y orientales. Por tanto, si de lo que se trata es de hablar a esa Iglesia, que se hable sobre todo de lo que ella conserva desde su tradición y de lo que el esquema se calla: la doctrina católica de la colegialidad de los pastores de la Iglesia. Sólo después de presentar esta doctrina puede afrontarse el tema del papado como «base central de la colegialidad»⁶⁸. Pero, a excepción de los melquitas, nadie quiso pronunciarse sobre este punto, que era el nudo central de todas las demás afirmaciones de un documento sobre las Iglesias orientales⁶⁹. El mismo Bea preferirá ignorar este asunto, dejan-

66. Así Liénart (AS I/3, 554). Méndez y Arceo lamentaba la perspectiva excesivamente jurídica e individualista de la parte introductoria, que la llevaba a preocuparse solamente de la salvación del individuo, estando poco abierta en las indicaciones prácticas a la dimensión eclesiológica en cuanto tal (643ss).

67. Recordamos a este respecto la profunda intervención de Ancel sobre la humildad de la Iglesia (AS I/3, 682s).

68. AS I/3, 616s.

69. Si se exceptúa la intervención de Staverman (AS I/3, 733).

do para tiempos mejores, tras la discusión del *De ecclesia*, un compromiso más decidido en esta dirección.

Después de Maximos IV y siguiendo siempre un plan lógico de ataque al esquema, le tocó al arzobispo Nabaa abordar las observaciones generales a la segunda parte, dedicada a los medios prácticos. Se refirió sobre todo al espíritu que debía sustentar la praxis: «En la caridad a la verdad»⁷⁰. Sólo un previo entendimiento fraterno, sólo la caridad mostrará la verdad. Y es justamente la caridad la que sugiere ya ahora posibles entendimientos: en la solidaridad, en la defensa de los derechos, en la promoción de la justicia y de la ética. Esa misma caridad es la que exige que se celebren al mismo tiempo las fiestas principales, sobre todo la Navidad y la Pascua, y la que puede suavizar la normativa sobre los matrimonios mixtos. En cuanto a las indicaciones prácticas, Nabaa advertía que el esquema adolecía sobre todo de una perspectiva de sentido único, pues siempre eran los otros los que debían «retornar». Al margen de la legitimidad del término «retorno», una cosa debe quedar clara, a saber, que también los católicos tienen sus culpas y que por tanto también ellos tienen que «retornar» a los hermanos separados y hablar con ellos.

Edelby fue el tercer melquita que habló. Su cometido era criticar el fundamento teológico de la primera parte. Tras criticar la «neutralidad» de los textos bíblicos utilizados para exponer la doctrina en los números 1-5 del esquema, sus observaciones se centraron en los números 6-11. Advertía en general en el apartado teológico del esquema un aire de animosidad que se contraponía al espíritu que presidía la segunda parte. Edelby no veía la necesidad de reprochar a los orientales su idea de que el Estado tiene derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos; además, no era históricamente exacto que los orientales se hubieran «sustraído» sencillamente a la autoridad de la sede romana, ya que la responsabilidad era de ambas partes. Pero, sobre todo, la doctrina que se exponía en el esquema no era exacta, ni segura, ni profunda: en el número 6 no se reconocía la eclesialidad de los orientales, contradiciendo así a lo que los mismos papas habían proclamado centenares de veces (*saltem centoties*); en el número 9 no se hablaba de la relación de los otros cristianos con el cuerpo místico y se afirmaba indiscriminadamente que estaban privados de «muchos medios de salvación»; parecía incluso que el esquema dudaba a veces de la salvación eterna de los orientales. Conclusión: lo mejor sería eliminar la primera parte remitiéndola al *De ecclesia* o al decreto del Secretariado y quedarse sólo con la segunda parte.

Después de Edelby correspondió al melquita Zoghby profundizar en la concepción oriental de la unidad. La Iglesia oriental es una Iglesia «fuente», originaria como la Iglesia latina, nacida incluso antes que ella, y hermana suya, no hija. Por consiguiente ha habido una evolución «paralela» de las teologías, sobre todo de la trinitaria. Pero, además, el sentido de las fiestas litúrgicas no es el mismo en

70. *Ibid.*, 625.

una y otra tradición. Se trata pues de dos direcciones paralelas que deben enriquecerse mutuamente, pero sin confundirse. Y, mientras insistiendo en la colegialidad, las Iglesias orientales han evolucionado hacia una autonomía cada vez mayor, la Iglesia latina ha recorrido el camino inverso. Por tanto, la unidad no podrá configurarse sino como unidad de «*Iglesias* que permanecen distintas, pero unidas en la *Iglesia*»⁷¹. Los latinos justifican su idea remitiéndose a la evolución legítima de las cosas. Pero no pueden no tener en cuenta a los orientales, que no comparten «a la primera nuestra evolución de hecho», ya que eso equivaldría a disolver su ser y sus Iglesias en el latinismo, mientras que la unión se hace para enriquecer y no para empobrecer.

De cualquier modo, los responsables del esquema seguían jugando a la baja tratando de salvar un documento que muchos criticaban pero que nadie quería realmente hundir. El 27 de noviembre, segundo día del debate, la Comisión para las Iglesias orientales hizo leer una declaración «con el fin de prevenir las objeciones» insistiendo en tres puntos: el título *Ut omnes unum sint* podía cambiarse perfectamente para dejar más claro que sólo se trataba de los orientales; el apartado introductorio no pretendía abordar la constitución de la Iglesia sino ofrecer unas cuantas premisas necesarias para las cuestiones prácticas; y finalmente, todos los destinatarios eran hijos de la Iglesia católica⁷².

Como ya hemos dicho, las intervenciones de la Iglesia melquita no lograron el consenso de las otras Iglesias uniatas⁷³. Después de la «jornada», el equilibrio de los orientales parecía depender de otra parte. Dos patriarcas orientales, Tappouni y Cheikho, se pronunciaron el día 28 a favor del esquema. Hubo aún otras dos intervenciones melquitas, las de Tawil y Assaf. Pero la concepción de Oriente y Occidente como dos tradiciones paralelas fue a menudo expresamente criticada⁷⁴. El copto católico Scandar tuvo una dura intervención sosteniendo la heterodoxia básica de la Iglesia de su país, Egipto. Así pues, la oposición a los melquitas por parte de otros obispos uniatas, que ya había aparecido durante la reunión de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales, volvió a manifestarse claramente en la congregación general.

Bea, que interviene el 30 de noviembre, último día del debate⁷⁵, empieza aceptando la visión «baja» del esquema que habían defendido los relatores oficiales.

71. AS I/3, 642.

72. AS I/3, 614-615. No he logrado encontrar rastro de una reunión de la Comisión para las Iglesias orientales anterior al 27 de noviembre en la que se aprobara una intervención de esta naturaleza. Es probable que esa intervención fuera obra del propio Cicognani, que de esta forma se proponía evitar la reprobación formal del esquema. Su táctica producirá el efecto deseado.

73. Cf., además de las ya citadas, la intervención de Assaf, especialmente crítico en la cuestión de los ritos (AS I/3, 68ss).

74. Por el maronita Khoury (p. 668ss), por el sirio Hayek (p. 724ss), etc.

75. AS I/3, 709-712. Hay sin embargo un error en las AS que datan el 29 de noviembre la XXX congregación general, pues ese día, que era jueves, no hubo congregación general, como establecía el reglamento, y por consiguiente la fecha correcta es el 30. Sólo la última semana hubo congregación general en jueves, el día 6 de diciembre.

También a él le parece que el esquema se ha escrito para «manifestar la veneración hacia las Iglesias orientales» y no para tratar por separado la cuestión general de la unidad de la Iglesia. Las cuestiones que se cruzaban se arreglarían a continuación y también las que habían sido ignoradas. Se limitó por tanto a hacer algunas observaciones al esquema, «que en general me gusta mucho»⁷⁶: sobre el tema de la oración por la unidad intervendría el Secretariado en su esquema, que aún no ha sido impreso; la importancia de la integridad de las costumbres no puede reducirse a «un medio para hacer más eficaces las oraciones», sino que es un ejemplo de vida cristiana que aumenta su poder de atracción cuanto más fiel es al evangelio; para entender el modo de pensar de los hermanos separados es oportuno remitir a la distinción de la *Gaudet mater ecclesia* entre el *depositum fidei* y la forma de expresarlo; la nueva redacción del decreto debería ser más clara en cuanto al objetivo (doctrinal o práctico) y al destinatario que, aunque de suyo sean solamente los católicos, no puede no implicar de algún modo también a los acatólicos; y finalmente, el Consejo previsto por León XIII, que se encargaba de las relaciones ecuménicas con los orientales, de hecho ya había sido revivido por Juan XXIII con la institución del Secretariado, que ahora consta de dos secciones, una para los orientales y otra para las comunidades surgidas de la Reforma del siglo XVI.

La intervención de Bea llamaba la atención por su silencio sobre las cuestiones que estaban realmente en juego, mostrando, como hemos dicho, aceptar el perfil bajo del esquema que la propia comisión había propuesto. Está claro pues que, a su juicio, las cosas se decidirían en otra parte.

Al final de la sesión del 30 de noviembre, el presidente hizo que la asamblea aprobara el final del debate levantándose o quedándose sentados. «Todos se levantan». El 1 de diciembre se sometió a votación una proposición en la que los padres conciliares

aprueban (el decreto) como un documento en el que se recuerda lo que es común en la fe y como prenda del recuerdo y de la benevolencia hacia los hermanos separados de Oriente. Sin embargo, este decreto, una vez evaluadas las enmiendas que se presenten, se propondrá en un único documento junto al decreto *De oecumenismo*, preparado por el Secretariado para la unidad de los cristianos, y al capítulo XI *De oecumenismo* del esquema de la constitución dogmática *De ecclesia*⁷⁷.

La votación sólo podía hacerse mediante *placet* o *non placet*. La proposición fue aprobada por 2.068 votos a favor, 36 en contra y 8 nulos. ¿Estaban los melquitas entre los contrarios? Lo que está claro es que nadie quiso escuchar su voz. Quizás era verdad que no había llegado aún el momento de escuchar sus peticiones. Se quedaron solos, tristemente solos. Se parecían mucho a alguna de esas minorías étnicas del Vecino Oriente a las que la sabiduría política de los occidentales

76. La frase entrecomillada falta en el texto que se dio por escrito. Se trata pues de una improvisación en el momento de hablar.

77. AS I/4, 9.

durante el siglo XIX habían abandonado a su destino pura y simplemente porque el momento no parecía el adecuado para los fines de la *Realpolitik*.

4. *El futuro del Concilio*

El comienzo del debate sobre el *De ecclesia* y sobre el *De unitate* estuvo en el aire durante una semana. Como ya hemos dicho⁷⁸, el 23 de noviembre, el mismo día que se distribuyó el esquema, el secretario monseñor Felici anunció que, después de la discusión sobre los medios de comunicación social, se pasaría al *De beata Maria virgine* y luego al *De unitate*. Era, pues, evidente que, dados los pocos días con que se contaba, se pretendía impedir la discusión y reprobación del esquema eclesiológico. Pero ya el día 26 siguiente, el propio Felici anunció un nuevo orden en los trabajos: primero el *De unitate* y a continuación el *De ecclesia*⁷⁹. El cardenal Ottaviani trató de oponerse al cambio del orden del día. Al tomar la palabra del día 28 sobre el *De unitate*, manifestó el deseo de que se mantuviera el debate sobre el *De beata*, porque el esquema eclesiológico era demasiado extenso para poder ser discutido en pocos días y además estaría muy bien que la primera sesión conciliar terminara con el espectáculo del amor de todos los obispos a su Madre. Pero el Consejo de presidencia rechazó este intento de Ottaviani, y el 30 de noviembre monseñor Felici comunicó la decisión a la asamblea justificándola con una razón que asumía la sugerencia que el papa había dado en su intervención del 21 de noviembre en el sentido de emplear los pocos días que quedaban en «deliberar» sobre los aspectos generales de los esquemas, «ita ut, auditis Patrum sententiis circa principia generalia, possit fieri tempore opportuno, revisio et accomodatio schematis, si necesse sit...»⁸⁰. Pero con esto se suponía ya que la revisión del propio esquema era inevitable, supuesto sólo enmendado por la hipótesis retórica final («si necesse sit»). Una señal de que, al menos a juicio de la presidencia, los productos más significativos del trabajo preparatorio no correspondían a la orientación que ahora se había señalado el Concilio.

El debate partirá en realidad del presupuesto implícito de que de todos modos había que rehacer el esquema y desde el principio esto se vivió sin el talante dramático de vida o muerte que acompañó al debate sobre el *De fontibus*. Pero algunos estaban tan afectados por el estrés de los días anteriores, que pensaban entregar las armas⁸¹. De todas formas, muchos, al intervenir, no sintieron ni siquiera la

78. Cf. *supra*, 267.

79. AS I/3, 501-502. La razón que se dio es que muchos obispos así lo habían pedido: «Multi enim patres enixe flagitaverunt ut iam in hac prima periodo studium fieret constitutionis dogmaticae De ecclesia». Al ser María miembro santísimo del cuerpo místico de Cristo, el esquema mariano se trataría conjuntamente con el esquema eclesiológico. De hecho, luego hubo pocas intervenciones sobre el esquema mariano en cuanto tal.

80. AS I/3, 692.

81. ST, 30 de noviembre: «A mediodía he tenido la oportunidad de hablar con el cardenal Döpfner sobre el esquema *De ecclesia*. Él, y quizás también otros obispos, están sufriendo y también can-

El debate se prolongó del 1 al 7 de diciembre. Intervinieron 77 padres. A lo largo de esos días y de los meses siguientes, se enviaron otros 85 pareceres, entre ellos el parecer colectivo de los episcopados de Austria y Alemania, que proponían un esquema alternativo propio. En el debate se manifestaron todas las variantes posibles, desde las extremadamente negativas del Secretariado para la unidad⁸⁴, de muchos obispos de Centroeuropa y de algunos de América Latina y del mundo no occidental, hasta las enormemente positivas del bloque curial e ítalo-español, aunque éste no muy compacto, pues se advertían en él distanciamientos tan significativos como los de Montini y Lercaro. Pero el debate expresó sobre todo algunas exigencias sobre la perspectiva futura de los trabajos y de la imagen del Concilio.

Había pues quienes decían que estaban entusiasmados con el esquema y, aunque pedían algunos cambios, resaltaban el sólido nervio que lo sustentaba. Para la mayor parte de ellos, este nervio residía justamente en la acentuación de la dimensión jurídico-social y en la identificación entre Iglesia romana y cuerpo místico de Cristo, centrándose en la Iglesia militante. Incluso Ruffini pudo decir que hasta se podía eliminar el adjetivo «militante», «ya que en el Concilio no se habla de ninguna otra Iglesia». La verdad es que, en esta línea enfática, no todos llegaban a la *petrinitas* del polaco Bernacki, que pedía un capítulo autónomo sobre el sumo pontífice y proponía que se modificara el símbolo niceno-constantinopolitano para poder insertar la *petrinitas* entre las notas de la Iglesia. Pero la razón por la que los defensores del esquema se oponían a que se rehiciera radicalmente, la expuso por ejemplo correctamente Siri: «El esquema presenta óptimamente la verdad sobre la Iglesia visible y jurídicamente constituida por el mismo Señor, a la luz de la verdad del cuerpo místico de Cristo». Y Florit, arzobispo de Florencia, al defender el esquema, aun concediendo cierta relatividad histórica a algunas estructuras jurídicas, como las de origen puramente eclesiástico, y por tanto la plausibilidad de algunos cambios sugeridos por razones de eficiencia pastoral, consideraba muy grave la tendencia de tantos, incluidos algunos sacerdotes, a negar que la Iglesia «es por institución divina una sociedad visible y que por tanto ha de gobernarse con normas jurídicas». Carli defendió la oportunidad de un esquema de

su claridad y objetividad así como por su habilidad para preparar a los obispos a un acercamiento positivo al esquema. Tomando la palabra en esa misma reunión, propone trabajar sobre el esquema a partir de tres «grands points»: el carácter general del esquema, con su estilo y falta de organicidad; los conceptos utilizados para definir a la Iglesia, esto es, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo (que había que interpretar teniendo en cuenta el debate exegético); la cuestión del *De episcopis*, que era necesario afrontar mejor, insertando también algo sobre los concilios y la vida conciliar de la Iglesia (JCng, 28 de noviembre).

84. Éste desempeñaba cada vez más el papel de «canal» entre el Concilio y los observadores y viceversa, por lo que cabe preguntarse, como hace G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire. A proposito del «concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici*, Bologna 1990, si la interpretación habitual que se hace de la participación de los observadores en el Vaticano II no es teológicamente demasiado reductiva. Sobre la reunión, particularmente vivaz, del 2 de diciembre, con la clara toma de postura de los observadores, cf. M. Velati, *La difficile transizione*, Bologna 1996.

corte fuertemente dogmático. Y si algunos reprochaban la presencia de una concepción agresiva de la Iglesia, como «agmen» dispuesto a la batalla, otros insistían en que no había que olvidar que el mismo Cristo había hablado de luchas y contraposiciones: «Por eso, para librar las batallas de Cristo, ordenó las filas bajo Pedro, fijando según distintos grados el orden de los comandantes que dirigirían en la batalla a los fieles que llevan el estandarte de Cristo» (intervención del obispo filipino Reyes)⁸⁵.

Los defensores del esquema proponían también sus enmiendas. Ruffini pedía que se quitaran los capítulos sobre los estados de perfección, sobre los laicos y sobre el ecumenismo, y que se trataran en esquemas separados, y que se hablase de las comunidades católicas orientales (que algunos «prefieren» llamar Iglesias), pero sin inducir la sospecha de que hay más Iglesias. Bueno y Monreal insistía en que se precisara mejor la relación entre la dimensión vital (que él llamaba «biológica») y mística con la jurídico-social, y con otros muchos que volverán sobre este tema, pedía que no se omitiese tratar específicamente de los simples presbíteros. Pawlowski, junto con otros, solicitaba que se corrigiera el calificativo de «redentores» que el esquema aplicaba a los cristianos y que explicara el *ex sese* del Vaticano I. Además, él, igual que Bernacki, quería también un capítulo explícito sobre el papa. El cardenal Spellman reclamaba mayor atención a la Acción católica, lo mismo que hará también Maccari. Siri pedía también que se profundizara la relación entre Iglesia visible y Cuerpo místico de Cristo. El español González Moralejo, aunque aprobaba el esquema, denunciaba su falta de unidad y proponía eliminar los capítulos V, VI y XI, así como el capítulo IX, que sería mejor incluir en un esquema sobre la libertad religiosa. El italiano Fiordelli pedía que se incluyera un capítulo sobre el matrimonio, ya que quienes incrementan la Iglesia son los cónyuges cristianos. Fares reclamaba que se añadiera un proemio que aclarase la idea fundamental; el americano McIntyre quería que se tratase sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo, un tema sobre el que, ni siquiera en el periodo preparatorio, había sido posible lograr un consenso. El polaco Kominek lamentaba la ausencia del motivo de la cruz⁸⁶.

Frente a la repetición de los que defendían el esquema, resalta la viveza de los que lo critican. Muchos de ellos insistirán en la necesidad de dar un centro inspirador que, a lo más, se divisaba en la dimensión mística de la Iglesia, en su vida íntima. Y si bien es verdad que la Iglesia es esencialmente misterio, entonces no hay más remedio que evitar el lenguaje que lo encierra en los límites de lo «compreensible» y por tanto lo «corrompe». Decía esto el cardenal Liénart, al que por ser el más anciano de los cardenales le tocaba la ingrata tarea de abrir el fuego al comienzo de todos los debates. Sobre el carácter central del misterio y contra la preeminencia de la dimensión jurídica intervenía también Marty, augurando que la vertiente misionera de la Iglesia empapara todo el tratado. Sobre la falta de pers-

85. Respectivamente, AS I/4, 127, 138-141, 174, 298, 158ss, 374.

86. Respectivamente, AS I/4, 130ss, 151-153, 172, 244-247, 242ss, 309ss, 346ss, 175, 189ss.

pectiva misionera intervendrán igualmente Mels y Estevan, que desarrolló el nexo entre el misterio de Cristo y la Iglesia como sacramento. El italiano D'Avack insistió en que se resaltase la centralidad de la vida íntima de la Iglesia (en la misma línea intervino Pluta) y el obispo misionero Cauwelaert se decantó por el motivo de la fraternidad cristiana⁸⁷.

Más técnicas eran las críticas de quienes sintonizaban con las ideas representadas por las *Animadversiones* de Rahner y Schillebeeckx. El cardinal König pedía un esquema más breve que hablase no sólo de los derechos de la Iglesia, sino también de su misión de llevar a todos los beneficios del evangelio, implicándose sinceramente en el futuro de los pueblos no cristianos; al tratar de la Iglesia tampoco podía omitirse la consideración de sus dimensiones escatológica y carismática, que había que determinar en su relación con la institución; era además necesario introducir la imagen de pueblo de Dios como imagen fundamental de la Iglesia y había que clarificar no sólo la necesidad de la Iglesia para la salvación de los individuos, sino también para la salvación del género humano y del mundo en cuanto tal, incluso del no creyente⁸⁸. El cardinal Alfrink, además de denunciar como tantos otros la falta de organicidad y de unidad, criticó la interpretación demasiado «exterior» del motivo del cuerpo de Cristo; criticó también la incapacidad del esquema para integrar en su visión del episcopado a los obispos en cuanto tales, limitándose a hablar de los obispos residenciales; remitiéndose a la intervención de Zinelli en el Vaticano I y al esquema entonces propuesto por Kleutgen, denunció la incoherencia que implicaba la afirmación de un ejercicio sólo extraordinario de la colegialidad; y terminó pidiendo que el órgano encargado de la revisión del esquema fuera la misma Comisión mixta que había sido nombrada para rehacer el esquema *De fontibus*⁸⁹. El cardinal Ritter responsabiliza al método de todos los defectos del esquema, por hacer de la *potestas* el principio de todo, siendo así que sólo lo es de una parte de la Iglesia. El esquema no incluía pues en su totalidad la nueva concepción de la Iglesia, sino que incorporaba algunos elementos del concilio de Trento y del Vaticano I. De ahí su inadecuación, de la que se ponían tres ejemplos básicos: la consideración de la santidad exclusivamente desde la perspectiva de la causa instrumental y no de la causalidad formal, como santidad de to-

87. Respectivamente, AS I/4, 126ss, 191-193, 312ss, 351ss, 148ss, 305 ss, 156s.

88. AS I/4, 132. Se retomaban pues los motivos centrales de la crítica de Rahner. Y, además, ante la reiteración en otras intervenciones del motivo del pueblo de Dios y de la dimensión carismática de la Iglesia, hombres como Siri anotarán: «Es la vuelta (ya tres o cuatro veces) del concepto y término *populus Dei*, que sin saber por qué se convierte en el principio de cosas gravísimas. Es también el momento de la *vita carismatica* como algo que entra a constituir algo sobre la Iglesia. Todo el mundo sabe lo que se debe pensar a este respecto y cómo tras el nombre no sólo se esconde un peligro, sino también una concepción nueva y poco católica» (nota del 3 de diciembre, en DSri, 383). El cardinal König (AS I/4, 369ss) interviene por segunda vez sobre la segunda parte del esquema para pedir que se incorpore el motivo de la paz, de la necesidad de ayudar a los países de misión, de una amplia consideración del derecho natural, de la colaboración entre los obispos y de la necesidad de organizar *équipes* de sacerdotes para misiones especiales.

89. AS I/4, 134ss.

da la Iglesia; la reserva exclusiva al magisterio de la exposición de la verdad revelada; y al tratar de fijar las relaciones Iglesia-Estado, la ausencia de la perspectiva del reconocimiento a todos de la libertad de conciencia⁹⁰. El cardenal Döpfner, también en deuda con las observaciones de Rahner, proponía que en la intersección se preparase un nuevo esquema, cosa que hará el episcopado austro-alemán, y hacía una crítica tanto global como de detalle. En cuanto a la global, afirmaba que el esquema tiene una estructura muy prolija pero carente de una idea fundamental; la referencia a la Escritura es superficial; prevalece la dimensión jurídica; y finalmente falta una cualificación teológica de cada una de las afirmaciones. En cuanto a la crítica de detalle, la doctrina de la colegialidad episcopal es inconsistente; además, no se puede dirimir una cuestión discutida como la del origen de la jurisdicción episcopal; el lenguaje de la *potestas* prevalece sobre el del *ministerium*; y el capítulo sobre las relaciones Iglesia-Estado ha de rehacerse por completo⁹¹. Volk, teólogo profesional y también obispo, criticó la inconsistencia del fundamento bíblico, no sólo por el lenguaje empleado, sino también por reducir la teología de la Iglesia al motivo del «cuerpo» y por el escaso relieve otorgado a la teología del pueblo de Dios. El método conceptualista del esquema le hacía olvidar la riqueza de los motivos bíblicos (se refería en particular a la unción de Cristo) que, aun siendo sencillos, son a la vez más comprensivos y más concretos. Otro fallo era, a su juicio, reducir la Iglesia a *medium salutis*, olvidando que es también *fructum salutis* que permanece para siempre. Remató su intervención lamentando la falta de talante pastoral⁹².

Una intervención de enorme eficacia fue la del cardenal Frings, lo que lleva razonablemente a pensar en la colaboración de su teólogo Ratzinger. Desde una perspectiva crítica fue quizás el discurso más incisivo, ya que demolía una de las pretensiones centrales del esquema, la catolicidad. A su juicio, el esquema representaba exclusivamente la tradición latina de los últimos cien años. Se echaba en cambio de menos la tradición griega y la antigua tradición latina. Frings iba confirmando puntillosamente sus afirmaciones. Por ejemplo, en las seis páginas de notas del capítulo 4, sólo se cita brevemente dos veces a un padre griego, pero tampoco son muchas más las citas de padres latinos y de teólogos medievales. Aún más, las fuentes para los capítulos 8 y 9 son sólo documentos del último siglo, menos tres citas: una de Inocencio III, otra de santo Tomás de Aquino y otra del concilio de Trento. «Pregunto si este modo de proceder es correcto, universal, científico, ecuménico, católico, 'katholon' en griego, es decir, que abarca al todo y mira al todo. En este sentido podemos preguntarnos si el modo de proceder es católico». La falta de catolicidad tiene consecuencias concretas: la expresión paulina «somos un solo pan, un solo cuerpo» queda reducida a una explicación jurídico-teológica, siendo así que en la tradición teológica griega el primer y único víncu-

90. AS I/4, 136ss.

91. AS I/4, 183ss.

92. AS I/4, 386ss.

lo de unidad y de paz reside en la eucaristía y en la intercomuni3n de las Iglesias con el Sumo Pontífice. Frings encontraba fallos parecidos en tratar por separado el magisterio de la Iglesia del de los obispos, y en la concepci3n de la misi3n de la Iglesia⁹³.

En la misma longitud de onda, aunque con otra sensibilidad y lenguaje, se sitúan las críticas de los orientales, esta vez bastante compactos. Maximos IV denuncia sobre todo la parcialidad del esquema, que es culpable de no decir *toda* la verdad. El triunfalismo militar del esquema (la Iglesia como ejército «alineado para la batalla») falsea la concepci3n de la Iglesia que —siendo cuerpo del Cristo que sufre y resucita— está llamada a completar con su cabeza, en la fe y el sufrimiento, la redenci3n de la humanidad y, por ella, la de toda la creaci3n. En el número 5 el fundamento de la diversidad en la Iglesia se pone en la sumisi3n de unos a otros y el carácter jurídico falsea la auténtica concepci3n de la Iglesia de Cristo (hubo también padres latinos como De Smedt, Souza y otros que repitieron lo mismo⁹⁴). El juridicismo de la concepci3n lleva a que no haya sitio para los obispos titulares. Pero donde más se advierte la unilateralidad del esquema es en la consideraci3n del papa separado de los obispos⁹⁵. Parecidas a la intervenci3n del patriarca melquita fueron las de otros orientales. El caldeo Rabban lamenta que se trate de los miembros de la Iglesia separándolos de su contexto natural, es decir, del cuerpo místico; critica que no se hable del diaconado; a propósito de la doctrina de los miembros repite vigorosamente la objecci3n que ya se podía poner a la concepci3n de Belarmino, a saber, lo absurdo que resulta que mientras los criminales son considerados miembros de pleno derecho de la Iglesia, los santos acatólicos no lo sean; y, finalmente, asume también él la objecci3n, que otros ya habían hecho, de que no se podía afirmar el carácter sólo extraordinario de una *potestas*, como la del colegio episcopal, que tiene carácter ordinario⁹⁶. Frente a la separaci3n de la *potestas* de orden de la de jurisdicci3n, el maronita Doumith reclama la antigua concepci3n de la consagraci3n episcopal como origen de todo poder⁹⁷. El melquita Hakim, contraponiendo el realismo de la concepci3n oriental al juridicismo del esquema, precisaba que es verdad que la realidad mística de la Iglesia adquiere consistencia y autenticidad en una sociedad visible, con sus poderes y su magisterio, pero esta visibilidad no absorbe jamás la sustancia misteriosa del cuerpo eclesial. Similarmente, y siguiendo la lógica del misterio eclesial, tampoco se definen los obispos a partir de su autoridad jurisdiccional, sino desde el mismo misterio del que, como dice un himno griego del siglo III, son, por su consagraci3n, arquitectos y estrategas⁹⁸. Para terminar, el obispo de Tebe, Ghattas, acusa al

93. AS I/4, 218ss.

94. AS I/4, 142ss, 384s.

95. AS I/4, 294ss. Buscando el efectismo, el patriarca cita también algunas frases de un libro del salesiano Bertetto sobre san Juan Bosco, que hablaba del papa como «Dios en la tierra», etc.

96. AS I/4, 236s.

97. AS I/4, 255ss.

98. AS I/4, 358ss.

esquema de no respetar la perspectiva de la Iglesia como madre y de reducir primero el cuerpo místico de Cristo a la Iglesia militante, luego ésta a los miembros que reconocen la jerarquía y finalmente todo a la sola Iglesia romana. Olvida pues que la eucaristía era el centro de la antigua concepción del cuerpo místico, y por eso es incapaz de concebir las Iglesias en plural; además su concepción de la colegialidad es deficiente⁹⁹.

También desde Occidente, sobre todo desde el episcopado francés¹⁰⁰, se dejan oír voces similares a estas de Oriente. Entre ellas, la del cardenal Lefebvre, que afirmaba que el esquema le había decepcionado totalmente porque no se aludía para nada en él al motivo de la caridad de Cristo; y también la de monseñor Ancel, que mostraba que sólo a la luz del Evangelio podía esfumarse la oposición entre la dimensión jurídica y la dimensión espiritual, dado el carácter espiritual del reino de Cristo¹⁰¹.

Como era inevitable, al esquema le viene otro ataque del ámbito del Secretariado para la unidad. El asalto inicial le correspondió al discurso retóricamente vigoroso del obispo belga De Smedt. Como ya había sucedido en la intervención sobre el *De fontibus*, el impacto emotivo fue notable, aunque quizás algo más extrínseco, pero en todo caso suficiente para provocar respuestas cuidadas de la corriente opuesta¹⁰². Después de hacer un elogio formal del esquema, De Smedt lo critica por su triunfalismo (tan pomposo y romántico, dijo, como al que nos han acostumbrado «L'Osservatore Romano» y los documentos de Roma), contrario a la situación real del pueblo de Dios al que Jesús definió como «pusillus grex»; por su clericalismo, que concibe la Iglesia como una pirámide cuya dignidad crece a medida que se avanza hacia el vértice, siendo así que en el pueblo de Dios debería haber los mismos derechos y los mismos deberes fundamentales; y por su juridicismo, que ignora la teología real de la Iglesia y su maternidad¹⁰³.

La intervención de Bea fue menos efectista, pero más profunda y radical. Ante todo trató de situar históricamente el significado del esquema eclesiológico. La cuestión de la Iglesia, que surge en el siglo XVI, que el concilio de Trento no afronta en absoluto y a la que el Vaticano I da un trato inadecuado, debe encontrar

99. AS I/4, 376ss.

100. Al clasificar así las diferentes posturas, hemos tratado de tener muy en cuenta la subjetividad eclesial, pero cabe preguntarse hasta dónde llega de hecho, aquí más que en otras cuestiones, la tradición espiritual específica de cada Iglesia; la atención a la espiritualidad en la Iglesia francesa; la sensibilidad teológica y doctrinal en las Iglesias más confrontadas con la Reforma; la vía media de los ingleses, de la que se hablará más adelante; la tradición jurídica de la Iglesia italiana; el patrimonio de las Iglesias de Oriente, etc. Sería anacrónico pensar en las *nationes* de los concilios medievales o en las grandes subdivisiones regionales de los primeros concilios ecuménicos. Y, sin embargo, surge aquí, con otras formas, uno de los rasgos característicos de toda experiencia conciliar. Y mientras las voces de Asia o de África tienen aún poco fuerza, empieza a adquirir rasgos vigorosos el rostro de la Iglesia latinoamericana.

101. Respectivamente, AS I/4, 371ss, 379ss.

102. Cf. el italiano Stella (AS I/4, 356ss) que dedica toda su intervención a criticar a De Smedt.

103. AS I/4, 142ss.

ahora una respuesta satisfactoria. En cuanto al esquema, reconoce el trabajo realizado, pero no se pueden dejar de señalar sus carencias en los puntos esenciales, *empezando por su perspectiva que se ciñe a la Iglesia militante e ignora la Iglesia consummanda et glorificanda*, a la que los padres otorgan un puesto tan central y tratan con tanta profundidad. Cabría esperar una clarificación de la finalidad de la Iglesia, de su misión de anunciar el Evangelio de tal modo que afecte plenamente a la consideración de los medios para ello, pero ha sido en vano. Pero, además de unas omisiones tan graves, el esquema pretende dirimir una cuestión tan controvertida como la de los miembros de la Iglesia. Al hablar del magisterio, se invierte el orden bíblico, que impone que se hable primero del colegio de los apóstoles y luego de Pedro. Adhiriéndose además a las observaciones de Frings, Bea señala la escasa proximidad del esquema a toda la tradición de la Iglesia. Al exponer las metáforas bíblicas sobre la Iglesia, el esquema se centra excesivamente en la del cuerpo; además, a las citas bíblicas en general se las saca de su contexto. En cuanto a la raíz de todos los males del esquema, Bea no tiene ninguna duda de que está en que contradice el espíritu que preside la alocución de apertura del papa y al *nuntium* inicial del Concilio a todos los hombres¹⁰⁴.

Hubo aún una serie de intervenciones que, con su desacuerdo o con su acuerdo de fondo, exigieron en todo caso cambios significativos en el texto. Blanchet, por ejemplo, pidió que se prestara atención a la situación actual de la Iglesia y que se superara la concepción de los obispos como «prefectos» del poder central; Guerry sugirió un orden distinto, según una idea de Suenens, es decir, que se separara la reflexión interna de la Iglesia de la de sus relaciones con el exterior y que se elaborara una concepción más vital de la Iglesia con mayor atención a la paternidad de los obispos; el argentino Devoto reclamó no sólo una descripción de la esencia, sino también de la concreción existencial de la Iglesia, revalorizando la noción de pueblo de Dios y subrayando la sencillez y pobreza de la Iglesia; el italiano Vairo deseó, como tantos otros, que se profundizara la relación entre Iglesia peregrinante e Iglesia celestial, que hubiera mayor rigor lingüístico al hablar del sacerdocio jerárquico y del sacerdocio de los fieles, y que se fijaran con más precisión las relaciones entre la Iglesia y el Estado; el alemán Hensbach, añadía a las críticas anteriores otras al capítulo de las relaciones Iglesia-Estado, reclamando para ese fin la colaboración de los laicos; Descuffi, obispo latino de Esmirna, y John Velasco, obispo de Hsiamen, abordaron de forma bastante inconcluyente la interpretación del *ex sese* del Vaticano I¹⁰⁵. Elchinger pidió que el carácter pastoral determinase los aspectos de la Iglesia que más haya que subrayar en la actualidad; Gargitter criticó el adjetivo «impropio» empleado para el sacerdocio común de los fieles, la concepción de los laicos como súbditos y la forma inadecuada de tratar el tema del episcopado; Huyghe demandó más proximidad al espíritu del evangelio; Jubany Arnau intentó precisar la calificación

104. AS I/4, 227ss.

105. AS I/4, 233ss, 250s, 251ss, 254s, 257ss, 349s.

teológica de la doctrina del esquema; Rupp criticó sobre todo la falta de consideración para con los obispos residenciales; Kozłowiecki reclamó una exposición cristocéntrica que subraye la dimensión escatológica, las riquezas positivas que comunica la Iglesia y el motivo de la caridad; Méndez Arceo, además de repetir críticas ya hechas por otros, insistió en que se preste atención a los judíos y en la necesidad de valorar más positivamente a la masonería; el irlandés Philbin sugirió, con el rigor dogmático necesario, unas posturas graduales: centrarse en la doctrina que combaten los errores de nuestros días y en la defensa de los derechos de la Iglesia —no alargarse donde esto no fuera necesario—, no abandonar las doctrinas que son ya una posesión común; el francés Renard subrayó la necesidad de incluir una reflexión sobre los presbíteros; y Bazelaire de Ruppierre pidió que se abordara más articuladamente el tema de la autoridad¹⁰⁶.

Estas posturas que hemos recogido al margen del orden cronológico en que fueron expresadas, constituyen un testimonio suficiente de la evolución de la sensibilidad de los obispos al final del primer periodo conciliar. Se advierte a la vez cierta confusión y una mayor conciencia de responsabilidad. Algunos, como el cardenal Gracias, que aprueba el esquema, pero que pide profundas mejoras debido a la situación particular de la India, que se caracteriza por la necesidad de un nuevo encuentro entre el cristianismo y las culturas orientales, los obispos se han acostumbrado ya al Concilio, «sumus assuefacti modo agendi in Concilio»¹⁰⁷ y, haciendo gala de gran sensibilidad, reaccionan con mucha más riqueza que la que habían mostrado en sus respuestas a la petición de su parecer en la fase antepreparatoria¹⁰⁸. Por eso emerge eso que hemos llamado «subjetividad eclesial», a menudo fuertemente marcada también por el pueblo a que se pertenece.

En este sentido destacan algunos obispos de cultura anglosajona. Por ejemplo, el cardenal Godfrey, para el diálogo con los demás cristianos, más que en soluciones culturales, confía en los factores psicológicos e invita a «no actuar incorrectamente»; el abad Butler invita sobre todo al talante positivo, mientras que el superior general de los maristas, Buckley, invita a fijar la atención, más que en los principios sobre la esencia de la autoridad, en la forma de ejercerla teniendo presente el carácter central de la persona y de su libertad¹⁰⁹.

En esta fase final del primer periodo, cuando todo parece hallarse en un confuso proceso de transformaciones y posibilidades, quizás no procede encasillar en opciones doctrinales concretas las posturas de gran número de obispos, que no son teólogos profesionales y que no disponen de una estrecha colaboración con expertos cualificados, algo de lo que sólo pueden disponer algunos de ellos. Es, pues, significativo un caso como el de Suenens y del proyecto que expone al Concilio, en el que, como veremos, no se advierte demasiada coherencia con el

106. AS I/4, 147s, 193ss, 195ss, 201ss, 204ss, 208-211, 338ss, 341ss, 344ss, 374ss.

107. AS I/4, 176.

108. *S/V I*, 111ss.

109. AS I/4, 221s, 389s.

«proyecto» teológico elaborado por Philips. En realidad, el Concilio piensa ahora en su futuro más que en una determinada doctrina de la Iglesia.

El futuro del Concilio se auguraba incierto. Muchas eran las razones para ello: la sensación de no tener nada concreto que llevar a los propios fieles al volver a las diócesis respectivas, la enorme cantidad de material pendiente de estudiar, la impresión de un procedimiento muy pesado que hace pensar en tiempos larguísimos y la grave enfermedad del papa que dejaba en el aire incluso la continuación del Concilio¹¹⁰. El órgano conciliar que trata de dar una respuesta concreta a estas preocupaciones es sobre todo el Secretariado para los asuntos extraordinarios¹¹¹. En la sesión del 23 de noviembre, éste estudia no sólo la oportunidad de que participaran en las sesiones conciliares no sólo algunos exponentes del laicado católico, en calidad de «observadores»¹¹², sino también los criterios para determinar «el orden de tratamiento de los esquemas conciliares», con objeto de que la secretaría pudiera distribuir el nuevo orden a los obispos antes de que se marchasen de Roma. Este orden fue aprobado formalmente el 30 de noviembre. En la misma sesión se formalizó también la propuesta de presentar a la aprobación del papa la creación «de un Comité directivo con la misión de coordinar y disciplinar los trabajos» de las comisiones conciliares encargadas de seleccionar y reducir las disposiciones a someter a la atención del Concilio¹¹³. Este Comité debería estar formado por siete cardenales escogidos entre los miembros del Consejo de presidencia y del propio Secretariado para los asuntos extraordinarios, y su presidencia sería asumida por el secretario de Estado. Competía también al Comité directivo «informar con suficiente antelación al sumo pontífice sobre la marcha de los trabajos y proceder a la ejecución de las venerables instrucciones que él impartiera». Como consecuencia de estas decisiones, el 5 de diciembre se distribuyó a los obispos un fascículo con el orden de los esquemas para seleccionar los temas a tratar en el futuro¹¹⁴.

110. El comienzo del segundo periodo, previsto en primer lugar para mayo de 1963, se retrasa al 8 de septiembre del mismo año. La decisión, tomada por el papa el 26 de noviembre, «ob rationes praesertim pastorales», para satisfacer una petición de muchos obispos en ese sentido, fue comunicada oficialmente en el aula el 27 de noviembre (AS I/3, 613).

111. Pero fuera de los organismos conciliares también hay iniciativas de cara al futuro del Concilio. Una de ellas es la que, promovida por Helder Câmara, toman unos treinta obispos de distintas nacionalidades para crear un nuevo «Secretariado» para los problemas del mundo contemporáneo (cf. NChn, 29 de noviembre de 1962, 125s). Suenens era el encargado de presentar esta propuesta al Secretariado para los asuntos extraordinarios, pero parece que no lo hizo (cf. NChn, n. 3).

112. A favor de esta oportunidad estaba el hecho de que entre los observadores no católicos había algunos laicos. Se precisaba, sin embargo, que los laicos católicos intervenían en el Concilio no «iure suo», sino por concesión eclesiástica (cf. DSri, 354). Por lo demás, ya desde el 21 de noviembre participaba en el Concilio el francés Jean Guitton.

113. Cf., para ambas sesiones, DSri, 354-355.

114. AS I/4, 265. Estos esquemas eran: la *revelación divina* (el texto lo redactaría la Comisión mixta); la *Iglesia* (ya impreso); la *bienaventurada María virgen* (ya impreso); el *depósito de la fe* (ya impreso); *castidad, virginidad, matrimonio y familia* (ya impreso); el *orden social y la comunidad*

Las preocupaciones sobre el futuro del Concilio se reflejan en el aula en propuestas no sólo de procedimiento, sino sobre todo de contenido. De una parte estaban los que, al constatar que se estaba formando una mayoría cada vez más próxima a la postura del papa, veían cómo se desmoronaba ante sus ojos el sólido terreno de apoyo al que estaban acostumbrados. A esta luz es como hay que mirar la propuesta del arzobispo Marcel Lefebvre, superior de los Espiritanos, que habla al abrigo de monseñor Smedt. Su razonamiento no carecía de coherencia lógica: ante la presencia en el Concilio de fines tan heterogéneos, uno dogmático-doctrinal y otro pastoral, es inútil unir en un esquema ambas exigencias; lo mejor es que las respectivas comisiones elaboren dos esquemas, uno doctrinal y otro pastoral. Lefebvre no niega que lo que caracteriza a este Concilio es la impronta pastoral. Será además una idea que irá calando poco a poco en la minoría, pero para negar dignidad doctrinal al Vaticano II, interpretando la pastoralidad en un sentido muy distinto al de Juan XXIII. La duplicidad de esquemas y de su correspondiente lenguaje sería, para Lefebvre, la solución adecuada para integrar la novedad pastoral. Sin respaldar esta postura, el cardenal Bacci propone otra parecida: dirigiéndose a los obispos, les dice que donde están sus diferencias no es en la sustancia doctrinal sino en la forma. Arréglese, pues, la forma y déjese como está a la doctrina. El obispo Holland apoya más explícitamente la postura de Lefebvre¹¹⁵. Pero es sobre todo Ruffini el que vuelve a intervenir el 5 de diciembre, cuatro días después de su primera intervención, para hacer él mismo la propuesta de Lefebvre, aunque no cita la intervención de éste sino la del cardenal Bacci¹¹⁶.

Frente a esta voluntad desesperada de defensa, la otra parte pensaba con más agilidad, fortalecidos ahora con el aval ya explícito del papa. Más aún, como ya hemos visto, se hacían referencias justamente a él¹¹⁷. Toda la intervención de Léger, el hombre que había tenido un papel significativo en la solución de las dificultades que se presentaron en el voto sobre el *De fontibus*, se orienta a reafirmar la necesidad de asumir la voluntad de renovación que había manifestado el papa y a las perspectivas para el trabajo de la intersesión. Retomando por su cuenta la decisión del Secretariado para los asuntos extraordinarios, propone un Consejo de coordinación, con competencias a determinar, para dirigir el trabajo de las otras comisiones. La sugerencia de Léger era, por así decirlo, de carácter técnico y no tocaba los temas, si exceptuamos su referencia a las indicaciones del pa-

*de pueblos; las Iglesias orientales; los clérigos; los obispos y el gobierno de las diócesis; los estados de perfección; los laicos; el sacramento del matrimonio; la sagrada liturgia; la cura de almas; la formación de los seminaristas; los estudios académicos y las escuelas católicas; las misiones; los medios de comunicación social (ya impreso); la promoción de la unión entre los cristianos (al que debía incorporarse también el esquema sobre la tolerancia religiosa) (cf. AS I/1, 90-95). Obsérvese que no se menciona el esquema *De unitate*. Ciertamente este esquema había sido aprobado en sus líneas generales, con la condición de que se incorporara a los capítulos sobre el ecumenismo, preparados respectivamente por la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad.*

115. AS I/4, 144ss, 230ss, 247ss.

116. AS I/4, 290s.

117. Cf. sobre todo la parte final de la intervención de Bea.

pa¹¹⁸. El mismo día, 3 de diciembre, Hurley hace una crítica al esquema, que no es sólo retrospectiva, sino que insiste en su punto preferido, en el significado del carácter pastoral de la doctrina¹¹⁹. El día siguiente, 4 de diciembre, es la gran ocasión del cardenal Suenens. Se presentaba ahora a todos los obispos el proyecto que ya antes del Concilio se había hecho valer ante el papa¹²⁰ y que luego se había explicado al Secretariado para los asuntos extraordinarios. Suenens prefiere acudir, no a la *Gaudet mater ecclesia*, sino al discurso del papa del 11 de septiembre, donde de algún modo se habían recogido sus sugerencias. Lo que le preocupaba era fijar el tema central a cuyo alrededor deberían girar los futuros trabajos conciliares. Para ello proponía un concilio totalmente eclesiológico en dos partes: *De ecclesia ad intra* – *De ecclesia ad extra*. En la primera se explicará qué es la Iglesia en cuanto misterio de Cristo viviente en su cuerpo místico. Una vez expuesta la naturaleza de la Iglesia, y siguiendo el principio de que *operatio sequitur esse*, se expone qué debe hacer hoy una Iglesia pastoralmente renovada, de acuerdo con el dicho evangélico: a) *Euntes ergo*: la tarea misionera de una Iglesia evangelizadora; b) *Docete eos*: la tarea catequética de la Iglesia; c) *Baptizantes eos*: la Iglesia santificadora en sus sacramentos; d) *In nomine Patris*: la Iglesia en oración.

Después de estudiar el ser y el actuar de la Iglesia *ad intra*¹²¹, en la segunda parte se afrontará el diálogo Iglesia-mundo. Los puntos de este diálogo serán los siguientes: 1) qué tiene que decir la Iglesia sobre la vida de la persona humana; 2) qué tiene que decir la Iglesia sobre la justicia social; 3) qué tiene que decir la Iglesia sobre la evangelización de los pobres; 4) qué tiene que decir la Iglesia sobre la paz y sobre la guerra.

118. AS I/4, 181s. Es significativo que, en esos mismos días, Léger reciba de Moeller y de sus colaboradores sugerencias teológicas con vistas a su intervención en el aula (cf., en F-Léger, la correspondencia con Moeller, etc.) y que él deja a un lado para concentrarse en los problemas de procedimiento del futuro inmediato.

119. AS I/4, 197ss.

120. Cf. *SV I*, 460 s. Pero Suenens ya había manifestado en el aula su preocupación sobre la organización de los trabajos conciliares. El día 14 de noviembre, durante el debate sobre el *De fontibus*, ya había liquidado en pocas frases la cuestión del esquema para hacer toda una serie de propuestas de procedimiento con objeto de hacer más rápidas las discusiones: votación previa tras la discusión inicial para establecer la aceptación o el rechazo del esquema en su globalidad; oportunidad de limitar a la forma de intervención escrita todas las propuestas sobre puntos particulares, dejando la intervención oral para exponer el propio punto de vista sólo para el caso en que la Comisión rechazara las enmiendas propuestas; necesidad de que mientras tanto todas las comisiones trataran de abreviar por su cuenta los esquemas preparatorios; creación inmediata de las comisiones posconciliares para llevar a la práctica los esquemas aprobados; no publicar en la prensa los nombres de los que intervengan en el aula para así animar a los obispos a presentar sus propuestas por escrito y renunciar a la intervención oral; simplificación de las formalidades (incluir «venerabiles fratres» en lugar de «excelentissimi ac reverendissimi Domini») (cf. AS I/3, 45-47).

121. Cabe preguntarse si esta distinción es en realidad tan rigurosa, puesto que la reflexión misionera de la Iglesia se sitúa en la parte «ad intra» de la Iglesia. En realidad, el esquema de Suenens parece reproponer más bien la concepción típica de la teología de las realidades terrenas, por lo que las convierte en objeto «ad extra» de la actividad de la Iglesia, situando las realidades específicamente cristianas en la dimensión «ad intra».

Finalmente, Suenens precisaba también una triple acepción del diálogo eclesial: 1) el diálogo de la Iglesia con sus fieles (quizás hubiera sido mejor decir diálogo en la Iglesia o diálogo de la jerarquía con los fieles); 2) el diálogo ecuménico de la Iglesia con los fieles todavía no unidos visiblemente; 3) el diálogo con el mundo moderno¹²².

El discurso de Suenens fue acogido con un gran aplauso. Teológicamente no era muy riguroso, pero tenía la ventaja de ofrecer un horizonte de trabajo con distintos capítulos y distintos párrafos. Desde este punto de vista tranquilizaba sobre todo a los que habían perdido la seguridad del antiguo equilibrio al advertir en él algo visible que entraba en su esquema mental. Además, otra ventaja es que no dejaba nada «fuera». El 5 de diciembre, Montini se adhirió a la estrategia de Suenens. Para el papable más acreditado, la adhesión al programa Suenens era como una firma implícita de las condiciones de la futura elección, a saber, continuación del Concilio en torno a un programa moderado. Pero su «no puedo callarme que eso no es suficiente», referido al esquema, significa también cierto distanciamiento del ámbito curial en unos términos que nadie se había atrevido a emplear anteriormente. Además de insistir en las observaciones que ya habían expuesto ampliamente otros sobre la dimensión cristológica y sobre la Iglesia como misterio, volvía a repetir las sugerencias de Bea en el sentido de una mejor articulación del tema de los obispos: empezar con un capítulo sobre el colegio apostólico y seguir con la sucesión del cuerpo episcopal al colegio apostólico, para concluir con un capítulo sobre el oficio de los obispos y el fundamento sacramental de este oficio. Tampoco se olvidaba de recoger la postura de los que querían superar una presentación puramente jurídica de la figura del obispo subrayando su paternidad. Para el capítulo X proponía tratar por separado la tarea de la Iglesia de anunciar el evangelio y la cuestión de los derechos de la Iglesia, incluyendo la primera en el tema del magisterio y trasladando la segunda al capítulo XI¹²³.

El último gran discurso programático es el del cardenal Lercaro, el 6 de diciembre¹²⁴. Tras referirse genéricamente a las propuestas de Suenens y Montini, da una orientación muy distinta a su intervención, proponiendo que el centro de atención del Concilio sea una Iglesia que anuncia el Evangelio a los pobres. En el discurso de Lercaro se recogían instancias y deseos promovidos en algunos círculos que en esos momentos se han hecho presentes en Roma para promover entre los miembros del Concilio la sensibilidad ante los problemas de la pobreza de la Iglesia y de su presencia entre los pobres¹²⁵. Se trata, en su mayoría, de personajes del área francófona y latinoamericana que han respondido a la provocación de un es-

122. AS I/4, 222 ss.

123. AS I/4, 291ss.

124. Para la edición crítica de este discurso y su contextualización en el más amplio compromiso conciliar de este cardenal, cf. G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito...* La edición crítica del texto está en las pp. 113-122.

125. Cf. P. Gauthier, «*Consolez mon peuple*»...; G. Lercaro, *Per la forza...*, 19-22.

crito redactado por P. Gauthier con la venia del obispo de Nazareth, G. Hakim¹²⁶, y que se reúnen como grupo informal de estudio en el colegio belga bajo la presidencia del cardenal Gerlier¹²⁷. Haciéndose intérprete de la corriente que en aquel momento atravesaba a la Iglesia desde Oriente hasta Europa y América Latina, corriente a la que Juan XXIII se había mostrado tan sensible, Lercaro propuso al aula la idea de la «Iglesia de los pobres», una expresión tomada del magisterio del papa¹²⁸, como idea dominante de la eclesiología conciliar. No se trata de un motivo más a desarrollar junto a los otros, sino del «único tema del Vaticano II», «del elemento de síntesis, del punto de clarificación y coherencia de todos los temas tratados hasta ahora y de todo el trabajo pendiente de hacer». La urgencia de esta perspectiva la veía Lercaro sobre todo en la propia urgencia de la historia, que plantea dramática e ineludiblemente este problema, que hace que ésta «sea la hora de los pobres». Había, pues, que profundizar en la doctrina evangélica sobre la pobreza como «aspecto esencial y primario del misterio de Cristo». No se satisfarían las exigencias más auténticas y actuales de los tiempos que vivimos, incluida la esperanza de la reunificación de los cristianos, sino que más bien se eludirían, si el Concilio afrontara el problema de la evangelización de los pobres como un tema más entre otros. Lercaro pedía además que se profundizara especialmente el nexo profundísimo, incluso «ontológico», existente entre la presencia de Cristo en los pobres y las otras dos realidades profundas del misterio de Cristo en la Iglesia: la eucaristía y la jerarquía¹²⁹. Y, en la última parte de su intervención, Lercaro enumera algunas de las consecuencias prácticas de su concepción en la vida de la Iglesia: la delimitación del empleo de medios materiales en la organización de la Iglesia; la definición general de un nuevo estilo y de una nueva concepción del decoro de las autoridades eclesiásticas; la fidelidad, no sólo individual, sino colectiva, de las órdenes religiosas a la pobreza; la liquidación de los restos históricos de estructuras patrimoniales del pasado.

Esta perspectiva de Lercaro, quizás a la vez la más original y profética del primer periodo, como demostrarían los hechos, iba muy por delante de la conciencia conciliar común. Podía permitir un auténtico salto hacia adelante en la conciencia teológica de la Iglesia, pero se quedó básicamente en una piedra arrojada al estanque, sólo capaz de provocar unas efímeras ondas de aplauso y de consenso.

Inmediatamente después de la intervención de Lercaro, por una extraña elección de tiempos, se da lectura a un orden de trabajo para la intersesión, que el papa había establecido el 5 de diciembre, «teniendo en cuenta lo producido durante la larga y activa preparación y lo que hemos aprendido en la práctica a lo largo de este primer

126. P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Eglise*, Paris 1963, 47-78.

127. Lercaro, a quien se invita a pertenecer a él, se hizo representar por G. Dossetti, que, desde ese momento, inició una intensa colaboración que rebasó con mucho este ámbito (cf. G. Lercaro, *Lettere dal concilio...*, 99).

128. Juan XXIII, radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, en DMC IV, 524.

129. Se trata de una conexión presente en el libro de P. Gauthier, *Les pauvres...*, especialmente pp. 57-60.

y preciosísimo periodo»¹³⁰. En ella se confirmaba el final del Concilio a menudo declarado por el papa y especialmente proclamado en la alocución introductoria del 11 de octubre. Se citan los pasajes más significativos de esta alocución: la necesidad de no repetir doctrinas pasadas y ya codificadas en el concilio de Trento y en el Vaticano I, el carácter pastoral de la doctrina del magisterio, y finalmente la maternidad de la Iglesia, rebosante de misericordia y bondad para con sus hijos. La *Gaudet mater ecclesia* sellaba pues el comienzo y el final de los trabajos conciliares, verdadera piedra de referencia del debate del primer periodo. El papa hablaba luego, en concreto, de la necesidad de una selección muy cuidada en el vasto mar del trabajo preparatorio y de una remodelación de los esquemas que tenga en cuenta los objetivos del Concilio. Los temas estrictamente relacionados con la revisión del Código deben dejarse a la comisión competente. Finalmente, atendiendo la sugerencia de muchos, el papa creaba una comisión para coordinar y dirigir los futuros trabajos, presidida por el cardenal secretario de Estado.

La intervención del papa hacía inútil una votación al final de la discusión del esquema y significaba el final efectivo de los trabajos del primer periodo.

5. Las resistencias del pasado

El éxito del *De fontibus* y del *De ecclesia* no debe hacer pensar en una evolución tranquila de los acontecimientos. Ya el clima exterior al Concilio está un poco agitado. Por un lado, algunos ámbitos más abiertos, sobre todo en el mundo de la exégesis, consiguen algunos reconocimientos. El 22 de noviembre, el Pontificio Instituto Bíblico aprovechó la defensa pública de una tesis de doctorado por N. Lohfink sobre los capítulos 9-11 del Deuteronomio, para hacer «una manifestación de simpatía a su favor». La asistencia es enorme. Están presentes muchos cardenales y obispos, y Congar podrá comentar con toda justicia que se trata de «una nueva victoria del cardenal Bea. El concilio es el concilio del cardenal Bea»¹³¹.

Pero también era verdad que los ánimos estaban algo calientes. Fenton habla de una visita suya a un Ottaviani «que rabiaba» porque estaba convencido de que con el equipo que trabajaba para él no podía hacer más. Y los hombres de este equipo están igualmente convencidos de estar atravesando un «tiempo endemoniado»¹³². Toda una campaña de prensa, a la que probablemente no eran extraños algunos ámbitos curiales, denunciaba los riesgos del giro conciliar. El mismo Fenton encuentra la confirmación de sus ideas en una publicación de sectores de la extrema derecha, escrita por Mario Tedeschi para la colección «I libri del Borghese»:

130. AS I/4, 330. Para el texto del orden de los trabajos, cf. AS I/1, 96-98.

131. JCng, 22 de noviembre de 1962.

132. DFnt, 23 de noviembre de 1962: «Por la tarde he subido a ver al viejo [Ottaviani]. Está que rabia y dice que tenemos que hacer más. No quiere saber nada de colaborar con el equipo que tiene ahora. Cuando ya me iba, llegaba Paul Philippe. Gritaba. Y decía que ésta era la hora de los demonios».

el Concilio representa el intento de crear una «Internacional cristiana» desde América hasta Moscú¹³³. El teólogo americano comprueba así que hay otra gente que comparte lo que él ya lleva pensando hace meses, a saber, que «Juan XXIII es al fin y al cabo de izquierdas [...] A la luz de lo que escribe Tedeschi, es fácil ver por qué O (ttaviani) ha recibido tan fuerte varapalo de parte del Concilio y también del papa»¹³⁴. Pero también la prensa laica tendía a situar los eventos conciliares ante dos peligros: la apertura al comunismo y la vuelta a los errores del protestantismo y del modernismo¹³⁵. El clima estaba pues cargado. El delegado apostólico en los Estados Unidos, Vagnozzi, no descuida ninguno de los encuentros de los obispos americanos, vigilándolos, interviniendo siempre y tratando de orientarles en el sentido de la política del santo Oficio¹³⁶.

No se puede olvidar este clima si se quieren entender las intervenciones de la minoría conciliar, ya claramente definida, en los debates de las últimas se-

133. M. Tedeschi, *I pericoli del concilio*, Milano 1962.

134. DFnt, nota del 25 de noviembre de 1962.

135. Los artículos de I. Montanelli los días 24, 25 y 26 de noviembre de 1962 en el diario con más difusión en Italia, «Il Corriere della Sera» suscitan cierto estupor. En ellos se delinea toda la presunta estrategia del Vaticano II. Juan XXIII es desde hace tiempo un montiniano de pro que hizo que el cardenal Tardini, con el que mantenía una compleja relación de amistad y temor, aceptara la idea del Concilio; los secretarios que redactaron los textos en la fase preparatoria eran sacerdotes del clero bajo (¡sic!) que esperaban impacientes las reformas y que estaban vinculados a Montini. Pero el hombre clave es el cardenal Bea, que puede engañar a muchos al haber sido confesor de Pío XII, pero que ha sido también rector del Pontificio Instituto Bíblico, la escuela donde se forman los modernos exegetas que ponen en duda la historicidad de la entrega del primado a Pedro por Jesús. Pero si Bea es el inspirador, Alfrink es sin embargo el activista antirromano que más se mueve. Los trabajos del primer periodo conciliar confirman la tendencia a introducir en la Iglesia una política de equidistancia entre los bloques (sobre todo en el *nuntium* inicial del Concilio); la lucha contra la escolástica es en realidad una lucha contra la filosofía que había hecho posible la victoria sobre el modernismo y es por tanto señal del retorno del modernismo a la Iglesia católica; la importancia que se quiere dar a las Conferencias episcopales es una forma sutil de saltarse el dogma de la infalibilidad del papa; el espacio que se pretende dar a los laicos no es sino el signo de que se quieren limitar los poderes de la jerarquía. Los artículos de Montanelli tuvieron gran eco en los círculos conciliares. Cf. a este respecto JCng, 2 de diciembre de 1962, que confunde el título del periódico cambiándolo en «Corriere d'Italia», aunque se define claramente su línea ideológica como «bourgeois libérale en philosophie et conservatrice en économie et politique». Esos artículos provocaron también una vibrante protesta en la prensa católica italiana (cf. G. Caprile II, 183s). Pero es indudable que las tesis centrales de la interpretación de Montanelli difícilmente podían ser harina de su costal y coinciden con las que se pueden ver en el diario de Siri. Si es legítimo reconocer al periodista cierto miedo al riesgo de apertura al comunismo y el rechazo de la equidistancia entre los bloques, resulta por lo menos problemático reconocerle la paternidad cuando subraya la relación entre escolástica y antimodernismo y habla de los peligros de la exégesis. Además, un hombre como Montanelli estaba ciertamente en condiciones de captar por sí mismo que el concilio y el fortalecimiento del papel de las Conferencias episcopales pueden llevar a recortar el primado del papa. Sin embargo era muy extraño que una persona como él identificara casi obsesivamente a Montini con el «enemigo», algo en cambio muy claro en las cartas de Siri. Esto no significa necesariamente que el propio Siri inspirara esos artículos, sino sólo que hayan sido círculos similares a los del cardenal genovés quienes «sugirieran» algunos contenidos de las intervenciones de Montanelli.

136. Testimonio recogido por Congar (JCng, 25 de noviembre) y confirmada por el diario de Siri en el que Vagnozzi responde perfectamente a este papel.

manas y sobre todo en los trabajos de la Comisión mixta. Pues coincidiendo con el debate sobre el *De unitate*¹³⁷ y sobre el *De ecclesia* estaba trabajando también esta comisión, donde la minoría derrotada resistía lo que podía para echar por tierra la nueva orientación conciliar que se había perfilado en el debate sobre el *De fontibus* y que se había confirmado en los últimos días. El propio Tromp dejaba caer por todas partes que el nuevo esquema *De fontibus* era hermano gemelo del primero¹³⁸. Ya nos hemos referido varias veces a la iniciativa de algunos cardenales de dirigirse directamente al papa con una carta para impedir la marcha de los acontecimientos, sobre todo tras la caída del *De fontibus*. La carta llevaba la fecha del 24 de noviembre y estaba firmada por 19 cardenales¹³⁹. El principal promotor fue el cardenal Ruffini¹⁴⁰. La carta insistía en la necesidad de que el Concilio «afirme al menos algunos principios doctrinales para garantizar la fe católica frente a los errores y desviaciones que pululan un poco por doquier» y en particular: 1) la revelación es un hecho externo y público, históricamente verificable; 2) la tradición «divina y católica» es, además de la Escritura, vehículo de la revelación; 3) la Tradición es necesaria para garantizar el valor de la Escritura y para interpretarla; 4) Escritura y Tradición son la regla remota de la revelación, la próxima es el magisterio; 5) si es legítimo interpretar la Escritura con criterios racionales y literarios, es importante sobre todo emplear los principios de la hermenéutica católica que se resumen en: a) el *sensus Ecclesiae*; b) la interpretación moralmente unánime de los Padres; c) la analogía de la fe; 6) la renovación de los estudios bíblicos debe realizarse según los criterios establecidos por las encíclicas *Providentissimus Deus*, *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis*. Se ponía a continuación una serie de ejemplos de autores y estudios que demostraban que los errores es-

137. En el primer periodo del Concilio, la primera sesión plenaria de la Comisión mixta tiene lugar el 25 de noviembre y por tanto la víspera del debate sobre el *De unitate*; la segunda el 27 de noviembre; la tercera, el 4 de diciembre; la cuarta, el 5 de diciembre, y la quinta el 7 de diciembre. Se trata evidentemente de las sesiones plenarias, sin tener en cuenta las sesiones de las subcomisiones (cf. *Relatio Tromp*).

138. JCNg, nota del 26 de noviembre.

139. Los firmantes son: Gonçalves Cerejeira, Santos, Godfrey, Heard, Copello, Concha, McIntyre, Bacci, Agagianian, de Barros Câmara, de Arriba y Castro, Caggiano, Ruffini, Wyszyński, Urbani, Traglia, Quiroga Palacios y Antoniutti. En cuanto a la fecha, conviene advertir que en la nota correspondiente al sábado, 25 de noviembre, Urbani habla aún, en su diario, de una reunión celebrada a las 7 de la tarde «con el cardenal Ruffini para entregar esta carta al papa sobre los peligros 'bíblicos'». Esta nota podría indicar que la carta se envió el 25 por la tarde o incluso después.

140. Cf. F. Stabile, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 83-113. El texto de la carta, con la lista de los cardenales a quienes se invitó a que la suscribieran (es interesante que algunos de ellos como Spellman, Gilroy y Browne no aparezcan luego entre los firmantes) (cf. *ibid.*, 24-126). Resulta difícil valorar el significado de cada una de las adhesiones. Por ejemplo, Urbani, en una nota de su diario, con fecha del 22 de noviembre, dice que en el encuentro en que se aprueba la propuesta, él procura «atenuar la postura de Ruffini», pero le parece «oportuno aceptar porque es la única forma de influir desde dentro». Parece, pues, que en este momento Urbani haya querido hacer de mediador dentro de la posición más extrema.

taban esparcidos un poco por todas partes¹⁴¹. Finalmente, para reforzar los argumentos, se aducían algunas declaraciones públicas del cardenal Bea.

El secretario de Estado¹⁴² enviará oficialmente la carta al «presidente» de la Comisión mixta, Ottaviani, con fecha del 4 de diciembre, y Ottaviani la hará llegar al día siguiente, adjuntándole una interpretación suya.

La Comisión mixta estaba presidida conjuntamente por Ottaviani y Bea, siendo vicepresidentes Liénart y Browne y secretarios S. Tromp y J. Willebrands¹⁴³. En la primera sesión se decidió que el esquema se titulase *De revelatione* y que se formaran cinco subcomisiones de acuerdo con los cinco capítulos de que constaba: la primera sobre las relaciones entre Escritura y Tradición (copresidentes, Frings y Browne); la segunda, sobre la inspiración, inerrancia y composición literaria de la Escritura (copresidentes, König y Santos); la tercera, sobre el Antiguo Testamento (copresidentes, Meyer y J. Lefebvre); la cuarta, sobre el Nuevo Testamento (copresidentes, Ruffini y Liénart); y quinta, sobre la Sagrada Escritura en la Iglesia (copresidentes, Quiroga Palacios y Léger). El cardenal Frings, apoyado por Liénart, propuso además que, como algunos habían pedido en el aula, se incluyera un proemio con talante pastoral y ecuménico. Pero Ruffini propuso la instancia fundamental de la minoría: Para obviar la objeción de que no había por qué repetir viejas condenas, sostuvo que el modernismo y los errores condenados habían surgido después del Vaticano I y que por tanto había que proceder contra ellos por ser errores nuevos¹⁴⁴. De todos modos, pasó la propuesta de Frings y también el nombre del relator, el obispo Garrone.

141. Los ejemplos procedían de publicaciones con su correspondiente *imprimatur*. Los autores acusados eran: Dubarle, por un artículo sobre el pecado original; De Fraine, por algunas afirmaciones sobre la historia de los patriarcas; F. Heyrinck (nombrado expresamente como profesor en el seminario de Brujas); una recensión de la «Rivista Biblica» que no criticaba un artículo de H. Schlier publicado en la revista católica «Biblische Zeitschrift». No se preocupaba de citar a los autores (ni a Dubarle ni a De Fraine se les nombraba), la única preocupación era que se trataba de publicaciones autorizadas por la autoridad eclesiástica o de profesores autorizados a enseñar en instituciones eclesiásticas. Entre las cartas de Ruffini hay una carta de respuesta al cardenal Döpfner, que en marzo de 1963 le envió una protesta escrita por su ataque a Schlier (cf. F. M. Stabile, *Il cardinal Ruffini...*, 127-128).

142. Cf. una copia de la carta del secretario de Estado en H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 223, n. 5. Hay que subrayar lo «extraño» del procedimiento. Ottaviani no era presidente único de la Comisión mixta, sino que compartía el cargo con Bea. ¿Por qué pues la carta se envía sólo a Ottaviani? En cualquier caso, éste se apoya en la iniciativa de Cicognani y la interpreta («legitime exinde deduci poterit»), como «transmissio facta [...] iussu Summi Pontificis», como una invitación a tener en cuenta las instancias firmadas por los diecinueve cardenales durante los trabajos de la propia Comisión mixta (cf. el texto de Ottaviani, *ibid.*, 224, n. 6).

143. La composición fue publicada en «L'Osservatore Romano» con fecha del 25 de noviembre, pero salió el 24. Para la composición de las cinco subcomisiones y la descripción de sus trabajos, cf. H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 221ss.

144. Esta postura, en cierto modo paradójica, después de la aclaración oficial del objetivo del Concilio por el Papa, tiene que ver con la carta ya citada de los diecinueve cardenales al papa. Pero, como hemos visto, aún no se le había enviado oficialmente a la comisión. ¿Hay que suponer, pues, que la decisión de enviársela oficialmente fue un intento *in extremis* de ganarse a la comisión para esta postura?

La contrapropuesta volvió intacta en la segunda sesión, el 27 de noviembre. Mientras el cardenal Frings remachaba la decisión conciliar de no discutir ya más sobre el viejo esquema, Ruffini sostenía que eso era excesivo y que bastaba con reformarlo en lo que fuera posible¹⁴⁵. La decisión fue un compromiso algo retorcido, pues consistía en tomar como base el texto viejo una vez sometido a una revisión a fondo. Es decir, justamente lo contrario de lo que el Concilio había decidido, pero quizás fue decisiva la intervención de Bea que, según el protocolo Laberge, logró poner a todos de acuerdo afirmando que «de la remodelación es posible que salga un nuevo esquema, que sin embargo será el efecto y no la base» (del trabajo de remodelación)¹⁴⁶.

En esa misma segunda sesión se presenta y discute el borrador del proemio redactado por Garrone¹⁴⁷. Es un texto que desarrolla en siete puntos un concepto de la revelación que intenta conciliar con la visión neoescolástica (*revelatio ut locutio Dei*) algunos avances de la teología contemporánea. Dios ha concedido a los hombres el don de la revelación para manifestar el misterio de su subsistencia en tres personas y el «sacramento escondido en Dios desde siglos». Esta revelación es inaccesible a la razón humana (n. 1). Y se nos ha comunicado por Cristo, en quien está contenida en plenitud (n. 2). Pero ya en los orígenes del género humano, Dios no privó a los hombres de su testimonio y en el Antiguo Testamento se vislumbra y prepara la revelación del Nuevo (n. 3). En Cristo acontece la revelación última y completa, y se condena la postura de quienes sólo ven en el cristianismo la última fase de la historia religiosa de la humanidad (n. 4). La revelación no se realiza sólo «mediante un hablar», *per locutionem*, sino también «mediante las obras de la historia de la salvación». Y Cristo manifiesta también su divinidad no sólo con palabras, sino también con hechos (n. 5). La revelación no puede manifestar los misterios de la participación sobrenatural de los hombres en la vida de Dios sin afirmar las verdades naturales unidas a ellas, iluminando también así «la naturaleza de la vida temporal de los hombres» (n. 6). La palabra reveladora no es sólo un enunciado, sino también una *virtus*, una «energía» divina más eficaz que una espada de dos filos (n. 7).

La discusión del proemio sigue durante la sesión siguiente (4 de diciembre) pidiéndose que se le siguiera mejorando y discutiendo¹⁴⁸. En la misma sesión, Brow-

145. *Ibid.*, 225, sobre la base del protocolo de L. Laberge. A este protocolo, que está en el Archivo del Vaticano II, se deben las principales noticias sobre el debate de la Comisión mixta. El texto del protocolo sobre la última reunión de la Comisión mixta, el 7 de diciembre, está parcialmente editado en *ibid.*, 678-683, que ha puesto entre paréntesis «kurze inhaltliche Zusammenfassungen».

146. *Ibid.*, 226, n. 12.

147. F-McGrath 5, 2, 21.

148. El 5 de diciembre se presenta un primer texto corregido del proemio, que comenzaba citando la primera Carta de Juan (1, 2-3), texto que quedará en la redacción final. Se trataba de un texto más salpicado de citas bíblicas y con un lenguaje menos escolástico. Se evitaba la formulación formal de la condena que reduce el cristianismo a la fase final de la evolución religiosa del hombre (cf. F-McGrath 5, 2, 24). Pero tampoco se aprobó esta remodelación y se pidió otra consulta escrita a los miembros de la Comisión mixta (cf. S. Tromp, *Relatio*, n. 7, p. 7).

ne habló de los conflictos y dificultades de la primera subcomisión, que estaba trabajando sobre las relaciones entre Escritura y tradición.

Fue sin embargo en la sesión del 5 de diciembre cuando se leyeron y discutieron los proyectos sobre los capítulos II, III, IV y V del esquema, remitiendo a la sesión del 7 de diciembre el capítulo realmente problemático, es decir, el capítulo I¹⁴⁹.

El cardenal König es el relator del capítulo II¹⁵⁰. Al describir la naturaleza de la revelación, evita citar los términos exactos de la *Providentissimus Deus* y recurre más bien al motivo patrístico de la condescendencia divina.

Este hablar divino significa una condescendencia de Dios, pero también una elevación del hombre. Condescendencia, «ya que Dios, a través de los hombres, habla a la manera de los hombres y nos busca justamente hablando de este modo» (Agustín, PL 41, 537); elevación, porque Dios ha asumido el lenguaje humano «en todo, menos en el error». Y es precisamente esta acción de Dios, que no disminuye ni suspende el proceso humano del decir ni del escribir, que consiste en la moción carismática del Espíritu Santo, lo que llamamos inspiración.

Consecuencias de la inspiración son, en primer lugar, que la Escritura contiene de forma peculiar la doctrina salvífica, y también que no puede afirmar nada falso. Al magisterio le compete la interpretación «autoritativa» de la Escritura. En las cuestiones no resueltas definitivamente por el magisterio hay que tener en cuenta el consenso unánime y dogmático de los Padres, de la tradición y de la analogía de la fe. Como la Escritura es, sin embargo, una palabra humana, son útiles todas las ciencias y técnicas de interpretación del lenguaje humano. Por eso se recomienda el uso de la crítica textual, lingüística, literaria, de la arqueología, de la filología, etc.

El cardenal Lefebvre y el obispo Scherer son los relatores del capítulo III. Se subraya el carácter perenne y la importancia del Antiguo Testamento, porque revela cómo actúa Dios con los hombres y cómo éstos deben comportarse con Dios y con el prójimo. Goza, pues, de autoridad en la Iglesia. «Pues aunque algunas cosas del Antiguo Testamento, adecuadas sólo para el tiempo de la preparación, hayan sido abrogadas con la Nueva Ley, sin embargo todo el Antiguo Testamento, asumido en el Nuevo Testamento, forma parte de la única revelación y adquiere y manifiesta un sentido más profundo. Por eso la Iglesia reconoce con reverencia los libros del Antiguo Testamento como Escrituras suyas»¹⁵¹.

El texto del capítulo IV, preparado sustancialmente por Cerfaux, es presentado por Charue¹⁵². Se afirma en primer lugar el origen apostólico de los cuatro evangelios, porque los mismos apóstoles y los «hombres apostólicos» nos han dejado en ellos su predicación. La Iglesia «firmiter et constantissime tenuit ac tenet» que

149. En la reconstrucción de los trabajos sigo aquí la relación de Tromp.

150. F-McGrath 5, 2, 23.

151. F-McGrath 5, 2, 18.

152. JDpt, nota del 5 de diciembre; F-McGrath 5, 2, 19.

los cuatro evangelios nos transmiten realmente lo que Jesús hizo y enseñó. Aunque sean un reflejo de la predicación y no tengan por completo el talante de los escritos históricos de hoy, «nos transmiten la historia verdadera y sincera». Compete a los exegetas, bajo la guía del magisterio, lograr una correcta inteligencia de los pasajes evangélicos que necesitan una exposición «cierta y definida», de manera que «se madure el juicio de la Iglesia» (referencia a la *Providentissimus Deus*). Los demás libros del Nuevo Testamento son útiles para confirmar y profundizar la doctrina de Cristo y la fuerza salvífica de su obra.

El capítulo V fue presentado por el cardenal Léger. Se recomienda la máxima veneración del Antiguo y del Nuevo Testamento; se quiere promover la preparación de traducciones muy cuidadas que permitan a todos acercarse a la Escritura, a pesar de la preferencia por la Vulgata «en cuanto jurídicamente auténtica»; La Iglesia, instruida por el espíritu, «busca siempre una inteligencia más profunda de las Escrituras y con ellas apacienta a los fieles». La teología tiene «su fundamento y su primer argumento» en la palabra de Dios y por tanto se refuerza y rejuvenece con la sagrada Escritura. Pues la Escritura «no sólo contiene la palabra de Dios, sino que es realmente palabra de Dios» y por tanto alimenta y fortalece también el ministerio de la palabra, es decir, la predicación pastoral. Por eso jamás se debe abandonar el estudio de la Escritura y los ministros están obligados a comunicar a los fieles este tesoro espiritual, sobre todo en la liturgia. A su vez, los fieles, guiados por el magisterio, deben acceder al texto sagrado bien en la liturgia, bien mediante instituciones específicas. Compete a los obispos lograr que los fieles utilicen correctamente la Escritura.

La discusión que sigue a las relaciones no suscitó ninguna tensión especial. Tromp se limita a anotar: «Se propusieron enmiendas a cada uno de los capítulos. El eminentísimo cardenal Bea propuso que, una vez incorporadas las enmiendas a los capítulos, se encomendara la redacción literaria a una subcomisión especial, dejando intactos los elementos doctrinales».

Muy distinto fue el decurso de las cosas en la tarde del 7 de diciembre, prácticamente al final de los trabajos conciliares, en la última reunión de la Comisión mixta. El tema es la relación entre Escritura y Tradición¹⁵³. Presiden Ottaviani y Bea. Comienza Parente¹⁵⁴ reiterando la clásica interpretación católica postridentina: «Es cosa cierta que la tradición oral que viene de los apóstoles, instruidos por Cristo y por el Espíritu Santo, *se extiende más* (o *contiene más*) que la Sagrada Escritura *en las cosas relacionadas con la fe y las costumbres*; por consiguiente, aunque la revelación es única, nos llega a nosotros por dos medios distintos, medios que, en el uso de la Iglesia católica, han sido llamados, con buen criterio, fuentes»¹⁵⁵.

153. Nuestra reconstrucción se basa sobre todo en los materiales del F-McGrath, en el protocolo de Laberge publicado por H. Sauer (*Erfahrung und Glaube...*, 678-683) y, obviamente, en la relación de Tromp.

154. Cf. su intervención en el F-McGrath 5, 2, 12.

155. «Certum est Traditionem oralem ab Apostolis profluentem, sive a Christo sive a Spiritu Sancto edoctis, *latius patere* (vel *plus continere*) quam Sacram Scripturam *in his quae ad fidem et*

En sus anotaciones a la propuesta de texto, Parente dice que la subcomisión no había llegado a un acuerdo justamente en este punto, que a su juicio es patrimonio común de la teología postridentina, a excepción de unos pocos teólogos contemporáneos «fuertemente conmovidos por el ecumenismo», que quieren poner la Escritura como fuente única y suficiente de la revelación. Parente defiende que su expresión «la tradición se extiende más que la Escritura» es una fórmula moderada que pretende salvar la doctrina verdadera y a la vez no molestar a los hermanos separados.

La intervención inmediata del cardenal Bea trata de poner el remate final: apelando a la alocución pontificia del 11 de octubre, no le parece oportuno dirimir la cuestión. Todos admiten la tradición, pero su extensión es una cuestión discutida entre los teólogos, y el Concilio debe dejar libertad en este punto.

A Bea le replica Ottaviani, que sostiene la posición contraria. Bea pide entonces que se vote. Ruffini objeta que es imposible seguir adelante a la vista del manifiesto desacuerdo entre ambos presidentes. Heenan pide que en todo caso el voto sea secreto. Ruffini vuelve a tomar la palabra para decir que, a su juicio, la cuestión de la mayor extensión de la tradición respecto a la Escritura es una cuestión de fe y no una cuestión discutida, ya que se trata de saber dónde está la «revelación plena». Bea precisa que la revelación plena está «en la Escritura y en la Tradición».

En un determinado momento intervienen en la discusión los teólogos presentes. Tromp sostiene que el tema «afecta a los principios». Pues lo cierto es que sólo por la Tradición conocemos la existencia del canon de las Escrituras. Aduce a este respecto el pensamiento de algunos Padres (Epifanio y Agustín). Aporta también el pensamiento de algunos protestantes y revela la confianza de un observador, el profesor H. A. Oberman, de Harvard, que quiere escribir un artículo contra la interpretación que Geiselmann hizo de Trento. No se trata de que haya que dejar de analizar la cuestión sólo porque alguien (o sea, Geiselmann) se salga del tiesto.

A Tromp le replica Rahner¹⁵⁶. Aparte de la canonicidad y de la historicidad de la Escritura, no se está obligado a sostener que haya otras verdades que, al menos implícitamente, no estén en la Escritura. La tradición también ha experimentado el proceso de explicitación que han sufrido algunas verdades de la Escritura. Los testimonios de Epifanio y de Agustín no pueden considerarse dirimientes. Y cabe incluso preguntarse si han querido hablar de una verdadera y propia verdad de fe o de un simple *theologumenon*.

Al llegar a este punto, y por tratarse de interpretaciones de la enseñanza de los Padres, Ottaviani recurre a un especialista en el pensamiento patrístico, el padre

mores spectant; ideoque una cum sit Revelatio, duobus tamen distinctis mediis ad nos usque pervenit, quae media *fontes* in Ecclesia catholica appellari merito consueverunt». Las palabras en cursiva están subrayadas en el original.

156. La síntesis de su intervención en el protocolo Laberge no es sin embargo demasiado clara.

van den Eynde, que propone algo que le parece una fórmula de compromiso: dí-gase solamente que la tradición «se extiende más ampliamente» y no se ponga ningún ejemplo para que la cuestión pueda discutirse libremente. Rahner se mues-tra dispuesto a aceptar la fórmula de «se extiende más ampliamente», siempre que se entienda el canon de la Escritura, etc.¹⁵⁷.

Después de estas intervenciones, la discusión se deteriora por completo. Bea intenta decir que de lo que se trata es sólo de la necesidad o no de añadir algo a lo que ya se dijo en Trento. Pero ya nadie se escucha. Al final se somete a votación una fórmula de Bea que modificaba bastante, aunque no del todo, la fórmula de Parente: «Los tesoros de la revelación divina se contienen no sólo en la sagrada Escritura, sino también en la sagrada Tradición, que desde los apóstoles, instrui-dos por Cristo y por el Espíritu Santo, ha llegado hasta nosotros (Conc. de Tren-to, ses. IV; Conc. Vatic. I, ses. III). Más aún, algunas verdades reveladas, sobre to-do las que se refieren a la inspiración de cada uno de los libros, a su canonicidad y a su autenticidad, sólo son conocidas y aclaradas gracias a la Tradición»¹⁵⁸.

La proposición sometida a votación obtiene 19 votos a favor, 16 en contra y 6 abstenciones. Frings contesta el resultado porque no llega ni a mayoría absoluta, siendo así que se requería una mayoría de dos tercios. Ottaviani rechaza la protes-ta de Frings, pero dijo estar dispuesto a remitir el tema al papa a través de la se-cretaría de Estado. Liénart trata de echar agua al fuego, afirmando que en el fondo de lo único que se trata es de proponer un texto para discutirlo en el próximo mes de septiembre.

La última parte de la reunión examina la protesta de De Smedt contra la carta de los diecinueve cardenales y contra la gravísima acusación que contiene. Ruffi-ni precisa que no se trata de una acusación, sino de la «manifestación de nuestra angustia». De Smedt lamenta que la iniciativa no se haya mantenido en secreto. Ottaviani responde que si ni siquiera el papa ha impuesto ningún secreto, mucho menos va a hacerlo él.

Concluía así de triste la última actividad de un órgano del Concilio en el primer periodo de su celebración.

El día siguiente, 8 de diciembre, en la alocución conclusiva del primer perio-do¹⁵⁹, Juan XXIII hace su propia lectura de este periodo inicial. Y resalta lo mucho que ha costado llegar a un consenso, clara muestra ante toda la sociedad de la san-

157. Según el resumen de la sesión que hace Daniélou a Congar, Rahner pide expresamente a Tromp que precisara este punto, pero Tromp no responde (JCng, nota del 11 de diciembre de 1962).

158. «Divinae Revelationis thesaurus non solum in S. Scriptura, sed etiam in S. Traditione as-servantur, quae quidem ab Apostolis, sive a Christo sive a Spiritu Sancto edoctis, profluens ad nos usque pervenit (Conc. Trid. Sess. IV; Conc. Vat. I. Sess. III). Immo quaedam veritates revelatae, prae-sertim quae ad inspirationem singulorum librorum, canonicitatem et integritatem singulorum libro-rum spectant, nonnisi ex Traditione innotescunt et clarescunt». Uno de los descontentos es Frings, que basa su desacuerdo en que el adverbio «praesertim», implica que hay también otras y que la fór-mula termina condenando implícitamente la posición manifestada por Geiselmann.

159. AS I/4, 643-649.

ta libertad de los hijos de Dios; subraya el gran acierto de escoger el esquema litúrgico como tema inicial; remite también al compromiso en la intersesión y a las tareas de la nueva Comisión de coordinación, y finalmente manifiesta su esperanza en ricos frutos para la vida de la Iglesia.

Se trata, en resumen, de un adiós a su Concilio, al que ya no volvería a ver reunido. Una alocución muy distinta de la de apertura, auténtica piedra de escándalo en la que habían tropezado los que eran reacios a su «aggiornamento».

El Concilio se decide en el intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios

JAN GROOTAERS

1. *Incertidumbre y confusión*

La intersesión 1962-1963 comienza con incertidumbre y cierta confusión. Lo primero que hay que subrayar a este respecto es que sería un error de perspectiva creer que la toma de conciencia de la «mayoría» de la asamblea haya progresado y crecido gradual y continuamente durante el otoño de 1962 y la intersesión. En realidad no fue así. Poco importa que los cronistas de la época recurran a metáforas de la meteorología (y hablen de borrascas, de tiempo claro, de amenaza de temporales) o a términos de la fisiología (accesos de fiebre, convalecencias, estados depresivos). Lo que es bastante claro es que la tendencia mayoritaria del Vaticano fue conquistando a tirones su libertad conciliar y aprendió a utilizarla correctamente. Esto sucedió mediante movimientos de flujo y de reflujo. Los padres más realistas no se dejaron arrastrar por la euforia circunstancial de la clausura de diciembre de 1962 y sabían muy bien que todavía faltaba mucho para conquistar la causa de la renovación.

La suspensión de las actividades normales de la asamblea conciliar desde diciembre de 1962 a septiembre de 1963 era particularmente propicia para un amplio reflujo de los resultados alcanzados pero aún no realmente asimilados. En cierto modo, durante la intersesión Roma había quedado vacía porque los obispos se habían ido a sus diócesis y había desaparecido la prensa indiscreta. Para algunos, era el momento soñado para tratar de recuperar el tiempo perdido tanto en las comisiones que trabajaban a puerta cerrada como en las instancias rectoras de la curia. El destino de los romanos que «se habían pasado al terreno de los bárbaros», es decir, de los centroeuropeos, no era nada envidiable, porque habían perdido la protección del Concilio y tenían que atravesar por un desierto de soledad que los hacía vulnerables al resentimiento de la curia.

Para los padres conciliares que querían seriamente un *concilio abierto*, la puesta en marcha del Vaticano II había sido al principio un periodo de inquietud y de

incertidumbre. La votación del 20 de noviembre de 1962 (sobre las «fuentes de la revelación») suscitó por primera vez y durante algunas semanas una sensación de garantía en el porvenir de la tendencia mayoritaria. Y los líderes de esta tendencia aprovechan esta atmósfera gozosa para reorganizar los trabajos futuros y la puesta en marcha de una autoridad supervisora, la Comisión de coordinación.

Ya a comienzos de noviembre de 1962, el padre E. Schillebeeckx, en una entrevista muy clarividente para esa época, estaba convencido de que probablemente el Concilio tendría dos fases. En la primera cabía pensar que la tendencia conservadora no lograra que se aceptaran los esquemas preparatorios —lo que ya era un triunfo importante que dejaba a salvo la libertad de la teología moderna—; y podía suceder que en la segunda la tendencia abierta fuera capaz de lograr incluso que se aceptaran sus propios esquemas¹.

Pero desde finales de 1962 hasta finales de enero de 1963 se ve claro que muchos de los esquemas preparatorios que se creía arrinconados seguían teniendo mucha influencia, de ahí que la confianza de la mayoría recibiera un duro golpe. En ese momento hay tres clases de esquemas: 1) Los de la reforma litúrgica y medios de comunicación social, cuyo proceso en comisión sigue un ritmo normal; 2) los esquemas discutidos *in aula*, pero que en comisión tienen aún que superar ciertos obstáculos; y 3) los esquemas preparatorios incluidos en la selección de principios de diciembre, pero que todavía no han sido discutidos ni en asamblea plenaria ni en comisión conciliar².

En cuanto a los segundos, la resolución ambigua que puso fin a la confrontación sobre «la unidad de la Iglesia» y la falta de conclusiones formales después del movido debate sobre el *De ecclesia* preocupaban mucho en los círculos de la mayoría. En efecto, tendrá que llegar el mes de mayo para que los impulsos de la Comisión de coordinación pongan en marcha la renovación de algunos esquemas, en concreto del *De oecumenismo* y del *De ecclesia*. Este avance hará que la mayoría tenga la sensación de que, a fin de cuentas, podía proceder con circunspección, pero también con confianza.

Habrà, pues, que luchar durante varios meses para lograr que se renuncie a esquemas decepcionantes, poco útiles, y esta labor de crítica negativa no resulta nada agradable. A continuación vendrá la fase constructiva, a la que habrá que entregarse sin saber nunca exactamente hasta dónde se podrá llevar a la corriente innovadora sin que se resquebraje el sistema.

Por otra parte, los límites de lo que parecía que se podía hacer eran inseguros. Pues el compromiso que se había alcanzado en febrero en un comité de redacción y

1. J. Grootaers, *Twee concilie-theologien*: De Maand 5 (1962) 606.

2. En una famosa entrevista que el padre Johann Hirschmann concedió el 31 de enero a Radio Vaticana, el jesuita alemán distinguió dos clases de comisiones: las que trabajan en cuestiones que les ha confiado el Concilio en asamblea general (y tras la discusión de esta última) para revisar los textos, y las comisiones que tienen una tarea diferente, o sea, la de reducir, recoser y revisar los proyectos redactados por las comisiones preparatorias basándose en las indicaciones que se han dado en el primer periodo del Concilio (cf. DV 60 [1963] 343-346).

que parecía aceptable, tres meses después les podía parecer ya obsoleto a los obispos e incluso a los mismos expertos. Lo que había que hacer, en definitiva, era darse prisa y conservar una mayoría coherente ante un campo adverso que estaba espiando y esperando las primeras señales de discordia y los primeros naufragios para imponer la vuelta a los esquemas de la fase preparatoria que habían sido criticados.

Pero el intermedio del Vaticano II no sólo se mueve en un mar de incertidumbres, sino también en un clima de relativa confusión, a la que al principio contribuyen bastante algunos miembros eminentes de la Comisión de coordinación, pero que a largo plazo la autoridad de la comisión logrará dominarla.

La causa principal de la confusión es el amontonamiento de textos convergentes. Aunque el primer periodo conciliar acabó con bastante indefinición para no humillar a los que habían dirigido la fase preparatoria, estos últimos no tendrán demasiado en cuenta este espíritu conciliador, y se mueven obstinados tratando de obstaculizar todo lo posible para recuperar los esquemas preparatorios. En los primeros meses de esta transición entre los dos primeros «hechos» del Vaticano II, algunos esquemas preparatorios se mantienen en el orden del día justamente mientras aparecen otros esquemas oficiales para sustituirlos.

Esta superposición de textos en circulación se manifiesta a tres niveles: en la Comisión de coordinación, en algunas comisiones del Concilio en Roma, y entre los obispos en sus diócesis o en sus Conferencias episcopales. Es normal que esta superposición de textos alarme a los padres y cree confusión.

En la Comisión de coordinación se trata sobre todo de intentos de algunos cardenales para volver atrás. Desde la primera sesión de la comisión, el cardenal Cicognani dice que hay que evitar que nuevos esquemas sustituyan al material que con tanto cuidado se ha preparado y enmendado durante la fase de preparación, dejando siempre abierta la posibilidad de introducir correcciones³. El cardenal Confalonieri habla largo y tendido sobre los méritos del procedimiento de la fase preparatoria⁴. El cardenal Suenens sale al encuentro de los partidarios de los esquemas preparatorios al asegurar que el nuevo *De ecclesia* aprovechará el sesenta por ciento del material del esquema preparatorio del mismo nombre.

En marzo el cardenal Cicognani intenta poner a salvo el esquema para las Iglesias orientales⁵ y ya en julio el padre Tromp se queja constantemente de que se hayan arrinconado los esquemas preparatorios⁶.

El influjo de la Comisión de coordinación en el proceso de la intersesión fue muy importante. Juan XXIII manifestó claramente su deseo de que los obispos se incorporaran al trabajo de la comisión –sobre todo en su alocución de clausura y en su carta de directrices *Mirabilis ille* del 6 de enero de 1963–, pero no se dio la necesaria publicidad a estos trabajos para que los padres pudieran seguir a distan-

3. AS V/1, 54-55.

4. AS V/1, 56.

5. AS V/1, 480.

6. AS V/1, 637.

cia los pasos de la segunda preparación que se estaba desarrollando en Roma⁷. El mismo Garrone manifestó su deseo de que se informara a los obispos en sus diócesis de la nueva distribución de los esquemas, para evitarles un trabajo inútil⁸.

Pero en las comisiones conciliares la confusión es mucho más evidente. He aquí un botón de muestra. Una de las cuestiones es la fecha tope para que los obispos envíen a la secretaría del Concilio sus observaciones y propuestas de enmiendas dirigidas a las comisiones competentes. Para el esquema *De ecclesia* el *terminus ad quem* primeramente fue el 28 de febrero (fijado a comienzos de diciembre) y ahora se traslada al mes de julio (según una circular de abril). El padre Tromp, secretario de la Comisión doctrinal, no deja de ironizar sobre el tema, pero se olvida de precisar que en el primer caso se trata del *De ecclesia* versión Tromp, mientras que en el segundo se trata del *De ecclesia* versión Philips⁹.

Como más tarde indicaremos, algunas comisiones ignoran las elecciones con las que el Concilio ha renovado su composición para convertirlas en «comisiones conciliares». La Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, por ejemplo, seguirá trabajando en su esquema, en noviembre de 1962, sin convocar a los miembros elegidos en octubre¹⁰. Además, la Comisión preparatoria sobre la función de los obispos hará oídos sordos a las instrucciones de la Comisión de coordinación y no convocará en reunión plenaria a la comisión conciliar.

En diciembre de 1962, el padre Tromp no se abstiene de elogiar ante la prensa los esquemas preparatorios que a su juicio reflejan las distintas escuelas teológicas a las que ha apelado la comisión ya antes de la apertura del Concilio¹¹. Pero a finales de julio de 1963, cuando la Comisión doctrinal del Concilio lleva ya varios meses trabajando en un proyecto totalmente revisado y ya enviado, lo que sigue preocupando realmente a Tromp, secretario de esta comisión, es el destino del *De ecclesia* preparatorio y redacta y distribuye sin titubear una relación de 26 páginas donde resume las observaciones de 130 padres a su esquema, que desde el 5 de marzo de 1963 ya no figura en el orden del día¹².

La Comisión preparatoria de las escuelas católicas y de las universidades, que formalmente había dejado de existir desde octubre de 1962, sigue funcionando de hecho hasta diciembre. En 1963 se distribuye un proyecto de texto preparatorio

7. En el documento de trabajo de G. Dossetti, con fecha del 18 de enero de 1963, se insistía mucho en este punto (cf. ISR, F-Dossetti I, 7, bajo el título *Importanza e criteri di funzionamento della Commissione Coordinatrice*, 8).

8. JCng, 5 de marzo de 1963.

9. Sin embargo, estas precisiones sí se hacen en AS II/1, 467.

10. Según la relación de la comisión, las dificultades para colaborar con los «nuevos miembros» se debían a que no habían intervenido en la preparación del esquema preconiliar y que por eso no eran sensibles a la concepción de ese texto. Cf. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 2, F-Philips, no inventariado.

11. Cf. la entrevista que concede el jesuita holandés al periódico «De Gelderlander», 18 de diciembre de 1962, reproducida en «Katholiek Archief», XVIII, n. 5, 1 de febrero de 1963, 108-115.

12. S. Tromp, *Relatio de observationibus factis a patribus concilii circa primum schema constitutionis De ecclesia* (escrito a máquina), en F-Florit, ISR.

sobre las escuelas católicas. La subcomisión para las enmiendas, que pertenece a la fase preparatoria, sigue trabajando hasta finales de 1962.

Es muy probable que el «desorden» de los textos haya provocado graves inconvenientes y evidente malestar en las relaciones entre las diócesis y las Conferencias episcopales.

En su circular del 30 de abril de 1963, el cardenal secretario de Estado anuncia a los obispos que se les envía una serie de esquemas revisados por la Comisión de coordinación y por el papa. Las observaciones se han de enviar lo más tarde en julio. Se trata de doce esquemas, que en su mayoría serán enviados en mayo. En julio se enviarán otros dos textos. La falta de comunicación con las diócesis hará que los padres conciliares, que desconocen tanto el calendario como las actividades de la comisión, dediquen su tiempo y su esfuerzo a esquemas que ya no figurarán en el orden del día¹³. El episcopado holandés, por ejemplo, envía al cardenal Cicognani, a finales de febrero de 1963, una serie de observaciones en su mayoría sobre esquemas preconiliares¹⁴.

Un buen ejemplo de «acuerdo a destiempo» es la reunión de seis obispos y seis expertos de Europa del norte celebrada en Metz el 29 de enero de 1963 sobre el esquema *De castitate, de matrimonio et familia et de virginitate*¹⁵, el esquema de la Comisión teológica preparatoria inspirado por el padre Lio y publicado en 1962 bajo la autoridad del cardenal Ottaviani (parte I, 24 pp.; parte II, 50 pp.)¹⁶.

En cuanto a las observaciones de los obispos franceses sobre el esquema sobre la Iglesia, se pueden distinguir claramente en ellas dos «oleadas» sucesivas, la primera sobre el *De ecclesia* preparatorio, y la segunda sobre el *De ecclesia* que lleva el nombre de G. Philips¹⁷.

13. Los obispos más atentos tratarán de compensar la falta de información oficial con contactos personales. Cf. a este respecto la correspondencia de monseñor Villot, secretario adjunto del Concilio (Archivos diocesanos, París) o del cardenal Suenens con Prignon, rector del colegio belga en Roma (F-Prignon, CLG). Se podrían multiplicar los ejemplos.

14. Se sabe que Schillebeeckx era el autor de comentarios críticos en los que se inspiraron ampliamente los obispos holandeses.

15. Los participantes denuncian conjuntamente la falta de la apertura pastoral a la que se había referido el papa Juan y el peligro de maniqueísmo sobre la vida conyugal (cf. en s'Hertogenbosch [Holanda], F-Brouwers, Cartón 8).

16. Se había descartado este esquema al principio de la intersesión. Pero a continuación, y sin que lo supiera la comisión del esquema XVII, Tromp introdujo una nueva reelaboración redactada por el padre Lio que se vuelve a rechazar en mayo de 1963. Hubo todavía otro proyecto que trataba el matrimonio dentro del esquema XVII (primera versión) y que también naufragará en la Comisión de coordinación el 4 de julio de 1963.

17. La primera serie, de febrero de 1963, incluye las *animadversiones* de los obispos de la región de París, algunas proposiciones de la región apostólica del Este, de Angers y de Burdeos, de los obispos de Aix y de Marsella, y de monseñor Elchinger, coadjutor de Estrasburgo. La segunda serie, que se suele fechar en junio de 1963, es sobre el esquema renovado y contiene, por ejemplo, observaciones de la región apostólica de Angers, de las provincias de Aix y de Marsella, de la región parisina (París, Versalles, Meaux), sin hablar de las valoraciones de Daniélou, presente en muchas reuniones de obispos. Cf. los archivos de los jesuitas (Vanves), F-Daniélou. Dos «oleadas» parecidas se encuentran en el seminario mayor de Montréal (Québec): a) F-Léger, nn. 731, 718 y 750; y b) F-Naud. Sería fácil hallar ejemplos similares de los obispos alemanes y holandeses.

Cronológicamente, el último de los esquemas que provocaron la confusión entre diciembre de 1962 y octubre de 1963 fue el esquema XVII sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Era un proyecto que se había redactado en septiembre de 1963 a petición de la Comisión de coordinación y con el apoyo del cardenal Suenens. Pues bien, el fracaso de esta segunda versión del esquema en el segundo periodo del Vaticano II se ha achacado a menudo a la falta de información a los obispos sobre él¹⁸.

Ante esta situación, no es difícil imaginar la perplejidad en la que se encontraban muchos obispos y Conferencias episcopales durante el primer semestre de 1963. Las instrucciones al principio de la intersesión habían apelado oficialmente a la colaboración de las Conferencias episcopales, pero éstas no pueden sino quejarse de la falta de comunicación de la que han sido víctimas. Por lo demás, esta confusión acabaría retrasando la renovación de los esquemas a discutir a partir del otoño de 1963.

2. La Comisión de coordinación

a) La coordinación ante una segunda preparación del Concilio

Al final del primer periodo, una amplia mayoría de los padres había sentido la gran necesidad de asegurar la continuación de los trabajos de las comisiones durante la interrupción de las reuniones plenarias para reducir y revisar los esquemas que se discutirían en el segundo periodo.

Esto era en realidad una «segunda preparación» del Concilio, que se caracterizaría sobre todo por su emancipación de las influencias conservadoras que habían presidido los trabajos de la mayoría de las comisiones preparatorias en 1961 y 1962. Hasta dónde se podría llegar en esta voluntad de rehacer los esquemas del Vaticano II era un tema que en este primer periodo se dejaba conscientemente sin definir.

Se trataba principalmente de proseguir la renovación del orden del día del Concilio aprovechando el impulso que la corriente mayoritaria había consolidado en las últimas tres semanas del periodo inaugural. Había que asegurar por encima de todo que siguiera el dinamismo que había surgido, aunque aún tímidamente. Este deseo de la mayoría de los padres se había manifestado ya en las votaciones, pero también en los discursos pronunciados a principios de diciembre por algunos de sus líderes como Lercaro, Léger, Döpfner, Suenens y Montini y que había impresionado profundamente a toda la asamblea. Entre bambalinas se deseaba una «supercomisión» para continuar los trabajos en ausencia de los obispos durante la intersesión.

18. Ph. Delhay, que fue testigo del acontecimiento, escribe que muchos prelados que habían trabajado en la versión anterior, de mayo de 1963, y que no habían sido asociados a los trabajos de septiembre de 1963, pensaban que a muchos textos se les había descartado con demasiada precipitación. Cf. Ph. Delhay, *Les origines du schéma et les premiers essais de rédaction*, en *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris 1967, 227.

A primeros de diciembre de 1962 se precipitan los acontecimientos. Después de las intervenciones de los líderes pidiendo una reorganización a fondo del orden del día, el 6 de diciembre se anuncia que el papa, a raíz de la experiencia adquirida, ha dado las instrucciones necesarias para que se cree una *Comisión de coordinación* que en adelante tendrá autoridad sobre las comisiones conciliares para la revisión de los esquemas. Es claro que esta iniciativa, que parece radical, respondía a los deseos expresos y a las expectativas generales de la opinión conciliar.

1. Normas, directrices y orden del día

Pero el primer documento que afronta la Comisión de coordinación es sin duda la *brochure* de 11 páginas que se había distribuido el día antes y que se titulaba *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in concilio disceptanda seligentur* y que contiene el texto completo de veinte proyectos escogidos de entre la masa absolutamente indigesta de setenta esquemas preparatorios que están a disposición de los padres conciliares.

Esta lista describe cada documento en su estadio preconiliar, es decir, en su fase preparatoria, sin ninguna alusión al debate que se ha hecho ya sobre algunos. Que el inventario se reduzca a sólo veinte esquemas, quizás pueda interpretarse como una concesión que se hace a la corriente mayoritaria de la asamblea.

De hecho, la distribución de este documento el 5 de diciembre de 1962 sin indicar su fuente, sorprende a todo el mundo. El origen de este índice se atribuye generalmente a la Secretaría general del Concilio, hipótesis que nunca ha sido desmentida por las deliberaciones del Secretariado *extra ordinem* presidido por el cardenal Siri, cuyas actas han sido objeto de una publicación hace algunos años¹⁹. Es probable, pues, que los colaboradores de Felici hicieran esta selección siguiendo las indicaciones de este Secretariado *extra ordinem*.

Aunque tímido, era el primer paso que permitían dar las instancias oficiales del Concilio hacia un orden del día conciliar más realista siguiendo las líneas preconizadas por la corriente mayoritaria. Sin embargo, al retomar una serie de proyectos de texto, de estilo y contenido totalmente «romanos», la lista era una medida a todas luces insuficiente para el *aggiornamento* que se había anunciado.

Al día siguiente, 6 de diciembre, se distribuía un segundo documento oficial que ahora se promulgaba en nombre del cardenal secretario de Estado, Cicognani, con la aprobación explícita del romano pontífice, por el que se creaba la Comisión de coordinación, la tan esperada *commissio princeps*, y que era su carta fundamental.

La proximidad de las dos comunicaciones daba a entender que el índice de los veinte esquemas era el orden del día de la nueva coordinación. Pero, en realidad, al terminar su primera sesión (enero de 1963), la Comisión de coordinación ya es-

19. Como apéndice a la biografía del cardenal Siri. Cf. B. Lai, *Il papa non eletto*, Roma-Bari 1993, 349-355.

taba lo suficientemente impuesta en los proyectos propuestos como para poder fijar por sí misma el orden de los trabajos. A propuesta del cardenal Urbani se aceptó una lista de diecisiete esquemas, con una nueva enumeración, como documento de trabajo que constituirá la base del orden del día siguiente.

La riqueza principal que aportó esta «guía» fue la aparición de un proyecto que reagrupaba en un mismo esquema otros proyectos sobre la sociedad contemporánea. A este esquema se le llamó *esquema XVII* por su lugar en la lista (*esquema XIII* desde la primavera de 1964, y *Gaudium et spes* tras su promulgación al final del Vaticano II, que es como se le conoce) a pesar de que entonces se titulaba *De praesentia ecclesiae in mundo hodierno* y de que este título cambiara todavía muchas veces. Si bien este índice del 27 de enero de 1963 es efectivamente el orden del día de la comisión, ésta también deliberó sobre algunos otros esquemas que luego desaparecieron, unos porque se cambiaron de sitio y otros porque se abandonaron²⁰.

2. La carta de la Comisión de coordinación

Así pues, al principio de la congregación del 6 de diciembre, penúltima de este periodo, fue cuando Felici comunica a los padres las medidas que se han tomado para asegurar la prosecución de los trabajos conciliares durante la intersesión²¹. Juan XXIII fundamenta sus instrucciones para la intersesión en su discurso inaugural del 11 de octubre de 1962 y concretamente en el pasaje donde subraya la necesidad de una adhesión renovada y serena a la enseñanza de la Iglesia y de una exposición de la doctrina católica a tono con los métodos de investigación y formulación literaria del pensamiento moderno, según las urgencias de un magisterio de talante fundamentalmente pastoral²².

De hecho, el envío a los padres conciliares de los esquemas revisados es muy urgente. El *Ordo agendorum* prevé expresamente que, una vez recibidas las ob-

20. Enumeramos a continuación los documentos incluyendo su título y el relator de la Comisión de coordinación (Índice del 27 de enero de 1963 de la Comisión de coordinación, fijado por el cardenal Urbani): I. *De divina revelatione* (Liénart); II. *De ecclesia* (Suenens); III. *De beata Maria virgine* (Suenens); IV. *De episcopis et dioceseon regimine* (Döpfner); V. *De oecumenismo* (Cicognani); VI. *De clericis* (Urbani); VII. *De religiosis* (Döpfner); VIII. *De apostolatu laicorum* (Urbani); IX. *De ecclesiis orientalibus* (Cicognani); X. *De sacra liturgia* (Spellman); XI. *De cura animarum* (Döpfner); XII. *De matrimonii sacramento* (Urbani); XIII. *De sacrorum alumnis formandis* (Confalonieri); XIV. *De scholis catholicis* (Confalonieri); XV. *De missionibus* (Confalonieri); XVI. *De instrumentis communicationis socialis; De ecclesiae principiis* (...) (Suenens). Algunos esquemas no figuran en el índice del 27 de enero de 1963, pero están en el orden del día de la Comisión de coordinación. Son estos: A) *De deposito fidei* (Liénart); B) *De fidelium associationibus* (Urbani); C) *De castitate* (Spellman).

21. Juan XXIII pensaba en este momento que el segundo periodo del Vaticano II comenzaría el 8 de septiembre de 1963 y terminaría en Navidad del mismo año, y esperaba que con él se acabara el Concilio.

22. Estas instrucciones aparecen como *Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi concilii oecumenici et initium secundae intercedit* (4 páginas). En el «OssRom» aparece una versión troncada, donde por ejemplo falta el pasaje que preveía que el envío de los esquemas revisados se hiciera mediante las Conferencias episcopales (cf. G. Caprile II, 258).

servaciones de los obispos, las comisiones conciliares deberán decidir si conviene o no enmendar los esquemas en el sentido que se propone para terminar sometiendo los proyectos a la congregación general.

La composición de la Comisión de coordinación se comunica por carta el 14 de diciembre y el reparto de las tareas el 17 del mismo mes. Ambas cosas caracterizan esencialmente lo que se hizo a lo largo de los diez meses siguientes. En los dos párrafos que siguen hablaremos más extensamente de ellas²³.

Nos queda aún por mencionar las directrices del cardenal secretario de Estado durante el curso de la primera sesión de la Comisión de coordinación y las recomendaciones de Juan XXIII a esa misma congregación al comenzar la segunda sesión de trabajo²⁴.

Con estas directrices dice el santo padre que confía a los miembros de la Comisión de coordinación la labor de comunicar sus observaciones a las comisiones conciliares y de seguir de cerca la puesta en práctica de la tan anhelada coordinación²⁵. Las recomendaciones del papa Juan XXIII en la apertura de la segunda sesión de la Comisión de coordinación (25 de marzo de 1962) recuerdan una vez más que es necesario asociar a la concertación a los cardenales que en los dos meses anteriores han dirigido el trabajo en sus respectivas comisiones. El tema de la *Iglesia* debe ser el eje principal del Concilio. Hay que suprimir las repeticiones y condensar los esquemas. Termina diciendo otra vez el papa que el concilio Vaticano II no se propone definir *quaestiones disputatae*, porque aunque la doctrina constituye el corazón de los trabajos, debe estar siempre en función del talante pastoral del Concilio y de sus aplicaciones prácticas.

3. La inspiración de Juan XXIII

Pero por encima de estas directrices formales destinadas expresamente a la Comisión de coordinación, hay que detenerse un instante más en la inspiración fundamental de Juan XXIII, que trataba de dinamizar en su conjunto la segunda preparación y que quería asociar a ese dinamismo a los obispos que habían vuelto a sus diócesis.

El discurso que pronuncia el papa en la clausura del 8 de diciembre de 1962 es típico en este sentido²⁶, pero la exhortación más elocuente es la carta tan hermosa

23. AS V/1, 36-37, 41-42.

24. AS V/1, 200, 260-261.

25. La historia de esta intersección demostrará lo difícil que le será en muchos casos a la Comisión de coordinación comprender la reticencia de algunos funcionarios o de algunas comisiones que hacían caso omiso de las instrucciones recibidas.

26. «La tarea empezada no se interrumpe con esta solemne celebración, más bien los trabajos que nos aguardan a todos tienen más importancia y trascendencia que los que se hacían en otros concilios ecuménicos durante las interrupciones... Cada obispo, aunque preocupado por su misión pastoral, ha de meditar y estudiar atentamente los esquemas ahora propuestos y otras materias que se irán enviando oportunamente» (AS I/4, 645-646).

Mirabilis ille, fechada el día de la epifanía de 1963 y dirigida «a cada uno de los obispos de la Iglesia católica y a todos los demás padres del concilio Vaticano II»²⁷.

En ella recuerda el papa que a los padres conciliares les incumbe proponer, discutir y preparar los decretos en la forma que deseen, contradiciendo así los argumentos de los cardenales de la curia que, en el primer periodo del Concilio, habían recurrido a la aprobación de los esquemas por la autoridad pontificia para limitar la libertad de expresión de los obispos. Lo que el Concilio pide a cada uno de los padres es que sea extremadamente diligente a la hora de participar en los trabajos conciliares: «Este deber implica no sólo que cada uno esté presente en las próximas reuniones en la basílica vaticana, sino también que durante estos ocho meses esté unido espiritualmente con sus hermanos en el episcopado y responda solícitamente por escrito siempre que la comisión que preside nuestro cardenal secretario de Estado le haga algún requerimiento». Se pide también la cooperación del clero y de los laicos. El eco inesperado que tiene el Concilio en la opinión pública es un motivo de alegría porque el Concilio es cosa de todos los hombres.

La llama espiritual que anima esta carta dirigida a cada uno de los 2.700 miembros de la asamblea conciliar muestra claramente la implicación de Juan XXIII en el Vaticano II. Su insistencia en la urgencia de avanzar en la segunda preparación no es necesariamente signo de impaciencia, sino más bien la expresión de un hombre gravemente enfermo que es muy consciente de que tiene el tiempo contado. Por eso no se ha dudado a la hora de llamar a este mensaje de principios de enero el *testamento* del gran papa. El testimonio roncaliano de la *Mirabilis ille* no desaparece jamás del trasfondo de los trabajos de la intersesión de 1962-1963.

Los que llamamos «enemigos de la segunda preparación» no fueron olvidados por Juan XXIII. Él tiene conciencia de su incomprensión y sufre por sus titubeos. Sabe muy bien las fuertes críticas que han suscitado las frases-clave de su discurso de apertura del Concilio en los ambientes conservadores y por eso vuelve a él muchas veces y lo pone en primer plano. A él se refiere expresamente en el *Ordo agendorum* del 6 de diciembre de 1962 y en las recomendaciones a la Comisión de coordinación del 25 de marzo de 1963, pero es el 23 de diciembre de 1962, en su discurso de navidad al sacro Colegio cuando se detiene ampliamente en él para reafirmar una vez más la perspectiva dinámica en la que hay que situar la obra del Vaticano II²⁸.

b) *La composición de la «supercomisión» y el reparto de tareas*

La composición de la Comisión de coordinación era extraordinariamente importante para conseguir el éxito de las tareas que se le encomendaban y todavía más para el éxito del segundo periodo del Concilio²⁹.

27. DMC V, 499-511.

28. *Il cammino della chiesa nella successione dei secoli*, en DMC V, 54-57.

29. Durante el primer periodo se propuso primero que se reanudaran las congregaciones generales en mayo de 1963. Luego se previó la interrupción de las actividades plenarias del Concilio des-

La presidencia de la Comisión de coordinación se confió al cardenal Cicognani, secretario de Estado. Se podía pensar que en ella representaba al pontífice. Los otros miembros eran el cardenal Liénart y el cardenal Spellman (que procedían del Consejo de presidencia), Suenens, Döpfner y Confalonieri (que venían del Secretariado para asuntos extraordinarios) y Urbani (patriarca de Venecia y representante del episcopado italiano). No olvidemos que Felici, secretario general del Concilio, y sus cinco subsecretarios participaban también en las reuniones de la Comisión de coordinación y que intervenían en los debates. La base para el reparto de las tareas era la lista selectiva de veinte esquemas distribuida el 5 de diciembre de 1962. Según esta división de los trabajos, a cada miembro de la Comisión de coordinación se le entregaban algunos esquemas para que los estudiara y valorara³⁰.

El cardenal Spellman ocupa un puesto especial que acaba dejándolo prácticamente al margen del conjunto de las actividades. Es relator de un texto menor sobre la castidad, que se tratará rápidamente, y del esquema sobre la liturgia que ya había avanzado mucho en las congregaciones generales y que por tanto no figuraría en el orden del día de la Comisión de coordinación. Además, Spellman era el único miembro que hacía las anotaciones por escrito, un procedimiento que disminuye su impacto. Finalmente, cuando se constituyó la Comisión para la revisión del derecho canónico, al hacer la lista de sus miembros se olvidaron de él, y hubo que recurrir a un *corrigendum* para incluirlo.

Más adelante examinaremos, en su contexto cronológico, las modificaciones fundamentales que se aportaron a la composición y funcionamiento de la coordinación a comienzos del pontificado de Pablo VI, en septiembre de 1963³¹.

de el 7 de diciembre de 1962 al 8 de septiembre de 1963. Juan XXIII tenía ciertas esperanzas de poder clausurar el concilio en Navidad de 1963. Tras la muerte del papa, que hizo que las actividades de las comisiones se suspendieran durante algunas semanas, la apertura del segundo periodo tuvo realmente lugar el 29 de septiembre de 1963.

30. *Cicognani*: 1) las iglesias orientales; 2) el ecumenismo; 3) las misiones (confiado después a Confalonieri). *Liénart*: 4) la revelación; 5) la defensa del depósito de la fe. *Spellman*: 6) la liturgia; 7) la castidad, la virginidad, el matrimonio, la familia. *Urbani*: 8) el clero; 9) el laicado; 10) los medios de comunicación social; 11) el sacramento del matrimonio. *Confalonieri*: 12) los seminarios; 13) la enseñanza católica. *Döpfner*: 14) el episcopado y las diócesis; 15) la cura de almas; 16) los religiosos; *Suenens*: 17) la Iglesia; 18) la virgen María; 19) el orden moral; 20) el orden social. En la primera sesión de la Comisión de coordinación a finales de enero de 1963, la lista se reducirá a 17 esquemas y se numerará de otro modo que indicaremos en su momento. Cf. AS V/1, 38-43.

31. Es útil enumerar, para llamar la atención, las funciones curiales que asumen algunos miembros importantes de la Comisión de coordinación en los años 1962 y 1963 y que compaginan con su participación en esta comisión directiva. Confalonieri es secretario (es decir, jefe) de la Congregación consistorial, que se ocupa del nombramiento de obispos, de la erección de diócesis y provincias eclesíásticas, etc. Testa es secretario (jefe) de la Congregación para las Iglesias orientales, de la que son miembros Aloisi Masella, Cicognani, Agagianian, Cento y Confalonieri. Marella es prefecto de la Congregación para la disciplina de los sacramentos, de la que forman parte como miembros Cicognani y Agagianian. Ciriaci es miembro de la Congregación del Concilio, que se ocupa de la disciplina del clero y de los laicos, de la actividad pastoral y de la catequesis. V. Valeri es prefecto de

c) *Los vínculos con el ambiente curial y la actividad de los adversarios de la segunda preparación*

Se ha dicho y repetido con razón que las relaciones institucionales que unen a las comisiones del Vaticano II con los correspondientes dicasterios de la curia romana han retrasado considerablemente y a veces impedido el desarrollo de la dinámica conciliar. En efecto, la presidencia de las comisiones conciliares se encomendaba normalmente al prefecto de las congregaciones curiales de la misma competencia. Y entonces las competencias que a veces separaba a los dicasterios de la curia romana se trasladaba con toda su fuerza a las comisiones conciliares.

Era, pues, inevitable que la convicción que tenía el santo Oficio de ejercer una autoridad especial en la administración curial se reflejara también en los dirigentes de la Comisión doctrinal del Concilio. La reiterada negativa del presidente y del secretario de la Comisión doctrinal a colaborar en plano de igualdad con las demás comisiones primero preparatorias y luego conciliares, no se entiende plenamente si no se mira a la luz del funcionamiento de la curia romana. Lo que más preocupaba a Ottaviani y a Tromp no era sólo conseguir una posición de privilegio entre las comisiones conciliares, sino sobre todo mantener la autoridad peculiar que el santo Oficio había logrado en la curia papal, a veces compitiendo con otros servicios curiales, especialmente con los del secretario de Estado. Temen que si disminuye su prestigio en el Concilio, se debilite también fatalmente su posición en la curia romana, y esto sería realmente grave porque ese debilitamiento duraría más que un concilio, que se sabe que dura sólo un tiempo muy concreto³².

Pero hay dos casos distintos y mucho más significativos. Los cardenales Bea y Cento presidían dos organismos nuevos y dinámicos que no tenían gemelos en la curia: el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión para el apostolado de los laicos. Estos cardenales no reflejaban el ambiente de la curia y no

la Congregación de religiosos. Agagianian es prefecto de la Congregación para la propagación de la fe, a la que también pertenecen Aloisi Masella, Cicognani, Cento, Confalonieri, Marella, Suenens y Ottaviani. Pizzardo es prefecto de la Congregación de seminarios y universidades, de la que son miembros Cicognani, Liénart y Confalonieri. Marella es prefecto de la fábrica de la iglesia de San Pedro (cf. «Anuario pontificio» 1963, 884-925).

32. Tendrá que intervenir directamente Juan XXIII para imponer la fórmula de las comisiones mixtas en el primer periodo del Concilio, sobre todo al final. Pero incluso después de esto, tanto Ottaviani personalmente como sus colaboradores directos seguirán contestando la autoridad de este procedimiento «mixto», como veremos en seguida. Sin embargo, es conveniente que maticemos un poco esta visión de conjunto, porque al menos cuatro comisiones del Vaticano II son excepciones, más o menos, de esta regla general. Los cardenales Marella y Cicognani presidían respectivamente las Comisiones de los obispos y de las Iglesias orientales, y por tanto no estaban dirigidas formalmente por el correspondiente dicasterio curial, ya que el responsable principal del dicasterio que se ocupaba de los obispos (la Congregación consistorial) era el cardenal Confalonieri y el de la Congregación para las Iglesias orientales era el cardenal Testa tras la promoción del cardenal Cicognani a la dirección de la Secretaría de Estado. De hecho, estos dos dicasterios influyeron directamente en los trabajos de comisión, como veremos más adelante.

tardarán en ser claro objeto de la hostilidad de algunas otras comisiones conciliares. Su nuevo organismo era el resultado de dos movimientos preconciliares que todavía no habían sido institucionalizados en Roma: el movimiento ecuménico católico y los Congresos mundiales para el apostolado de los laicos (y también la conferencia de las organizaciones católicas internacionales) que ofrecen algunos puntos de confrontación realmente instructivos³³.

La diferencia entre estas dos clases de comisiones conciliares, curiales y no curiales, salta a la vista. La inferioridad administrativa de las comisiones no curiales supone de entrada que se desconocen los antecedentes y métodos generales del procedimiento vigente en Roma y que es difícil el acceso a las instancias decisorias, aparte de un déficit en la organización material³⁴.

En las comisiones conciliares vinculadas a los círculos de la curia, era como si los dirigentes y el personal de una comisión parlamentaria se eligieran entre los colaboradores de los ministros que hay que controlar, como si los locales y los medios de trabajo de la propia comisión se pusieran a disposición de los servicios administrativos del primer ministro.

Sin embargo los vínculos entre la composición de la Comisión de coordinación y la de la curia romana han sido estudiados menos de lo normal. Por tanto, es preciso hacerlo porque estos vínculos proyectan una luz especial sobre la conducta de algunos miembros de la Comisión de coordinación.

No es irrelevante saber que el cardenal Confalonieri era el secretario de la Congregación consistorial —el cargo más importante de esta congregación, pues su prefecto era el papa— y que en la Comisión de coordinación tenía voz en lo referente al esquema *De episcopis*.

Pero todavía es más significativo constatar que el cardenal Cicognani acumula diversas funciones importantes, cuya incompatibilidad no se puede negar en muchas ocasiones. Tras haber dirigido la Congregación para las Iglesias orientales

33. Sería necesario hacer un estudio comparado entre la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas de monseñor Willebrands (fundada en 1952) y el Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos (COPELIAL, fundado también en 1952), cuyo asistente eclesiástico y uno de sus animadores fue inmediatamente Glorieux. En tiempos de Pío XII, estas dos organizaciones tienen algunos puntos de contacto estable con los círculos de la curia: Willebrands y Thijssen con el santo Oficio, Glorieux y Veronese con el secretario de Estado. Esta relación les será muy útil al empezar la fase preparatoria del Vaticano II. Tanto el Secretariado para la unidad como la Comisión para el apostolado de los laicos se distinguirán por la llamada que se hace a colaboradores externos, de una parte a los *observadores* no católicos y de otra a los *auditores* laicos, ambos reflejo de las relaciones no oficiales establecidas ya como movimientos con Pío XII. Esta llamada al exterior suscitó vivas críticas en los círculos curiales y seguirá encontrando oposición a lo largo del Concilio.

34. Monseñor Glorieux, del apostolado de los laicos, al recordar estos difíciles comienzos, reconocía lo siguiente: «Prácticamente todas las comisiones preparatorias eran, más o menos, paralelas a un dicasterio de la curia romana, y por eso en los palacios de las congregaciones encontraron locales y se les facilitaron medios técnicos. Con la Comisión para el apostolado de los laicos no ocurrió lo mismo, y no resultó fácil que la administración de la santa sede habilitara dos locales [...] en el palacio de la cancillería» (A. Glorieux, *Histoire du décret sur l'Apostolat des laïcs*, en *L'Apostolat des laïcs*, Paris 1979, 95).

hasta 1961, Cicognani conserva durante el Concilio la presidencia de la Comisión para las Iglesias orientales. Después de la muerte del cardenal Tardini es nombrado secretario de Estado –el cargo más alto de la curia– y se convierte además en presidente de la Congregación de coordinación del Concilio en el momento crucial de la primera intersesión.

La importancia de esta acumulación de cargos en la persona de Cicognani no dejará de poner trabas al funcionamiento de la Comisión de coordinación. Esto será evidente en la primera sesión de enero de 1963 cuando trata abiertamente de dar valor a los textos del periodo preparatorio, y también en la segunda sesión, de marzo de 1963, cuando es a la vez juez y parte a la hora de evaluar el esquema sobre las Iglesias orientales y de frenar el texto sobre el ecumenismo.

Al leer las actas de la Comisión de coordinación se ve claramente que los miembros no curiales son más liberales en sus juicios y son más fieles a las instrucciones de Juan XXIII para preparar la segunda parte del Concilio. Ahí están los ejemplos de Döpfner al juzgar el texto sobre los religiosos, el de Liénart cuando critica el esquema sobre la revelación, el de Suenens que alaba la remodelación del proyecto sobre la Iglesia, y de los tres juntos cuando se niegan a aceptar el esquema sobre las misiones. El caso de Urbani, patriarca de Venecia, es un caso especial en el sentido de que su postura varía según las circunstancias y de que el espíritu abierto que muestra al estar a favor de que se redacte un esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy, no lo manifiesta en otros campos. De cualquier modo, una cosa es clara y es que las posiciones de los miembros no curiales de la Comisión de coordinación entran a menudo en conflicto con las de los responsables de las comisiones con influjo curial.

Ahora viene la otra cara de la medalla. Se puede constatar que tanto Cicognani como Confalonieri son especialmente benévolos cuando son relatores de la Comisión de coordinación sobre un esquema procedente de una comisión de inspiración curial. La actitud benévola del relator Confalonieri hacia el esquema sobre las misiones (comisión Agagianian) y hacia los esquemas sobre los seminarios (comisión Pizzardo) y sobre los estudios (comisión Pizzardo) es un ejemplo muy claro. El relator Cicognani defiende evidentemente las proposiciones sobre las Iglesias orientales, que contradicen las indicaciones del Concilio y del papa, porque proceden de su comisión (Comisión de las Iglesias orientales). En estos casos concretos nos parece ver un efecto acumulativo negativo de las voluntades que se resisten tanto a la renovación conciliar como a las resoluciones que se tomaron al final del primer periodo del Concilio.

La actividad de los adversarios

El estudio de los acontecimientos que sucedieron en los diez meses de la intersesión obliga a constatar que los adversarios del *aggiornamento* no depusieron las

armas. Durante el periodo inaugural del concilio Vaticano II se habían centrado sobre todo en una defensa vigorosa y a veces obstinada de los esquemas preparatorios y de las tomas de posición que implicaban. Esas mismas fuerzas siguen actuando durante la intersesión, pero ahora cambian de métodos, porque los defensores de los esquemas preparatorios se oponen ahora a una segunda preparación. Se verá claramente en la Comisión de coordinación.

Será bueno precisar que hay al menos dos clases de adversarios de la «segunda preparación»: aquellos en los que cada día pesa más su pertenencia al ambiente curial y algún que otro personaje, jefe de grandes sedes italianas como Siri (Génova) y Ruffini (Palermo), aunque con diferencias. Pues Ruffini, que perteneció a la curia entre 1928 y 1945, parece estar más próximo a ella que Siri, el «delfín» de Pío XII³⁵. Durante la intersesión 1962-1963 la actividad en Roma de los primeros es claramente más incisiva que la de los prelados diocesanos.

La actividad de los adversarios se centrará primero en el procedimiento. En este sentido, vemos cómo Ottaviani seguirá defendiendo la autoridad peculiar de los esquemas procedentes de la Comisión teológica preparatoria. Al empezar a actuar la Comisión de coordinación envía una extensa nota de trabajo a su presidente que termina argumentando vigorosamente a favor de la incompatibilidad fundamental entre los textos de carácter dogmático y los de corte disciplinar. Los primeros son «supratemporales e irreformables» mientras que los segundos dependen de «circunstancias de lugar y tiempo» y por tanto son susceptibles de cambios. Esta distinción exigía que se separara con mucho cuidado los decretos dogmáticos de los decretos disciplinares³⁶.

La presentación tipográfica que caracteriza la serie de los setenta esquemas preparatorios en su edición originaria, es muy elocuente. Sólo las *brochures* que proceden de la Comisión teológica preparatoria —una serie de opúsculos rojos— llevan el título de *Quaestiones theologicae*. Las *brochures* publicadas por las otras comisiones no tienen derecho a esta marca de calidad, pero se titulan *Quaestiones de religiosis*, *Quaestiones de studiis et seminariis*, *Quaestiones de ecclesiis orientalibus*, *Quaestiones de missionibus*, etc.

Esta toma de posición del presidente de la Comisión doctrinal tendrá una consecuencia evidente: el mantenimiento de la negativa a colaborar con otras comisiones conciliares. Los reproches al Concilio por las medidas tomadas por Juan XXIII para multiplicar las comisiones mixtas —la primera vez después del debate sobre las fuentes de la revelación— no habían quebrado en los dirigentes del santo Oficio la convicción inquebrantable de su superioridad.

Cuando en algún caso concreto se vea Ottaviani entre la espada y la pared y le sea imposible evitar un procedimiento «mixto», siempre buscará una escapatoria, prefiriendo la política de la «silla vacía», bien delegando en un asistente —general-

35. J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Bergamo 1994, 217-223.

36. AS V/1, 47.

mente el cardenal Browne— bien tratando de contestar a continuación los resultados logrados en su ausencia.

El conflicto Ottaviani-Cento es una de las manifestaciones de este aspecto característico de la intersección. En atención a las instrucciones formales de la Comisión de coordinación de finales de enero de 1963, que exigían la creación de una comisión *mixta* y preveían la concertación entre la Comisión doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos, los responsables de esta última, señaladamente Cento y Glorieux, son recibidos en el santo Oficio a comienzos de febrero. Ottaviani dijo que estaba muy ocupado y pidió a Browne que lo sustituyera. Antes de finales de mes, el equipo Glorieux-Tromp ya había logrado formar una «comisión mixta restringida» de ocho obispos que, bajo la presidencia de Cento-Browne, redacta de nuevo los textos que serán el primer esquema XVII. Este trabajo prosigue después con la consulta y, en subcomisión, con la participación de laicos invitados como expertos.

En vísperas de la segunda sesión de la Comisión de coordinación se vio muy pronto que el dúo Ottaviani-Tromp se oponía a que se presentara a los coordinadores el texto del esquema XVII hasta que la Comisión doctrinal no hubiera examinado y aceptado de nuevo el proyecto. Este procedimiento lo habría retrasado dos meses y además era un golpe bajo a la autoridad y dignidad de la comisión del cardenal Cento. Éste no soportó la humillación y al final se salió con la suya en la segunda sesión de la Comisión de coordinación, en la que el cardenal Suenens hizo admitir que no había ninguna dependencia entre las dos comisiones afectadas y que bastaba con que la Comisión mixta aprobara un determinado texto³⁷. Como represalia, Ottaviani y Tromp no quisieron acudir a la Comisión de coordinación aunque se les invitó y estaban obligados a intervenir en el debate del esquema XVII³⁸. Este incidente causó mucha preocupación, porque la actitud de los responsables de la doctrinal valía también para otros casos más o menos parecidos.

En marzo de 1963 la Roma conciliar había contenido la respiración porque el duelo Cento-Ottaviani era cada día más enconado. Willebrands temía que si la Comisión mixta del esquema XVII caía bajo la tutela de Ottaviani, el *De oecumenismo*, que era también el resultado de un comité mixto, podía correr la misma suerte³⁹.

El cardenal Cicognani era presidente de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales y no quería en absoluto que el esquema de su comisión se sometiera a

37. AS V/1, 513.

38. Es interesante advertir que el padre Tromp da una versión distinta especificando en su relación 13 de marzo–10 de septiembre (p. 14) que ni el cardenal Ottaviani ni él fueron invitados a la Comisión de coordinación del 29 de marzo de 1963. El revuelo que se provocó en la comisión del esquema XVII por las excesivas exigencias del dúo Ottaviani-Tromp movió a Cento a dar una serie de pasos preliminares para defender su causa. Se envió a McGrath a ver a Suenens a Malinas y a Griffiths a visitar a Spellman a New York para propugnar la autoridad de la *mixta*.

39. Los dos capítulos de que entonces constaba el proyecto sobre el ecumenismo procedían de dos comisiones mixtas distintas que pensaban que no procedía un examen suplementario a realizar por la Comisión doctrinal plenaria.

un examen suplementario de la Comisión doctrinal porque su comisión se había negado a colaborar con ella. Además decía que eso le haría perder mucho tiempo y que el calendario ya estaba muy lleno porque había que mandar a los obispos los esquemas revisados (posiblemente hacia pascua).

La decisión de no aceptar la petición de Ottaviani permite afirmar la autoridad de la Comisión de coordinación de cara a la segunda preparación.

Los padres Lio y Tromp eran dos autores cuyos esquemas preparatorios habían sido ya rechazados por las instancias oficiales del Concilio⁴⁰ y esperaban parar la segunda preparación presentando una nueva redacción de algunos textos. Su iniciativa suscitó inmediatamente reacciones críticas en los líderes de la mayoría. Es decir, que la Comisión doctrinal no logró incluir estos contraproyectos en el orden del día de la Comisión de coordinación.

Más adelante, el fracaso del texto denominado «de Malinas» se deberá también en gran parte a la actividad de los adversarios de la segunda preparación. La Comisión de coordinación había encargado por unanimidad a Suenens que elaborara una introducción doctrinal para la comisión del esquema XVII⁴¹, y el cardenal había encargado y promovido la redacción de un proyecto fechado en septiembre de 1963, en Malinas (Bélgica). Por razones que aún no se han podido saber, esta importante decisión de la Comisión de coordinación no se comunicó debidamente a la Comisión mixta, a la que iba destinado el proyecto. Es posible que la Secretaría general fuera la responsable de esta negligencia, aunque tampoco se excluye que también tuviera alguna responsabilidad la Comisión para el esquema XVII. No hay indicios de ello. Cuando dos meses después llegó a la Comisión mixta «el texto de Malinas», ésta no estaba en condiciones de saber ni de dónde venía ni cuál era su autoridad. Por eso decidió descartar el esquema. Fueran quienes fueran los responsables de ese fallo de comunicación, el fracaso nos permite ver el peso y la constancia de los que trataban de zancadillear las decisiones de la Comisión de coordinación.

Como es natural, los adversarios de la segunda preparación actúan también fuera de la Comisión de coordinación. Se comprobará en la cronohistoria de los trabajos de las comisiones conciliares.

d) *Las sesiones y la evolución interna de la coordinación*

En el conjunto de la intersesión 1962-1963, la Comisión de coordinación tuvo seis sesiones. La muerte de Juan XXIII y la elección de Pablo VI interrumpieron los trabajos. La primera sesión fue a finales de enero de 1963, la segunda a fina-

40. El *De ecclesia* de Tromp no había sido tomado en consideración en la reunión decisiva de la subcomisión doctrinal el 26 de febrero de 1963. El esquema *De ordine morali* de Lio se había remitido a una «reordenación» por decisión de la Comisión de coordinación del 26 de enero de 1963, lo que equivalía a sepultarlo.

41. Cf. AS V/1, 637.

les de marzo y la tercera a comienzos de julio. Estas tres sesiones fueron las que tuvieron una importancia capital en la segunda preparación, de hecho las otras tres fueron una especie de prólogo a la apertura de la segunda sesión del Vaticano II. Ya desde la primavera de 1963, el papa veía que se aproximaba el final de su vida e insistía continuamente a los responsables a que se dieran prisa. Pero, a pesar de esta insistencia, tuvo que esperar al mes de mayo para asistir al primer envío a los padres conciliares de una serie de textos revisados que alimentarían el orden del día de la asamblea en su próxima convocatoria.

Cada una de las tres primeras sesiones duró varios días, pero las más largas fueron las dos primeras: del 21 al 27 de enero y del 25 al 29 de marzo de 1963. Las actas de esta incesante actividad permiten seguir las líneas esenciales de la evolución relativamente rápida de los líderes de la segunda preparación, pero también son una buena muestra de la tenacidad con que los adversarios de esta preparación se opusieron a la renovación⁴².

El tono de la actividad de la Comisión de coordinación no cesó de evolucionar a lo largo de estos seis meses. Al principio, quien levanta la voz es la gente cercana al ambiente curial, mientras que los portavoces de la corriente «mayoritaria» tratan de avanzar con prudencia. A medida que algunas comisiones se van poniendo en marcha y de que las Conferencias episcopales, las reuniones de los obispos, incluso la opinión pública y el mismo Juan XXIII demuestran la importancia del *aggiornamento* que se ha iniciado, crece la autoridad de los partidarios de una preparación realmente renovada. Por eso, al leer las actas de las sesiones a partir de julio de 1963, no se puede prescindir del trasfondo que constituyó la elección como papa del cardenal Montini, que se consideraba el candidato de la mayoría.

1. Desarrollo de las sesiones

Al ponerse en marcha la Comisión de coordinación, escribía el cardenal Suenens, con su perspicacia habitual, a uno de sus consejeros: «Lo que ha prevalecido hasta aquí es la batalla negativa. Espero que, de ahora en adelante, venga la constructiva»⁴³. El desarrollo de la transición realizada por la Comisión de coordinación en 1963 está justamente en esta línea.

La «batalla negativa» consistía, en primer lugar, en deshacerse poco a poco de la inmensa hipoteca de los esquemas preparatorios teniendo en cuenta la sensibi-

42. Cf. AS V/1. Ahí se encuentran tanto las actas como las relaciones y otros documentos de la Comisión de coordinación. Es curioso que el «OssRom» nos dé algunos detalles significativos que no aparecen en las actas de las AS, sobre todo de la correspondiente a la sesión de marzo de 1963. Cf. «OssRom» del 24, 27 y 31 de marzo, y del 5 de abril de 1963.

43. Carta de Suenens (15 de enero de 1963) al padre Calvez (cf. los archivos de los padres jesuitas en Vanves, F-Daniélou). Recordemos que ya en su correspondencia de la primavera de 1962 con Juan XXIII, Suenens había aplicado esta dualidad *idem nolle, idem velle*. Cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 66-68.

lidad a flor de piel de las personas implicadas en ellos. La «parte constructiva» llegaría en un segundo momento y haría todo lo posible por integrar materiales antiguos en el edificio de la segunda preparación. Era un proceso difícil que no podía hacerse de golpe. Pero de todos modos había que darse prisa y tratar de hacerlo todo en ocho meses.

Es evidente que, en estas circunstancias, los resultados no podían ser plenamente satisfactorios y que la asamblea conciliar, convocada para otoño de 1963, se veía obligada a proseguir una preparación incompleta. De todos modos, si no hubiera sido porque muchas comisiones conciliares trabajaron sin descanso, movidas y animadas por la Comisión de coordinación, habría sido muy difícil que el segundo periodo del Concilio pudiera haber funcionado como realmente lo hizo. Este es el sentido de toda la historia, que ahora vamos a examinar rápidamente.

Si llevar a cabo la «batalla negativa» de la primera sesión de la coordinación fue mucho más dura de lo que se había imaginado la mayoría conciliar que tan eufórica estaba en diciembre de 1962, la segunda suscitará, al contrario, una articulación más dinámica de los temas a tratar. En la segunda fase, una serie de reuniones comunes permitirá la cooperación directa entre la Comisión de coordinación y los responsables de las comisiones conciliares, abriendo así camino a la «parte constructiva» de la intersesión. Finalmente, la tercera sesión, aunque mucho más breve, podrá afrontar las cuestiones más urgentes y hacer que avancen los proyectos sobre la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*.

2. Enero de 1963

La primera sesión de la Comisión de coordinación empieza con la pregunta del cardenal Ottaviani por las competencias de la misma. Insiste en la necesidad de jerarquizar los textos por su mayor o menor importancia y también en que hay que reducir o eliminar algunos. Así pues, algunos textos se podrían remitir a la revisión del Código o encomendarlos a comisiones posconciliares. Era también conveniente contactar con los presidentes de las comisiones conciliares para asegurar la coordinación necesaria.

Cicognani terminó diciendo que el material preparatorio de que se disponía para celebrar el Vaticano II era «sustancialmente bueno y suficiente», una afirmación paradójica e inesperada, y para justificarla valoró el largo proceso de preparación, primero en comisión, luego en la Comisión central, y finalmente en el estudio que le habían dedicado los padres conciliares. De ahí que, a su juicio, había que excluir la sustitución de los esquemas preparatorios con nuevos proyectos, a no ser que se tratara de introducir en ellos modificaciones ya propuestas. Estos argumentos en favor de los esquemas preparatorios es muy característica de la actitud ambigua del cardenal Cicognani, que seguirá tratando de frenar la «segunda preparación».

Acaba el cardenal con una recomendación particular, a saber, que en lo referente a la revelación y a la Iglesia, el Concilio no debe decidir en cuestiones que aún están en fase de estudio y que sería arriesgado querer resolver.

En los primeros intercambios de enero de 1963, los cardenales Urbani y Confalonieri —descritos habitualmente como conservadores moderados⁴⁴— llevan la batuta: para que los textos revisados puedan ser enviados rápidamente a los padres conciliares, sería necesario que el trabajo de reducción de los textos en comisión estuviese terminado en Pascua. En consecuencia, las observaciones provenientes de los obispos para cada esquema deberán todavía examinarse en comisión antes de llegar al concilio. Este calendario acelerado es un argumento invocado por Confalonieri y Felici para limitar lo más posible los textos.

Tratando de establecer un orden de prioridad en la presentación de los esquemas de la segunda preparación, Urbani propone una lista de diecisiete esquemas, que servirá de repertorio de los textos ya revisados o pendientes de revisar. Esta lista es bastante diferente de la que había redactado la Secretaría general del Concilio el 5 de diciembre, que se basaba esencialmente en los títulos de los esquemas preparatorios. Ya hemos mencionado la lista que propuso Urbani y que aceptó la coordinación el 27 de enero de 1963⁴⁵.

El resultado más tangible de esta primera sesión es una serie de quince *proposiciones* promulgadas en nombre de la Comisión de coordinación y destinadas a distintas comisiones conciliares. Cada una de ellas es resultado de la deliberación que la Comisión de coordinación ha dedicado a la relación que ha presentado cada miembro. En ellas se pueden constatar los progresos realizados en algunos esquemas y también el parón de otros⁴⁶.

3. Marzo de 1963

A finales de marzo de 1963, la Comisión de coordinación logró examinar en cinco días prácticamente todos los esquemas del orden del día de las comisiones conciliares. Al comenzar la sesión, Cicognani, con la aprobación del santo padre,

44. El nombre del cardenal Urbani está entre los 19 firmantes de la famosa carta del 24 de noviembre de 1962, que era un ataque en toda regla contra el Instituto bíblico, lo que indica que el cardenal de Venecia no tuvo ningún miedo de pasarse al campo de los conservadores.

45. Cf. AS V/1, 182 y también 201. Pero esta lista no debe hacernos olvidar que también hubo, antes o después, otros esquemas en el orden del día de la Comisión de coordinación. Se trata sobre todo de: a) *De deposito fidei* (relator Liénart); b) *De fidelium associationibus* (relator Urbani); y c) *De castitate, virginitate, matrimonio, familia* (relator Spellman). Algunos temas del *De deposito fidei* se trasladarán a la primera parte del esquema XVII. En cuanto al segundo texto, se transfirió a la Comisión para el apostolado de los laicos. Respecto a los tres proyectos *De ordine morali*, *De ordine sociali* y *De ordine internationali*, cuyo relator era Suenens, los argumentos principales sobre ellos se encuentran bajo la rúbrica del esquema XVII en el inventario de Urbani.

46. Volveremos sobre el tema cuando estudiemos más detalladamente los trabajos de las comisiones conciliares. Para esta serie de 15 propuestas, cf. AS V/1, 184-200.

reitera las instrucciones a la comisión. Tendrá que comprobar si se han revisado los esquemas conforme a las correcciones que se han pedido y si se les puede o no enviar a los obispos. El tema de la Iglesia sigue siendo el *argumentum princeps* del Vaticano II. Dos serán las directrices principales: suprimir las repeticiones y abreviar los esquemas. Y, además, repite una vez más que el Concilio no resolverá *quaestiones disputatae* y que hay que tener en cuenta las líneas directivas del discurso del papa en la apertura⁴⁷.

Primero se pensó confiar a cada miembro de la Comisión de coordinación inspeccionar in situ el trabajo de las comisiones conciliares relacionadas con sus competencias, pero luego se decidió que se convocaría de vez en cuando a los responsables de cada comisión cuando sus esquemas respectivos estuvieran en el orden del día de la Comisión de coordinación. Era un procedimiento que permitía que los presidentes de cada comisión pudieran justificar directamente el trabajo realizado, pero sobre todo el medio para consolidar la autoridad y el control que la Comisión de coordinación debía tener sobre las comisiones conciliares. De hecho, este modo de actuar permitió conocer mejor los conflictos más cortantes entre comisiones conciliares concurrentes.

De este modo, la segunda sesión de la Comisión de coordinación pudo desenvolverse resueltamente, pero a la vez mostró con mucha claridad la tensión entre los que estaban a favor y en contra de la segunda preparación. Estas tensiones, que hasta ahora habían permanecido ocultas, revelaron una profundidad y una tenacidad insospechadas. Además, esta sesión de marzo tendrá más peso porque la muerte del papa hará que se interrumpan por completo las actividades conciliares.

El debate de marzo de 1963 comenzó con la relación elogiosa del cardenal Confalonieri sobre el esquema de los seminarios y de la enseñanza católica. A continuación, los responsables de la comisión conciliar competente en estas materias, el cardenal Pizzardo y el padre A. Mayer, contestaron a las observaciones del relator. Al final se acordó que la comisión trataría de tener en cuenta las observaciones realizadas para enviar el texto a los padres conciliares.

Se hizo lo mismo con los esquemas sobre el *clero*, el *apostolado de los laicos*, la *función de los obispos* y la *vocación de los religiosos*, estando siempre presentes los responsables de la comisión conciliar competente. Al discutir sobre los *obispos*, Cicognani consiguió el voto unánime de la Comisión de coordinación para crear la Comisión para la revisión del derecho canónico, cosa que se comunicó inmediatamente a Juan XXIII.

El acta oficial de la segunda jornada, que abordó el esquema sobre las *Iglesias orientales*, menciona solamente al padre A. Welykyj como representante de la comisión conciliar competente, silenciando así la acumulación de cargos del cardenal Ottaviani, que es el presidente de esa comisión.

La presentación del esquema sobre la revelación, cuyo relator es Liénart, no logrará sacarlo del *impasse* en que estaba. Volverá, pues, a la comisión mixta Doc-

47. AS V/1, 260-261.

trina de la fe y Unidad de los cristianos. El Secretariado para la unidad de los cristianos sólo estará representado aquí por monseñor Arrighi, frente al cardenal Ottaviani y al padre Tromp, portavoz de la comisión doctrinal⁴⁸.

La penúltima jornada de esta sesión, que se dedicó sobre todo al esquema revisado sobre la Iglesia (Suenens) y a la instauración del diaconado permanente, fue una jornada especial por la visita personal de Juan XXIII, que dijo que se iba a nombrar inmediatamente la Comisión para la revisión del Código, que había augurado la Comisión de coordinación. Este día se debate el proyecto *De oecumenismo* estando presente el papa.

Según las mismas resoluciones conciliares de diciembre de 1962, que asume literalmente la Comisión de coordinación a finales de enero de 1963, la revisión del decreto sobre el ecumenismo debería encomendarse a una comisión compuesta por la Comisión doctrinal, la de las Iglesias orientales y el Secretariado para la unidad. De hecho, el tres de enero de 1963 se reunieron los tres «grandes», Bea, Ottaviani y Cicognani, pero su acuerdo duró poco. A él nos referiremos cuando estudiemos las tensiones sobre el *De oecumenismo*. Cicognani, que era el relator del *De oecumenismo* y también responsable del esquema sobre las Iglesias orientales, quería que la comisión del mismo nombre pudiera tratar de las relaciones con las Iglesias ortodoxas, pero el Secretariado para la unidad quería que fueran de su exclusiva competencia. El acta oficial no menciona una *relatio* de Cicognani sobre el tema del ecumenismo y esa relación falta también en la documentación aneja. No hay nada que haga suponer que la Comisión mixta estuviese representada⁴⁹.

Liénart, Confalonieri y Döpfner defienden en este punto la resolución del Concilio a favor del Secretariado. Al día siguiente, 29 de marzo de 1963, la Comisión de coordinación asiste, estupefacta, a una retractación del cardenal Cicognani, que defiende explícitamente que el capítulo sobre la Iglesia ortodoxa se incorpore al esquema del Secretariado para la unidad. Recordemos que el debate del día anterior se había tenido en presencia del Juan XXIII, que hacía una visita a la Comisión de coordinación. Es posible, incluso probable, que el papa haya convencido personalmente a Cicognani del error en que estaba.

En el examen del esquema sobre la Iglesia en el mundo, la Comisión mixta sólo está representada por Cento y por Glorieux, porque Ottaviani y Tromp decidieron no asistir. El conflicto de competencias que enfrenta a Ottaviani y a Cento se debe a que la Comisión doctrinal quiere someter a un examen de ortodoxia el texto producido por una Comisión mixta a la que también pertenece la Comisión doctrinal. La Comisión de coordinación no tiene ninguna intención de enfangarse en estos temas de procedimiento.

48. Según una información del «Katholiek Archief» XVII/22, 530, Bea, presidente del Secretariado para la unidad, y Willebrands, su secretario, no pudieron asistir por estar de viaje en Estados Unidos.

49. Sin embargo, el «OssRom» del 5 de abril de 1963 habla de la participación del padre A. G. Welykyj (Iglesias orientales) y de monseñor G. F. Arrighi (Secretariado para la unidad).

4. Julio de 1963

El orden del día

La convocatoria de la Comisión de coordinación, prevista para principios de junio, se retrasó un mes por la muerte de Juan XXIII y del cónclave subsiguiente. Esta sesión de julio duró poco, pero también fue de mucha importancia para la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra* en los esquemas destinados al orden del día del segundo periodo conciliar.

Desde el primer punto del orden del día de la Comisión de coordinación, el intercambio de opiniones sobre el esquema *De missionibus* dejó bien clara la oposición entre los que apoyan que se presente el texto a los padres conciliares –Confalonieri y Agagianian–, y los que muestran reservas concretas y fundamentadas –Döpfner, Liénart y Suenens–. Estamos en este punto ante una tensión que fue constante en la Comisión de coordinación durante la primera intersesión y que reapareció cuando se discutieron los temas de los matrimonios mixtos y de la decisión de introducir la libertad religiosa en la agenda del Concilio, encomendando su elaboración al cardenal Bea.

El debate sobre el esquema XVII desembocará en la decisión unánime de encargar al cardenal Suenens que procure redactar lo antes posible un nuevo proyecto con la ayuda de cinco subcomisiones, que sería sometido a la Comisión mixta del esquema XVII.

En cuanto al esquema revisado *De ecclesia*, el relator hace una propuesta de enorme importancia, que era dividir la sección sobre los laicos en dos capítulos: 1) *El pueblo de Dios*; y 2) *Los laicos*, y cambiar el orden de los capítulos, situando el del pueblo de Dios antes del de los obispos. Se aceptó el principio de esta propuesta. Finalmente se decidió pedir que los capítulos III y IV (actuales) se enviaran a los obispos.

Al final de la sesión se trataron, además, dos temas importantes sobre la organización del Concilio: mejorar la acogida a la prensa y revisar el reglamento del Concilio. El primero llevará a la creación de un «Comité de prensa» presidido por monseñor O'Connor, para un funcionamiento más eficaz de la oficina de prensa del Concilio. De hecho, desde el segundo periodo, la calidad y fiabilidad de la información conciliar serán considerablemente mejores, pero no se logrará que desaparezca definitivamente la tutela que antes ejercía Felici.

Por lo que respecta a la revisión del procedimiento conciliar, a partir del otoño de 1963 un reglamento revisado tratará de resolver los serios problemas que plantea una asamblea deliberativa de proporciones desmesuradas, con 2.700 miembros con derecho a voto y a hacer uso de la palabra. La aplicación y valoración de este *Ordo concilii* pertenece evidentemente a la historia del segundo periodo del Vaticano II. Pero su preparación corresponde a la intersesión 1962-1963.

Como fruto de las deliberaciones de la tercera sesión de la Comisión de coordinación y de las enmiendas que se recomendó a las comisiones conciliares que incorporaran, se imprimieron dos nuevos textos que, con la aprobación del papa, se enviaron a todos los obispos a mediados de julio de 1963. Fueron: 1) el pro-

yecto de decreto *De matrimonii sacramento* (28 pp.); y 2) el proyecto de constitución dogmática *De ecclesia*, segunda parte (32 pp.).

El desarrollo de las últimas tres sesiones de la Comisión de coordinación durante la intersesión 1962-1963 reflejan los cambios que hizo Pablo VI la semana anterior al 29 de septiembre, día de la apertura del segundo periodo conciliar. Por tanto, la historia de estas tres sesiones tiene lugar durante los primeros seis meses del pontificado de Pablo VI.

3. *El trabajo de las comisiones conciliares*

La periodización de la actividad de las comisiones conciliares se impone por sí sola, y en ella podemos distinguir tres periodos, finales de enero, finales de marzo y comienzos de julio, precedidos cada uno de ellos por las decisiones de la Comisión de coordinación. Podemos decir, sin ningún temor a exagerar, que durante la intersesión 1962-1963, la Comisión de coordinación fue la espina dorsal de las comisiones. Las instrucciones de los siete cardenales de la Comisión de coordinación fueron las que en cierto modo dinamizaron estos tres periodos, no sólo por el calendario que había que respetar –y que es significativo porque los plazos cortos permitirán que se envíen a tiempo los textos revisados⁵⁰– sino también por el contenido de la revisión a realizar mediante una nueva reflexión, el reajuste de los textos, la coordinación y la cooperación de los esquemas.

La primera fase incluye la puesta en marcha de las comisiones en febrero de 1963. La segunda, que siguió a la Comisión de coordinación de finales de marzo, sólo debía incluir los meses de abril y mayo de 1963, pero hubo que prolongarla por la muerte del papa y la sede vacante. Después del luto y del cónclave del mes de junio, la tercera fase tendrá lugar después de la Comisión de coordinación de comienzos de julio y se extenderá desde julio hasta septiembre, que se caracterizará por el comienzo del pontificado de Pablo VI.

En una primera sección nos ocuparemos de los tres esquemas que normalmente se consideran los más significativos. 1) *De revelatione*; 2) *De ecclesia*; y 3) *Schema XVII* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Para entenderlos correctamente describiremos su desarrollo al margen de las distintas fases en que se divide la intersesión. Trataremos de dos proyectos que avanzan decididamente [a]), de los cuatro fracasos de la «segunda preparación» [b]) y de los textos que hemos llamado «retardatarios» [c]).

Para evaluar el camino recorrido y los resultados obtenidos por las comisiones conciliares en la intersesión 1962-1963 y, más concretamente, durante sus princi-

50. Era preciso actuar con rapidez para que las eventuales observaciones de los obispos pudieran llegar a tiempo para poderlas utilizar en una nueva versión del proyecto. La impaciencia de Juan XXIII, que conoce su enfermedad y sabe que le queda poco tiempo, puede haber contribuido también a acelerar el trabajo de las comisiones.

pales actividades, que van desde comienzos de febrero hasta finales de agosto de 1963, podríamos comparar la lista de los diecisiete esquemas adoptados en enero por la Comisión de coordinación con la de los cinco esquemas que esa misma comisión incluyó siete meses después⁵¹. Pero esa comparación no nos bastaría, porque los esquemas que se discutieron durante el segundo periodo son una selección reducida: estos temas se eligieron por su «madurez» conciliar.

Otro posible punto de comparación sería el conjunto de los trece proyectos enviados a los obispos para su estudio: una serie a mediados de mayo y otra a mitad de julio de 1963. Pero también sería inexacto este abanico de trece esquemas, porque esta vez sería demasiado amplio. Algunos de ellos no gustaron a nadie y desaparecerían del orden del día y otros serían absorbidos muy pronto por esquemas similares. Finalmente, otra serie de esquemas que se discutirán ampliamente en 1962-1963 sólo se llevarán a la asamblea plenaria mucho más tarde, en 1964 y 1965. Dos buenos ejemplos los tenemos en el proyecto de constitución dogmática sobre la revelación divina y en el proyecto de constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo.

Ni los números ni los inventarios podrán medir por sí solos la dinámica de la intersesión. Sólo permitirá apreciarla la valoración de todos los textos que fueron objeto de deliberaciones en comisión a lo largo de este periodo. Para esta investigación seguiremos el orden de la lista de los 17 esquemas que aceptó la Comisión de coordinación en enero de 1963.

Para poder exponer más claramente un proceso histórico tan complejo, haremos primero una exposición temática de los tres esquemas-*vedette* que reflejan muy bien el carácter transitorio de esta *intersessio prima* de 1962-1963, y que son:

1. el esquema sobre la revelación, al que se pretende sacar de su *impasse* desde enero a finales de marzo (primera fase);
2. el proyecto *De ecclesia* que logra evolucionar con más dinamismo (durante la primera y la segunda fase);
3. el esquema «Iglesia y mundo», del que hay dos versiones sucesivas que ocupan el periodo que va de enero a septiembre (primera, segunda y tercera fase). Este famoso texto, que en 1963 se llama aún «esquema XVII», a partir de 1964 se llamará «esquema XIII».

a) Tres esquemas significativos

1. El esquema «De revelatione»

Si el esquema *De revelatione* encabeza nuestra lista, no es ciertamente por casualidad. Porque, en el primer periodo del Vaticano II, la controversia más fundamental del Concilio, decidido a dar los primeros pasos, fue en torno al problema

51. S V/1, 649-650 (Coordinación del 31 de agosto de 1963).

de las «dos fuentes», de las relaciones entre Escritura y Tradición, y al tema de la «insuficiencia» de la Escritura. Las dos tendencias principales se enfrentaron en muchos campos: en la eclesiología, el ecumenismo, el papel de los laicos... Pero esta oposición plural se centró al principio en un punto crítico, la exégesis bíblica. La votación del 20 de noviembre de 1962 reveló ya esta crisis y Juan XXIII quiso resolverla mediante un nuevo enfoque, creando una comisión mixta que obligara a ambos «campos» a dialogar, un método muy roncaliano que en adelante se aplicará bastantes veces hasta provocar intentos de sabotaje en los «adversarios» de la segunda preparación.

La *Commissio mixta de revelatione* tuvo nueve sesiones de trabajo, de las cuales sólo cuatro tienen que ver con la intersesión. Su actividad se ajusta a un calendario relativamente sencillo si se compara con la compleja elaboración de otros esquemas como el de la presencia de la Iglesia en el mundo. Las cuatro sesiones de la *mixta de revelatione*, entre finales de febrero y principios de marzo, se caracterizan por conflictos emocionales comparables con las violentas discusiones de la misma Comisión mixta a comienzos de diciembre de 1962. Los participantes terminaban agotados y cansados.

Y tampoco es casualidad que, en la Comisión de coordinación, se designe al cardenal Liénart como relator del *De revelatione*. Liénart había sido uno de los primeros oradores en romper el fuego contra el texto preparatorio *Sobre las fuentes de la revelación*⁵², que se había pedido que «se rehiciera por completo». En la relación que presenta el 21 de enero de 1963 en la primera sesión de la Comisión de coordinación, el obispo de Lille resume la gran dificultad que subsiste respecto al esquema propuesto por la Comisión mixta *De revelatione* tras las reuniones del 4, 5 y 7 de diciembre de 1962⁵³.

La Comisión mixta había aceptado y aprobado por unanimidad el texto del preámbulo de los capítulos II, III, IV y V del esquema, con mejoras considerables. Pero todavía había un problema mayor que tenía que ver con el capítulo I sobre la Escritura y la Tradición. El punto crucial que impedía un acuerdo entre los representantes de la mayoría y de la minoría era si la Tradición tenía más peso que la Escritura en el tema de la fe y de las costumbres. A juicio de Liénart, la tesis que quería imponer con certeza que en la Tradición hay verdades que no están en las Escrituras va mucho más allá de las definiciones de Trento y del Vaticano II. «Estos se limitaron a decir que la Escritura y la Tradición son dos formas en las que la revelación divina ha llegado hasta nosotros, sin establecer comparaciones entre una y otra» (relación Liénart a la Comisión de coordinación el 21 de enero de 1963).

52. En el curso de esta XIX congregación general, el obispo de Lille hizo tres observaciones fundamentales: 1) el decreto que se proponía solucionar la única fuente de la que emanan las otras fuentes: la palabra de Dios; 2) el proyecto hablaba de las fuentes tratando, con un estilo absolutamente escolástico, uno de los dones más admirables de Dios; y 3) en un campo tan sobrenatural como la revelación debemos apoyarnos sobre todo en las enseñanzas de la fe.

53. AS V/1, 60-62. Cf. también *Vaticano II* del cardenal Liénart: *Mélanges de Science Religieuse* 33 (1976) 87-92.

El 7 de diciembre de 1962, cuando votó la Comisión mixta un texto corregido que quería atenuar un poco su rigor, no consiguió la mayoría, a pesar de las afirmaciones de Ottaviani. Siguiendo en líneas generales las proposiciones del cardenal Liénart, la Comisión de coordinación comunicó sus instrucciones sobre este tema a la Comisión mixta *De revelatione*: al no haber conseguido la fórmula del capítulo I sobre la relación Escritura-Tradición la mayoría de dos tercios, había que abandonarla y elaborar un nuevo texto con capacidad para reunir esta mayoría. Y si esto no se lograra, habría que volver a las fórmulas de Trento y del Vaticano I.

Estas instrucciones eran bastante claras. Pero no se retomaron las «motivaciones» del relator Liénart. La primera «motivación» aclaraba las razones de la polémica: «Porque el Concilio no debe marginar a los hermanos separados, sino tratar de iluminarlos y reunirlos».

Sin entrar ahora en los detalles de esta controversia, que será intensa en 1964 y 1965 y creará un clima tenso en octubre de este último año, nos remitimos a la toma de posición del gran teólogo francés Y. Congar, que en este momento, y por dos veces, trató de situar el debate en sus justos términos⁵⁴.

La suerte de estas instrucciones de la Comisión de coordinación se ventila en pocos días. Mientras la Comisión doctrinal reanuda sus actividades el 21 de febrero de 1963 en un clima muy tenso, la Comisión mixta *De revelatione* se reúne por primera vez desde diciembre de 1962 el sábado, 23 de febrero.

La reanudación de la controversia es una vez más sobre el *latius patet* (mayor alcance del contenido de la Tradición). La minoría presenta la Tradición como portadora de una *función constitutiva*, mientras que los oradores de la mayoría mantienen que, hoy día, el planteamiento del problema es diferente del de Trento y que el concilio actual no debía interferir en la investigación teológica. Al no encontrar ninguna fórmula que permitiese llegar a una conclusión, el cardenal Bea logró que se votara para saber si el Concilio tenía que tomar postura ante el pro-

54. Algunas «Osservazioni sullo schema di costituzione *De divina revelatione*» de Congar, con la calificación de *Riservato*, y fechadas el 29 de junio de 1963, fueron distribuidas por el Centro holandés DO-C sin número de serie. El autor enumera tres posibles posiciones que se mantienen actualmente en la Iglesia católica: a) la Tradición es una fuente independiente de la Escritura, que transmite verdades que no contiene la Escritura (teoría de las dos fuentes); b) la Tradición es una interpretación e implica una explicación del contenido de las Escrituras, que tienen una suficiencia material; todo está en la Escritura, todo está en la Tradición (Geiselmann); c) en lo esencial, hay identidad entre el contenido de la Escritura y de la Tradición; la Tradición no supera a la Escritura más que de forma relativa y subordinada (J. Möhler, Scheeben, Newman, Franzelin). Para Congar, la fórmula que dice que la Tradición es más amplia que la Escritura (*latius patet*) dice algo correcto, pero no como lo entendían los promotores de esta fórmula, que habría que completar, «porque si la Tradición contiene más que la Escritura en extensión, la Escritura contiene más que la Tradición en profundidad y es realmente inagotable» (Y. Congar). El conjunto del capítulo en el texto de la Comisión mixta habría de ser mejorado fundamentalmente, definiendo sobre todo lo que se entiende por «Tradición» y precisando que se debe incluir en ella el desarrollo eclesástico de la doctrina, afirmando que el depósito de la palabra pertenece al magisterio pero que también ha sido confiado a toda la Iglesia.

blema Tradición-Escritura. De 38 votantes, 29 apoyaron a Bea y a su negativa a poner fin a una cuestión que aún no estaba madura. Sólo 8 votos no pensaban así⁵⁵.

Pero el cardenal Ottaviani rechazó esta votación, que será un precedente al que se recurrirá con frecuencia en el Concilio. El cardenal la contestó en la reunión mixta del 25 de febrero de 1963 argumentando que, en la reunión anterior, él estaba ausente en el momento de la votación. Pero, además, la ofensiva del prefecto del santo Oficio desencadenó ese día una «ofensiva devastadora»: atacó a Bea poniendo en duda su fidelidad a la fe católica y reclamó de los obispos presentes un juramento sobre las «dos fuentes». Con esta actitud logró inflamar a los espíritus más equilibrados. Charue, a quien también puso en entredicho, estuvo a punto de dar un portazo en el momento en que Léger amenazó a Ottaviani con apelar a la Comisión de coordinación. Bea replicó que el Secretariado para la unidad tenía voz en este asunto y que no tenía sentido recordar a los obispos los juramentos que ya habían hecho. La intervención de Léger calmó los ánimos de la mayoría. Y, en este clima de crisis, se disolvió *ex abrupto* la Comisión mixta sin llegar a ninguna conclusión⁵⁶.

Cuando la *Mixta* reanudó sus actividades a finales de la misma semana, se calentaron otra vez los ánimos. La reunión del viernes 1 de marzo empezó con la lectura de una carta del cardenal Cicognani, que exhortaba a terminar con la discusión que se estaba teniendo. Ottaviani no leyó el final de la carta, en que se decía que, si era imposible llegar a un acuerdo, sería necesaria la concertación entre los presidentes. A petición de Léger se leyó al final esta conclusión en la comisión. Tras algunas peripecias de procedimiento, Bea propuso una fórmula⁵⁷ de Léger que descartaba la afirmación *latius patet*. Obtuvo 30 votos a favor y 7 en contra⁵⁸. Algunos cronistas han afirmado que esta votación del 1 de marzo tuvo un alcance histórico, sobre todo para el diálogo ecuménico⁵⁹.

Sin embargo, el mayor acontecimiento de la jornada será una gran intervención del cardenal Lefebvre, una persona muy moderada. El arzobispo de Bourges manifestó con reserva y con matices los sentimientos de malestar e indignación que embargan a los otros obispos de la mayoría pero que no se han atrevido a decir en voz al-

55. J. Feiner, *La contribution du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, en B. Dupuy (ed.), *La Révélation divine*, Paris 1968, 150-151.

56. Esta crisis, que se grabó en la memoria de los testigos, tuvo dos consecuencias distintas: en primer lugar, provocó encuentros informales entre los «tenores» de la mayoría, que se propusieron apelar al papa; y en segundo lugar, hizo que se pusieran los medios para lograr un clima más sereno en la reunión siguiente de la Comisión doctrinal dedicada al *De ecclesia*, haciendo los protagonistas todo lo posible para que no se repitieran los enfrentamientos personales.

57. *Sacra Scriptura et sacra Traditio ita se habent inter se ut una alteri extranea non sit*. En la versión final de la Comisión mixta, este paso se convirtió en «ellas (Tradición y Escritura) están, pues, estrechamente unidas y se comunican entre sí». Se leyó en la reunión la carta del secretario de Estado que decía que al papa le parecía «muy aceptable» la fórmula Parente-Brown. Cf. A. Cicognani a A. Ottaviani, Roma, 27 de febrero de 1963, en H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 243. Cf., además, R. Burigana, *Dalle fonti della Rivelazione alla Parola di Dio*.

58. Coloquio con A. Naud en el seminario de Montréal el 8 de septiembre de 1994.

59. J. Feiner, *La contribution...*, 152.

ta. Lo que el cardenal Lefebvre quiere defender con una elocuencia tan hábil es, sobre todo, el derecho de los obispos convocados al Concilio a decir libremente lo que piensan y a votar lo que crean oportuno, pero también la igualdad y la fraternidad entre los obispos, tanto si son diocesanos como si son miembros de la curia romana⁶⁰. Este discurso impresionó muchísimo a la mayoría de los miembros de la comisión.

El 4 de marzo tuvo lugar, finalmente, la novena y última reunión de la Comisión mixta *De revelatione*. La discusión giró sobre todo en torno al *sensus fidelium* que se había de mencionar correctamente en el párrafo sexto. Hablando este párrafo de la Escritura, de la Tradición y del magisterio, dice *in fine*: «Los tres juntos contribuyen eficazmente a la salvación de los hombres y también contribuye el asentimiento subordinado de los fieles».

En la relación que poco después presenta Liénart a la Comisión de coordinación, el obispo de Lille no vacila en denunciar la manipulación que ha sufrido el texto sometido a la Comisión de coordinación, puesto que se había quitado del texto presentado la última frase que hemos citado. Liénart estuvo atento y se preocupó de restablecer la versión auténtica de la Comisión mixta⁶¹.

60. Ofrecemos aquí la traducción del texto inédito de la intervención del cardenal Lefebvre en la Comisión mixta del 1 de marzo de 1963: «Aunque soy poco experto en cuestiones tan difíciles como las que estamos tratando, me atrevo a alzar mi voz para decir lo que sentimos muchos de nosotros ante las dificultades con que nos estamos encontrando en nuestra sesión. Muchos se sienten tristes al ver lo difícil que resulta entenderse por la gran oposición que existe entre las opiniones que se expresan. La búsqueda más honda de la verdad, que normalmente exige caridad y esfuerzo mutuo, se ve gravemente comprometida cuando algunos quieren imponer sus puntos de vista mientras otros prefieren mantener sus opiniones. Creo que nos será imposible superar estas dificultades si no estamos convencidos de que todos y cada uno de nosotros, sea cual fuere su dignidad y sólo por pertenecer a la Iglesia docente a causa de nuestra consagración, tiene el derecho y también el deber de manifestar libremente su opinión y de votar con toda libertad. Porque el sumo pontífice nos ha convocado justamente porque quiere saber qué pensamos cada uno de nosotros. Por tanto, la obediencia es lo que nos obliga a reivindicar plenamente esta libertad de palabra y de voto. Además, hemos de estar dispuestos a aceptar plenamente y con alegría lo que establezca el sumo pontífice, sea lo que sea. Es lo que sin duda queremos todos, porque nuestra fe nos hace ver en el papa al vicario de Cristo. Me gustaría añadir que sentimos admiración, respeto, veneración y —si se me permite decirlo— afecto por los obispos que ayudan al santo padre en las congregaciones romanas. Pero permítaseme también pedirles con todo respeto que este poder al que están habituados necesariamente —lo que es fácilmente comprensible—, lo ejerzan con más sobriedad y que incluso lo dejen a un lado para ser, en el Concilio, obispos entre sus hermanos en el episcopado, buscando esmerada y fraternalmente con ellos, bajo la autoridad del sumo pontífice y con la ayuda del Espíritu Santo, la verdad que libera y el bien de la Iglesia. Que se dignen no imponer de forma autoritaria, sino que se limiten a proponer sus opiniones dejando sólo al pontífice el cometido de decidir en última instancia. Es preciso deplorar que, durante el primer periodo del Concilio, muchos sufrieran en su interior —no sé si con razón o sin ella— porque se les había presentado el texto del esquema en nombre del pontífice como si éste se lo impusiera, mientras que era evidente que lo que quería el santo padre es que todos los padres lo discutieran con total libertad. De ahí han surgido muchas dificultades y también muchas palabras a veces dolorosas. Por esta razón, que quizás me he atrevido a exponer audazmente, os pido a todos perdón y comprensión. He hablado con toda sencillez y libertad sin la más mínima intención de herir a nadie. Lo único que he pretendido es hallar un camino que nos permitiera realizar mejor nuestro trabajo en la serenidad y la caridad fraternas. ¡Donde hay caridad y amor, allí está Dios!». Cf. F-Léger, n. 801, en el Seminario mayor de Montréal.

61. La primera vez que el padre Congar intervino en una comisión conciliar fue en la reunión de la Comisión mixta del 4 de marzo de 1963. E intervino en defensa de una aportación activa de los

Al margen de esta anotación oral secundaria, la relación de Liénart contiene sobre todo el juicio sobre el texto revisado por la Comisión mixta. Y su valoración es mucho más positiva que la de los teólogos más versados en la materia. En su relación del 27 de marzo de 1963, sostiene que la cuestión que quedó pendiente sobre las relaciones entre la Tradición escrita en los libros sagrados y la Tradición oral ya ha quedado resuelta: «Tras largas discusiones, la Comisión mixta ha aprobado un texto del capítulo primero del esquema, que concuerda con el pensamiento de los concilios anteriores. Propongo, por tanto, que nuestra comisión declare digno de elogio el trabajo que ha realizado la Comisión mixta y apruebe el esquema de constitución sobre la *revelación divina* en su redacción actual»⁶². Veremos en seguida cómo algunos portavoces de la corriente mayoritaria no comparten el optimismo de la relación de Liénart. Pero el decurso de los acontecimientos dio la razón a los primeros y se la quitó a los segundos⁶³.

Se puede decir que se cumplieron las instancias del Secretariado para la unidad, si se considera que se abandonaba la expresión «dos fuentes» y que no se desatendía la noción de «suficiencia material» de la Escritura. De este modo, la relación exacta entre «Escritura» y «Tradición» se dejaba a la libre investigación de los teólogos. Pero los representantes de la corriente mayoritaria no estaban nada entusiasmados porque creían que estaban ante un texto muy imperfecto. Y los peritos conciliares más expertos en el tema estaban desanimados ante un compromiso teológicamente tan pobre. De hecho, la apuesta del Concilio, que se expresó en el debate de noviembre de 1962, exigía que se ampliara el debate y la Comisión mixta era incapaz de hacerlo.

No se trata de desnaturalizar el planteamiento del problema —escribe el padre Dejaifve en 1963— sino de ampliar así sus datos, porque *en la perspectiva ecuménica en la que se plantea el debate que se realiza en el Concilio*, de lo que realmente se trata es de lo siguiente: detrás del término sagrada Escritura, lo que la Reforma realmente ve es la palabra de Dios, y lo que tanto ella como los teólogos ecuménicos reivindican es su primado y su suficiencia, tratando de mostrar que en la Iglesia católica su autoridad es total y su testimonio, normativo⁶⁴.

La mayoría del Vaticano II quería abandonar un antiprotestantismo ya obsoleto. La votación del 20 de noviembre de 1962 había mostrado la solidaridad del Concilio con el gran *ressourcement* provocado por la renovación bíblica y el mo-

fieles en la transmisión de la fe, proponiendo introducir en ese punto una *conspiratio pastorum et fidelium*. Ottaviani hizo que se rechazase esa propuesta porque no era *ad rem* (cf. JCng, 4 de marzo de 1963). Pero en la promulgación definitiva de la constitución (18 de noviembre de 1965), la formulación que propuso el teólogo francés dos años antes está en el número 10.

62. AS V/1, 445.

63. Cf. J. Feiner, *La contribution...*, 152.

64. G. Dejaifve, *Révélation et Église*: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 563. La cursiva es nuestra.

vimiento litúrgico, el retorno a las fuentes que debería situarse en el centro del misterio cristiano⁶⁵.

Estando así las cosas, a nadie le sorprendió que el esquema *De revelatione*, en su versión revisada por la Comisión mixta, no se incluyera en el orden del día del segundo periodo del Concilio. Habrá que esperar a las observaciones de Pablo VI sobre este tema en su discurso de clausura del segundo periodo, a la puesta en marcha de un nuevo grupo de trabajo y a la implicación de la Comisión doctrinal para que el esquema, con una redacción totalmente nueva, reaparezca en 1964.

El fracaso de marzo de 1963 tiene también algunas consecuencias institucionales que no se pueden callar. Y es que en la primavera de 1963 la Comisión conciliar doctrinal todavía no se había liberado lo suficiente de la tutela del santo Oficio para poder actuar con decisión. ¡En este caso, los adversarios de la segunda preparación no estaban dispuestos a ceder! Durante el segundo periodo, el clima institucional del Concilio fue cambiando poco a poco debido al nombramiento de cuatro moderadores, al debate tan duro sobre el santo Oficio a comienzos de noviembre de 1963, y sobre todo a las elecciones complementarias que modificarían al final del segundo periodo las relaciones de poder en la Comisión doctrinal. *Tantae molis erat*.

2. El proyecto del «De ecclesia»

Mientras durante el primer periodo de un concilio que aún está buscando su camino, el tema de la revelación se había convertido inesperadamente en el punto clave de la formación de dos corrientes de opinión, el esquema sobre la Iglesia hacía ya mucho tiempo que había llamado la atención de las escuelas teológicas, en realidad ya desde el primer anuncio del Concilio en 1959.

El debate sobre la relación Escritura-Tradición implicaba problemas de fe, con un impacto directo sobre el modo de «hacer teología» y sobre el enfoque global a la hora de presentar el mensaje. Ahora, a la vista de la constitución *Dei Verbum* ya terminada, puede considerarse a este respecto el texto más fundamental de los dieciséis elaborados por el Vaticano II.

En el proyecto de constitución *De ecclesia*, las cosas serán muy distintas. Partiendo de los fundamentos doctrinales, cuyo punto de anclaje es el dogma de la Trinidad, el esquema revisado sobre la Iglesia traza las grandes líneas para la organización de la comunidad eclesial y de ellas deduce sus principales articulaciones.

El problema eclesiológico es en cierto modo secundario respecto a las cuestiones centrales de la fe cristiana. Sin embargo, en el Vaticano II suscitó una enorme emoción. Y ello porque cuando una asamblea de la Iglesia se plantea la reno-

65. Cf. a este respecto la relación del padre Congar titulada *La question débattue du rapport entre Écriture et Tradition*, serie DO-C, n. 150, 12 pp., con fecha del 12 de junio de 1964.

vacación de sus estructuras, se está tocando en realidad el corazón del ejercicio del poder. Es, por tanto, inevitable que haya tensión entre los que tienen en sus manos los mandos y los que quieren llegar a ellos. Y esa tensión pone las cosas muy difíciles.

Podríamos decir, pues, que la versión revisada y profundamente renovada del *De ecclesia* fue el documento base de la intersesión 1962-1963, sin duda con los esquemas anejos que deberían referirse a él, como el *De oecumenismo*, el *De episcopis* y el de el apostolado de los laicos. Esta versión renovada dominará también el segundo periodo del Concilio en el otoño de 1963.

a) Primera fase (febrero-marzo de 1963)

Puntos de partida

Para evitar cualquier enfoque anacrónico hay que prescindir de una falsa perspectiva que dice que la primera preocupación de los promotores del *aggiornamento* era redactar un tratado completo sobre la Iglesia. Pero no es cierto.

Ya en septiembre de 1925, un genial precursor, el padre Lambert Beauduin, dijo en una conferencia que dictó en Bruselas que aún no se había completado la obra del concilio Vaticano I de 1869-1870: «No olvidemos que ese (concilio) sólo fue suspendido y hagamos votos para que reanude pronto sus trabajos y nos dé una *constitutio dogmatica secunda* sobre los poderes de la Iglesia docente y de los obispos». El padre L. Beauduin creía entonces que, para disipar los equívocos sobre el crecimiento de la infalibilidad pontificia, «bastaría con [...] tomar el esquema de los teólogos» para encontrar «las proporciones armoniosas y los sabios contrapesos que una exposición unilateral puede hacer perder de vista»⁶⁶.

Ésta era la tarea a la que se dedicaban los obispos y teólogos más avisados desde el anuncio del Vaticano II, porque lo que deseaba vivamente la «vanguardia» era hacer una aportación complementaria al concilio Vaticano I de 1869-1870. Porque este concilio, que se interrumpió bruscamente, dejó una obra incompleta y por tanto carente de equilibrio. Junto a la promulgación del primado y de la infalibilidad pontificia, el Vaticano I tenía otros proyectos sobre la función propia del episcopado que las circunstancias no permitieron que se realizaran.

Al anunciarse el Concilio en 1959, la primera preocupación de los círculos más conscientes fue aprovechar la ocasión para crear una teología del episcopado y completar así la obra conciliar que quedó incompleta desde 1870.

Uno de los primeros que se pusieron en marcha fue el padre E. Schillebeeckx, teólogo flamenco, que había sido nombrado recientemente profesor encargado en la universidad de Nimega (Holanda) y que, apenas quince días después de anunciarse el Concilio, escribía ya artículos reveladores sobre el significado de esta

66. Cf. L. Beauduin: *La Revue catholique des idées et des faits* 23 (octubre de 1925) 10-13, y en *Église et Unité*, Lille 1948, 23-29.

convocatoria⁶⁷. Desde este momento, el joven teólogo dibujaba las grandes líneas que presidirían las preocupaciones del futuro Concilio: las relaciones entre el papa y los obispos, el significado especial de la colegialidad episcopal, la importancia de los laicos en la vida de la Iglesia y, finalmente, la urgencia de dar al Vaticano I la aportación complementaria precisa para sacar a «la infalibilidad pontificia» del aislamiento dogmático en que la había dejado la interrupción de la asamblea de 1870.

La carta pastoral firmada por todos los obispos holandeses y publicada en Navidad de 1960 hablaba de este tema. Sus firmantes pudieron comprobar sorprendidos cómo una carta que se había escrito sólo para los católicos holandeses se tradujo a muchos idiomas y tuvo una amplia difusión internacional⁶⁸.

Esta preocupación que tenían muchos obispos y teólogos por restaurar una teología del episcopado constituye el trasfondo de la fase preparatoria y de los primeros meses del Vaticano II. Cuando, al principio del Concilio, se empiezan a conocer algunos esquemas, su punto de partida es con frecuencia el deseo de definir mejor las funciones del obispo y del cuerpo episcopal. En algunos autores, el proyecto de texto se reduce a consideraciones sobre el episcopado⁶⁹. Pero, por evidentes razones de oportunidad, los esquemas alternativos que pretendían tener cierta autoridad debían presentar por necesidad un conjunto de datos eclesiológicos. Porque si se limitaban a un solo aspecto de la comunión eclesial su posición estratégica sería muy débil, tanto más cuanto que el esquema oficial *De ecclesia*, que provenía de la Comisión teológica preparatoria, constaba de once capítulos distintos, algo que parecía darle un peso especial.

Los diferentes textos sustitutivos, objeto de los encuentros de finales de 1962 y comienzos de 1963 (en Roma, Alemania, Francia, España, Chile, etc.) trataron de ofrecer una eclesiología más o menos completa y equilibrada. Pero parece que, en muchos casos, estos proyectos de constitución no comenzaron realmente con un primer capítulo general, sino con un primer capítulo dedicado a la función del episcopado. Y cuando se trató de «situar» mejor el capítulo sobre el episcopado, el tema del laicado se impuso con toda naturalidad como el otro punto clave de la renovación eclesiológica. El papel del apostolado de los laicos, muy presente en la Iglesia católica tras el éxito de la Acción católica (1925-1935), había sido tratado sistemáticamente por autores como E. Mersch, K. Rahner, Y. Congar, G. Thils, monseñor G. Philips y otros. Además, algunos de ellos asistían al Concilio como expertos oficiales y se sentían muy a gusto en este terreno que ningún Concilio había abordado hasta ahora.

67. E. Schillebeeckx, *De genade van een algemeen concile*: De Bazuin (7 y 21 de febrero de 1959).

68. Cf. nuestro estudio *Une restauration de la théologie de l'épiscopat*, en *Glaube im Prozess*, 804-806.

69. Cf. en particular el esquema del obispo Ghattas (Egipto) y el de el cardenal Feltn y de sus colegas de la región de París, que se presentaron en febrero de 1963 y que sólo abordaban la doctrina del colegio de los obispos. Cf. S. Tromp, *Relatio de observationibus factis a patribus concilii* (26 de julio de 1963), 5.

Durante la incubación de los esquemas sustitutivos sobre la Iglesia, el *De ecclesia* de la fase preparatoria se difundió muy tarde, exactamente el 23 de noviembre de 1962. Pero ya se conocía bastante bien porque había sido puesto en circulación por algunos cardenales de la Comisión central preparatoria, sobre todo por Suenens, Bea y quizás Alfrink⁷⁰.

El esquema oficial sobre la Iglesia de la Comisión teológica preparatoria sólo se sometió a debate conciliar en la última semana del primer periodo del Vaticano II, es decir, en diciembre de 1962. La disconformidad de la corriente mayoritaria era considerable y este tardío debate fue extremadamente crítico con un texto cuyos autores estaban cada vez más a la defensiva⁷¹.

Pero, a pesar de todo, el *De ecclesia* oficial fue durante algún tiempo el punto de referencia obligatorio. De ahí que en la primera sesión de la Comisión de coordinación de finales de enero se siente aún la obligación de rendirle un cortés homenaje, pero en la sesión de finales de marzo las cosas son ya muy distintas. En la primera sesión de la Comisión de coordinación, el cardenal Suenens, relator del tema, compara el índice del *De ecclesia* preparatorio como texto de referencia y el índice temático de un proyecto alternativo. Esto le permite demostrar que los temas de la segunda mitad del esquema preparatorio se pueden colocar en otro sitio y que por tanto no son temas desperdiciados. Esta demostración justifica que se redacte otra vez el *De ecclesia* con una estructura nueva⁷².

Como hemos visto, el cometido principal de la Comisión de coordinación era vigilar la aplicación de los votos del Concilio en el primer periodo y activar las comisiones conciliares según las orientaciones recibidas para preparar el segundo periodo. El debate conciliar de diciembre de 1962 sobre la Iglesia acabó sorprendentemente sin votación y sin ninguna resolución. Correspondía, pues, a la Comisión de coordinación llenar esta laguna e inspirarse en la discusión conciliar para proceder a una «segunda preparación».

En las resoluciones oficiales de la Comisión de coordinación (sesión de enero de 1963) hay indicaciones interesantes para el esquema sobre la Iglesia. Sobre todas éstas: Hay que revisar el esquema para mostrar claramente la íntima relación que existe entre el Vaticano I y el Vaticano II. Después de recordar lo que el Vaticano I promulgó sobre el primado pontificio, hay que situar esta doctrina en un

70. Tras un minucioso análisis de los textos, J. Komonchak ha llegado a la conclusión de que Philips utilizó una versión anterior del *De ecclesia* preparatorio y no la que se distribuyó a los padres. Cf. *The Initial Debate about the Church*, en *Vatican II commence...*, 347 y 351, n. 56.

71. Cf. el discurso introductorio bastante agudo del cardenal Ottaviani el 1 de diciembre de 1962 (AS I/4, 1ss).

72. Según la relación Suenens, la nueva versión del capítulo I podría abarcar los capítulos I y II del texto viejo; el capítulo II (nuevo) correspondería a los capítulos II y IV (viejos) con algunos elementos del VII y VIII (viejos); el IV (nuevo) tendría como *pendant* el V (viejo). Respecto a los capítulos IX, X y XI (viejos) algunas partes se utilizarían en otros sitios (precisamente en el *De oecumenismo*) y otras se recuperarían de distintos modos (cf. AS V/1, 95). Cf. tablas comparativas entre el esquema Philips y el *De ecclesia* en A. Acerbi y U. Betti (cf. *infra*, n. 83). Para una comparación completa entre estos dos textos, cf. *Synopsis...*

marco pastoral y ecuménico. Convendrá, pues, que se exponga con más precisión el vínculo que une a la cabeza de la Iglesia con el colegio apostólico, para evitar cualquier malentendido en los protestantes y ortodoxos. El esquema tendrá que clarificar el sentido de la colegialidad episcopal, cuya importancia subrayará. Esta doctrina permitirá determinar la función propia de las Conferencias episcopales. El significado del episcopado en cuanto tal permitirá equilibrar la doctrina sobre la Iglesia. Habrá que aclarar también, finalmente, las relaciones con el ministerio sacerdotal y señalar qué lugar ocupan los laicos en la Iglesia⁷³.

Pero no se debe pensar que estas decisiones de la Comisión de coordinación se votaran sin obstáculos. Pues los partidarios de la centralización romana las discutieron apasionadamente y, sin aceptar ningún intercambio de puntos de vista, denunciaron los peligros de confusión y las peligrosas consecuencias que conllevaría un arriesgado «episcopalismo»⁷⁴.

La Comisión doctrinal, que aún está y estará por mucho tiempo bajo la autoridad de los grandes promotores del *De ecclesia* de la fase preparatoria, tendrá que verse las muy pronto con estas directrices de la Comisión de coordinación. La atmósfera será tensa y lo seguirá estando hasta mayo de 1963. En la sesión plenaria del 21 de febrero de 1963, la Comisión doctrinal se volvía a encontrar tras dos meses y medio. En el orden del día hay varios temas calientes. En las «reaperturas» del 21 de febrero y del 5 de marzo, correspondía al padre S. Tromp, como secretario, referirse a los acontecimientos pasados. Y lo hace quejándose amargamente de cómo ha ido el primer periodo conciliar sin ni siquiera mencionar el rechazo del trabajo de la Comisión preparatoria en la votación del 20 de noviembre de 1962. Lanza rayos y centellas contra el *De ecclesia* alternativo en alemán que se había distribuido en el noviembre anterior y se muestra pesimista de cara al futuro⁷⁵.

Después de crear, en un primer momento, una subcomisión especial de siete miembros para el *De ecclesia*, la Comisión plenaria del 21 de febrero de 1963 se ve totalmente absorbida por el proyecto *De revelatione* y por los preparativos de la correspondiente Comisión mixta que se reunirá los días siguientes. Sólo podrá ocuparse del esquema *De ecclesia* (5 de marzo) cuando termine su trabajo sobre el *De revelatione*. Entretanto, la subcomisión *De ecclesia* ha desempeñado un papel decisivo preparando el terreno para revisar el proyecto sobre la Iglesia. Esta subcomisión está compuesta por siete padres: Browne (experto: Gagnebet), Léger (Naud y luego Lafortune), König (K. Rahner), Parente (Balić y luego Schauf),

73. Para más detalles, cf. AS V/1, 185-186.

74. Cf. las actas de la Comisión de coordinación (AS V/1, 99-100) donde se puede escuchar un débil eco de este debate a puerta cerrada.

75. Mientras la *relatio* de carácter oficial del padre Tromp menciona solamente algunos puntos de procedimiento, un colaborador directo del cardenal Léger recuerda que habiendo sido invitado el relator de la comisión a hablar de los antecedentes, se quejó mucho de que se prescindiera de los trabajos de la fase preparatoria y tuvo buen cuidado de hablar también sobre la puesta en minoría en el Concilio del esquema preparatorio sobre las «dos fuentes» (conversación con el padre André Naud, Montréal, 8 de septiembre de 1994).

Charue (Philips), Garrone (Daniélou, después Congar), Schröffer (Thils, después Moeller). Indicamos también los siete expertos escogidos como consejeros por cada uno de los prelados. Lo realmente milagroso de esta comisión, llamada de los «siete» por el equipo de siete teólogos que colaboran en ella, fue su sorprendente composición, que daba cinco votos a la corriente reformadora y dos a la corriente conservadora. La presidía el cardenal Browne, nombrado expresamente por Ottaviani para esa tarea.

En la primera reunión de trabajo del martes, 26 de febrero de 1963, la comisión de los siete recibió el deseo del cardenal Cicognani *ne quid novi fieret*, es decir, que la comisión no inicie la redacción de un nuevo esquema, pero que se le autoriza a ordenar de otro modo los distintos contenidos válidos del texto preparatorio⁷⁶. Aunque Cicognani es presidente de la Comisión de coordinación, los siete no tienen en cuenta esta indicación taxativa, y discuten qué esquemas van a elegir de los cinco alternativos que hay: el esquema Parente, un esquema francés, el famoso esquema en alemán, el esquema de Philips y otro muy largo de procedencia chilena. La mayoría de ellos son de redacción reciente, pero el único que había circulado bastante durante el primer periodo del Concilio era el de Philips.

La cuestión es saber si el equipo llamado belga hizo lo posible, desde el otoño de 1962, por incluir el «esquema Philips» en el orden del día oficial del Concilio durante su primer periodo. Los indicios a este respecto son tan dispares, que no se puede concluir con claridad absolutamente nada. El propio Philips no cree que su proyecto haya sido presentado a la presidencia del Concilio al final del periodo. Heuschen esperaba en vano que el «documento de trabajo» de Philips se tomara en consideración y se sometiera a votación antes de la clausura de comienzos de diciembre de 1962. En cuanto a Moeller, está convencido de que el proyecto Philips de noviembre de 1962 fue rechazado por las instancias dirigentes del Concilio⁷⁷. El testimonio de Congar es concluyente: al interrogar a Suenens sobre este asunto, Congar cree que tiene la intención de introducir en el Concilio el esquema Philips a través del Secretariado *extra ordinem*. Ahora ya sabemos que se propuso la instancia de Suenens y que fue rechazada a propuesta de Felici⁷⁸.

76. «*Ne quid novi fieret, sed ut materia optima in constitutione de ecclesia contenta, alio modo ordinaretur, abbreviaretur...* (...)» (*Relatio Secretarii Commissionis*—S. Tromp—, 21 de febrero de 1963—13 de marzo de 1963, *Pars III*, 13).

77. J. Grootaers, *Diarium*, fascículo 5, Philips (24 de enero de 1963); *ibid.*, fascículo 5, Heuschen (11 de enero de 1963); *ibid.*, fascículo 7, Ch. Moeller (1 de mayo de 1963). Este último, a causa de un *lapsus* que complica aún más el tema, habla de la «Comisión de coordinación» siendo así que en noviembre de 1962 todavía no existía.

78. JCng, 6 de noviembre de 1962, 122. Ésa era la intención de Suenens a comienzos de noviembre, pero en las actas del Secretariado *extra ordinem* no hay rastro ni de la propuesta ni de su rechazo. Sin embargo, Komonchak ha podido consultar el diario de Henri Denis, que recoge una conversación entre Villot y Felici. De ella se deduce que Suenens intentó que el esquema *De ecclesia* se incluyera en el orden del día del Concilio al acabar el debate sobre la liturgia. Pero esta propuesta se rechazó en el Secretariado *extra ordinem* donde Felici hizo ver que era imposible porque aún no se había impreso el *De ecclesia* oficial. Cf. J. Komonchak, *The initial...*, 336.

¿Cuáles son las características principales de los textos presentados al orden del día de los siete?

Cuando comienza el debate, el campo de la mayoría conciliar aún no es homogéneo. Léger, influido por su consejero personal Lafortune, parece que al principio se inclinaba por el esquema llamado francés, pero luego se unió al grupo mayoritario⁷⁹. Los cinco miembros partidarios de la renovación se alinean muy pronto con el esquema Philips por su talante conciliador y por su origen internacional. Y esta mayoría de cinco votos opta rápidamente por el texto belga, mientras que los dos representantes de la corriente «minoritaria» votan por el texto de Parente. A continuación, se decide conjuntamente que el esquema Philips sea el texto base, pero no absolutamente excluyente, sino abierto a las aportaciones del texto Parente y, eventualmente, a las de otras fuentes⁸⁰. Es evidente que esta decisión tiene poco que ver con la instrucción del secretario de Estado *¡ne quid novi fieret!*

Ese mismo día, 26 de febrero, se convoca a los siete peritos a una primera reunión de trabajo en la que eligen a Philips para dirigir los trabajos. Estos empezarán en seguida y se llevan a un ritmo loco, de manera que una semana después, el 5 de marzo, la Comisión doctrinal plenaria estudia ya el texto revisado de los capítulos I y II⁸¹. Y mientras Ottaviani y sus más estrechos colaboradores ponen todas las trabas procedimentales posibles para retrasar el trabajo de la comisión (esperando que no estuviera terminado para septiembre), los obispos de la mayoría cada día acortan más los plazos para acabar lo antes posible los esquemas revisados y poderlos enviar a tiempo a los padres conciliares. No olvidemos que el mismo Juan XXIII, consciente de su enfermedad, no deja de urgir a los responsables del Concilio para que los nuevos esquemas estén listos lo más tarde en Pascua. La secretaría del concilio prometió al papa que el envío se haría en abril, pero algunos textos salieron a lo largo de mayo de 1963, unos días antes de morir Juan XXIII.

79. Una nota de trabajo que Moeller redactó en el último momento dirigiéndola a Léger parece que fue lo que inclinó la balanza a favor del esquema Philips. Entre los argumentos que dio Moeller está el que el texto de Philips constituye de algún modo la base de los documentos francés, alemán e italiano. Además, parte del aspecto trinitario, es ecuménico y resalta mucho el aspecto ministerial de la jerarquía, que es lo que ha pedido la Comisión de coordinación. Cf. F-Philips, Leuven, P 019.11.

80. Como algunos han contestado esta resolución tan importante, es conveniente reproducir el documento que contiene el voto de los siete: «*Commissio Septem 26/02/63 officium quod Periti explere debent iuxta mandatum a Commissione theologica acceptum. 1) Novum schema conficiant; 2) In conficiendo novo schemate attendant: a) primo ad schema D. Philips, quod basis laborum habetur; b) secundo et immediate conferant ea quae habentur in schemate Exc. D. Parente; c) ex aliis schematibus quoque assumant ea quae utilia videntur. 3) Si periti concordēs non sunt ipsi adnotent elementa divergentia cum indicationibus singularum opinionum*» (F-Philips, Leuven, P 021.28).

81. Estas decisiones rápidas y este trabajo a toda máquina sólo se explican si se tiene en cuenta la preparación anterior a la reunión del 26 de marzo. Sin hablar de los contactos que Suenens y Charue multiplicaron después de enero, hay que decir al menos que los cinco obispos de la corriente abierta, miembros de la subcomisión de los siete, se habían reunido la víspera de la reunión oficial. En cuanto a los expertos, se reunieron ya desde el día 25 en el colegio belga para estudiar el esquema Philips que en ese momento todavía no había sido elegido como texto base. Allí es donde se les da por teléfono la noticia de la constitución oficial de una subcomisión *De ecclesia*.

El abanico de los textos en discusión

Nada más terminar el Concilio se creía generalmente que la Comisión doctrinal, en su reunión de febrero de 1963, se había encontrado sobre la mesa los siete esquemas sustitutorios, es decir, ¡habría habido tantos proyectos en el orden del día como miembros en la nueva subcomisión *De ecclesia*! Este número, en cierto modo sagrado, de siete esquemas perteneció bien pronto a la «tradición oral» del Vaticano II. Hoy, con la distancia crítica que existe y con el acceso a numerosos archivos, las cosas se presentan de otro modo.

En la *relatio* de Tromp (dedicada a las observaciones de los obispos y realizada el 26 de julio de 1963) se enumeran los diez textos alternativos, siete totales y tres parciales. En la cronohistoria de Betti se dice que «el índice más vistoso de tales propuestas [de los obispos] lo forman una quincena de esquemas nuevos en la sustancia y en la forma»⁸².

De todos esos esquemas, fueron nueve los que más llamaron la atención.

De ellos, una primera serie de cinco proyectos presentados el 26 de marzo a la Comisión doctrinal:

- 1) Parente (18 pp.), estrecho colaborador de Ottaviani;
- 2) Schröffer (32 pp.), en alemán, preparado a finales de 1963 por un poderoso grupo de teólogos alemanes y discutido en Munich a comienzos de febrero por una conferencia de obispos germanófonos. Este esquema llega con algunos días de retraso pero ya está en circulación cuando la Comisión de coordinación celebra sus primeras reuniones a primeros de febrero;
- 3) Documento de Camburg, esquema francés que consta de cinco capítulos. Redactado por teólogos franceses muy conocidos a los que los obispos franceses les habían pedido informes relacionados con el texto oficial;
- 4) Silva Henríquez y McGrath, esquema chileno de 12 capítulos y 89 pp. El ser tan largo perjudicó seriamente a esta iniciativa de teólogos latinoamericanos;
- 5) Philips (36 párrafos), el primero por fecha, que se redactó el 18 de octubre de 1962 y se revisó fundamentalmente el 25 de noviembre de 1962 completándose el 12 de enero de 1963. Este esquema, que se llamó esquema belga, fue redactado por un comité internacional de trabajo aunque la iniciativa fue del episcopado belga⁸³.

82. U. Betti, *Cronistoria della Costituzione*, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, (ed.), G. Baraúna, Firenze 1965, 136. Cf. *Synopsis historica*... Además de los diez esquemas citados, el padre Tromp enumera otra lista con seis propuestas más que dan cada vez una ordenación nueva a las materias del *De ecclesia*.

83. No es fácil resumir la historia del esquema Philips: I. A mediados de octubre de 1962, el profesor de Lovaina trabaja en Roma con un grupo internacional de expertos, entre los que están los teólogos Congar, Rahner, Colombo, Semmelroth, McGrath, quizás Ratzinger, probablemente Lécuyer, y por supuesto Philips (con algunos pareceres de Cerfaux y de Onclin). Sale un texto en latín. II. Una segunda versión, en francés y en estilo indirecto, es enviada a un grupo más amplio de teólogos

Una segunda serie de textos alternativos comprende cuatro esquemas más o menos elaborados o más tardíos.

- 6) Elchinger (12 pp.), esquema en francés que consta de un prólogo y cinco capítulos (llega a la Comisión doctrinal a mediados de marzo de 1963);
- 7) Barbado (9 capítulos y 18 pp.), esquema español redactado por los consultores de los obispos de España dirigidos por el dominico Saura;
- 8) Ghattas (1 capítulo, 3 pp. apretadas) dedicado al colegio de los obispos, al primado y a los obispos,
- 9) Feltin y los obispos de la región parisina (5 pp.), que sólo aborda la colegialidad episcopal.

Es obvio que el contenido del inventario de estos nuevos proyectos dependerá de los criterios más o menos estrictos que se fijen al hablar de «esquema». Los cinco esquemas de la primera serie, a pesar de sus grandes diferencias, tienen algunos elementos comunes que reflejan las circunstancias del momento. La mayoría de ellos son suficientemente inteligentes como para no ignorar del todo ni la estructura ni algunas preocupaciones del *De ecclesia* oficial preparatorio. Además, estos textos se caracterizan por interpolaciones en todos los sentidos: el esquema francés contiene largos extractos del esquema Philips (introducidos después del cruce de algunas cartas entre Daniélou y Philips). El texto Philips, cuyo autor ha participado en las reuniones germanófonas en Roma y en Alemania, toma algunas partes del esquema alemán, que a su vez se inspira en Philips para algunas cosas. Finalmente, el texto Parente se parece algo al de Philips. Todos coinciden en algunos puntos claves como el episcopado y su carácter colegial, el lugar de los laicos en la Iglesia o el significado de los «estados de perfección». A todos les preocupa de algún modo la renovación de la imagen global de la Iglesia (*Kirchenbild*) mediante el retorno a las fuentes bíblicas, litúrgicas y patristicas de la fe cristiana⁸⁴.

Aún queda por saber cuáles fueron los motivos que movieron tan rápidamente a la subcomisión *De ecclesia* a decidirse por el esquema Philips. Para ello hay que retrotraerse a la situación y al clima de la primavera y del verano de 1963, un conjunto de datos cambiaron profundamente en torno a octubre-noviembre de 1963.

con vistas a un encuentro en el colegio belga, que se celebra el 26 de noviembre de 1962. El 12 de enero de 1963, un equipo reducido redacta en Lovaina una integración de cara a la reunión de la Comisión de coordinación que tendrá lugar a finales del mismo mes. III. La síntesis de estos tres textos es la que desde el 26 de febrero de 1963 constituirá el «texto base» de la subcomisión *De ecclesia* y, a partir del 5 de marzo de 1963, como esquema reelaborado en la Comisión doctrinal plenaria.

84. Hay estudios incluso minuciosos del vaivén de los textos en: U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Roma 1984; H. Schauf, *Das Leitungsmat der Bischöfe*, en «Annuarium Historiae Conciliorum», München 1985. Parente y el texto alemán toman de Philips, éste del texto alemán y del esquema preparatorio (cf. pp. 76, 80, 93). A Acerbi, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975, 183-184 describe el influjo de Philips en Parente. Según U. Betti, *La dottrina...*, 71, si se toman en consideración tres esquemas es porque tienen en cuenta al esquema preparatorio y también a los demás. El autor alude a los esquemas Philips, Parente y al proyecto alemán.

En febrero-marzo de 1963 la sensación que predominaba era que se estaba en una situación de *impasse*. En los círculos de la joven «mayoría» estaban perplejos entre la esperanza de superar los complicados obstáculos que tenían ante sí y el miedo real a fracasar. La primera carta decisiva del texto de Philips no era sobre todo el hecho de haber tenido en cuenta el esquema preparatorio, porque eso también lo habían hecho algunos otros de la serie de los cinco. Su carta decisiva era que buscaba una *via media*, que llegaba a compromisos entre el esquema antiguo y las exigencias de un nuevo enfoque. Philips era una persona con una gran cultura teológica moderna y con una gran experiencia personal del ambiente romano, pero además tenía vocación de pacificador⁸⁵. El redactor principal del esquema Philips era muy propenso a interpretar, a traducir en un lenguaje accesible a los obispos de todas las tendencias los logros de los movimientos contemporáneos de renovación, que eran la primera fuente de inspiración de la corriente mayoritaria del Concilio en el primer periodo y que eran casi completamente desconocidos por muchas instancias romanas. Este trabajo de traducir es también el arte de utilizar expresiones suaves «sin que por eso cambie en absoluto el contenido»⁸⁶.

Otro elemento decisivo a favor del esquema belga era la ventaja que ofrecía en un calendario tan apretado como el del procedimiento. Esta ventaja nacía de una estrategia de conjunto que desde octubre de 1962 no había dejado de tener en cuenta los retrasos que imponían los acontecimientos. Mientras el sector duro del círculo minoritario estuvo convencido de que la dispersión de fuerzas y de ideas en la mayoría le impediría formar a tiempo un grupo compacto e indispensable alrededor de un único texto alternativo, este círculo contaba con un fracaso total que obligaría a los «progresistas» a volver a los esquemas de la fase preparatoria, única base sólida para salvar al Concilio del caos. Por tanto era muy urgente que la corriente mayoritaria se pusiera rápidamente de acuerdo para proponer un único texto sustitutorio; había que «se concentrar» (como decía Jean Daniélou) para oponerse al esquema preparatorio⁸⁷.

El esquema Philips, con su tono moderado y su contenido tan claro, podía servir, en este momento peligroso de crisis, de punto de encuentro de la corriente mayoritaria carente de certezas. El solo hecho de existir ya suponía rechazar el «negativismo» de la minoría, cuyos animadores ya se habían adelantado en la fase preparatoria, y no estaba dispuesta a renunciar a sus privilegios, aun a riesgo de caer en la política del «cuanto peor, mejor». Además, el esquema elegido parecía más adecuado para conseguir el apoyo de un gran número de obispos que el radicalismo de ciertas corrientes intransigentes que querían que todos los esquemas viejos se sustituyeran por otros totalmente nuevos.

85. «ICI», entrevista en mayo-junio de 1962.

86. H. Schauf, *Das Leitungsmat...*, 78.

87. En una carta del 29 de enero de 1963, y por tanto anterior a las reuniones de finales de febrero, escribe Daniélou a Philips: «¿No sería posible conseguir que los obispos renuncien a este proyecto (alemán) y se centren en el suyo? En todo caso, esto es lo que harán los obispos franceses» (F-Philips, Leuven, P 015.16).

En este contexto, el trabajo de revisión, primero de los siete expertos y luego de los obispos, pudo realizarse sin pérdida de tiempo y terminarse en un tiempo récord (en cuatro días según la cronología de Tromp⁸⁸), que sorprendió enormemente a la plenaria, que pudo reunirse ya el 5 de marzo para los capítulos I y II, ya reescritos. En ese momento era muy difícil imaginarse que el presidente de la comisión aceptara deliberar sobre la base de otro texto que no fuese el suyo (esquema preparatorio) sin lanzar una última ofensiva. Y en efecto, Ottaviani hizo un último intento. Toda la primera parte de la reunión del martes, día 5, se dedicó a esta ofensiva del presidente y del secretario de la Comisión doctrinal contra el trabajo realizado por la subcomisión de los siete, que, a su juicio, se había extralimitado en su mandato y había adoptado un texto nuevo como base de discusión sin tener derecho a ello. Sólo las vivas reacciones del cardenal Browne, de monseñor Charue y de otros obispos pudieron hacer frente a la tempestad. El segundo ataque se centró en quitar valor al esquema revisado bajo la dirección de Philips, al que se acusa de peligroso, pomposo y «relativista». Tras estos movidos preámbulos, a los que asisten mudos los expertos, la Comisión plenaria puede escuchar por fin la introducción del relator Philips y empezar el debate sobre el primer capítulo, que trataba del misterio de la Iglesia.

A nivel de expertos las discusiones habían sido muy vivas, particularmente entre Daniélou y Philips, sobre el punto teológico de partida del esquema *De ecclesia* revisado. Se termina aceptando que la versión Philips parta de una *ecclesia de Trinitate* y no de los elementos espirituales de la Iglesia. Lo que más preocupa al teólogo de Lovaina, que desde ahora será el relator, es que se acepte su esquema como texto base para que pueda avanzar el debate. Y, para sorpresa de muchos miembros de la comisión, lo logra mostrándose abierto, acogiendo las modificaciones propuestas y subrayando así la necesidad de respetar la corriente mayoritaria del Concilio.

El tema «cuerpo místico» suscita vivas tensiones –se reprocha a Philips y a Congar que han debilitado sus aspectos organizativos–, mientras que la cuestión de la pertenencia a la Iglesia ya no plantea las mismas dificultades que antes. La concepción de la Iglesia como *sacramentum* es para algunos una innovación inaudita e inaceptable.

La colegialidad de los obispos constituye la base del segundo capítulo sobre la Iglesia jerárquica. Esto causará al principio tensiones muy vivas, que algunos calificarán de «terrible batalla» (Ch. Moeller). Pero la tempestad se calmará antes de lo previsto⁸⁹. Hasta al mismo cardenal Ottaviani le impresiona el estilo del debate;

88. Según la *relatio* de Tromp, las reuniones de expertos –con o sin obispos– sed celebraron el 26 y 28 de febrero y el 2 y 5 de marzo. A tenor de las notas de trabajo de Philips, los expertos prosiguieron el 8 y 9 de junio la elaboración y relectura del capítulo sobre el episcopado.

89. En unos apuntes tomados en la reunión, el propio Philips atribuye el clima de distensión, que empieza a rodear a ideas muy controvertidas, a su sangre fría, a su preocupación constante de que no hubiera «ni vencedores ni vencidos», a su capacidad para improvisar en latín y también a un cierto sentido del debate aprendido en una larga experiencia parlamentaria.

poco a poco se ha ido resignando a ver que otro texto, y no el suyo, es el que ocupa el escenario. Sin embargo, el debate sobre el capítulo II tendrá que afrontar dificultades aún mayores: 1) la idea de los Doce como fundamento de la Iglesia, mientras en la «derecha» sólo Pedro es la roca sobre la que se funda la Iglesia; 2) la cuestión del colegio de los obispos dispersos (fuera del Concilio) como autoridad suprema es un problema para muchos; y 3) la necesidad de explicar la concepción de la infalibilidad pontificia según la fórmula del Vaticano I *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* hace que se acuse al relator de tendencias modernistas. También exigirá explicación la relación entre el sacerdote y su obispo; la cuestión de los diáconos permanentes se congelará provisionalmente. El miércoles, 13 de marzo, ya se habían estudiado y debidamente enmendado los dos primeros capítulos del nuevo esquema.

La Comisión de coordinación

Esta primera parte del texto se someterá muy pronto a la aprobación de la Comisión de coordinación que se convoca a finales de marzo para poder programar su envío a los obispos.

El resultado de las deliberaciones, que constituye un giro en la historia de la Iglesia, será objeto de la relación que presentará Suenens en la segunda sesión de la Comisión de coordinación, el 28 de marzo. En su relación, el arzobispo de Malinas-Bruselas no deja de recomendar que se acepten esos dos capítulos del nuevo *De ecclesia*: «El nuevo texto no contiene cuestiones controvertidas entre los teólogos y expone la verdadera doctrina de forma pacífica, coherente y equilibrada»⁹⁰. La comisión acoge bien la perorata de Suenens. Termina el relator haciendo algunas recomendaciones sobre los capítulos que se estudiarán en breve sobre los laicos (cap. III) y los estados de perfección (cap. IV). Este último capítulo deberá situarse en una perspectiva más amplia que la del esquema preparatorio, es decir, en la perspectiva de la vocación de todos los cristianos a la santidad.

En el intercambio de puntos de vista después de la relación de Suenens, Tromp recordó que, pensando en los religiosos y los laicos, habría que distinguir muy bien lo dogmático de lo disciplinar, de manera que el esquema dogmático sobre la Iglesia tratara en estos dos capítulos exclusivamente aspectos dogmáticos. Esta sugerencia es aprobada por el relator y por la Comisión de coordinación. Las dificultades que presentó aquí Tromp reaparecerán siempre que haya que distribuir las materias del *De ecclesia* entre los capítulos sobre los laicos y los religiosos y los decretos autónomos que tratan del apostolado de los laicos y de la renovación de la vida religiosa⁹¹. Ottaviani volvió a insistir en la necesidad de que quedaran cla-

90. AS V/1, 463. Pero el relator critica que el capítulo II cite 24 veces al sumo pontífice al tratar del colegio episcopal.

91. La creación de comisiones mixtas para estos dos casos límite —pedida por la Comisión de coordinación en enero de 1963— no bastó para terminar con las tensiones y a veces con los conflictos de competencias. La Comisión para el apostolado de los laicos tuvo muchas veces la im-

ras las prerrogativas del papa como jefe de la Iglesia y que se insistiera en que sólo él desempeña las funciones de vicario de Cristo. Esta discusión en la Comisión de coordinación muestra con más claridad que Suenens se empeñó en apoyar la elaboración que se estaba haciendo y que quería terminarla a tiempo⁹².

b) Segunda fase (abril-mayo de 1963)

Después del 13 de marzo de 1963, la Comisión de coordinación será convocada de nuevo el 15 de mayo para una sesión de dos semanas. Por tanto, el *De ecclesia* revisado se seguirá elaborando en la segunda mitad de mayo de 1963, un periodo breve pero intenso por la sobrecarga del orden del día. Esta sesión se desarrolla en un clima muy distinto al de los trabajos de marzo.

Tras las incertidumbres y la confusión de enero-febrero de 1963, el esquema *De ecclesia* encontró en marzo una nueva base y la comisión aceptó otro método de trabajo. Ante una tendencia conservadora que a pesar de cómo han ido las cosas no ha dejado en absoluto su seguridad, los representantes de la corriente mayoritaria tienen la sensación de que acaban de salir del *impasse* y de que han iniciado un nuevo proyecto capaz de responder mejor a las expectativas del Concilio.

Si bien los principales temas del orden del día del *De ecclesia* en mayo de 1963 parecen menos explosivos que los capítulos I y II, ya estudiados, también hay que decir que son menos homogéneos, porque los capítulos sobre «los laicos» y «los religiosos» se tratan también en otros esquemas redactados en comisiones paralelas que quieren ser autónomas⁹³. Esta dificultad es aún mayor desde el momento en que las materias «laicado» y «religiosos» andan dispersas en la Comisión de coordinación. A Suenens, por ejemplo, le compete el *De ecclesia* en su conjunto, a Urbani el apostolado de los laicos y a Döpfner los religiosos.

presión de que algunas de las mejores contribuciones de su propio decreto tuvieron que ser cedidas a la doctrinal para el capítulo sobre los laicos y a veces se perdieron por completo. Monseñor Glorieux, testigo y actor de primer orden, escribirá más tarde no sin amargura: Ningún documento del Vaticano II estudia *ex professo* la familia. Los laicos que se han consultado han mostrado repetidamente que se estudiara y el capítulo del esquema XIII sobre el 'matrimonio y la familia' permitía esperar que así se hiciera, pero fue el matrimonio, con todos los problemas que se conocen, lo que centró la atención. La Comisión para el apostolado de los laicos había preparado buenos capítulos sobre la familia durante los trabajos de la Comisión mixta con la Comisión doctrinal para el capítulo de la *Lumen gentium* sobre los laicos; se le cedieron a esta constitución, pero al final no se llegó a utilizarlos [...] (cf. A. Glorieux, *Les étapes préliminaires de la constitution pastorale «Gaudium et spes»*: Nouvelle Revue Théologique 108 [1986] 398). Esta frustración de la comisión Glorieux-Cento se repetirá cuando haya que dejar otros temas al grupo de redacción del esquema XVII (luego esquema XIII).

92. Después de la redacción de las notas de los capítulos I y II, que duró hasta el 18 de abril, la primera parte del nuevo *De ecclesia* se enviará a los obispos de todo el mundo por decisión oficial del secretario de Estado del 22 de abril de 1963. Parece, sin embargo, que el envío se hizo realmente en el mes de mayo.

93. Si decimos que los temas son menos explosivos es porque la «vocación religiosa» suscitará en seguida fuertes tensiones y más tarde algunas «explosiones» memorables.

Pero la mayor diferencia entre los trabajos de mayo sobre la Iglesia de los de marzo está en el calendario tan sobrecargado de la sesión de mayo. La urgencia de poner a punto los seis capítulos del esquema XVII antes de empezar la tercera sesión de la Comisión de coordinación, prevista para primeros de junio, desbarajusta el orden del día. Los redactores del *De ecclesia* tienen que sudar tinta para conseguir que la Comisión doctrinal les conceda un poco de tiempo. Los trabajos de la subcomisión tratarán de resolver de algún modo el problema del tiempo⁹⁴. A veces se ha llamado equipo belga al pequeño grupo de obispos y teólogos que habían defendido antes con vigor el esquema Philips, aunque también pertenecían a él algunas figuras eminentes francesas y alemanas, y algún que otro italiano, holandés y de otros sitios⁹⁵. Este grupo puso un gran empeño en preparar el *De ecclesia* que la Comisión de coordinación incluyó en el orden del día para mayo de 1963.

El capítulo III sobre los «laicos»

La revisión del *De laicis* comprenderá tres rápidas etapas: la decisión de la plenaria de proceder a mejorar el texto propuesto, los trabajos de una subcomisión de redacción para ese fin y la aprobación en la plenaria de la versión enmendada.

En el esquema Philips, escogido como texto base a finales de febrero de 1963, el capítulo sobre los laicos era el único que correspondía casi por completo al texto del *De ecclesia* preparatorio. Recordemos que, en éste, el tema de los laicos se trataba en el capítulo VI, que se había elaborado en gran parte a partir de una propuesta personal de Philips⁹⁶. En realidad, Philips era uno de los teólogos que mucho antes del Concilio ya había intentado elaborar una «teología del laicado».

Especialistas como Congar, Tromp, Philips y Schauf habían coincidido en la Comisión teológica preparatoria para colaborar e intercambiar ideas. Pues bien, el capítulo VI era el fruto de esas discusiones y formaba también parte de la base del

94. Mientras el esquema XVII ocupa a la comisión y a la subcomisión entre el 16 y el 25 de mayo, el capítulo del *De ecclesia* sobre los laicos tendrá derecho a algunos días en la plenaria, el 15, 16 y 25 de mayo de 1963. La subcomisión *De laicis* trabajará el 17 y 18 de mayo, y la subcomisión *De religiosis* lo hará el 29, 30 y 31 del mismo mes. Al morir Juan XXIII el 3 de junio, la Comisión de coordinación se ve obligada a retrasar su sesión.

95. La composición de este *équipe* cambiaba necesariamente según de qué esquemas se tratara. Entre los no belgas se puede citar sobre todo a Congar, que fue miembro permanente, y también a Rahner, C. Colombo, Tucci, Lécuyer, Laurentin, etc. Las notas de los dos primeros capítulos del *De ecclesia*, que aún faltaban en Roma, fueron redactadas en Lovaina en abril de 1963 por un grupo de trabajo que comprendía a Philips, Thils, Moeller y Cerfaux. Se trataba sobre todo de referencias litúrgicas, bíblicas, patristicas y conciliares (carta de Ch. Moeller al cardenal Léger del 12 de abril de 1963; cf. F-Léger, Montréal, n. 84a). Philips envió a Roma una nueva versión del capítulo sobre los laicos y consultó a Congar sobre él. El «laboratorio» de Lovaina trabaja tratando de ampliar las perspectivas del capítulo sobre los religiosos partiendo de la vocación a la santidad, común a todos los cristianos (carta de Philips a Congar del 26 de abril de 1963. F-Congar, Convento de St. Jacques en París).

96. Cf. F-Philips, Leuven, P 008.04 y otros muchos posteriores.

esquema Philips de febrero de 1963. Esos mismos peritos se reunían de nuevo en mayo de 1963 para poner a tono la eclesiología del laicado, pero (en verdad) esta vez con poco tiempo y en un contexto muy distinto.

Cuando se empieza a trabajar en la Comisión conciliar, hay sobre la mesa un montón de proyectos de revisión del capítulo *De laicis*, pero compiten sobre todo un nuevo proyecto de Schauf (fechado el 7 de marzo de 1963) y algunas enmiendas de Philips (con fecha del 20 de marzo de 1963) destinadas sobre todo a recuperar algunos pasajes a los que la revisión de Schauf le pareció que debía renunciar. Pero, a la hora de la verdad, el texto revisado que servirá de base a las deliberaciones será el que presenta Florit en nombre de la subcomisión encargada de esta tarea⁹⁷. Uno de los puntos más difíciles era una vez más el de cómo aferrar una noción tan fluida como la de *laico*, cómo llegar a «definirlo». Hubo algunos intentos de «teologizar» ese concepto, pero ni ellos ni el derecho canónico satisficieron a la comisión⁹⁸. Se termina volviendo necesariamente a un planteamiento pragmático que se contenta con una simple descripción. La revisión iniciada en la plenaria la llevará a término la comisión Florit, que encomienda a Philips la redacción de la versión enmendada. El 25 de mayo se discutirá a fondo en la Comisión mixta plenaria, presidida por el cardenal Cento⁹⁹. Los principales temas que se discutieron fueron una vez más el concepto de laico, el *sensus fidei* del pueblo cristiano, la noción de sacerdocio universal, el significado del mundo profano y las relaciones entre los laicos y la jerarquía.

El capítulo IV sobre los religiosos

La revisión del capítulo sobre los religiosos se desenvolverá en un clima menos pacífico que la de los laicos. La carta de convocación de Ottaviani (fechada el 3 de

97. La subcomisión presidida por Florit, asistido por el teólogo U. Betti, tiene también como miembros a Spanedda y a Franić y pudo pedir la colaboración de la comisión Cento para el apostolado de los laicos. Cf. S. Tromp, *Relatio 15-31 maii 1963*, 12. A petición de Léger, la secretaria de esta subcomisión se encomendará desde ahora a G. Philips.

98. Fue tan difícil manejar la noción de «laico» en el Vaticano II, que llegó a discutirse el nombre de la comisión competente, cuyo atento secretario era Glorieux. Éste quería mantener a toda costa el nombre de «Comisión para el apostolado de los laicos», porque había habido algunos en la curia que habían querido cambiarlo por el de «Comisión para el apostolado de los fieles»! Veinte años después, Glorieux lo ha explicado así: «Señalamos que, en los anexos de su carta y prácticamente en toda la correspondencia siguiente, el cardenal Cicognani daba a nuestra comisión su verdadero nombre de 'Comisión para el apostolado de los laicos', pero un año después, en la lista de las comisiones, se había sustituido la palabra 'laicos' por la de 'fieles' sin haber consultado al presidente de la comisión ni haberlo avisado o haberle dado ninguna explicación. Pues bien, en ese mismo momento, la Comisión doctrinal, en la constitución sobre la Iglesia, estaba preparando un capítulo dedicado a los 'laicos'. Nuestra comisión había utilizado el término 'fiel' para designar a todas las personas bautizadas (laicos, sacerdotes, religiosos, obispos) y el término 'laico' para referirse a los que no abrazan la vida religiosa ni pertenecen a los clérigos» (A. Glorieux, *Les Étapes...*: Nouvelle Revue Théologique 108 [1986] 389, n. 5).

99. Se trata de una comisión que debía reunir a los miembros de la Comisión doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos. Pero a ésta sólo la representa media docena de obispos. En ausencia de Florit (enfermo), le toca a Franić presentar el proyecto en nombre de la subcomisión. La introducción a la discusión de cada párrafo corre a cargo de Philips.

mayo de 1963) va acompañada de una nueva versión revisada, obra de una subcomisión mixta Doctrinal-Religiosos que ha trabajado el 6 y 7 de marzo. Esta vez el proyecto se titula *De iis qui consilia evangelica profitentur*. El cambio constante del título de este capítulo es una buena muestra de lo difícil que resultó su revisión.

Si se compara el capítulo V *De statibus perfectionis evangelicae adquirendae*, que trata de los estados de perfección en el *De ecclesia* preparatorio, con el capítulo IV «de la vocación a la santidad en la Iglesia» del esquema *De ecclesia* de finales de mayo de 1963, es posible hacerse fácilmente una idea del enorme camino recorrido en poco tiempo en un campo tan clave en la vida de la Iglesia como es la vida religiosa¹⁰⁰. La corriente más dinámica presente en el Vaticano II ya había oído desde el principio, en el capítulo sobre los religiosos del esquema preparatorio, una espiritualidad que quería desmarcarse no sólo de la de los simples laicos, sino también de la de los sacerdotes diocesanos. En consecuencia, esta corriente era poco propensa a admitir el sentimiento de superioridad que adivinaba en un texto construido sobre los estados de perfección¹⁰¹. La tendencia de la mayoría, que ya había rechazado anteriormente una Iglesia piramidal y había defendido la colegialidad y una Iglesia pueblo de Dios, estaba en condiciones de rechazar un ideal espiritual con distintos planos, ocupando los «religiosos» el vértice de la pirámide. Los renovadores no querían limitarse a modificar el texto propuesto, sino que se proponían abrir nuevas perspectivas poniendo en primer plano la vocación universal a la santidad, de la que se derivan formas concretas de espiritualidad, todas igualmente válidas¹⁰². De hecho, hasta finales de mayo de 1963 todas las deliberaciones giraron en torno a este punto. Y la Comisión de coordinación ya había abierto el camino a esta revolución¹⁰³.

100. Es obvio que la revisión de finales de mayo de 1963 no es todavía el texto final de la *Lumen gentium*, pero no lo es menos que señala una evolución que pareció una revolución. Los nuevos desarrollos, que se concretarán definitivamente en los capítulos V y VI de la constitución promulgada en 1964, no cambiarán sustancialmente esta constatación de fondo.

101. Veamos, por ejemplo, el final del capítulo V del *De ecclesia* preparatorio: «Así pues, el santo Sínodo exhorta a cada uno de los que han sido especialmente llamados a la perfección evangélica, a que tengan el valor de repetir, sin desmerecerlo con sus actos, lo que dice san Pablo: 'Imitad mi ejemplo, hermanos, y fijaos en quienes me han tomado como norma de conducta' (Flp 3, 17)».

102. La vocación universal a la santidad se plantea desde esta perspectiva porque el nuevo texto de mayo de 1963 afronta la práctica de los consejos evangélicos: «Por tanto, para todos y cada uno, sea cual fuere el estado y orden a que pertenezcan, bien vivan en el mundo o como religiosos, no hay más que una sola santidad cristiana que, comenzada en la fe y en el bautismo, puesto que la gracia de Dios es un auxilio y un estímulo que no son debidos, crece en abundancia de frutos, como lo demuestran claramente la historia de la Iglesia y la vida de los santos. Por consiguiente, orienten todos los cristianos hacia una caridad perfecta las fuerzas que han recibido según la medida del don de Cristo, para que, siguiendo sus huellas, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo» (Esquema *De ecclesia* VI, n. 29: proyecto de texto enviado a los padres conciliares el 29 de julio de 1963, p. 18). Cf. ahora en *Synopsis historica*..., 192-201.

103. En la *relatio* de la que se había encargado a Döpfner en la primera sesión de la Comisión de coordinación, pedía que la revisión del texto se encomendara a una comisión mixta Doctrinal-Religiosos, que debería señalar los fundamentos doctrinales de la espiritualidad. En relación con esto, quería que el título del capítulo pudiera ser *Status imitationis Christi secundum consilia evangelica*

Algunas discusiones muy vivas sobre la apertura de nuevas perspectivas básicas del capítulo llenaron la mayor parte de la reunión del 27 de mayo. La versión mejorada del capítulo que se propone no puede satisfacer a la mayoría. Además, una simple modificación del título crea problemas en el ala conservadora, a la que le parece inaceptable¹⁰⁴. Hay algunas intervenciones de la mayoría –como las de Charue, Garrone y Huyghe entre otras– que amenazan con apelar a la asamblea del Concilio para sacarla adelante. Al día siguiente, Charue se referirá al apoyo formal que los episcopados alemán, belga y holandés han dado a su tesis. El mismo Charue, portavoz de las posiciones «episcopalistas» más avanzadas, se niega a incluir a los religiosos en las estructuras de la Iglesia. Según él, las estructuras de la Iglesia incluyen a los obispos, al clero y a los laicos, pero los religiosos son una categoría especial que se puede encontrar en todas esas tres categorías¹⁰⁵.

La cuestión siempre «caliente» de la exención estará también en el orden del día. A punto de acabársele la paciencia, y para salir del *impasse*, la comisión decide crear una subcomisión mixta (Doctrinal: 3 obispos y 2 expertos; religiosos: 3 obispos y dos expertos), cuyo cometido es terminar de revisar el texto en discusión. Pero tiene el tiempo contado y la subcomisión tendrá que trabajar a destajo. Serán claves en este trabajo las aportaciones de Charue, de McGrath y del padre Fernández (general de los dominicos). La base de esta revisión la constituye un nuevo proyecto que proviene de Thils: *De vocatione ad sanctitatem in ecclesia*, que está destinado a formar una primera sección del esquema, mientras que el proyecto antiguo constituirá una segunda sección sobre los institutos de perfección evangélica. El nuevo texto parte de la vocación universal a la santidad y describe el múltiple ejercicio de la misma, los medios para conseguirla y la importancia de esta vocación en la vida de la Iglesia, cuya autoridad ha de respetarse.

No es fácil precisar por qué esta pequeña subcomisión no tuvo la composición mixta que se había previsto¹⁰⁶. De todos modos, y a toro pasado, la Comisión de religiosos valoró positivamente no haber estado representada en este comité de redac-

(cf. AS V/1, 192-193). El título del capítulo que Suenens hizo que se propusiera en la reunión del 23 de mayo de 1963 de la Doctrinal plenaria es más incisivo: *De sanctitate in ecclesia*.

104. Cuando los defensores del título *De sanctitate in ecclesia* invocan la autoridad de la Comisión de coordinación, Tromp dice que este nuevo título no proviene de la coordinación en cuanto tal, sino que es un voto individual de algunos de sus miembros (cf. S. Tromp, *Relatio 15-31 maii 1963*, p. 33). Suenens enviará en seguida una carta a la comisión defendiendo el título que se discute.

105. Este punto decisivo será objeto de uno de los mayores choques, en 1963-1964, entre Charue y sus partidarios por un lado y Daniélou y los suyos por otro. La división del viejo *De religiosis* constituirá para Daniélou una victoria, pero el texto final, que se niega a reconocer a los religiosos como parte de las estructuras de la Iglesia, será interpretado por Charue y los suyos como prueba de que se le da la razón a ellos.

106. La colaboración activa entre el padre Fernández OP, y otros religiosos como Häring y Gagnebet, la presencia de monseñor Seper y la aprobación del cardenal Browne contribuyeron a crear un clima de consenso. Es preciso subrayar que tanto Fernández como Seper habían formado parte de la anterior Comisión mixta (finales de febrero de 1963) y parecía que aseguraban cierta continuidad. Gagnebet, un hombre muy influyente, se dedicó a conseguir el acuerdo de la Comisión de religiosos. Por lo demás, Ottaviani reprochó una vez más el procedimiento que se había seguido.

ción. De hecho, en el segundo periodo del Concilio estará al frente de una campaña victoriosa contra la revisión de finales de mayo de 1963, que le pareció inadmisiblemente a más de 600 obispos. El texto de Charue y de un grupo restringido de colaboradores suyos representa quizás la posición extrema de cierto «episcopalismo» que no tenía suficientemente en cuenta el ambiente de la asamblea conciliar, donde era enorme el número de padres que pertenecían a órdenes religiosos. Lo mismo que había reprochado la mayoría a los trabajos de las comisiones preparatorias se volvía ahora contra algunos de los representantes de esa mayoría. De todos modos, el texto revisado el 29, 30 y 31 de mayo es el que figura, en julio de 1963, en el segundo fascículo del esquema *De ecclesia* aceptado por la Comisión de coordinación y enviado a los obispos con vistas a su vuelta en el otoño.

c) Tercera fase (julio-septiembre de 1963)

La sesión de la Comisión de coordinación prevista para los primeros días de junio no se podrá convocar hasta finales de julio debido a la interrupción del Vaticano II por la muerte del papa Juan y la reunión del cónclave en el mes de junio de 1963. Esta tercera reunión de la Comisión de coordinación fue breve (3 y 4 de julio de 1963), pero repercutirá de forma importante en el *De ecclesia* que ya está en el taller.

Después de pedir y conseguir la aprobación de la Comisión de coordinación para los dos nuevos capítulos recientemente revisados sobre laicos y religiosos, Suenens somete a los cardenales de la comisión una modificación fundamental del esquema sobre la Iglesia, que consiste en modificar la distribución de los temas del capítulo IV sobre los laicos y cambiar la disposición de los capítulos introduciendo un capítulo general *De populo Dei in genere* entre el I (el misterio de la Iglesia) y el II (la constitución jerárquica de la Iglesia). El conjunto de los temas generales sobre los laicos se incluirán en el nuevo capítulo II, mientras que el capítulo IV se dedicará a las materias que tratan más específicamente la función de los laicos.

Así pues, la nueva división de la constitución que Suenens propone, será la siguiente. I. *De ecclesiae mysterio*; II. *De populo Dei in genere*; III. *De constitutione hierarchica ecclesiae*; IV. *De laicis in specie*; V. *De vocatione ad sanctitatem in ecclesia*¹⁰⁷. Esta reestructuración tenía un sentido eclesiológico fundamental, que ponía fin a la visión piramidal de la Iglesia. Demostraba, en particular, que los obispos, los laicos y los religiosos formaban todos parte del pueblo de Dios, que se trataría en un capítulo previo al del episcopado¹⁰⁸. En esta nueva disposición, los capítulos I y

107. AS V/1, 594.

108. Como sucedió tantas veces en el Vaticano II, las ideas innovadoras estaban «en el aire». La idea de esta distribución de los temas estaba presente en Alemania, Holanda, Francia y Canadá. La idea de proponérsela concretamente al cardenal Suenens cuando se dirigía a la Comisión de coordinación fue de A. Prignon, rector del colegio belga en Roma e «intermediario» muy eficaz en el Vaticano II.

II sentaban las bases de la pertenencia a la Iglesia desde una perspectiva espiritual, de manera que, por el bautismo, todos los miembros de la Iglesia son iguales antes de diversificarlos según sus funciones (los dos capítulos siguientes). Es obvio que la discusión de esta nueva propuesta en la comisión no fue nada fácil¹⁰⁹.

Esta propuesta de modificar las divisiones del esquema y la distribución de los temas no se rechazó. Pero como todavía no había pasado por la Comisión doctrinal, se guardó para el segundo periodo del Concilio. Pero a partir de este mes de julio, el secretario de Estado Cicognani aceptó comunicar en breve a los padres la decisión de la Comisión de coordinación de proponer una nueva distribución de los capítulos, comunicación que se hará en la primera página del capítulo sobre los laicos revisado en mayo de 1963 y enviado a los obispos el 19 de julio de 1963.

Cuando se reanudó el Concilio en otoño, como algunos miembros de la Comisión doctrinal se sintieron víctimas de un cortocircuito, esta comisión exigirá que la propuesta del cardenal Suenens se estudie en la debida forma. Mientras tanto, los partidarios de la nueva división de los temas no estaban con los brazos cruzados. Con motivo de la preparación del «documento de Malinas», sobre la revisión del esquema XVII, del que nos ocuparemos en seguida, se reunió un pequeño grupo de redacción del esquema sobre la Iglesia para preparar el debate que se iba a tener en el Concilio y en la comisión sobre la nueva distribución de los temas. Este grupo se reunió por dos veces en el arzobispado de Malinas (la primera el 6, 7 y 8 de septiembre de 1963 y la segunda el 17 del mismo mes y año). Pues bien, en la primera de ellas fue donde se preparó el nuevo capítulo *De populo Dei*, que se preveía su discusión en el próximo periodo del Concilio.

3. El esquema XVII

Ninguno de los tres textos promulgados por el Vaticano II tuvo un desarrollo tan lento, largo y diversificado como el esquema que en enero de 1963 ocupaba el último lugar de la lista del orden del día de la Comisión de coordinación y que por eso se le llamaba esquema XVII (en la primavera de 1964 pasará a ocupar el puesto XIII, pero seguirá siendo el último). El solo hecho, desde luego curioso, de nombrarlos por un número indica ya una especie de anonimato que caracterizó un proyecto que una parte del Concilio se resistió durante mucho tiempo a estudiar. Sólo se incluirá en la agenda del Concilio en otoño de 1964 y eso tras largas vacilaciones de Pablo VI. Se intentó muchas veces sacarlo del anonimato dándole un nombre, pero durante el periodo de intersesión que aquí estudiamos no se consi-

109. Mientras Browne y Tromp se mostraban favorables a la propuesta de Suenens, Morcillo y Urbani tenían sus reservas, porque Urbani creía que primero había que oír a los padres (cf. AS V/1, 635). Posteriormente, Pablo VI será más reticente ante esta nueva distribución de los capítulos, pero, tras un breve diálogo con el cardenal Suenens, dijo que estaba dispuesto a dejar «la cuestión a la libre discusión conciliar» (L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances...*, 115).

guió¹¹⁰. Esta incertidumbre muestra, en definitiva, la falta de madurez de un amplio proyecto que los adversarios de esta segunda preparación del Vaticano II no dejarán de denunciar y, en su caso, de explotar. Es preciso reconocer que hubo dos factores especiales que obstruyeron la activación del proyecto. En primer lugar, no hubo ningún otro texto del Vaticano II con menos trabajos coherentes de preparación. Y no hubo ninguna otra comisión que se pusiera a trabajar tan tarde ante problemas tan amplios como los que se le habían confiado¹¹¹. Digamos, finalmente, que el carácter relativamente homogéneo de lo que se dio en llamar la «mayoría» no logró resistir la disparidad de perspectivas teológicas sobre el esquema XIII en 1965. Es claro que esta disparidad ha podido influir ya desde los trabajos de 1963.

a) Primera fase (febrero-marzo de 1963)

El nacimiento o, mejor, la concepción de lo que debía ser el esquema XVII se produjo en el punto de confluencia de numerosas corrientes y proyectos de distinta procedencia. Remontándonos lo más posible tenemos las ideas del cardenal Suenens sobre la *ecclesia ad extra* (cf. su correspondencia con Juan XXIII sobre este tema, el mensaje del papa el 11 de septiembre de 1962, la intervención de Suenens en el Concilio el 4 de diciembre de 1962) y las deliberaciones de la Comisión conciliar para el apostolado de los laicos en diciembre de 1962 y el 17 de enero de 1963. De estas reuniones tan importantes surge la propuesta de Hengsbach y de De Vet de institucionalizar una colaboración a largo plazo entre la Comisión doctrinal y la suya: Hengsbach es obispo de Essen y De Vet obispo de Breda (Holanda). Esta Comisión mixta se encargará de redactar un esquema común incorporando los documentos sociales de la comisión Ottaviani y la IV parte del esquema *De apostolatu fidelium* que trata del compromiso de los laicos¹¹². Esta propuesta de Hengsbach es inmediatamente acogida por Urbani que, a su vez, logra que la Comisión de coordinación la acepte en su primera sesión.

En esta misma sesión de finales de enero, se encarga a Suenens que haga de *re-lator* en la Comisión de coordinación sobre los tres esquemas «sociales» que pro-

110. He aquí algunos ejemplos de estos intentos: *De praesentia ecclesiae in mundo hodierno* (Urbani), *De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum* (versión oficial de Cicognani en enero de 1963), *De ecclesiae praesentia et actione in mundo hodierno* (nombre oficial de mayo de 1963), *De ecclesia relate ad personam humanam* (Suenens), *De praesentia efficaci ecclesiae in mundo hodierno* (nombre oficial en julio de 1963), *De activa praesentia ecclesiae in mundo aedificando* (septiembre de 1963). La oposición al esquema se manifestó también en la elección del título. Es el caso de Tromp que, a finales de abril de 1963, después de cuatro meses de trabajo en comisión, sigue llamándolo testarudamente *De ordine sociali et internationali* tratando de decir con ello que era hijo de los esquemas preparatorios (cf. *Relatio* 21.2.1963–13.3.1966, *Pars IV*, 29ss). Se podría hacer una demostración similar respecto a la sucesión de los capítulos y a la articulación del texto a lo largo de las cinco etapas de un itinerario que va desde enero de 1963 hasta diciembre de 1965.

111. A. Glorieux, *Historia praesertim sessionum schematis XVIII seu XIII de ecclesia in mundo huius temporis*, 245 pp. Mecnografiado, s.l., s.d., p. 2.

112. A. Glorieux, *Historia...*, 1-2.

vienen de la Comisión teológica preparatoria. Se trata de ir preparando el terreno teniendo en cuenta la susceptibilidad de los autores cuyos textos se echan abajo. Las *relations* de Suenens abarcan:

- 1) el esquema *De ordine morali*. A juicio de Suenens, en la nueva comisión mixta sólo se podrán aprovechar los capítulos I y IV¹¹³;
- 2) el esquema *De ordine sociali*, que es duramente criticado por el relator porque, a su juicio, tiene muy poco en cuenta los nuevos temas (socialización y países en vías de desarrollo), su estilo es casi siempre abstracto y escolástico (olvidando el de la *Mater et magistra*), se centra en la sociedad de Europa occidental y, finalmente, porque la doctrina que expone no corresponde a la intención del papa Juan en su discurso de apertura del Concilio. Por consiguiente, sería aconsejable que la nueva comisión mixta reexaminara el texto superando el marco occidental y teniendo en cuenta la *Mater et magistra*;
- 3) el esquema *De communitate gentium*, cuyo género literario es criticado por Suenens porque es el típico de un manual de moral que carece de la fuerza persuasiva de los discursos del santo padre. El relator deplora, además, el silencio total del proyecto sobre algunos temas importantes así como su enfoque jurídico y estático al tratar algunos puntos.

Durante la preparación de estas *relations*, Suenens tuvo la ayuda sobre todo del padre Calvez y del canónigo Houtart¹¹⁴.

La segunda pieza de este *puzzle* es la contribución del cardenal Liénart en esta misma sesión de la Comisión de coordinación, en la que presenta su relación sobre el *De deposito fidei pure custodiendo* (el mantenimiento intacto del depósito de la fe), un texto preconiliar que ya desde el periodo preparatorio había suscitado fuertes polémicas. La *relatio* de Liénart es de las más críticas. A su juicio, tanto el vocabulario como la concepción del esquema son totalmente inaceptables. Un ejemplo: en doce

113. AS V/1, 144-147, 162-163, y para los dos esquemas siguientes, AS V/1, 148-152 y 153-159.

114. La relación de Suenens a la Comisión de coordinación, hecha en francés, reproduce totalmente, menos en algún pequeño detalle, el comentario crítico que Jean-Yves Calvez había redactado a requerimiento del arzobispo de Malinas. En la carta que le escribió el 11 de enero de 1963, dice Calvez: «Creo que en el momento actual se plantean problemas completamente nuevos (sobre crecimiento y desarrollo en todos los países) y la Iglesia debería aprovechar el Concilio para adoptar posiciones actuales ante los grandes proyectos de los grupos humanos. Todavía mejor, debería situar estos problemas en su misterio, en su propia antropología. Desde este punto de vista, es también posible que los problemas aparentemente más políticos —proyectos de grandes sistemas políticos, deseo de una sociedad sin clases, esperanza democrática— ganaran mucho si se trataran junto con los problemas sociales y económicos. Sin entrar demasiado en detalles técnicos, menos útiles, el Concilio se enfrentaría a la esperanza ambigua, a veces atea, que embarga a la sociedad actual; podría decir en qué condiciones —religiosas— la humanidad, que persigue su porvenir, podrá alcanzar un futuro realmente humano en el que el hombre no corra el riesgo de ser sacrificado». Cf. el dossier «*Église dans le monde de ce temps*», F-Daniélou, Vanves. Es posible que la relación de Suenens sobre la comunidad internacional, también en francés, tenga su fuente en Fr. Houtart, que sabemos con certeza que fue consultado en este mismo periodo por el cardenal.

párrafos, el *De deposito fidei* denuncia veintiún errores diferentes. Remitiéndose expresamente al discurso inaugural de Juan XXIII y a la preocupación pastoral de la mayoría de los padres durante el primer periodo conciliar, el obispo de Lille dice que no se puede aceptar el texto y propone repartir alguno de sus contenidos en otros esquemas¹¹⁵. Cuando Liénart llama la atención de los cardenales de la Comisión de coordinación diciendo que el esquema se podría descargar de algunos capítulos, sobre todo de los dedicados a exponer la doctrina sobre el hombre, su origen, su destino, su naturaleza, sus normas de obrar, sus derechos y sus deberes, el debate se anima. Confalonieri y Urbani hablan en favor de un esquema *De homine*, el hombre natural y sobrenatural, su vida en el cuerpo místico, en la familia y en la sociedad, que podría ir detrás del texto sobre la revelación y antes del *De ecclesia*. Al finalizar el debate, y a petición del presidente de la Comisión de coordinación, Liénart propone la síntesis a la que ya nos hemos referido, que la comisión aprueba inmediatamente y que es destinada a entrar en el proyecto sobre la presencia de la Iglesia en el mundo¹¹⁶.

La aportación de Urbani y de su relación *De apostolatu laicorum* constituye el tercer aspecto del origen del esquema XVII. El texto sobre el apostolado de los laicos consta de cuatro partes: I) nociones generales; II) la acción por el reino de Cristo; III) la actividad caritativa; IV) la acción social en el apostolado de los laicos, que tiene cuatro capítulos. Tras hacer algunas anotaciones sobre la distribución de los temas, Urbani propone que se reduzca la IV parte y que se incorpore su contenido en el texto sobre la Iglesia en el mundo. Subraya el significado especial de esto y la Comisión de coordinación aprueba la propuesta de crear una nueva comisión mixta Doctrinal-Laicado¹¹⁷.

Aunque estos depósitos de aluvión vienen de cuencas muy distintas¹¹⁸, confluyen en un delta común que todavía tendrá que discurrir bastante y superar varias esclusas antes de desembocar en el mar. Esta larga navegación se encomendará primero a la nueva Comisión mixta, que era una alianza claudicante entre dos partes demasiado desiguales, entre una Comisión doctrinal de vocación dominante y una Comisión sobre el laicado, modesta, novata e incluso despreciada por algunos curiales que se habían hecho viejos en el oficio¹¹⁹. Una alianza que, tras los meses

115. A. Liénart, *Vatican II*, Lille 1976, 83, 88-91. Liénart propone concretamente reunir los capítulos I, IV, V y VI en el *De ecclesia*, suprimir el X, y con los capítulos II, III, VII, VIII y IX elaborar un decreto doctrinal «sobre el hombre» (futuro esquema XVII).

116. AS V/1, 71, 97.

117. AS V/1, 108, 133, 194.

118. La propuesta de Hengsbach-De Vet hace sugerencias concretas para la acción de los laicos ante las necesidades sociales urgentes. A Liénart, con un glorioso pasado en la acción social católica, le preocupa sobre todo que se clarifiquen los grandes principios de la acción social en la Iglesia. Y, finalmente, Suenens trata de formular las respuestas de la Iglesia ante algunos problemas específicos de los cristianos en el mundo moderno, como la moral conyugal y el trabajo por la paz, eso que la gran prensa expresaba con la frase «la píldora y la bomba». Cf. G. Turbanti, *La commission mixte pour le schema XVII-XIII*, en *Leuven*. (En imprenta).

119. Ya nos hemos referido anteriormente a los conflictos de autonomía y competencia que opusieron durante mucho tiempo a Cento y Ottaviani. Un ejemplo típico de la fuerte tutela que se

de aprendizaje durante la intersesión 1962-1963, consigue un perfil preciso a partir de su reorganización a finales de noviembre de 1963. Ahora bien, si queremos ser objetivos hemos de reconocer que la difícil y vacilante puesta en marcha de la Comisión mixta del esquema XVII se debió en gran parte al *surplus* de trabajo que en marzo y mayo de 1963 tiene cada una de las comisiones y que les impide dedicar el tiempo necesario a los objetivos de la *mixta* del esquema XVII.

En estas circunstancias difíciles, al día siguiente de la Comisión de coordinación de enero de 1963, la primera fase del esquema XVII sólo será el prólogo de la preparación. El plan del esquema a elaborar estaba ya en la carta de la Comisión de coordinación y sólo faltaba realizarlo¹²⁰.

Primero, un grupo reducido de expertos redacta una versión provisional del proemio y de los seis capítulos¹²¹. Tras la revisión de esta versión realizada bajo la presidencia de Browne (delegado de Ottaviani) y de Cento, el 18 de febrero se creó una comisión mixta reducida que se reunió el 28 de febrero y el 1 de marzo¹²². Esta entrada en escena de obispos que asumen la responsabilidad del proyecto de texto va acompañada de la llegada de nuevos expertos importantes: los padres Daniélou, Medina, de Riedmatten y Tucci, monseñor Prignon y monseñor Ligutti. El presidente será el cardenal König.

Las jornadas decisivas de mitad de marzo insisten en los trabajos y constituyen el giro de esta mixta reducida. El dúo Tromp-Lio es reemplazado por McGrath-Daniélou, y a éste último se le confía el primer capítulo, del que Lio había sido responsable hasta entonces. Así pues, los redactores de los esquemas preparatorios son sustituidos por teólogos pertenecientes a la mayoría conciliar¹²³. Después de esto, los portavoces de la corriente mayoritaria veían perfectamente el frenazo que se preparaba entre bambalinas y que capitaneaban algunos nostálgicos de los es-

ejercía sobre la Comisión para el apostolado de los laicos lo tenemos cuando ésta organiza una consulta de expertos laicos. Todo el proceso se lleva a cabo en el más estricto secreto a pesar de los ánimos oficiales y las instrucciones formales de la Comisión de coordinación. Señalemos, además, que algunos responsables de la comisión tratan de no inquietar a los obispos que no han sido consultados.

120. El esquema XVII de marzo-mayo de 1963 consta de seis capítulos, cuyos temas se mantendrán generalmente hasta el final a pesar de que luego se introdujeron algunas modificaciones fundamentales en la articulación del texto. Eran: 1) la vocación admirable de la persona; 2) la persona humana en la sociedad; 3) el matrimonio, la familia (y la demografía); 4) la cultura humana; 5) el orden económico y la justicia social; 6) la comunión de los pueblos y la paz.

121. Glorieux da el nombre de estos expertos y el reparto de las tareas: son principalmente Pavan, Ferrari-Toniolo, Sigmond, Tromp, Lio, Hirschmann y Guano. Es insustituible el valor de las crónicas detalladas que debemos a Glorieux, alma de estos trabajos (cf. P. Glorieux, *Historia...*, e Id., *Les étapes*: Nouvelle Revue Théologique 108 [1986] 388-403).

123. Esta comisión reducida incluía los siguientes obispos: König, Griffiths, Pelletier, McGrath, (de la doctrinal) y Hengsbach, Guano, Blomjous y Kominek (del apostolado de los laicos), pero no todos pudieron estar presentes el 28 de febrero.

123. Hay cierto paralelismo: igual que Tromp fue sustituido por Philips en el *De ecclesia*, Lio es sustituido por Daniélou en el esquema XVII. Ambas cosas suceden a comienzos de marzo de 1963. Philips fue introducido por Charue y Daniélou por Garrone. Daniélou es sustituido por Congar en la subcomisión *De ecclesia*.

quemas preparatorios. Esto explica que Léger preguntara por carta a uno de sus consejeros: ¿cómo es que el texto de la comisión incluye nuevas consideraciones del padre Lio?¹²⁴. Suenens, aludiendo al trabajo de Lio en el futuro esquema XVII dijo a un confidente: «Sí, también nosotros tenemos nuestro padre Tromp»¹²⁵. Reconociendo plenamente todos los méritos del padre Lio, McGrath quiere que se tengan en cuenta las orientaciones de Juan XXIII, a saber, que el tema de la Iglesia en el mundo no se puede tratar con un lenguaje escolástico. Para Daniélou hay que abandonar la distinción entre vocación «natural» y «sobrenatural» que proviene del esquema *De deposito fidei* y hay que abordar, desde la perspectiva de la historia de la salvación, el capítulo antropológico sobre la creación del hombre¹²⁶.

La puesta en juego –aunque no se puede realizar plenamente desde los primeros intentos– es, pues, la exacta orientación de fondo del nuevo proyecto que se quiere liberar definitivamente de la hipoteca de los esquemas redactados antes de octubre de 1962¹²⁷. Este episodio aclara especialmente los conflictos de procedimiento entre Cento y Ottaviani. En el concilio Vaticano II, los conflictos de procedimiento a menudo están directamente relacionados con el contenido de la discusión. Reuniendo en una «comisión mixta restringida» a obispos y a expertos dinámicos del apostolado de los laicos con algunos defensores de la renovación de la Doctrinal (en la que están generalmente bajo tutela), se pudo poner en marcha un proyecto progresista. Desde esta perspectiva, es claro que Ottaviani y Tromp tenían mucho interés en reclamar obstinadamente una supervisión teológica de la Comisión doctrinal «pura» para textos de procedencia mixta.

b) Segunda fase (abril-mayo de 1963)

Cuando los cardenales de la Comisión de coordinación si reúnen por segunda vez a finales de marzo, se encuentran sobre la mesa un proemio del esquema XVII que todavía no había estudiado la Comisión mixta en sesión plenaria. En la carta que lo acompañaba, el cardenal Cento no hacía de ello ningún misterio¹²⁸ y añadía:

124. F. Léger, Seminario mayor de Montréal, n. 27. Estas notas llevan la fecha del 23 de septiembre de 1964, pero están en una serie de 1963. Además, el documento al que se refiere el prelado canadiense está fechado el 9 de mayo de 1963 (en los mismos archivos, en el n. 1300). Parece probable que las notas fueran del 23 de septiembre de 1963.

125. Carta de Ch. Moeller al cardenal Léger, con fecha 12 de marzo de 1963. Cf. F-Léger, Seminario mayor de Montréal, n. 27 y n. 849.

126. No hay que olvidar que Lio había sido el apóstol de la procreación como fin primario del matrimonio en un esquema preparatorio que no sobrevivió a la selección de diciembre y enero. El capítulo sobre el matrimonio del nuevo esquema XVII se había devuelto primero a Lio por intervención de Tromp. Y Lio lo volvió a redactar a espaldas de la Comisión para los laicos, pero fue rechazado una vez más.

127. Cf. G. Turbanti, *La commission mixte...*, en *Leuven*.

128. En la carta que Cento dirige al presidente de la Comisión de coordinación, fechada el 21 de marzo, subraya que el texto corregido acaba de ser enviado a todos los miembros de la *mixta* invitándoles a que remitan sus observaciones antes de Pascua (cf. AS V/1, 505).

«Me parece oportuno hacer que os lleguen algunos textos que permiten ver dónde se hallan los trabajos de la Comisión mixta».

La reunión de la Comisión de coordinación del 29 de marzo de 1963 tiene una particularidad: Ottaviani y Tromp, que no han logrado imponer un control teológico al proemio Cento-Browne, no se presentan en la comisión, que les había convocado junto con Cento y Glorieux. Está claro que los responsables de la Doctrinal habían decidido mantener el tipo¹²⁹. El relator cree que el texto que se propone es aún insuficiente. A pesar de las mejoras que se han introducido, aún se debe enmendar para responder a las orientaciones del papa, a los deseos de los padres conciliares y a la Iglesia de hoy. La doctrina que se expone es demasiado defensiva y superficial y sería preferible una exposición más positiva y pastoral¹³⁰.

A mediados de abril hay un acontecimiento que ejercerá una influencia significativa en la elaboración del esquema «Iglesia-mundo». Es nada menos que la promulgación de la encíclica *Pacem in terris* «sobre la paz entre las naciones, fundada en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad» (11 de abril de 1963), de gran alcance social e internacional, que tuvo un eco sorprendente en la opinión pública internacional y que influirá constantemente en los trabajos del Vaticano II, sobre todo en el esquema XVII.

Durante el mismo mes de abril sucede otra cosa que permite encarrilar el esquema. A seguidas de un voto de la Comisión de coordinación se apela por primera vez, de forma oficial, a un grupo de expertos, algunos laicos eminentes, bien conocidos en las organizaciones católicas internacionales y en los congresos mundiales de apostolado laical (1951 y 1957). Sus aportaciones, realizadas entre el 24 y el 26 de abril, tanto en la subcomisión como en la plenaria, permiten retocar el esquema en algunos puntos¹³¹. Así se abre la puerta a los laicos *auditores* del Concilio, que empezarán a trabajar desde marzo de 1964 en la misma Comisión del esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo¹³².

Los momentos más importantes de esta segunda fase son la convocatoria (30 de abril), la preparación capítulo a capítulo (16 de mayo) y las reuniones (20-25 de ma-

129. AS V/1, 513: «El cardenal Ottaviani y el padre Tromp no están presentes porque el esquema aún no se ha sometido al juicio de su comisión». Así lo dice el acta oficial. Suenens, que es el relator, defiende a Cento y precisa que el esquema debe ser juzgado por la Comisión mixta, juicio que no depende de la Comisión doctrinal.

130. AS V/1, 506, 514. La relación de Suenens hace a continuación una serie de observaciones detalladas a cada uno de los seis capítulos menos al que trata de lo económico y social. El relator vuelve a la carga para que el esquema sobre la libertad religiosa, preparado por el Secretariado para la unidad, no sea excluido de este esquema (algún tiempo después se le incluirá en el proyecto del *De oecumenismo*). Suenens acaba insistiendo en que se incorpore a algunos laicos a la preparación del esquema XVII, lo que se acepta, aunque a condición de que sea solamente a título consultivo.

131. R. Tucci, *Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, en *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Torino 1966, 29 (hay más detalles en la edición francesa *L'Église dans le monde de ce temps II*, Paris 1967, 33-127).

132. Rosemary Goldie, conocida pionera en el apostolado de los laicos, ha publicado una de las mejores síntesis sobre la participación activa de los laicos en el Vaticano II. Cf. R. Goldie, *La participation des laïcs aux travaux du Concile*: *Revue des Sciences Religieuses* 62 (1988) 54-73.

yo) de la Comisión mixta plenaria. Debía tratarse de una etapa nueva del texto de cara a la coordinación, que estaba programada para comienzos de julio de 1963. Terminaba también así la prehistoria de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (Glorieux) y la Comisión mixta entraba en el curso normal del procedimiento conciliar.

Para allanar el terreno, las sesiones plenarias de la Comisión mixta se alternaban con cinco subcomisiones mixtas para el esquema XVII, que trabajaban sin descanso por la mañana. En el curso de las siete plenarias, entre el 20 y 25 de mayo, se trabajaron los cinco capítulos del proyecto. Al discutir por primera vez sobre la «vocación del hombre», el padre Rahner criticó la falta de claridad en un punto tan esencial y decisivo para el esquema XVII en su conjunto, el tema de la relación entre naturaleza y gracia. Este punto tan clave pondrá de manifiesto las divisiones dentro de la Comisión mixta. Las discusiones sobre el capítulo III (matrimonio) y el IV (cultura) pondrán sobre el tapete exactamente lo mismo. En cuanto al capítulo III, el tema debatido es el orden prioritario de los fines del matrimonio, y, respecto al capítulo IV, la relación religión-cultura y la evolución del mundo hacia la nueva creación, donde la corriente mayoritaria estuvo menos unida. La discusión del capítulo V (la comunidad de los pueblos y la paz), que fue introducido por el cardenal König, dio ocasión al padre Riedmatten de mostrar la necesidad de estudiar el problema demográfico. Cada uno de los capítulos sólo tuvo derecho a una única sesión de debate en el curso de una o de media jornada, lo que escandalizó a algunos. Congar, por ejemplo, dijo que se lamentaba de que se hubiera trabajado «del modo menos malo posible»¹³³.

Ya desde el principio parecía poco probable que una comisión tan numerosa pudiera tratar tantos y tan importantes temas en tan poco tiempo¹³⁴. «Un buen número de obispos sólo tenía un conocimiento apresurado de un documento que era nuevo para ellos, y por eso sus observaciones fueron, en general, prudentes», dice el mismo Glorieux¹³⁵.

El esquema que se sometió a la mixta plenaria a finales de mayo de 1963 tenía más de 60 páginas a máquina y su discusión tenía que ser por fuerza especialmente laboriosa. El *placet* final de los trabajos realizados era sólo una aprobación de principio que suscitaba muchas reservas. Tucci, que fue testigo de este episodio, dice: «Se tenía la impresión de que la mayor parte de los presentes creían que el texto no estaba maduro para presentarlo a los padres conciliares y que se tenía que seguir enmendando la redacción»¹³⁶. En el curso de este difícil debate se empezó a dudar de la oportunidad de discutir en un Concilio de cosas tan concretas y fluctuantes, más propias de una encíclica. Fue entonces cuando surgió la idea de concebir dos textos, una breve exposición doctrinal sobre la vocación del hombre y un texto más amplio que

133. JCng, 22 de mayo de 1963, 249. El teólogo teme las consecuencias: «Esto no es serio. ¡No hará ningún bien al Concilio!».

134. Con sus cincuenta obispos y sus innumerables expertos, desde esta reunión la *mixta* plenaria fue y siguió siendo siempre un miniparlamento. Empezó su rodaje en mayo de 1963.

135. A. Glorieux, *Les étapes...*, 400.

136. R. Tucci, *Introduzione...*, en *La Chiesa nel mondo...*, 31.

abordara los problemas contemporáneos sin implicar tan formalmente la autoridad del Concilio, idea que la Comisión de coordinación admitió muy pronto.

c) Tercera fase (julio-septiembre de 1963)

En una situación tan incierta e insatisfactoria, que acompañará durante mucho tiempo el laborioso nacimiento del esquema, la Comisión de coordinación, reunida el 3 y 4 de julio, se disponía a examinar esta versión enmendada del esquema XVII. Suenens, como relator, tenía que ofrecer una valoración del texto. Y la ofreció, pero fue globalmente negativa.

Cuando se hace la historia de este esquema, se observa a menudo la tendencia a presentar como una iniciativa aislada la postura crítica del arzobispo de Malinas. Muchos cronistas han callado que las intervenciones de los demás cardenales de la Comisión de coordinación fueron también negativas¹³⁷. Urbani propuso dividir los temas en dos partes, una de carácter doctrinal y otra de corte instructivo, una especie de «catecismo social». Suenens dio un juicio nada positivo: «El texto que obra en mi poder ha mejorado respecto a su redacción anterior y tiene párrafos magníficos, pero todavía no está para ser presentado al Concilio»¹³⁸.

Aunque el relator admite como hilo conductor el tema de la creación del hombre a imagen de Dios, le parece que no es suficiente para dar unidad a los distintos capítulos. Falta una síntesis equilibrada de datos de la ley natural y del mensaje evangélico. Rechaza, pues, que haya principios generales y aplicaciones secundarias. Suenens concluye proponiendo que una comisión especial elabore un nuevo texto, más breve, que exponga los principios generales de la relación Iglesia-mundo y que tenga en cuenta la doctrina bíblica y patristica. Para los problemas concretos (matrimonio, cultura, vida social, comunidad internacional) sería conveniente crear una comisión de especialistas para cada uno de ellos¹³⁹.

En su *relatio*, Suenens hizo algunas observaciones sobre cada uno de estos problemas concretos. Y sugiere en su propuesta que la declaración doctrinal que se redacte, se inspire en el capítulo actual sobre la vocación de la persona, con las debidas correcciones. En cuanto a las conclusiones de las comisiones especializadas, el cardenal de Malinas-Bruselas propone que, tras ser aprobadas globalmente, puedan ser publicadas en forma de «instrucciones»¹⁴⁰. El debate de la Comisión de

137. Al consultar las actas oficiales de la reunión —cosa que muchos cronistas no pudieron hacer en su momento— se puede constatar que Browne, Urbani, Confalonieri y Döpfner hicieron valoraciones críticas (AS V/1, 636-637).

138. AS V/1, 630.

139. AS V/1, 633.

140. Obsérvese que, al proponer formalmente dos clases de textos, de los que el más concreto tiene un estatuto inferior, la Comisión de coordinación parece aproximarse a la distinción entre lo «doctrinal» y lo «pastoral» que Ottaviani y Tromp no han dejado de reclamar. También en abril de 1963, y en el curso de los trabajos en comisión, Tromp pidió que el esquema XVII distinguiera entre afirmaciones doctrinales y medidas de aplicación, que distinguiera entre «una parte dedicada a

coordinación termina en una intervención del cardenal Confalonieri, que propone que se encomiende a Suenens la elaboración de un nuevo texto para llevar este proyecto a la Comisión mixta. Cabe suponer que Confalonieri hizo esta propuesta para dar una satisfacción al cardenal que había sido el primero en lanzar la idea de una Iglesia no sólo *ad intra*, sino también *ad extra*. Esta propuesta fue apoyada primero por Döpfner y luego por todos los demás miembros¹⁴¹.

La preparación de Malinas

Este mandato de excepcional importancia que la Comisión de coordinación acaba de conferir al arzobispo belga se llevó a cabo inmediatamente¹⁴². Así empieza lo que podríamos llamar la aventura del texto de Malinas, que se redactó para renovar el esquema XVII. Dentro del conjunto de la complicada maraña de la que, en diciembre de 1965, saldrá la *Gaudium et spes*, es probable que el texto de Malinas no ocupe un puesto esencial, pero es un episodio muy significativo de la intersesión 1962-1963, porque puede ser un buen ejemplo de cómo el itinerario de la «segunda preparación» estaba lleno de trampas y obstáculos y de hasta dónde sus adversarios controlaban aún decisivamente las claves del procedimiento.

La preparación del texto de Malinas empieza ya en el mes de mayo, es decir, dos o tres semanas antes de que la Comisión de coordinación decida redactar un nuevo texto. Una paradoja fácilmente comprensible si se sabe que el *équipe* de expertos, que prepara la *relatio* de Suenens en la Comisión de coordinación, está empezando a sentar las bases de los encuentros que organizará el arzobispo de Malinas en la primera mitad de septiembre¹⁴³.

La preparación remota o próxima de las reuniones de Malinas preocupa mucho al padre Congar. Desde mediados de mayo, el teólogo francés está preparando una serie de *Animadversiones generales* sobre el esquema de la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo, que envía a Suenens, Léger, Garrone, Browne, Cento y a los *lova-nienses*¹⁴⁴. Unos diez días después, participa junto a Philips y Moeller en una reunión

los principios intangibles» y otra «consistente en directrices [...] que podrían desaparecer con el paso del tiempo» (según una relación de Prignon a Suenens a comienzos de mayo; cf. F-Prignon, CLG, 301 B). Esta misma cuestión se volverá a plantear en 1964 en torno a algunos «anexos» del esquema, y sólo se superará definitivamente en 1965 cuando esos «anexos» se integren en el esquema, cosa que en parte se debió a las observaciones del propio Suenens.

141. AS V/1, 637.

142. Al día siguiente de la decisión de la Comisión de coordinación, Prignon recibe las primeras instrucciones de Suenens para que ponga todos los medios para formar un *équipe* de trabajo que elabora el esquema XVII en su parte conciliar (cf. F-Prignon, CLG, n. 236).

143. No se olvide que también está previsto que Suenens presente en mayo una relación a la coordinación de comienzos de junio y que debido a la muerte de Juan XXIII y a la interrupción del Concilio, no podrá tenerla hasta principios de julio, retraso que no se podía prever en mayo.

144. Las notas críticas, fechadas el 17 de mayo, se redactaron, pues, antes de las sesiones de la Comisión mixta de finales de mayo. Cree su autor que el esquema, que está hecho a base de fragmentos de esquemas anteriores, carece de unidad orgánica y no responde al hermoso título con que se ha anunciado. Le falta el suficiente espíritu evangélico y su estilo es demasiado abstracto. Sería conveniente que el esquema describiese al menos la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, una presencia que

de trabajo para preparar la relación crítica que Suenens ha de presentar dentro de poco en la Comisión de coordinación¹⁴⁵. Respondiendo a un mensaje de Carlo Colombo, Congar le comunica algunas cuestiones esenciales que se han planteado en torno al esquema XVII: 1) El capítulo I (versión de finales de mayo de 1963) es demasiado filosófico y debería unirse con la idea esencial del hombre imagen de Dios; 2) si el Concilio se contentara con enunciar grandes principios morales sin aplicaciones concretas, el mundo se llevaría una enorme decepción (carta a Colombo de junio de 1963)¹⁴⁶. Cuando, a principios de agosto, recibe Congar la invitación de Suenens para unirse a un *équipe* que va a ocuparse del esquema XVII, comprende que esta petición va en la línea de las críticas que él había hecho en mayo, pues dice en su *Journal*: «Una cuestión grande e importante»¹⁴⁷. Animado por esta señal de confianza, el teólogo, que recientemente había intentado clarificar las relaciones entre la Iglesia y el mundo, envía al arzobispo de Malinas tres páginas bien repletas de «Propuestas para la revisión pedida del esquema XVII», en las que retoma la trilogía comunidad/servicio/testimonio¹⁴⁸. De todos los teólogos que intervinieron activamente en la preparación del esquema de Malinas, probablemente era Congar el que mejor preparado estaba y el que influyó más profundamente en los demás¹⁴⁹.

El texto de Malinas

En el *memorandum* que A. Prignon envía a Ch. Moeller, ocho días antes de empezar las reuniones, se habla de «nuestro grupo habitual de teólogos»¹⁵⁰. Este *équ*

no puede no ser sino misionera. Congar se inspira en un documento del Consejo ecuménico de las Iglesias y propone la trilogía neotestamentaria *diakonia* (servicio), *koinonia* (comunión) y *martyria* (testimonio), trilogía que ya anuncia la articulación del texto de Malinas. El documento del padre Congar se encuentra como anejo de su diario conciliar en los Archivos del convento de St. Jacques, en París, p. 279.

145. JCng, 28 de mayo de 1963.

146. En respuesta a un mensaje de C. Colombo, le escribe Congar el 22 de junio de 1963 para informarle de los trabajos de la comisión (cf. los anexos al JCng, 293).

147. JCng, comienzos de agosto de 1963.

148. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, cap. III: Royaume, Église, monde, 85-145 (versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1969); Id., *Sacerdote et laïcat devant leur tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, segunda parte, (versión cast.: *Sacerdote y laicado*, Barcelona 1964); Id., *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963.

149. Los *lovanieneses* tampoco se quedan parados, pero, menos en el caso de Philips, sus preparativos son más fragmentarios. Ch. Moeller redacta algunas notas, entre ellas dos páginas de «observaciones generales» enviadas, por ejemplo, a Léger (F-Léger, Montréal, n. 1366) y un grupo de Lovaina hace una crítica fundamental del cap. III sobre el matrimonio, que anticipa ya los grandes debates conciliares de octubre y noviembre de 1965 (F-Léger, Montréal n. 1524). Ph. Delhaye redacta también, para el episcopado francés, un extenso comentario sobre el capítulo primero, la vocación del hombre (secretaría general del episcopado francés, «Études et Documents» n. 16, 24 de abril de 1963).

150. F-Moeller, CLG, n. 02905. Consultando la lista publicada por algunos cronistas, están los siguientes: Prignon, Philips, Delhaye, Thils, Tucci, Congar, Rahner, Dondeyne, Cerfaux y Rigaux. Se puede interpretar que el «grupo de trabajo» encargado de redactar este proyecto tiene una composición internacional: Ph. Delhaye habla de «teólogos representantes de otros países» que se han unido al grupo de Lovaina: Karl Rahner por Alemania, Y. Congar por Francia, R. Tucci por Italia, Delhaye por Canadá (cf. Ph. Delhaye, *Histoire des textes de la constitution pastorale*, en *L'Église dans le monde*, Paris 1967, 224). Más tarde, ya después de Malinas, cuando se trate de calmar el malhumor de Garrone, descontento-

pe de expertos discute en un tiempo récord un anteproyecto (de Philips), prepara relaciones individuales y recibe un texto enmendado para revisarlo. Esta etapa duró sólo tres días: 6, 7 y 8 de septiembre de 1963. La relectura definitiva se aprobó en la reunión del 17 de septiembre, en Malinas, esta vez tras un encuentro con el propio Suenens.

El punto de partida de estos trabajos es una presentación de Philips de una serie de temas distribuidos en tres capítulos: 1) la Iglesia, cuyo objetivo es el anuncio del mensaje; 2) la sociedad de los hombres y su proyecto; y 3) el influjo de la Iglesia en la sociedad¹⁵¹. En la primera jornada no está presente Congar (que llegará con un día de retraso) y las intervenciones más sobresalientes son las de Delhaye, Thils, Rahner y Dondeyne. Los dos últimos coinciden en criticar la propuesta, que les parece demasiado poco radical¹⁵². La participación de Congar al día siguiente constituye un sólido punto de apoyo para las perspectivas que había propuesto Philips. Éste había insistido en que la última parte del esquema se estructurara tomando como modelo la trilogía utilizada por el Consejo ecuménico de las Iglesias y propuesta insistentemente por Congar: a) testimonio; b) servicio; y c) comunión¹⁵³. Finalmente, Philips saca unas primeras conclusiones, enumera con mucho detalle las estructuraciones del proyecto y «distribuye» el trabajo para el día siguiente, que es el último. Así pues, el domingo, después de mediodía, los participantes presentan sus observaciones personales. En sus propuestas finales, Philips sugiere reducir la extensión del proyecto y dice que tratará de incorporar las distintas observaciones en el texto de base, que recibirán todos los miembros del *équipe* para una nueva lectura que tendrá lugar el 17 de septiembre¹⁵⁴.

El interés de las reuniones de Malinas se debe también a que se produce en ellas una confrontación bastante desacostumbrada entre algunos teólogos cuya re-

to por la iniciativa de Suenens, Philips insistirá precisamente en el carácter internacional del grupo de trabajo de septiembre para justificar la legitimidad del texto de Malinas (cf. F-Prignon, CLG, n. 514). Ya en octubre y noviembre de 1962, mientras se preparaba una versión revisada del *De ecclesia*, a Philips le gustaba subrayar el carácter internacional del *équipe* que colaboraba con él.

151. Mientras preparan el comienzo de los trabajos, los participantes reciben: a) una nota del cardenal Suenens; b) las «Propositions en vue de la révision demandée du Schéma XVII» del padre Congar (F-Prignon, CLG, n. 238); y c) las observaciones del cardenal Liénart presentadas a la Comisión de coordinación (AS V/1, 638-639).

152. Nos apoyamos en las notas manuscritas que Prignon tomó en la reunión. Prignon fue el principal organizador de los debates de Malinas (cf. F-Prignon, CLG, nn. 239-242).

153. El debate en la tercera asamblea general del CEC, celebrada en Nueva Delhi en 1961, se apoya en esta trilogía (*martyria, diakonia, koinonia*), que entonces impresionó mucho al padre Congar. Para más detalles, cf. las actas de esa asamblea, la primera en que participaron cinco observadores oficiales de la Iglesia católica romana (cf. W. A. Visser T'Hooft (ed.), *Nouvelle Delhi 1961. Conseil oecuménique des Églises. Rapport de la 3ème Assemblée*, Neuchâtel 1962).

154. En su diario del 7 de septiembre de 1963, confirma Congar que el grupo ha aceptado fundir en uno solo los capítulos III y IV. Dice también que algunos, como Dondeyne, proponen ideas interesantes sobre el mundo moderno, aunque más propias para un artículo que para una constitución dogmática. Creemos que lo mismo se podría decir de Rahner. Congar y Philips eran realistas y sabían muy bien los límites que impone necesariamente un documento conciliar. Rahner y Dondeyne no asistieron a la sesión final del 17 de septiembre.

flexión sobre las relaciones Iglesia-Estado tenían mucha audiencia. Su intercambio de puntos de vista es un fiel espejo de sus publicaciones sobre este tema, que ahora manejaba todo el mundo, al menos los de la joven generación de 1960¹⁵⁵.

El texto de la versión final del esquema de Malinas, que se terminó el 17 de septiembre al final de las reuniones, como estaba previsto, era menos largo¹⁵⁶. Se sacrificaron algunos párrafos de los temas del capítulo segundo. El tercer capítulo, basado en la aportación de Congar, quedó como estaba. En la primera parte, que trata de la misión propia de la Iglesia, se insiste en la tarea de anunciar el evangelio, en la libertad de la fe y en la evangelización de los pobres. La búsqueda de una antropología cristiana, que constituía el centro del capítulo primero del esquema Garrone-Daniélou (mayo de 1963) halla aquí su fuente en el hombre imagen de Cristo¹⁵⁷. En cuanto al tema del mundo que hay que construir, objeto del capítulo segundo, se trata en dos secciones: la autonomía y la unificación del mundo. El capítulo tercero, que se titula «Las tareas de la Iglesia ante el mundo» se desarrolla según el triple aspecto que propuso el padre Congar:

- a) el testimonio (*martyria*) se refiere a las cuestiones relacionadas con la dignidad de la persona. Aunque la Iglesia no tiene la misión de resolver los problemas profanos y técnicos, su contribución puede resultar indispensable para lograrlo;
- b) el servicio (*diakonia*) de la caridad con Dios y con el prójimo tiene también que ver con las relaciones entre la caridad y la justicia, la caridad en la vida diaria;
- c) la comunión (*koinonia*) con todos significa que la Iglesia está dispuesta a ponerse al servicio de todos los hombres, a escuchar a los demás y a colaborar para el bien de la comunidad humana¹⁵⁸.

Las repercusiones de Malinas

Se ya dicho ya hace tiempo que, entre septiembre y el final del segundo periodo del Concilio, todo el dossier del esquema XVII parece como cubierto por una densa capa de niebla. Cuando desaparecen las nubes en la tardía plenaria del 29 de

155. Enumeramos algunos de los títulos más característicos, cuyos autores inspiraron en gran parte los trabajos de principios de septiembre de 1963: Y. Congar, *Jalons...*; Id., *Por une Église servante...*, Paris 1963; A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris 1964, (versión cast.: *Fe y mundo en diálogo*, Barcelona 1965); G. Philips, *De leek in de Kerk*, Louvain 1952; Id., *Naar een volwassen Christendom*, Louvain 1960; K. Rahner, *Grenzen der Kirche: Wort und Wahrheit* 19 (1964) 249-262; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (2 vols.), Paris-Brouges 1946-1949.

156. Tiene 13 páginas y 29 párrafos. Las dos versiones pueden verse, en latín, en la obra de J. Perarnau, *La formación de «Gaudium et Spes» 1962-noviembre 1963*, Barcelona 1975, 106-128, que se basa en F-Tucci. Cf. también F-Prignon, CLG, n. 243 ter.

157. La segunda sección trata del influjo de la Iglesia en el «orden mundano» (profano) mediante la doctrina del magisterio eclesiástico y de la acción de los fieles que contribuyen eficazmente a la edificación del mundo. Hay que recibir con agradecimiento los bienes creados, aunque después del pecado hay que restaurarlos en Cristo.

158. Cf. también R. Tucci, *Introduzione...*, 41-43.

noviembre de 1963, se descubre a una Comisión mixta totalmente confusa que se niega a estudiar el esquema de Malinas. Los cronistas creyeron por mucho tiempo que el texto de Malinas había tenido un carácter más o menos «privado»¹⁵⁹.

Lo primero que se ve es la falta de comunicación entre la Comisión de coordinación y la Comisión mixta competente. Es cierto que no se comunicó a la Comisión mixta la decisión de la Comisión de coordinación. Lo dice Glorieux, secretario bastante activo de la *mixta*, pero la espera y la incertidumbre de sus miembros es también un hecho evidente¹⁶⁰. Al final, y debido a estos graves problemas de procedimiento así como a las críticas sobre el contenido del texto, por ser demasiado teológico y no responder a las expectativas de los hombres de hoy, se rechazó el esquema de Malinas igual que había sido rechazado el proyecto enmendado en mayo en Roma.

El debate del 29 de noviembre ya cae fuera de la intersesión objeto de nuestro estudio, pero contiene muchas enseñanzas para ella¹⁶¹, porque la discusión se basa sobre todo en el contenido de las decisiones de la Comisión de coordinación del 4 de julio de 1963. Algunos certifican que Suenens recibió la orden de proceder a una nueva redacción de un primer capítulo de carácter doctrinal (Browne, Cento, Charue, Hengsbach, Prignon, Rahner), otros tratan de reducir el trabajo de Suenens a un simple resumen de todos los capítulos (Tromp), y otros protestan contra la división entre una parte doctrinal y otra de estatuto inferior justamente cuando el Concilio tendría que abordar todas las cuestiones con la misma autoridad (Garrone, König, Häring).

Esta confusión deja bien claro que la falta de comunicación entre la Comisión de coordinación y la comisión competente contribuyó al fracaso del documento de Malinas. ¿Quién fue el responsable de ese fallo? La responsabilidad es del secretario general del Concilio y del cardenal Cicognani, que preside la coordinación¹⁶². Si es verdad que el secretario general y el presidente Cicognani se descuidaron en comunicar a la comisión interesada las decisiones de la Comisión de coordinación en la debida forma a comienzos de julio —como era habitual—, también lo es que el

159. R. A. Sigmond, *Documentation historique sur la constitution pastorale de l'Église dans le monde actuel*: IDOC-Bulletin (ciclostilado) 2 (1966) 2; A. Glorieux, *Les étapes...*: Nouvelle Revue Théologique 108 (1986), 402; R. Tucci, *Introduzione...*, 56, se limita a constatar que muchos miembros de la Comisión mixta califican al esquema de Malinas de «indeseable y peligroso».

160. A. Glorieux, *Historia...*, 32. Cuando empieza la plenaria del 29 de noviembre, hay muchos padres que hace sólo una semana que han recibido el texto de Malinas y algunos no han tenido tiempo de leerlo. Cf. R. Tucci, *Introduzione...*, 56. La misma decisión de la Comisión de coordinación no se les había comunicado.

161. Cf. resúmenes de este debate en A. Glorieux, *Historia...*, 33-37, y también en Ph. Delhaye, *Commission mixte novembre 1963*, F-Delhaye, CLG.

162. Ya al día siguiente de la decisión de la Comisión de coordinación, el padre Tromp siembra dudas sobre la decisión del 4 de julio, hasta el punto de que Glorieux se siente en la obligación de escribir a Suenens para saber con certeza en qué momento está este asunto. Pero la duda sigue cuando Glorieux recibe algunos ejemplares «a título privado». El propio Tromp, que ya hemos dicho que se había negado a asistir a la coordinación sobre el esquema XVII, sostiene en la Comisión mixta (29 de noviembre de 1963), que Suenens ha entendido mal el mandato que le confió Confalonieri (cf. *ibid.*, antes p. 32, después p. 33).

arzobispo de Malinas aceptó el encargo de reescribir la primera parte del esquema XVII, con la ayuda de un grupo de trabajo, sin consensuarlo con la Comisión mixta, que era la instancia intermedia. Esta negligencia se debe de algún modo a la propia coordinación, que pide excepcionalmente a Suenens «que elabore un proyecto de este esquema conciliar, *que a continuación se comunicará a la Comisión mixta*, para que ella redacte el texto definitivo recurriendo a especialistas divididos en subcomisiones» (la cursiva es nuestra)¹⁶³. El procedimiento era totalmente anormal¹⁶⁴. La idea de encomendar al arzobispo de Malinas solamente la revisión de una primera parte doctrinal parecía haberse esfumado después de septiembre. Si el texto de Malinas se hubiera presentado sobre todo como una parte limitada del esquema, es probable que hubiera sido más fácil llegar a un acuerdo con la Comisión mixta y no se habrían producido tantos traumas.

Cabe imaginarse sin dificultad que los adversarios del esquema XVII se hayan podido aprovechar de su influencia en el procedimiento para asestar un golpe a los promotores del proyecto. Pero, para completar esta visión panorámica del final de la intersesión, hay que tener también en cuenta algunas tensiones que dividían a la propia corriente mayoritaria.

Creemos que el trabajo realizado en Malinas en septiembre pudo parecer una especie de cortocircuito que ponía directamente en peligro la autoridad de los líderes del texto de finales de mayo, sobre todo el prestigio de Garrone, responsable principal del capítulo seriamente enmendado. Es decir, ¡Malinas había faltado probablemente al respeto a los autores del esquema del mes de mayo! Al dar ya una respuesta negativa el 4 de julio, es probable que Suenens irritara a los autores del capítulo I, pero lo cierto es que el nuevo proyecto de Malinas puso de malhumor a Garrone¹⁶⁵. La participación de un francés como Congar en la redacción del texto de Malinas no bastaba para tranquilizar a Garrone. Se sabe que Daniélou era el experto convocado por Garrone en enero de 1963 y que fue necesario que el colegio belga hiciera algunas gestiones para que Congar entrara en la Comisión doctrinal a principios de febrero. Cabe suponer que Garrone pensaba que Congar no era un buen representante de la «teología francesa» para darle voz en este asunto. Más adelante veremos cómo la inesperada desaparición de ese gran animador que había sido monseñor Guano, el *liderazgo* del esquema (ya esquema XIII) estará cada vez más en manos de Garrone.

163. AS V/1, 637.

164. G. Turbanti ha dicho con razón que confiar la redacción de un texto directamente a una persona, aunque fuera influyente, como Suenens, era una «práctica anormal» en la Comisión de coordinación, porque de ese modo se saltaban las competencias de la Comisión mixta (cf. G. Turbanti, *Le commission mixte*, en *Leuven*).

165. Cf. la relación de Prignon a Suenens el 4 de octubre de 1963 (F-Prignon, CLG, n. 514), donde dice: «El malhumor de monseñor Garrone, a propósito del esquema XVII, va disminuyendo poco a poco». Efectivamente, las relaciones entre Suenens y Garrone en el Vaticano II no eran muy cordiales. Antes del Concilio ya había habido tensiones por el conflicto entre la Legión de María y la Acción católica, y no se habían volatilizado durante el Concilio. Además, a comienzos de 1964, todos los consejeros habituales de Suenens habían sido excluidos de la preparación del proyecto que había tenido lugar en Zürich, con la única excepción de Ch. Moeller.

Repartición de algunos esquemas preparatorios, algunos de cuyos elementos considerados recuperables parece que entraron en el nuevo esquema XVII (enero de 1963):		
Destino Esquema XVII	Origen Esquemas preparatorios	Relatores Com. de coordinación
Cap. I. <i>La vocación admirable del hombre</i>	Su origen está, por ejemplo, en el <i>De deposito fidei</i> (caps. II, III, VII, VIII y IX) Su origen está en el <i>De ordine morali</i> (caps. I y IV)	Liénart Suenens
Cap. II. <i>Matrimonio y familia</i>	Podría utilizar algunos elementos del texto ya abandonado <i>De castitate et virginitate</i>	Spellman
Cap. V. <i>Orden económico y justicia social</i>	Su origen está, por ejemplo, en el <i>De ordine sociali</i> Encuentra su origen, por ejemplo, en el <i>De apostolatu laicorum</i> (parte IV)	Suenens Urbani
Cap. VI. <i>Comunidad de los pueblos</i>	Encuentra su origen, por ejemplo, en el <i>De ordine internationali</i>	Suenens

Como puede verse en la tabla anterior, es evidente que se tuvo mucho cuidado en no herir el amor propio de los responsables de los esquemas preparatorios. Este cuidado, muy presente aún en la primera sesión de la Comisión de coordinación, ya se había tenido también en cierto modo en el esquema sobre la Iglesia, sobre todo cuando Suenens trató de demostrar, mediante una comparación, que el *De ecclesia* preparatorio no se había desechado por completo.

La puesta en marcha de un nuevo esquema XVII reproduce el mismo procedimiento, que pretende hacer creer que el nuevo proyecto se elaborará necesariamente a partir de los distintos esquemas preparatorios. Pero esta postura no durará. Si se tiene en cuenta el giro que da el grupo de redacción del esquema XVII desde comienzos de marzo de 1963 y de la renovación del clima que animará a la Comisión de coordinación en la sesión de finales de marzo, se podrá evaluar el camino recorrido en menos de dos meses.

b) La puesta en marcha de otros dos proyectos

1. «De oecumenismo»

No hay otro ejemplo que explique mejor la lucha en torno a la segunda preparación del Concilio que la lenta y difícil génesis del esquema *De oecumenismo* en el periodo enero-mayo de 1963. Es un caso paradigmático que nos demuestra estupendamente la habilidad, perseverancia y combatividad que necesitó el *équipe*

Bea-Willebrands para soltar algunas anclas curiales, pilotar su barco fuera del puerto y empezar a navegar en alta mar. Cabría preguntarse si la operación habría llegado igualmente a buen puerto de no haber sido por el apoyo bastante firme que Juan XXIII dio al cardenal Bea. Y la voluntad de proceder de la Comisión de coordinación también tuvo un papel decisivo.

En esta larga batalla, que desde fuera daba la impresión de ser una cuestión básicamente de procedimiento, se estaba jugando una vez más un factor clave, el no reconocimiento —o el reconocimiento— de la competencia específica del Secretariado para la unidad de los cristianos. Ya hemos dicho que este órgano conciliar se había creado al margen de los servicios de la curia romana, y eso ya bastaba para suscitar sospechas en los círculos romanos. Por eso Juan XXIII hizo lo posible para que se reconociera formalmente la plena competencia del secretariado de Bea¹⁶⁶.

La autonomía del esquema sobre el ecumenismo al empezar la intersesión 1962-1963 esta aún hipotecada por la difícil relación que se había establecido con la Comisión para las Iglesias orientales, sometida a su homónima congregación curial¹⁶⁷.

Esta situación había surgido al final del debate conciliar sobre el ecumenismo que se tuvo algunos días antes de la clausura del primer periodo del Concilio. Aunque los padres conciliares tenían ante sí tres proyectos distintos, sólo se discutió el titulado *Ut omnes unum sint*, que provenía de la Comisión de las Iglesias orientales¹⁶⁸. Debido a

166. Con la decisión del papa el 19 de octubre de 1962 se confirmó que el estatuto del secretariado es exactamente igual al de las comisiones conciliares (cf. *supra* 52-53). El 30 de noviembre de 1962 se comunica al Concilio que, de ahora en adelante, el Secretariado para la unidad, teniendo en cuenta la diferencia entre ortodoxos y protestantes, constará de dos secciones, pero bajo la autoridad de un solo presidente y de un solo secretario («DC» 60 (1963) 36 y 634). El 14 de enero de 1963, el secretariado es encargado formalmente de las cuestiones relacionadas con las Iglesias orientales separadas de Roma (una carta oficial de la Secretaría de Estado al cardenal Bea confirma que esta competencia le pertenecía al secretario desde la fundación) (cf. Fr. Thijssen, *De geschiedenis van het decreet «De oecumenismo»*, en *Het decreet over de katholieke deelname aan de oecumenische beweging*, Hilversum 1967, 15, 23). La Comisión de coordinación decidió a finales de marzo de 1963 que toda la responsabilidad del texto *De oecumenismo* recaía sobre el secretariado. A pesar de estas decisiones, algunos dirigentes del Concilio seguirán poniendo en duda la competencia del secretariado, por ejemplo, en la espinosa cuestión de la «libertad religiosa» como se puede ver claramente en el comunicado del 9-10 de octubre de 1964 de monseñor Felici en nombre del cardenal Cicognani. Cf. J. Grootaers, *Paul VI et la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, en *Istituto Paolo VI, Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al concilio*, Brescia 1991, 111-117.

167. Para llegar hasta el verdadero fondo de la cuestión, el conflicto entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Congregación para las Iglesias orientales habría que situarlo en la oposición irreductible entre ecumenismo y uniatismo. Una contraposición tanto más dolorosa por cuanto persistía a causa de los desacuerdos en el grupo de las personalidades más relevantes de los padres orientales presentes en el Vaticano II. La lucha alrededor de las orientaciones predominantes del esquema dedicado a las Iglesias orientales unidas a Roma lo probará con creces y penosamente a finales de 1964. Cf. también las declaraciones de monseñor Slipyi sobre la «Ostpolitik» en el párrafo siguiente.

168. En el capítulo XI del esquema preparatorio *De ecclesia* de la Comisión teológica se exponían algunos temas relacionados con el ecumenismo. Además, uno de los textos preparados por el Secretariado para la unidad era un proyecto de «decreto pastoral» sobre el «ecumenismo católico», del que monseñor Willebrands había sido uno de sus mayores artífices. Y, en tercer lugar, estaba el esquema *Ut omnes unum sint*, presentado por la Comisión oriental preparatoria y situado en primer

las perspectivas poco claras del movimiento ecuménico, este esquema recibiría en el Concilio una lluvia de críticas procedentes de la corriente mayoritaria. Una de las cosas que más se le achacaba era que el espíritu de diálogo brillaba en él por su ausencia total. Pero, al llegar la hora de la votación final, algunos representantes de la mayoría no quisieron que el presidente de la Comisión oriental, es decir, Cicognani, sufriera una humillación parecida a la que había sufrido el cardenal Ottaviani, presidente de la Comisión doctrinal, y por eso Bea y Cicognani se pusieron de acuerdo para proponer una fórmula que «enterrase respetuosamente este esquema»¹⁶⁹. La ambigüedad de la fórmula final del 1 de diciembre de 1962, que permite un voto positivo que reúne a partidarios y adversarios del texto, constataba en primer lugar que los padres lo aprobaban «como un documento que reúne las verdades comunes de la fe y como un gesto de atención y de buena voluntad hacia los hermanos separados de Oriente» y luego pedían que, teniendo en cuenta las enmiendas, «este decreto se funda en un único documento» con los otros dos esquemas¹⁷⁰.

Pero esta ambigüedad, que había permitido salvar la cara del cardenal secretario de Estado, permitió también que la Comisión central obstaculizara la voluntad mayoritaria del Concilio. Pues, a pesar de que a partir del 3 de enero de 1963 se crea una Comisión mixta tripartita –compuesta por miembros de la Comisión doctrinal, del Secretariado para la unidad y de la Comisión oriental– para refundir todo en un único esquema, y a pesar de que en el curso de algunas semanas se pueda ir avanzando lentamente en esta colaboración, una inesperada rigidez del padre Welykyi, de la Comisión oriental, a partir del 5 de febrero, termina con un proyecto común¹⁷¹. El principal argumento de Welykyj y de otros responsables de la Comisión oriental para pedir un puro y simple retorno al texto criticado era precisamente la primera frase de la ambigua resolución votada el 1 de diciembre. A su juicio, el esquema había sido aprobado entonces y por tanto la Comisión oriental era la única competente para aportar ahora alguna enmienda. Sin entrar en detalles de una batalla de procedimiento que no se calmará hasta finales de abril, se puede constatar que se perdió un tiempo precioso en batallitas que después se vio claro que fueron batallitas de retaguardia de la Comisión oriental¹⁷².

plano por el cardenal Cicognani. Estos tres textos están en el número especial de la revista *Istina* 10 (1964) n. 4, 407-492.

169. D. O. Rousseau, un cronista siempre bien informado, en *Irénikon* 35 (1962) 530, dice que ya hacía tiempo que algunos consultores, en el periodo preparatorio, habían denunciado los fallos del esquema y que se habían enviado, en vano, algunas relaciones que rechazaban el texto a los responsables de la preparación del Vaticano II. P. Stiernon, que había colaborado en el esquema preparatorio como «responsable de la sección teológica», confirma personalmente esta información. Cf. P. Stiernon, *Concile et unité chrétienne*, en «La libre Belgique» del 4 de diciembre de 1982, 1-2.

170. AS I/4, 7ss.

171. G. F. Arrighi, *Note sur la collaboration du Secrétariat avec d'autres commissions pour le schéma «De oecumenismo»*, del 24 de septiembre de 1963, 5 pp., a máquina (F-Lanne, Monasterio de Chevetogne). Cf. el acta de la reunión de Bea, Ottaviani y Cicognani en *Attese*, 225-226.

172. A la rigidez del 5 de febrero le siguió el obstruccionismo de comienzos de marzo. Cuando a fines de febrero se pudo recuperar la colaboración tripartita y cuando los proyectos estaban ya en

La opinión conciliar responsabilizó obviamente de estos retrasos a la táctica de Bea, que no había cesado de condescender con Cicognani y cuyos acuerdos entre *gentlemen* no se habían respetado. Al margen de lo que se dijera en los pasillos, y que no dejó de circular entre enero y mayo de 1963, sobre los acuerdos secretos Bea-Cicognani de los que nos hablan las crónicas de entonces, el historiador constata que hay algunas fuentes que hablan repetidamente *in tempore non suspecto* de estas reuniones reservadas: 3 de enero, finales de febrero y finales de abril¹⁷³.

Todos estos hechos nos llevan necesariamente a concluir que Cicognani, influido por la Comisión oriental (y por la Congregación homónima), no dejó de cambiar de opinión y de volver a posiciones conservadoras momentáneamente abandonadas. El giro que Cicognani efectuó el 29 de marzo de 1963 en la Comisión de coordinación es una buena prueba de este vaivén, pero esta vez en dirección opuesta y probablemente tras una intervención personal del papa Juan XXIII, como ya hemos señalado. La acumulación de una serie de funciones incompatibles hace que Cicognani ocupe en el Concilio un puesto-clave de mucho poder, pero también de falta de credibilidad¹⁷⁴.

Las tres subcomisiones mixtas que, a nivel de obispos, se reúnen a partir del 23 de febrero, trabajan con textos que se han vuelto a redactar. Al frente de esta nueva redacción están ante todo los autores de los tres textos preparatorios, que teóricamente habría que tener en cuenta de cara a una síntesis:

- el padre Witte, Sj (capítulo XI del *De ecclesia*);
- monseñor Willebrands (*De oecumenismo catholico*);
- el padre Welykyj (*Ut omnes unum sint* de la Comisión oriental).

En febrero, después del proemio Thils, se recurrió a un texto del padre Witte, que será la base del capítulo I¹⁷⁵. Desde este momento, las principales articulaciones de los temas se fijarán definitivamente y ocuparán tres capítulos: I. *De oecu-*

los obispos de la Comisión mixta, el secretariado de la Comisión oriental se negó a convocar a los obispos de su competencia. La consecuencia fue que el proyecto del capítulo III no se pudo aprobar válidamente en la reunión final del 9 de marzo de 1963.

173. Limitándonos aquí a las fuentes que pertenecen al círculo restringido del Secretariado para la unidad, hacemos referencia: 1) a la nota ya citada de Arrighi (pp. 1, 2 y 3); 2) al comentario de C. J. Dumont, *La genèse du décret sur l'oecumenisme*: Istina 10 (1964) n. 4, 464, n. 28; al testimonio de G. Thils que el 1 de mayo de 1963 afirmaba que el desbloqueo de la situación se debía a un acuerdo reciente por el que Bea conseguía libertad de acción para el *De oecumenismo* a cambio de conceder a Cicognani una serie de enmiendas (cf. J. Grootaers, *Diarium*, fascículo 7; cf. en el mismo documento, cuaderno 9, declaraciones de E. Beauduin del mismo tenor).

174. Incluso Chr. Dumont, testigo muy prudente de estos acontecimientos, no puede dejar de escribir respecto a Cicognani, que era a la vez presidente de la Comisión de coordinación y de la Comisión oriental: «Esta acumulación lo convierte al mismo tiempo en juez y parte, una situación siempre incómoda» (cf. Chr. Dumont, *La genèse...*, 464, n. 28).

175. El padre Witte, encargado del curso de ecumenismo en la Gregoriana, será llamado algo después a colaborar en la nueva sección del protestantismo del capítulo III. A. G. Welykyj, que pertenece a la orden de los basilianos de san Josafat y es secretario de la Comisión para las Iglesias orientales, influirá determinadamente en el conflicto con el Secretariado de la unidad.

menismi catholici principiis; II. *De oecumenismi exercitio*; III. *De ecclesiarum orientalium peculiari consideratione*. Es decir: 1) los principios; 2) la realización práctica; 3) las Iglesias orientales¹⁷⁶. A partir de las iniciativas de la Comisión de coordinación a finales de marzo, el último capítulo constará de dos secciones: a) consideraciones sobre las Iglesias orientales; b) Iglesias y comunidades eclesiales separadas en Occidente.

Como consecuencia de la rigidez de la Comisión oriental, los capítulos I y II pasan a ser competencia de una subcomisión bipartita con representantes de la Comisión doctrinal (Léger, McGrath y el padre Witte son de los más activos) y del Secretariado para la unidad (el obispo De Smedt y Thils), mientras que la comisión para el capítulo III debía ser tripartita, con miembros también de la Comisión oriental. Pero, al no ser convocados los obispos de la Comisión oriental, el proyecto del capítulo III no pudo ser aprobado válidamente en la reunión final del 9 de marzo.

Willebrands, que era el animador de toda esta operación, iba a encontrar un nuevo obstáculo en la Comisión doctrinal cuando todavía no se había superado el obstruccionismo de la Comisión de las Iglesias orientales. Ya hemos visto que la Comisión doctrinal seguía exigiendo un control directo en sesión plenaria sobre los proyectos procedentes de una comisión o de una subcomisión mixta. Como conocía el conflicto entre Ottaviani y Cento sobre este mismo asunto, J. Willebrands prefirió esperar el epílogo de esta crisis antes de decidir su estrategia¹⁷⁷.

La Comisión de coordinación, reunida a finales del mes de marzo, resolvió a favor de Cento, que creía superfluo un control suplementario de la Comisión doctrinal. Cabe suponer que este final impresionó a Willebrands. De todos modos, después de enviar los capítulos I y II de su proyecto al padre Tromp, secretario de la Doctrinal —un gesto de deferencia, no de sumisión— Willebrands hizo llegar el esquema al secretario de Estado y el 22 de abril consiguió la autorización del papa, es decir, sin tener que esperar la reunión plenaria de la Comisión de coordinación del 15 de mayo, que Tromp quería imponerle¹⁷⁸. Parece que estando así las cosas y permaneciendo Bea y Cento tan firmes en la defensa de la autonomía de sus comisiones, el cardenal Ottaviani se resignó a la emancipación de los promotores del *De oecumenismo*. Téngase en cuenta que en ese momento estaba inmerso en la batalla sobre el esquema *De ecclesia* y puede que pensara que en éste se jugaba más.

176. AS V/1, 464.

177. En una nota sin fecha, pero que puede situarse hacia finales de marzo de 1963, el padre Witte, del que ya hemos hablado, comunica a Philips las tensiones entre el Secretariado de la unidad y la Comisión doctrinal sobre el control que ésta quiere ejercer sobre las comisiones mixtas. El padre Witte insiste en que lo primero que Willebrands quiere es ver cómo los cardenales de la Comisión de coordinación piensan resolver el conflicto similar que existe entre Ottaviani y Cento (cf. F-Philips, P 025.07, 9-10).

178. Cf. *Note sur la collaboration du Secrétariat pour l'Unité avec d'autres Commissions*, redactada por monseñor Arrighi con fecha del 14 de septiembre de 1963, 4 (F-Lanne). En su informe oficial, y no sin amargura, el padre Tromp dice que así se ha puesto a la Comisión doctrinal ante un hecho consumado (*ante factum ut aiunt completum*). Cf. *Acta commissionis de doctrina fidei et morum*, 13 de marzo-30 de septiembre de 1963, 3.

A pesar de que Juan XXIII había autorizado el esquema, no se envió inmediatamente a los padres conciliares como se había previsto, porque aún había que unir al capítulo III una segunda sección sobre las Iglesias separadas en Occidente. La reunión plenaria del Secretariado para la unidad incluyó este punto en su agenda del 10 al 18 de mayo¹⁷⁹. Esta asamblea del secretariado pone provisionalmente fin a la nueva elaboración del *De oecumenismo* que se presentará en el Concilio a partir del 18 de noviembre de 1963, donde se debatirá ampliamente¹⁸⁰. De hecho, el esquema que se elaboró durante la segunda preparación se distingue sustancialmente del texto mal ensamblado que se presentó a los padres el 1 de diciembre de 1962. Durante este mismo periodo, los términos «ecumenismo» y «ecuménico» se convirtieron en las palabras claves del comienzo del Concilio. Era claro que un esquema preparatorio que venía de una Comisión sin ninguna sensibilidad hacia el movimiento para la unidad de los cristianos no podía satisfacer en absoluto a la corriente mayoritaria. Poco tiene, pues, que ver con la verdad, lo que ha escrito Dumont¹⁸¹, a saber, que el decreto *De oecumenismo* de mayo de 1963 lo único que hizo fue modificar el orden de los temas sin tocarlos a fondo.

En realidad, sólo al situar el esquema en una perspectiva completamente diferente, se modificó el texto de forma radical aunque los redactores aprovecharon algunos elementos de los viejos esquemas. El esquema reelaborado partió de la evolución que ha tenido en el último cuarto de siglo del movimiento ecuménico real, que era ignorado por las instancias dirigentes de la Iglesia católica y que tuvo en cuenta el nuevo organismo romano fundado expresamente por Juan XXIII para renovar las perspectivas. El esquema pretendía llevar a la práctica —no sin algunas incertidumbres por ser una materia nueva— la idea de una Iglesia que quería hablar con los «hermanos separados».

El capítulo I incluye la presentación de la unidad y de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo, de la relación de los hermanos separados y de sus comunidades con la Iglesia católica y una aproximación general al propio ecumenismo. Se pasaba, pues, de un concepto abstracto de la unidad de la Iglesia (desarrollado en la teología de los manuales) al «misterio de la unidad» y de la idea jurídica del cisma al «misterio de la división»¹⁸². Muchos obispos del Secretariado de la unidad y los

179. Sorprende ver cómo muchos cronistas no dicen nada de esta fase de la redacción del texto. Menos mal que Thijssen, muy amigo y estrecho colaborador de Willebrands, nos lo ha contado detalladamente (cf. *De geschiedenis...*, 22).

180. Pero antes de la apertura del segundo periodo, los padres conciliares podían enviar sus observaciones a Roma, y de hecho llegaron al Secretariado para la unidad algunos cientos de ellas.

181. Cf. C. J. Dumont, *La genèse...*, 466.

182. «La necesidad de tratar (la cuestión ecuménica) es una consecuencia de la nueva situación de nuestro tiempo. Se debe a que una separación que lleva siglos es hoy un escándalo tanto para los cristianos como para los no cristianos. Y como la separación se opone a la voluntad formal de Cristo [...] y paraliza la evangelización del mundo y la extensión del reino de Dios». Es la reflexión de monseñor Martin, arzobispo de Rouen, encargado de presentar el nuevo texto a los padres. La introducción general de Cicognani y la relación de monseñor Martin sobre los capítulos I y II fueron se-

expertos que lo habían elaborado a toda prisa, no estaban totalmente satisfechos de la nueva sección que se había dedicado, a última hora, a las comunidades eclesiales que nacieron después de la reforma protestante del siglo XVI.

2. «De apostolatu laicorum»

No hay ninguna duda de que hay cierta semejanza entre el papel que desempeñó la Comisión para el apostolado de los laicos y la del Secretariado para la unidad en el mismo periodo. Ya hemos dicho que se trata de dos instituciones conciliares que están fuera del ambiente de la curia, aunque no del mismo modo¹⁸³.

Los grandes debates en el campo teológico y en la acción apostólica, que se caracterizan por el despertar en la Iglesia católica ya hace varios decenios de un laicado cristiano, fueron las principales fuentes de inspiración del Vaticano II en lo referente al esquema sobre el apostolado de los laicos. Estos debates inciden directamente en las posiciones eclesiológicas del Concilio. Y lo mismo se podría decir del ecumenismo, cuyos pioneros no sólo habían preparado el terreno para un diálogo de la Iglesia católica con las demás Iglesias cristianas, sino que también habían contribuido a cambiar la imagen general que se tenía de la Iglesia. Sin embargo, la comisión presidida por el cardenal Cento tenía un perfil bastante diferente del perfil del Secretariado para la unidad. Aunque la Comisión para el apostolado de los laicos no era una de las *vedettes* del Vaticano II —sí lo era, en cambio, el secretariado de Bea—, no podía ser insignificante en la concertación conciliar. Ahora, ya con cierta perspectiva histórica, vemos sus grandes cualidades, sobre todo la conciencia de su autonomía y de su autoridad como órgano del Concilio. No está en absoluto dispuesta a seguir ciegamente las directrices de la Secretaría ge-

guidas de una relación asignada a propósito a un obispo de la Comisión oriental, monseñor Bukatko, que presentaba la primera sección del capítulo III. Este gesto que quiso Cicognani trataba de suavizar las tensiones que habían tenido lugar durante la preparación de este capítulo.

183. La Comisión para el apostolado de los laicos ocupa un buen puesto en la lista de las diez comisiones creadas oficialmente por el motu proprio *Superno Dei nutu*, publicado el 5 de junio de 1960, para preparar los documentos conciliares, mientras que el Secretariado para la unidad sólo aparece en una rúbrica separada que supone unas competencias muy reducidas. Otra diferencia es que la composición del Secretariado no cambia tras la apertura del Concilio, mientras que la elección de las comisiones en el Concilio cambia radicalmente la composición de la Comisión para el apostolado de los laicos. La «Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas» fue fundada en 1952 por J. Willebrands y Fr. Thijssen, que desde el principio tuvieron algunas «antenas» en la curia romana. En esta «conferencia» es donde Juan XXIII encontrará las piedras angulares para edificar su Secretariado para la unidad. Cf. la obra fundamental de E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*, París 1982. Glorieux es asistente eclesiástico de COPECIAL (Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos), fundado también en 1952. Juan XXIII no dudará en valorar a este comité desde 1959 y a tomar de él tanto hombres como ideas para consolidar la Comisión preparatoria conciliar para el apostolado de los laicos. Cf. J. G. Vaillancourt, *Papal Power*, Berkeley 1980, 78-84. Cf. también el comunicado sobre el COPECIAL en «OssRom», 6 de agosto de 1959.

neral, cuando le manda abreviar su texto (22 de noviembre de 1962) o le pide que modifique la estructura del esquema insertando una sección sobre las «asociaciones de fieles» (comienzos de diciembre de 1962)¹⁸⁴. Una intervención defensiva de monseñor Pavan en la reunión preparatoria de mediados de enero de 1963 subrayando el carácter específico de la acción social en el apostolado, basta para rechazar las recomendaciones de los organismos dirigentes.

A pesar de su conciencia sobre la autonomía de su función, que se constatará más de una vez, parece que la comisión Cento mantuvo relaciones muy fluidas con el ámbito curial en general, seguramente porque tanto Glorieux como Cento conocían muy bien el clima romano ya antes del Concilio¹⁸⁵. Pero, además, se puede pensar que el propio tema del apostolado de los laicos y de la Acción católica ya desde Pío XII les resultaba familiar a los funcionarios de las congregaciones y era claro que no tenía nada que ver con las peligrosas innovaciones, casi rayanas en la herejía, como el «ecumenismo», la «libertad religiosa» o la «colegialidad episcopal», temas que sirvieron como espantajos. Ahí estaba también muy cerca la Acción católica italiana, una experiencia digna de imitar y que daba seguridad.

Uno de los grandes méritos de los trabajos en comisión será el de asimilar los grandes debates presentes en la Iglesia tras el desarrollo del apostolado de los laicos, como la polémica sobre el concepto de Acción católica y de su mandato, la cuestión de los grupos de espiritualidad y la necesidad de organizar de algún modo la consulta a los laicos en la Iglesia.

Pero, al releer hoy las distintas versiones del esquema del que saldrá en noviembre de 1965 el decreto *Apostolicam actuositatem*, no desaparece la impresión de que no reflejan la altura de los debates de la comisión. Los primeros índices del esquema no tenían lógica y sus textos eran prolijos y repetitivos¹⁸⁶, y parece que, en este aspecto, el alto nivel de la comisión no siempre se reflejó en los textos que redactó. Además, debemos tener en cuenta las otras actividades de la comisión, sobre todo de su importante colaboración en la larga y difícil redacción del esquema XVII (después esquema XIII). Los padres de la Comisión para el apostolado de los laicos formaron parte de la Comisión mixta de este proyecto. Muchas cues-

184. En el fascículo publicado a principios de diciembre de 1962 por la Secretaría general con una lista de veinte esquemas para examinar, se le pidió a la Comisión para el apostolado de los laicos que cambiara un poco su tema general, que juntara las partes III y IV del esquema preparatorio e incluyera en él un texto extraño que venía de la Comisión para la disciplina del clero y de los fieles: *De fidelium associationibus*. La comisión no atenderá esta demanda.

185. El padre Tucci era uno de los motores de la comisión. Como director de «La Civiltà Cattolica» y hombre muy próximo a Juan XXIII conoce directa y personalmente la sensibilidad de los sectores curiales. A veces hace de intermediario entre los «extranjeros» (en el Concilio) y los diferentes ámbitos romanos, sobre todo respecto a la información que hay que dar a la prensa y posteriormente en las negociaciones sobre el proyecto de la revista «Concilium».

186. Cf. las memorias de monseñor Streiff, miembro de la comisión, en «Études et Documents» (del episcopado francés) 14 (2 de julio de 1964), 6 pp.

tiones —entre ellas, un texto sobre la familia— que estaban sobre la mesa de la comisión Cento, se tuvieron que pasar a la comisión mixta, por cierto no siempre con éxito. Finalmente, la colaboración con la Comisión doctrinal, siempre celosa de su derecho de primogenitura, no fue fluida cuando se trató de colaborar mutuamente en el capítulo sobre los laicos del esquema *De ecclesia*. Algunos creen que esta colaboración perjudicó al texto sobre el apostolado de los laicos, pues la redacción del capítulo del *De ecclesia* contribuyó a reducir los fundamentos teológicos del esquema¹⁸⁷.

a) La etapa de la Comisión de coordinación

Un momento decisivo en la génesis del esquema sobre el apostolado de los laicos fue la reunión de la Comisión de coordinación a fines de enero de 1963. Sin embargo, ya antes de esta fecha algunas «sesiones de estudio», primero con algunos expertos, y luego (del 14 al 20 de enero) con algunos expertos y obispos presentes en Roma, habían permitido abreviar considerablemente el conjunto de los textos preparatorios, aun conservando los títulos de las cuatro partes que ya había¹⁸⁸.

Éste es el esquema que fue expurgado por iniciativa del padre Tucci y que se entregó al cardenal Urbani, relator oficial para el apostolado de los laicos en la Comisión de coordinación del 25 de enero. En su *relatio*, el patriarca de Venecia no sólo insiste en la necesidad de abreviar las distintas partes del esquema preparatorio, sino que también sugiere cómo reorganizar concretamente los temas¹⁸⁹. Un factor decisivo de la discusión en la comisión de coordinación fue la importante relación redactada por Glorieux para el cardenal Urbani y que se incluyó en el dossier oficial que se entregó a los cardenales. Fechada el 20 de enero de 1963, el secretario de la comisión alude brevemente en ella a los antecedentes del texto presentado y justifica la negativa de la comisión a seguir a ciegas las instrucciones distribuidas por la Secretaría general a principios de diciembre de 1962. Se mantiene la primera parte del proyecto «para exponer de una vez por todas algunas nociones generales para evitar repeticiones en cada sección». Las otras tres partes se han acortado sensiblemente. La comisión ha constatado también la imposibilidad de unir la tercera y cuarta parte, como se le había pedido, porque, de hacerlo, «corría el peligro de crear o prolongar graves confusiones entre dos planos bien distintos: el ámbito de las actividades caritativas [...] y el ámbito de las actividades temporales». Creemos que la aportación decisiva de la relación de Glorieux es el

187. J. Streiff-M. De Surgy, en «Études et Documents» (del episcopado francés) 14 (2 de julio de 1964), 1.

188. Los cuatro fascículos del esquema preparatorio tenían 166 páginas en formato grande y a las autoridades del Concilio les pareció algo totalmente indigesto. Esas partes trataban: I. de las nociones generales; II. de la acción que tiende a promover directamente el reino de Cristo; III. de la acción caritativa; IV. de la acción social. Cf. *Schemata constitutionum et decretorum. Series quarta*, 1963, 45-176.

189. AS V/1, 104-105, 194-195.

voto expresado por la comisión, cuya importancia él subraya, de que es preciso crear una comisión mixta (Comisión de los laicos-Comisión doctrinal) para llegar a un único esquema sobre la presencia activa de la Iglesia en el orden social y en la comunidad de los pueblos¹⁹⁰.

Después de estas relaciones y del debate consiguiente, la Comisión de coordinación decidió seguir a Glorieux, manteniendo la división en cuatro partes y aceptando el texto redactado recientemente: las partes II y III se podían abreviar y con material suyo elaborar «instrucciones», la cuarta debería reducirse a algunos grandes principios de acción social, remitiendo al esquema XVII para cuestiones específicas¹⁹¹. Las tres decisiones más relevantes de la coordinación de enero marcan el comienzo de una etapa nueva: se invita a la comisión Cento a formar una comisión mixta con la Comisión *De disciplina* (para tratar de las asociaciones de fieles) y otra con la Doctrinal (para el capítulo sobre los laicos del *De ecclesia* y del esquema XVIII). Finalmente, la Comisión de coordinación aprueba la propuesta «hecha oralmente» de organizar una consulta a laicos eminentes como expertos del esquema¹⁹².

b) La comisión plenaria

Al día siguiente de la coordinación, la comisión Cento prepara una reunión plenaria que se celebrará en dos fases: el 1 y 3 de marzo sólo para expertos, y del 6 al 10 del mismo mes para todos los miembros. Los obispos miembros de la comisión no sólo han recibido la versión reelaborada, sino que también se les invita a que consulten ampliamente, pero con discreción, a los laicos de sus respectivos países¹⁹³. Sus observaciones, resumidas en 40 páginas, se pusieron a disposición de la Comisión plenaria. Ésta decide ante todo modificar la estructura del texto, que ya no correspondía al contenido tan abreviado. De ahora en adelante, el texto se dividirá en dos partes casi igual de extensas: I) el apostolado de los laicos en general; y II) el apostolado de los laicos en particular¹⁹⁴.

190. AS V/1, 110-114.

191. AS V/1, 117-118.

192. La petición de organizar una consulta de los laicos y su subsiguiente preparación están rodeadas del más grande de los misterios, porque se quería evitar a toda costa resucitar ciertas sensibilidades. O se trataba de algunos círculos romanos o de padres conciliares a quienes no se les había consultado debidamente. De hecho se les ponía ante un hecho consumado.

193. Los asistentes eclesiásticos de las organizaciones católicas internacionales y los miembros del comité directivo de COPECIAL también reciben el texto para replicarlo. Cf. A. Glorieux, *Acta Commissionis Conciliaris «de fidelium Apostolatu»*, sin lugar ni fecha, 27-29; Id., *Histoire du Décret*, en Y. Congar (ed.), *L'Apostolat des laïcs Décret «Apostolicam Actuositatem»*, Paris 1970, 114-115 y *passim*.

194. En marzo de 1963, la comisión cree que ha hecho un trabajo definitivo, pero un año después la estructura del esquema experimentará una nueva revolución. Se dijo que la división en dos partes no tenía ninguna lógica y que había muchas repeticiones. La remodelación de mayo de 1964 comprende cinco capítulos: 1) la vocación al apostolado; 2) comunidad y ambientes de vida; 3) objetivos a perseguir; 4) formas organizadas; y 5) el orden que hay que conservar. El esquema que se

El proyecto, cuya redacción en comisión se terminó el 10 de marzo, se somete otra vez a la coordinación que se reúne a finales de este mes. Esta vez, Urbani no puede sino manifestar su total satisfacción por el modo en que la comisión Cento ha respetado las normas establecidas por la Comisión de coordinación. Apoya también la negativa de la comisión a incluir en su esquema el texto sobre las asociaciones de fieles y dice que está convencido de que el esquema, tal como está ahora, merece que se le envíe ya a los padres, teniendo en cuenta «que es la primera vez que se va a tratar este tema en un Concilio» y también que los laicos lo están esperando con interés¹⁹⁵. Unas semanas después, el esquema *De apostolatu laicorum* formará parte del lote de proyectos cuyo envío autoriza el papa el 22 de abril de 1963¹⁹⁶. Es un fascículo de 48 páginas y 92 párrafos¹⁹⁷. Como ya hemos dicho, el texto tiene dos partes sobre el apostolado de los laicos *in genere* e *in specie*. Las *animadvertiones* de los padres llegan a Roma en julio y agosto. En septiembre, la comisión publica una relación que las recoge. En general, las opiniones de los padres son favorables y las críticas más frecuentes tienen que ver con la amplitud del esquema y con un estilo a veces rimbombante. Se proponen innumerables enmiendas, que se tratarán en comisión¹⁹⁸.

c) Los laicos, asociados al trabajo en comisión

Más importante que la inclusión del esquema de los laicos en el orden del día del Vaticano II fue quizás el hecho de asociar a laicos representativos en la elaboración de los textos conciliares. Las premisas de esta experiencia histórica se sitúan en el 26 y 27 de febrero de 1963 en el marco directo del esquema sobre el apostolado de los laicos en la víspera de su presentación en comisión plenaria. Una segunda consulta, más oficial y elaborada, fue respecto al esquema XIII y se realizó en abril de 1963. Pero sería Pablo VI, recientemente elegido y en su momento gran promotor del laicado en Italia, el que llevaría a cabo la iniciativa de invitar al Concilio a algunos laicos *auditores*. La decisión se hizo pública el 14 de septiembre de 1963.

Este hecho tiene gran interés histórico porque proyecta nueva luz sobre los antecedentes de la Comisión para el apostolado de los laicos, pero también, aunque de forma más general, sobre los antecedentes del papel de los laicos en el Vatica-

promulgó en 1965 conserva esta división, aunque se le añade otro capítulo, el VI, sobre la formación y se invierte el orden de los capítulos II y III. Cf. A. Glorieux, *Historie du décret...*, 122-123.

195. AS V/1, 300-301.

196. Se ha creído normalmente que este envío se hizo a finales de abril o principios de mayo. Pero, según la crónica de Glorieux, se hizo en junio. Cf. *Acta commissionis conciliaris*, 52.

197. Si bien el texto del 22 de abril tiene 48 páginas, la reelaboración de enero de 1964 sólo tiene 17 páginas ciclostiladas, que se convierten en 18 de imprenta en mayo de ese mismo año.

198. El apretado orden del día del segundo periodo del Concilio en otoño de 1963 no permitirá que se discuta *in aula*. Sólo el 2 de diciembre habrá una breve presentación del esquema a cargo de Hengsbach, víspera de la clausura de este periodo. Cf., por ejemplo, G. Caprile III, 410-411.

no II¹⁹⁹. Ya hemos dicho que la primera consulta se hizo en el mayor secreto. Los dirigentes del Comité de congresos internacionales para el apostolado de los laicos se reúnen en Roma con un orden normal del día y aparentemente sin tener nada que ver con los trabajos de la comisión conciliar. En esta ocasión, los expertos de ésta «rinden visita» a la reunión del COPECIAL para hablar con ellos: «todo sucedió como si la consulta hubiera sido por casualidad»²⁰⁰. Pero no hay nadie que crea que esta primera consulta de febrero de 1963 salió de la nada. Porque desde los comienzos de la fase preparatoria del Vaticano II ya colaboran activamente en la preparación del Concilio algunas iniciativas de las organizaciones internacionales del apostolado de los laicos. Mientras los dirigentes de Pax Romana –movimiento internacional de intelectuales católicos– envían una relación a las autoridades del Concilio (reunión de Friburgo, 17 de junio de 1960), la conferencia de las Organizaciones internacionales católicas crea, con motivo del Concilio, un «grupo especial» que envía una serie de relaciones a las instancias responsables (1961-1962)²⁰¹.

Así pues, en este ámbito internacional, y más concretamente en el marco del comité que ha organizado el congreso mundial de octubre de 1958 y que está preparando el congreso siguiente, es donde se elige a los laicos consultados por la comisión conciliar competente²⁰². Entre los que participaron en la «consulta» de fi-

199. Estudio indispensable para este tema es el artículo de R. Goldie (del Instituto pastoral de la Universidad del Laterano en Roma y auditora en el Vaticano II), *La partecipazione dei laici ai lavori del Vaticano II*: Presenza Pastorale 55 (1985) n. 4, 128-147. La contribución de Goldie al Concilio en 1963 fue sobre todo la comunicación a los padres de su panorama de la acción de los laicos en el mundo. Cf. a este respecto, R. Goldie, *Le panorama de l'Apostolat des laïcs*, en *L'Apostolat des laïcs...*, 141-156. Sobre el papel de la OIC en esa época, cf. R. Sugranyes de Franch, *Le Christ dans le monde: les organisations internationales catholiques*, Paris 1972; Id., *Die kirchlichen Weltverbände*, en *Handbuch der Pastoraltheologie* IV, Freiburg 1969, 659-671. El mismo R. Sugranyes fue uno de los principales animadores del laicado internacional antes y durante el Concilio.

200. Según el testimonio de J.-P. Dubois Dumée, recogido en la época en que esto sucedió. Cf. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno n. 9. Los únicos eclesiásticos presentes son miembros de la comisión eclesiástica COPECIAL, como dice Rosemary Goldie en la carta que nos envió cortésmente el 14 de enero de 1995.

201. Estas relaciones tratan, por ejemplo, de la acción de los católicos a nivel internacional, del papel de los «asistentes», de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, del cristiano en un mundo tecnologizado y del compromiso en la vida social. Iniciativas similares toman también el Centro católico en la UNESCO, *Caritas Internationalis*, la JOC internacional, que son sobre todo «reflexiones ofrecidas a las comisiones preparatorias del Concilio». Debemos estos documentos a la gentileza de Rosemary Goldie (carta del 24 de agosto de 1991). Algunas de estas contribuciones han sido publicadas como suplementos al «Bulletin Lay Apostolate» de 1960-1962. Para más detalles, cf. R. Goldie, *La partecipazione...*, 132-135.

202. Cf. sobre esto los tres volúmenes de *Documents du deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des laïcs*, Roma 1957: I. *Les laïcs dans l'Église*, 244 pp.; II. *Face au monde d'aujourd'hui*, 283 pp.; III. *Former des apôtres*, 238 pp.; Roma 1958-1959. Ahí aparecen todos los nombres que sobresalen en la fase preparatoria del Concilio y en el curso de los trabajos del Vaticano II. En la audiencia concedida a los dirigentes de la Conferencia de las organizaciones internacionales católicas el 11 de noviembre de 1963, el mismo Pablo VI dice que los primeros auditores laicos han sido elegidos entre los dirigentes de las OIC en reconocimiento a sus méritos.

nales de febrero de 1963 están J. P. Dubois-Dumée (Francia), Marguerite Fièvez (Bélgica), P. Keegan (Gran Bretaña), el príncipe Karl von Löwenstein (Alemania), Claude Ryan (Canadá), Ramón Sugranyes de Franch (España), Juan Vázquez (Argentina) y M. Work (USA). Este comité del COPECIAL estaba presidido por Silvio Golzio, y su secretaria era Rosemary Goldie. Se entregó a la comisión el resumen del debate de esta reunión. Las observaciones se referían sobre todo a la estructura del esquema, a las relaciones entre la jerarquía, el clero y los laicos, a la coordinación del apostolado de los laicos, a la acción internacional y a la acción social²⁰³.

Entre el 24 y el 26 de abril se llevó a cabo en Roma la consulta oficial a un grupo de *peritos* laicos para la preparación del esquema XVII. Se trataba de colaborar con los padres y con los expertos de la Comisión mixta. Se echó de menos una representación de los movimientos femeninos a pesar de su gran número y de su gran dinamismo. Las preocupaciones metodológicas que se manifestaron en esta ocasión se plantearían a menudo durante el largo y difícil itinerario de este proyecto. La pregunta recurrente era ésta: «¿Cómo dar al esquema más unidad en su desarrollo y estilo?». ¿Es preferible quedarse en una exposición de principios o habría que dar paso a aplicaciones concretas?²⁰⁴. Las intervenciones de los laicos pusieron también de relieve lo que el mundo esperaba del Concilio y, más en concreto, lo que los laicos esperaban del texto sobre la presencia de la Iglesia en la sociedad de hoy. Los participantes trabajaron también en subgrupos que se formaron por capítulos con teólogos, algunos de los cuales habían preparado los textos. Estos intercambios fueron muy fructíferos²⁰⁵.

d) Temas relevantes

Nos queda por saber cuáles fueron los temas relevantes de la reunión plenaria de la comisión, celebrada en marzo de 1963²⁰⁶. Nosotros conocemos sobre todo tres: la cuestión de la Acción católica (a la que va anejo el tema del significado del «mandato»), las asociaciones de fieles y la creación de un secretariado permanente en la santa Sede.

Las contraposiciones y algunas veces también las crisis que caracterizan también la vida de los movimientos para el apostolado de los laicos en los diez años anteriores al Concilio, cristalizan en los debates sobre el concepto y funciones de

203. El informe cronológico de Glorieux no habla de la consulta. Pero sí se dan detalles de ella en R. Goldie, *La partecipazione...*, 137-138.

204. R. Tucci, *Introduzione...*, 29. Entre los laicos presentes citamos a J. P. Dubois-Dumée, J. Folliet, J. Larnaud, J. J. Norris, R. Sugranyes de Franch, y V. Veronese. Se consultó por escrito a R. Goldie y M. de Habicht.

205. A. Glorieux, *Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale «Gaudium et spes»*: Nouvelle Revue Théologique 108 (1986) 397-398.

206. Los temas que centran la atención en la primavera de 1963 no coinciden necesariamente con los puntos relevantes del texto promulgado el 18 de noviembre de 1965. Para la plenaria de marzo de 1963 nos servimos del informe de A. Glorieux, *Acta Commissionis Conciliaris...*, 29-52.

la Acción católica. La disposición de Pío XII a revisar el estatuto de la Acción católica, a sugerencia de un joven obispo auxiliar de Malinas (Bélgica) con ocasión del Congreso mundial para el apostolado de los laicos de octubre de 1957, había encendido de algún modo la mecha²⁰⁷. A nivel nacional había gran oposición entre movimientos. Y después del congreso mundial de 1957, el debate tendía a internacionalizarse²⁰⁸.

Es natural que en la preparación del Vaticano II se escuche el eco de esta controversia. El esquema preparatorio sobre el apostolado de los laicos dedicaba a la Acción católica un capítulo que era el resultado del compromiso entre algunas tendencias. Según los apuntes de monseñor Glorieux, este texto fue muy criticado en la Comisión central preparatoria: «En concreto, el cardenal Suenens expuso ahora la sugerencia que había hecho a Pío XII. [...] Le había pedido una reforma de la terminología que reservara el nombre de Acción católica para designar, no ya diferentes movimientos particulares, sino en general el apostolado que les caracteriza a todos»²⁰⁹. Pero una intervención de los miembros de la Comisión preparatoria ante la subcomisión de enmiendas, consiguió que no se hiciera ninguna modificación. La Comisión preparatoria había hecho valer los motivos por los que no era oportuno seguir la opinión de Suenens sobre la Acción católica. Pero ya desde el comienzo de los trabajos de la Comisión conciliar para el apostolado de los laicos, algunos obispos recién nombrados volvieron a plantear la cuestión.

En la reunión plenaria de la Comisión conciliar (9 de marzo de 1963), Guano sostuvo que el texto preparado no tenía ninguna intención de dar una verdadera definición de la Acción católica, sino que lo único que pretendía era señalar algunas de sus características que, globalmente consideradas, reflejan una situación de hecho. Pero algunos padres anglófonos insistieron en que, en muchos países, no se utilizaba la expresión Acción católica porque tenía una connotación peyorativa (de grupo político de presión) y porque, desde una perspectiva ecuménica, era una expresión poco acertada. Para ellos, la propuesta de Suenens de extender el nombre de Acción católica a todos los movimientos apostólicos no era conveniente en su

207. Suenens era entonces el abogado de la *Legio Mariae* y luchaba para que el mandato de la Acción católica dejara de ser monopolizado por una sola forma de apostolado de los laicos. Cf. L.-J. Suenens, *L'unité multiforme de l'Action Catholique*: Nouvelle Revue Théologique 80 (1958) 3-21, y, de la misma época, el prefacio de Suenens a J. Newman, *What is Catholic Action?*, Dublin 1958, V-VI. Cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 40, 276-277; Id., *Les imprévus de Dieu*, Paris 1993, 85-96, 171-175. En el pasaje correspondiente del discurso de apertura de Pío XII en 1957, el papa denuncia «un desagradable malestar, bastante difundido» respecto al uso del vocablo «acción católica»: «Se asiste a la toma de posesión de la especie por el género». Cf. *Documents du deuxième...* I, 21-22.

208. En el Vaticano II, Suenens seguirá defendiendo la ampliación del concepto de «mandato» ante un aula conciliar que, como dice Caprile, se estaba agitando. Veinte años después hay preocupaciones similares en las contribuciones del cardenal Suenens al movimiento carismático (cf. *Les mouvements dans l'Église*, Paris 1983, 9-11, e *I movimenti nella chiesa* [II coloquio internacional], Milano 1987, 27-36).

209. A. Glorieux, *Introduction générale*, en *L'Apostolat des laïcs*, Paris 1966, 34. Los obispos franceses en el Concilio, de los que una buena parte procedían de la Acción católica, reaccionaron vigorosamente ante las propuestas de Suenens.

situación pastoral. Partiendo de las circunstancias del continente europeo, monseñor László (Austria) pensaba que, donde la Acción católica se había atendido a las instrucciones de los últimos pontífices, tenía una relevancia que no se podía poner en peligro con cambios que podrían trastornar la situación²¹⁰. Finalmente, algunos miembros de la Comisión conciliar se refirieron a muchos países donde las organizaciones incluidas bajo la denominación de Acción católica estaban todavía muy lejos de ser especialmente vitales, y que ése podía ser un nombre capaz de disuadir a muchos de comprometerse en esas asociaciones²¹¹.

Guano se encargó de defender un texto intermedio que tenía en cuenta las dificultades anteriores. Orientó a la Comisión plenaria hacia una solución aceptable, que de hecho se aceptó, y que era la siguiente: El proyecto mantenía lo que se dice sobre la Acción católica, y en el mismo capítulo se habla también de otras formas de apostolado tanto individuales como organizadas, de modo que la Acción católica aparezca como una forma más. Se añadía, además, que las «notas distintivas» se podrían encontrar e incluso reunir en asociaciones que no llevan el nombre de Acción católica. Y, finalmente, el esquema deja a los obispos la potestad de decidir qué asociaciones responden mejor a las necesidades de sus diócesis²¹². Esta nueva presentación, en un capítulo común, de las «distintas formas de apostolado organizado» conseguirá en el Concilio el apoyo de una muy amplia mayoría²¹³.

La controversia no puede hacer que se olvide que la enseñanza principal del decreto es que toda vocación cristiana es, por naturaleza, vocación al apostolado y a la misión, que se deriva en primer lugar del bautismo²¹⁴. La cuestión de las «asociaciones de fieles» provocó un gran debate cuando la gran mayoría de los miembros de la comisión se opuso a la decisión de la Comisión de coordinación de insertar en el esquema el texto *De fidelium associationibus*, que procedía de otra comisión. Se justifica este rechazo por varias razones: vocabulario jurídico, confusión de temas diferentes —la pertenencia a una orden tercera no es suficiente para hablar de apostolado— y la responsabilidad de la propia comisión respecto al apostolado de los laicos. El debate deja bien claro que la comisión quiere evitar a toda costa que se devalúe el compromiso de los laicos en la sociedad si se le presenta asociado a obras de caridad.

210. A. Glorieux, *Acta Commissionis Conciliaris...*, 45-46.

211. Id., *Histoire du Décret...*, 115.

212. Id., *Introduction générale...*, 35.

213. En el *schema decreti*, aprobado el 22 de abril de 1963, se encontrará el párrafo 56 sobre la Acción católica (pp. 33-34; notas, p. 36) y el párrafo 19 sobre el «mandato» (p. 13; notas, p. 16). En el texto promulgado en 1965 es preciso referirse a los párrafos 20 y 24.

214. Cuando, por fin, Cento tuvo la ocasión de presentar el esquema a la asamblea conciliar en 1964, dijo «Por lo que se refiere a la esencia de este texto y por lo que concierne a nuestro mayor deseo, lo que querríamos es que todos los bautizados tuvieran muy claro que no puede haber ningún cristiano que de uno u otro modo no sea consciente de que es un apóstol. La manifestación de esta sensibilidad sería el mayor triunfo del Vaticano II» (cf. *Relatio super schema decreti De apostolatu laicorum*, Tipografía Vaticana 1964, 4).

Finalmente, la eventual creación de un secretariado permanente para el apostolado de los laicos ante la santa Sede es objeto de un debate en la reunión plenaria de marzo de 1963. El esquema preparatorio se refería a él en términos muy generales. En la Comisión general, la mayoría se muestra muy reticente ante un proyecto que no se creía realmente necesario: el apostolado de los laicos se estructura en las diócesis o a nivel nacional, pero con gran variedad de formas según las características pastorales y las tradiciones particulares. Y, si el proyecto se llega alguna vez a realizar, ese organismo sólo podría tener un carácter consultivo²¹⁵.

En el conjunto de la intersesión de 1962-1963 se pueden distinguir, por tanto, tres formas de colaboración entre la Comisión para el apostolado de los laicos y la Comisión para la doctrina, de las que dos se realizaron con la colaboración activa de los laicos.

- 1) La Comisión mixta para el capítulo sobre los laicos del esquema *De ecclesia* estuvo dominada por la Comisión doctrinal, que creía que su papel debía ser preponderante²¹⁶. A su juicio, de lo que se trataba era de sentar sólidos cimientos doctrinales con vistas a aplicaciones más concretas que sería competencia sobre todo de una comisión de carácter pastoral como la presidida por Cento²¹⁷.
- 2) La elaboración del decreto sobre el apostolado de los laicos compete evidentemente a la comisión Cento, pero no sin un poder de control de la comisión mixta presidida por Cento y Browne. La consulta a los laicos mediante el Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos a finales de febrero de 1963, es todavía una operación indirecta en la que la participación laica se oculta a los padres conciliares. Sin embargo, las indicaciones realmente sumarias que hemos dado sobre la aportación bastante significativa de las organizaciones laicas durante la fase preparatoria del Vaticano II, nos permiten evaluar el influjo de los laicos en los trabajos de la comisión.
- 3) El procedimiento de la Comisión mixta para el esquema XVII se podría considerar un progreso desde la perspectiva de la cooperación entre dos comisiones y de la inserción de los laicos en el procedimiento del Vaticano II.

215. A. Glorieux, *Histoire du Dècret...*, 116.

216. Uno de los expertos de la Comisión doctrinal dijo en esa época que el cometido principal de la subcomisión mixta para el capítulo sobre los laicos era coordinar y revisar un proyecto que había redactado la Doctrinal –testimonio de monseñor Moeller, 1 de mayo de 196– (cf. J. Grootaers, *Diarium*, fascículo 7). Al anotar sus impresiones personales sobre la *mixta* del 16 de mayo de 1963, el padre Congar (JCng, 16 de mayo de 1963) dice que está muy decepcionado porque muchos obispos de la comisión Cento están ausentes y «no he visto nada más banal y descorazonador. Todo es aún incierto y en taller».

217. Los «expertos» laicos no participaron en estas deliberaciones mixtas. Éste fue el caso de la reunión mixta del 16 de mayo y también del 25 del mismo mes, cuando monseñor Florit expuso la relación del capítulo *De laicis* en nombre de la subcomisión. Cf. S. Tromp, *Relatio secretarii commissionis*, 13 de marzo-30 de septiembre de 1963, 30-32.

La *Mixta* organiza, en abril de 1963, una consulta directa a los laicos. Su aportación es esta vez muy explícita y los laicos gozan ahora de un estatuto de expertos. Las deliberaciones del último día de la sesión se llevaron a cabo después de marcharse los laicos.

c) *Los fracasos de la segunda preparación*

1. «De episcopis ac de dioecesium regimine»

Los aspectos pastorales y jurídicos de las funciones del obispo estaban en el punto de intersección de las mayores preocupaciones del Vaticano II. Mientras se suponía que el capítulo II (pronto cap. III) del esquema sobre la Iglesia sentara las bases dogmáticas del significado del episcopado en una comunidad eclesial renovada, el esquema *De episcopis* debía aplicar ese significado a la vida concreta de la Iglesia. Una y otra cosa se consideraban complemento necesario desde el concilio Vaticano I (1869-1870), que había promulgado el primado y la infalibilidad del romano pontífice y que no tuvo tiempo de cumplir todo su programa y de estudiar los proyectos sobre el episcopado.

La preocupación de terminar la obra incompleta del concilio anterior era bastante grande en las vísperas y en la apertura del Vaticano II. Dada la importancia que la corriente mayoritaria del Concilio otorgaba al *aggiornamento* del ejercicio de la función episcopal, llama mucho la atención que los responsables de la Comisión conciliar sobre los obispos actuaran como si se tratara de un tema que se podía abordar con gran desenvoltura. De ahí que la asamblea conciliar reaccione sin piedad en noviembre de 1963, sobre todo si se tiene en cuenta que este debate tiene lugar en un momento en que se está produciendo un giro en el Vaticano II al haberse aprobado, por primera vez y por una inesperada mayoría, los principios de la colegialidad episcopal.

La comisión preparatoria *De episcopis*, presidida primero por el cardenal Mimmi y luego por el cardenal Marella, tenía el encargo de redactar una serie de esquemas sobre las funciones del obispo, las relaciones del episcopado con la curia romana, el papel de las Conferencias episcopales, etc.²¹⁸.

Ya durante la fase preparatoria se había visto la necesidad de la coordinación. Este trabajo se le encomendó a la subcomisión para las cuestiones mixtas, creada por la Comisión preparatoria central, que empezó a funcionar en junio de 1962²¹⁹. Una de sus tareas era unificar y estudiar los catorce proyectos distintos que trataban del episcopado y de la pastoral en general y en particular.

218. De los 73 esquemas preparatorios ya impresos en vísperas de la apertura del Vaticano II, cinco proyectos pertenecían a la comisión *De episcopis*.

219. Los miembros de la subcomisión para las cuestiones mixtas eran los cardenales Tisserant, su presidente, Ferretto, Liénart, Tappouni y Münch, a los que se unieron más tarde Suenens, Montini y Coussa. Su secretario era L. Governatori, que asumirá la función de secretario de la Comisión conciliar para los obispos (cf. G. Caprile I/2, 533-534).

Al cerrar sus actividades, el 3 de diciembre de 1962, la subcomisión había acabado el trabajo de coordinación y transmite a la Secretaría del Concilio dos esquemas destinados a la nueva Comisión conciliar *De episcopis*, a la que se invita a estudiarlos con vistas a una elaboración definitiva. Uno se titula *De episcopis ac de dioecesium regimine* y el otro *De pastoralis episcoporum munere deque cura animarum*.

El primero resumía cinco esquemas ya aprobados por la Comisión central preparatoria y trataba: 1) de las relaciones entre los obispos y las congregaciones de la curia romana; b) de los obispos coadjutores y auxiliares²²⁰; 3) de las Conferencias episcopales; 4) de la división de las diócesis; 5) de las parroquias, de su fusión y división (22 páginas en total).

El segundo reagrupaba en diez capítulos textos ya discutidos en la Comisión central preparatoria. Trata principalmente: 1) de la cura de almas; 2) de las relaciones entre obispos y párrocos; 3) de las obligaciones de los párrocos; 4) de las relaciones entre obispos y religiosos; 5) de la catequesis del pueblo cristiano; 6) de la pastoral obrera; 7) de la preocupación pastoral ante los errores del materialismo (la segunda edición abreviada tenía 74 pp.)²²¹.

Estos textos, producto de la fase preparatoria, habían sido redactados en circunstancias difíciles, porque la comisión había estado constantemente bajo la tutela de la Comisión teológica preparatoria, y los miembros que se hubieran atrevido a proponer una adaptación de la curia romana, habrían sido inmediatamente acusados de arrogancia. Incluso fue preciso recurrir a una intervención de Juan XXIII para restablecer una cierta libertad de palabra²²².

No se excluye que el último trabajo de síntesis, que se terminó en diciembre de 1962, acentuara aún más la tendencia centralizadora de un texto que ignoraba el papel propio del episcopado y sus aspectos colegiales. Los votos de la subcomisión para las cuestiones mixtas se refieren sobre todo a dos puntos: 1) que el esquema se discuta en el Concilio sólo cuando haya finalizado el debate sobre el *De ecclesia*, del que se ha de deducir la doctrina sobre el episcopado; 2) que a cada uno de los capítulos del esquema se le incorporen algunas notas explicativas sobre todo para llamar la atención sobre los cambios que aportan al derecho vigente²²³.

220. En esa época, Laurentin (*Bilan de la première session* III, Paris 1963, 110) recuerda el significado concreto de estos términos: el coadjutor va adjunto a un obispo residencial, sólo tiene los poderes recibidos de Roma o delegados por su obispo y puede tener derecho a sucesión. El obispo auxiliar es coadjutor sin derecho a sucesión y sólo durante el tiempo en que el obispo ejerce sus funciones.

221. Cf. G. Caprile, I/2, 534.

222. Cf. a este respecto el testimonio personal del obispo Gargitter de Bressanone (Italia), en *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche*, Münster 1967, 6-7. Gargitter fue el primer obispo que tomó la palabra en la apertura del debate conciliar a comienzos de noviembre de 1963 para denunciar el influjo del curialismo en el texto propuesto (Cf. G. Caprile III, 190).

223. Cf. *Relatio super schema decreti «De episcopis ac de dioecesium regimine»* (del relator Carli), Vaticano 1963, 9. Ahí se bosquejan las distintas etapas de este procedimiento.

Esas notas se proponen conseguir que se comprendan los motivos y el espíritu general que han inspirado la composición de los esquemas. También resaltan las innovaciones, «que satisfacen una a una las justas exigencias de los obispos»²²⁴. Para seguir estas instrucciones, Marella encargará en Roma a un grupo reducido de expertos que empiecen a redactar la última fase del esquema preparatorio. Al final de esta primera etapa se presenta a la Comisión de coordinación el texto de los dos esquemas con sus notas correspondientes.

Cuando el 26 de enero de 1963 aparece ese texto en el orden del día de la coordinación, va acompañado de una extensa memoria en la que Marella trata de defenderlo de todas las críticas o al menos de todo cambio fundamental. Como se trata de un documento muy importante, nos ocuparemos de él más ampliamente.

A Döpfner, que era el encargado de la relación, no parecían haberle impresionado los argumentos del presidente de la Comisión *De episcopis*. Al principio presenta una *relatio* muy crítica y luego hace que se apruebe una serie de directrices que se invocarán un año después cuando se llegue por fin a una remodelación total del esquema. Döpfner cree que el esquema presentado es demasiado extenso y detallado para presentarlo al Concilio. Muchas materias podrían trasladarse a la revisión del Código de derecho canónico o incluirse en un manual. El punto más destacado es el de las Conferencias episcopales, que está en el capítulo III y que sería conveniente convertir en un decreto particular²²⁵. En las *propositiones*, aprobadas por unanimidad en la coordinación, se pide a la Comisión conciliar que examine severamente el esquema capítulo a capítulo. Donde están en cuestión las facultades o privilegios concedidos por Roma a los obispos, se insiste en la necesidad de empezar enunciando el principio general por el que los obispos residenciales poseen de forma ordinaria las *facultates* sin las que no podrían cumplir su función, excepto las que pueden estar reservadas a la sede apostólica²²⁶. Veremos que este punto tan controvertido se debatirá de forma especial.

Finalmente, por lo que se refiere a las Conferencias episcopales, según los cardenales de la coordinación hay que distinguir claramente dos cosas: se trata o de una consulta no obligatoria, o de una decisión obligatoria pero que sólo tiene fuerza de ley después de su aprobación por la santa Sede. Se puede mantener la estructura esencial del esquema, pero es preciso enmendar y perfeccionar sus distintas partes. Habrá que tener en cuenta las indicaciones de los padres y, sobre todo, los fundamentos teológicos del esquema *De ecclesia* y de su capítulo sobre el episcopado²²⁷.

224. Según la memoria del cardenal Marella (con fecha 23/02/1963), en AS V/1, 166.

225. Cf. AS V/1, 140-141.

226. Muchísimos obispos habían aludido a esta candente cuestión en sus *vota* antepreparatorios. El cardenal Alfrink ilustra muy bien esta tendencia cuando, en 1959, pide que se modifique el sistema vigente de las «dispensas concedidas a los obispos diocesanos», puesto que no son unos simples delegados encargados por el centro de la cristiandad de gobernar un determinado territorio. Cf. J. Grootaers, *Una restauration de la théologie de l'épiscopat*, en *Glaube im Prozess...*, 802-803, 821-823.

227. Cf. AS V/1, 170-171.

2. El sistema de las «comisiones-truncadas»

La segunda etapa de este camino empieza al día siguiente de la coordinación del 26 de enero de 1963. En las etapas siguientes, el procedimiento del esquema *De episcopis* se caracteriza por la exclusión de hecho de la única comisión conciliar competente en este tema. Por tanto, no es irrelevante observar cómo funciona el sistema de las «comisiones-truncadas» que los responsables de la Comisión conciliar ponen en marcha en la intersesión de 1962-1963²²⁸.

La reunión plenaria de la Comisión conciliar *De episcopis* se anuncia varias veces, pero siempre acaba anulándose, hasta el punto, realmente paradójico, de que no tendrá ninguna reunión plenaria entre diciembre de 1962 y noviembre de 1963. Por tanto, no tendrá ocasión de estudiar el proyecto de decreto que tiene que ver directamente con ella ni de enmendarlo o aprobarlo antes del debate²²⁹. En vez de convocar inmediatamente a la comisión plenaria, Marella emplea otro procedimiento: invocando la falta de tiempo y las dificultades de los obispos extranjeros para viajar a Roma, crea una pequeña subcomisión con algunos miembros que están en Roma y con algunos expertos de la comisión²³⁰. Esta comisión se encargó de redactar de nuevo el esquema siguiendo las recientes directrices de la Comisión de coordinación y teniendo también en cuenta ciertos votos que algunos miembros de la Comisión conciliar habían hecho llegar entretanto por escrito.

En realidad, toda la revisión es dirigida por el obispo de Segni, Carli, uno de los portavoces más vigorosos de la corriente minoritaria que se opone a la renovación de la eclesiología en general y a la teología de la función episcopal en particular. Hay que tener presente que la «comisión-truncada» animada por Carli coincide con el trabajo de la Doctrinal, que está rehaciendo un esquema *De ecclesia*, y hasta que éste no fuera aprobado por una mayoría conciliar, «las cosas estaban en el aire». Mientras subsistía esta incertidumbre, un «adversario» de la segunda preparación como Carli podía tratar de influir en el éxito de la competición. Y, de hecho, no dejará de aludir a esta incertidumbre para frenar cualquier avance de la renovación.

La transición a la tercera etapa se sitúa en torno a la segunda sesión de la Comisión de coordinación, que, a finales de marzo de 1963, encuentra sobre su mesa el

228. Al utilizar este término retomamos la expresión que, en el mismo contexto, utilizó Klaus Mörsdorf, conocido canonista de Münster y perito en el Vaticano II. Cf. la introducción histórica al decreto sobre los obispos, donde está este término de *Rumpfkommision*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil*, en LThK II, 129.

229. El presidente Marella realiza una serie de convocatorias que serán anuladas una tras otra: carta del 21 de marzo de 1963 (para una reunión del 30 de abril al 8 de mayo), carta del 1 de abril (para una reunión a comienzos de septiembre), carta del 1 de julio (para una reunión el 1 de octubre) y carta del 25 de septiembre (para una reunión el 7 de octubre). Pero no se celebró ninguna de estas reuniones plenarias. Cf. el dossier de Pierre Veuillot, obispo coadjutor de París, en los Archivos de la curia diocesana de París.

230. Según la relación oficial de Carli, se trata de una comisión peculiar «quae aliquibus ex vicinioribus commissionis nostrae sodalibus et nonnullis viris peritis constabat» (*Relatio super schema...*, 10).

texto enmendado del esquema *De episcopis*. La víspera de la coordinación, Marella escribe a Cicognani, que la preside, una carta justificativa en la que dice que es cierto que la última revisión del esquema ha sido hecha exclusivamente por subcomisiones por falta de tiempo y por razones prácticas, pero que también lo es que la comisión podrá examinar el texto puesto que ha sido convocada a sesión plenaria para finales de abril²³¹. Cuando el 6 de noviembre de 1963 comienza la discusión sobre el esquema *De episcopis*, Veillot será uno de los oradores que pone en duda la solidez de un proyecto que no había sido sometido a la comisión competente. Desde el inicio del Vaticano II, él estaba muy interesado por el tema del episcopado. En enero de 1964, la comisión le encargará que haga una nueva redacción²³².

Sin embargo, el obstáculo principal está en el modo, cuando menos tendencioso, con que Marella describió el proceso seguido por las deliberaciones de la Co-

231. Esta carta a Cicognani, fechada el 20 de marzo, está reproducida en la relación de la Comisión reducida, que se reunió el 2 de mayo de 1963 (cf. *Relatio facta in peculiari commissionis coetu die 2 maii 1963*, 3, F-Onclin, CLG). Al día siguiente de esta misma sesión de la Comisión de coordinación, Marella cambia de tono. Unos días después de estas deliberaciones, como presidente de la Comisión conciliar, envía una carta a los miembros de ésta para hablarles de la coordinación, sobre todo de que la plenaria *De episcopis* ha sido trasladada a septiembre, es decir, después del envío del esquema a los padres conciliares. La responsabilidad de este retraso se atribuye a los cardenales de la coordinación (cf. carta del 1 de abril de 1963 enviada por Marella a Pierre Veillot, obispo coadjutor de París: dossier Veillot, Archivos de la curia diocesana de París). Es evidente que se había sometido a una dura prueba la paciencia de los miembros de la Comisión conciliar que estaban muy interesados por el esquema sobre la función del obispo. Entre ellos, el episcopado francés era especialmente sensible a esta cuestión. A partir de diciembre de 1962, Veillot había dicho a Marella que estaba totalmente dispuesto a ir a Roma para la comisión (carta del 20 de diciembre de 1962). Al enterarse en febrero de que Marella había reunido solamente a algunos obispos que estaban por allí, el cardenal Liénart, monseñor Guerry y monseñor Veillot se enfadaron (cf. dossier Veillot, Archivos de la curia diocesana de París). En Roma se trataba de secundar la sensibilidad de los obispos franceses. En sus relaciones, Marella habla de su celo y de que el envío de su circular del 1 de abril a Veillot va acompañado de una carta personal y amigable (carta manuscrita del 2 de abril, dirigida a Veillot con *Carissimo*). Marella trata de justificar la anulación de la plenaria responsabilizando de ello a una determinada presión que no se concreta. «Sí, se ha insistido mucho en no hacer venir a los miembros a Roma porque habríamos perdido otro mes antes de imprimir y enviar (el esquema) a todos los padres conciliares» (cf. dossier Veillot, *ibid.*). Al recibir en abril una prueba más de la política obstruccionista realizada por algunos funcionarios romanos, Veillot convoca una reunión de los obispos de la región de París que, con la colaboración del cardenal Feltin, afirman que ese procedimiento es inadmisibles (carta del 11 de abril de 1963). Veillot y Guerry deciden ir a Roma a pesar de la anulación de la reunión a finales de abril de 1963.

232. Nacido en París el 5 de enero de 1913, Pierre Veillot es ordenado sacerdote en marzo de 1939. En 1949 es llamado a la Secretaría de Estado, donde trabajará en Roma 10 años en tiempos de Pío XII. Es nombrado obispo de Angers en junio de 1959 y coadjutor *sedi datus* de París en julio de 1961. Se convierte en arzobispo de París poco después de terminar el Vaticano II (diciembre de 1966), en el que participa activamente. El 26 de junio de 1967 es creado cardenal por Pablo VI. En octubre de 1967, Veillot es uno de los cuatro delegados del episcopado francés para participar en el primer sínodo episcopal; la institución de este sínodo había sido preconizada por la comisión conciliar de la que él fue uno de los grandes soportes. Murió en febrero de 1968 con 55 años. Cuando todavía estaba en Angers pronunció una conferencia (marzo de 1960) en la que dijo: «Se puede [...] afirmar más netamente y con más fuerza la misión de los obispos, doctores y pastores de su Iglesia particular, y también la misión del colegio episcopal junto con el papa» (DC 57 [1960] 676). Poco después de su llegada a París y, siempre como preparación del concilio anunciado, Veillot dedicaba toda una conferencia a describir las tareas y la misión del obispo (DC 58 [1961] 1579-1590).

misión de coordinación de finales de marzo. Porque, si bien es cierto que la coordinación aprobó globalmente el esquema, no lo es, como dijo Marella, que había sido muy elogiado²³³.

En cuanto al hecho decisivo de la anulación de la reunión plenaria prevista para finales de abril, los dos testimonios que hemos citado son absolutamente explícitos: los miembros de la Comisión de coordinación no tienen nada que ver. Al contrario, dieron una aprobación de principio convencidos de que la comisión competente haría nuevas críticas antes de enviarse el esquema a los padres conciliares²³⁴. Según Villot, sólo Felici mostró algunas reservas cuando dijo Marella que los textos debían ser todavía revisados en sesión plenaria²³⁵.

Según el informe oficial de la coordinación de marzo de 1963, el esquema, revisado por un grupo reducido de obispos y por algunos expertos escogidos, es favorablemente acogido por los cardenales Cicognani, Urbani, Suenens y, en definitiva, por todos. Se valora que sea más breve y que se enumere en el apéndice (pp. 27-38) la serie de *facultates* —concedidas a los obispos— siguiendo el orden del derecho canónico²³⁶. Aun teniendo en cuenta este clima de misteriosa resignación entre los cardenales de la coordinación, clima del que nos hablan Glorieux y Villot, dos testigos oculares llamados a declarar, es difícil no preguntarse por esta relación de la coordinación, que se siente satisfecha de ver fijado «el principio fundamental de las facultades concedidas a los obispos»²³⁷.

La situación especial de la Comisión de los obispos y de las diócesis como «comisión-truncada» en 1962-1963 se confirma por enésima vez cuando se inicia el debate conciliar. En efecto, la comisión no ha sido autorizada a examinar la *relatio* que el relator presentará en su nombre en la asamblea de los padres; éste ni siquiera ha tenido ocasión de opinar sobre ella con una votación, tal como lo prevé el reglamento del Concilio²³⁸.

233. Glorieux, experto de la comisión, dice que la aprobación, dada con resignación, se refería a las grandes líneas de un proyecto cuyo contenido, según todos los cardenales de la coordinación, debía ser todavía criticado y enmendado por la Comisión competente. Villot, de la Secretaría del Concilio, estaba también presente en la Comisión de coordinación y dice más o menos lo mismo. La carta de Glorieux a su amigo Veuillot es del 27 de marzo de 1963, al día siguiente de la reunión de la coordinación, y la de Villot es del 10 de abril (cf. F-Veuillot, *ibid.*).

234. AS V/1, 323. Efectivamente, la conclusión de la relación oficial de la coordinación de marzo de 1963 presupone explícitamente que la comisión *De episcopis* podrá introducir enmiendas antes que el esquema pase a los padres conciliares.

235. No se excluye que la decisión de anular la plenaria, aunque se anunció en la coordinación, fuera el resultado de un acuerdo reservado entre Felici y Carli.

236. AS V/1, 321-323.

237. El esquema de abril de 1963 fija reiteradamente un *principium fundamentale* antes de pretender inspirarse en él para las facultades concedidas a los obispos, para las relaciones de la curia con los obispos y para el tema de los límites de las diócesis. Cf. *Schema decreti de episcopis ac de dioecesium regimine*, Vaticano, 22 de abril de 1963, n. 3 (p. 6), n. 4 (p. 7), n. 27 (p. 20) y n. 34 (p. 25).

238. Desde el comienzo de los debates el 5 de noviembre de 1963, Correa León (Colombia), en nombre de 60 padres latinoamericanos, no sólo critica el contenido del esquema, sino que también denuncia públicamente los incumplimientos del reglamento del Concilio. Se queja de que no se ha-

Cuando monseñor Carli, relator de la Comisión *De episcopis* se dispone a tomar la palabra en el Concilio en nombre de la comisión, sus miembros no pueden seguir callados. Aunque este incidente se produzca a comienzos de noviembre de 1963, tiene una relación directa con el procedimiento seguido durante la intersección de 1962-1963 y por eso lo incluimos en este capítulo.

El relator de la Comisión conciliar quiso justificar el procedimiento de la intersección, de cuyos graves fallos se le había responsabilizado públicamente²³⁹.

En la nota que el cardenal Marella firmó de su puño y letra el 23 de junio de 1963 para la Comisión de coordinación, vemos, al menos eso parece, una rendija que nos revela la auténtica filosofía conciliar en que se inspiraba el presidente de la Comisión sobre los obispos y las diócesis. Una postura que se podría resumir diciendo que, a su juicio, la fase preparatoria del Concilio había sido tan buena que toda «segunda preparación» no era sino superflua e incluso peligrosa. Vemos también una *oratio pro domo sua* que, haciendo una historia detallada de la fase preparatoria del *De episcopis*, muestra claramente que se ha dedicado todo el tiempo a redactar el texto (13 sesiones) e insiste en el gran cuidado que se ha tenido al examinar el proyecto en comisión y al aprobarlo con el voto. Se menciona también la revisión radical a que lo sometieron la Comisión preparatoria central y

ya escuchado a la mitad de la Comisión de los obispos ni sobre el texto ni sobre la relación presentada a la asamblea, como exige el procedimiento. La mejor síntesis de las quejas de los miembros de la Comisión conciliar, cuya actividad ha estado bloqueada durante los diez meses de la intersección, es probablemente la carta que el 29 de octubre de 1963 —es decir, la víspera del comienzo del debate sobre el esquema de los obispos— dirige Veuillot al cardenal Tisserant, presidente del Consejo de presidencia del Concilio. Éste es su texto íntegro: «Creo que el esquema *De episcopis* se va a someter pronto a la discusión de la congregación general, y que por tanto ya estará lista la *relatio* de S. E. monseñor Carli, relator designado por la comisión. Si estas informaciones son exactas, me dirijo respetuosamente a V. Em. como presidente del Consejo de presidencia para que esté de acuerdo (conforme al art. 4, párr. 1) en que se aplique en este punto el reglamento del Concilio. Pues, según los términos del art. 65, párr. 5, la *relatio* debía estar hecha 'juxta mentem commissionis vel eiusdem maioris partis: si maiori parti pars minor contradicit, alter relator a minore parte designare potest'. Ahora bien, no sólo hay que deplorar el hecho de que durante los últimos meses se haya elaborado este esquema de decreto sin que se haya reunido ni una sola vez la comisión para discutir el texto, sino que ahora es preciso saber que la *relatio* de monseñor Carli no ha sido sometida a la comisión, cuyos miembros ignoran hasta su contenido. Creo, por tanto, que es conforme a la letra y al espíritu del reglamento que no se proponga a la congregación general la discusión del esquema hasta que la comisión no haya podido pronunciarse, con conocimiento de causa, sobre la *relatio* redactada por S. E. monseñor Carli» (Dossier Veuillot, Archivos de la curia diocesana de París).

239. El día 13 de noviembre de 1963 (cf. G. Caprile II, 262-263). Parece que Carli no respondió al reproche de que su relación no había sido ni leída ni aprobada por la comisión competente. Pasó más bien a la ofensiva y sorprendió al Concilio atacando frontalmente a los moderadores por el voto de las cuestiones orientativas y comparando las posturas eclesiológicas de la corriente mayoritaria del Concilio a la herejía de los jansenistas de Pistoia, condenada formalmente por una bula de Pío VI. Esta afirmación provocará algunas réplicas, entre ellas la de Schäufole, arzobispo de Friburgo, que demostró que la bula a que se refería condenaba a los que negaban que el papa tenía el derecho de reservarse ciertas facultades. La condena no se refería en absoluto al principio de que el obispo tiene todos los poderes necesarios para su función, menos los expresamente reservados al sumo pontífice. La polémica tuvo repercusiones fuera del aula conciliar (Cf. G. Caprile III, 262-264; cf. también R. La Valle, *Coraggio del concilio*, Brescia 1964, 319-331).

la subcomisión (de esta última) para las cuestiones mixtas, un trabajo que se hizo bajo la presidencia del cardenal Tisserant. Esta exposición, que es mucho más que una *captatio benevolentiae*, termina sin ambigüedades: al afirmar que a la vista de la amplia historia del esquema preparatorio, no se puede pensar ni en descartarlo ni en readaptarlo. El presidente de la comisión deduce también de ahí algunas imposiciones que se han dirigido tanto a la Comisión de coordinación como a la Comisión conciliar²⁴⁰.

Según Marella, la Comisión preparatoria ya ha llevado a la práctica las medidas que se han encomendado a la coordinación para facilitar el camino al Concilio, y cualquier otra intervención de los cardenales de esa comisión en el texto propuesto lo único que harían es perjudicarlo y decepcionar a los obispos. En cuanto a la Comisión conciliar que se ha elegido, tiene once padres que no eran miembros de la comisión preparatoria y, por ser nuevos, tendrán que adaptarse a la preparación. Escribe Marella: «Hay indicios de que estos (los nuevos) se inclinan a retomar el texto como si tuvieran que escribir *ex novo* un libro y encabezarlo con su nombre. Es preciso decirles que podrán hacer observaciones y proponer mejoras, pero no reorganizar toda la materia que ya ha sido preparada»²⁴¹.

Estas imposiciones del cardenal Marella iluminan vigorosamente sobre los móviles que impulsaron a los dirigentes de la Comisión conciliar a no convocarla, a pesar de las reiteradas promesas a este respecto. Esta estrategia, que triunfó claramente en la intersesión de 1962-1963, no sobrevivirá al debate conciliar de noviembre de 1963. A continuación de estas deliberaciones, un nuevo grupo reducido, delegado por la Comisión plenaria, se pondrá a trabajar en 1964²⁴² y empezará a desprenderse de la tutela que se le había impuesto durante la intersesión de 1962-1963. Lo que el cardenal Marella había logrado impedir, negándose a convocar la Comisión plenaria, y lo que su nota de enero impedía formalmente, es decir, una reorganización total de la materia, es justamente lo que se hará en el nuevo esquema de 1964. Es ahora cuando podrá empezar la «segunda preparación» que tanto se ha retrasado.

3. «De missionibus»

Al comienzo del Vaticano II no había nada más conservador que el esquema *De missionibus*. Y nada más penoso que el clima de desconfianza y embarazo que

240. El control ejercido por la Comisión de coordinación indisponía al cardenal Marella. Aludiendo a una conversación con él, Villot lo constata en una carta a Veuillot: «He asistido a un proceso en plena regla contra la Comisión de coordinación. [...] El cardenal Marella le reprocha sobre todo que exista» (F-Veuillot, Archivos de la curia diocesana de París, carta con fecha del 10 de abril de 1963).

241. AS V/1, 164-167, la cita en 167.

242. Será la «primera subcomisión» encargada de proponer un nuevo esquema y será dirigida por Veuillot, coadjutor de París, y por el profesor W. Onclin, canonista de Lovaina. En esta ciudad será donde se celebren las primeras sesiones de trabajo en enero de 1964.

había en la Comisión conciliar sobre las misiones en el periodo de transición entre 1962 y la reapertura del Concilio en septiembre de 1963. El camino que va del esquema rechazado al principio al decreto que se reescribió al final, es un camino lleno de insidias, pero también un camino que le permitió abrirse al mundo y enriquecer su doctrina. Creemos que esta aventura es uno de los aspectos más positivos del Vaticano II.

Es preciso comenzar diciendo que la Comisión conciliar *De missionibus*, muy ligada a la Congregación curial *De propaganda fide* y presidida por el cardenal Agagianian, que es prefecto de esta congregación, no es convocada en sesión plenaria ni una sola vez durante el primer periodo del Concilio. En la intersesión de 1962-1963 se celebran una serie de reuniones plenarias en el colegio de Propaganda (finales de marzo de 1963).

En el debate fundamental que la asamblea general del Concilio dedicará más tarde al esquema sobre las misiones, algunos padres se lamentaron de las presiones que se habían recibido en comisión y que habían impedido que los representantes de la corriente mayoritaria tuvieran voz en el tema²⁴³. Según el padre X. Seumois, la congregación competente veía a los miembros de la minoría —que pertenecían a la mayoría conciliar— «como unos intrusos que impedían que las cosas discurrieran normalmente»²⁴⁴. De hecho, todos los que se asignaron a la comisión conciliar en 1962-1963 pertenecen a los cuadros administrativos de la Congregación curial para la propagación de la fe y están totalmente al servicio del cardenal Agagianian. Se trata sobre todo de monseñor Paventi, minutante, del padre N. Kowalsky, archivero general, y del canonista L. Buys SJ, consultor de la congregación²⁴⁵. Los tres constituían lo que entonces se llamaba «un potente triunvirato»²⁴⁶.

Cabe hacerse una idea bastante exacta de los motivos que indujeron a los dirigentes de 1963 a mantener la comisión conciliar bajo la tutela de *Propaganda fide*. El propio Paventi los enumeró para justificar la negativa a reunir la comisión en 1962, y esos mismos motivos sirvieron para explicar por qué la comisión, que se reunió en marzo de 1963, se limitó a actividades de hostigamiento. Los duros ataques contra la curia romana y las ásperas palabras que se pronunciaron en el Concilio contra *Propaganda fide* invitaban, según Paventi, a aguantar pacientemente a que pasara el tiempo y se calmaran los espíritus. Otro motivo era una «memoria» redactada por algunos obispos africanos francófonos que ponía en entredicho a la congregación pidiendo que se redujera e incluso que se suprimiera.

243. Cf. E. Louchez, *La commission*, en *Leuven*, (en imprenta), que anota: «De hecho, entre los miembros de la comisión se daba la mismísima división habitual mayoría-minoría que en la asamblea conciliar, pero al revés».

244. *Ibid.* Se advertirá que, en 1962-1963, los responsables de la comisión conciliar *De episcopis* tenían una actitud similar para con los miembros que representaban la corriente mayoritaria del Concilio.

245. «Anuario pontificio» 1961 (953-955), 1962 (881-883) y 1963 (907-909).

246. Cf. E. Louchez, *La commission «De missionibus»*. El nuevo *leadership* redaccional, bajo la autoridad innovadora del padre J. Schütte SVD, no tomará cuerpo más que a finales de 1964 tras el fracaso del debate en el aula.

Así pues, un *Memorandum*, sin fecha, sobre los «problemas de la descentralización de la Iglesia en África subsahariana» propone una reforma de *Propaganda fide*. El documento niega a los minutas de la congregación cualquier competencia sobre las decisiones de los obispos, «sucesores de los apóstoles», y a continuación propone explícitamente «la supresión de la S. C. de *Propaganda* como órgano del gobierno papal». Esta propuesta se basa en que al internacionalizarse en el futuro los distintos dicasterios de la curia, se abrirán «a la diversidad de situaciones pastorales propias de cada continente en vez de imponer una uniformidad inspirada en criterios mediterráneos [...]; lo normal es que los problemas de las misiones sean tratados por el dicasterio competente: ritos, religiosos, seminarios, sacramentos, consistorial, etc.»²⁴⁷. Este clima desfavorable influía en los responsables de la Comisión conciliar²⁴⁸. En todo caso, ésta se vio envuelta en fuertes tensiones desde que trató de elaborar un proyecto de esquema nuevo²⁴⁹.

Habiendo escuchado en la sesión de enero de 1963 la relación del cardenal Confalonieri²⁵⁰, la Comisión de coordinación trató sólo de pasada el esquema sobre las misiones²⁵¹. Sin embargo, a la propuesta de la Comisión de coordinación sobre el esquema de las misiones se le añadía una «nota» que planteaba una serie de cuestiones explosivas sobre la utilidad de *Propaganda fide* y que sugería suprimir la división entre territorios de derecho común (de competencia de los dicasterios romanos) y de derecho misionero (de competencia exclusiva de esta congregación), lo que habría acabado con ella²⁵².

En esta «nota», más bien revolucionaria, se decía que se proponía liberar a las Iglesias jóvenes de un estatuto especial que se consideraba colonialista. Es obvio que los responsables de la Comisión *De missionibus* se cuidaron de responderla *in extenso*, punto por punto, con numerosas notas explicativas que justificaban la actividad pasada y futura de la congregación²⁵³.

De un acuerdo frágil e hipotético que se logró en comisión en marzo de 1963, nace un segundo esquema que, como el preparatorio, está dividido en dos partes:

247. *Memorandum pour les réunions africaines antéconciliaires*, 16 pp., sin lugar ni fecha (F-Onclin, CCV).

248. S. Paventi, *Le cheminement laborieux de notre schéma*: Rythmes du Monde 15 (1967) 104-105.

249. La Comisión preparatoria *De missionibus* había elaborado siete esquemas, de los que la Comisión preparatoria central eligió dos, que se unieron en un solo esquema dividido en dos partes: 1) *De regimine missionum*; 2) *De cooperatione missionali* (Cf. G. Caprile IV, 376-377).

250. AS V/1, 125-126, 133-134.

251. La proposición 14 de esta sesión precisa, entre otras cosas, que la comisión competente tiene la obligación de tratar sobre todo de los principios generales que rigen el estatuto de las misiones y la cooperación misionera. Se recomienda que la Comisión de misiones entre en contacto con las demás comisiones para ayudarlas cuando aborden problemas relacionados con las misiones (cf. AS V/1, 199-200). Esta proposición 14 recalca especialmente el voto que el cardenal Agagianian había expresado el 22 de enero al presidente Cicognani. Cf. S. Paventi, *Étapes de l'élaboration du texte*, en J. Schütte (ed.), *L'activité missionnaire de l'Église*, Paris 1967, 158-159.

252. Cf., para esta nota, AS V/1, 136-137.

253. S. Paventi, *Étapes...*, 160-161.

1) sobre las misiones en cuanto tales (principios, ministerio y estatuto); y 2) sobre la cooperación misionera (deber misionero, cooperación de los obispos, sacerdotes y religiosos, y finalmente de los laicos). En este debate se percibe también el eco de las tensiones que dividen a la Comisión conciliar, que han llevado a los partidarios de una «segunda preparación» del Concilio a redactar esquemas alternativos que se han hecho circular entre los padres a título privado²⁵⁴. En su *relatio*, el cardenal Confalonieri no deja de denunciar el «autodenominado esquema sobre las misiones redactado a título privado» que, a su juicio, es un proyecto desviado (o aberrante) que procede de algunos miembros de la comisión descontentos con el esquema oficial y convencidos de su inoportunidad²⁵⁵. Döpfner replica que, en su opinión, el esquema *extra vagante* contiene buenas normas y hace propuestas oportunas. En cuanto al esquema oficial, el arzobispo de Munich no cree que el Concilio lo acepte.

Estando así las cosas, el esquema no llegará lejos, ya que la coordinación de julio de 1963 no expresará un aprecio exclusivamente favorable. Cabría hablar de un rechazo con efecto retardado. Por eso, el esquema sobre las misiones se encontrará con obstáculo tras obstáculo hasta 1965²⁵⁶. La reunión de la Comisión de coordinación del 3 de julio de 1963 es la primera tras la interrupción de la actividad conciliar por la muerte de Juan XXIII. Esta reunión hace ver que los profundos y continuos desacuerdos en la Comisión conciliar *De missionibus* repercuten ahora en la Comisión de coordinación. La corriente mayoritaria de la asamblea, cuyos representantes eran minoría en la comisión, tenían ahora problemas en la coordinación, cuyo cometido primitivo era justamente promover activamente la segunda preparación del Concilio.

La mayoría de la coordinación, siguiendo al relator Confalonieri, defendía el texto Agagianian-Paventi, mientras Liénart, Döpfner y Suenens eran los únicos que mantenían algunas reservas puntuales²⁵⁷. Al principio, el cardenal Cicognani insiste en la necesidad de no tocar ni la estructura ni las características de la Congregación *De propaganda fide*, una congregación «que la Iglesia necesita». Liénart cree que es indispensable que se defina claramente el concepto de misión y le parece que se impone el rechazo del texto para trazar las orientaciones pastorales adecuadas a las realidades misioneras de hoy. La crítica de Döpfner es todavía más severa ante un esquema que, a su juicio, carece de hilo conductor, que no define la

254. Cf. E. Louchez, *La commission...*

255. *Notandum III: de alio schemate extra vagante* (cf. AS V/1, 550).

256. Tras el rechazo con efecto retardado de la coordinación de julio de 1963, una nueva redacción aprobada en comisión el 3 de diciembre del mismo año choca con las exigencias del «plan Döpfner» y se termina reelaborándolo por completo y convirtiéndolo en un miniesquema confeccionado con algunas breves «proposiciones» en mayo-junio de 1964. Estos textos provocaron un levantamiento general de escudos en la sesión plenaria del Concilio a pesar de la desafortunada y poco prudente recomendación de Pablo VI en el aula. Este rechazo del Concilio llevará finalmente en 1965 a un esquema completamente nuevo.

257. AS V/1, 547-550, 556-567, 570-572.

misión y que no ofrece ninguna profundización teológica de esta realidad. Es curioso que el acta de esta discusión no mencione formalmente ninguna conclusión.

La correspondencia que Cicognani y Felici intercambian a continuación demuestra que el secretario general del Concilio, que se precia de ser un buen jurista, no está dispuesto a contentarse con esta deliberación incierta o que, por lo menos, no ha llegado a una conclusión explícita²⁵⁸. Pero los responsables de la comisión no están dispuestos a admitir las críticas de Liénart y Döpfner, y en el plazo de diez días envían a Cicognani una extensa memoria que replica punto por punto a las objeciones que se le hacen²⁵⁹.

Bien pronto se ve, además, que el rechazo de la comisión va acompañado de una revisión insuficiente de su esquema. Felici consulta con Liénart, Döpfner y Suenens sobre la marcha del procedimiento. Los dos últimos le responden que creen que no puede distribuirse el esquema, por lo poco que se ha enmendado, y que convendrá exigir que se haga una nueva redacción durante el segundo periodo conciliar²⁶⁰.

En la coordinación del 25 de septiembre de 1963 se constata que la versión parcialmente enmendada de julio sólo ha sido discutida por un grupo reducido de la Comisión conciliar y Döpfner propone que, a la vista de lo sucedido, se confíe a la comisión la revisión de todo el proyecto²⁶¹. Esta sugerencia, que acepta esta vez toda la coordinación, llevará a la Comisión *De missionibus* a rehacer su texto en una serie de reuniones plenarias desde el 23 de octubre hasta el 3 de diciembre de 1963. El cardenal Agagianian también acepta este procedimiento, pero recordemos que, desde algunas semanas antes, era ya, junto con Döpfner y Suenens, moderador del Vaticano II²⁶².

Si, en el gran debate teológico del Vaticano II, se había asistido a una oleada contestataria contra los procedimientos y las intervenciones del santo Oficio que parecían fuera de lugar, el debate sobre las misiones provocará otra explosión de protestas contra la Congregación de *Propaganda fide*.

258. AS V/1, 679-683. Al leer estos documentos se tiene claramente la impresión de que, ante las críticas radicales de dos «tenores» como Döpfner y Suenens, a Felici le entró miedo previendo el fracaso del esquema presentado en el aula si no se intervenía para acabar con la obstinación de los vértices de la Comisión *De missionibus*, demostrando con ello ser más realista que Cicognani, Con-falonieri y Agagianian.

259. AS V/1, 655-658.

260. AS V/1, 679-683. El cardenal Döpfner escribe que, aunque las cuestiones de misionología son realmente arduas, es preciso que un concilio trate de aportar algunas soluciones válidas.

261. AS V/1, 687-688.

262. El esquema resultante se titulará *De activitate missionali ecclesiae*, título que mantendrá hasta el final. Fue aprobado por la Comisión de coordinación en su reunión del 28 de diciembre de 1963 (AS V/2, 96), pero este proyecto se convirtió bien pronto en la víctima de las medidas de poda del «plan Döpfner» y no se podrá utilizar. El debate en el aula a comienzos de noviembre de 1964 –el primer debate general del Concilio dedicado al esquema sobre las misiones– permitirá escuchar las quejas de los padres conciliares, que tenían la sensación de no haberse podido expresar libremente en comisión en 1963. Este tardío debate revela asimismo todo el alcance de un contencioso que era ya la actuación de las tensiones en la Comisión *De missionibus* durante la intersesión de 1962-1963.

Hay que tener muy presente que esta discusión se sitúa dentro de un debate conciliar más amplio, apoyado en la revalorización de la función episcopal y de la colegialidad y favorable a nuevas estructuras asamblearias que permitan a los delegados de las Iglesias locales colaborar con el obispo de Roma, que preside el colegio episcopal²⁶³.

Pero los defensores de las prerrogativas de *Propaganda fide* no sueltan la presa, porque quienes realizarán la revisión completa del esquema, a partir de enero de 1965, serán el padre Schütte y su equipo.

Este rápida mirada hacia delante permitirá ver mejor lo mucho que le queda aún por recorrer al Vaticano II al final de la intersesión de 1962-1963 que tratamos de analizar. Creemos que esta panorámica nos indica suficientemente que la «segunda preparación» del Concilio, que tanto costó poner en marcha, no fue fácil ni siquiera en muchos casos particulares. Creemos también que el esquema *De missionibus*, durante el periodo 1962-1963, debe catalogarse entre los fracasos provisionales.

4. «De ecclesiis orientalibus»

La evolución de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales no se parece a la de ninguna otra comisión de esta intersesión. Su trayectoria no se puede comparar ni con las comisiones que tratan de que la segunda preparación, empiece ya desde los primeros meses de 1963 (por ejemplo, la comisión del *De ecclesia* o la del *De oecumenismo*), ni con las comisiones cuya renovación no se podrá realizar sino después del segundo o tercer periodo conciliar (como, por ejemplo, las *De episcopis* o *De missionibus*), una puesta en marcha tardía que generalmente sólo sucede después de sustituir al equipo que dirige la redacción del esquema.

Es verdad que la Comisión *De ecclesiis orientalibus* está hipotecada desde la fase preparatoria, como le sucede también a otras comisiones. Y también es verdad que durante los diez meses de la intersesión permanece paralizada porque sus dirigentes se niegan a convocarla en reunión plenaria. En este sentido, comparte el mismo destino que la Comisión *De episcopis*.

Sin embargo, las actividades de la Comisión para las Iglesias orientales se caracterizan, desde el principio hasta el fin, por la incapacidad de los orientales para lograr entre ellos el más mínimo consenso. Es un signo específico de su comisión. Pero esta constatación no disminuye en absoluto el eminente papel que los

263. Cf. en *L'activité missionnaire de l'Église*: 1) el texto n. 6 del decreto, pp. 24-29; 2) el capítulo del padre Y. Congar, pp. 185-221. El padre Congar distingue con precisión distintas «escuelas» misionológicas recientes, entre las que se encuentran las de Th. Ohm (Münster), A. M. Henry (París) y P. Charles (Lovaina). La última es la que mejor ha desarrollado el modelo de misión como enraizamiento de la Iglesia (pp. 201-203). Para más detalles sobre las diferencias existentes en vísperas del Vaticano II, cf.: *Église Vivante* 15 (1963) 44-58. En una nota biográfica dedicada al padre Charles, J. Masson escribe que la concepción de la misión como enraizamiento de la Iglesia indígena, elaborada y defendida por Charles en los años veinte «pasó en 1965 a los textos del concilio Vaticano II» (cf. J. Masson, *Biographie Nationale* XXXV, Bruxelles 1970, 108-119).

obispos de las Iglesias orientales unidas a Roma desempeñaron generalmente en el Concilio y que, sin duda, fue desproporcionado respecto a su escaso número y a sus modestos medios.

El padre Congar subrayó la diferencia con lo que sucedió en el Vaticano I, donde el patriarca melquita Grégoire Yussef encontró sobre todo incomprensión. Y si el influjo de los orientales ha sido importante en el Vaticano II se ha debido en gran parte a la actitud alentadora de Juan XXIII y de Pablo VI, así como a la apertura ecuménica de la corriente mayoritaria de los padres conciliares²⁶⁴. «Los orientales no parecían ya un simple elemento folclórico o un vetusto vestigio del pasado, sino que, a pesar de su fragilidad y de sus defectos, tenían algo que decir al conjunto de la Iglesia. Y, en general, su voz fue escuchada»²⁶⁵.

Esta constatación sirve sobre todo para lo que aportaron los representantes de las Iglesias melquitas y maronitas, concretamente el gran Maximos IV Saigh, patriarca de los melquitas, un anciano venerable pero con un corazón joven, que rápidamente se convirtió en una de las figuras más escuchadas en la mayoría de los debates conciliares²⁶⁶. La contribución de los orientales más abiertos a la renovación conciliar –y al mismo tiempo más emancipados de la tutela curial– se centró en algunos puntos esenciales de la eclesiología del Vaticano II: el testimonio de su vida litúrgica, la aportación de su teología basada en la tradición patristica, su profunda experiencia de la noción de Iglesia particular, fueron otros tantos «pretextos» para ayudar a construir una imagen renovada de la Iglesia. Esta contribución ha dejado claro que la Iglesia latina, por numerosa que sea, no es toda la Iglesia católica. Los mejores participantes orientales han demostrado que la Iglesia verdaderamente católica no es un monolito y no está ligada en absoluto a una cultura concreta, sino que puede asumir todas las culturas (I. Dick).

Una vez dicho esto, hay que ser justos y reconocer que la aportación del decreto preparado por la Comisión conciliar para las Iglesias orientales y terminado entre los dolores de un «parto difícil», no alcanza el nivel de la contribución global de los melquitas y maronitas en el Vaticano II. Uno se siente tentado a decir que su influjo más positivo está en otros textos conciliares más significativos²⁶⁷.

264. Y. Congar, *Préface*, en N. Edelby (ed.), *Les Églises orientales catholiques*, Paris 1970, 13-14.

265. I. Dick, *Vatican II et les Églises orientales catholiques*, en *Deuxième*, 623. Cf., también, como es obvio, JEdb.

266. En varias ocasiones hemos insistido en los continuos contactos que la jerarquía melquita mantuvo durante el Concilio con los episcopados occidentales más dinámicos y con los teólogos más conocidos. Pero muchas veces se pierde de vista que esos contactos ya habían comenzado mucho antes del Vaticano II y en cierto modo han constituido su fase preparatoria. Subrayemos que, ya antes de comenzar el Vaticano II, el patriarcado de la Iglesia melquita había publicado en Occidente una colección de textos de Maximos IV y de su episcopado, que apareció bajo el título *Voix de l'Église en Orient*, Paris-Basel 1962, 206 pp. Cf. también J. Grootaers, *I protagonisti...*, Milano 1994, especialmente p. 147.

267. En el artículo ya citado del padre Ignacio Dick se puede leer que los melquitas fueron los «principales artífices» del decreto. Creemos que los informes de la Comisión conciliar en 1963 demuestran lo contrario, que el texto base no procedía de los melquitas, y que éstos defendieron las enmiendas más importantes para mejorarlo.

Otra particularidad que llama la atención es la composición de la Comisión conciliar, donde se ve que los nueve miembros nombrados por Juan XXIII para completar las elecciones, parecen haber sido elegidos por su pertenencia a pequeñas comunidades orientales aún no representadas en la comisión. De todos modos, lo que pasa es que el principio de la representatividad «administrativa» se impone sobre el principio de la capacidad «electiva». Lo que se buscó es contar con representantes de todo el abanico de las «Iglesias orientales» en comunión con la sede romana.

Hay, finalmente, otra característica presente en las fluctuaciones del fraccionamiento de la opinión oriental, un fraccionamiento que ha llamado a menudo la atención de los observadores. Las líneas de separación que, en el Vaticano II, contraponen a los obispos orientales entre sí, cambian constantemente según los temas que se debatan. Algunos de los temas-clave que actúan como factores de división interna tanto en las comisiones como en el aula, son: 1) la expresión «Iglesias particulares»; 2) el principio de la obligación de mantener los ritos de origen; 3) la revalorización de la institución de los patriarcados²⁶⁸; 4) el problema de la *communicatio in sacris*. Hasta la última votación, en la que se debía aprobar o rechazar el esquema, los orientales estuvieron divididos y muchos obispos latinos no sabían qué hacer en medio de esta permanente confusión, cuyas razones se le escapaban a menudo y no sabían qué partido tomar. Los que querían rechazar el esquema tenían diversos motivos y escondían intenciones incluso contradictorias; los ecumenistas lo juzgaban demasiado «uniata», los latinizantes demasiado «bizantino» y los latinos demasiado «oriental»²⁶⁹.

268. La institución de los patriarcados ha sido objeto frecuente de contrastes más o menos apasionados en el Vaticano II. El estatuto de los patriarcas tenía evidentes implicaciones: 1) en eclesiología; 2) en ecumenismo; 3) en derecho canónico; 4) en la precedencia en el aula conciliar. El nombramiento de los patriarcas orientales (unidos a Roma) como «miembros adjuntos» de la Congregación para las Iglesias orientales en marzo de 1963 suscitó fuertes críticas, pero la «promoción» como cardenal de una gran personalidad oriental como Maximos IV en febrero de 1965 provocó una gran crisis que repercutió en el Concilio (cf. «DC» 60 [1963] 570-572; 62 [1965] 513-515; la declaración de Maximos IV en «La Croix» del 27 de febrero de 1965). Según Irénikon 38 (1965) 246, 252, las decisiones conciliares para revalorizar la institución del colegio episcopal fundada en los Doce y el significado de las Iglesias locales habían sido puestos directamente en entredicho por el remonte del curialismo y por la promoción de los patriarcas a cardenales, una institución jurídica específicamente romana, que no puede sustituir de ningún modo al colegio de origen apostólico. De este modo, la institución cardenalicia, que no había encontrado sitio en la constitución *Lumen gentium*, parecía haberse tomado la revancha. Entonces, tras presentar su dimisión como vicario patriarcal para Egipto en señal de protesta, monseñor E. Zoghby no dudó en propagar un *Étude sur l'élevation des patriarches au cardinalat* (marzo de 1965).

269. N. Edelby, *Discussion du schéma par le concile*, en *Les Églises orientales catholiques*, 90. Dick escribe: «El esquema propuesto fue combatido, desde la derecha, por los que decían que se concedían a Oriente demasiados 'privilegios', y desde la izquierda, por los ecumenistas puntillosos que temían que los ortodoxos se ofuscaran por lo que legislaba el Concilio para Oriente y por su reconocimiento del aborrecido uniatismo». Además, algunas comunidades orientales, que no tienen ramas ortodoxas, dicen que están decepcionadas por el conservadurismo del texto, que no regulaba las relaciones entre las distintas Iglesias católicas orientales que viven en el mismo territorio (Cf. I. Dick, *Vatican II et les églises...*, 621).

La raíz del disenso entre las Iglesias uniatas es generalmente la diferente historia de las uniones con Roma realizadas a lo largo de los siglos y que a veces no tienen nada en común entre ellas. Y, al unir las a todas bajo la denominación común de uniatismo, esa historia larga y compleja se quedaba en la penumbra, de manera que al observador occidental le resultaba imposible entender la oposición entre las Iglesias uniatas. El esquema se salvó en octubre de 1964 cuando los melquitas intervinieron enérgicamente y dijeron que era preferible un esquema imperfecto (y perfeccionable en el futuro) que una votación negativa, que lo único que conseguiría es que se perdieran los elementos positivos que había en él²⁷⁰.

a) En la comisión conciliar

En cuanto a las deliberaciones en la Comisión conciliar, hay que constatar que los portavoces de la mayoría conciliar están en minoría, aunque el ala progresista de los obispos orientales –sobre todo de los melquitas y de la mayoría de los maronitas– hace causa común con los obispos latinos abiertos a perspectivas ecuménicas²⁷¹.

Entre los orientales que generalmente representan la tendencia conservadora, poco abierta a las mayores preocupaciones del Vaticano II y menos sensible a las exigencias del movimiento ecuménico, están, junto a algunos maronitas, los delegados de las Iglesias caldeas y armenas. Estos son, además, los más próximos al centralismo romano y se oponen radicalmente a las propuestas de Maximos IV y del abad Hoeck. Pero seguramente hay otras hipotecas que pesan mucho en la comisión. Aludimos al cardenal Cicognani, que hace de presidente, y al secretario, Athanasius G. Welykyj, de la orden de los basilianos, muy representativa de la Iglesia ucraniana, con una tradición uniata anclada en un pasado doloroso y firmemente opuesta a la ortodoxia rusa²⁷².

Finalmente, está el papel, determinante desde todos los aspectos, de un grupo de expertos romanos todavía anclados en sus esquemas de la fase preparatoria, en los que el unionismo eclesiológico se opone evidentemente al ecumenismo, una de

270. Otro incidente que explica las fluctuaciones de las tendencias internas fue el rechazo, mediante 719 *modos*, del texto que establecía como principio la permanencia en el mismo rito. Este principio fue rechazado por algunos que querían que se respetara la libertad individual y que se mantuviera la puerta abierta a la latinización, por otros que se inclinaban al proselitismo y también por otros que, en los Estados Unidos, querían facilitar el paso al rito latino. Este rechazo obligó a los responsables a encontrar finalmente una fórmula de compromiso. Cf. N. Edelby, *Discussion...*, 79.

271. Entre los participantes más activos en la comisión están el patriarca Maximos IV (melquita) y Paul –Pierre Méouchi (maronita), el obispo melquita N. Edelby y el padre abad Hoeck (benedictino alemán), que son los líderes de la tendencia abierta. También están monseñor Provenchères (Francia) y monseñor Baudoux (Canadá).

272. La obra que, como historiador, hizo el padre Welykyj en Roma durante treinta años muestra su gran afecto por la figura de san Josafat, por el papel particular del episcopado ucraniano y bieloruso a partir de la Unión de Brest y, en una palabra, al pasado nacional de su patria ucraniana. Cuando fue nombrado en la comisión era pro-rector del colegio ucraniano en Roma y director de *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*. Se le llamó archivero por su paciencia a prueba de bomba.

las fuentes inspiradoras de la renovación conciliar²⁷³. El sector más dinámico de la Comisión conciliar era perfectamente consciente del freno que representaba el núcleo duro de los expertos romanos. Incluso algunos miembros eminentes de la Comisión conciliar les acusan de haber influido para que no se les convocara durante la intersesión. El obispo Edelby, portavoz del sector progresista de la comisión, denuncia el papel de los «expertos que viven en Roma» y afirma que los expertos deben permanecer en lo que son y no tienen ningún derecho a sustituir a los obispos, porque su opinión no representa la de los obispos²⁷⁴.

Entre los numerosos esquemas que provienen de la muy activa Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, sólo el último fue inscrito en el orden del día del primer periodo del Concilio²⁷⁵: el proyecto sobre la unidad de la Iglesia titulado *Ut omnes unum sint*.

Tras el análisis tan crítico a que, a finales de noviembre de 1962, sometió la asamblea conciliar a este esquema, se esperaba el rechazo del texto. Pero, a iniciativa de Bea y Cicognani, el Concilio aceptó una resolución para tratar de salir del *impasse*, pidiendo y consiguiendo que se mezclaran los tres proyectos que trataban de la unidad de los cristianos²⁷⁶.

Se recordará que el texto un poco ambiguo de esta resolución permitía a Cicognani no aparecer como el gran derrotado en un debate que no había perdonado el trabajo de su comisión. La resolución constaba de dos partes. En la primera mostraba su aprobación del esquema como signo de benevolencia para con los ortodoxos, pero luego obligaba a fundir el esquema de la Comisión oriental en un

273. La lista de los miembros y de los consultores de la Comisión preparatoria había sido preparada por la Congregación oriental de la curia, que trató de contentar a todos dosificando bien su trabajo. La Comisión conciliar heredará buena parte de estos restos bastante entorpecedores (cf. N. Edelby, *Discussion...*, 73-75).

274. *Commissio «De ecclesiis orientalibus», IIIa Sessio plenaria*, 19. Actas de la secretaría de la Comisión conciliar; cf. F.-C. De Clercq, CCV. Respecto al papel de freno que desempeñaron los expertos en la comisión conciliar, Edelby cuenta un incidente paradigmático. Cuenta en primera persona que la ausencia fortuita de los «expertos romanos» en la Comisión conciliar le permitió introducir en el texto, un día de octubre de 1964, tres enmiendas favorables al poder patriarcal, tres de las más atrevidas propuestas melquitas, consideradas de las más difíciles de pasar. Fue una especie de milagro, que sólo fue posible «aprovechando [...] la ausencia de algunos expertos romanos, que seguramente tienen buenas intenciones, pero que por su formación y por lo que consideraban su misión en la Comisión oriental, se habían impuesto y habían frenado hasta entonces toda mejora del texto en sentido 'progresista', por pequeña que fuese» (N. Edelby, *Discussion...*, 291-292).

275. Entre noviembre de 1960 y finales de octubre de 1961, la Comisión oriental preparó una serie de esquemas que se sometieron al juicio de la Comisión central. Y, a propuesta de ésta, y creyendo que eran demasiados, se redujeron a nueve, que tratan, entre otras cosas, de los ritos, de los patriarcas, del diaconado permanente, de los matrimonios mixtos y de la celebración pascual. Estos temas se volvieron a distribuir de otro modo y algunos de ellos, como los patriarcados y la *communicatio in sacris*, se reservaron al papa o a los organismos curiales (cf. N. Edelby, *Discussion...*, 71-72).

276. Ya en vísperas del debate sobre el esquema de la unidad de la Comisión oriental, Bea y Ottaviani habían visitado a Cicognani para proponerle que se afrontaran juntos, en un solo debate, los tres textos sobre el ecumenismo (cf. G. Caprile II, 203, n. 9). Pero Cicognani, que no preveía el difícil debate que tendría que afrontar su Comisión oriental, rechazó la propuesta. Sin embargo, una semana después esa misma propuesta le ofrecerá una escapatoria elegante y se apresurará a aceptarla.

solo documento con el del Secretariado para la unidad y con el capítulo de la Comisión teológica.

Desde que comenzó la intersesión esta resolución debía ser objeto de interpretaciones radicalmente opuestas y mostrar el conflicto latente entre las posiciones del Secretariado para la unidad y las de la Comisión oriental, posiciones totalmente incompatibles, pero que se trataría de reconciliar durante las semanas siguientes.

Para los responsables de la Comisión de las Iglesias orientales, la resolución votada en el Concilio a principios de diciembre de 1962 significaba que el Concilio había aprobado su esquema preparatorio y que, por tanto, mantendría todo su valor en los siguientes debates. Pero esto equivalía a no recordar las objeciones básicas que la corriente mayoritaria había manifestado con toda claridad durante varias jornadas. Y equivalía asimismo a perder de vista la segunda parte de la resolución, que pedía que se rehicieran los tres textos²⁷⁷.

En este difícil contexto es donde empiezan a trabajar las comisiones mixtas encargadas de rehacer un esquema único para tratar el ecumenismo²⁷⁸. Como ya hemos tratado anteriormente el fracaso de esta fase de los trabajos al hablar de la génesis del esquema *De oecumenismo*, resumiremos aquí los hechos desde la perspectiva de la Comisión oriental.

El rechazo de los representantes de la Comisión central de dejar el esquema preparatorio a la subcomisión mixta y su oposición a redactar un nuevo texto, como querían los expertos de las otras comisiones, dejan bien claro hasta qué punto les parecía inaceptable una segunda preparación²⁷⁹.

Si el fracaso de su colaboración con el Secretariado para la unidad en febrero y marzo de 1963 ya había sido una prueba difícil para la Comisión oriental, las decisiones de la Comisión de coordinación a este respecto parecieron un auténtico desastre. En la primera reunión de la coordinación, a finales de enero de 1963, Ci-

277. La interpretación unilateral de este texto por los responsables de la Comisión oriental hizo aparecer la gran figura de Bea como la víctima ingenua de una trampa. En los círculos ecuménicos del Concilio se le reprochaba que hubiera aceptado una resolución cuya ambigüedad se volvía ahora contra el Secretariado para la unidad.

278. Cf. la *Note sur la collaboration du secrétariat pour l'Unité des Chrétiens avec d'autres commissions conciliaires pour l'élaboration du schéma «De oecumenismo»*, p. 2, de monseñor G. F. Arrighi, fechada el 24 de septiembre de 1963, y destinada a la plenaria del secretariado. El autor sitúa la «rigidez» de los representantes de la Comisión oriental en la primera quincena de febrero de 1963 (F-Lanne, Monasterio de Chevetogne).

279. En la relación redactada a este respecto por el padre Welykyj, rechaza la «completa destrucción» de su esquema y trata de ser fiel a la resolución del Concilio que, a su juicio, ha aprobado el texto propuesto. Más adelante rechaza todas las acusaciones de «sabotaggio» (en italiano en el texto latino) contra la Comisión oriental, porque carecen de fundamento. Una de las discusiones más duras en la subcomisión mixta fue sobre «los medios para llegar a la unión» (según el decreto oriental) o sobre «el ejercicio del ecumenismo» (según la terminología del Secretariado para la unidad). Después de esta sesión, se ve claro que las dificultades son insuperables (cf. *Preparatio Schematum Decretorum: relatio secretarii in sessione plenaria*, 19 de septiembre de 1963, pp. 1-4 (F-C. De Clerq, Leuven)).

cognani, presidente común de la Comisión de coordinación y de la Comisión oriental, había logrado hacer valer el carácter ecuménico del esquema *De ecclesiis orientalibus* y mantenerlo íntegramente en el ámbito de competencias de la Comisión oriental, mientras que para el *De oecumenismo* se atenía aún a la ilusoria reelaboración de los tres textos por una comisión mixta²⁸⁰.

En la coordinación siguiente, en marzo de 1963, Cicognani volvió a intentar perorar sobre el carácter ecuménico del esquema oriental, pero esta vez chocó con una oposición muy fuerte. Estando presente el padre Athanasius Welykyj, que había preparado la *relatio* de Cicognani, y en ausencia de los responsables del Secretariado para la unidad, primero pareció que se había aceptado el proyecto sobre las Iglesias orientales; pero el estudio del esquema *De oecumenismo* llevó a Cicognani a exigir en seguida que el capítulo sobre las relaciones con la Iglesia ortodoxa se quitara al Secretariado para la unidad y se reservara a la Comisión oriental, porque, a su juicio, no se podía hablar en un mismo esquema de los protestantes y de los ortodoxos, porque sus respectivas relaciones eran de distinta naturaleza. Esta tesis ya la había defendido Cicognani en la reunión plenaria de la Comisión oriental en noviembre de 1962²⁸¹. A pesar de la oposición de numerosos miembros, la tesis del presidente parecía inatacable²⁸².

Este debate se produjo en presencia de Juan XXIII que muy excepcionalmente estaba haciendo una visita a la Comisión de coordinación para darle ánimos. Fue una circunstancia especial, porque, al día siguiente, Cicognani se retractó de forma sorprendente diciendo que su propuesta de separar el capítulo III para incluirlo en el decreto sobre las Iglesias orientales no era para él una cuestión esencial, y afirmó que estaba dispuesto a dejar el capítulo III en el decreto sobre el ecumenismo siempre que se incluyera también en él el tema de las relaciones con los herederos de la reforma protestante²⁸³.

Era claro que un repliegue de este tipo no cuadraba con el carácter de Cicognani. No tenemos ninguna prueba formal —¡por otra parte, nada más imperceptible y fugaz que un coloquio entre un papa y su secretario de Estado!—, pero creemos que la intervención de Juan XXIII en este asunto fue más que probable²⁸⁴. No po-

280. AS V/1, 180-181.

281. «Hay que decir claramente que no se puede mezclar a los disidentes orientales con los occidentales», dice Cicognani: *Series Actorum Commissionis de ecclesiis orientalibus. Sessio plenaria*, 27 de noviembre de 1962, p. 3 (F-C. De Clercq, Leuven).

282. Liénart, Döpfner y Suenens defendieron al Secretariado para la unidad, mientras Urbani, un auténtico Salomón, propuso dedicar un esquema completo a la ortodoxia. Confalonieri, Morcillo y Felici eran partidarios de la tesis de Cicognani (cf. AS V/1, 480-481).

283. Cf. AS V/1, 512.

284. En la relación para uso interno que redacta Welykyj el 19 de septiembre de 1963, hay una especie de *lapsus calami* que puede ser revelador. Aludiendo a la atribución al secretariado Bea del tema de la unidad, indica que ha sido la autoridad superior la que así lo ha dispuesto y añade inmediatamente después «la Comisión de coordinación, con el permiso de su santidad». Nos parece, sin embargo, que llamar *autoritas superior* a los siete cardenales de la coordinación no tiene precedentes y va contra los usos romanos. Se trata, pues, de una indicación que creemos que confirma la intervención de Juan XXIII (cf. *Praeparatio schematum decretorum...*, 19).

demos pensar en una gestión de Bea ante su amigo Juan XXIII, porque Bea estaba entonces en los Estados Unidos. Cuando Cicognani entró en la siguiente plenaria de la Comisión central, no dejó de alabar el esquema y de dar ánimos de parte del papa, que en septiembre de 1963 era ya Pablo VI.

La decisión de marzo de 1963 impresionó y supuso un vuelco para el secretariado, a quien se devolvía su plena competencia sobre el *De oecumenismo*, pero para la Comisión de las Iglesias orientales fue una derrota y hasta un desastre. Su proyecto perdía toda la autoridad en lo que se refiere a las relaciones con la Iglesia ortodoxa –su campo de acción se reducía a las Iglesias unidas a Roma– y parecía reducirse a un estatuto de orden disciplinar.

Para el porvenir del diálogo ecuménico éste fue un paso muy importante. De hecho, la escuela unionista de relaciones interconfesionales, que consideraba a las Iglesias uniatas como un puente entre Roma y la ortodoxia, perdía la posición privilegiada que los círculos oficiales o semioficiales de Roma le atribuían todavía entonces y la perspectiva realmente ecuménica del diálogo adquiriría más peso, como quería la mayoría del Concilio²⁸⁵.

b) ¿Todavía una «comisión trunca»?

Ya hemos visto cómo la negativa a convocar la comisión plenaria en la inter-sesión de 1962-1963 suscitó protestas y una polémica en el caso de la Comisión conciliar *De episcopis*. La historia se repetirá, aunque menos espectacularmente, con la Comisión conciliar *De ecclesiis orientalibus*, pues habrá que esperar desde

285. Es enorme la diferencia que hay entre los que preconizan «conversiones» individuales de cara a la unión con Roma y los que promueven el diálogo entre las comunidades para la reconciliación entre las Iglesias. Esta diversa concepción ya suscitó polémica bajo Pío XI entre 1925 y 1930. El uniatismo de los primeros era un obstáculo para el uniatismo de los segundos. En esa época se podían ver signos de esto en los exordios de la revista «Irénikon», que defendía por vez primera la idea de un diálogo fraterno con los ortodoxos, suscitando una viva hostilidad en ciertos círculos uniatas. Las graves dificultades con que se encontró Dom Lambert Beauduin OSB cuando nació su movimiento por un ecumenismo católico se han atribuido con frecuencia a sus tomas de posición llenas de reservas hacia una política sistemática de «conversiones individuales» que acaba impidiendo el acercamiento de las Iglesias cristianas (cf. D. L. Beauduin: *Irénikon* 5 [1928] 481-492; 7 [1930] 385-393; y, por la otra parte, C. Korablevski, *L'Uniatisme*, «*Irénikon-Collection*», n. 5-6 [1927] 48ss). Cuando se llamó al padre Welykyj, secretario de la Comisión oriental, para que hablara sobre este desagradable episodio en la comisión, tuvo buen cuidado en quitarle hierro. La decisión de la coordinación fue, según él, una solución de compromiso que preveía que se autorizara al esquema sobre el ecumenismo (del secretariado) a mantener su capítulo III con la condición de que se añadiera otra sección para tratar de los protestantes de la misma manera que se había tratado de los orientales. El esquema que trataba de las Iglesias orientales conservaba su segunda parte sobre la unidad en sus aspectos particulares, tanto respecto de las Iglesias católicas como de las no católicas. El padre Welykyj recuerda también que la Comisión oriental había querido ya, a finales de febrero, que el secretariado tratase de los «disidentes orientales», pero éste rechazó esa propuesta alegando que los dos primeros capítulos de su proyecto ya hablaban de ese tema en general (cf. *Preparatio schematum decretorum*, 7). En una *relatio* para uso interno, menos confidencial que ésta, la secretaria de la Comisión oriental no habla del fracaso de la Comisión mixta en febrero de 1963 y se calla las instrucciones de la coordinación de finales de marzo (cf. *De labore a commissione peractio*, en *Schema decreti De ecclesiis orientalibus* (27/04/1964), Vaticano 1964, 19).

el 5 de diciembre de 1962 hasta el 20 de septiembre de 1963 –ocho días antes de empezar el segundo periodo conciliar– para que pueda reunirse en plenaria. Welykyj tratará de justificarlo por el intenso ritmo del grupo de trabajo romano, cuya documentación está a disposición de los miembros y de otros expertos. Pero no logrará convencer a muchos obispos, ni al abad Hoeck ni al arzobispo Edelby. A éste le parece inaceptable que la secretaría de la comisión se haya negado a incluir a los obispos miembros de la comisión en la comisión mixta de febrero, siendo así que había en ella obispos de otras comisiones. Tampoco le parece de recibo que, ni el texto del esquema que se ha enviado a los padres ni la *relatio* oficial para el Concilio, se hayan sometido a la plenaria, la única competente. No sólo se pasa por alto a las personas individuales, sino a la propia autoridad de los obispos.

Welykyj se justifica de un modo que revela con toda claridad la postura de los que se niegan a considerar una segunda preparación: 1) la Comisión oriental no es la única cuya asamblea plenaria no ha sido convocada (cf. el caso de la Comisión de los obispos); 2) los resultados de los trabajos de la Comisión preparatoria son siempre válidos y no hay que rechazarlos sino enmendarlos; 3) se respeta la pluralidad de opiniones; ninguna comisión ha elaborado un nuevo esquema²⁸⁶.

Las reuniones plenarias celebradas a continuación por la Comisión conciliar en los pocos días anteriores a la apertura de la asamblea y a lo largo del segundo periodo (23 de septiembre de 1963–3 de diciembre de 1963) se dedicarán principalmente a estudiar las numerosas enmiendas dirigidas por escrito a la Secretaría de la comisión.

Según una encuesta hecha por Hoeck a un centenar de obispos de Europa del norte, la mayoría de ellos no había sabido nada del esquema en cuestión. Un tercio había enviado respuestas que reclamaban casi unánimemente que se confirmaran los privilegios de los patriarcas y que cesara ya un proceso de latinización que se consideraba peligroso. Los obispos decían que estaban convencidos de que una mayor autonomía de las Iglesias orientales podía contribuir a superar el cisma.

Los responsables de la comisión tratan de dar la mayor prioridad posible al estudio de las enmiendas para dar valor a unas reuniones plenarias tan tardías. Sin embargo, este trabajo parecía poco útil porque el esquema, que iba a estudiarse en el Concilio, ya estaba fijado y ya se había enviado a los padres en abril y mayo de 1963. Este proyecto, cuyo envío había autorizado el santo padre el 22 de abril de 1963, comprendía dos partes: la primera, *De disciplina ecclesiarum orientalium* (1-44), y la segunda, *De unione christianorum orientalium* (45-54)²⁸⁷.

286. Si Welykyj invoca el precedente de la Comisión *De episcopis*, en la que sólo han trabajado las subcomisiones, Hoeck le responde refiriéndose a Philips, que ha redactado un nuevo esquema que ha sido aprobado por Juan XXIII.

287. *Schema decreti De ecclesiis orientalibus*, Vaticano 1963, 19pp. En la reunión del 20 de septiembre de 1963, el padre Welykyj decía sobre esta segunda parte que no se puede sostener que este texto no esté a favor del Oriente cristiano, porque en lo posible proviene de los documentos del periodo preparatorio y por tanto no es reflejo de la opinión de los expertos, sino de la de muchos obispos que hoy se sientan en los bancos del Concilio.

El patriarca Maximos IV y el arzobispo melquita Edelby habían presentado catorce páginas de enmiendas muy justificadas, que se ponen en el orden del día de la Comisión conciliar. De esta forma, el patriarca no se privó de poner en la balanza el peso de su autoridad. Rechazaba que el concepto de «Iglesia particular» sólo se utilizara para Oriente, porque la Iglesia latina es también una «Iglesia particular»²⁸⁸. Le parecía, además, inadmisibile el punto n. 9 del esquema, con fecha del 22 de abril y ya distribuido, porque preveía que los ortodoxos que se habían unido a los católicos tenían eventualmente la posibilidad de abandonar el rito oriental. Además, este texto ha sustituido un párrafo distinto aprobado el 21 de abril de 1961 por gran mayoría y tras largas discusiones. Y alguien ha realizado este cambio a espaldas de la Comisión: «Para dar cobertura a este modo de proceder se ha tenido buen cuidado en no convocar a la Comisión conciliar, y poner así a los padres conciliares ante un hecho consumado»²⁸⁹.

Respecto a los matrimonios mixtos, la Comisión oriental había votado un texto que facilitaba la disciplina actualmente vigente en Oriente. En el esquema actual, este pasaje iba precedido de una introducción ofensiva para los no católicos y que además contradecía al propio texto. En cuanto a la institución patriarcal, Maximos IV insiste en subrayar que es históricamente falso presentar a los cuatro grandes patriarcas de Oriente como si hubieran sido creados por los papas o por los concilios, ya que esta institución hunde sus raíces en los tiempos apostólicos. Pero «en la Iglesia católica, la institución patriarcal es el principal enemigo de los partidarios de la centralización»²⁹⁰. A juicio de Maximos IV, el breve pasaje del esquema dedicado a los patriarcas es una buena muestra de la incomprensión actual del Occidente latino. Se necesitarían muy pocas palabras para combatir la tesis que subyace en el esquema, de que el patriarcado es un puro y simple conjunto de privilegios concedidos por el papa. No se olvide, además, que el obispo de Roma es también patriarca de Occidente. Para Maximos IV, el párrafo más deficitario era, sin ninguna duda, el que se dedicaba así a los patriarcados, concepto indispensable para un diálogo sereno con la Iglesia ortodoxa²⁹¹.

Nos parece evidente que la revalorización del papel episcopal en el Vaticano II debía proporcionar un punto de apoyo al diálogo con los ortodoxos. La falta de un estatuto teológico para el estamento cardenalicio –al que el esquema de la Iglesia

288. Cf. el texto original de esta larga serie de observaciones en *L'Église grecque melkite au Concile*, Beirut 1967, 290-307. Es preciso advertir que estas observaciones de Maximos IV son el resultado de la crítica planteada en colaboración con el santo sínodo en agosto de 1963.

289. *L'Église grecque...*, 293.

290. *Ibid.*, 301.

291. La corte particular de Roma, propia de la Iglesia romana y que incluye el colegio de cardenales, no debe sustituir al Colegio de los apóstoles que viven en los obispos, sus sucesores. Ésta era la opinión que el patriarca melquita había expresado en el aula en noviembre de 1963: el colegio cardenalicio no puede sustituir al colegio episcopal de origen apostólico. Cf., en la misma dirección, la memoria del arzobispo E. Zoghby, *Étude sur l'«élévation» des Patriarches au cardinalat*, El Cairo, 10 de marzo de 1963.

ni siquiera menciona— debería reequilibrar la teología católica a los ojos de las otras Iglesias.

Los momentos de crisis aguda por los que pasa la Comisión oriental durante la intersesión de 1962-1963 van, pues, acompañados de una polémica sobre el estatuto de los antiguos patriarcados de las Iglesias unidas a Roma²⁹². Aunque esta penosa polémica afecta también a otros esquemas del Concilio, como el *De ecclesia* y el *De episcopis*, interfiere directamente, en ese momento, en las tensiones internas de la Comisión oriental²⁹³.

Pero, durante la intersesión, las críticas al esquema oriental no se redujeron al círculo de la Comisión conciliar competente. Los espíritus más dinámicos de las Iglesias orientales no callaron sus críticas, a veces duras, apelando a la opinión conciliar en general. Recordemos las relaciones que el obispo copto-católico Isaac Ghattas (obispo de Sohag en el Alto Egipto) enviaba todos los años a muchos hermanos en el episcopado en forma de *brochure*, titulada *A propos du Concile Vatican II*²⁹⁴. Al no ser miembro de la Comisión oriental, el tono de monseñor Ghattas era más libre y también más áspero que el de otros críticos²⁹⁵. Veremos más adelante cómo el obispo maronita Michel Doumith (Líbano),

292. Una polémica que será dramática cuando se trate de «promover» a cardenales a los patriarcas orientales. Tras la promulgación del decreto sobre las Iglesias católicas orientales, la tendencia curial en Roma obtuvo esta «revancha»: en febrero de 1965 se obligó a Maximos IV a aceptar la dignidad cardenalicia. Maximos IV declaró después: «Fue la mayor prueba de mi vida». Y fue también un golpe al futuro sínodo de los obispos, al que Maximos IV y otros orientales querían pertenecer precisamente como patriarcas. Cf.: 1) «DC» 62 (1965) 482-493, 505, 514-516; Irénikon 38 (1965) 242-252, en una crónica titulada *Autour de la question des «Patriarches-Cardinaux»*. Cf. el propio Maximos IV sobre la incompatibilidad entre patriarcado y cardenalado en *L'Église grecque...*, 179-196. Cf. la intervención del abad Hoeck *in aula* el 19 de octubre de 1964 (AS III/5, 45ss).

293. La constitución dogmática *Lumen gentium*, promulgada el mismo día de noviembre de 1964 que el decreto sobre las Iglesias orientales, contiene en su famoso n. 22, dedicado al colegio de los obispos, un párrafo que valora y da importancia a la institución patriarcal como pluralismo estructural. Sobre el origen de este párrafo *Divina autem Providentia*, cf. O. Rousseau, *Histoire d'une phrase de Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges mons. Gérard Philips*, Gembloux 1970, 281-289.

294. Esta reflexión era fruto del trabajo de una comisión de sacerdotes al servicio de las Iglesias orientales. La relación enviada en vísperas de empezar el Concilio hacía una reseña de los esquemas recibidos. El 30 de julio de 1963, Isaac Ghattas estudiaba sobre todo los esquemas preparados para el segundo periodo, entre ellos el proyecto *De ecclesiis orientalibus*. La tercera *brochure* es del 15 de agosto de 1964 y vuelve a tratar del esquema oriental. Los principales reproches que le hace el obispo católico son sobre la ambigüedad que sustenta el esquema sobre las Iglesias orientales y que crea graves problemas a todo el texto: ¿se trata también en este decreto de las Iglesias ortodoxas o sólo de las Iglesias orientales unidas? Las afirmaciones dogmáticas estarían mejor en el *De ecclesia* (relación del 30 de julio de 1963). Las enmiendas incorporadas por la Comisión oriental no satisfacen lo más mínimo a monseñor Ghattas: «Se han quedado a medio camino». A su juicio, habría que suprimir el esquema, que se caracteriza por el juridicismo y el inmovilismo. La razón es que considera a las Iglesias orientales como un «apéndice de la Iglesia católica», siendo como son parte integrante de ella, y no pone ningún remedio a la «anarquía pastoral» de la jurisdicción múltiple (relación del 15 de agosto de 1964).

295. Los escritos del obispo copto-católico no podían no molestar a los dirigentes de la Comisión oriental. En la plenaria del 20 de septiembre de 1963, Welykyj dijo que el *pamphlet* de monseñor Ghattas no se había depositado en la secretaría de la comisión y que, por tanto, para él es como si no existiera (*Commissio «De ecclesiis orientalibus»*. *IIIa Sessio plenaria*, p. 17. Cf. F-C. De Clercq, CCV).

miembro de la Comisión doctrinal, declaró más tarde que las grandes esperanzas que las Iglesias orientales pusieron en el Concilio se habían volatilizado al leer el esquema presentado²⁹⁶.

5. «De statibus perfectionis acquirendae»

Si es difícil lograr una síntesis satisfactoria de la discusión en el Concilio del esquema sobre la «adaptación y renovación de la vida religiosa», se debe tanto a problemas de procedimiento como de contenido. Hubo muchos textos conciliares con temas mixtos y donde concurrieron varias comisiones. La solución de Roncalli fue multiplicar las «comisiones mixtas» (dobles o triples) para evitar duelos, pero en muchos casos su resultado fue insatisfactorio.

Ya hemos tenido ocasión de referirnos a la colaboración, a veces no demasiado intensa, entre la Comisión para el apostolado de los laicos y la Comisión de las Iglesias orientales en el esquema *De oecumenismo*. Y también hemos señalado brevemente las tensiones que han caracterizado la colaboración, o la falta de colaboración, entre la Comisión de religiosos y la Comisión doctrinal para preparar el capítulo IV del *De ecclesia* sobre la vocación religiosa. Ahora volvemos a él, pero desde la perspectiva de la Comisión de religiosos.

Y resulta que asistimos a una especie de juego al escondite, pues la Comisión mixta Religiosos-Doctrina, al tratar el capítulo IV, procede en 1963 a una revisión del texto que debería ser aceptada por la plenaria de la Doctrinal. Pero esa revisión se somete directamente a la coordinación. Este cortocircuito hace que la Comisión doctrinal rechace el capítulo revisado y designa autoritariamente un nuevo grupo de redacción dirigido por el obispo Charue que puede contar con la colaboración de algunos religiosos. Más tarde se sabrá que estos no habían recibido el mandato de su comisión.

La plenaria de la Doctrinal confirma, a finales de mayo, el nuevo proyecto Charue, redactado a toda prisa, que es aceptado sin pasar por la Comisión de religiosos. El 4 de julio de 1963, Pablo VI, recién elegido, acepta la resolución de la coordinación y hace que se envíe la versión Charue del capítulo, cuya nueva orientación puede verse ya en su mismo título: *Sobre la vocación a la santidad en la Iglesia*. La Comisión de religiosos se siente perjudicada por este procedimiento y niega la representatividad de algunos religiosos que, a sus espaldas, habían trabajado con Charue. Pero, además, el contenido del nuevo proyecto le parece a la comisión totalmente inadmisibile y en seguida da la voz de alarma a muchos obispos pertenecientes a órdenes religiosas²⁹⁷.

296. Para la historia ulterior del esquema, cf. en particular la colección N. Edelby-I. Dick, *Les Églises orientales catholiques*, Paris 1970, y M. Hoeck, *Dekret über die katholischen Ostkirchen*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 362-392; J. de Vries, *Il decreto conciliare sulle chiese orientali cattoliche*: «CivCat» 116 (17 de abril de 1965) 108-121.

297. El censo de los obispos-religiosos en el Concilio varía sensiblemente según los criterios que se apliquen. Mientras el padre Schütte hablaba de 1050 padres conciliares, Dom Reetz se refería a 800 obispos religiosos. Reetz sólo incluía a los «obispos» *stricto sensu*, mientras que Schütte

Y el sector de obispos-religiosos se opondrá radicalmente a este capítulo tal como se había distribuido oficialmente.

El capítulo IV abordaba dos cuestiones: la llamada universal a la santidad y el estado religioso. Para los religiosos, eso significaba que el capítulo especial sobre la vida religiosa había desaparecido del orden del día del Concilio y que su contenido se había derivado hacia otro capítulo de carácter más general, quedando amenazada de algún modo la especificidad del estado religioso²⁹⁸. Pero lo que muchos padres del otro campo y los miembros de la Comisión para el apostolado de los laicos deseaban precisamente es que se pusiera en primer plano el carácter general de la vocación a la santidad de todos los bautizados. Los religiosos en el Concilio reaccionaron vigorosamente reclamando un capítulo distinto sobre su estado de vida para salvaguardar el lugar especial que les pertenecía en la Iglesia en virtud de su constitución²⁹⁹.

Creemos que estas tensiones en torno al capítulo del esquema sobre la Iglesia envenenaron un poco la elaboración del decreto autónomo especialmente dedicado a la renovación de la vida religiosa. El incidente de mayo de 1963 fue sobre un capítulo del *De ecclesia* y no sobre el proyecto de decreto autónomo. Hay que poner atención en distinguir los dos textos. El capítulo del esquema estaba llamado inicialmente a enunciar principios eclesiológico-doctrinales en orden a la santidad, mientras que el decreto tendría que inspirarse en él para deducir las aplicaciones. En cuanto al decreto, esta lógica, teóricamente perfecta, no se podrá llevar realmente a la práctica, porque aunque hará referencia a la constitución sobre la Iglesia, no la convertirá en su fuente real de inspiración.

La génesis redaccional del proyecto incluirá otras cooperaciones además de la referente al esquema *De ecclesia*. El esquema tendrá también la colaboración de la Comisión sobre los obispos (para las relaciones a veces delicadas entre los religiosos y los episcopados) y de la Comisión para las misiones (para el papel especial de las Congregaciones religiosas en los países de misión).

a) Malestar y tensiones

Así pues, la historia de la redacción del esquema que se convertiría en el decreto *Perfectae charitatis* fue tumultuosa. Reconstruyamos, al menos a grandes

incluía también a los superiores generales y a los prefectos apostólicos, la mayoría religiosos. Cf. A. Wenger, *Vatican II – Deuxième session II*, París 1964, 120. Cf. también el capítulo anterior sobre la composición de la asamblea.

298. Cf. sobre todo J. Galot, *Les religieux dans l'Église*, Gembloux 1966, 6-8.

299. Según el documento firmado por 680 padres a favor de un capítulo separado sobre la vida religiosa, la vocación cristiana vivida por los laicos en el matrimonio y la espiritualidad del compromiso en la acción temporal parecía amenazar la superioridad del estado de virginidad o celibato definida por el concilio de Trento. Uno de los principales portavoces de esta tendencia fue el padre J. Daniélou. Cf. a este propósito el artículo que publicó en febrero de 1964, cuando se está organizando en la opinión conciliar el movimiento favorable a un capítulo específico: *La place des religieux dans la structure de l'Église*: Études 320 (enero-junio 1964) 147-155.

rasgos, la sensación difusa de malestar que los religiosos sintieron ante las orientaciones del Concilio.

La tendencia predominante a valorizar el episcopado y la Iglesia local, el interés suscitado por el apostolado de los laicos y la postura inédita de apertura al mundo, que exaltaba el compromiso en las obras llamadas temporales, era todo un conjunto de nuevas tendencias que irrumpían en el aula conciliar y que podían amenazar directa o indirectamente el estatuto de las órdenes religiosas. «Los religiosos entran en el Concilio un poco acomplexados», escribía A. F. Le Bourgeois, superior de los eudistas, que en el curso del Concilio llegaría a ser secretario-adjunto de la Comisión conciliar³⁰⁰.

Otra dificultad era la infinita variedad de orientaciones, estatutos, formas de organización y estilos de vida que dividían el mundo de los religiosos. En el nivel más profundo de las cosas que no se dicen, había una dificultad mayor, que tendía a crear cierta solidaridad entre los religiosos y la administración curial en Roma. A lo largo de los siglos algunas órdenes religiosas han adquirido una estructura unitaria –no siempre según el espíritu ni las instrucciones de los fundadores– que a veces se ha convertido en un instrumento de unificación al servicio de la función centralizadora de la curia romana. Esta tendencia subterránea estaba a menudo en contradicción con la orientación global del Vaticano II, que buscaba justamente restaurar la Iglesia local, valorar la autoridad episcopal y revivir la colegialidad y la sinodalidad en la Iglesia y en sus instituciones.

Sea lo que fuere, son evidentes los estrechos lazos existentes entre la Comisión de religiosos y la Congregación curial del mismo nombre. Esta solidaridad tuvo un peso importante en el proceso de preparación del decreto. Por tanto, la subcomisión de los siete, que la Comisión de religiosos puso en marcha desde comienzos de diciembre de 1962 para revisar el proyecto, no representa en absoluto la voluntad de *aggiornamento* que había caracterizado al primer periodo del Vaticano II y que debía inspirar la segunda preparación. Esta subcomisión está presidida por monseñor Philippe, dominico y secretario de la Congregación curial de religiosos; su vicepresidente es monseñor Compagnone, carmelita descalzo y gran defensor del esquema de la comisión preparatoria³⁰¹. La comisión restringida (febrero de 1963) y el comité de redacción están formados por expertos que a menudo pertenecen también a los organismos de la curia romana. El principal de ellos es el padre G. Rousseau, OMI, que había sido nombrado secretario de la Comisión conciliar³⁰². Algunos obispos se que-

300. Cf. A. F. Le Bourgeois, *Introduction*, en *Documents conciliaires* II, París 1965, 77.

301. La mayoría de sus miembros son religiosos, entre ellos el padre Sepinski, superior de los OFM y el padre Kleiner, abad general cisterciense. Obispos, *stricto sensu*, son Huyghe (Arras) y Ur-tasun (Avignon). Este último dijo que era el único obispo no religioso de la comisión. Cf. A. Wenger, *Vatican II...*, II, 116.

302. La composición de estos grupos de redacción muy activos está en N. Hausman, *Vie religieuse apostolique et communion d'Église*, París 1987, 74. Cf. también Fr. Wulf, *Das Zweite Vatikanische Konzil (LTK)*, II, 251. Los padres Abellán, Gutiérrez, Gambari y Joulia, que son expertos, son colaboradores cooptados por el dicasterio romano. Cf. *Anuario Pontificio* 1963, 901-903.

jaron más de una vez de la prevalencia de algunos expertos, que superaban los límites de sus competencias³⁰³. Finalmente, lo que caracteriza las dificultades que el esquema sobre los religiosos encontrará en su camino es la diversificación progresiva de las líneas de tensión. La simple polaridad entre promotores y adversarios de la «segunda preparación» se verá superada en cierto modo por la aparición de otra polaridad. Se trata de la tensión entre el *liderazgo* de la corriente mayoritaria del Vaticano II y el concierto organizado de numerosos obispos provenientes de órdenes religiosas. Estos consiguieron defender eficazmente los valores propios de las órdenes religiosas frente a las posturas de los innovadores, a su juicio excesivas. Ya hemos aludido a los incidentes procedimentales de finales de mayo de 1963. El movimiento de los religiosos nació justamente del debate de octubre de 1963, pero alcanzará su máxima amplitud en 1964, logrando salir victorioso de algunos escrutinios significativos (sobre todo del que tuvo lugar el 14 de noviembre de 1964).

El «Secretariado de los obispos» será un nuevo órgano de consulta de los obispos religiosos miembros del Concilio. A partir de noviembre de 1963, este secretariado tendrá un papel importante.

b) Etapas de la elaboración del texto

En el periodo que estudiamos se suelen distinguir tres etapas en la evolución del esquema. La primera es el proyecto de la Comisión preparatoria, titulado *Schema constitutionis De statibus perfectionis acquirendae*³⁰⁴.

Sin embargo, la comisión elegida por el Concilio sólo conoció el esquema cuando estaba a punto de concluir el primer periodo del Vaticano II. En las semanas siguientes, una serie de instrucciones restrictivas obligan a la Comisión de los religiosos a resumir y revisar el esquema preparatorio, comenzando así una etapa llena de frustraciones. Las directrices atribuidas al Consejo de presidencia de comienzos de diciembre de 1962, seguidas de cerca por una *Ordo agendorum* del cardenal secretario de Estado y completadas finalmente el 30 de enero de 1963 por las precisas normas de la Comisión de coordinación, se proponen aligerar una masa de proyectos que el Concilio es incapaz de digerir. Estas directrices y normas imponen a la Comisión de religiosos el imperativo deber de reducir a fondo el esquema preparatorio³⁰⁵.

303. Cf. Fr. Wulf, *Einführung...*, 251; R. M. Wiltgen, *The Rhine flows...*, 214ss. El relator del episcopado alemán no está satisfecho del procedimiento en este tema, y monseñor Huyghe denuncia, por ejemplo, que se pudiera anular la sesión plenaria de mayo de 1963 sin ninguna consulta previa. Cf. también G. Huyghe, *Vie religieuse et apostolat*, en J. Tillard-Y. Congar (eds.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1968, 178-179.

304. Fruto de 35 sesiones plenarias de la comisión, celebradas entre febrero y junio de 1961 y de 36 sesiones de noviembre de 1961 a abril de 1962, este texto tiene cien páginas en el volumen en formato grande de la *Series tertia* de la colección preparatoria. La materia del proyecto está dividida en dos partes: 1) una descripción de los estados de perfección; 2) la renovación en la práctica de la vida religiosa.

305. Cf. G. Caprile IV, 403-406; Fr. Wulf, *Einführung...*, 250-265; A. F. Le Bourgeois, *Historique du décret*, en *L'adaptation et la rénovation...*, 52-61.

Al principio de este trabajo, la comisión crea entre otras cosas una subcomisión de pocos miembros que dirige la operación. Es la Comisión de los siete, de la que ya hemos hablado, presidida por el dominico Philippe, secretario de la Congregación de la curia. La comisión restringida incluye a los expertos del *équipe* redaccional³⁰⁶.

Las dos comisiones mixtas que hemos mencionado se crearon para las materias comunes con otros esquemas: una para las relaciones de los religiosos con las misiones y la otra para las relaciones de los religiosos con los obispos. La reunión plenaria de finales de febrero de 1963 permitirá acabar la versión reducida del esquema, que se somete a la Comisión de coordinación el 27 de marzo. Las páginas han pasado de 100 a 35. Antes de la aprobación oficial de finales de abril, un *équipe* reducido de cinco miembros hará algunos retoques.

Para la mayoría de los miembros de la comisión, el texto refleja demasiado poco las ganas de renovación que ya animan a algunas órdenes religiosas. Se critica duramente el enfoque jurídico del esquema y su concepción estática de los estados de perfección. La concepción del mundo que predomina en él es de un pesimismo ya superado, desde el momento en que sólo cabe una postura favorable al apostolado activo si se esperan cambios en la sociedad contemporánea. Según Huyghe, en alguna ocasión excepcional los obispos de la comisión han proyectado algún rayo de luz: «El apostolado se ve ahora como un valor y no sólo como un peligro»³⁰⁷.

En la reunión de coordinación de finales de enero de 1963, el cardenal Döpfner, relator del esquema sobre los religiosos, había propuesto inicialmente integrar los temas importantes del texto en el *De ecclesia*, pudiéndose mandar el resto a un directorio o a una revisión del Código de derecho canónico. Lo que el arzobispo de Munich pretendía sobre todo era enraizar la vocación religiosa en Cristo y también en la vida eclesial. En este terreno había que superar a toda costa los límites de la salvación personal³⁰⁸. Sin embargo, frente a estas propuestas, la Comisión de coordinación insistía en la necesidad de un breve decreto sobre los «estados de perfección», título que recibe fuertes críticas³⁰⁹.

Cuando, a finales de marzo de 1963, se sometió a la coordinación la versión del esquema, aligerada conforme a las instrucciones de diciembre de 1962 y de finales de enero de 1963, Döpfner dijo que esa rigurosa reducción era muy digna de alabar. Pero seguía oponiéndose a la expresión «estados de perfección». Pero sus objeciones más fuertes tenían que ver con el contenido del esquema, que a su jui-

306. Merece advertirse que los responsables de la Comisión de religiosos sintieran la necesidad de hacer llegar una nota justificativa a la Comisión de coordinación después de las primeras instrucciones de ésta (finales de enero) con vistas a la segunda sesión de la coordinación (finales de marzo). El interés de esta nota, fechada el 9 de marzo de 1963, está sobre todo en que contiene una minuciosa descripción del procedimiento y de los diferentes niveles de las comisiones restringidas (cf. AS V/1, 422-424).

307. G. Huyghe, *Vie religieuse et apostolat, en L'adaptation et la rénovation...*, 179-180.

308. Cf. AS V/1, 127-131, 134, 137-139.

309. Cf. AS V/1, 192-193.

cio era pobre en fundamentos teológicos y bíblicos. Aunque es necesario resguardarse del activismo reinante, es también muy importante dar y sumergirse en una visión más positiva del mundo. Se advertirán signos precursores del debate sobre el esquema XVII (luego XIII) en las afirmaciones de Döpfner de que el mundo no es sólo un lugar contaminado de pecado sino también criatura de Dios redimida en Cristo³¹⁰. La coordinación aprobó en principio el texto revisado con la reserva de que se tuvieran en cuenta las observaciones que había hecho el relator. Un grupo de redacción reducido se ocupó inmediatamente de este trabajo.

Después de enviar la versión reducida del esquema a los miembros del Concilio de todo el mundo, se recibieron en Roma muchas y muy diferentes observaciones³¹¹. Algunos lo alaban y otros lo critican. Las críticas más severas son de los obispos ingleses y holandeses. La mayoría conciliar en general piensa que el texto está plagado de lugares comunes y de repeticiones de declaraciones oficiales, mientras se callan las cuestiones esenciales de la vida religiosa contemporánea. Faltan la llamada a lo que es esencialmente la consagración religiosa y su nexo con el evangelio; se descuida el carácter pastoral de las órdenes religiosas; no se hace una clara distinción entre vida activa y vida contemplativa; y, finalmente, no se aborda el tema de la colaboración, a veces tan difícil, entre los religiosos y los obispos.

Pero a los observadores más lúcidos estas críticas les parecen demasiado generales y superficiales. El padre Wulf encuentra en el esquema pocos elementos constructivos útiles para una renovación actual de las órdenes religiosas. No se han hecho críticas realmente profundas³¹². Tras la cuarta comisión plenaria de finales de septiembre y comienzos de octubre de 1963, se encomendó a cuatro subcomisiones el examen de las observaciones enviadas por los obispos. Pero la suerte de un texto que sólo tenía ya 18 páginas no sería mejor que la del proyecto del pasado abril, porque el esquema no se llegó a discutir en Concilio y luego se le condenó a una remodelación total. Nuevas instrucciones de Cicognani del 29 de noviembre de 1963 ordenaron taxativamente a la Comisión de religiosos que redujera el proyecto a algunas breves *propositiones*. Se iniciaba así una nueva etapa de esta historia, cuya evolución cronológica ya no pertenece a la intersesión de 1962-1963, cuyo accidentado recorrido examinamos.

¿Hemos de concluir, pues, que la segunda preparación fracasó en lo referente a la renovación de la vida religiosa? Es difícil negar el fracaso, pero todavía es menos factible interpretar unívocamente su sentido. En efecto, a partir de noviembre de 1963, el Vaticano II va a entrar en otra fase, la del «plan Döpfner», que se propone lograr sin demasiado ruido que el Concilio se termine lo antes posible. Algunos de los que hemos considerado «adversarios» de la segunda preparación cambian de postura y promueven activamente una clausura prematura del Vatica-

310. Cf. AS V/1, 424-426.

311. El conjunto de observaciones ocupa 243 páginas ciclostiladas (cf. G. Caprile IV, 404).

312. Fr. Wulf, *Einführung...*, 259.

no II. A continuación analizaremos cuáles fueron las circunstancias que pudieron influir en este cambio de ruta y qué significó realmente su fracaso final.

d) *Los retardatarios*

Entre los proyectos que se envían a los padres conciliares en mayo y julio de 1963 para someterlos a su juicio hay seis esquemas que llamaremos «retardatarios». Son unos esquemas que, por una serie de circunstancias, la asamblea conciliar los abordó tarde. Son éstos: 1) *De beata Maria Virgine*; 2) *De cura animarum*; 3) *De matrimonii sacramento*; 4) *De clericis*; 5) *De sacrorum alumnis formandis*; 6) *De scholis catholicis*.

Recordemos que los tres últimos cambiarían varias veces de nombre. En cuanto a los tres primeros, desaparecerán formalmente del orden del día, bien por absorción total (*De beata*) o parcial (*De cura animarum*), o por reservarse al cuidado del sumo pontífice (*De matrimonii sacramento*).

Uno de los motivos por los que los últimos tres documentos no llegaron más que al final del calendario del Vaticano II es el haber compartido un mismo destino, el haber sido incluidos en la lista del «plan Döpfner» (primavera de 1964), cuyo objetivo era acelerar al máximo el procedimiento conciliar con el propósito implícito de clausurar el Vaticano II ya al final del tercer periodo. Esto hizo que los esquemas sobre el clero, los seminarios y la educación católica tuvieran que reducirse a textos muy breves con algunas *propositiones*, lo que les valió el sobrenombre de «esquemas breves»³¹³.

1. «De beata Maria Virgine»

La comisión antepreparatoria del Vaticano II había recibido alrededor de 600 *vota* de obispos pidiendo que el Concilio que se estaba preparando redactara un documento sobre el estatuto y la función de la virgen María³¹⁴. La redacción de ese esquema se realiza entre julio y noviembre de 1961 y pasa a la Comisión central preparatoria en junio de 1962³¹⁵. El esquema sobre la virgen María se distribuye a los padres el 10 de noviembre de 1962, pero no se discute en el primer periodo. La Comisión de coordinación de finales de enero de 1963 decide que el texto se mantendrá separado del proyecto de constitución sobre la Iglesia y que así se enviará a los padres. Este envío, con fecha del 22 de abril de 1963,

313. Para una breve descripción de este fenómeno, cf. R. Laurentin, *Bilan...*, IV, 306-308.

314. Cf. AD I/2, 1, pp. 131-142.

315. Cf. la defensa redactada en mayo de 1963, en forma de *brochure*, por el padre Balić, con el título *Circa schema constitutionis dogmaticae de beata Maria Virgine matre ecclesiae*, Vaticano 1963, 27 pp. más un apéndice de 4 pp. El autor hace la historia cronológica del texto. Es significativo constatar que casi la mitad de esta *oratio pro domo sua* se refiere a los conceptos de «corredentora» y «mediadora».

incluye el esquema sin modificar, salvo el título, que ahora es *La virgen María, madre de la Iglesia*³¹⁶.

Los autores de la presentación del esquema de 1963 hacen un esfuerzo de objetividad diciendo explícitamente que el texto se opone tanto a los errores maximalistas como a los errores minimalistas del culto mariano³¹⁷. Quieren probar su apertura ecuménica asegurando que han omitido las expresiones y términos que, aunque verdaderos, podrían ser difíciles de entender por los hermanos separados. La mediación de la Virgen, lejos de ser un obstáculo para la mediación de Cristo, más bien la honra. Este esquema pasará a formar parte del *De ecclesia* desde la votación del 29 de octubre de 1963.

Ninguna otra parte de la constitución sobre la Iglesia suscitó tantos comentarios ni provocó el cúmulo de publicaciones como el del debate conciliar sobre la Virgen santa. Philips distinguía dos concepciones opuestas y totalmente irreductibles en este tema: los defensores de la teología positiva, que parten de los documentos más antiguos para observar la evolución gradual de la historia de la salvación, y los partidarios de los privilegios de la Virgen, que parten del otro lado y analizan principalmente sus títulos gloriosos, descritos en las encíclicas de los últimos papas³¹⁸. Es claro que el *De beata* se ajustaba más a la segunda concepción que a la primera. Los padres conciliares que promovieron la inserción del *De beata* en la constitución sobre la Iglesia y que, en octubre de 1963, se llevaron el gato al agua, pertenecen a la primera concepción, que sitúa a la madre de Dios en la historia de la salvación. El camino que tendrá que andar el Vaticano II para pasar de una concepción a otra será largo y lleno de insidias. De hecho, ocupará a todos hasta noviembre de 1964³¹⁹.

2. «De cura animarum»

Entre los esquemas aprobados el 22 de abril de 1963 y enviados inmediatamente a los padres conciliares, hay uno voluminoso sobre los problemas generales de la pastoral. La edición original tiene 126 páginas. Cuando se sometió a la primera reunión de la Comisión de coordinación en enero de 1963, constaba de dos partes diferentes: una dedicada sobre todo a las tareas propias de la función episcopal, y otra sobre la catequesis y las pastorales especializadas (emigrantes, marineros, pilotos, nómadas).

316. El título «Madre de la Iglesia» fue debatido en el Concilio y, al final, fue rechazado por la mayoría de la Comisión doctrinal por falta de fundamentos teológicos. Pero, mediante un acto reservado al pontífice y que era contrario a la comisión, Pablo VI, a finales de octubre de 1964, proclama a María «Madre de la Iglesia». Cf. «OssRom», 6 de diciembre de 1994, y «DC» 62 (1965) 18, n. 1; cf. *ibid.*, p. 2051.

317. Cf. las notas introductorias al *Schema constitutionis dogmaticae de beata Maria virgine matre ecclesiae*, Vaticano 1963, 13-15 (esquema enviado a los obispos en mayo de 1963).

318. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II. Storia, testo e commento de la costituzione Lumen Gentium* II, Milano 1969, 195-196.

319. La reintegración definitiva del esquema en la *Lumen gentium* tendrá en cuenta la orientación ecuménica del Concilio y por eso la veneración de María tendrá un fundamento cristocéntrico.

La preocupación principal de la coordinación fue dismantelar el esquema, dando a sus capítulos diferentes destinos, bien la revisión del derecho canónico, bien un «manual de los obispos» o un «manual de los párrocos», bien un «directorio para la catequesis», o el esquema para el apostolado de los laicos. La Comisión de coordinación pidió expresamente que se sometiese al Concilio, en congregación general, una breve resolución para encargar a la Comisión para «la disciplina del clero y del pueblo cristiano» la redacción de un «manual» y de un «directorio» tal como habían sido propuestos³²⁰.

De hecho, este esquema ni se discutió ni se votó en el aula. Cuando se envió a los obispos en la primavera de 1963, ya había sido reestructurado. Constaba de cinco capítulos que trataban de los principios y las normas relacionadas con los diversos aspectos de la pastoral: la función episcopal, los deberes de los párrocos, las relaciones entre los obispos y los religiosos y la formación catequética de los fieles (hasta la pág. 36). Y, además, el esquema incluía siete apéndices que remitían las normas formuladas a un destinatario extraconciliar, bien el Código de derecho canónico, bien un directorio general (desde la página 37 a la 126).

Pero, aunque el esquema no fue inscrito en el orden del día del Concilio, no se perdió. La comisión encargada de redactar un esquema sobre la función episcopal y sobre las diócesis recuperó partes importantes. Y, cuando en enero de 1964 se renovó totalmente el plan de este último esquema, se incluyeron en él, con gran naturalidad, muchos temas del proyecto *De cura animarum*.

3. El proyecto sobre el sacramento del matrimonio

Lo que, en vísperas del Vaticano II, era una «montaña» de seis esquemas distintos, en febrero de 1964 dará a luz el «ratón» de un minidocumento de dos páginas. Los seis esquemas preparatorios trataban de la preparación para el matrimonio, de los obstáculos, del consenso, de la celebración, de los procesos y de los matrimonios mixtos. Al final, sólo queda el último tema. El esquema ya está unificado en enero de 1963 y lo examina la Comisión de coordinación, que decide reducir el decreto a los principios generales y de remitir lo demás a la revisión del Código de derecho canónico. En cuanto al capítulo sobre los matrimonios mixtos, se ve conveniente formar una comisión a tres bandas: Secretariado, Comisión doctrinal y Disciplina de los sacramentos. Al decreto se le añadirá una instrucción sobre la preparación de los novios³²¹. El texto, de no más de 20 páginas, lo aprobó la comisión de coordinación el 3 de julio de 1963 y se envió a los obispos³²².

320. Cf. AS V/1, 142-144 y 172-173. Cf., también, 399-401.

321. AS V/1, 198.

322. Esta aprobación se hizo con algunas serias reservas, sobre todo del cardenal Liénart, que rechaza que el esquema, cuando habla del sacramento, no diga nada del estado de vida en el que el matrimonio constituye a los cristianos. El obispo de Lille cree que habría que hablar de matrimonio como unión no sólo entre individuos de distinto sexo, sino también entre personas que se aman, entre dos cristianos que se ayudarán en el don recíproco de sí mismos (cf. *Vatican II par le cardinal Liénart*, Lille 1976, 94).

En noviembre de 1964, el proyecto de *votum* sobre el matrimonio dejará el orden del día del Vaticano II después de pasar el dossier a Pablo VI. Se está bien lejos de lo que habían dicho los laicos en la Comisión conciliar para el apostolado de los laicos.

4. El esquema sobre el ministerio de los sacerdotes

Durante la fase preparatoria, la Comisión de disciplina del clero y del pueblo cristiano, presidida por el cardenal Ciriaci y con el padre Berutti OP al frente de la secretaría, había elaborado cuatro esquemas, casi todos de carácter disciplinar. En diciembre de 1962, la Comisión conciliar se puso a rehacer los tres primeros, que trataban del clero, mientras que el cuarto, que se ocupaba de las asociaciones de fieles, se remitió a la Comisión para el apostolado de los laicos.

Sin embargo, la Comisión de coordinación, en la reunión de enero de 1963, y tras escuchar la relación de Urbani, decidió comunicar a la Comisión conciliar que convenía elaborar un solo esquema con tres capítulos: 1) sobre la perfección de la vida sacerdotal; 2) sobre el estudio de la pastoral; 3) sobre el buen uso de los bienes eclesiásticos. También propuso que se revisara el primer capítulo para resaltar los principios que rigen la vida del sacerdote, y que el capítulo segundo expusiera los métodos de la pastoral teniendo en cuenta la experiencia actual. En cuanto al capítulo tercero, debía reclamar, por ejemplo, un sustento material suficiente para los sacerdotes y subrayar su deber de abstenerse de las actividades comerciales³²³. Las cuestiones de los beneficios eclesiásticos deberían remitirse a la Comisión para la revisión del Código, mientras que el reparto del clero sería objeto de una «exhortación» aneja al decreto *De clericis*.

Comienza así un largo procedimiento que tendrá tres etapas y durará hasta la clausura del Vaticano II³²⁴. Las cuatro subcomisiones que vigilarán el cumplimiento de estas instrucciones en febrero y marzo de 1963, tendrán la satisfacción de ver aprobado el nuevo esquema por la Comisión de coordinación el 25 de marzo, salvo algunas indicaciones menores³²⁵. Después de las debidas formalidades, se enviará a todos los obispos del mundo invitándoles a hacer llegar sus observaciones a la Secretaría general del Concilio.

Esta etapa terminará en el gran debate de octubre de 1964, cuando aparece en la sala conciliar una corriente vigorosa que denuncia de forma radical la insuficiencia del esquema sobre los sacerdotes. En efecto, a raíz del «plan Döpfner» de enero de 1964, el texto había sido reducido a diez, y en seguida a doce breves proposiciones que los padres podían aceptar o rechazar, pero no enmendar. La votación *non placet* del 19 de octubre de 1964 acabó con el «plan» y con este procedimiento cuyo carácter expeditivo indignó al Concilio.

323. AS V/1, 191.

324. Estas tres etapas son recorridas esquemáticamente por J. Frisque, *Le décret «Presbyterorum ordinis»*, en J. Frisque-Y. Congar (eds.), *Les prêtres, formation, ministère et vie*, Paris 1968, 126ss; cf., también, R. Wasselynck, *Les prêtres: élaboration du texte de Vatican II*, Paris 1963, 17-34.

325. AS V/1, 260-265.

Todavía se desconoce cuáles fueron las circunstancias y factores que hicieron que el proyecto *De clericis* fuera a parar al lote de los esquemas más tardíos del Vaticano II, siendo así que los sacerdotes eran los colaboradores más cercanos a los padres conciliares e iban a ser los principales intermediarios a la hora de aplicar los grandes productos del Concilio. Los obispos estaban muy preocupados sobre todo por la revalorización de la función episcopal y por la emergencia de un nuevo laicado muy comprometido en el apostolado, y no supieron ver que el ministerio de los sacerdotes, en la hora del *aggiornamento*, necesitaba un enfoque doctrinal que fuera mucho más allá de las cuestiones disciplinares.

En este sentido, la maduración de los espíritus no se realizó de verdad en el Concilio más que después de una serie de acontecimientos, entre los que cabe señalar el fracaso público de un proyecto de mensaje a los sacerdotes, la promulgación de la *Lumen gentium* –algunos de cuyos párrafos podrían considerarse datos básicos³²⁶–, los contactos personales con los sacerdotes durante la segunda preparación y, finalmente, la concienciación sobre los fines pastorales del Concilio. Algunos testigos, como Jean Frisque, llegan a hablar de «plena madurez» en 1965!³²⁷. Esta breve enumeración sugiere *e contrario* todas las lagunas que aún forman parte de la intersesión de 1962-1963.

5. El proyecto sobre los seminarios

Se equivoca quien crea que el esquema sobre la formación de los sacerdotes suscitó menos interés que el del ministerio sacerdotal. Es evidente que ambos estaban muy unidos. Pero el tema de los seminarios seguía teniendo el prestigio que el concilio de Trento había dado a la sólida organización de esta institución. En un siglo como el XX, de cambios acelerados, era claro que la formación de los sacerdotes –que había sido objeto de un esquema preparatorio– tenía que experimentar un cambio adecuado. Llama la atención que los líderes de la corriente mayoritaria del Vaticano II hicieran de este último punto una de sus mayores preocupaciones.

El proyecto de constitución *De sacerdotum alumnis formandis*, que el 22 de abril de 1963 se envió a los obispos de la Iglesia universal, era un texto ya expurgado de 27 párrafos y 16 páginas, como consecuencia de la decisión de la Comisión de coordinación de enero de 1963³²⁸. Este esquema se revisó después a tenor de las *animadversiones* que los obispos enviaron a Roma. Líderes como los cardenales Döpfner, Suenens y Lercaro, y oradores prestigiosos como los obispos Charue, Garrone, Hurley y Weber le dedicaron grandes discursos en el aula. Estas inter-

326. A este respecto, cf. Y. Congar, *Le sacerdoce du Nouveau Testament, mission et culte*, en J. Frisque-Y. Congar (eds.), *Les prêtres, formation...*, 249-251.

327. J. Frisque, *Le décret...*, 129-132; cf., también, J. Lecuyer, *Die Geschichte des Dekrets*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil (LTK)* III, 128-131.

328. Cf. AS V/1, 198. Para los textos y comentarios, cf. *Vocation* 233 (enero de 1966), número especial: *Les prêtres dans la pensée de Vatican II*, 274 pp.

venciones se apoyaban normalmente en las experiencias personales que había tenido cada uno como formador de sacerdotes en sus respectivas diócesis. Pero, tanto en este esquema como en el del ministerio presbiteral, se estaba ya en una fase tardía del Vaticano II.

6. La declaración sobre los estudios universitarios y las escuelas católicas

Este proyecto, que forma parte del lote de esquemas conciliares enviados a los padres en abril y mayo de 1963, tendrá por delante un trayecto muy largo, pero logró sobrevivir, algo que no sucede en otros textos de la misma categoría. Originalmente, la Comisión preparatoria para los estudios y seminarios –dependiente de su homónima congregación romana– había hecho una primera redacción que constaba de siete capítulos y se centraba sobre todo en la escuela católica (marzo de 1962). Al recibir las observaciones de la Comisión central preparatoria en junio de 1962, la comisión propuso una versión enmendada, que obtuvo el parecer favorable de la subcomisión central de enmiendas. Este parecer favorable llegó a mediados de diciembre de 1962 a la Comisión conciliar, que había sustituido a la Comisión preparatoria, pero que seguía bajo la autoridad de los funcionarios de la misma congregación.

La Comisión de coordinación (enero de 1963) dio sus instrucciones después de oír la relación del cardenal Confalonieri. Decía que convenía redactar un esquema menos extenso que siguiera el orden de las materias del Código de derecho canónico para enunciar los grandes principios doctrinales y acompañar con ellos las normas pastorales. Para llevar a la práctica los principios se recomendaba hacer algunas instrucciones, y en lo referente a las materias del Código podía valer la reforma del mismo. En cuanto al segundo esquema, sobre la obediencia al magisterio, era preciso utilizar algunos de sus principios en el esquema *De ecclesia*³²⁹.

En la segunda sesión de la coordinación, en marzo de 1963, el cardenal Confalonieri reconocía que se habían cumplido bien las recomendaciones que se habían dado a la Comisión conciliar. Pero el texto podía ser aún más persuasivo si se lograba eliminar todo tipo de tonos polémicos inadecuados en un texto conciliar cuya enseñanza tiene una finalidad pastoral³³⁰. Pero el texto sobre las escuelas católicas experimentaría aún una profunda remodelación hasta convertirse, en 1964, en una declaración sobre la educación cristiana. Pero, antes de esto, el esquema que recibieron los obispos en la primavera de 1963, constaba de una introducción que insistía en el deber y en el derecho de la Iglesia en la educación. Las tres partes del proyecto trataban: 1) de los derechos fundamentales de la persona, de la familia, del Estado y de la Iglesia; 2) de la escuela en general y de la escuela católica en particular; y 3) de la importancia de las universidades católicas.

329. Cf. AS V/1, 199.

330. Cf. AS V/1, 243-246.

4. Del Concilio al cónclave

Es posible que muchos hayan pensado, y algunos lo han llegado a decir, que el cierto caos con que se procedió en el primer periodo del Concilio se debió en gran parte a la pasividad de Juan XXIII, propenso a dejar hacer y a dejar pasar, pero también a la falta de perspicacia en la presidencia.³³¹ Sea lo que fuere, creemos que este papa, muy respetuoso con la libertad de los demás, quiso que fueran los obispos los que dieran con su propio camino, que los responsables de la curia adquirieran experiencia y, por encima de todo, que el Espíritu Santo actuase a fondo en esta fase de maduración de las conciencias. La consecuencia fatal del desorden del otoño de 1962 serán las incertidumbres y la confusión que caracterizarán el comienzo de la inter-sesión. Pero parece que, para Juan XXIII, la transición de diciembre de 1962 es un giro decisivo. Las intervenciones decisivas que se producen desde el 5 de diciembre de 1962 (con el *Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi Concilii oecumenici et initium secundae intercedit*) hasta el 6 de enero de 1963 (con la carta *Mirabilis ille*) indican más claramente que antes la orientación que el pontífice quiere dar a este Concilio, cuyo audaz proyecto había brotado de su corazón de pastor.

Durante el mes de diciembre el papa no deja de insistir en el mismo tema, es decir, en la necesidad de llevar a buen fin el Concilio iniciado con espíritu de renovación. El 12 de diciembre subraya la importante experiencia que se había conseguido ya desde otoño: «Han bastado algunas semanas para ver que la luz del Señor se ha manifestado visiblemente»³³². Algunos partidarios de los esquemas preparatorios han podido creer que lo que cambió tan bruscamente fue la propia actitud de Juan XXIII. Pero, si es así, lo único que puede significar es que esa gente no había percibido el espíritu de renovación tan presente en el discurso de apertura del papa en octubre de 1962, al que Juan XXIII se refirió después repetidamente³³³. El giro de diciembre de 1962 es, pues, «decisivo», no en su contenido, pero sí en su forma más directa y más incisiva, que pone en movimiento nuevas funciones y otro *équipe* dirigente. Juan XXIII mantenía que la fase de maduración que había acompañado el «desorden» de los primeros meses ya había terminado y que ya había que salir de esa cierta confusión. En el trasfondo de este giro está, sin duda, la presión del tiempo. Se sabe que la enfermedad del papa se hace evidente de forma repentina, hacia finales de noviembre³³⁴. Es ahora cuando el papa,

331. Los hechos son bien conocidos: la modificación del *quorum* para elegir las comisiones, la asimilación del secretariado de Bea a las comisiones, el desbloqueo de la paradójica votación sobre el *De fontibus*, la creación de una comisión mixta que no preveía el reglamento, la tardanza en anunciar la inclusión en el orden del día de todos los temas a tratar en el Concilio, etc. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Giovanni XXIII*, Roma-Bari 1987, 211-243.

332. DMC V, 318.

333. Es interesante subrayar que V. Fagiolo es de los que defienden que, al clausurar el primer periodo, el papa quiere dar una nueva orientación al Vaticano II. Cf. V. Fagiolo, *Il card. A. Cicognani e mons. Felici*, en *Deuxième...*, 236.

334. Cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 69-71.

informado sobre el funesto diagnóstico, decide trasladar el comienzo del Concilio de mayo a septiembre³³⁵. Y es también ahora cuando el grupo de cardenales, que se ha reunido repetidamente en el colegio belga, prepara con consultas mutuas su discurso programático de comienzos de diciembre³³⁶. Unos días después, las dos alocuciones del papa Juan, que clausurarán el primer periodo, permiten percibir la emoción del anciano que, como Moisés, ve a lo lejos la tierra prometida, pero sabe que no entrará en ella.

En estas circunstancias especiales, el periodo situado entre la epifanía y pentecostés de 1963 será para el papa Juan mucho más que una intersesión. Será el tiempo de la prueba personal y del sacrificio aceptado por el éxito de la obra del Concilio. Desde el punto de vista histórico, es evidente que las medidas tomadas por el papa de cara a una segunda preparación influían determinadamente en la intersesión. La carta *Mirabilis ille*, del 6 de enero, que está dirigida a cada uno de los miembros del Vaticano II, es la «carta» que regirá la transición hacia el segundo periodo de actividad conciliar. Tres son los temas más importantes que Juan XXIII quiere resaltar en ella: 1) la cooperación efectiva que todos los que han regresado a sus sedes deben realizar manteniendo el contacto con la dirección central del Concilio; 2) la necesidad de que tanto el clero como los laicos estén cada día más disponibles y preocupados por contribuir al éxito del Concilio; y 3) el programa del Concilio debe tener una orientación lo más amplia posible y abarcar a todos los cristianos y a todos los hombres.

El deseo de mantener alerta a los obispos que han dejado Roma para proseguir sus tareas en sus diócesis y la voluntad de asociar lo más posible a la periferia a los trabajos del centro, dan un claro colorido a esta carta que dirige el papa a sus «hermanos» en el episcopado a comienzos de enero de 1963. Aunque en el centro no todos tienen estos sentimientos de fraternidad, la actitud de Juan XXIII a este respecto será una fuente de inspiración³³⁷. La carta aludida tuvo al menos una consecuencia muy clara y significativa, a saber, «hacer explícita y definitiva la simbiosis entre el papa y la gran mayoría del Concilio»³³⁸.

En cuanto a la segunda preparación del Concilio, Juan XXIII sabía que tenía el tiempo contado. Cuanto más tiempo pasaba, más impaciente estaba porque se en-

335. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II...*, 222.

336. L.-J. Suenens, *Aux origines...*, Para medir el impacto en la opinión pública de entonces, cf. también J. Pellissier, en «La Croix», 6 de diciembre de 1962, p. 4.

337. Un incidente periodístico puede aclarar este asunto. Cuando la conferencia de lengua alemana y de los países escandinavos examinó los esquemas de la «segunda preparación» en Fulda, en agosto de 1963, algunos periódicos italianos publicaron comentarios desagradables que dudaban de las intenciones y de la serenidad de los participantes en ese encuentro, como si se tratase de una conspiración. El cardenal Frings hizo inmediatamente una declaración pública desmintiendo esas acusaciones. Dijo que el trabajo realizado por los obispos respondía exactamente a las instrucciones que les había dado reiteradamente el papa y que, por tanto, estaba inspirado por él (Katholiek Archief 18 [1963] 1007-1010).

338. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II...*, 229.

viaran a los padres conciliares los esquemas revisados, según su autorización del 22 de abril. Una semana más tarde, la secretaría de Estado anuncia a los obispos que hará todo lo posible para enviarles cuanto antes los doce esquemas que ya están listos. A principios de mayo, Juan XXIII no se da cuenta de que todavía no se ha hecho el envío prometido y encarga a Cicognani que haga llegar a los obispos un nuevo mensaje (el 9 de mayo). Pero Felici sólo enviará los seis primeros esquemas el 21 de mayo³³⁹.

a) *Los últimos tres meses*

Los acontecimientos que caracterizan los tres últimos meses del pontificado de Roncalli influyen directamente no sólo en el cónclave de julio de 1963, sino también en la prosecución del Concilio. Entre ellos, está sobre todo el giro de la vida política italiana a comienzos de 1962 al consolidarse una línea de centro-izquierda³⁴⁰, y seguidamente las elecciones del 28 de abril de 1962. En segundo plano, está también el desinterés de Juan XXIII por los avatares políticos italianos en general y por la Democracia cristiana en particular. Al margen de la interpretación que se quiera dar a este acontecimiento, sus consecuencias fueron importantes³⁴¹. En una carta del papa a monseñor Capovilla el 9 de julio de 1962, está esta confidencia:

Desde que hace cuatro años el papa Juan se encuentra en el ejercicio de sus responsabilidades, nunca ha tenido, ni tomado, ni aprovechado la más mínima ocasión para abandonar su reserva en ningún encuentro con personas de gobierno de derecha o de izquierda, o interesadas de algún modo en la contienda. Todo esto a ejemplo del antiguo patriarca Jacob, que en medio de sus hijos de izquierda y de derecha, se contentaba con mirar, sufrir y callar: «Pater vero rem tacitus considerabat» (Gén 37, 11)³⁴².

Precisamente en este contexto surge uno de los tiempos fuertes del pontificado de Roncalli. Es el premio de la paz que la Fundación internacional Balzan, con el apoyo de sus miembros soviéticos, decide otorgar a Juan XXIII el 1 de marzo de 1963. Unos días después, el papa recibe al presidente de la república italiana, representante de la Fundación, para decirle que le será grato recibir el premio como homenaje a la acción de la Iglesia a favor de la paz. El tenor general de este dis-

339. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 70-72; G. Caprile II, 417-419.

340. Cf. una crónica detallada en *Les catholiques italiens à l'épreuve de la politique*: «ICI» 192 (15 de mayo de 1963) 15-23.

341. En una investigación histórica muy importante, Riccardi señala que la elección de Tardini como secretario de Estado representa volver a la línea de Gasparri, que trató de desenganchar a la Iglesia del terreno político. El nombramiento de Tucci SJ como director de «La Civiltà Cattolica» y la revuelta que siguió van en el mismo sentido (A. Riccardi, *Dalla Chiesa di Pio XII alla Chiesa giovannea*, en *Papa Giovanni*, 142-143).

342. A. Riccardi, *Dalla Chiesa di Pio XII...*, 145.

curso del 7 de marzo a favor de la «neutralidad política» de la Iglesia causó sensación, así como la audiencia personal que Juan XXIII concedió ese mismo día a Alexis Adjubei, director de «Izvestia» y yerno de Krushev³⁴³. Estos dos hechos no sólo impresionan a la opinión pública, sino que producen también consternación en los círculos eclesiásticos romanos, obsesionados con la política italiana. En los círculos curiales ligados a los grupos conservadores italianos, la reprobación es general y se percibe sobre todo en los intentos de «L'Osservatore Romano» y de la Radio Vaticana de no dar cobertura informativa a la audiencia de Adjubei e incluso de hacerla desaparecer por completo³⁴⁴.

Unas semanas después sucede otro hecho importante, nada menos que la publicación de la encíclica *Pacem in terris*, promulgada el jueves santo de 1963. El papa Juan enseña a no buscar salvación ni protección en las instituciones humanas, sino a actuar en ellas como un fermento incorruptible de inspiración cristiana. El papa quiere mirar al futuro y recuerda que los «signos de los tiempos» son capaces de anunciar el crepúsculo de una era ya superada por unas exigencias cada vez más radicales de justicia³⁴⁵. Esta encíclica contribuye a renovar el estilo de la doctrina social de la Iglesia y a ampliar los horizontes en el terreno internacional. Cuando se vuelve a trabajar en el esquema XVII es evidente que hay que revisar el texto a someter al Concilio teniendo en cuenta la *Pacem in terris*.

Finalmente, el resultado de las elecciones italianas del 28 de abril de 1963, que reflejan un retroceso de la Democracia cristiana y un avance del partido comunista, llevan al paroxismo a los descontentos de los círculos curiales más influyentes. Se reprocha a Juan XXIII de hacer el juego al partido comunista italiano tanto con sus discursos como con sus silencios. El centro de una campaña de auténticas críticas al anciano pontífice es su discurso del 7 de marzo, donde se le acusa de hacer una interpretación laxa del marxismo, pero también se reprochan sus silencios por no haber apoyado las intervenciones del episcopado italiano en la campaña electoral. Para algunos cardenales de la curia, sus silencios han hecho todavía más mal que sus discursos. Suenens dirá más adelante: «Juan XXIII ha sufrido mucho al

343. Volveremos más ampliamente sobre esto cuando tratemos de la liberación de monseñor Sliipyi y de una nueva política en el este. Cf. «DC» 60 (1963) 420-425. Para la entrega del premio Balzan por la paz el 10 de mayo de 1963, seguida de una visita del papa al Quirinal, cf. *ibid.*, 713-724.

344. Cf. la crónica de R. Rouquette: *Études* 96 (1963) t. 317, 240-244. Analiza los síntomas de cambio en el Kremlin, ahora menos hostil a la Iglesia católica: «Parece como si el Kremlin constatará que el catolicismo no es un factor de guerra internacional y que, en cierto modo, puede contribuir a limitar los riesgos inimaginables de un conflicto atómico». Rouquette sostiene que el envío de observadores ortodoxos rusos no puede haber sucedido sin la aprobación del Kremlin. El papel de intermediarios que han desempeñado estos observadores no ha sido despreciable.

345. El eco atento y favorable que suscitó este documento en todos los ambientes hace que la escucha del pontífice romano se extienda a los gobiernos de todos los grandes países y a los representantes de todas las religiones mundiales, pero a la vez suscita reacciones hostiles en los círculos conservadores de Occidente como, por ejemplo, en Alemania e Italia.

ver que se le acusaba en la curia de ser el responsable del triunfo electoral del comunismo en Italia»³⁴⁶.

Los observadores y cronistas no italianos en el Concilio mostraron su estupor al constatar la influencia que la coyuntura política interna tenía en Roma no sólo en la toma de posición de algunos sectores de la curia durante el Vaticano II, sino también en la sorprendente interpretación que se hacía de las orientaciones del Concilio. Y, si el historiador del Vaticano II presta atención a la política italiana de ese momento, no se le puede acusar de seguir una pista falsa. De hecho, tanto en el pasado como todavía en tiempos del Concilio, era muy frecuente que las intervenciones romanas destinadas a la península tuvieran un eco indebido en la Iglesia universal. Lo que perseguía Juan XXIII era justamente recuperar la credibilidad de la vocación universal de Roma. Y, en este sentido, el Concilio ha tenido un influjo directo. Italia, considerada un «escabel del papado», se dispone a ocupar un lugar en un panorama más internacional³⁴⁷. Mientras en Italia el sector conservador de la prensa, del episcopado y de la política interior tendían a encuadrar ciertas orientaciones del Concilio en el estrecho círculo de la política interna, la preparación del Vaticano II y su primer periodo ampliaban el horizonte de atención de los católicos abiertos, superando las fronteras italianas en aras de una perspectiva cada vez más universal.

b) *El plebiscito*

La tarde que clausuraba la celebración de pentecostés, el papa Juan sucumbe a la enfermedad que desde hacía tiempo minaba su organismo³⁴⁸. Durante su pontificado, pentecostés había sido siempre una fiesta muy significativa para él. Todavía el 20 de mayo de 1963 había enviado al episcopado católico la exhortación

346. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 94. El episcopado italiano creyó necesario bajar a la arena política y el 12 de marzo había publicado una declaración que invitaba a los católicos —en términos velados, pero claros— a votar al partido democristiano. Esta declaración, publicada por el «OssRom» del 14 de marzo de 1963, iba acompañada de comentarios favorables a esta actitud política, y fue sobre todo un artículo, firmado con las iniciales de R. Manzini, director del periódico vaticano, el que desató un espíritu de cruzada. La Democracia cristiana perdió 13 escaños en la Cámara y el partido comunista ganó 26 (cf. «OssRom» del 30 de marzo y del 7 de abril de 1963).

347. Cf. el artículo de los redactores de la revista veneciana «Questitalia»: *En Italie, l'ouverture à gauche*: *Esprit* 31 (1962) nn. 7-8, 142.

348. El papa enfermo apareció por última vez el 22 de mayo en la ventana del su estudio y recitó con la multitud la *Salve regina*. El «OssRom» publicó el 28 de mayo el primer parte médico, que hablaba de una heteropatía gástrica que venía padeciendo el santo padre ya desde hacía más de un año. El 29 de mayo por la tarde, el papa pareció mejorar sensiblemente, pero se agravó bruscamente en la noche del 30 al 31 de mayo. En la mañana siguiente recibió el sacramento de los enfermos y con una voz clara y firme volvió a ofrecer su vida por el éxito del Concilio, cuya obra, apenas iniciada, llegaría a su cumplimiento. Juan XXIII murió el lunes, 3 de junio, a las 19, 45, unos minutos antes de celebrarse en la plaza de San Pedro una misa por sus intenciones ante una gran multitud. Su pontificado había durado cuatro años, siete meses y una semana.

apostólica *Novem per dies* para iniciar la novena de pentecostés y alegrarse por los progresos realizados en la preparación de la próxima reapertura del Concilio³⁴⁹.

La agonía de Juan XXIII, que duró tres días interminables, se siguió hora a hora mediante la información de las cadenas de radio de todo el mundo. La última fase de la enfermedad que acabó con el papa muestra de repente que la opinión pública mundial, sin distinción de opiniones, estaba en estado de alerta. Se descubre que la acogida amorosa de un papa amable se ha extendido de la *Urbs* al *orbis*, de la ciudad de Roma al mundo entero. Fue como un maremoto de simpatía. La celebración de los funerales fue transmitida por televisión y conmovió tanto a los creyentes como a los no creyentes. Fue un verdadero plebiscito sin precedentes en la historia del papado, que desconcertó a la curia romana, pues sólo tres semanas antes su ala derechista había orquestado una campaña contra un papa que promovía una política de distensión que sólo podía favorecer, según ellos, a las fuerzas de izquierda. La oposición encubierta o manifiesta había sido suscitada también por la apertura de Juan XXIII a las Iglesias no católicas y por su deseo de asociar a los obispos al ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Lo que más desconcertaba a estos hombres de curia era la unanimidad del homenaje, porque provenía tanto de los círculos conservadores como de los progresistas.

En los círculos vaticanos no se imaginaban que este personaje tan campechano, que no escondía sus orígenes campesinos ni sus lagunas intelectuales, fuera a conseguir un ascendente tan enorme. La apertura global que proclamaba el papa Juan sólo podía significar que la Iglesia abandonaba una política de poder. A los dirigentes romanos les llegaba, pues, la hora de hacer un examen de conciencia: ¿cómo explicar el éxito tan grande de una actitud de debilidad como la de Juan XXIII? Los testimonios de la época decían que el papa muerto hablaba todavía más fuerte que cuando estaba vivo³⁵⁰. Todos ven en este plebiscito un acontecimiento de extraordinaria importancia que influirá mucho en el cónclave y luego en la continuación del Concilio. Otro elemento relevante en vísperas del cónclave fue el elogio del papa difunto que pronunció el cardenal Montini en la catedral de Milán, sobre todo esta frase: «Si queremos mantener aún nuestra mirada clavada en la tumba ya sellada, podríamos hablar de su herencia, que esta tumba no puede contener, del espíritu que ha infundido en nuestro tiempo y que la muerte no podrá ahogar»³⁵¹.

349. Recuérdese también el pentecostés de 1960, que con el motu propio *Superno Dei nutu* constituye la apertura de la fase preparatoria del Concilio. En 1961, Juan XXIII, en una carta apostólica, pide que se ore por el Concilio el día de pentecostés, y en 1962 recuerda que el Concilio renovará la aplicación de las promesas de pentecostés.

350. Frase de un perito conciliar que en ese momento volvía de Roma. Cf. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 9, 1182-1183. Congar describe en su *Journal* el inmenso eco de la muerte del papa: «Se ha creado una especie de unanimidad extraordinaria». Para Congar estaba claro «que el factor más decisivo no son las ideas sino el corazón».

351. G. B. Montini, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)*, Brescia 1983, 218. Se recordó entonces la toma de posición de Montini al final del primer periodo, el 5 de diciembre de 1962, en un discurso que tuvo mucho eco y que muchos interpretaron como un programa para el próximo cónclave (AS I/4, 291-294).

c) *De un concilio a un cónclave*

Concilio y cónclave son dos instancias de concertación que, a pesar de sus diferencias esenciales, presentan algunos aspectos equiparables en el sentido de que son momentos privilegiados de libertad de expresión y de colegialidad en un ámbito de estructuras rígidas y monárquicas. El cónclave va siempre precedido o acompañado de un ejercicio de evaluación en el que se trata de hacer un balance de los beneficios y pérdidas del pontificado que ha finalizado. Al morir Juan XXIII nadie sabía hasta qué punto se inspiraría esta evaluación en el dinamismo conciliar que estaba claramente presente en todos los espíritus. En su discurso *De eligendo pontifice*, monseñor A. Tondini se opuso explícitamente al optimismo del papa difunto y sugirió que se aplazara la prosecución del Concilio para que pudieran madurar más las cuestiones que estaban sobre el tapete.

Resumiendo, podríamos decir que la prosecución normal del Vaticano II fue lo que estuvo en juego entre el partido «conciliar», que incluía, por ejemplo, a los cardenales de la periferia, y los conservadores, que buscaban un pontificado que pasara página. En vísperas del cónclave, algunos temían que la diferencia de acento entre este cónclave y el Concilio (suspendido provisionalmente) era una amenaza para el Vaticano II³⁵². Y si, en el sexto escrutinio, Montini consigue, por fin, superar los dos tercios de los votos, es a cambio de algunas concesiones a algún que otro tránsito del bloque curial y apoyándose en una mayoría ocasional e híbrida³⁵³. Si bien es verdad que la elección de Montini fue más el resultado de un compromiso que un acto de audacia en busca de cosas nuevas, es claro que el cónclave de junio de 1963 ha podido constituir una hipoteca para el tenor y el nivel de la continuación del Concilio. Podríamos resumir la situación diciendo que estamos más ante una modernización (de las estructuras) que ante una reforma en profundidad³⁵⁴. La parte positiva de la elección de Montini está, evidentemente, en la apertura intelectual del nuevo papa ante los grandes movimientos de la renovación litúrgica, ecuménica y teológica llamada a inspirar a los grandes textos que se están gestando en el Vaticano II. Otro aspecto positivo es también la disponibilidad de Montini a estudiar y reformar las deficiencias de los servicios de la curia.

352. Es preciso subrayar la gran diferencia de «tonalidad» entre el Concilio y el cónclave. Mientras el cónclave cuenta con 55 cardenales europeos de un total de 82, en el Concilio sólo un tercio de sus miembros proceden de Europa. Se podía decir, pues, que el Concilio estaba más cerca —o menos lejos— que el cónclave de las realidades del mundo contemporáneo. Además, en el cónclave casi un tercio son cardenales italianos mientras que en el Concilio sólo una quinta parte de los obispos son italianos. Tampoco hay que olvidar que, en 1962-1963, el porcentaje de obispos italianos comprometido en la aventura conciliar era mínimo.

353. Cf. G. Zizola, *Quale papa?*, Roma 1977, 160-172. Zizola dice que Cicognani y Ottaviani ayudaron a conseguir el apoyo de los votos conservadores que fueron al final decisivos en favor de Montini, porque frente a los riesgos de elegir a un radical como Lercaro, la candidatura del arzobispo de Milán les parecía un mal menor.

354. *Ibid.*, 169-170. El abandono de la candidatura de Lercaro en beneficio de la postura generalmente reformista de Suenens puede haber comportado la reducción de los proyectos de la revolución roncaliana.

Un influjo constructivo de este cónclave en el desarrollo posterior del Concilio fue la reorganización estratégica que llevó a cabo Pablo VI antes de finalizar la intersesión, sobre todo creando el colegio de los cuatro moderadores para resolver el problema de una autoridad conciliar policéfala. Pero las cicatrices del Concilio no se cerrarían tan pronto³⁵⁵.

5. Del cónclave al Concilio

a) El exordio de Pablo VI

El papel del cardenal Montini durante el primer año del Vaticano II debe interpretarse desde su situación particular en la Iglesia italiana. En tiempos de Pío XII, la posición del arzobispo de Milán había sido la de un personaje marginal³⁵⁶. Con la llegada de Juan XXIII, Montini se convierte en el primer cardenal del nuevo pontífice y es llamado para formar parte del comité directivo del organismo que representaba entonces al episcopado italiano. Ahí participa activamente, pero ya es tarde cuando interviene en la fase preparatoria oficial.

Cuando comenzó el Concilio, Montini y Lercaro son prácticamente los únicos prelados italianos bien conocidos por los obispos extranjeros que llegan a Roma. Montini era uno de los pocos italianos personalmente comprometidos en el movimiento ecuménico y en la renovación eclesiológica preconiliar³⁵⁷.

Se sabe que el papel de Montini durante el primer periodo es de mucha discreción, menos cuando en diciembre de 1962 se solidariza con Suenens, Lercaro y Döpfner para proponer una reformulación del programa conciliar. También se recuerda su intervención en el debate sobre la liturgia. Sin embargo, durante los seis primeros meses de la intersesión, el arzobispo de Milán no ahorra esfuerzos para asociar lo más posible a su diócesis al acontecimiento del Concilio³⁵⁸. Aprovecha cualquier ocasión para dirigirse a su clero y a sus fieles sobre este tema: la semana para la unidad de los cristianos (enero de 1963), una reunión de estudio para sacerdotes (febrero, en Varese), las ordenaciones sacerdotales (10 de marzo), la celebración del domingo de Ramos y la jornada de las

355. *Ibid.*, 172.

356. En cuatro años, Montini sólo asiste a dos reuniones de la Conferencia de los obispos presidentes de las regiones conciliares italianas presididas por el cardenal Siri. Cf. J. Grootaers, *L'attitude de l'archevêque Montini au cours de la première période du Concile*, en G. B. Montini, *arcivescovo di Milano...*, 264-266.

357. Hay que tener en cuenta la desproporción entre el número de obispos italianos presentes en el Vaticano II —alrededor de 400— y su participación en las actividades conciliares en el momento de la apertura, pues en el conjunto de las comisiones sólo había 19 italianos entre varios centenares de elegidos.

358. Cf. sobre todo la «Rivista diocesana milanese» (1963) 117-119, 368-369, 388-389, 467-471, y un texto aparecido en el periódico «L'Italia» del 30 de junio de 1963.

vocaciones eclesiásticas (abril) y, finalmente, el célebre homenaje a Juan XXIII en la catedral de Milán³⁵⁹.

Como le pasó a Lercaro, también Montini se vio excluido de la preparación oficial del Concilio. Sólo participó en las reuniones de la Comisión central preparatoria, donde el arzobispo de Milán encontró un auditorio mejor dispuesto para con él, porque tenía carácter internacional. Y es que la curia romana, principal inspiradora de la fase preparatoria, había dado las espaldas a las fuerzas de la renovación en Italia³⁶⁰.

A este respecto es realmente luminosa la última de las siete «cartas» que Montini escribió a sus diocesanos a finales de 1962 y que se publicó algunos días antes de su gran discurso en el aula conciliar. Montini solía ser muy reservado, pero en este escrito no duda en hacer un inventario muy crítico de los errores cometidos durante la preparación del Vaticano II. Algunos temían quizás que se prolongara estérilmente un debate muy confuso. Y Montini manifestó su confianza en la próxima y nueva orientación del Concilio: «La segunda sesión avanzará más ágilmente, porque el material se concentrará en algunos esquemas más breves, motivados por necesidades actuales y pastorales. Y de este modo, el Concilio llegará, con gran respiro, al umbral de su tema capital, el tema de la Iglesia».

A la vista del papel tan relevante que el cardenal Montini desempeñó en la reorientación del Vaticano II en vísperas de la intersesión, parece que lo lógico sería encontrarlo en la Comisión de coordinación que comienza en enero de 1963. Pero nada de eso. Ya hemos dicho cuáles fueron las circunstancias en que Juan XXIII puso a la nueva «supercomisión» bajo la autoridad del cardenal secretario de Estado. Sobre la situación marginal en que se mantiene a Montini y Lercaro entre enero y junio de 1963 caben varias interpretaciones. A falta de indicaciones claras, se puede suponer que está relacionada con el próximo cónclave. Es cierto que, en los círculos de la mayoría conciliar, a Montini se le tenía generalmente por el «delfín» de Juan XXIII. En cuanto a Lercaro, recordemos que durante la intersección desarrolló una gran actividad en la Comisión para la liturgia y presidía una de sus subcomisiones. ¿Es ésta la auténtica razón por la que se le excluyó de la Co-

359. La alocución de Montini el 10 de marzo de 1963 sobre «la función indispensable del sacerdote», texto tomado de una grabación, es el texto que mejor muestra el profundo significado que Montini descubre en el gran acontecimiento del Concilio: «Mirad, es la Iglesia que se está buscando a sí misma, que está haciendo un esfuerzo grande y conmovedor por definirse, por comprender qué es en sí misma. [...] Pero no se busca sólo a sí misma, también busca al mundo». La Iglesia quiere recuperar la fuerza profética para decir al mundo las palabras que pueden corregirlo. Y lo hace «leyendo las necesidades del mundo, mirando las carencias, las necesidades, las llagas, los sufrimientos y las esperanzas que anidan en el corazón de la humanidad» (*Discorsi dell'Arcivescovo di Milano: al clero (1957-1963)* IV, Milano 1963, 73-80). Este texto magistral y apasionado, pero de pasión contenida, impresionó mucho en su momento. No es irrelevante que Chenu lo incluyera en la conferencia que pronunció en Roma, en 1965, sobre el esquema XIII (cf. el texto en M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 12-13).

360. No es pequeña paradoja ver cómo dos arzobispos italianos tan eminentes como Montini y Lercaro, con gran prestigio en el exterior, que estaban orillados por los responsables de la Conferencia episcopal italiana y por los que preparaban el concilio Vaticano II, se convirtieron en seguida en líderes del Concilio casi nada más empezar.

misión de coordinación? No es seguro. Pero, sea lo que fuere, lo cierto es que en el cónclave del 20 y 21 de junio ambas candidaturas tuvieron muchos votos. Y cuando el 21 de junio es elegido Montini, suscita grandes esperanzas en la corriente mayoritaria, mientras que entre los líderes de la minoría conciliar y de la curia romana los temores son grandes y la consternación inmensa³⁶¹.

Dos son las hipotecas que parecían pesar en el comienzo de un pontificado que surge durante la suspensión de un concilio complicado. En primer lugar, y sobre todo, la popularidad universal del papa desaparecido, con una cota tan alta, que parecía capaz de aplastar a un sucesor con perfil de intelectual y, por tanto, menos decidido. Se sabía, además, que Montini, que había pasado más de veinticinco años en Roma, en la Secretaría de Estado, iba a reformar la curia para convertirla al Concilio, alejándose en cierto modo de la herencia de Pío XII, una figura eminentemente paternal, a la que, a pesar de todo, él seguía muy unido. Así pues, parecía que Montini iba a ser en cierto modo poco solidario con sus antiguos colegas. Se ha dicho reiteradamente que Pablo VI se caracterizaba por un temperamento que tendía al «justo medio», es decir, a soluciones de compromiso. Si se considera globalmente su pontificado, es posible que no merezca este juicio que parece crítico, pero nos parece indiscutible que en sus primeros meses de pontificado muestra cierta indecisión, que ahora se ve mejor que entonces.

Se puede, pues, suponer que las consecuencias de un cónclave muy difícil y que los compromisos –más o menos informales– que entonces se asumieron ante dos campos adversos que apostaban por el Concilio, influyeran en las incertidumbres del nuevo papa y pudieran disminuir su libertad de movimiento. Lo que es claro, en todo caso, es que el «estado de gracia» del nuevo papa durará poco, al menos en lo referente a la reorganización fundamental de las estructuras conciliares que los líderes de la mayoría esperaban que emprendiera muy probablemente después del cónclave. Pero, aun así, los diez primeros días siguientes a la elección del cardenal Montini fueron fulgurantes. Ya al día siguiente dirige al mundo un primer mensaje, pronunciado en la Capilla Sixtina ante 79 cardenales. En él se compromete claramente a convertir la «continuación» del Vaticano II en la «parte preeminente» de su pontificado: «Ésta será la obra principal en la que pensamos gastar todas las fuerzas que el Señor nos ha dado»³⁶².

El 27 de junio Pablo VI fija la fecha de la reapertura del Concilio para el 29 de septiembre –que parece muy pronto–, y el 30 de junio, el día de su coronación, pide a Dios que el gran acontecimiento del Concilio, que debe proseguir, confirme la fe en la Iglesia y la presente rejuvenecida a los hermanos cristianos separados para que les sea atrayente y fácil su incorporación sincera al cuerpo místico de la única Iglesia católica³⁶³.

361. Para los círculos curiales de derechas, Montini es una especie de «izquierdoso». Educado en un clima antifascista, lo que más se le reprochaba era haberse posicionado públicamente contra el régimen franquista en España.

362. IdP, I, Roma 1964, 13.

363. *Ibid.*, 38.

Este primer periodo incluye también la tercera sesión de la Comisión de coordinación del 3 y 4 de julio, que aún se reúne según las normas de coordinación de Juan XXIII, y su orden del día sigue totalmente las líneas de acción de enero y marzo. Surgen al mismo tiempo proyectos de reforma del Vaticano II de los que hablaremos más detalladamente.

La calma aparente que sigue a la euforia de estas dos semanas termina en la segunda mitad de agosto. Septiembre se caracteriza por una serie de medidas decisivas para la apertura de la asamblea conciliar: creación de un comité de prensa para el Concilio (que L'Osservatore Romano anuncia el 8 de septiembre), la carta *Quod apostolici muneris* dirigida al cardenal Tisserant, que enumera toda la reorganización de los órganos directivos del Concilio (12 de septiembre), publicación de la edición revisada del reglamento del Concilio (13 de septiembre), la carta *Horum temporum*, que Pablo VI envía a todos los obispos recordándoles los objetivos principales del Concilio (14 de septiembre) y, finalmente, la alocución del papa a la curia en vísperas de la reanudación de los trabajos, donde se habla de la reforma de los servicios de la curia, pero también del modo de que algunos obispos diocesanos participen en el gobierno de la Iglesia (21 de septiembre)³⁶⁴.

El 29 de septiembre, al concluir este periodo de gran actividad y al terminar también la intersesión, Pablo VI pronuncia un discurso programático en la apertura del segundo periodo de la asamblea conciliar. En él, después de recordar el camino trazado por Juan XXIII, se detiene en los objetivos más significativos del Concilio, cuyo tema principal será la Iglesia, la conciencia que tiene de sí misma, su programa de renovación y de unidad, y su diálogo con el mundo contemporáneo³⁶⁵.

La carta del 12 de septiembre a Tisserant contiene, como hemos dicho, una reorganización detallada de las estructuras del Vaticano II. Se refiere especialmente a la Comisión de coordinación, a la función de los *auditores* laicos, al Secretariado para los asuntos extraordinarios, a la presidencia y al colegio de los cuatro moderadores. Entre el conjunto de instrucciones, cuya preparación y promulgación caracterizan el comienzo del pontificado montiniano, hay una nueva estructura que llama especialmente la atención de los obispos y de la opinión pública: es la creación de los moderadores del Concilio, en número de cuatro, «a quienes daremos el encargo de dirigir los trabajos conciliares, que se alternarán en la ordenación de las discusiones de las congregaciones generales, dejando siempre a salvo la libertad de los padres conciliares, para que todo lo que se diga personalmente o en el conjunto esté más ordenado y sea más claro»³⁶⁶.

Es evidente que la elección de los cardenales Suenens, Lercaro y Döpfner como moderadores representaba a la corriente mayoritaria, a la que podía hacer de contrapeso, como emanación de la curia, el nombramiento del cardenal Agagia-

364. *Ibid.*, 164-165, 167-169, 181-183.

365. *Ibid.*, 197-219.

366. *Ibid.*, 165.

nian, influyente prefecto de la Congregación de *Propaganda fide*. Recordemos a aquellos cuatro grandes oradores de diciembre de 1962 que fueron proponiendo, uno tras otro, los caminos a seguir para sacar al Concilio de la situación en que se encontraba. Suenens diseñó a grandes rasgos la reorganización a realizar, Lercaro llamó la atención sobre la necesidad de ser pobres a la luz del evangelio, Döpfner reclamó las exigencias doctrinales ante la realidad de la vida³⁶⁷, y por fin Montini, el último en hablar, que acaba de ser elegido obispo de Roma.

La génesis de esta innovación, unida al conjunto de la reorganización, es la que lleva a descubrir compromisos y medidas a medias. Es una institución que originariamente se destinaba a hacer más eficaz y transparente a toda la estructura conciliar, pero también a dar al Vaticano II un rostro nuevo y más «conciliar». No es fácil establecer con certeza el calendario de su génesis. Otros autores lo han subrayado³⁶⁸. A tenor de la coincidencia de algunos indicios de ese periodo, originariamente se había pensado en un solo moderador que sería el legado del papa en el Concilio. Este título lo habría situado por encima de la curia. Pero después se habló ya de dos, de tres y, al final, de cuatro moderadores³⁶⁹.

En opinión de Suenens, que parece que fue el primero a quien se consultó, el *moderamen* hace de *brain-trust* para pensar y realizar la línea general de esta asamblea numerosa y a veces desordenada. En Bolonia, el grupo en torno al cardenal Lercaro, también piensa que, si el Consejo de presidencia lleva la auténtica dirección del orden de los trabajos, la dirección política debe confiarse a los moderadores³⁷⁰.

Durante los preparativos para el segundo periodo, la principal preocupación de Suenens y del entorno del Lercaro es conseguir a toda costa un reglamento interno para el colegio de moderadores³⁷¹. Se pensaba que ese reglamento sería una sólida garantía de relaciones directas y de confianza con el papa así como el instrumento principal para asegurar una relación autónoma con la asamblea conciliar³⁷². Hay que reconocer que esta forma ideal de entender los moderadores no se llevó a cabo en el segundo periodo del Concilio. El reglamento interno jamás fue pro-

367. R. Laurentin, *Bilan...*, III, 18-19. Este autor resume así: «Tres hombres con carácter e iniciativa, cuyas orientaciones habían sido claves para la orientación de la primera sesión».

368. G. Alberigo, *Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II*, en *Attese*, 214.

369. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 27: Laurentin (6 de octubre de 1964). Según Suenens, Pablo VI esperaba que dirigieran el Concilio dos legados, Agagianian y Suenens, representantes de las dos tendencias; si se añadía otro más, sería Döpfner. El papa no habla de un cuarto legado, Lercaro, que se añadiría después (*Souvenirs*, 110).

370. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 83, notas del 16 de septiembre de 1969; L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 110; G. Alberigo, *Concilio acefalo?...*, 214-216.

371. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 111, y G. Alberigo, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del regolamento del Concilio (1962-1963)*: «CrSt» 13 (1992) 146-149, que publica el texto «boloñés» presentado por el sustituto Dell'Acqua a Pablo VI.

372. G. Alberigo, colaborador de Lercaro, y uno de los estudiosos más perspicaces de entonces, escribía: «Se trataba de crear un órgano que, incluso más allá de sus funciones normales, fuera capaz de formar un punto elástico de conexión y mediación entre la cabeza del Concilio, el papa, y el cuerpo de la asamblea, el episcopado universal, para lograr un diálogo lo más ordenado, libre y fructífero posible».

mulgado por Pablo VI, que al final pareció preferir cierta fluidez en las relaciones entre los distintos órganos directores del Concilio. El origen del proyecto del colegio de moderadores hay que situarlo a comienzos de julio³⁷³. Pero, entre julio y septiembre, Pablo VI se ve obligado a «contar con otras personas» y a reducir las competencias previstas³⁷⁴. El primer paso atrás fue por los argumentos de los canonistas, que aducían que el término «legado» sólo podía designar a un representante del papa fuera de Roma. Entonces se substituyó por el de *moderator*, que designa al que dirige una asamblea³⁷⁵. Parece que, en agosto, Pablo VI estuvo a punto de renunciar al proyecto. Pero a continuación pareció que había decidido crear el *moderamen*, aunque con poderes restringidos³⁷⁶.

Siguiendo paso a paso la estrategia diseñada por el cardenal Cicognani, confirmado por el nuevo papa en sus funciones de secretario de Estado, creemos tener una de las llaves que nos permiten acceder al trasfondo del acontecimiento. Esa estrategia consiste sobre todo en adelantarse, ante el papa recién elegido, a los posibles concurrentes en la reorganización del Concilio. En primer lugar, consigue que siga funcionando la Comisión de coordinación, que él preside, mientras dure el Vaticano II y que se suprima el Secretariado de asuntos extraordinarios³⁷⁷. Luego se amplía la Comisión de coordinación con el nombramiento de tres nuevos miembros: los cardenales Agagianian, Lercaro y Roberti. Esta ampliación se realiza tres semanas antes del 12 de septiembre, fecha en que se da a conocer el nombramiento de los cuatro moderadores. Gracias a esta ampliación, los cuatro moderadores pertenecen a la Comisión de coordinación antes de ser nombrados moderadores. Finalmente, el 31 de agosto se celebra por sorpresa una reunión de la coordinación, ampliada de ahora en adelante³⁷⁸.

373. Testimonios coincidentes en J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 24: A. Prignon (24 de septiembre de 1964), que precisa: «Poco después la coordinación del 3 de julio»; cf. también cuaderno 83, nota del 16 de septiembre de 1969. Se encontrará confirmación de todo esto en los documentos que redacta Dossetti antes o después de una audiencia pontificia en la primera quincena de julio (cf. *Inventario dei Fondi G. Lercaro e G. Dossetti*, Bologna 1996, 101-102, en las signaturas del F-Dossetti 76, 258, 107).

374. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 24: A. Prignon (24 de septiembre de 1964) y cuaderno 83: nota del 16 de septiembre de 1969.

375. R. Laurentin observa con razón que el correspondiente término francés evoca una función de inhibición, pero en buen latín indica una tarea más dinámica: el *moderator* de una nave es el piloto, el que gobierna el timón (cf. R. Laurentin, *Bilan...* III, 113).

376. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 24: Prignon (24 de septiembre de 1964); cuaderno 40: Prignon (14 de octubre de 1965); cuaderno 83: notas del 16 de septiembre de 1969; L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 113.

377. En la primera reunión de la coordinación bajo el nuevo papa, el 3 de julio de 1963, Cicognani dice de paso que se prorroga la Comisión de coordinación. El acta no refleja que esta decisión provocara ningún tipo de reacción entre los presentes, pero en realidad suponía una modificación radical de la organización que se había previsto en enero de 1963 y que se proponía vigilar mientras los obispos estaban ausentes durante la intersesión. En cuanto a los miembros de la Comisión *extra ordinem*, pasan o bien al Consejo de presidencia (elevado a 12 miembros), o bien a la Comisión de coordinación en su nueva fórmula (cf. AS V/1, 566 y la tabla aneja a este párrafo.)

378. Estará ausente la mitad de los diez miembros convocados con retraso. No es impensable que Suenens se saltara la reunión para no verse sometido a la autoridad del secretario de Estado, al no haberse establecido aún claramente el estatuto de los moderadores. También hay que subrayar que, en la reunión de la Comisión de coordinación del 26 de septiembre, Suenens no participara en

Esta reunión de finales de agosto es un momento clave porque provoca un duro debate sobre el estatuto de los futuros moderadores, aún sin nombrar...³⁷⁹. Una confrontación muy reveladora contrapone a dos posturas sobre la función de los moderadores: la de Cicognani, que los describe como «delegados del Consejo de presidencia o de la Comisión de coordinación», y la de Lercaro, que dice que «los cuatro son los portavoces del santo padre»³⁸⁰. Felici, que apoya a Lercaro, cree que la dirección efectiva pasará a los moderadores, pero Roberti defiende la tesis de que deberán actuar «como delegados de la presidencia»³⁸¹. El arzobispo de Bolonia insiste en vano tratando de aclarar las relaciones entre la presidencia y los cuatro moderadores. La distancia entre las dos perspectivas es grande. Pablo VI no elegirá ni una ni otra, pues parece haberse decidido por una solución intermedia poco clara, y nombra a los cuatro *delegati seu moderatores Concilii*³⁸².

El último movimiento de Cicognani sobre el tablero de ajedrez del Concilio, tres días antes de la apertura del 29 de septiembre, es convocar a una reunión conjunta al Consejo de presidencia, a la Comisión de coordinación y a los moderadores para estudiar juntos las normas recién introducidas en el reglamento del Concilio y las cuestiones a tratar al reanudar las actividades. Este procedimiento se acerca al punto de vista que había defendido el secretario de Estado el 31 de agosto, según el cual el papel de los moderadores se situaba dentro de la Comisión de coordinación, de la que son «delegados»³⁸³. Adviértase que, de los cuatro moderadores, Lercaro era el único nuevo en la Comisión de coordinación (cf. tabla aneja). Se crea, pues, una situación tan ambigua que influye muy negativamente en la autoridad de los nuevos moderadores, situación que tanto Suenens como Lercaro habían tratado de evitar por todos los medios³⁸⁴. ¿Acaso no se podría decir que Cicognani mantuvo el timón con mano

un intercambio de opiniones sobre las competencias de los moderadores. Si es fiable el acta de la sesión, es el único moderador que se calla sobre un tema que le afectaba tan de cerca.

379. Es sorprendente, y según todas las apariencias, contrario a los usos de la curia, ver cómo el cardenal secretario de Estado organiza un intercambio de opiniones sobre medidas que se están preparando y que aún no han sido promulgadas por el papa. Con una carta del 6 de septiembre, Cicognani anuncia a Tisserant la creación de los moderadores, y, el 9 de septiembre, se lo comunica a Felici. La notificación oficial se produce el 12 de septiembre (cf. AS V/3, 693-694).

380. AS V/1, 647-649.

381. Es verdaderamente un poco surrealista ver cómo Cicognani cita una lista de «posibles» candidatos para el nuevo organismo: Suenens, Döpfner, Lercaro, Liénart, Agagianian, Ruffini y Roberti, cuando si se escucha a Lercaro se advierte que ya se sabe entre bastidores cuáles son los cuatro nombres.

382. Cf. la carta del 6 de septiembre de Cicognani a Tisserant, AS V/3, 693.

383. Reunión del 26 de septiembre en AS V/1, 685-694. Esta convocatoria se puede interpretar como signo precursor del *summit* que se convocará el 23 de octubre sobre las cinco cuestiones prejudiciales que los moderadores querían proponer a la asamblea. Será un *summit* en el que se podía esperar que los cuatro moderadores se hallaran en minoría. En vez de ser los «legados» del sumo pontífice, como señalaba el proyecto inicial, serían delegados de la Comisión de coordinación, al menos según el punto de vista que defendía Cicognani.

384. En su carta premonitoria del 19 de septiembre, Suenens suplicaba a Dell'Acqua que consiguiera instrucciones directas del papa antes de la reunión de la Comisión de coordinación del 25 de septiembre: «De otro modo nos veremos sumergidos en esta Comisión de coordinación, que corre el riesgo de decidir *in obliquo et ab extrinseco* problemas pastorales de vital importancia que deberán ser

firmé consiguiendo en el momento oportuno un cambio de la Comisión de coordinación, en la que se sustentaba la autoridad conciliar? Un cambio de función de esta comisión que en adelante ya no se circunscribe al periodo de la intersesión, ampliación de sus miembros incluyendo a los futuros moderadores, ingerencia directa en la definición de los demás órganos directivos del Concilio. La acumulación de su función conciliar con el cargo más alto de la curia permitió al cardenal secretario de Estado anteponerse a los otros a la hora de reorganizar el Vaticano II en el otoño de 1963.

1962 <i>Bajo Juan XXIII</i>	1963 <i>Bajo Pablo VI</i>
SECRETARIADO DE ASUNTOS EXTRAORDINARIOS Nombramiento 04/09/1962	COLLEGIUM PRAESIDIUM Nombramiento 31/08/1963 12/09/1963 (Tisserant) 1 dimisión: Pla y Deniel
Cicognani (presidente) Siri Wyszynski Montini Confalonieri Döpfner Meyer Suenens	3 nuevos miembros: Siri Wyszynski Meyer
COMISIÓN DE COORDINACIÓN Nombramiento 06/12/1962	COMISIÓN DE COORDINACIÓN Nueva composición:
Cicognani (presidente) Liénart Suenens Spellman Döpfner Confalonieri Urbani	Cicognani (presidente) Liénart Suenens Spellman Döpfner Confalonieri Urbani Agagianian (nuevo miembro) Lercaro (nuevo miembro) Roberti (nuevo miembro)
MODERADORES	
Agagianian (nuevo miembro de la Comisión de coordinación) Lercaro (nuevo miembro de la Comisión de coordinación) Döpfner (ya era miembro de la Comisión de coordinación) Suenens (ya era miembro de la Comisión de coordinación)	

examinados sobre todo en el grupo de los cuatro *in recto et ab intrinseco*». Le parecía oportuno no dar la impresión de que los cuatro «son una simple emanación de la Comisión de coordinación» (*Souvenirs...*, 111-112). Lercaro le había entregado al papa el 6 de septiembre, a petición suya, un proyecto de reglamento interno redactado por Dossetti. El 25 de septiembre, en una audiencia a los moderadores, se había vuelto a tratar el tema de una instrucción pontificia sobre sus competencias (cf. G. Alberigo, *Concilio acefalo?*, 214-215). Pero no se cumplió la promesa de establecer un reglamento interno.

b) *La Comisión de coordinación*

Las cuatro reuniones de la comisión durante el final de la intersesión, es decir, después de la elección de Pablo VI, se suceden unas a otras, pero no se parecen. La sesión del 3 y 4 de julio de 1963 discurre aún, como hemos dicho, en la línea y estilo de las actividades de la primavera. En su orden del día está el estudio del esquema sobre las misiones y el proyecto sobre el sacramento del matrimonio. A este último lo estudia una Comisión mixta (tripartita) que, finalmente, lo declara idóneo para ser enviado a los obispos. No sucederá lo mismo con el esquema *De missionibus*, que será discutido aún en la Comisión de coordinación el 25 de septiembre³⁸⁵.

Como ya hemos dicho, la *sessio quarta* de la comisión, celebrada el 31 de agosto, marca un giro en su desarrollo, no sólo por el aumento del número de sus miembros, sino también por el incremento de autoridad de que va a gozar la comisión por la prolongación de su mandato. En esta reunión es donde se decide no presentar el *De revelatione* por no estar todavía maduro (Döpfner) e incluir el *De ecclesia* como tema central en el orden del día (Lercaro). Se fija, aunque no de forma definitiva, el programa del segundo periodo, que comprende: 1) *De ecclesia*; 2) *De beata*; 3) *De episcopis*; 4) *De laicis*; 5) *De oecumenismo*³⁸⁶.

La *sessio quinta* del 25 de septiembre retomará el examen del esquema sobre las misiones. Algunos insisten en la necesidad de que toda la Comisión de las misiones se ponga a trabajar para revisar todo el texto (Döpfner y Suenens). Por tanto, el esquema aún no está inscrito en el orden del día del Concilio. Una parte de la reunión se dedica también a estudiar el reglamento del Concilio, en su forma revisada, sobre todo en lo relacionado con los moderadores³⁸⁷.

Este mismo punto absorberá ampliamente la *sessio sexta* del 26 de septiembre en la que también participarán el Consejo de presidencia y los moderadores. El nudo está en las relaciones entre los moderadores y la presidencia, a la que se considera más bien como garante del reglamento e instancia de apelación en los casos dudosos. La dirección del desarrollo «interno» del Concilio incumbe al colegio de los moderadores. El reglamento les da incluso la facultad de apelar a los padres para rechazar una intervención puramente repetitiva³⁸⁸.

c) *Primeras decisiones de los moderadores*

Siguiendo con una concepción dinámica de sus responsabilidades y con la perspectiva de un funcionamiento independiente de la Secretaría general del Concilio, los tres moderadores de la corriente mayoritaria se consultan mutuamente después

385. AS V/1, 565-569.

386. AS V/1, 646-650.

387. AS V/1, 686-689.

388. AS V/1, 691-694.

de la audiencia papal del 25 de septiembre. Habían elegido secretario a Giuseppe Dossetti, que procedía de los círculos más próximos al arzobispo de Bolonia³⁸⁹. En los apuntes de Dossetti se puede constatar que, a finales de septiembre, los tres moderadores ya pensaban crear unas infraestructuras con sede autónoma, con sus propios archivos y un grupo de peritos y estaban estudiando la forma de contactar directamente con el papa y cómo preparar los temas a tratar en las congregaciones generales³⁹⁰. En esa misma época, Dossetti redacta una memoria para los moderadores tratando de clarificar sus responsabilidades y su papel de representantes de la autoridad del papa en la dirección de los trabajos del Concilio.

Esta perspectiva dinámica no sobrevivirá a las tensiones del segundo periodo, sobre todo al conflicto de finales de octubre. Cuando el 5 de julio de 1963, Pablo VI recibió por primera vez a Felici, éste salió confortado de la audiencia al ser confirmado como secretario general del Concilio justamente por quien había sido antes su adversario y que había sido elegido para la sede romana. Porque, igual que Cicognani, se había sentido amenazado por la creación de los moderadores, también él se había visto en peligro por las funciones que se le habían dado a Dossetti³⁹¹.

6. Los resultados conseguidos en medio de las tensiones

a) Dirigentes que se proponen «moderar»

Se podría decir, sin temor a exagerar, que, en la fase preparatoria del Vaticano II, los responsables del santo Oficio se creían en posesión de una autoridad especial para llevar a buen fin lo que había que hacer de cara al Concilio. Tenían conciencia de ser el órgano más importante de la preparación³⁹². Habiendo ejercido esta autoridad

389. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 112-113; G. Alberigo, *L'esperienza conciliare di un vescovo*, en *Per la forza dello Spirito*, 19-20.

390. Estos datos son fruto del análisis de algunas partes del F-Dossetti dirigida por G. Alberigo en su ensayo *Concilio acefalo?*..., 215.

391. Felici amenazó a continuación con dimitir de secretario general del Concilio si no se le daba también la secretaría de los moderadores en lugar de Dossetti. El primer acercamiento entre Cicognani y Felici se puede situar al principio de la intersesión. Un segundo acercamiento se produjo con motivo del nombramiento de los cuatro moderadores y de Dossetti. El tercero lo proporcionan, en noviembre, las elecciones complementarias de las comisiones. Cf. también D. S. Seeber, *Das Zweite Vaticanum*, Freiburg 1996, 328-329. Al describir el desarrollo del Vaticano II, este periodista alemán, que también fue testigo del Concilio, no puede sino constatar el creciente influjo del sector conservador en la cúspide del Concilio, puesto que cuanto más incapaces son los órganos directivos de tomar decisiones o más impedidos se ven para hacerlo, más se refuerza el papel del secretario general y más crece su influencia ante el vacío de autoridad que se genera.

392. Basándose en las memorias del cardenal Confalonieri, *Momenti romani* (1979), Andrea Riccardi recuerda que después del anuncio del Concilio en San Pablo, el cardenal Canali preguntó a Juan XXIII si «el santo Oficio se encargaba también esta vez de la preparación». El papa se quedó un poco cortado, pero luego le dijo: «El presidente del Concilio es el papa» (cf. A. Riccardi, *Dalla Chiesa di Pio XII...*, 153).

de origen curial sobre las comisiones preparatorias, que también estaban bajo la tutela de la curia, estos responsables trataban de extender su supremacía también al Concilio que estaba comenzando. Pero se encontraron muy pronto con una oposición cuya opinión crítica e independiente estaba configurándose.

En el primer periodo, Bea y De Smedt, en nombre del Secretariado para la unidad, fueron los primeros intérpretes de una asamblea en busca de una identidad pero que estaba claramente en contra de toda tutela externa, sobre todo si era conservadora. Pero, como señalaba G. Dossetti en un documento de trabajo de ese tiempo, la polaridad Ottaviani-Bea no era el único problema a resolver cuando empezaba la intersesión. Si la marcha del primer periodo conciliar había demostrado la incapacidad del santo Oficio para adaptarse a los criterios de trabajo de un concilio, el Secretariado para la unidad, dada la especificidad de sus objetivos ecuménicos –importantes pero limitados– no podía ser el órgano conciliar que abarcara toda la problemática conciliar³⁹³. Juan XXIII resolvió el problema haciendo presidente de la Comisión de coordinación al cardenal secretario de Estado y eligiendo un número reducido de cardenales al margen de Ottaviani y Bea. Por consiguiente, Cicognani era el llamado a representar al soberano pontífice y a ejercer la autoridad en su nombre.

En el Concilio, tanto en el aula como en los corredores, muchos padres deseaban que se creara una *commissio princeps* para dirigir la continuación del trabajo conciliar³⁹⁴. Algunos obispos esperaban que la Comisión de coordinación fuera más numerosa y pudiera constituir una especie de «pequeño concilio», pero otros se llevaron una gran decepción por su composición restringida y su carácter elitista, que excluía a los simples obispos³⁹⁵.

En este contexto, la decisión de Juan XXIII de designar presidente de la Comisión de coordinación a su secretario de Estado, era muy importante. Con ello, lo que el papa quería era estar representado personalmente en la cabeza del nuevo organismo, que debería tener un guía un poco independiente. Pero, por desgracia, Cicognani era también (y lo seguía siendo) presidente de una comisión conciliar que había sido duramente zarandeada por la asamblea conciliar al final del primer periodo. De ahí que, a partir de esta inesperada y dolorosa experiencia, Cicognani se decante claramente por la solidaridad con los esquemas de la fase preparato-

393. F-Dossetti, 7, ISR, documento del 18 de enero de 1963.

394. Además de las intervenciones mayores de Suenens, Lercaro, Montini y Döpfner, cf. también los discursos de Léger y Hurley del 3 de diciembre de 1963 y los numerosos documentos formales que circulaban a finales del primer periodo: una memoria del episcopado francés, una serie de *Animadversiones et proposita* a este respecto, un documento de Hurley titulado *Council procedure* y algunos más. Cf. AS I/4, 163ss; G. Caprile, II, 265-367.

395. Digamos que el concepto de «pequeño concilio» estaba en boga y apareció en periódicos como «La Libre Belgique» (4 de diciembre de 1962) y en «De Tijd» de Amsterdam (5 de diciembre de 1962). No es improbable que su aparición se deba a la confusión entre los términos *consilium* y *concilium*. Léger había hablado de *consilium*, pero algunos creyeron que se trataba de *concilium*. Digamos también que, en inglés, ambos conceptos se designan con la misma palabra, *council*, lo que puede haber contribuido a generar el malentendido.

ria. Será, pues, difícil que se pueda poner en marcha, sin pasión ni reservas mentales, la «segunda preparación» que quiere y espera la corriente mayoritaria del Concilio y que él considera una amenaza. Ahora bien, hemos de decir que es cierto que Cicognani se encontró a la cabeza de una coordinación que se concibió y se puso en marcha sin que él se enterara. Y a Felici, llamado por el papa para continuar sus funciones de secretario general en la Comisión de coordinación, le pasó prácticamente lo mismo. Su sorpresa fue más bien desagradable porque no se le consultó para nada. El testimonio de monseñor Fagiolo no deja ninguna duda al respecto³⁹⁶.

Si Ottaviani y Bea son los grandes ausentes de la Comisión de coordinación, Cicognani y Felici son llamados a asumir en ella funciones directivas. Ellos creen que emprender una preparación a partir de cero significaría evaluar negativamente el trabajo realizado durante la fase preparatoria y eso les parece inconcebible³⁹⁷. Pero en su nombramiento para esas funciones podría verse también algún aspecto positivo. A juicio de los dos interesados, esto significaba que, aunque Juan XXIII veía con buenos ojos un concilio abierto, no tenía intención de dejar el camino completamente despejado a los defensores de una nueva (y peligrosa) orientación: «A través de Cicognani y Felici, él (el papa) tenía la intención de ejercer una acción moderadora»³⁹⁸.

A posteriori nos parece que la intención de Cicognani de «moderar» la tendencia aperturista del sector francoalemán tuvo unos resultados bastante modestos. Ya hemos dicho que en los esquemas más significativos —como el *De ecclesia*, el *De oecumenismo* y otros—, el grupo Liénart-Suenens se llevó la mejor parte. Pero hubo otros casos en los que los adversarios de la segunda preparación son los que logran que los esquemas conserven provisionalmente el estilo de la fase preparatoria.

Digamos, para terminar, que si bien Ottaviani y Bea son los grandes ausentes de la coordinación por no ser miembros de ella, en realidad eso es así porque renunciaron a la invitación de ser escuchados en ella cuando presentaron sus esquemas³⁹⁹. Cuando, en la sesión de marzo de 1963, la coordinación invita a los responsables de la Comisión doctrinal para el esquema XVII, Ottaviani y Tromp

396. El entonces monseñor Fagiolo, brazo derecho de Felici en el Vaticano II, ofrece un magnífico testimonio directo sobre este periodo en su aportación *Il cardinale A. Cicognani e mons. P. Felici*, en *Deuxième*, 229-242. Según él, algunos padres de círculos francoalemanes apoyados por algunos cardenales italianos (Lercaro y Montini) estaban preocupados por dar una nueva orientación a la presidencia del Concilio. Y cree que este influjo se advierte primero en el discurso de clausura de Juan XXIII, que reorienta al Concilio, luego en la Comisión de coordinación, y finalmente, en el nombramiento de los cuatro moderadores (cf. *ibid.*, 235-236).

397. V. Fagiolo, *Il cardinale...*, 236.

398. *Ibid.*, 237.

399. En la coordinación hay también otras ausencias importantes. En la intersesión, Montini fue miembro de la Comisión «para cuestiones técnicas y administrativas» (cf. la *brochure Commissioni conciliari*); en cuanto a Lercaro, se le nombrará moderador en vísperas de la reanudación en septiembre de 1963. Quizás no sea casualidad que, en esa época, tanto Montini como Lercaro fueran papables.

boicotean la reunión. Cuando Bea y Willebrands son invitados a la reunión, ambos están en el extranjero⁴⁰⁰.

Así pues, a la vista de todo esto, se comprende que el santo Oficio, humillado ya en el primer periodo del Concilio, creyera que la autoridad que reclamaba respecto a la Comisión mixta, le había sido quitada por la coordinación. Y esto significaba una nueva derrota. En cuanto al esquema sobre las Iglesias orientales, que Cicognani quería sustraer a la autoridad de la Doctrinal, constituía también un factor de discordia, sobre el que el presidente de la coordinación logró evitar una intervención del cardenal Ottaviani⁴⁰¹. Es imposible evaluar correctamente los resultados conseguidos por la coordinación en el primer semestre de 1963 sin tener suficientemente en cuenta estos aspectos institucionales y personales⁴⁰².

b) *Los adversarios de la segunda preparación*

Para hacer un balance del trabajo realizado por la coordinación y las comisiones conciliares es preciso repasar rápidamente lo que hicieron los adversarios de la segunda preparación en estas comisiones. En el periodo inaugural del Vaticano II, los defensores de los esquemas preparatorios y de las posiciones que implicaban son sometidos a un fuego cada vez más intenso por parte de una corriente crítica cuya fuerza real sólo se podrá evaluar a mediados de noviembre en el giro que supuso la votación sobre el esquema *De fontibus revelationis* (20 de noviembre de 1962) y la creación de la Comisión mixta. Durante la intersesión de 1962-1963, los defensores de los proyectos de la fase preparatoria se convierten en adversarios de una segunda preparación.

Al describir la puesta en marcha de la Comisión de coordinación, ya apuntamos la postura típica de Ottaviani, que se negaba a colaborar con otras comisiones en plano de igualdad. Por eso ya no volveremos a tocar este tema.

Con la distinción que hemos hecho en las páginas anteriores entre los esquemas significativos y en marcha por un lado, y los fracasos de la segunda preparación por otro, ya hemos señalado una clasificación sumaria de los distintos esquemas tratados por las comisiones a lo largo de la intersesión. Pero esta clasificación requiere un comentario. Creemos que la primera categoría representa sobre todo el resultado de los esfuerzos de los que, siguiendo las instrucciones de diciembre de

400. Se desconoce cuál fue la actitud del cardenal Bea al verse «excluido» de la coordinación. Puede que se llevara un desengaño, pero es posible que su proximidad a Juan XXIII le diera seguridad y mucha confianza en el futuro. Además, esta ausencia no perjudicó mucho su causa, pues ya hemos constatado que Cicognani se vio obligado a retractarse en el asunto del esquema sobre el ecumenismo, muy probablemente presionado directa y vigorosamente por el papa.

401. Cabría preguntarse si, en el trasfondo de las tensiones Cicognani-Ottaviani, no asoma la sombra de una antiquísima rivalidad en la curia entre el santo Oficio y la Secretaría de Estado.

402. Desde la elección de Pablo VI, los trabajos de la coordinación se realizan en un contexto completamente distinto (cf. *infra*, 508-513).

1962, trataron de llevar a buen fin la segunda preparación del Concilio para poder continuar en el segundo periodo. Pero estos esfuerzos fracasaron cuando, en una comisión, la línea directriz quedó en manos de los que reconocían pleno valor a los esquemas del periodo preparatorio y creían que una segunda preparación era superflua e incluso perjudicial. Como hemos dicho en cada caso, los fracasos se deben a comisiones cuyos responsables o cuya tendencia preponderante estaba de algún modo bajo la tutela de los dicasterios de la curia romana⁴⁰³. La emancipación de esta tutela se realizará mucho después, bien tras la intervención de un *équipe* de redacción en la comisión, bien a consecuencia de un escrutinio negativo en el aula que sanciona la inercia o la obstinación de la comisión.

Cuando hablamos de adversarios de la segunda preparación no estamos utilizando una metáfora. Quizás sea ahora el momento de precisar mejor la posición de esta fracción influyente de la opinión conciliar. Ellos creían que los textos de la fase preconiliar se habían preparado con el mayor cuidado y con un trabajo incesante⁴⁰⁴. Además, estos esquemas habían pasado a la criba de la Comisión central preparatoria y, en general, habían sido mejorados por la Comisión de enmiendas. Y, para terminar, habían sido aprobados personalmente por Juan XXIII. Merecían, pues, mejor suerte que las críticas o el desprecio que demasiados padres les habían dirigido en otoño de 1962.

Así pues, en la nota del cardenal Marella a la Comisión de coordinación en enero de 1963, después de recordar que el esquema preparatorio *De episcopis* ya había sido revisado críticamente por la Comisión central preparatoria, dice que está convencido que una «segunda preparación» sería no sólo superflua sino también peligrosa. ¡Es inimaginable que la Comisión para los obispos toque lo más mínimo un esquema tan bien preparado! El padre Welykyj justifica que no se haya convocado la plenaria de su Comisión conciliar recordando que los resultados de la Comisión preparatoria siguen siendo válidos. Además, el esquema preparatorio ha sido aprobado por algunos obispos que entretanto se han convertido en padres conciliares. Es decir, se niega a que se destruya su propio decreto. En cuanto a monseñor S. Paventi, tiene mucho interés en explicar que, si bien no ha considerado oportuno convocar la Comisión conciliar para las misiones en 1962, era para que pasara la avalancha de ataques contra la curia romana y contra la Congregación de *Propaganda fide*.

403. Si bien éste es el caso de los cuatro esquemas calificados de «fracaso», hay que decir que no todos son completamente idénticos. De hecho, las divisiones sobre el esquema de las Iglesias orientales y sobre el esquema de los estados de perfección son matizadas por polaridades diferentes y sucesivas. No hay la misma dispersión en el proyecto sobre los obispos ni sobre el de las misiones. En cuanto a los esquemas «retardatarios», algunos como el de los sacerdotes, seminarios y escuelas católicas soportan la tutela de la curia. El caso del esquema sobre la revelación es especial: su fracaso tardío se debe a la situación ambigua de una Comisión mixta paralizada por conflictos.

404. En muchísimas intervenciones en la comisión, algunos oradores insisten una y otra vez en la gran cantidad de trabajo realizado en la fase preparatoria. Fagioli, veinte años después, enumera las reuniones celebradas por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y por sus subcomisiones, la cantidad de horas de trabajo y el número de proyectos de decreto redactados. Y todo ello bajo la presidencia activa del cardenal Cicognani (cf. F. Fagiolo, *Il cardinale...*, 236).

Esto nos lleva a recordar que la actitud de los adversarios de la «segunda preparación» a menudo fue reforzada por el radicalismo de algunos «progresistas» en su hostilidad hacia la curia. Sobre el papel todopoderoso de *Propaganda* (al que ya nos hemos referido), es preciso recordar el manifiesto de un grupo de obispos del África francófona que, para acabar con las discriminaciones colonialistas de Roma, piden que se reduzca o se suprima el dicasterio que se ocupa específicamente de los territorios de misión, que sólo deberían depender de los dicasterios ordinarios.

En cuanto el esquema sobre los obispos, en Roma no se habían olvidado las declaraciones del cardenal Alfrink, ni las propuestas de Rahner, ni la carta pastoral holandesa, que pretendían reducir el papel de la curia a un plano subalterno. Justamente cuando, en la apertura de la Comisión de coordinación se evoca la colegialidad de los obispos, Cicognani pone inmediatamente en guardia contra el peligro de episcopalismo. Recordemos también los comentarios críticos publicados durante la intersesión por monseñor Ghattas (copto) y monseñor Doumith (maronita), que piden que se retire el esquema Welykyj sobre las Iglesias orientales. Finalmente, parece que el texto tan radical redactado en mayo de 1963 por el *équipe* Charue-Thils sobre la vocación a la santidad suministró a los adversarios de la segunda preparación la ocasión de hacer saltar la alarma.

El método bien conocido de las «comisiones-truncadas» fue el que utilizaron los adversarios de que se revisaran los textos. Así, a pesar de las protestas de algunos obispos miembros y de las intervenciones del patriarca Maximos IV, habrá que esperar diez meses a que se convoque la plenaria de las Iglesias orientales, retraso que Welykyj intentará justificar invocando el precedente de la Comisión de los obispos, que había anunciado repetidamente una reunión general que se había anulado una y otra vez sin consultar a nadie. De hecho, la comisión del cardenal Marella no celebrará ninguna reunión plenaria entre diciembre de 1962 y noviembre de 1963. También se anulará la reunión plenaria de la Comisión sobre los estados de perfección sin ningún motivo real.

En esta misma línea hay que resaltar la desconfiada acogida que se reserva en algunas comisiones a ciertos miembros elegidos por la asamblea conciliar. En una nota del 23 de enero de 1963, Marella escribe que los nueve recién llegados no deben creer que van a poder examinar los esquemas a partir de cero y revolver el material ya preparado. Un testigo, el padre X. Seumois, confirma que a los miembros elegidos de la Comisión sobre las misiones se les considera unos intrusos.

La obstinación con que los defensores de los esquemas preparatorios dificultan, en algunas comisiones, todo cambio radical, saltándose las instrucciones generales y particulares de la Comisión de coordinación, tendrá una consecuencia que muchos no esperaban, a saber, la aparición en la sombra de esquemas alternativos a tono con los deseos de la mayoría conciliar.

Ya, durante el primer periodo del Concilio, las dificultades para convocar a la Comisión doctrinal y para convertir en propuestas útiles lo que había dicho la

asamblea conciliar, habían dado origen a muchos esquemas, más o menos informales, sobre la revelación bíblica, la colegialidad episcopal y la Iglesia. A pesar de las esperanzas que se habían puesto en el trabajo de las comisiones durante la intersesión, en este tiempo algunas de ellas pasaron por una especie de *impasse*. Surgen más esquemas alternativos, esta vez sobre la renovación misionera, las Iglesias orientales y algunos otros temas. Es obvio que estas iniciativas fueron vigorosamente rechazadas por los responsables de las comisiones que todavía seguían en el área de influencia de los adversarios de una segunda preparación.

c) *La contribución decisiva de la coordinación*

Al describir la creación de la Comisión de coordinación y el procedimiento que se le asigna, nos hemos limitado a una ofrecer una perspectiva general de la segunda preparación tal como se la podía percibir en sus comienzos. Pero ahora, después de recorrer el trabajo de las comisiones conciliares durante los diez meses de la intersesión bajo la autoridad de la coordinación, nos parece útil examinar brevemente y por separado los principales resultados conseguidos en la tensión de un verdadero campo de batalla en el que los partidarios y adversarios de la segunda preparación no han dejado de enfrentarse.

Desde una perspectiva general, no puede negarse que la Comisión de coordinación tuvo una influencia decisiva en el éxito de la preparación del segundo periodo. Su principal aportación fue imponer a las comisiones un ritmo acelerado de trabajo para llevar a cabo un calendario muy intenso. En muchos casos, la Comisión de coordinación obligó también a las comisiones a tener en cuenta los logros del otoño de 1962. Incluso esta misma comisión sirvió a veces como instancia de apelación cuando algunos portavoces de la corriente mayoritaria creyeron que habían sido minusvalorados en una de las comisiones conciliares. Es cierto que hubo ocasiones en que la misma coordinación estuvo dividida, pero también lo es que, en términos generales, su influjo global infundió al Concilio cierto dinamismo permitiéndole reanudar su cometido de una forma nueva a finales de septiembre de 1963.

Aparte del influjo de la coordinación, hubo también otras influencias positivas. Recordemos, por ejemplo, la de Juan XXIII que, aun acosado por su enfermedad, no dejó de insistir en la urgencia de hacer llegar a los padres los esquemas previstos. Finalmente, en el corazón de las comisiones conciliares, algunos *équipes* reducidos de redacción hicieron de verdaderos motores para concluir en tiempo record la segunda preparación y superar los frenazos de sus adversarios⁴⁰⁵. Pero, ¿cuáles fueron los resultados concretos de esta intersesión, después de diez meses

405. Recordemos el papel dinámico de los pequeños *équipes* de redacción como, por ejemplo, De Smedt-Hamer, Charue-Philips, Bea-Willebrands, Glorieux-Cento, Veuillot-Onclin y, probablemente, Garrone-Haubtmann, que frecuentemente fueron el auténtico motor del Vaticano II.

de actividades tan distintas, que empezaron en un clima de tanta incertidumbre y continuaron en medio de tensiones tan grandes?

1. Algunos textos

En abril-mayo de 1963, los responsables del Concilio envían a los padres una serie de esquemas que citamos a continuación siguiendo el orden del rescripto pontificio del 22 de abril de 1963: 1) Los seminarios; 2) las escuelas católicas; 3) los sacerdotes; 4) el apostolado de los laicos; 5) los obispos y las diócesis; 6) *De cura animarum* (la pastoral); 7) los estados de perfección (religiosos); 8) las Iglesias orientales; 9) la revelación; 10) la constitución sobre la Iglesia; y 11) el ecumenismo⁴⁰⁶. Con el envío va la recomendación de que las observaciones, enmiendas y propuestas que los obispos crean útiles, se manden lo más tarde dentro del mes de julio. A finales de julio se envían a los padres otros dos esquemas: 1) el proyecto sobre el sacramento del matrimonio; y 2) la segunda parte –capítulos III y IV– de la constitución *De ecclesia*⁴⁰⁷.

2. Un orden del día

Pocos días después de su elección para el solio pontificio, Pablo VI decreta que el segundo periodo del Concilio empezará el 29 de septiembre de 1963 (rescripto pontificio del 27 de junio de 1963). Después de una deliberación de la coordinación a finales de agosto de 1963, el orden de la futura asamblea se fija como sigue: 1) *De ecclesia* (los cuatro capítulos primeros); 2) *De beata*; 3) *De episcopis*; 4) *De apostolatu laicorum*; y 5) *De oecumenismo*.

No se puede negar que es un orden del día bastante homogéneo, situado en el eje de la renovación eclesiológica. Teniendo en cuenta la confusión existente al empezar la intersesión, hay que subrayar que el trabajo de la Comisión de coordinación parece hoy realmente digno de elogio. Menos el esquema sobre la función episcopal, que se cuenta entre los «fracasos» de esta intersesión, se puede advertir que se trata de textos situados en el clima de la segunda preparación. Cuando el *De beata* se incluya en el *De ecclesia* (finales de octubre de 1963), también él participará de esta orientación.

En cuanto al volumen de esta agenda, se puede reconocer que la coordinación hizo una evaluación equilibrada del tiempo disponible en el segundo periodo. A pesar de algunos debates difíciles, el único esquema que no se discutirá a fondo será el del apostolado de los laicos, que se presentó, pero cuyo debate se aplazó⁴⁰⁸.

406. AS V/1, 522. Hay que añadir el esquema *De beata Maria virgine*.

407. Rescripto pontificio del 19 de julio de 1963 (AS V/1, 642).

408. AS V/1, 649-650. En esta deliberación, el cardenal Döpfner insistió en que el debate sobre el proyecto *De revelatione* se aplazara por no estar suficientemente maduro. Lercaro apoyó la propuesta de dar la prioridad al *De ecclesia*, dando por descontado que abordaba el tema principal del Vaticano II.

3. Un procedimiento revisado

El 31 de agosto de 1963 la Comisión de coordinación fija un nuevo programa de los órganos directivos del Concilio, que es aprobado oficialmente por el papa, pero que es fruto evidente de sugerencias y acuerdos anteriores de origen papal. La columna que sostiene estas nuevas estructuras es el nombramiento de cuatro moderadores o legados del Concilio que tienen la misión de dirigir los debates conciliares.

Otras innovaciones importantes son el anuncio de un nuevo reglamento del Concilio y la puesta en marcha de un nuevo comité formado por padres conciliares para llevar las relaciones con la prensa. Trataremos de él cuando analicemos la reorganización del servicio de prensa.

4. La participación de los representantes de los laicos

Uno de los principales méritos de la Comisión de coordinación fue la incorporación inmediata de los representantes del laicado católico a los trabajos de dos comisiones, la de los laicos y la *mixta* que preparaba el esquema XVII. De este modo, a partir del segundo periodo conciliar se les abrió el camino para una participación más activa y formal. Pablo VI se ocupó personalmente del tema, nombrando una serie de *auditores* llamados oficialmente a estar presentes en los trabajos de las Comisiones conciliares.

Esquemas presentados, discutidos y aprobados en las sesiones de la Comisión de coordinación

Esquemas (= presentados por el cardenal)	Sesión I	Sesión II (X=discutido)	Esquemas aprobados y enviados a los padres el 15/05/1963	Sesión III	Esquemas aprobados y enviados a los padres el 19/07/1963
I. De revelatione (= Liénart)	Propositio 1	X	Schema constitutionis (16 pp.)		
II. De ecclesia (= Suenens)	Propositio 2	X	Schema constitutionis Parte I (48 pp.)	X	Schema constitutionis Parte II, cap. III y IV (32 pp.)
III. De beata (= Suenens)		X	Schema constitutionis (36 pp.)		
IV. De episcopis (= Döpfner)	Propositio 4	X	Schema decreti (90 pp.)		
V. De oecumenismo (= Cicognani)	Propositio 5	X	Schema decreti (28 pp.)		
VI. De clericis (= Urbani)	Propositio 6	X	Schema decreti (28 pp.)		
VII. De religiosis (= Döpfner)	Propositio 7	X	Schema constitutionis (40 pp.)		
VIII. De apostolatu laicorum (= Urbani)	Propositio 8	X	Schema decreti (48 pp.)		
IX. De ecclesiis orientalibus (= Cicognani)	Propositio 9	X	Schema decreti (20 pp.)		
X. De sacra liturgia		X			
XI. De cura animarum (= Döpfner)	Propositio 10	X	Schema decreti (128 pp.)		
XII. De matrimonii sacramento (= Urbani)	Propositio 11	X		X	Schema decreti (28 pp.)
XIII. De sacrorum alumnis... (= Confalonieri)	Propositio 12	X	Schema constitutionis (20 pp.)		
XIV. De scholis catholicis (= Confalonieri)	Propositio 13		Schema constitutionis (32 pp.)		
XV. De missionibus (= Confalonieri)	Propositio 14				
XVI. De instrumentis					
XVII. Schema 17		X		X	
A) De deposito fidei (= Liénart)	Propositio 1				
B) De ordine morali (= Suenens)	Propositio 3				
C) De ordine sociali (= Suenens)	Propositio 3				
D) De ordine internacionali (= Suenens)	Propositio 3				
E) De fidelium associationibus (= Urbani)	Propositio 15				
...disciplina del clero y del pueblo cristiano De castitate (= Spellman)					

Los esquemas *De liturgia* y *De instrumentis* no tuvieron que ser presentados por un cardenal de la Comisión de coordinación, porque ya se habían tratado en el aula a nivel de comisión.

Flujos y reflujos entre dos etapas

JAN GROOTAERS

Momento privilegiado de la vida eclesial, el Concilio tiene una doble dimensión: una línea vertical, en continuidad con el patrimonio de los concilios anteriores, y otra horizontal, según la cual la *urbs* está ocupada –¿o asediada?– por el *orbis*. Antes del concilio Vaticano II, el discurso era monopolizado generalmente por las instancias romanas (*urbs*), pero gracias al Concilio vemos cómo las Iglesias locales toman la palabra (*orbis*)¹.

Sin embargo, ya antes del final del Concilio, es decir, a lo largo de los cuatro años de su duración, se producen movimientos de flujo y reflujo. El flujo consistió, en un primer momento, en el río de *vota* dirigidos a Roma por los obispos de todo el mundo y en la llegada a San Pedro del largo cortejo de padres conciliares venidos de todos los sitios para dar vida a una inmensa asamblea. Un flujo formado también por una gran cantidad de teólogos y expertos, periodistas y editores (y también por algún que otro «mercader del templo»). Todos juntos, como si se tratara de un antiguo coro, rodeaban la gran nave de la basílica vaticana con sus susurros y voces, que producía un trasfondo de ruido continuo, a veces ensordecedor.

Pero también está el reflujo, que se advierte cuando esta marea se retira y trata de llevar a otros cielos y otras playas las olas de la asamblea. Toda interrupción de los trabajos reproduce cíclicamente este reflujo conciliar que la clausura convierte en definitivo. Durante la primera intersesión este movimiento pendular es especialmente significativo, pues puede ser un momento de verificación para los obispos que se dispersan y la ocasión para reforzar el flujo de los obispos que volverán a Roma en el otoño siguiente.

Tratar de esbozar aquí las principales recaídas del arranque del Vaticano II después del primer periodo conciliar sería un plan no sólo demasiado ambicioso, sino también temerario. Sin embargo, intentaremos señalar algunas de las tendencias más claras y algunos de los acontecimientos reveladores, sobre todo en las relaciones ecuménicas. Pero no se olvide que sólo se tratará de indicaciones sumarias.

1. Cf. Y. Congar, *Le concile Vatican II*, Paris 1984, 54: «(una dimensión) horizontal, una especie de descentralización de la *urbs* sobre el *orbis*, de modo que el *orbis* tome casi posesión de la *urbs*. La Iglesia está para tener la palabra».

1. *Reflujo en círculos concéntricos*

Cuando se tira una piedra a un estanque se produce una serie de círculos concéntricos que son más grandes cuanto más se alejan del punto donde cae la piedra.

a) *Primer círculo a partir del centro*

En el centro del movimiento de reflujo conviene situar la acción de los protagonistas del Concilio, es decir, de los obispos, de los observadores conciliares y de Juan XXIII, en la medida que tal acción ha dejado huellas inteligibles. Una de las primeras consecuencias del encuentro conciliar es el cambio que produce en las relaciones entre los obispos. Tras descubrirse mutuamente, tejen entre ellos una red de relaciones tan fraternas y duraderas, que no se podían prever. Nos hallamos ante un cambio de estilo y ante una vida eclesial cualitativamente renovada. Estas relaciones se consolidan en la intersesión de 1962-1963 con la correspondencia, con reuniones privadas o con encuentros oficiosos. El cambio no tiene nada de espectacular, porque se opera en profundidad y sólo aflora a la luz del sol cuando se presenta la ocasión. Se puede pensar, por ejemplo, que el cónclave de junio de 1963 tuviera una dimensión hasta ahora desconocida, aunque sólo fuera por la sencilla razón de que esta vez se conocían los cardenales que se reunían para elegir al papa e incluso muchos habían empezado a apreciarse personalmente gracias al Concilio.

1. Cartas pastorales

Al ocuparnos ahora de las cartas pastorales de los padres conciliares y de los testimonios de los observadores del Concilio, nos fijamos en las dos vías principales por las que el reflujo de 1963 logró hallar una salida.

Las primeras cartas pastorales que se publicaron durante la intersesión de 1962-1963 constituyen una valoración precisa tanto de los comienzos del acontecimiento Vaticano II como del nivel de compromiso personal del obispo que se deja entrever de algún modo al tomar postura públicamente. Pero es tal la cantidad de estas cartas a los fieles de la diócesis que resulta imposible cualquier análisis global. Y, además, reflejan un gran abanico de posturas distintas, que van del compromiso entusiasta hasta ciertas reacciones críticas, cuyo carácter negativo se oculta más o menos².

2. La historiografía sobre el Vaticano II exigiría disponer de repertorios de estas cartas tanto a nivel continental como por regiones mundiales. En cuanto a los obispos italianos en 1963, se encontrará un primer elenco interesante de este periodo en G. Caprile II, 362-365. Se han publicado algunos repertorios de cartas pastorales de algunas regiones italianas en D. Menozzi, *Fonti e materiali per la storia della Chiesa italiana*.

Limitándonos a algunos ejemplos de Europa occidental, podemos hacernos una idea global de este «área regional» circunscrita a algunos países cuyos obispos habían sido portavoces en el Concilio de una mayoría a punto de nacer³. No deja de ser interesante que la carta colectiva de los obispos holandeses en septiembre de 1963 subraye la importancia que el Concilio ha dado al movimiento litúrgico, a la renovación bíblica y a la apertura ecuménica⁴. Y sorprende el enorme contraste entre el elogio que hace el episcopado de los Países Bajos de los periodistas por su información sobre el Concilio y la actitud de monseñor Pelaia, obispo de Tricarico (pequeña ciudad italiana de la Basilicata), que se mete a fondo con la prensa, acusándola de quedarse en los aspectos políticos o frívolos del Concilio y de esconder el verdadero rostro del acontecimiento⁵.

Muchos obispos italianos valoran positivamente el diálogo ecuménico que ha iniciado el Concilio⁶. Aunque no se trata de una carta pastoral, se prestó atención a las declaraciones del cardenal Siri (Génova) a la revista «America», sobre todo porque el presidente de la Conferencia episcopal italiana pidió que se acabara de una vez con los equívocos sobre la colegialidad: «El papa es también el vicario de Cristo y lo seguiría siendo aunque no tuviera un colegio episcopal»⁷.

Hay algunas cartas que reflejan las nuevas perspectivas del Concilio, no tanto en su contenido como en su proceso de redacción. Es el caso de la carta pastoral de monseñor De Smedt (Bélgica) sobre la familia en abril de 1963, fruto de una colaboración activa entre distintos círculos de laicos que participaron en su redacción enviando sugerencias⁸.

Hay otro aspecto de esta fase del Vaticano II que nos parece especialmente instructivo. Nos referimos al cambio de actitud de un mismo obispo según donde esté, en Roma o en su diócesis. Es un aspecto que merece la atención del historiador, porque desde 1963 es en cierto modo un signo que anticipa las dificultades, e incluso tensiones, que habrá en la «recepción» postconciliar. ¿No habría, pues, que distinguir entre renovación teórica (en el aula conciliar en Roma) y renovación práctica (en la Iglesia local de cada uno)? Esta doble postura la adoptan algunos obispos cuando vuelven a casa y tienen que vencer sus dudas y perplejidades para llevar personalmente a la práctica la apertura a los laicos, la fraternidad entre los sacerdotes y la colegialidad en la Conferencia episcopal. Y cuando esto le sucede

3. Así también se encontrarán en «DC» 60 (1963) textos pastorales significativos de Guerry (175-190), Florit (191-194), Liénart y Frings (455-466), Siri (819-822), otra vez Liénart (617-619; 830-831), Duval (267-269) y, naturalmente, Montini (1077-1091). Entre los demás periódicos de documentación, es útil consultar «Herder-Korrespondenz» (Friburgo Br.) y «Katholiek Archief» (Heems-tede-Haarlem). Para los obispos franceses, cf. también «OssRom» (edición en francés), 5 de abril de 1963, 7.

4. «Katholiek Archief», XVIII, n. 40 (4 de octubre de 1963) 999-1002.

5. G. Caprile II, 364.

6. Cf. especialmente Iannucci (Pescara), Nicodemo (Bari) y Piazzzi (Bérgamo) (cf. G. Caprile II, 363-365).

7. G. Siri, *Truth first and always: America* (30 de marzo de 1963) 434-435.

8. Cf. «Katholiek Archief» XVIII, n. 21 (24 de mayo de 1963) 504-517.

a figuras punteras de la corriente mayoritaria, llaman todavía más la atención de la opinión conciliar en la reapertura de otoño de 1963.

La carta que publicó el episcopado alemán a finales de 1963 es un ejemplo bien elocuente: provocó una postura defensiva en el sector de la opinión pública cristiana que era partidaria, en Alemania, de la renovación conciliar. Walter Dirks, portavoz de la corriente más dinámica de la *intelligenza* católica alemana, fue el que firmó la denuncia más famosa de esta carta pastoral en un artículo titulado *In Rom und in Fulda*⁹. El autor empieza alabando el vigor y la audacia de los padres conciliares alemanes en Roma, que superaron con creces lo que los laicos —que esperaban que la Iglesia se abriera— habrían podido esperar. Pero lo que más choca, y gravemente, de la carta de septiembre de 1963 es la sospecha de los obispos ante las concepciones falsas, e incluso heréticas, que sobre la Iglesia tienen algunos en Alemania y que, a su juicio, están extendidas entre los intelectuales. Dirks califica de «destructora» la crítica que hace la carta, porque, como no se nombra a nadie en concreto, pululan las hipótesis de todo tipo¹⁰.

Pero en Europa occidental hay más gente que se pone en guardia. Un caso especial es el de la archidiócesis de Malinas-Bruselas, donde intervino el cardenal Suenens prohibiendo una serie articulada de iniciativas ecuménicas, algunas de las cuales ya existían anteriormente¹¹. Los laicos holandeses protagonizan algunas movidas parecidas. Michel van der Plas, escritor y periodista bastante conocido, manifestó su profunda decepción ante la postura tan reservada de los obispos holandeses al volver del Concilio, siendo así que mientras estaba en Roma había vivido con ellos una auténtica luna de miel¹².

W. Dirks intenta ofrecer una interpretación de lo que denuncia y dice que, mientras estaban en Roma, los obispos se han visto libres de su marco habitual, pero en cuanto han vuelto a casa, les esperaba otra vez el peso de su aparato administrativo. Otra hipótesis citada por el autor tiene que ver con los estrechos lazos que hay en Alemania entre el episcopado y el partido confesional, que les impiden la libertad de movimientos que tienen los obispos franceses¹³. Pero en la carta pastoral de Fulda hay una frase que puede explicar esta enorme prudencia de los obispos. Y es que los obispos tratan de justificar su postura pensando en los demás padres conciliares, porque si algunos laicos alemanes aprovechan este momento para formular reivindicaciones

9. W. Dirks, *In Rom und in Fulda. Der deutsche Katholizismus auf dem Konzil und zuhause*: Frankfurter Hefte (enero 1964) 27-36. Es un extenso comentario, lleno de matices pero duro, de la carta de los obispos alemanes.

10. W. Dirks avanza algunas hipótesis y nombra a C. Amery, Fr. Heer, H. Böll y R. Hernegger como posibles dianas.

11. Telemachus, *Meer vertrouwen gevraagd*: De Maand VI (1963) n. 3, reproducido parcialmente en «ICI» (15 de marzo de 1963) 6.

12. M. van der Plas, *De verslaggevers tussen twee zittingsperioden*: Te Elfer Ure X, 6-7 (junio-julio de 1963) 212-214. Esta revista, órgano de prensa de un sector importante de los intelectuales católicos, dedicó este número especial del verano de 1963 a algunas reflexiones desencantadas «entre las dos fases del Concilio».

13. W. Dirks, *In Rom...*, 33-35.

ciones de carácter herético, entonces esos padres podrían poner en duda la validez de los esfuerzos realizados (por los obispos alemanes)¹⁴.

Pero también hubo casos de signo contrario. Nos referimos a las reacciones conservadoras de corte local que acusan al obispo de que se ha comprometido demasiado en cambios radicales y de no tener en cuenta suficientemente –como dice el escritor inglés E. Waugh– «a la parte más importante pero menos ruidosa de los fieles»¹⁵. Dos sabios como Michel de Saint-Pierre (Francia) y Alexis Curvers (Bélgica) se muestran indignados ante el abandono de los valores tradicionales¹⁶. En Holanda, la sección de cartas al director de los lectores de prensa es una buena muestra del malestar que cunde en los ambientes conservadores¹⁷.

Los fenómenos positivos a que nos hemos referido demuestran claramente la difusión del *aggiornamento* roncaliano y conciliar, así como lo mucho que se ha progresado en poco tiempo. Y aunque la postura de algunos obispos es distinta según estén *at home* o en Roma, y aunque tienen que enfrentarse con oposiciones de «izquierda» y de «derecha», todavía no se percibe la verdadera importancia de estos peligrosos divorcios. Hoy se puede ver en ellos los signos premonitorios de una polaridad y de unos conflictos que vendrán después. Que estas contradicciones no se hayan quedado en la sombra se debe en gran parte a los expertos y a los informadores religiosos que están en Roma después de la intersesión de 1962-1963 y que tienden unos lazos inesperados entre Roma y la periferia. Resumiendo, podemos decir que el reflujo de la intersesión se transforma en un nuevo flujo, el flujo del nuevo periodo conciliar. El *orbis* vuelve a posesionarse de la *urbs*, pero las circunstancias ya no son las mismas.

14. En lenguaje cifrado, eso querría decir que, para ser bien vistos en los círculos conciliares y curiales, los obispos alemanes tenían que ser severos en sus diócesis. Una estrategia que se atribuyó frecuentemente a obispos «progresistas».

15. E. Waugh escribía en diciembre de 1962: «Creo que soy bastante representativo de esta infantería de la Iglesia»: ICI (15 de enero de 1963) 6-7. Algunos años después, el gran escritor inglés habla en su diario personal de la repugnancia que le produce una misa que parece una especie de «comida comunitaria» sin poesía ni dignidad, y acusa al cardenal Heenan de tener dos caras, una que parece tranquilizar a los conservadores, y otra que promueve las reformas (cf. M. Davie [ed.], *The diaries of E. Waugh*, London 1976, 793). En su correspondencia se ve claro que tanto a él como a su gran amigo monseñor Knox la reforma litúrgica del Vaticano II les parecía una catástrofe. Veían en ella una «pérdida de sustancia» que desfiguraba el rostro de una Iglesia que ya no podían reconocer.

16. Sin embargo, un maestro de la literatura contemporánea como François Mauriac saluda con alegría el pontificado de Juan XXIII: «Pedro no es ese viejo aislado, e incluso encerrado bajo llave por sus servidores. Lo he visto rodeado de todos sus hijos y también de los que han pedido la parte de su herencia. Pero he aquí que él ya no pronuncia anatemas [...] y todas las naciones vuelven sus rostros hacia la proa de la antigua barca» (*Ce que je crois*, Paris 1962).

17. En julio de 1963, J. Van der Ploeg, dominico y hermano en religión de Schillebeeckx, publica un memorial favorable a las «dos fuentes de la revelación», a tono con lo que defendía la corriente minoritaria del Concilio: *Belangstelling van de Hl. Schrift*, en «De Tijd» del 17 de julio de 1963.

2. Nombramientos y promociones

Las repercusiones del primer periodo del Concilio en las Iglesias locales se dejan sentir no sólo en la publicación de textos, sino también en los nombramientos. Citemos dos casos paradigmáticos. El primero es el nombramiento de Heenan como arzobispo de Westminster. En 1962, el cardenal Godfrey pertenecía aún al sector antiecuménico del Concilio y se oponía al movimiento bíblico, pero a comienzos de 1963 Heenan, arzobispo de Liverpool, es llamado a sucederle en la sede principal de la Iglesia romana en Inglaterra¹⁸. Es miembro del Secretariado para la unidad y es amigo del primado de la Iglesia de Inglaterra, M. Ramsey, de quien Bea había sido ya huésped en una jornada de diálogo cordial¹⁹.

El segundo caso tiene que ver con Polonia. A comienzos de 1963 había que nombrar al arzobispo de Cracovia, que estaba vacante. A primera vista, no era segura la candidatura del joven auxiliar Karol Wojtyła. Wyszyński, que simpatiza muy poco con el ambiente intelectual de Cracovia, presenta a las autoridades políticas una lista de seis candidatos en la que Wojtyła ocupa el último lugar. Pero la lentitud del procedimiento y una serie de intervenciones juegan a favor del candidato peor situado. Y, al final, el nombrado es Karol Wojtyła ¡justamente porque ha intervenido en el Concilio! Al principio, Wojtyła era poco conocido por los «tenores» del episcopado polaco. Y es en Roma donde lo descubren y se sorprenden al ver la implicación personal del joven auxiliar en las diversas actividades del Concilio que acaba de comenzar²⁰.

En otras Iglesias «hermanas» se va reforzando la tendencia más abierta a la reconciliación con Roma. En agosto de 1963, el arzobispo Nikodim es elevado a la dignidad de metropolitano y nombrado presidente de la nueva «comisión ecuménica» de la Iglesia ortodoxa rusa. A Nikodim se le conocía por su admiración hacia la Iglesia católica y por su tendencia a acercarse a ella²¹. En la misma época, Ramsey, muy partidario del diálogo con la Iglesia católica, sucede a Fischer como arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia de Inglaterra. Después de una visita de Bea, el arzobispo Ramsey anuncia públicamente su intención de ir pronto a Roma²².

18. La influencia de Godfrey en la curia romana era todavía tan grande que su oposición a la propuesta de la universidad de Nimega de conceder el doctorado *honoris causa* al gran teólogo anglicano, aunque de tendencia católica, doctor Mascall, hizo que Roma interviniera para impedirlo.

19. En un artículo aparecido en el «Catholic Herald» el 18 de enero de 1963, Heenan dijo que antes los pocos ecumenistas católicos que había eran mal vistos, mientras que ahora se desconfía de los que ponen trabas al trabajo ecuménico.

20. Cf. T. Szluc, *Pope John Paul II*, New York 1995, 227-228. No todos los capítulos de esta biografía monumental tienen el mismo valor, pero los pasajes sobre el nombramiento de K. Wojtyła para la sede de Cracovia se apoyan en testimonios cuya seriedad hemos podido contrastar.

21. Cf. «ICI» 199 (1 de septiembre de 1963) 14. El metropolitano Nicolas, antecesor de Nikodim en la jefatura del Departamento de relaciones exteriores, había muerto en diciembre de 1961. Cf. «ICI» (1 de enero de 1962) 16.

22. Cf. «ICI» (1 de septiembre de 1962) 5. A partir de la primavera de 1963, el doctor Ramsey va al continente y es recibido por la universidad de Lovaina, donde se celebra un encuentro con ex-

b) *Testimonios de los observadores (segundo círculo)*

Los testimonios y las «relaciones» que los observadores no católicos redactan después del primer periodo conciliar no sólo propagan el dinamismo del movimiento ecuménico, sino que pronto lo aceleran. Es natural que los observadores conciliares envíen relaciones a quienes los han enviado, pero también sienten la necesidad de ofrecer a la opinión pública sus puntos de vista. Y lo hacen con una gran espontaneidad, porque lo que han visto en Roma durante el otoño de 1962 supera con creces lo que se esperaban. La primera característica que se advierte es la «sobreevaluación» de los observadores en el Concilio, cuyo estatuto al principio sólo preveía para ellos un papel puramente pasivo, pero luego se pasó a un verdadero diálogo y a una colaboración confiada. La dinámica ecuménica conciliar contribuyó decisivamente a ello²³.

Por lo demás, es evidente que la sola presencia siempre atenta de los observadores influyó considerablemente en el «tono» de los discursos conciliares²⁴. El doctor E. Schlink, de la Iglesia evangélica alemana (EKD), no duda en recordar el tema fundamental, es decir, la idea que la Iglesia católica tiene de sí misma y de las demás Iglesias. Y dice, al final del periodo, que se ha afrontado este tema «desde un nuevo punto de vista y con una sorprendente lealtad para con los demás cristianos, lo que ha dado un fuerte impulso al espíritu ecuménico»²⁵.

Es posible que las mentes jurídicas sólo sientan desconfianza ante los trabajos del Concilio, afirma el pastor Hébert Roux, de la Alianza mundial reformada, «pero los que se toman en serio el evangelio y han sido acogidos como hermanos en Cristo [...] a los que se ha dado, con toda la confianza, los medios para seguir los debates [...], esos pueden y deben testimoniar del modo más explícito el notable esfuerzo de inteligencia espiritual, de humildad y de lealtad que representa este primer paso interno de la Iglesia de Roma...»²⁶. También son positivas las primeras impresiones de Lukas Vischer, observador en el Concilio por el Consejo ecuménico de las Iglesias: «Nos sorprendió ver hasta qué punto se esforzaban los obispos por comprender las posturas que representábamos. Para nosotros fue una

partes del Concilio, sobre todo con los del Secretariado para la unidad de los cristianos, y donde pronuncia una conferencia importante sobre la espiritualidad del cristiano. Cf. M. Ramsey, *Christian Spirituality and the Modern World: Eastern Churches Quarterly* 15/1-2 (1963) 15-24.

23. Cf. la crónica *The Vatican Council and the Ecumenical Situation: The Ecumenical Review* 16 (1963-1964) 213-214. El comentario de la redacción de esta importante revista dice concretamente: «La Iglesia católica romana está elaborando su propia forma de ecumenismo. Esto significa que se presentan nuevas oportunidades en el ámbito de las conversaciones ecuménicas y de la colaboración. Al mismo tiempo esto significa que la situación ecuménica se complica todavía más».

24. Los padres conciliares tenían que preocuparse también de que los «hermanos separados» entendieran también sus intervenciones. Esto fue un magnífico ejercicio de ecumenismo que impulsó a no refugiarse en posturas más o menos vagas y movió a tratar de ofrecer formulaciones lo más precisas posible. Éste es el testimonio de Th. Holland, *Ecumenism at the Council: Eastern Churches Quarterly* 15/1-2 (1963) 13.

25. «DC» 60 (1963) 392.

26. *Ibid.*, 391.

gran experiencia en el plano religioso»²⁷. El arzobispo ortodoxo V. Borovoi, observador del patriarcado de Moscú, aun rechazando toda clase de indiscreciones, subrayaba «una atmósfera rebotante de benevolencia y de sentimientos fraternos para con los otros cristianos no católicos y [...] la postura muy amistosa [...] para con nosotros»²⁸.

Monseñor Cassien, rector del Instituto de San Sergio, de París, decía que dejaba Roma lleno de esperanza: «Lo que se nos había presentado exclusivamente como un simple acontecimiento interno de la Iglesia de Roma, ha adquirido unas dimensiones totalmente distintas. La vida, la opinión pública y algunas voces nuevas que han surgido en el Concilio le confieren unas dimensiones que rebasan a la Iglesia católica...»²⁹. El obispo anglicano John Moorman valora positivamente el influjo de los primeros pasos del Concilio: «Al margen de cómo pueda discurrir este acontecimiento, es preciso creer que de él se derivarán inevitablemente algunas reformas en la Iglesia católica». En cuanto al futuro del papado, no cabe duda de que las figuras de Juan XXIII y de Pablo VI le darán un nuevo rumbo³⁰.

c) *La retaguardia conquista las primeras filas (tercer círculo)*

Creemos que las expresiones más significativas de adhesión al Concilio se dan en los países de sólida tradición católica, cuya opinión pública era la menos preparada para la apertura de Roncalli y para la renovación conciliar. En efecto, la toma de conciencia más sensible y significativa de esta época es la que se descubre en dos grandes zonas que denominamos de «retaguardia», si se nos permite utilizar este término un poco duro. Con él señalamos, por un lado, las zonas de influencia y tradición hispana o hispanoamericanas, y por otro, el catolicismo de matriz irlandesa. El despertar que se observa en Italia presenta otras características.

1. Las zonas de tradición hispana

En vísperas del Concilio, se acusaba a la Iglesia española de perseguir a las Iglesias protestantes que había en su territorio. Lo mismo se decía de la Iglesia católica en Colombia, especialmente por algunas instancias del Consejo ecuménico de las Iglesias³¹. Ya desde comienzos de 1963, son el mismo catolicismo español y

27. *Ibid.*, 390.

28. *Ibid.*, 386-389.

29. *Ibid.*, 384.

30. «Herder Korrespondenz» 18 (1963-1964) 156.

31. En una conferencia de prensa celebrada en Roma a finales de 1963 por el padre G. Weigel (Woodstock, Maryland) demuestra que la escasez de clero católico ha movido a muchos protestantes a enviar a América latina misioneros deseosos de dar testimonio de su fe, muchos de ellos sin ninguna preocupación ecuménica. El padre Weigel cita a los adventistas, pentecostales y baptistas del Sur. Cf. el documento *U. S. Bishop's Press Panel*, con fecha del 19 de noviembre de 1963.

latinoamericano los que denuncian los abusos y la intolerancia de la legislación interna y empiezan a mostrar algunas preocupaciones ecuménicas³². También se dice que los obispos y metropolitanos españoles estudian presentar al gobierno un nuevo estatuto para la emancipación legal de los protestantes del país³³.

Cuando en la conferencia de las *Iglesias protestantes de los países latinos*, celebrada en Leysin en octubre de 1963, las «Iglesias minoritarias» de Europa meridional analizan la situación, se reconoce que, aunque tímidamente, también en España ha comenzado el diálogo³⁴. Es claro que el «deshielo» en el extenso continente latinoamericano se manifiesta bajo innumerables formas, algunas de las cuales son consecuencia directa de los contactos personales e inéditos de muchos obispos de América latina con algunos observadores no católicos. Además, algunos círculos intelectuales —entre los laicos y los teólogos jóvenes— se dejan influir por el Vaticano II y, en consecuencia, por la problemática interconfesional. Esta apertura es quizás menos difícil en la opinión pública católica de los países del «Cono Sur» en los que el interlocutor es principalmente un protestantismo clásico que proviene de Iglesias con vínculos ecuménicos. Un caso típico de esta apertura conciliar entre los intelectuales católicos es «Criterio», un periódico de Buenos Aires. El editorial de septiembre de 1963 lo refleja claramente:

Hemos querido exponer con la máxima claridad a los lectores de nuestra revista la situación de esta gran asamblea (en vísperas de la segunda sesión), su orientación actual, sus dificultades y perspectivas. De esta forma queremos que todos los cristianos, que todos los hombres a los que llegamos se sientan en cierto modo presente en lo que está sucediendo en Roma. Pensamos en nuestros hermanos, unidos o separados, que contribuyen, en la medida de sus fuerzas, a que el Concilio corresponda al proyecto de Dios. Pensamos también en los no cristianos, que constantemente nos recuerdan que el Concilio es, en definitiva, para ellos y que esperan de nosotros el esperado testimonio³⁵.

32. Algunos ejemplos: el prior de Taizé Roger Schutz es invitado a Sevilla para inaugurar, con una conferencia pública, un coloquio de intelectuales católicos (cf. la entrevista en «La Croix» del 9 de abril de 1963); no hay que olvidar que los hermanos de Taizé han desempeñado un papel crucial en la iniciación ecuménica de los católicos de Europa meridional; la reapertura de diez iglesias protestantes (cf. «ICI» [15 de marzo de 1963] 12). También el posicionamiento público del obispo de Huelva, monseñor Cantero, a favor de la libertad religiosa de los niños protestantes (cf. «De Tijd» del 5 de febrero de 1963, e «ICI» [15 de marzo de 1963] 12).

33. Cf. «La Croix» del 22 de enero de 1963 e «ICI» (1 de febrero de 1963) 11.

34. G. Crespy, *Moins de complexes*, en «Réforme» del 12 de octubre de 1963. El teólogo protestante escribe ahí mismo: «Casi todas las relaciones han constatado un cambio de clima respecto a la Iglesia católica [...] Parece que ya no se considera unánimemente al catolicismo como el adversario por excelencia».

35. *El camino del Concilio*, en «Criterio» del 26 de septiembre de 1963, 646. El editorial, que no está firmado, es de Jorge Mejía, que en ese momento está muy relacionado con periodistas y expertos del Concilio, y que después de esto apoya la célebre manifestación del pasquín contra el esquema sobre los *media* que se repartió a la entrada del aula conciliar. Cf. J. Cogley, *Grounds for Hope*, en «Commonweal» del 27 de diciembre de 1963, 399. En el mismo artículo, el editorialista anuncia que «Criterio» tendrá, de ahora en adelante, una sección permanente dedicada al Concilio: «Pero, aun a riesgo de parecer obsesionados, nos parece que el Concilio es, en definitiva, la vida de

Algunos obispos y expertos argentinos formulan, en un tono parecido, votos de orden práctico y de alcance doctrinal de cara al segundo periodo del Concilio (reunión de abril de 1963)³⁶. Larraín, obispo de Talca (Chile), vicepresidente del CELAM y uno de los portavoces más autorizados del continente en el Vaticano II, rechaza la visión pesimista de América latina, pues cree en la renovación pastoral, en el sentido de la justicia social y en el desarrollo del laicado³⁷. En Argentina y Chile se realizan encuentros ecuménicos a nivel universitario. El frenazo anterior a la apertura ecuménica en los ambientes católicos era consecuencia, sobre todo, del rechazo de una sociedad pluralista. Sin embargo, a partir de 1963-1964, se constata que «el Concilio anunciado y comenzado ha tenido una enorme eficacia ecuménica». Se puede decir, incluso, que «el Concilio ha sido el factor que más ha influido en ella»³⁸.

2. El despertar en Italia

Aunque Italia pertenece a la Europa meridional, su opinión pública tiene un tinte peculiar, pues está sometida a la autoridad de un episcopado poderoso, tutelado a su vez por Roma, cuenta con un clero poco dispuesto a aceptar el *aggiornamento* del Concilio y posee una serie de comunidades promovidas por laicos y sacerdotes jóvenes que buscan renovar su fe³⁹. Estos grupos y corrientes llevan bastante mal tener que vivir en las «catacumbas» de una Iglesia clerical y a menudo triunfalista⁴⁰.

la Iglesia que se revela a sí misma y a los demás. Es la conciencia de la Iglesia la que se expresa, y nosotros nos expresamos en ella» («Criterio», 643).

36. Estos votos tienen que ver sobre todo con la colegialidad de los obispos, la institución canónica de las Conferencias episcopales y la preocupación por la evangelización de los pobres. Cf. *Voeux pour le Concile*: ICI (15 de julio de 1963) 20, y un documento del *Centrum coordinationis Communicationis* del Concilio (sin fecha), *Conclusion de la rencontre des évêques et experts* (Villa Marista, 24-26 de abril de 1963), 3 pp. (Archivo Grootaers). Para una «radiografía» del episcopado argentino, cf. L. Zanatta, *Il «mal di Concilio» della Chiesa argentina*, (en imprenta).

37. Declaración en la «Croix» del 1 de enero de 1963.

38. J. Mejía, *La situation oecumenique en Amérique latine*: Lumen Vitae 19 (1964) 56-57 y *passim*. Los principales factores positivos que se enumeran en este artículo son: 1) la creación en Roma del Secretariado para la unidad y la invitación de observadores al Concilio; 2) la postura ecuménica de Juan XXIII; y 3) la información sobre el Concilio en América latina.

39. Sin pretender hacer un inventario de las publicaciones de estas «catacumbas», citaremos a algunas revistas importantes, representativas de una renovación espiritual, teológica y eclesial: «Testimonianze» (Florenia), «Il Gallo» (Génova), «Questitalia» (Venecia), «Adesso» (Milán) e «Il Tetto» (Nápoles). Estas publicaciones periódicas, tan distintas entre sí, son en cierto modo las huellas de una corriente que ha quedado aparte. Otras manifestaciones de la misma corriente se pueden ver en el libro de M. Gozzini, *Concilio aperto*, Firenze 1962, o en las crónicas que Mario Rossi publica regularmente en el semanario francés «Témoignage chrétien». Son las semillas de una mies que será abundante al acabar el Concilio y tal vez más rica en Italia que en los países del norte de Europa.

40. No olvidemos que en los años 1962-1963 el quincenal «Adesso», publicado por un *équipe* de jóvenes laicos, se hundió debido a las presiones de la jerarquía y que el padre Balducci (de la revista «Testimonianze») fue condenado por la autoridad eclesiástica por defender a un objeto de

Cuando empezó en Roma el Vaticano II, cambió profundamente la resbaladiza situación de estas «cabezas de puente». La inspiración que estos grupos habían tomado en general de fuera, asumía ahora un talante humano y familiar por la presencia en Roma de los grandes maestros de la renovación teológica franceses y alemanes que tanto habían admirado desde la distancia. Uno de los teólogos extranjeros más seguidos rápidamente por los laicos italianos es el padre M.-D. Chenu, por su disponibilidad para cualquier encuentro informal y por su capacidad para hacer inmediatamente amistad. La experiencia en el primer periodo opera, en estos laicos, una metamorfosis, dándoles sentido de la responsabilidad y disponiéndolos a colaborar con los demás⁴¹.

En un ambiente diferente, el del «Avvenire d'Italia» (Bologna), hay que situar el influjo del periodista Raniero La Valle, uno de los cronistas más escuchados del evento conciliar. A partir del segundo periodo, publicará diariamente sus crónicas conciliares en ese periódico que luego las reunió en varios volúmenes. Esta publicación fue recomendada por una autoridad del Vaticano II, el cardenal Lercaro, un hombre muy próximo al autor.

3. Los círculos de matriz irlandesa

El catolicismo que llamaremos de matriz irlandesa influye desde hace mucho en la Iglesia católica de los países anglófonos, no sólo porque la emigración masiva de irlandeses a América del norte hizo que tuvieran un influjo preponderante en el catolicismo de los Estados Unidos —¡habrá que esperar al pontificado de Juan XXIII para que los primeros prelados americanos no irlandeses accedan al capelo cardenalicio!⁴²—, sino también porque la inmensa obra misionera de Irlanda ha influido en el mundo de una forma que poco tiene que ver con su número de habitantes⁴³.

Una de las consecuencias más palmarias del Vaticano II ha sido el rápido «deshielo» de este predominio irlandés en el mundo católico de los Estados Unidos. El fenómeno es tanto más espectacular cuanto que la cultura religiosa y las caracte-

conciencia (cf. «ICI» [1 de enero de 1963] 14, e «ICI» [15 de noviembre de 1963] 20). La preocupación de la revista «Adesso» «de abrirse a los problemas mundiales distanciándose de una sumisión infantil» no podía no levantar sospechas, sobre todo en el santo Oficio.

41. Sobre el influjo del Concilio, en sus comienzos, sobre algunos grupos de laicos en Roma, cf. una exposición elocuente en N. Riccio, *Brief uit Rome: «De Maand»* del 7 de marzo de 1964, 148-156. Ahí se describe muy bien las reuniones fraternas con la Iglesia valdense.

42. Es obvio que el catolicismo irlandés influyó también en Inglaterra y en otras zonas de emigración irlandesa como Australia, África del Sur y el Canadá anglófono. No hay que olvidar que, desde la independencia de Irlanda en 1922, un millón de irlandeses se ha ido a vivir a Inglaterra.

43. Junto con Holanda y Bélgica, Irlanda es uno de los pocos países en los que la gran cantidad de misioneros católicos ha construido una especie de «Iglesia universal». Esta fuerza tan desproporcionada respecto a las dimensiones del país se vio claramente cuando se reunieron en Roma para el Concilio los obispos de los cinco continentes.

rísticas de esta matriz se sitúan en los antípodas de la renovación conciliar y en que esta vía peculiar del catolicismo estaba muy poco preparada para una apertura ecuménica, para una eclesiología desclericalizada, para una participación más activa de los laicos en la liturgia y para una devoción mariana más equilibrada⁴⁴.

Debido a las repercusiones del primer periodo conciliar, precedidas por la postura liberadora de Juan XXIII, se vislumbra un nuevo espíritu ecuménico en el catolicismo norteamericano⁴⁵. Un observador externo como Hans Küng habla entonces de una «primavera ecuménica en América»⁴⁶, y la publicación de una serie de periódicos de tendencia ecuménica parece confirmarlo⁴⁷. Es sobre todo ahora cuando se producen debates de alto nivel teológico entre católicos y protestantes. Aunque entonces se piensa que los Estados Unidos van muy por detrás de Europa en este tema, sí se puede decir que al diálogo comienza de verdad⁴⁸. Si en la semana de oración por la unidad católicos y protestantes rezan todavía los unos *por* los otros, ya hay algunos que empiezan a rezar unos *con* otros. Ninguna otra prueba mejor de esta evolución que el gran coloquio internacional organizado en Harvard (Cambridge, Boston) del 27 al 30 de marzo de 1963 en el que participan más de 150 universitarios y especialistas repartidos por igual entre protestantes y católicos romanos. Para los mismos organizadores, este encuentro revela «un cambio radical en el clima religioso del mundo»⁴⁹. La participación de Bea en estas discusiones no dejó de darles un especial relieve: las tres intervenciones del presidente del Secretariado romano para la unidad de los cristianos se centraron en el papel de las universidades en la causa de la unidad cristiana, los cristianos no católicos en el Vaticano II y, finalmente, la evaluación y perspectivas del Concilio en curso.

44. Advirtamos, sin embargo, que la elección, a finales de 1960, de Kennedy como presidente de los Estados Unidos –un católico originario de un ambiente típicamente irlandés– fue el símbolo de una cierta emancipación y de una apertura al pluralismo, y que su asesinato en noviembre de 1963 fue la trágica confirmación de que un católico era capaz de dar su vida por su país incluso ejerciendo las más altas funciones de las que habían sido excluidos los católicos hasta ahora. Cf. J. Cogley, *Kennedy the Catholic*: Commonweal (10 de enero de 1964) 422-423.

45. En un artículo de esta época, el teólogo presbiteriano Robert McAfee Brown, observador protestante en el Vaticano II, habla del silencio de los católicos americanos que en tiempos de Pío XII habían tenido miedo de manifestar una apertura ecuménica, excepto una figura de vanguardia como el padre Weigel (cf. *Situation sociologique aux États-Unis et perspectives oecuméniques*: Lumen Vitae 19 [1964] 43-50, sobre todo 47).

46. H. Küng, *Oekumenische Frühling in Amerika*, en el «Rheinische Merkur» del 21 de junio de 1963, 20. El joven teólogo pronuncia con éxito una serie de conferencias en Boston, St. Louis, Chicago, Los Ángeles y Houston, pero el rector de la Catholic University en Washington le prohíbe el acceso a su institución.

47. Se trata en concreto de las revistas que pasan a una dirección interconfesional como el «Journal of Ecumenical Studies».

48. Cf. el artículo ya citado del observador protestante en el Concilio, R. McAfee Brown, *Situation sociologique...*, 49. Aunque las relaciones entre teólogos parecen sobreentender las otras relaciones, el autor cree que «las relaciones entre católicos y protestantes en el terreno práctico facilitan las relaciones en el terreno teológico, y al revés».

49. Cf. las actas del coloquio tituladas, *Ecumenical dialogue at Harvard*, cuyos editores son S. H. Miller-G. E. Wright, Cambridge 1964, VII (prefacio). Los temas principales son la Escritura, tradición y autoridad, culto y liturgia, y el concepto de «Reforma».

En la misma Irlanda, el Concilio no pasa desapercibido. Según un balance completamente provisional publicado entonces por John C. Kelly, lo primero que hay que tener en cuenta es el cambio general de la sociedad irlandesa tras la expansión económica, la intensificación de los contactos con Europa y la invasión de la televisión británica, que ha acabado por completo con el aislamiento tradicional. Este cambio trae consigo una actitud positiva en el sentido de que sitúa a los católicos ante sus propias responsabilidades. Si bien los esfuerzos para promover el ecumenismo siguen siendo esporádicos, la reforma litúrgica tiene mucho eco entre los laicos y los sacerdotes de la nueva generación. Y, además, se empiezan a tomar en serio tanto la iniciación bíblica como la formación teológica⁵⁰.

En cuanto al catolicismo en Gran Bretaña, la intersesión de 1962-1963 constituye una etapa importante que parece marcada sobre todo por el despertar del laicado católico y por su apertura a la renovación litúrgica y teológica. El despertar del laicado inglés va unido a la aparición de una nueva generación de fieles, la primera con formación universitaria y que ha subido socialmente, lo que es incompatible con la sumisión a una Iglesia clerical y autoritaria. Esta emancipación alcanza también al clero joven, que todavía se encuentra amordazado al no disponer de la libertad de opinión de los laicos. El pontificado de Roncalli y el acontecimiento conciliar animan a esta *élite* intelectual a alzar su voz. Y lo mismo que en Italia y en los Estados Unidos, los laicos encuentran una fuente de inspiración en la *nouvelle théologie* de Europa occidental⁵¹. Lideran a los laicos figuras como las de John Coulson y John M. Todd, el primero inspirando una serie de semanas de estudios teológicos en estrecha colaboración con el abad Butler y la abadía de Downside, y el segundo lanzando una editorial orientada al ecumenismo y la renovación teológica⁵². Otros nombres a añadir son los de Michael de la Bédoyère, redactor jefe de la revista «Search» y de Tom Burns, director de la revista «The Tablet».

No faltan conflictos con la jerarquía católica, acostumbrada a ejercer su autoridad sin derecho a la réplica. Eso hace que el interés de la nueva generación se centre rápidamente en la reflexión sobre el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y en el papel del «sensus fidelium». Lo que predomina es la preocupación por una formación teológica abierta, promovida sobre todo por la participación de los católicos en las facultades teológicas de las universidades inglesas⁵³. Por consi-

50. Cf. J. C. Kelly, *Le catholicisme en Irlande à l'heure du concile: Études* (mayo de 1964) 692-700.

51. Es tal el prestigio de la renovación en el continente, que algunos dirigentes del laicado inglés no dudan en organizar en N. D. du Bec, en Normandía, un simposio anglofrancés en vísperas de la apertura del Vaticano II, al que se considera «una manifestación primordial de la vida de la Iglesia» (cf. *Problems of Authority*, London 1962).

52. El teólogo laico Brian Wicker escribe en 1963 que ya ha pasado el tiempo en que la llamada formación doctrinal de los laicos consistía en hacerles tragar algunos manuales escolásticos para prepararlos para la «acción social». Se descuidaba totalmente la perspectiva histórica de la salvación y las iniciativas personales que de ahí se derivan (cf. B. Wicker, *Culture and Liturgie*, London 1963, 187-189).

53. Este es el tema del simposio organizado en 1963 por J. Coulson y retomado en abril de 1964 por la conferencia de Leicester. Se pueden encontrar los textos en *Theology and the University*, Lon-

guiente, el Vaticano II es lo que hace que en Inglaterra los laicos y los sacerdotes jóvenes, que son la vanguardia de la renovación, aceleren la salida del gueto católico. Por primera vez después de la Reforma, algunos católicos intervienen en el diálogo confesional como miembros de pleno derecho⁵⁴. En esta atmósfera especial de 1963, hay otras dos cuestiones candentes que se plantean primero en Gran Bretaña y luego en los Estados Unidos y en cuyos debates, a veces apasionados, participan también los católicos. No tienen una relación explícita e inmediata con el Concilio que se está celebrando, pero pronto se volverá tal. Se trata, en primer lugar, de la necesidad de valorar moralmente los nuevos medios de control de los nacimientos que aparecen entonces en el mercado europeo⁵⁵ y de la polémica so-

don 1964, y en *Theology in modern Education*, London 1965. (La contribución de Wicker se inspira en el debate del Vaticano II sobre la reforma litúrgica). Es como si, a un siglo de distancia, John H. Newman se tomase la revancha.

54. Cuando Michael de la Bédoyère reúne una selección de textos de autores católicos que defienden la libertad de opinión con el título un poco provocador de *Objections to Roman Catholicism*, London 1964, el autor del prefacio saluda la aparición del libro calificándola de acontecimiento histórico porque hasta ahora nadie de los sectores protestantes o humanistas podría suponer que los católicos estaban dispuestos a reconocer públicamente las dificultades que encuentran en su fe. Pero hoy hay que saludar con satisfacción la aparición de un laicado informado y valiente...

55. Tras haber sido estudiada en artículos científicos durante más de diez años, la píldora que inhibe la ovulación femenina aparece en el mercado farmacéutico europeo a partir de 1962-1963. En los Estados Unidos ya circulaba desde 1960 tanto para impedir la fecundación (Pincus) como para superar algunas formas de esterilidad (Rock). Desde que esta medicina se empezó a comercializar, algunos moralistas piensan que se está ante un hecho nuevo que se desconocía en tiempos de la *Casti connubii* (1930) y que, por tanto, conviene proceder a una nueva evaluación moral de los medios de regulación de los nacimientos. Más concretamente, se trata de evaluar la moralidad de actos de efectos diversos. Esta tendencia se cree respaldada por la postura favorable del magisterio de Pío XII sobre la «continencia periódica» (método Ogino-Knaus). Las primeras intervenciones de los obispos sobre esta evaluación eventual en un campo de la moral donde la opinión pública es tan sensible, son de 1963 (y 1964), al menos en Europa occidental. La creación de una «Comisión pontificia para los temas de natalidad» en marzo de 1963 no es conocida aún ni por los obispos ni por la opinión pública. Se sabía que la moral conyugal sería uno de los puntos importantes del orden del día del Vaticano II. De hecho ya había sido objeto de controversia en la Comisión de coordinación cuando se debatió el problema de la jerarquía de los fines del matrimonio con ocasión del capítulo «matrimonio» del esquema 17. Monseñor Bekkers, obispo de Bois-le-Duc (Holanda), en un debate televisivo en marzo de 1963, es el primero que se muestra partidario de una nueva concepción de la vida de la pareja, en la que el amor conyugal encuentre una expresión peculiar y necesaria en las relaciones íntimas. Esta postura suponía revisar la línea general de la *Casti connubii*. A esta declaración le sigue una carta pastoral colectiva del episcopado holandés (agosto de 1963) que aborda los nuevos medios de la regulación humana de los nacimientos y afirma que la discusión sobre este tema comienza necesariamente en la Iglesia católica (cf. «Katholiek Archief» 18 (1963) 346-349 [Bekkers] y 938 [carta pastoral]). En la discusión que surge en los círculos católicos, el tema no es tanto la contracepción (negativa) como la regulación de los nacimientos (positiva). La transposición del acento es significativa. En cuanto a las posturas más «abiertas» de los obispos y moralistas, se puede advertir la influencia de los nuevos movimientos de los «focolares cristianos» que han contribuido en ese tiempo a desarrollar en los fieles sus responsabilidades específicas como laicos, esposos y padres. Era uno de los aspectos del despertar del laicado al Vaticano II y el final del «intrusionismo» de cierto clero en las «cuestiones de cama». Pero, poco después, la carta pastoral del episcopado holandés es utilizada por la Conferencia episcopal de Inglaterra y de Gales en una «declaración común» (mayo de 1964) que se propone sobre todo defender la encíclica de 1930: «Los obispos se sienten obliga-

bre la «secularización» puesta de moda por la publicación de un opúsculo, aparentemente irrelevante, *Honest to God*, del obispo anglicano John Robinson, cuyo éxito sorprendió al propio autor, y del que en un año se vendieron más de medio millón de ejemplares⁵⁶. Ninguna de las dos cuestiones recibirá del Vaticano

dos a proclamar la naturaleza inmutable de la ley de Dios. Si nos calláramos mientras muchas voces intentan desviar a nuestro pueblo, faltaríamos a nuestro deber de pastores de almas». Pero la cita, en traducción inglesa, que hacía Heenan de la carta holandesa era incompleta porque el traductor había suprimido la parte final, la frase donde se hablaba de que estaba abierto el debate. Algunas semanas antes, T. D. Roberts, arzobispo retirado de Bombay, había impresionado con una postura «liberal» que apareció el 19 de abril de 1964 en el «Sunday Times», un periódico de gran tirada. También por entonces, Reuss, auxiliar de Maguncia (Alemania) en un artículo, y Suenens, en una conferencia pronunciada en Boston, se pronunciaban a favor de una nueva evaluación moral. La réplica de B. Häring (secretario de la Comisión conciliar para el esquema XVII) al pronunciamiento del episcopado inglés y galés aparecerá en el «Guardian» del 15 de mayo de 1964 y provocará un gran resentimiento en monseñor Heenan, que no se guardará de manifestarlo públicamente en el aula conciliar (Cf. AS III/5, 315ss [c. g. CVI del 22/10/1964]). Por otro lado, la «declaración conjunta» provocó muchas reacciones en el conjunto de la prensa inglesa. Sin embargo, se debe constatar que las reacciones más críticas provinieron a menudo del campo católico y no del no católico. Los no católicos no decían que estuvieran de acuerdo con el episcopado católico, pero sí manifestaban su estima por el valor que habían tenido los obispos. La distancia entre los esquemas preparatorios *De re morali* y las nuevas preocupaciones de muchos obispos en el Concilio no hace sino aumentar continuamente y pronto parecerá imposible de superar. Señalamos a continuación algunos textos de autores católicos aparecidos en 1963-1964 y que en ese momento fueron puntos de referencia en el debate sobre la revisión del tema del *birth-control*: J. Rock, *The Time has come (to End the Battle over Birth Control)*, New York, 1963; L. Dewart, *Contraception and Holiness*, New York 1964. Y, además: C. Maertens; *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 176-188; P. Antoine: *Études* (mayo de 1963) 162-183; L. Janssen: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 39 (1963) 787-826; J. M. Reuss: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 143 (1963) 454-476; W. van den Marck; *Tijdschrift voor Theologie* 4 (1964) 338-413; H. & L. Buelnes-Gijsen: *De Maand* 7 (1964) 129-140; B. Häring: *Theologie der Gegenwart* 7 (1964) 63-71; L. Dupré: *Cross Currents* (Winter 1963-1964) 63-85.

56. La personalidad de John A. T. Robinson (1919-1983), que en 1963 originó un movimiento ligado a su nombre era muy compleja, pues fue a la vez un conocido exegeta del Nuevo Testamento, un buen administrador de la Iglesia de Inglaterra y un obispo muy sensible a las necesidades espirituales de sus fieles comunes. De hecho su trabajo pastoral como obispo de Woolwich (1959-1969) fue precedido y seguido de una carrera universitaria en Cambridge, tanto en el Clare College (1951-1959) como en el Trinity College (1969-1983). Sus trabajos científicos anteriores a 1962 no le habían dado ninguna fama especial. La principal originalidad de su pequeño libro, *Honest to God*, London 1963 (versión cast.: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967) fue ofrecer al hombre de la calle una sencilla reflexión sobre un tema religioso muy actual y ya tratado por los grandes teólogos, pero que nunca se había propuesto al gran público. Se trataba de confrontar al hombre contemporáneo, inmerso en un mundo secularizado, con los interrogantes sobre la existencia de Dios y sobre el más allá. A este respecto, el autor asumía algunas líneas fundamentales de la teología de Rudolf Bultmann (rechazo de la «mitología»), de Paul Tillich (oposición al «sobrenaturalismo») y de Dietrich Bonhoeffer (desconfianza ante lo «religioso»). Algunos teólogos creían que Robinson no aportaba nada nuevo, pero no se daban cuenta de que, gracias a su gran sensibilidad pastoral, el autor había descubierto la forma de llegar al corazón del hombre de la calle, fuera ateo, semicreyente o cristiano con problemas. Todo el mundo se reconocía en este malestar puesto así al desnudo. En definitiva, la originalidad del obispo de Woolwich estaba en haber vendido, en menos de dos años, más de 750.000 ejemplares de un *pocket-book* que hablaba exclusivamente de Dios. Este modesto libro, publicado en edición económica, tuvo el efecto de una bomba y provocó una incertidumbre general, no sólo entre las autoridades de la Iglesia de Inglaterra — de la que Robinson afirmaba ser un fiel convencido —, sino también de las demás Iglesias, incluida la católica. Los responsables eclesiásticos,

una respuesta satisfactoria y ambas están destinadas de algún modo a hipotecar la recepción del Concilio al menos en Europa occidental y en América del norte. Es, pues, preciso recordarlas al esbozar el clima existente en 1963.

preocupados por los riesgos de una teología poco afín a la terminología establecida, y difundida a una escala tan enorme trataron de proteger a sus fieles con una especie de escudo pastoral. Algunos responsables católicos importantes desconfiaban sobre todo de los teólogos, poco conocidos por el gran público, que Robinson citaba como autoridades, porque se les tenía por equívocos y peligrosos. Podían distinguirse esencialmente tres tipos de lectores del libro: los que pensaban que el obispo anglicano no decía nada nuevo, los creyentes impresionados que no tenían ningún problema en situar a Dios «allí arriba en lo alto» o «allá abajo» y no sentían la más mínima necesidad de ponerse al día, y finalmente la gran masa de lectores que se habían conmovido al descubrir un autor, obispo además, que era capaz de expresar lo que ellos llevaban sintiendo ya durante mucho tiempo en su interior, a veces con mala conciencia. El obispo de Woolwich defendía calurosamente un sentimiento religioso que no necesitaba ninguna superestructura «sobrenaturalista», sino que, para su fe en Dios, se apoyaba en una confianza radical en la fuerza del amor. El éxito de *Honest to God* no tuvo nada de efímero y desde entonces el problema de la «secularización» estuvo siempre en la agenda de la investigación teológica en el mundo católico tanto durante el Concilio como después de él. Algunos nombres de autores católicos romanos están ya en los informes sobre los primeros debates, que se publicaron meses más tarde en forma de libro con el título *The Honest to God Debate* (London 1963; trad.: española *Debate en torno a «Honest to God»*, Kairós, Barcelona 1968). Esta segunda obra permite también medir la intensidad y la amplitud del debate de 1963. Cuando muere John A. T. Robinson en diciembre 1983, su colega, el doctor M. Stockwood, subrayó que al propio Robinson le gustaba recordar que muchas veces había recibido una acogida más «constructiva» en los círculos teológicos católicos que en su Iglesia (cf. «The Catholic Herald» del 16 de diciembre de 1983, 7). Sea lo que fuere, lo cierto es que algunos teólogos «conciliares» presintieron la futura importancia del debate teológico en torno al tema clave de la «secularización». Entre ellos, es imposible no citar a E. Schillebeeckx, que en 1963 y 1964 dedicó dos artículos esenciales, primero al libro de Robinson, y luego a *The Honest to God Debate*. Y aunque el consejero del episcopado holandés en el Vaticano II advierte que *Honest to God* ha suscitado unas expectativas que su autor no ha sabido satisfacer realmente, reconoce honestamente que la cuestión que plantea es real y tiene que ver con los problemas teológicos propios. Hay que decir que, a pesar de todo, la temática de *Honest to God* no llegó a turbar de verdad a la asamblea del conciliar. Y ello porque el orden del día de un concilio general como el Vaticano II sólo puede abordar cuestiones que hayan adquirido cierta «madurez conciliar». Y no fue éste el caso del vendaval que se desencadenó en torno al librito del obispo anglicano de Woolwich. Pero a la «recepción» del Vaticano II sí le tocaría enfrentarse duramente con él. Los defensores de Robinson acusan al Concilio de haber dejado al lado un problema de capital importancia para el hombre de hoy, a quien pretendía dirigirse. Los conservadores, adversarios del Concilio, vocearán los excesos del debate sobre la «secularización» para hacer ver la necesidad de quedarse en las estructuras intelectuales anteriores a Juan XXIII y al Concilio. Entre las publicaciones de la época indicamos las siguientes: J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963; versión cast.: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967; J. A. T. Robinson-L. Edwards, *The Honest to God Debate*, London 1963 (versión cast.: *Debate en torno a «Honest to God»*, Kairós, Barcelona 1968); Id., *The New Reformation?*, London 1965; A. H. van den Heuvel, *The Honest to God Debate in ecumenical Perspective*: *The Ecumenical Review* 26, 6 (abril 1964) 279-294 (el doctor van den Heuvel representaba en Ginebra a la *nouvelle vague* teológica y este artículo molestó a las instancias dirigentes del Consejo ecuménico de las Iglesias); E. Schillebeeckx, *Evangelische zuinverheid in menselijke waarachtigheid*: *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1963) 283-325; Id., *Herinterpretatie van het geloof in het licht van de secularisatie*: *Tijdschrift voor Theologie* 4 (1964) 109-150. La edición integral de estos dos artículos, aunque en orden inverso, se puede encontrar en E. Schillebeeckx, *Approches théologiques* II, Bruxelles 1965, 79-186, y también en dos opúsculos: Id., *Personale Begegnung mit Gott*, Mainz 1964 (febrero), 94 pp.; Id., *Neues Glaubensverständnis*, Mainz 1964 (septiembre), 91 pp.; R. Rouquette, *Tempête dans l'Église d'Angleterre*: *Études* (marzo de 1964) 402-407ss.

En lo que hemos llamado «retaguardia que conquista las primeras filas» hay en 1963 características comunes que determinan la evolución del catolicismo en países como Gran Bretaña y los Estados Unidos, pero también en Holanda. En cada una de estas distintas situaciones nacionales se trata siempre de un ambiente católico que había ocupado la posición de una minoría sociológica que se remitía a un modelo cultural predominante bien protestante, bien secularizado⁵⁷. Algunas investigaciones sociológicas al principio y luego algunos estudios de sociología religiosa –que en este tiempo empiezan a estar muy en boga en las facultades católicas– dejan bien claro que estos sectores católicos están muy marcados por su condición de minoría cultural. Sin embargo hay algunos factores que permiten ir superando esa situación, como la promoción social, el acceso a los estudios universitarios y la adquisición de una postura adulta en el terreno religioso, que coinciden más o menos con el pontificado de Juan XXIII. Lo que es cierto, en todo caso, es que la emancipación intelectual es impulsada por la renovación conciliar y es un hecho evidente tras la clausura del Vaticano II.

2. *El movimiento ecuménico: un desorden prometedor*⁵⁸

La intersesión de 1962-1963 se caracteriza por una serie de acontecimientos ecuménicos importantes que nos permiten evaluar cuál fue el eco inmediato del Vaticano II en la mejora de las relaciones entre los cristianos y entre las Iglesias. Es muy frecuente que ese eco se atribuya sobre todo al influjo especial de la actitud de Juan XXIII. Nosotros vamos a hablar, por un lado, de las deliberaciones en el Consejo ecuménico de las Iglesias (y órganos afiliados) y, por otra, de las declaraciones de las grandes familias confesionales. Quizás estas últimas fueron más positivas ante el Vaticano II que las primeras.

57. El mundo del «pagano civilizado», del arte, de la literatura, de la música y de la reflexión filosófica es casi totalmente ajeno a los católicos ingleses: «O lo hemos ignorado olímpicamente o hemos preferido considerarlo hostil» (B. Wicker). Por otro lado, el «pagano civilizado» no puede tomarse a la Iglesia en serio o, si lo hace, la ve como un poder peligrosamente anacrónico y negativo. «Sin embargo, en Inglaterra vivimos en la misma sociedad» y, de este modo, B. Wicker argumenta en favor de una «cross fertilization» en el terreno cultural, entre la religión y el mundo (Cf. B. Wicker, *Culture and Liturgy*, London 1963).

58. Con este título tratamos de reflejar el clima peculiar de la transición de 1962-1963 que es una mezcla de alegría por los encuentros ecuménicos y por una gran cantidad de iniciativas de todo tipo y a todos los niveles. Decimos «un desorden prometedor» inspirándonos en la expresión «promising chaos» con la que el obispo anglicano Olivier S. Tomkins, presidente de la Conferencia mundial de Montreal (verano de 1963) intentó resumir este encuentro (cf. L. Vischer, *Il movimento ecumenico e la chiesa cattolica*, en H. E. Fey (ed.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968. IV: L'avanzata ecumenica (1948-1968)*, Bologna 1982, 681.

a) *El Consejo ecuménico de las Iglesias*

El comité ejecutivo del Consejo ecuménico de las Iglesias (CEI) celebrado en Ginebra a finales de febrero de 1963 es la primera ocasión para adoptar una postura oficial sobre el comienzo del Vaticano II⁵⁹. La evaluación que hizo el secretario general Visser't Hooft en esta ocasión en Ginebra incluía tres supuestos:

- 1) La Iglesia católica romana se limitará, en el concilio, a adoptar una terminología circunstancial o estará dispuesta a iniciar un verdadero diálogo que tome en serio las cuestiones planteadas por las demás Iglesias;
- 2) la Iglesia católica romana está tomando conciencia de su situación en el mundo de hoy;
- 3) la Iglesia católica romana se ha convertido también en un «centro de iniciativas ecuménicas» con el peligro de que haya una cierta prensa católica que caliente un «ecumenismo conquistador» que tenga en Roma el único centro cualificado de la búsqueda de la unidad⁶⁰.

En cuanto al comité central, principal órgano permanente del CEI, tras la apertura del Vaticano II se reúne por primera vez en Rochester (USA) a finales de agosto de 1963⁶¹. En esta reunión hay dos momentos importantes: la relación general del secretario y el informe sobre el primer periodo del Concilio, presentado por Lukas Vischer, observador en él. Vischer expone los cuatro interrogantes principales a los que el Concilio deberá responder satisfactoriamente en un futuro próximo: la confesión común de fe en el mismo Señor, el significado eclesiológico de las Iglesias no católicas, la libertad religiosa y los matrimonios mixtos, y, finalmente, el testimonio común en la sociedad de hoy.

Lukas Vischer hace una evaluación difusa, aunque dentro de un cuadro general de aprecio de la asamblea conciliar. Dice que la nueva situación creada por la Igle-

59. Unas semanas antes de la reunión de este comité, el secretario general del CEI había recibido en Ginebra a un grupo de redactores de revistas. Las declaraciones que Visser't Hooft hizo en esta ocasión muestran una actitud cauta y una gran prudencia táctica ante la «primavera» ecuménica que había comenzado con el Vaticano II. Manifiesta su desconfianza ante una euforia peligrosa porque el diálogo aún no ha comenzado y porque las dos cuestiones que testimonian la sinceridad de la Iglesia católica, a saber, los matrimonios mixtos y la libertad religiosa, aún no se han abordado (cf. *Gesprek met Dr. W. A. Visser't Hooft (J. Grootaers)*: De Maand VI, 2 febrero de 1963) 99-104; cf., en el mismo sentido, «DC» 60 (1963) 404-405.

60. Cf. la relación de Visser't Hooft en «ICI» (22 de febrero de 1963) 5ss. Cf. también el comunicado de Ginebra: DC 60 (1963) 402-403. Una de las expresiones de este ecumenismo de «conquista» que aquí se denunciaba la atribuía Visser't Hooft a la redacción de «Herder Korrespondenz» (encuentro del 2 de febrero de 1963 con los informadores religiosos).

61. El comité central es el órgano que detenta la máxima autoridad entre las asambleas generales del CEI, que se reúnen cada seis o siete años. En la asamblea de Nueva Delhi (1961) el comité pasa de 90 miembros a 100. De las Iglesias representadas, el mayor incremento lo obtuvieron los ortodoxos (que pasan de 12 a 17 miembros tras la adhesión de la Iglesia ortodoxa rusa). Las otras tradiciones están representadas por 16 Iglesias luteranas, 15 anglicanas, 11 metodistas, 10 Iglesias unidas, 5 baptistas, 4 congregacionalistas, 2 sirias, 2 coptas, etc.

sia católica repercutirá sin duda en las demás Iglesias, pero toda época de transición implica fatalmente mucha confusión y eso no puede sino frenar el avance del verdadero movimiento ecuménico. La apertura católica romana está ahí y hay que tener cuidado para no yuxtaponer dos movimientos de distinta concepción que pueden correr el riesgo de hacerse competencia⁶².

En su relación de Rochester, Visser't Hooft recuerda los excepcionales méritos del papel pionero del CEI en el terreno ecuménico desde su fundación en Utrecht veinticinco años antes (mayo de 1938). El secretario general no quiere ser ni escéptico ni ingenuamente romántico, y afirma que, en la situación presente, es difícil que se puedan cambiar las cuestiones fundamentales que nos separan. La cuestión decisiva «no es, pues, la de saber si nos podemos unir, sino la de si podemos iniciar un auténtico diálogo»⁶³.

Las impresiones de los representantes del CEI en 1963⁶⁴ no son las únicas reacciones llenas de reservas por parte de los círculos no católicos. Cuando una delegación de la santa Sede devolvió al patriarcado ecuménico la reliquia de san Andrés, las autoridades de la Iglesia ortodoxa de Grecia manifestaron que para ellas este gesto no era sino una trampa de la Iglesia de Roma. Algunos representantes de las Iglesias reformadas de lengua francesa creían que era poco verosímil que la Iglesia romana volviera «a la fe común de los primeros cristianos», a pesar de la apertura del Vaticano II⁶⁵. Sin embargo, Karl Barth, que era también uno de los fundadores del Consejo ecuménico de las Iglesias opinaba todo lo contrario. El primer periodo del Concilio había contribuido al «deshielo» del gran dogmático reformado y, al contrario que sus amigos de Ginebra, valora muy positivamente la apertura ecuménica de los primeros debates conciliares⁶⁶.

62. L. Vischer, *Report on Second Vatican Council: The Ecumenical Review* 16 (1963-1964) 43-59.

63. Comité central del CEI, *Rapport du Secrétaire général*: Istina 9 (1963) 445-452.

64. Respecto a Ginebra, será preciso esperar a la reunión del comité central de enero de 1965 en Enugu (Nigeria) para que el CEI muestre una verdadera distensión hacia el Vaticano II: el decreto sobre el ecumenismo, que acababa de ser promulgado por el Concilio, y el acuerdo de poner en marcha un grupo común de trabajo se consideraron entonces una buena base para el acercamiento (cf. J. Grootaers, *Etappen der Ökumene*: Herder Korrespondenz 39 [1985] 419-425). La visita que el cardenal Bea había hecho hacía poco a la sede del CEI, en la calle Ferney de Ginebra, había contribuido mucho a esta distensión.

65. Cf. *Christianisme au XXe siècle*, del 3 de enero de 1963, reproducido en «DC» 60 (1963) 397.

66. En la fundación del CEI en Amsterdam, Karl Barth se había distinguido por pronunciar el discurso más anticatólico de toda la asamblea. Para sus declaraciones de 1963, cf. la entrevista reproducida en «DC» 60 (1963) 403-404, pero sobre todo el artículo que escribió a petición de W. Visser't Hooft: K. Barth, *Thoughts on the Second Vatican Council: The Ecumenical Review* 15 (1962-1963) 357-367. En el mismo fascículo se encontrarán otras reacciones ante el Vaticano II (pp. 377-390) y un elenco de revistas sobre el mismo tema (pp. 420-431). La visita de Barth al Vaticano II y a Pablo VI llevaron más tarde a este *great old man* a confirmar sus posturas anteriores de acogida y de entusiasmo que se concretaron en la publicación de un opúsculo que hizo sensación (cf. K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967). En él se lee: «He visto de cerca una Iglesia y una teología que acaban de poner en marcha un movimiento cuyas consecuencias superarán todas nuestras previsiones; [...] el espectáculo es tan grande, que nos mueve a desear que nos suceda a nosotros algo parecido» (p. 15).

Entre las «filiales» del CEI que se posicionan ante el primer periodo del Concilio ocupa un puesto especial la Conferencia de Fe y constitución (*Faith and Order*) celebrada en Montreal del 12 al 26 de julio de 1963⁶⁷. Esta conferencia es el acontecimiento más importante del periodo que estudiamos no sólo porque participó activamente en ella una delegación católica especialmente comisionada por el Secretariado para la unidad⁶⁸, o por el extraordinario clima de encuentro familiar entre hermanos separados por fin reconciliados⁶⁹, sino también por el programa eclesiológico del máximo interés para todos los responsables del Vaticano II, cuyo segundo periodo comenzaría dos meses después.

El padre Gregory Baum, uno de los observadores oficiales en Montreal, insistió en los notables progresos logrados por dos secciones de la asamblea: la sección segunda, que había elaborado una noción de «tradición» que acercaba claramente las posturas protestante y católica –la presencia del Espíritu Santo garantiza ante la Escritura, no sólo al fiel individual, sino también a toda la comunidad–, y la sección cuarta, que había presentado una imagen de la Iglesia en armonía con esta noción de «Tradición»⁷⁰. Se entraba, pues, en el núcleo mismo de la continua y dura controversia en la Comisión mixta del Vaticano II, que se encargaba de reescribir el proyecto de texto sobre la revelación⁷¹.

Las repercusiones de la Conferencia de Montreal fueron muy importantes a nivel local porque iniciaron una nueva época de acercamiento entre las Iglesias. La intervención de corte carismático del cardenal Léger fue memorable a este respecto⁷². Pero, al mismo tiempo, se estaba moviendo un cambio estructural porque la Iglesia romana aceptaba colaborar de algún modo con el movimiento ecuménico, al que hacía tanto que venía mirando de reojo⁷³. La gran difusión de los aspectos positivos de la conferencia por los numerosos corresponsales de la prensa católica en Montreal, contribuyó a tomar conciencia del avance ecuménico que provocaba el Concilio⁷⁴.

67. Las conferencias anteriores de Fe y constitución se habían celebrado en Lausana (1927), Edimburgo (1937) y Lund (1952).

68. A los cinco observadores encargados se les unió un grupo de teólogos católicos como periodistas.

69. Algunos comentaristas no católicos (cf. especialmente «The Church Herald», citado en «The Ecumenical Review» 16 [1963-1964] 194 no dudaron en poner en guardia a los protestantes que se habían dejado llevar por el clima de Montreal, corriendo así el peligro de olvidar que no se había hecho ninguna concesión en cuanto a las formulaciones del concilio de Trento).

70. G. Baum: *Commonweal* (23 de agosto de 1963) 505-511, sobre todo 509-510.

71. Cf. a este respecto las importantes reflexiones del padre M. Villain, redactadas a su regreso de Montréal: *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 819-846, sobre todo 834-836.

72. El arzobispo católico de Montreal, que habló en una reunión pública después del reverendo Johnston y del metropolitano ortodoxo griego Atenágoras (de Canadá), dedicó su intervención al tema «Somos uno en Cristo» (cf. «DC» 60 [1963] 1215-1220).

73. Cf. la excelente crónica (una de las pocas que se publicaron entonces) de R. Aubert, *L'évolution des tendances oecuméniques dans l'Église romaine depuis l'ouverture du Concile*: *Irénikon* 37 (1964) 359.

74. Ciñéndonos a algunos periódicos franceses, se puede citar la serie de artículos de H. Fesquet en «Le Monde» (23, 28 y 30 de julio) y los seis reportajes de A. Wenger en «La Croix» (desde

El segundo sople renovador que afectó después de 1963 a la Comisión conciliar sobre el esquema *De revelatione*, se ha atribuido, al menos de algún modo, al influjo de Montreal en el Vaticano II: una vez más, el reflujo hacia la periferia se convertía en un nuevo flujo hacia Roma. El influjo de Montreal se puede constatar en algunos discursos pronunciados en el aula, entre ellos uno del cardenal Léger, en el que pedía explícitamente que se señalara mejor en el texto la trascendencia de la Palabra frente a formulaciones que se hicieron después⁷⁵. Pero en el interior de la comisión es donde el acercamiento a la conferencia de Fe y constitución parece haber dado frutos más duraderos⁷⁶.

Algunos meses más tarde se celebró en la ciudad de México otra asamblea también organizada por el CEI. Esta reunión fue promovida por la Comisión de misiones y de evangelización del CEI (que sustituía al Comité internacional de las misiones) y fue la primera que se celebró en América latina, «terreno privilegiado de conflictos misioneros entre católicos y protestantes (y otros)»⁷⁷. Esta fue la ocasión de poner en contacto el CEI, con frecuencia desconocido por los católicos latinoamericanos, con un ambiente católico despertado por el Vaticano II.

b) *Las familias confesionales*

Una serie de circunstancias hizo que, en agosto de 1963, algunas grandes «familias confesionales» tuvieran programadas sus asambleas y que en ellas reaccionaran, más o menos explícitamente, al Vaticano II que se estaba preparando para su segundo periodo⁷⁸. Todas y cada una de estas asambleas han tenido mucho cui-

el 31 de julio de 1963). Según Fesquet, Montreal era una contribución «a la mejora de las relaciones psicológicas y doctrinales entre las Iglesias» («Le Monde», 28 de julio de 1963). Para Wenger, la reunión confirmaba «el ecumenismo en la Iglesia católica» («La Croix», 31 de julio de 1963). Cf. una recensión general sobre la prensa en «The Ecumenical Review» 16 (1963-1964) 182-195.

75. Congregación general del 1 de octubre de 1964 (AS III/3, 182-185). El cardenal Léger dice que es necesario que el texto distinga más claramente entre tradiciones apostólicas y postapostólicas y que fije la diferencia entre la autoridad de la revelación y la autoridad del magisterio, que es menor.

76. J. L. Leuba ha estudiado de cerca este influjo, que se puede apreciar sobre todo en los números 9 y 10 de la constitución *Dei verbum*, donde hay una notable convergencia básica con Montreal en lo que se refiere a la relación Escritura - Tradición (cf. J. L. Leuba, *La tradition à Montréal et à Vatican II: Convergences et questions*, en B. D. Dupuy (ed.), *La Révélation divine*, Paris 1968, 475-497. Cf. también A. Wenger, *Vatican II: chronique de la quatrième Session*, Paris 1966, 355-356.

77. Cf. el artículo del padre Mejía, observador oficial de la Iglesia católica en la ciudad de México, *La mission exige l'unité*; ICI (1 de febrero de 1964) 29-30; cf. Irénikon 37 (1964) 122-128. Para la relación de la conferencia de la ciudad de México, cf. R. K. Orchard (ed.), *Witness in Six Continents*, Edinburgh 1964, 200.

78. «Familia confesional» es una expresión un poco vaga que incluye formas muy distintas de coordinación entre Iglesias (a menudo nacionales) pertenecientes a una misma tradición confesional, tanto la anglicana llamada «comuniión», como la luterana denominada «federación», como la reformada que se llama «alianza», como la metodista que lleva el nombre de «consejo», etc. Como se sabe, la adhesión al CEI se basa, desde los orígenes, en un conjunto de Iglesias (con frecuencia nacionales), un hecho que ha suscitado, como reacción, la conciencia de las particularidades y de los

dado en invitar a observadores de la Iglesia romana: un claro resultado del primer periodo del Vaticano II. Y entre estos observadores había algunos expertos conciliares representantes de la corriente renovadora, a veces miembros del mismo *équipe* de redacción del nuevo *De oecumenismo* que aún se estaba gestando. Otro hecho importante es que estas asambleas han podido escuchar el testimonio de sus observadores en el Vaticano II.

En su IV asamblea general de comienzos de agosto de 1963 celebrada en Helsinki, la Federación luterana mundial (que representa a 63 Iglesias luteranas) no dudó en poner en primer plano el problema de la unidad cristiana. Sus preocupaciones dominantes se parecían mucho a las del Concilio, por ejemplo, la de cómo presentar la fe cristiana al hombre contemporáneo no creyente, individualista y desarraigado en una sociedad industrializada⁷⁹.

El congreso de Toronto (13-20 de agosto de 1963) era la primera asamblea anglicana desde 1954 en la que más de mil delegados oficiales representaban a una *fellowship* (o «comunidad») de 18 provincias eclesiásticas con más de 340 diócesis unidas sobre todo por la liturgia y la sucesión a partir de la Iglesia de Inglaterra. El tema central, «la misión de la Iglesia en el mundo» dio a esta asamblea mundial un talante pastoral muy próximo a la de la reunión de Helsinki y parecido en muchas cosas al del Vaticano II. Algunos participantes dijeron que el anglicanismo no era un fin en sí mismo, sino que algún día podría verse llamado a disolverse en una comunidad más amplia⁸⁰. Al regresar de Toronto, el arzobispo M. Ramsey, primado de la Iglesia anglicana, declaraba «que el objetivo final del movimiento ecuménico era la reunión con Roma, pero a decir verdad, no con la Iglesia romana tal como se presenta en la actualidad». No creía poder vivir lo suficiente para asistir en persona a una integración orgánica de este tipo⁸¹.

La primera conferencia metodista mundial que se celebró tras la aceleración del movimiento ecuménico, se celebró en agosto de 1963 en Lake Janaluska (Carolina del Norte) y fue presidida por el obispo Fr. P. Corson, que había sido observador en el Vaticano II y declaró: «El periodo crucial de las relaciones entre católicos y protestantes vendrá después del Vaticano II y tendrá lugar a nivel diocesano

valores confesionales. Por eso, durante los últimos decenios, han ganado peso y autoridad, y cuando el Secretariado para la unidad quiso invitar observadores al Vaticano II, lo hizo a través de las federaciones confesionales (cf. *Storia del movimento ecumenico...* IV, 665-675).

79. Cf. «ICI» 199 (1 de septiembre de 1963) 13-14. G. Lindbeck, observador luterano en el Vaticano II, que asistió al primer periodo del Concilio, a la asamblea de Helsinki y a la conferencia del CEI en Montreal, nos ha dejado un amplio estudio comparado de estos tres acontecimientos, un estudio notable que no ha perdido nada de interés (cf. G. Lindbeck, *Helsinki, Rome et Montréal: impressions sur l'Église en concile*: Istina 9 [1963] 480-492).

80. R. Rouquette, *Les assemblées de Toronto et Rochester*: Études (octubre de 1963) 120-122, y E. Lamirande, *Solidarité interne et oecuménisme*: Irénikon 36 (1963) 476-506. Un portavoz anglicano en Toronto subrayó que la acogida fraternal dispensada por el cardenal Léger (Montreal) y por el arzobispo católico Pocock (Toronto) al congreso anglicano contrastaba con la actitud hostil de la jerarquía católica con motivo del congreso anterior en Minneapolis, en 1954 (*Ibid.*, 496).

81. Cf. «Le Monde», 15 de septiembre de 1963.

y parroquial». El obispo metodista Emsley afirmó que la corriente ecuménica actual representa para nuestro siglo lo que había representado el gran «despertar» protestante en el siglo XVIII⁸². Entre las personalidades católicas asistentes a la asamblea estaban el arzobispo Hallinan (Atlanta) y el obispo Wright (Pittsburgh), considerados en Roma entre los padres más activos del Concilio.

c) *La Iglesia ortodoxa y sus encuentros*

Entre los efectos del Vaticano II hay que contar con la novedad de los encuentros interortodoxos y el establecimiento de algunos vínculos con la Iglesia católica. Pero estos fenómenos sólo adquieren su auténtico significado en el horizonte de la clara aceleración del conjunto del movimiento ecuménico entre 1959 y 1962. Se trata de un fenómeno multilateral y dinámico que se caracteriza por una creciente complejidad, del que el Vaticano II es uno de los motores más importantes, pero no necesariamente el único centro de gravedad. Por eso, cuando Juan XXIII anuncia en enero de 1959 la convocatoria de un concilio general con perspectivas ecuménicas, la ortodoxia rusa ya llevaba preparando desde 1955-1956 su adhesión al CEI⁸³.

En resumen, la efervescencia de esos años comprende concretamente:

- El encuentro decisivo de W. Visser't Hooft (CEI) con algunos delegados de la Iglesia ortodoxa rusa para su adhesión al Consejo de Ginebra (Utrecht, agosto de 1958);
- el anuncio de Juan XXIII de la convocatoria de un concilio general de la Iglesia católica para promover la unión de los cristianos (Roma, enero de 1959);
- la creación en Roma de un Secretariado para la unidad y la investidura del *équipe* Bea-Willebrands (Roma, junio de 1960);
- la asamblea general del Consejo ecuménico de las Iglesias con la adhesión oficial de la Iglesia rusa –patriarcado de Moscú– al Consejo (Nueva Delhi, noviembre-diciembre de 1961);
- la gran cantidad de representantes importantes de las Iglesias no católicas que quieren ser recibidos por Juan XXIII, un fenómeno sin precedentes;
- el anuncio oficial de la invitación al Concilio de observadores protestantes, anglicanos y ortodoxos (primavera de 1962);
- fricciones reiteradas entre Moscú y el patriarcado ecuménico, sobre todo para enviar observadores al Concilio (verano-otoño de 1962);

82. Cf. «ICI» 200 (15 de enero de 1963) 7. El 8 de febrero de 1963, el reverendo L. Davison fue el primer presidente del consejo metodista recibido en audiencia privada por Juan XXIII (cf. «Katholiek Archief» t. 18, n. 10 [8 de marzo de 1963] 18).

83. Cf. el calendario detallado en «ICI» (1 de enero de 1961) 24, con el título: «Le patriarcat de Moscou entre au COE».

- la apertura del concilio Vaticano II de la Iglesia católica, con el papel especialmente significativo de los observadores no católicos, entre los que están dos delegados del patriarcado de Moscú (Roma, octubre de 1962).

Este escenario explica la gran cantidad de centros que aceleran o frenan las iniciativas ecuménicas y que concurren abiertamente entre sí. Hasta dónde llega esa concurrencia se ve sobre todo entre Ginebra y Roma (incidente de Rodas en agosto de 1959), entre Moscú y Constantinopla (ante la invitación romana a enviar observadores) y entre Ginebra y las federaciones confesionales (en el grupo de observadores en el Vaticano II).

El padre Chr. Dumont fue, por parte católica, el autor principal de la desagradable fricción con el comité central del CEI que se llamó «incidente de Rodas», en agosto de 1959 y lo atribuye al nerviosismo antirromano que se manifestó en el comité de Rodas temiendo que sus proyectos se vieran trastornados por la inesperada aparición de Roma. Para el padre Dumont, «un sentimiento así, unido a un complejo semejante (antirromano), era poco ecuménico» y lo consideraba uno «de esos momentos en que la parte profunda del alma sale a superficie saltándose las formas que deliberadamente se le han querido dar»⁸⁴.

En cuanto a W. Visser't Hooft hemos llegado a la conclusión de que sus declaraciones al principio del Vaticano II muestran, en líneas generales, la postura del «hermano mayor» que no entiende por qué se ha de hacer un recibimiento tan festivo al «hijo pródigo» que vuelve. Mientras él, el hermano mayor, lleva ya trabajando tanto tiempo en la casa del movimiento ecuménico, ahora resulta que el hermano más pequeño, que le ha estado dando las espaldas durante más de medio siglo, va y se convierte de repente, ¡y encima es el niño mimado de la opinión pública! Llama la atención que el secretario general situara al CEI entre «los obreros de la hora prima» y que comparara el ecumenismo tardío de Roma con «los obreros de la hora undécima» que no han tenido que soportar el calor del día. (Sin embargo, en la parábola el amo recrimina a los primeros, que se quejan de que les ha hecho una gran injusticia por pagarles lo mismo que a los últimos en llegar)⁸⁵.

El envío de observadores por el patriarcado de Moscú desde la apertura del Vaticano II no dejó de suscitar la impresión de que estaba celebrando una especie de «lu-

84. C.-J. Dumont, *Rome, Constantinople et Genève: l'oecumenisme au tournant*: Istina 6 (1959) 415-432, sobre todo 431. El título expresa muy bien la aceleración del ecumenismo en este momento. Sobre el incidente de Rodas, cf. «Vers l'unité chrétienne» (Boletín editado por el padre Dumont), XII, n. 8 (septiembre-diciembre de 1959), 73; XIII, n. 1-2 (enero-febrero de 1970) 1-4 y 4-15.

85. Otro ejemplo del «nerviosismo» de los dirigentes de Ginebra ante las inesperadas iniciativas ecuménicas de Roma se vio en diciembre de 1963, cuando saltó como una bomba los planes de encuentro entre Atenágoras y Pablo VI en Jerusalén mientras se celebraba la conferencia que el CEI había organizado en la ciudad de México sobre las misiones. Visser't Hooft hizo que uno de los observadores católicos que asistía a la conferencia llamara inmediatamente al Vaticano para saber exactamente el alcance de este plan sensacional de un «summit» entre dos grandes Iglesias.

na de miel» con Roma. Esto se confirma durante la intersesión de 1962-1963, aunque con dos consecuencias muy distintas: por un lado, la intensificación de los signos fraternales entre Roma y Moscú, y por otro, y paradójicamente, el enorme celo con que Constantinopla trata de enviar sus representantes, sin conseguirlo de forma inmediata. A partir de enero de 1963, la «revista del patriarcado de Moscú», que dedica un estudio al comienzo del Vaticano II, no deja de reconocer sus aspectos positivos y de manifestar su confianza de que «los padres conciliares penetren cada vez más en el clima ecuménico»⁸⁶. La participación de la Iglesia católica en el jubileo del patriarca de Moscú, Alexis, que celebraba el cincuenta aniversario de su sacerdocio en julio de 1963, mostraba el deseo de Roma de consolidar sus vínculos con una Iglesia hermana y una delegación romana presidida por monseñor Charrière tuvo la ocasión de participar en una ceremonia ortodoxa rusa tras muchos siglos de ausencia⁸⁷. Dentro de este mismo impulso, el 15 de noviembre de 1963, Pablo VI mantiene un amplio coloquio con el metropolitano Nikodim, director de «relaciones exteriores» de la Iglesia ortodoxa rusa, una visita sin precedentes en la historia de las Iglesias, que da el espaldarazo al acercamiento Roma-Moscú. El prelado ortodoxo puso un ramo de flores en la tumba de Juan XXIII⁸⁸.

El acontecimiento ortodoxo más importante de 1962-1963 es, sin duda, la tercera conferencia panortodoxa celebrada en Rodas en septiembre de 1963⁸⁹. El reto más importante de este encuentro es una consecuencia directa de la apertura ecuménica de Juan XXIII y del primer periodo del Vaticano II, y consiste en hallar una respuesta común a la cuestión crucial de si los representantes de la Iglesia ortodoxa pueden aceptar el principio de coloquios oficiales con la Iglesia de Roma. Al margen de las fricciones históricas entre Moscú y Constantinopla, entre los ortodoxos hay muchas diferencias. La Iglesia autocéfala griega está a punto de no ir a Rodas, pero en la misma Grecia el espíritu ecuménico de grandes teólogos contrasta con la actitud cerrada de la jerarquía local.

86. Cf. «ICI» (15 de abril de 1963) 5. No olvidemos la postura crítica de la misma revista ortodoxa y su «non possumus» en 1961. En una entrevista publicada en el periódico griego «Ethnos» del 16 de febrero de 1963, el patriarca Alexis de Moscú subraya que la Iglesia rusa ha acogido «con espíritu ecuménico» la invitación a enviar observadores, lo mismo que la ha animado a entrar en el CEI (cf. «DC» 60 [1963] 406).

87. Hablando en nombre de Pablo VI, monseñor Charrière aseguró al patriarca «que, después de una separación de varios siglos, empezaban nuevas relaciones fraternas... Este acercamiento no podía dirigirse ni contra ni a favor de nadie» (cf. «ICI», agosto de 1963, 8, con el título «Retrouvailles à Moscou»).

88. Se escribe en la prensa: «Es probable que monseñor Nikodim asista a la próxima reunión panortodoxa de Rodas y así podrá defender una mayor representación de la ortodoxia en la segunda sesión del Vaticano II» («Le Monde», 17 de septiembre de 1963, y «DC» 60 [1963] 1533).

89. La primera conferencia panortodoxa se celebró en Rodas en septiembre de 1961 sobre todo para fijar los temas a tratar en el próximo sínodo ortodoxo y poder irlos preparando. Cf. C.-J. Dumont, *Une grande date pour l'Église orthodoxe*: ICI (1 de noviembre de 1963) 39-42. No se olvide que el milenario del monte Athos, celebrado en junio de 1963, había sido ocasión de un encuentro sin precedentes de la ortodoxia mundial. La tercera conferencia panortodoxa se celebrará en Rodas a comienzos de noviembre de 1964.

En Rodas hay distintos puntos de vista que reflejan sus divergencias. ¿Es que hay que vincular la cuestión de los observadores en el Vaticano II con el inicio del diálogo con Roma, que es más importante? ¿Es preciso tomar una decisión común en el tema de los observadores, o cada Iglesia es libre de hacer lo que le parezca más oportuno? ¿Habría que empezar ya el diálogo con Roma o dejarlo para el final del Concilio? Los delegados de Constantinopla y Alejandría prefieren el diálogo entre iguales, porque enviar observadores no sirve para nada. Sin embargo, las Iglesias de Europa del Este se inclinan a enviar observadores y quieren que acabe el Concilio antes de dialogar con la Iglesia romana. Como conclusión de la Conferencia panortodoxa de septiembre de 1963, los 22 delegados oficiales aceptan algunos puntos comunes: se deja que cada Iglesia pueda enviar observadores al Vaticano II (elegidos entre sacerdotes y laicos, no entre obispos) y se acepta dialogar oficialmente con la Iglesia romana siempre que se haga desde un plano de igualdad y sobre un tema que implique a toda la ortodoxia. Ésta determinará cómo lograr una voz colectiva⁹⁰.

En el mensaje de navidad, el patriarca ecuménico había elogiado el trabajo del Vaticano II. Como respuesta, Roma le envió los *dossiers* de los documentos conciliares⁹¹. En enero de 1963, el patriarca Atenágoras había anunciado su firme intención de enviar observadores ortodoxos al próximo periodo del Concilio, pero en la conferencia de Rodas la postura de la delegación de Constantinopla parecía más difusa en cuanto a la utilidad de los observadores. Inmediatamente después de la conferencia de Rodas, el órgano oficial del patriarcado de Constantinopla publicaba las cartas de felicitación que se habían intercambiado Pablo VI y Atenágoras⁹².

Desorden y promesas

Habiendo definido el movimiento ecuménico de este tiempo como un «desorden prometedor», conviene que comparemos el desorden con las promesas. La verdad obliga a reconocer que en 1963 el desorden todavía no era prometedor para todos; algunos veteranos y pioneros reivindican el «derecho de primogenitura»; otros, en vez de celebrar «noviazgos», tienen cierto temor a la competencia. Los que representan al ecumenismo organizado comprenden que un clima febril ha de-

90. A su vuelta de Rodas, monseñor Basile (Krivochéine), arzobispo ortodoxo ruso de Bruselas, aportó un testimonio rico en matices y detalles, *La IIe Conférence pan-orthodoxe de Rhodes*, en «La Libre Belgique» del 31 de diciembre de 1963. Cf. también los artículos de E. Stephanou, *Une étape vers le dialogue oecuménique*, en «La Croix» del 15 y 16 de noviembre de 1963. La cuestión de la fecha del comienzo del diálogo oficial con Roma no se resolverá en 1963, sino que se incluirá en el orden del día de la conferencia de 1964.

91. Cf. «ICI» (1 de marzo de 1963) 7.

92. Escribía Pablo VI: «Hemos sido apresados por Él por el don del mismo bautismo, del mismo sacerdocio que celebra la misma eucaristía, el único sacrificio del único Señor de la Iglesia». Estos documentos aparecieron en *Irénikon* 36 (1963) 541-545.

sestabilizado un poco las instituciones que ellos han levantado pacientemente y de las que se sienten responsables... En el mismo catolicismo algunos temen ciertas repercusiones que anuncian una transición cuya orientación no siempre les parece clara ni fiable. Sin embargo, no es menos verdad que la gran mayoría de los que participan activamente en la aceleración del ecumenismo en 1962-1963 intuyen que los «elementos prometedores» serán muchos más que los que tienen que ver con el «desorden». ¿No se habla acaso en todas partes de «reconciliación» y de «encuentros fraternos»? Ésta es la conclusión que se impone a quien estudia de cerca los documentos y las publicaciones de esta intersesión tan movida.

3. *La información bajo el efecto boomerang*

a) *El eco del Vaticano II*

Los cronistas y periodistas que habían seguido el desarrollo del primer periodo del Vaticano II no midieron con exactitud, en un primer momento, el eco que tenían en la opinión pública las noticias sobre el Concilio. Sólo al volver a sus países se dieron cuenta de la inesperada magnitud de ese eco. Se vio muy pronto que era un fenómeno general en toda Europa occidental y en América del Norte. Y se pudo comprobar, paradójicamente, que los grandes periódicos no católicos (a menudo de tradición liberal) en Alemania, Suiza, Italia, Estados Unidos y en otros países habían mostrado un gran interés por el Concilio y se habían gastado buen dinero enviando corresponsales permanentes⁹³.

Resultaba, pues, bastante paradójico ver cómo muchas veces la prensa católica no estaba en primera línea por su propensión a moralizar el acontecimiento conciliar (Alemania), por su excesiva vinculación con el episcopado (Italia e Inglaterra) o por pereza intelectual ante un evento espiritual inesperado (España y Bélgica). Pero no hay regla sin excepciones. En este sentido hay que resaltar los grandes periódicos católicos canadienses y holandeses que, gracias a sus buenos contactos con un episcopado local abierto y en posesión de una formación teológica seria, se mostraron bien pronto, incluso en Roma, como una auténtica vanguardia⁹⁴. Otro caso excepcional es

93. Entre estos grandes periódicos no confesionales, citemos: «Neue Zürcher Zeitung» (de alto nivel) y «National Zeitung» (Suiza); «Frankfurter Allgemeine Zeitung» y «Die Zeit» (Alemania); «Le Monde», donde los extensos artículos de Henri Fesquet tenían el privilegio de no ser podados, y «Le Figaro», donde las crónicas del teólogo René Laurentin eran muy seguidas (Francia); «New York Times» (USA); «Nieuwe Rotterdamse Courant» (Holanda); «Corriere della Sera» y otros (Italia). En Italia, la interpretación política del Concilio a veces falseó sus perspectivas (derecha), pero la información conciliar suscitó un profundo e inesperado interés en los grandes semanarios muy leídos (de izquierda), como «L'Espresso». Los datos siguientes proceden con frecuencia de nuestros archivos personales (J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 6).

94. Lo mismo sucede en Canadá (francófono) y en Holanda, países donde ocupa más espacio la información conciliar tanto en radio como en televisión, hasta el punto de que Radio Canadá dedica al Concilio un programa diario. Además, la radio-televisión católica holandesa concedió ayudas im-

el del diario «La Croix», próximo a la Conferencia episcopal francesa, que dio una información conciliar de alta calidad elaborada por los dos corresponsales permanentes que tenía en Roma para «cubrir» el Vaticano II. Uno de ellos, el padre Wenger, publicará cada año en un libro la colección de sus crónicas.

Otro hecho sorprendente es que incluso hay casos donde la demanda supera a la oferta y hay lectores que reprochan a los periódicos que no les informan suficientemente sobre los acontecimientos del Concilio en Roma⁹⁵. La gran curiosidad que sentía el público será el motivo del éxito general de todas las conferencias pronunciadas por los «que combaten en el frente» cuando vuelven a casa por algún tiempo. Sus exposiciones colmarán las lagunas de la información periodística. Incluso hay iniciativas que van más lejos y tratan de profundizar en el mensaje del Vaticano II, convirtiéndose en los primeros signos anticipadores de la futura «re-cepcción». Un ejemplo paradigmático son las *Jornadas internacionales de estudio* que organiza en París «Informations Catholiques Internationales» en mayo de 1963 sobre «Misión y libertad de los laicos en el mundo» con un público que abarrota las salas⁹⁶.

La expresión más duradera del reflujo de 1963 está, probablemente, en la publicación de obras sobre los acontecimientos de 1962 y en la edición de periódicos especializados, de manera que tanto la profundización como la difusión de los temas del Vaticano II y del impacto en el Concilio se preparan en un clima muy dinámico. No se trata solamente de colecciones de crónicas, muy útiles por cierto, como las de R. Kaiser, R. Laurentin, X. Rynne, A. Wenger y muchos otros⁹⁷, sino también de una lectura teológica del acontecimiento en curso, cuyos modelos los ofrecen Y. Congar, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx y H. Küng⁹⁸.

portantes al Centro de documentación conciliar (IDO-C) instalado en Roma desde la apertura del Vaticano II. Las autoridades romanas reconocerán más tarde el mérito especial de la información conciliar en Canadá y Holanda, dándoles derecho a un representante en el Comité de prensa del Concilio en septiembre de 1963.

95. Es sobre todo el caso de España, donde los redactores de los periódicos están persuadidos de que la información conciliar no interesa a la opinión pública y donde algunos lectores se quejan de que se les informa al mínimo. Además, la incapacidad de algunas redacciones de hacer una criba de la desigual información sobre el Vaticano II y su falta de competencia, contribuyen a descuidar esta sección. (Sin embargo, hay periódicos como «ABC», «Ya» y «La Gaceta del Norte», entre otros, que publican magníficas crónicas de corresponsales tan significativos como José Luis Martín Descalzo y Cipriano Calderón [N. del T.]).

96. Basta con ver el abanico de nombres que intervienen en estas dos jornadas, para hacerse una idea de la magnitud de este proyecto: A. Vanistendael, T. Mazowiecki, John M. Todd, Joseph Folliet, R. Sugranyes de Franch, G. La Pira, monseñor Blomjous, Jan Grootaers y el padre Liégé OP. Las actas de este congreso están recogidas en: G. Hourdin (ed.), *Mission et liberté des laïcs dans le monde*, Paris 1964, 278 pp.

97. R. Kaiser, *Inside the Council*, New York 1963; R. Laurentin, *Bilan de la première session*, Paris 1963; X. Rynne (alias Murphy), *Letters from Vatican City*, New York 1963; A. Wenger, *Vatican II, première session*, Paris 1963; J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio*, Madrid 1963.

98. Y. Congar, *Vatican II: le Concile au jour le jour*, Paris 1963; J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils: eine Rückblick*, Köln 1963; E. Schillebeeckx, *Vatican II: a Struggle of Minds and other Essays*, Dublin 1963; Id., *L'Église du Christ et l'homme*

No citamos algunos nombres importantes por la sencilla razón de que muchos cronistas publican sus trabajos en un libro ya después de 1963 o bien porque empiezan con el segundo periodo del Concilio⁹⁹. Finalmente, algunas obras colectivas reflejan directamente valoraciones teológicas realizadas en 1963¹⁰⁰.

Digamos, finalmente, que se asiste a una auténtica eclosión en el desarrollo de periódicos especializados. Se trata de viejas revistas cuya tirada sube como la espuma, por ejemplo «*Irénikon*» o «*Informations Catholiques Internationales*», de información religiosa, pero también de nuevos periódicos que aparecen en 1962 y 1963¹⁰¹. Un hecho realmente notable es que aparecieron dos revistas nacidas del Concilio y dedicadas exclusivamente a él, encontrando lectores suficientes para afirmarse¹⁰². Digamos, por fin, que en las obras que introducen a la problemática del Concilio surge una nueva forma de difundir la información¹⁰³.

b) Preparación de un nuevo flujo

Un grupo internacional de redactores de revistas dirigidas por laicos, conocido con el nombre de *Rencontres internationales d'informateurs religieux* (RIIR) había tratado de transmitir al papa y a los principales responsables del Concilio en preparación los deseos y votos de la prensa en general y de los informadores reli-

d'aujourd'hui selon Vatican II, Le Puy-Lyon 1964; H. Küng, *Iglesia en Concilio*, Salamanca 1965; Y. Congar, *Por una Iglesia servante et pauvre*, (relación a un grupo de obispos en Roma en noviembre de 1962), París 1963; B. Häring, *Das Konzil im Zeichen der Einheit*, Fribourg Br. 1963.

99. Se trata, concretamente, de las publicaciones de G. Caprile, L. Dorn-W. Seibel, R. La Valle, M. Novak, M. Plate, R. Rouquette, D. Seeber, M. Van der Plas, M. Von Galli y R. Wiltgen.

100. Dos ejemplos: *La collégialité épiscopale: histoire et théologie*, introducción de Y. Congar, París 1965, contiene los estudios presentados en el coloquio organizado en el monasterio de Chevetogne en septiembre de 1963, y en el promovido por la *Académie internationale des sciences théologiques* en Constanza; y *Das Zweite Vatikanische Konzil* (con colaboraciones de W. Kampe, J. Hirschmann, J. Ratzinger, J. Pascher y K. Rahner), Würzburg 1963, publica las relaciones hechas en la Katholische Akademie de Baviera después del primer periodo.

101. Entre los periódicos nuevos o renovados de este periodo que tratan del progreso del movimiento ecuménico al abrigo del Concilio, citamos: «*The Ecumenist*» (USA y Canadá) a iniciativa de G. Baum; «*The Ecumenical Catholic Quarterly*» (antes titulado «*Eastern Churches Quarterly*») que, a principios de 1963, anuncia su intención de dedicarse plenamente al ecumenismo y que al año siguiente se convierte en «*One in Christ*» (Gran Bretaña); «*Oecumene*» (antes «*Het Schild*»), que era una revista apologética estrictamente confesional y que, desde 1962, con su nuevo título, pasa a ser el órgano de una reflexión ecuménica abierta a todos los horizontes (Holanda). No es casualidad que todos los periódicos peculiares que hemos citado provengan de círculos católicos de los que ya hemos hablado y que, gracias a Juan XXIII y al Vaticano II, se convierten rápidamente en una «*van-guardia*».

102. Se trata del «*Concil Avui*» (en catalán) y de «*Vaticanum Secundum*» (en holandés). Éste, el holandés, a los cuatro meses de aparecer, tenía ya 6.000 suscriptores. El diario francés «*La Croix*» logra 50.000 suscriptores al comenzar el Vaticano II.

103. Citamos algunos títulos ejemplares: B. Lambert, *Le problème oecuménique* (2 vols.), París 1962; S. Martineau, *Pédagogie de l'oecuménisme*, París 1965; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (nueva edición), Louvain 1963.

giosos en particular¹⁰⁴. Después de los primeros pasos de la asamblea conciliar en octubre de 1962, esta red informal se preocupó de que el flujo de información circulara en sentido inverso, es decir, desde la Roma conciliar hacia la opinión pública. Este reflujo de los logros del Vaticano II hacia la periferia durante la intersesión de 1962-1963 será sustituido muy pronto por un nuevo flujo hacia el centro. En efecto, durante la intersesión los redactores de revistas y los informadores religiosos se dedicaron a reflexionar sobre la experiencia del primer periodo y a sacar conclusiones de cara al segundo.

A principios de febrero de 1963, el grupo de informadores religiosos organiza en Ginebra una gran reunión para tratar sobre todo de mejorar los servicios de prensa a la *rentrée* del Concilio. Igual que durante la intersesión se habían reunido muchos obispos y numerosos teólogos habían aprovechado para dialogar, era natural que los animadores de la información en el Vaticano II organizaran también un coloquio internacional de cara a la reanudación de los trabajos conciliares¹⁰⁵.

En esta atmósfera tan especial de la primavera de 1963, en este prometedor desorden —de que ya hemos hablado— había una euforia que hasta invitaba a soñar pero que no impedía que existiera una cierta y confusa aprensión ante las incógnitas del futuro. Este estado febril (mucho menor en las intersesiones siguientes) no faltaba en la reunión de Ginebra. En el cambio de horizonte con que empezó la reunión, era claro el éxito de la información conciliar en la opinión pública. Y si bien esto contribuyó a crear un ambiente de euforia, también hizo que los participantes se hicieran conscientes de la importancia de su papel en la difusión del Vaticano II como renovación de la presencia de la Iglesia en el mundo¹⁰⁶. El intercambio de ideas confirmó la convicción de que lo primero que quiere el hombre contemporáneo es ser un hombre informado: «Si a nuestros contemporáneos no se les informa debidamente sobre el Concilio, no podrán vivirlo más adelante» (Francis Mayor). Este encuentro del 2 y 3 de febrero se producía justamente en un momento clave. Se sabía que después de marcharse de Roma los padres conciliares, los adversarios del *aggiornamento* volvían a tener campo libre, pero también se sabía que la nueva Comisión de coordinación mostraba, al comenzar su trabajo,

104. Para más detalles, cf. J. Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II*, en N. Klein (ed.), *Biotope der Hoffnung (Ludwig Kaufmann zu Ehren)*, Olten 1988, 268-281; J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, en *Vatican II commence*, 211-234.

105. Estos tres «niveles» del Vaticano II, (obispos, teólogos, informadores) no estaban separados en compartimentos estancos. En el encuentro de Ginebra en febrero de 1963, algunos teólogos como R. Tucci y E. Schillebeeckx participaron activamente y un obispo como monseñor Blomjous (del secretariado del episcopado panafricano) estaba muy vinculado a la reunión de los redactores. De los 48 participantes, el grupo más numeroso era el de los delegados de 24 redacciones, completando el cuadro algunos centros de documentación conciliar, cinco diarios, algunas agencias de prensa y el Consejo ecuménico de las Iglesias. En cuanto al origen de los participantes, estaban presentes unos doce países, lo que no quiere decir que estuvieran «representados». Presidió la reunión el padre R. Tucci (de «La Civiltà Cattolica»), siendo secretario J. Grootaers (de la revista flamenca «De Maand»).

106. L. S. Chiale, *Gli orizzonti del Concilio sono quelli del Mondo: La Rocca XXII/4* (15 de febrero de 1963) 16-17.

una gran disponibilidad hacia las corrientes más abiertas. Esa comisión era también la instancia principal a la que el grupo de informadores reunidos podía presentar una serie de propuestas concretas.

Los participantes habían incluido sobre todo, en su orden del día, ver cuáles eran los métodos elaborados por el Consejo ecuménico de las Iglesias para entablar buenas relaciones con la prensa. Para ello se invitó a Visser't Hooft y al pastor Philippe Maury a participar en los debates, invitación que aceptaron. La experiencia de Ph. Maury, responsable de las relaciones con la prensa en la asamblea general del CEI en Nueva Delhi (1961), donde había tenido que vérselas con 375 periodistas, era un punto de referencia cronológicamente reciente¹⁰⁷. El debate desembocó en una serie de propuestas para mejorar la insuficiente información del primer periodo conciliar y para hacer frente a las fuertes tensiones ante la norma del «secreto del Concilio». Ofrecemos una síntesis:

- un cardenal de la Comisión de coordinación del Concilio deberá asumir la dirección de la oficina de prensa del Concilio y de la política general de información, ya que esta responsabilidad no puede pertenecer al secretario general del concilio;
- se debe permitir el acceso al aula conciliar a un grupo reducido de periodistas;
- que en cada comisión conciliar haya un obispo y un experto como intermediarios con la oficina de prensa.

Sin embargo, el tema principal del encuentro será rápidamente la cuestión de los centros nacionales de información conciliar en Roma. Pues, por un lado, había que evitar doblar las cosas y gastar inútilmente fuerzas, organizando la cooperación mutua de los centros nacionales, y por otro convenía evitar todo tipo de concurrencia entre las iniciativas nacionales y el servicio oficial de prensa del Vaticano II¹⁰⁸. Cuando el padre Tucci expone su incansable actividad de intermediario entre la oficina de prensa del Concilio y los centros nacionales, Schillebeeckx trata de hacer teología sobre la complementariedad entre las dos categorías de centros al servicio de la información y de la documentación¹⁰⁹.

107. Philippe Maury, director del departamento de comunicaciones del CEI, subrayó la enorme importancia de distinguir claramente entre información y comentario. A su juicio, la primera debería ser breve y la segunda tendría que situar la información en un cuadro más amplio capaz de revelar su significado más hondo. Para las críticas del doctor Lindbeck al servicio de prensa del CEI, cf. la nota 133.

108. Según un documento de principios del segundo periodo conciliar, había en Roma 8 centros nacionales de información y documentación, todos ellos creados o patrocinados por episcopados nacionales o autónomos: alemán, americano, canadiense, brasileño, español, francés, holandés e italiano, a los que hay que añadir dos centros más, uno latinoamericano y otro panafricano. Es un fenómeno significativo, desconocido en el Vaticano I y que contribuyó a fragmentar el monopolio de la información. Con vistas al encuentro de febrero de 1963, la secretaría de los RIIR había preparado un *dossier* (17 páginas a máquina) que informaba sobre 5 de estos centros nacionales: holandés, español, francófono, canadiense y estadounidense.

109. El teólogo de Nimega creía que podía haber una fecunda complementariedad entre las informaciones ordinarias del servicio oficial de prensa y la clarificación histórica y teológica ofrecida

El resultado principal del encuentro fue la decisión de crear en Roma una estructura flexible, pero bien equipada, para coordinar los centros nacionales. Se trataba, sobre todo, de no imponer nada a organismos que querían mantener su autonomía. Pues bien, de ese encuentro surgió, no sin algunas dificultades justamente por esa voluntad de autonomía (sobre todo de los centros americano y alemán), un nuevo centro: *Centrum coordinationis communicationum de concilio* (CCCC)¹¹⁰. Después de la reunión de Ginebra, los directores de los centros nacionales y los representantes de algunas órdenes religiosas celebraron algunos encuentros más para concretar el funcionamiento y la financiación del *Centrum*¹¹¹. Al reanudarse el Concilio, hará muchas traducciones, se ocupará de la distribución de documentos de diversos centros y de la organización de unas cincuenta conferencias internacionales de prensa en 1963. En el segundo periodo trabajaban en él quince personas a jornada completa y cuatro a media.

c) *El papel especial de la Comisión de coordinación*

Desde la apertura del Concilio en octubre de 1962, la postura de las autoridades romanas respecto a la información se basaba en una contradicción realmente flagrante, pues por un lado estaba la obligación muy estricta del secreto impuesto a los padres conciliares (art. 26 del reglamento), y por otra en la organización de una oficina de prensa que debería funcionar como fuente de información¹¹².

Pero en 1963 estaban ya a punto de fructificar las consecuencias negativas de esta contradicción y las tensiones subsiguientes. Es lo que se podría llamar «efecto

por los centros independientes de origen nacional. Esta complementariedad tenía también, según él, un significado eclesiológico, puesto que una oficina oficial de prensa reconoce la legitimidad de las instancias jerárquicas, mientras que los centros nacionales se justifican por la experiencia de los fieles en el conjunto de la cristiandad (cf. E. Schillebeeckx, *Quelques malentendus à la première session du Concile*, texto ciclostilado en 7 páginas, distribuido por la secretaría de los RIIR el 27 de marzo de 1963).

110. La asamblea de informadores religiosos celebrada en Ginebra no fue la única instancia que propuso mejoras, sino que ese tema preocupaba en otros muchos círculos por razones de sincronismo, frecuente en el Vaticano II. De ahí que las decisiones tomadas en Ginebra hallaron un eco favorable en la reunión anual de los periodistas católicos en Austria (cf. «Katholiek Archief» XVIII/22 [31 de mayo de 1963] 540).

111. Estas reuniones de carácter administrativo y técnico se celebraron en Roma el 24 de marzo y el 19 de mayo de 1963. El informe de la primera reunión no gustó ni al Centro americano ni al alemán. Sin embargo, en el último encuentro, el acuerdo es total. En él se elige como director del CCCC al sociólogo L. Grond (Holanda), que dirigía un periódico de Friburgo (Archivos personales de J. Grootaers).

112. «Para los periodistas, el secreto parece hipocresía; para la curia romana, la información, aunque sea verdadera, parece indiscreción o noticia falsa, es decir, difamación, porque debilita lo sagrado» (R. Laurentin, *L'information au Concile*, en *Deuxième*, 365). Antiguamente, el secreto ayudaba a intimidar a los individuos y a destroz reputaciones, pero en el clima de libertad de opinión del Concilio creado por Juan XXIII y anhelado por muchos obispos, ya no se podía tolerar este tipo de cosas (cf. F. X. Murphy, *Secrecy at the Council: America* [27 de julio de 1963] 97).

boomerang», porque la norma del secreto y del silencio contribuyó a la explosión de una información libre. Algunos partidarios de esa norma empezaron a sentir los inconvenientes que se les estaban planteando. Así, por ejemplo, la negativa obstinada a aceptar una entrevista útil para una justificación personal no podía ser mantenida por personajes como Ottaviani, que termina aceptando recibir a algunos periodistas. De este modo, incluso los defensores del secreto conciliar supieron en seguida personalmente lo caro que resulta desmentir una información, aunque sólo esté parcialmente verificada. También esto forma parte del «efecto boomerang» al que ningún protagonista del acontecimiento logra evadirse, tanto si es un simple prelado de curia como si es el mismísimo secretario general del Concilio¹¹³.

Como ya hemos dicho, muchos episcopados se habían mostrado satisfechos de la información dada por una prensa generalmente interesada por el verdadero significado del Vaticano II y que a menudo había sido sensible a la demanda de información desde la opinión pública. Cabe pensar que los pasos dados por los portavoces de los informadores religiosos, por los centros nacionales de información conciliar, patrocinados por los obispos o por una Conferencia episcopal, y también las peticiones de las agencias de prensa, que Bea quería que trabajaran conjuntamente, influyeran directamente en las medidas de preparación. Además, el contacto directo de estas instancias con monseñor Vallainc, director de la oficina de prensa (oficial), suscita una solidaridad real que renueva la acción realizada durante esta intersesión.

Sin embargo, la reorganización de la política general de la información en el segundo periodo, presuponía una acción previa. Había que liberar a la oficina de prensa (oficial) de su sumisión feudal al secretario general del Concilio y, para eso había que poner la información bajo la autoridad de la misma asamblea. La Comisión de coordinación se compromete a colaborar viendo sobre todo cómo limitar la ley del secreto conciliar. Este procedimiento, que tendrá varias etapas, empieza en la segunda sesión de la Comisión de coordinación al presentar Felici una larga relación *de nuntiis dandis* (29 de marzo de 1963)¹¹⁴. Este documento constituye una apertura realmente nueva en la Secretaría general del Concilio. En realidad, esta relación, redactada por Vallainc, contiene algunas sugerencias que habían dado los informadores religiosos¹¹⁵. Es partidaria de que se suavice el secreto conciliar que se viola mediante indiscreciones «más o menos autorizadas» (conferencias de prensa de los padres, comunicación de los resultados de las votaciones, in-

113. Cf. F. X. Murphy, *Secrecy...*, 97, que pone algunos ejemplos.

114. AS V/1, 508-511.

115. La presencia excepcional de Vallainc en la Comisión de coordinación indica que había intervenido en la redacción de la relación (cf. el comunicado oficial del «OssRom» del 31 de marzo de 1963). Algunas fuentes dicen que Vallainc presentó la relación en la comisión en primera persona (cf. el cronista de «Études» [mayo de 1963]), pero parece poco probable. Otros, como «Katholiek Archief» XVIII/22 (31 de mayo de 1963) 15, dicen expresamente que la relación de Vallainc habla en nombre de numerosas organizaciones periodísticas que habían trabajado durante el primer periodo.

formas completas de las sesiones en algunos periódicos, actividad de los centros nacionales de documentación) que hacen que salgan perdiendo los periódicos católicos más «disciplinados», víctimas de una competencia desleal.

El relator enumera tres posibles soluciones: abrir una tribuna para la prensa (en el aula conciliar), encargar a un padre conciliar que informe oralmente a su grupo lingüístico según el modelo del *panel* americano de 1962¹¹⁶, o designar oficialmente a uno o varios obispos, asesorados por expertos, para comentar diariamente a los periodistas los comunicados de prensa (con traducción simultánea). En cuanto a la oficina de prensa, se podría prever que un padre conciliar, coordinado con la secretaría general, sea el responsable del control y revisión del comunicado diario.

Al comenzar el debate sobre la relación de Felici, el cardenal Cicognani, presidente de la Comisión de coordinación, adopta una postura clara rechazando la idea de una tribuna para la prensa y decantándose por la tercera hipótesis¹¹⁷. Pero en la comisión no todos piensan lo mismo y Cicognani se limita a decir, al terminar la sesión, que en la próxima reunión se le presente de nuevo una síntesis de la cuestión¹¹⁸.

Debido a la muerte de Juan XXIII, la tercera sesión de la Comisión de coordinación se celebrará ya a comienzos de julio de 1963. El objeto principal de la propuesta presentada por Felici a la Comisión de coordinación el 4 de julio de 1963 fue el proyecto de un organismo central con autoridad sobre la información conciliar, en el que esté representado el Concilio ante la prensa¹¹⁹. Este organismo corresponde realmente al Comité de prensa que habían reclamado hacía poco algunas organizaciones de informadores y periodistas. Lo presidiría un cardenal, lo formarían padres conciliares con experiencia en las relaciones con los periodistas y tendría un secretario que haría de director de la oficina de prensa (oficial). Este

116. Con la venia de los obispos de Estados Unidos y especialmente de monseñor Wright (Pittsburgh), una docena de expertos americanos —teólogos y canonistas— reciben diariamente, sobre las tres de la tarde, alrededor de uno de los «porches» de via della Conciliazione, a los periodistas para comentar los hechos recientes y especialmente la congregación matinal que ha terminado hace unas dos horas. Durante el Vaticano II, este *panel* informal fue la única fuente de que dispusieron los redactores de los grandes diarios en lengua inglesa, y, de no haber sido por él, se habrían vuelto todos a casa. Cf. el testimonio de Bernard Daly, responsable del servicio de información de la Conferencia católica canadiense, en la relación n. 5 del *dossier* RIIR de la reunión de Ginebra, del 2 de febrero de 1963.

117. Fagiolo, que ha estudiado los documentos de Cicognani, advierte que se lamentaba amargamente de la postura de los obispos que entregaban a algunos periodistas el texto de sus discursos y que rechazaba que algunos episcopados crearan centros de documentación que, saltándose a la torera el secreto del Concilio, llegaban incluso a organizar conferencias de prensa (cf. V. Fagiolo, *Il card. Cicognani e mons. Felici*, en *Deuxième*, 238-239).

118. Cf. AS V/1, 515-516. El procedimiento utilizado termina necesitando pasajes que superan el margen previsto. Así, algunos testigos se saltan la diferencia que hay entre la relación leída por Felici (en marzo), que es una propuesta, y lo que más tarde (en agosto) se sitúa en el nivel de las decisiones. Cf., por ejemplo, la relación, sin estos matices, que publica Morcillo (Zaragoza) en el boletín de su arzobispado y que reproduce «DC» 60 (1963) 807-809.

119. Cf. AS V/1, 634.

comité permanente es el que debe dar las instrucciones útiles a la oficina de prensa tanto sobre las comunicaciones diarias como sobre las conferencias de prensa para todos los periodistas¹²⁰.

La nueva discusión muestra que la idea de poner un cardenal a la cabeza del comité de prensa no desagrada a la mayoría de la comisión —el cardenal Döpfner llega incluso a proponer que se nombre al cardenal König—, pero pronto se cambia de opinión y se piensa confiar la responsabilidad del comité al Consejo de presidencia (propuesta de Confalonieri). Felici asume esta idea y al final se acepta su relación¹²¹. Finalmente, en la cuarta sesión de la Comisión de coordinación, celebrada el 31 de agosto de 1963, se regula definitivamente el tema del comité de prensa: la presidencia no se confía a un cardenal, sino a monseñor O'Connor, vicepresidente de la Comisión para el apostolado de los laicos, a quien se consideraba especialista en medios de comunicación social¹²². Unos días después se hace pública la creación de este comité de prensa del Concilio¹²³. Su principal cometido será seguir atentamente los comunicados oficiales de prensa y las conferencias de prensa, así como proporcionar «asistencia doctrinal a los distintos centros de documentación». La composición concreta del comité demuestra que se han reunido obispos representativos, tanto de los grandes grupos lingüísticos, como de las distintas áreas geográficas —Iglesias orientales, África, Asia y América latina— y también un obispo de la prensa misionera. Finalmente, también Holanda y Canadá son dos países donde la información conciliar ha tenido un desarrollo especial¹²⁴.

El punto más delicado que había que superar era, evidentemente, ver cómo se suavizaba el secreto conciliar. A finales de septiembre de 1963, una semana antes de inaugurar solemnemente la segunda sesión del Concilio, el secretario de Estado, que escribe en nombre del santo padre, comunica a Felici las nuevas disposiciones: de ahora en adelante el secreto se mantiene en lo referente a los esquemas y trabajos en comisión y habrá que tener la «discreción necesaria» en cuanto a los debates en sesión plenaria¹²⁵. Este modo, al menos indirecto, de anunciar que se ha levantado el secreto para los debates *in aula* revela muy bien hasta qué punto pre-

120. Es preciso advertir que el proyecto Felici prevé que los miembros del comité deberán contactar con los distintos centros nacionales de documentación para evitar que utilicen para sus conferencias de prensa a «personas no cualificadas». Está claro, pues, su deseo de tutelar la actividad de los centros patrocinados por los obispos.

121. Al proponer como última autoridad al Consejo de presidencia, cabe suponer que lo que querían tanto Confalonieri como Felici era evitar tener que ver a la cabeza del comité de prensa a un cardenal de la Comisión de coordinación, que era lo que habían sugerido los informadores religiosos. Algunos cardenales como Döpfner y Suenens habían tenido algunas conferencias de prensa con una independencia que no siempre había gustado en los círculos romanos.

122. Cf. AS V/1, 648-649.

123. Cf. «OssRom» del 8 de septiembre de 1963, reproducido en G. Caprile II, 538.

124. Cf. el análisis minucioso de la composición del comité de prensa en la conferencia que pronunció en Padua el obispo Pangrazio (Gorizia), que era miembro de este comité. Cf. el texto en G. Caprile III, 301-305, sobre todo 302.

125. Cf. AS V/1, 696.

tende Cicognani limitar la suavización de la norma del secreto. Este deseo se manifiesta claramente algunos días después, al responder Felici a una pregunta de O'Connor, presidente del nuevo comité de prensa. Felici dice que la Comisión de coordinación y la presidencia sostienen que conviene publicar todos los días una lista global de los nombres de los que han intervenido en el debate tanto de palabra como por escrito, porque no es oportuno que el nombre de cada orador vaya acompañado de una síntesis de su intervención¹²⁶.

Y así se hace. Al comienzo del segundo periodo del Concilio, al principio del boletín de la oficina de prensa se enumeran en bloque los nombres de los que han intervenido sin que sea posible saber con certeza a quién corresponden las intervenciones que se resumen a continuación. Sin embargo, y a iniciativa de monseñor Haubtmann, portavoz del grupo de prensa de lengua francesa, la relación de los nombres se hacía de tal manera que era fácil relacionar cada intervención con su autor correspondiente¹²⁷. Los otros grupos lingüísticos no pudieron resistirse a seguir esta innovación tan valiente¹²⁸.

d) Conclusiones

Si en el terreno ecuménico la intersesión 1962-1963 se presentó como un tiempo de alegre y prometedor desorden, para la información y la prensa fue una época bastante eufórica, abierta a «todas las posibilidades». De todas formas, es el periodo donde se logra un avance decisivo: en cuanto a las estructuras informales, creando una amplia coordinación entre los centros nacionales de documentación presentes en Roma, y en lo que se refiere a las estructuras oficiales, con la suavización del secreto conciliar y la puesta en marcha de un comité de prensa del Concilio bajo la autoridad de un grupo de obispos con experiencia en el campo de la información.

Las repercusiones del primer periodo del Vaticano II y el «efecto boomerang» de las vivas tensiones sobre la información, al final fueron saludables. Gracias a una sor-

126. Cf. AS V/1, 695.

127. En la intersesión de 1962-1963, la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia decide encargar al teólogo Haubtmann de informar diariamente al grupo francófono de la oficina de prensa del Concilio. Monseñor Stourm es ahora presidente de la Comisión de información del episcopado francés. En Roma, Pierre Haubtmann cree en conciencia que debe divulgar el nombre de los oradores a no ser que Stourm se lo prohíba. Éste le dice que su obligación es obrar en conciencia. La valiente iniciativa del teólogo francés fue un paso decisivo a la hora de suprimir el secreto en el Vaticano II porque arrastró a los demás grupos lingüísticos en un movimiento imparable de rechazo de la interpretación restrictiva que daba Cicognani a las instrucciones del papa. Esto demuestra el influjo que una iniciativa nacional podía ejercer sobre una «constelación» internacional como el Concilio (cf. J. Grootaers, *Diarium...*, cuaderno 38).

128. Cuando se reanudaron las congregaciones generales, monseñor Haubtmann revela en su comunicado oral de cada día el nombre de los que han intervenido. Desde el 8 de octubre, los comunicados ciclostilados del Concilio en inglés y alemán incluyen también una presentación del acta de la sesión que permite identificar al orador. El comunicado italiano hace lo mismo desde el 9 de octubre. Sin embargo, el «OssRom» no sigue el ejemplo de Haubtmann durante todo el segundo periodo.

prendente coincidencia de actitudes positivas se pudo concretar una especie de consenso en el primer semestre de 1963. Nos referimos a la postura abierta de gran número de obispos y episcopados ante el trabajo tan serio realizado en el Concilio por informadores, que ahora eran de algún modo sus informadores, y por periodistas que ahora eran con frecuencia sus periodistas. Gracias también a la presentación de sus reivindicaciones filtrada por los informadores y a las tenaces acciones y diplomacia de intermediarios como el padre Tucci y como monseñor Vallainc, el clima fue cada día más sereno. Y, finalmente, la actitud cada vez más positiva de las autoridades del Concilio contribuyó a este avance, en el que el papel de la Comisión de coordinación, como punto de encuentro y debate, parece haber tenido mucho que ver.

Sin embargo, esta coincidencia de felices circunstancias no explica cómo es posible que, en tan poco tiempo, volviera a ser valorado el papel informativo del Vaticano II. En realidad, se debe a la toma de conciencia del hecho de que la existencia misma de una asamblea eclesial que quería ser pastoral, dependía en gran parte de la transmisión de su mensaje a la opinión pública. Y si se había logrado que la opinión pública estuviera muy atenta al mensaje del Vaticano II, eso se debía a que en él había una diversidad real de opiniones y una libertad de discusión que era incompatible con una organización clerical y, según todas las apariencias, monolítica. Esta libertad de opinión en una Iglesia que hasta entonces se creía intolerante y autoritaria, era un primer mensaje muy claro que había llamado la atención del gran público. Y esa libertad no se podía manifestar sino por las informaciones no teledirigidas de la prensa.

Los que entonces reflexionaban sobre el papel de los *media* no dudaron en subrayar el significado de este acontecimiento: «Pocas cosas han contribuido tanto a que la Iglesia y el Concilio tengan credibilidad ante el mundo como constatar que no había ningún acuerdo prefabricado en torno a estas cuestiones, y admitir que se estaba librando una batalla honesta en la que los participantes se esforzaban al máximo para sacar a flote su propia causa»¹²⁹.

Los que se sentían responsables de que hubiera una verdadera información, no entendían por qué la oficina de prensa tenía que ocultar que había tendencias divergentes, que son diversidad en la unidad y signo de buena salud¹³⁰. También los observadores no católicos que estaban en el aula conciliar en el otoño de 1962 habían podido comprobar que se trataba de un debate realmente sincero. Uno de ellos, G. Lindbeck, de la Federación luterana mundial, fue incluso más allá de la aprobación¹³¹. Afirmó que los fallos y la incompetencia de la oficina oficial de prensa en Roma había obligado a los periodistas a profundizar más en sus sondeos

129. Declaración del profesor Otto B. Roegle en *Entscheidungen in Rom*, en «Rheinischer Merkur» del 2 de octubre de 1964.

130. B. Daly, responsable del servicio de información del episcopado canadiense (Relación n. 5 del «Dossier de la Rencontre internationale des informateurs religieux» del 2 de febrero de 1963; cf. Dossiers RIIR, CCV, 17).

131. G. Lindbeck, *Helsinki, Rome et Montréal. Impressions sur l'Église en concile*: Istina 9 (1963) 480-492.

de lo que hubieran hecho si hubieran contado con la ayuda de los portavoces de la autoridad, como sucedía en el Consejo ecuménico de las Iglesias y en algunas asambleas protestantes o anglicanas¹³².

Según Lindbeck:

los cristianos católicos, romanos o no, han debido reconocer, gracias a estas críticas por primera vez públicas, que había dentro de la Iglesia más dinamismo y mayor celo reformador que el que cabía pensar [...] La incompetencia de la oficina de prensa del Concilio había superado todas las previsiones, pero las agencias profanas de prensa han asegurado *reportages* precisos, amplios y bellos¹³³.

Lo que los insignificantes y hasta a veces infantiles comunicados de prensa de 1962 querían cubrir aún con un velo, o los disensos que se manifestaban en el aula conciliar, era justamente lo que mostraba la renovada vitalidad de la Iglesia católica reunida en Concilio. Lo que, al principio del Concilio, consideraban sus máximos responsables indiscreciones intolerables y difamatorias, resulta que era todo lo contrario, ya que suscitaron una auténtica simpatía en la opinión mundial y dieron a los cristianos razones para esperar.

Así era, pues, de profundo el foso entre el punto de vista de ciertos ámbitos conservadores, no solamente romanos, y la realidad de la opinión pública, entre una tradición clerical y las perspectivas de una renovación de la Iglesia. Y ese foso fue precisamente el que los periodistas trataron de salvar con sus propios medios. La confrontación con este sorprendente estado de cosas es lo que hace que se prepare una mejor información durante la intersesión de 1962-1963.

4. Una nueva política hacia el Este

La intersesión de 1962-1963 se caracteriza por un claro impulso de la política de contacto con los regímenes comunistas de Europa del este. Es lo que se ha llamado *Ostpolitik* de la santa Sede, que se perfila en los primeros años del pontificado de Juan XXIII¹³⁴. Pero, a pesar de la diversidad de los casos que vamos a ci-

132. Según esta interpretación algo paradójica, los servicios de prensa de las grandes asambleas de Montreal (CEI) y de Helsinki (Federación luterana) habían tenido la habilidad de dar resúmenes ejemplares que había satisfecho la curiosidad de la prensa, pero al mismo tiempo la habían anestesiado respecto a las controversias más fundamentales que se habían producido.

133. G. Lindbeck, *Helsinki...*, 487.

134. Unas de sus primeras manifestaciones será la llamada a la negociación lanzada por Juan XXIII en el momento cumbre de la crisis de Berlín (verano de 1961), su súplica a todos los gobernantes ante el peligro de guerra en Cuba (octubre de 1962) y su mensaje a creyentes y no creyentes para oponerse a las armas nucleares. Estas iniciativas impresionaron mucho a los dirigentes y también a la opinión pública en la Unión Soviética. Krushev pudo comprobar que el Vaticano no iba a remolque del Departamento de Estado americano y que esta actitud del papa Juan podía apoyar su política exterior que ya entonces era contestada en el Comité central del partido comunista por los partidarios de la expansión del armamento en la Unión Soviética.

tar, hay que reconocer en el conjunto influjos del pontificado roncaliano y aperturas manifestadas en el periodo inicial de la asamblea¹³⁵.

Hay que decir, sobre todo, que los cronistas recuerdan muchas veces positivamente el año que va desde el final de la crisis de Cuba, en octubre de 1962, hasta la muerte del joven presidente de los Estados Unidos, John F. Kennedy, en noviembre de 1963, ya que fue un periodo de esperanza y de distensión en la escena internacional. Tres son las figuras de primer plano que simbolizan el horizonte de este breve periodo: el presidente John F. Kennedy, el presidente N. Krushev y el papa Juan¹³⁶.

En 1962-1963 se producen con absoluta rapidez algunos acontecimientos inesperados como la liberación del metropolitano Slipyi, la visita de Rada Krushev y Alexei Adjubeij a Juan XXIII y los intentos de regularizar la situación del cardenal Mindszenty en Budapest y de monseñor Beran en Praga.

La liberación del representante de la Iglesia ucraniana, monseñor Slipyi, tras 18 años de prisión, tiene lugar a comienzos de 1963. Es sobre todo el resultado de la negociación dirigida por el periodista y pacifista americano Norman Cousins durante un encuentro «a corazón abierto» con Nikita Krushev el 14 de diciembre en Moscú. El cardenal Bea y monseñor Dell'Acqua fueron quienes le encomendaron directamente la misión, y a su vuelta se entrevistó personalmente con Juan XXIII¹³⁷. A principios de este mismo mes de diciembre, los dos observadores del patriarcado de Moscú en el Concilio mantienen un encuentro reservado con el cardenal Testa en presencia de Willebrands. Los observadores prometen apoyar al metropolitano Slipyi. A comienzos de febrero de 1963, mon-

135. No hay que olvidar, sin embargo, que la historia no se deja «periodizar» tan fácilmente. H. J. Stehle ha demostrado que los primeros signos de deshielo entre Roma y Moscú ya se perciben desde 1955, al final del pontificado de Pío XII. Cf. el capítulo *Mühsame Wende zur Koexistenz 1955-1964* de su obra, ya clásica, *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1963, 269-296. Es preciso advertir también que las primeras iniciativas del patriarcado de Moscú hacia el CEI se remontan a 1956. Pero, debido a la indignación que suscitó en Occidente la represión del levantamiento de Budapest, se interrumpieron de momento y se volvieron a reanudar con éxito en 1958.

136. Norman Cousins, protagonista personal en este momento de una misión clave, defiende esta tesis en sus recuerdos personales que llevan un título tan significativo como *The Improbable Triumvirate Kennedy - Krusciov - Pope Jonh. An Asterisk to the History of a Hopeful Year 1962-1963*, New York 1961. Se advertirá que el declive político de Krushev había empezado ya en 1963 y que su «dimisión» se realiza en octubre de 1964. Kennedy, que comenzó su presidencia en enero de 1961, muere asesinado en noviembre de 1963.

137. Llega a Roma, vía Moscú, el 1 de diciembre de 1962 y Cousins tiene una serie de encuentros en el Vaticano. La cuestión de carácter internacional que plantea el papa al dirigente soviético, por mediación de Cousins, es saber si la Unión Soviética acogerá positivamente eventuales intervenciones de la santa Sede en asuntos relacionados con la paz. La respuesta de Krushev es muy positiva. En cuanto a la petición de libertad para Slipyi, el líder comunista, que también procede de Ucrania y está perfectamente al corriente de los sucesos de 1945-1946, se muestra al principio muy escéptico, incluso negativo, y pide tiempo para reflexionar. Durante el largo coloquio entre Cousins y Krushev se percibe la gran simpatía del líder soviético por el viejo papa que, como él, «conserva sus raíces campesinas». La embajada de Cousins incluye también un mensaje del presidente Kennedy (cf. N. Cousins, *The Improbable Triumvirate...*, 21-29).

señor Willebrands y el padre Borovoiĵ se encuentran en Moscú para recibir al prelado ucraniano que vuelve de Siberia¹³⁸. Más tarde se supo que los observadores del patriarcado de Moscú habían enviado una relación al sínodo de su Iglesia en la que recomendaban intervenir ante el gobierno soviético a favor de monseñor Slipyi¹³⁹.

La audiencia personal que concede Juan XXIII a Rada y Alexei Adjubei, hija y yerno de Krushev –Adjubei es director de «Izvestia»– el 7 de marzo de 1963 fue un acontecimiento notable de la intersesión. El clima preelectoral en Italia y las fuertes críticas de la prensa de derechas hicieron que esta audiencia tuviera sobre todo un significado de política interior¹⁴⁰.

Lo que entonces subestimó, en general, la opinión pública occidental fue la importancia de Alexis Adjubei que, junto a otras dos o tres personas, formaba el «gabinete personal» de Nikita Krushev. Y justamente a este «gabinete personal» era a quien se le acusaba mucho de poner trabas al funcionamiento de los engranajes normales del gobierno y, en particular, de usurpar competencias propias de los ministros. Estas críticas fueron las que aceleraron la caída del estadista soviético y de su yerno en 1964¹⁴¹.

En la primavera de 1963 hay otra serie de iniciativas para tratar de resolver el *impasse* en que se encuentra el asunto Mindszenty en Hungría y la persecución de que es objeto monseñor Beran en Checoslovaquia. Algunas semanas después del viaje relámpago del cardenal König a Budapest, Casaroli, subsecretario de asuntos extraordinarios, viaja también a la capital húngara y está con el cardenal Mindszenty (abril y mayo de 1963). Luego, el mismo Casaroli hace otra serie de gestiones en Praga de cara a la liberación de monseñor Beran y de otros obispos que habían sido condenados por el régimen comunista (mayo de 1963). Durante su visita a Polonia, el cardenal König había contactado ya con el vicepresidente del Consejo de Estado (aunque Wyszynski y Wojtyla se lo habían desaconsejado). El 10 de abril de 1963, König visita en Budapest al cardenal Mindszenty como men-

138. Encuentro personal del autor con del padre Borovoiĵ, el 31 de agosto de 1995. Cf. también «ICI» (1 de marzo de 1963) 10.

139. Cf. «ICI» (1 de octubre de 1963) 14.

140. Toda la prensa europea le dedica innumerables comentarios sin llegar a ninguna conclusión clara (cf. una reseña de la prensa francesa en «ICI» [1 de abril de 1963] 7-8. Aquí mismo [pp. 3-5] y con el elocuente título *Clovis ou Attila?*, Hélène Peltier-Zamoyska y Bernard Feron [de «Le Monde»]) comentan la agitación de la opinión pública. Feron constata que «otros reprochan al papa de debilitar al mundo libre al permitir que Atila se le acerque»).

141. Mientras Nikita Krushev había sido el hombre de la desestalinización en 1956 y por tanto había prometido restablecer la «decisión colegial», sus adversarios invocaron más tarde los abusos de poder y el funcionamiento de un «gabinete» no oficial en el que su yerno, A. I. Adjubei, que le acompañaba en casi todos sus viajes al exterior, tomaba decisiones de política exterior sin consultar ni siquiera a Gromyko, que estaba muy enfadado. Esto sembraba el desorden en las embajadas soviéticas en el exterior y en el departamento de comercio exterior. Cf. R y J. Medvedev, *Khrouchtchev les années du pouvoir*, Paris 1977, 153-158; W. Hyland-R. N. Shryock, *The Fall of Khrushchev*, New York 1968, sobre todo 12-15 y 100-106.

sajero personal de Juan XXIII, que le dice que se preocupa de él y de que se le tenga al corriente de los trabajos del Concilio¹⁴².

Las iniciativas romanas siguen al menos tres rutas distintas que, aunque son paralelas, no son formalmente menos «independientes» unas de otras, aunque se puede suponer una coordinación inicial, si no un planteamiento común.

En primer lugar están las iniciativas de Willebrands, del Secretariado para la unidad, que va personalmente a Moscú para preparar la invitación de los observadores ortodoxos rusos al Concilio (septiembre de 1962). El éxito de esta misión hace que Willebrands sea el mejor intermediario para dirigir las negociaciones que Cousins comenzó positivamente para liberar al metropolitano ucraniano Slipyi. El éxito de esta operación se debe directamente al Vaticano II, pues es el observador ruso Borovoi el que recibe en Moscú al prelado ucraniano al finalizar su detención. Y es también en el Concilio donde la liberación del metropolitano se verá como un deshielo político, pero también ecuménico. Nos parece predominante el carácter religioso de la iniciativa del Secretariado para la unidad. Pero también es esencial la aprobación del secretario de Estado. Willebrands, que subrayó el carácter religioso del acontecimiento, ha negado que actuara a espaldas del secretario de Estado. Pero la negociación sobre Slipyi estaba patrocinada por Bea y Testa, dos estrechos amigos y colaboradores de Juan XXIII, que fue quien puso en marcha esta delicada operación¹⁴³.

La segunda «ruta paralela» es la del cardenal König, que, como arzobispo de Viena, había heredado una sede que había sido el centro del imperio austrohúngaro, cuya suerte habían compartido durante mucho tiempo Budapest, Praga, Zagreb, Cracovia y L'vov, territorios que ahora pertenecían al imperio soviético¹⁴⁴. A pesar de sus múltiples «misiones diplomáticas», que empiezan con un viaje a Yu-

142. König, en una entrevista con R. Giacomelli, publicada en D. Del Río-R. Giacomelli, *San Pietro e il Cremlino*, Casale Monferrato 1991, 81. La versión de estos hechos es algo diferente en el coloquio de König con G. Licheri, *Chiesa dove vai?*, Roma 1985. Aquí se dice que ya antes de la apertura conciliar, Juan XXIII había enviado a König a ver a Mindszenty para invitarlo al Concilio; Pablo VI lo volverá a invitar, pero el cardenal húngaro mostró muy poco interés por los documentos que se le iban enviando (pp. 71-73). Sin embargo, en la entrevista con Y. Chauffin, *L'Église est libre*, 1980, König confirma que el día 10 de abril de 1963 se dirigió por primera vez al cardenal Mindszenty (p. 100). Cf. también Th. Weyr, *The Mindszenty Tragedy: Commonweal* (17 de enero de 1964) 454-457.

143. En la entrevista con R. Giacomelli, Jan Willebrands advierte que entonces el Secretariado para la unidad no era un dicasterio de la curia romana sino un órgano del Concilio (cf. D. Del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 158-162). Añadía también: «Cuando se habla de la *Ostpolitik* nos hallamos en un terreno distinto y más amplio que el de los encuentros de carácter religioso...» (p. 162).

144. El sentimiento nacional austríaco se sentía muy satisfecho al subrayar el papel pacificador de un pequeño estado de vocación neutral y depositario de una verdadera experiencia «imperial» en el centro de Europa. Ésta es más o menos la percepción que expresa el cardenal König cuando declara a Yvonne Chauffin: «Yo soy arzobispo de Viena, es decir de la diócesis geográficamente más próxima a los países del Este... Yo me encuentro en mejor posición que cualquiera de mis colegas para dirigirme a los cristianos que no tienen ninguna relación con Roma» (*L'Église...*, 97). Según una definición que se encuentra en H. C. Wolfe, *The Austrian Revival: America* (2 de marzo de 1963) 297, Austria es como «un faro de libertad en la frontera del vasto imperio eslavo de los soviéticos».

goslavia ya en 1960, al cardenal König le gusta subrayar la independencia de sus iniciativas y tiende a minimizar su papel para tomar distancias de la curia romana. En muchas ocasiones se niega absolutamente a aceptar que se le considere un diplomático del Vaticano¹⁴⁵. El cardenal austríaco admite abiertamente que, al principio, la curia romana tenía claras reservas sobre sus iniciativas en el Este¹⁴⁶, pero él nunca dejó de decir a Juan XXIII (y luego a Pablo VI) que estaba en el origen de sus distintos viajes¹⁴⁷.

La tercera y última de las instancias «paralelas» es, en realidad, la más específica y, por tanto, la principal cuando se trata de la nueva política hacia el Este de los años 1962 y 1963. En ese momento, la actividad del secretario de Estado se propone privilegiar de algún modo las relaciones de la santa Sede con los regímenes políticos del Este europeo. Es una acción fundamentalmente política por mucho que monseñor Casaroli trate de negarlo oficialmente¹⁴⁸. Cuando en mayo de 1963, Juan XXIII encomienda formalmente a Casaroli que inicie los contactos con los gobiernos de Hungría y Checoslovaquia, se trata de proceder con prudencia y sin ilusiones siempre que haya alguna posibilidad de mejorar las condiciones de vida de las Iglesias oprimidas¹⁴⁹.

No podemos contraponer aquí las distintas aproximaciones de que hemos hablado, porque estas iniciativas, aunque son distintas, proceden de la misma persona, es decir, de Juan XXIII, a quien le gustaba mucho poner al mismo tiempo «muchoa carne en el asador».

Sentimientos y resentimientos

Nos falta saber aún cómo percibieron los destinatarios, en los países sometidos al régimen comunista, este reflujo del primer periodo conciliar. Si bien es cierto que, en líneas generales, las poblaciones católicas en Hungría y Polonia se alegran de asistir a «visitas occidentales», sobre todo a las del cardenal König¹⁵⁰, los que se sentían responsables de la Iglesia católica en esos países no parecen alegrarse tanto.

145. Y. Chauffin, *L'Église...*, 97, y G. Licheri, *Chiesa...*, 74, donde se lee: «Mis misiones en el este eran sólo pastorales y no diplomáticas. Por tanto, la *Ostpolitik* de la santa Sede fue promovida, desarrollada y llevada a cabo, mediante acuerdos específicos, por Pablo VI y Casaroli».

146. D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 4.

147. Y. Chauffin, *L'Église...*, 95: «Yo he informado todas las veces al santo padre de los resultados de mis intentos, bien se tratara de Juan XXIII o de Pablo VI, con el que siempre he mantenido las relaciones más cordiales».

148. En el coloquio con D. del Río, *San Pietro...*, 61, Casaroli declara que la comodidad de lenguaje es lo que ha hecho que se llame política a la *Ostpolitik*, «pero en el sentido en que puede aplicarse esta expresión a la acción de la santa Sede, una acción que es estrictamente religiosa y eclesial. La preocupación del papa Juan... tiene que ver con la situación de la Iglesia y de la religión en los países de régimen comunista».

149. Casaroli en su coloquio con D. del Río, *San Pietro...*, 62.

150. Cf. su testimonio a este respecto en D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 81 (Hungría) y 88 (Polonia).

Lo que más temían tanto Mindszenty como Wyszynski era que los emisarios del Vaticano negociaran con el régimen comunista a espaldas del episcopado local¹⁵¹. El episcopado polaco ha reivindicado siempre una acción realmente autónoma en las relaciones con las autoridades políticas¹⁵². En cuanto a monseñor Slipyi (luego cardenal), espera varios años antes de desfogarse. Lo hace en octubre de 1971, en el sínodo de los obispos en Roma, cuando el metropolitano ucraniano, en nombre de los obispos de Ucrania, se queja abiertamente de la diplomacia vaticana y de la actitud del Secretariado para la unidad¹⁵³. Mucho después, el nuevo arzobispo ucraniano, Vl. Sterniuk, recordando los contactos entre Roma y Moscú durante el Vaticano II, no dejó de reprochar las iniciativas ecuménicas de ese periodo, pues le parecía que Roma prefería mantener buenas relaciones con el patriarcado ortodoxo de Moscú y que descuidaba los intereses de la Iglesia católica ucraniana¹⁵⁴. El rencor para con monseñor Casaroli duró mucho tiempo. De hecho, diez años después de acabar el Concilio, el cardenal Wyszynski decía lo siguiente en el sínodo de los obispos de 1974: «Vir casaroliensis non sum»¹⁵⁵.

151. Cuando se envió urgentemente al cardenal König a Budapest para calmar la cólera del cardenal Mindszenty, éste le dijo que no estaba obligado a obedecer a una curia romana que mantenía contactos con el gobierno de Kadar. Mientras König estaba en Polonia, el cardenal Wyszynski no ocultó su satisfacción al ver que había fracasado un encuentro del arzobispo austriaco con un miembro del gobierno polaco (cf. D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 84 y 89).

152. Estas circunstancias aclaran sobre todo el apoyo que el cardenal Wyszynski y los obispos polacos otorgan a la tendencia partidaria de la revalorización de las Conferencias episcopales. Para más detalles, cf. J. Grootaers, *I protagonisti...*, 248-249.

153. En esta ocasión, el prelado ucraniano organiza una ofensiva directa contra los diplomáticos del Vaticano que consideran molestos a los católicos ucranianos y que no han dicho nada de los seis millones de ucranianos perseguidos. Ataca a los delegados del Secretariado para la unidad porque, estando en Moscú en el sínodo ruso, no han reaccionado ante la actitud del patriarca Pimen, que declaró nula la unión de los ucranianos con la Iglesia romana. Slipyi la toma también con la Polonia católica y comunista que no ha intervenido a favor de medio millón de ucranianos que han sido privados de los derechos más elementales. Cf. el resumen en el comunicado de prensa del 23 de octubre de 1971, reproducido en «OssRom» (edición en francés) del 19 de noviembre de 1971, p. 6. G. Caprile introduce rectificaciones importantes en las aserciones de este discurso en *Il Sinodo dei vescovi* II, Roma 1972, 826-827.

154. D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 184. A su llegada a Moscú nada más salir de la prisión, Slipyi quiso contactar telefónicamente con algunos amigos de la Iglesia unida, pero Borovoj y Willebrands se lo prohibieron formalmente. Willebrands tenía la misión de llevarlo inmediatamente a Viena evitando todos los contactos en la Unión Soviética. Coloquio del autor con el padre Borovoj el 31 de agosto de 1995.

155. Coloquio de Casaroli con D. del Río, *San Pietro...*, 70.

«Aprender por sí mismo». La experiencia conciliar

GIUSEPPE ALBERIGO

Cuando el 11 de octubre de 1962, casi cuatro años después de su anuncio, comienza el Vaticano II en la basílica de San Pedro, nadie podía pronosticar qué pasaría. El concilio más conocido, el concilio de Trento, estaba a más de cuatro siglos de distancia y se había celebrado en unas circunstancias eclesíásticas, políticas y geográficas difíciles y radicalmente distintas de las de los años sesenta del siglo XX. El recuerdo del concilio Vaticano I era mucho menos lejano y para algunos el nuevo concilio debía ser su consumación tras la interrupción de 1870. ¿Pero no se repetirían las tensiones que habían caracterizado el debate sobre las prerrogativas del papa? ¿Es que la memoria católica, sobre todo en Roma, no había interiorizado una secuencia inquietante: *concilio'conciliarismo' antipapismo*?

Esta vez, durante su larga preparación, todo se había dispuesto para evitar «imprevistos». Pero los «extranjeros», como se llamaba en Roma a los obispos transalpinos, aunque con las mejores intenciones, ¿no depararían alguna sorpresa desagradable?

Como habían dejado claro los miles de *votos* del periodo antepreparatorio, la situación espiritual y cultural de esos «extranjeros» era, sin embargo, muy distinta a la del episcopado que había intervenido en el siglo XVI en el concilio de Trento y a la de los obispos que en 1869 habían ido a Roma convocados por Pío IX. Galicanismo y episcopalismo eran ya puros conceptos de escuela, sin ninguna actualidad.

Eran muy pocos los que establecían una relación consciente entre el Concilio que empezaba con un planeta en situación distinta, casi recién salido de un conflicto desgarrador, dividido aún por ideologías contrapuestas y bajo la amenaza de un conflicto nuclear. La humanidad quería la paz y se movía para buscarla, pero era incapaz de lograrla; vivía una época de enorme desarrollo científico, económico y tecnológico, pero también de enormes desequilibrios sociales. Tradicionalmente, los concilios se dedicaban a abordar situaciones anteriores eclesialmente conflictivas, es decir, estaban motivados esencialmente por problemas surgidos en el pasado que no se habían podido resolver. Pero el contexto del Vaticano II no era ni mucho menos de este tipo.

Se trataba, pues, de una vigilia llena de incertidumbre y hasta de *suspense*. Y sólo poco a poco se fue viendo que el auténtico factor de novedad respecto a los concilios anteriores era el papa.

1. *¿Aceptar la preparación?*

El paso de la preparación tan larga del Concilio a su celebración, pilló a casi todos desprevenidos. Muchos creen que el Concilio será breve y que consistirá en aprobar numerosos textos laboriosamente preparados por las comisiones preparatorias y avalados por la Comisión central preparatoria. En realidad, el envío a los obispos de unas «pruebas» de los esquemas durante el verano de 1962, había causado un gran descontento sólo atenuado por la propuesta de reforma litúrgica, que tuvo una acogida favorable. Habían empezado a circular serias críticas sobre los resultados de la preparación: se rompía el «secreto», que con su fuerte viscosidad había frenado cualquier debate preconiliar.

El aparato que había controlado la preparación quería continuar sus funciones también durante el Concilio, hasta el punto de que las comisiones preparatorias se mostraron remisas a abandonar su campo incluso después de la elección libre de las comisiones conciliares. Algunas comisiones preparatorias siguen reuniendo a sus «viejos» miembros, y la subcomisión para las enmiendas de la comisión central no se considera caducada y sigue trabajando hasta diciembre de 1962.

Estas viscosidades eran acentuadas de un lado por el Secretariado para la unidad, en cuya composición no había intervenido el Concilio, y de otro por la Comisión litúrgica, que apoyándose en el consenso de los padres había reivindicado que se respetara íntegramente el esquema preparatorio. La gran mayoría de los obispos que habían acudido a Roma tenían escasa conciencia conciliar y preferían preguntarse «¿qué quiere el papa?» tanto en lo referente a las decisiones del Concilio como en cuanto a su duración. La dificultad de tener una visión global de la Iglesia y de su coyuntura histórica, que había caracterizado ya los *vota* de 1959, aún no se había superado, aunque las expectativas suscitadas por el anuncio del Concilio habían implicado incluso a muchos obispos.

El comienzo de los trabajos conciliares se caracteriza por un clima de devoto sometimiento de la enorme mayoría de los obispos a la curia romana y por consiguiente a los productos de la preparación hegemonícamente gestionada por ella. Hábilmente se hace creer que la autorización del papa para enviar los esquemas a los obispos equivale a una verdadera aprobación. Muchos obispos de cultura latina están muy condicionados por su cercanía geográfica y cultural a las congregaciones, integradas casi exclusivamente por italianos; sin embargo, los episcopados de las otras áreas culturales tienden a infravalorar el peso del influjo curial. Unos y otros tuvieron ocasión de comprobar, más pronto o más tarde, que el Concilio no podía despegar si antes no se hacían las cuentas con la curia.

Que el primer periodo del Concilio terminara sin que se aprobara ninguna decisión, manifiesta claramente un rechazo indiscutible de la preparación y constituye una prueba de que el Concilio ha tomado conciencia de su identidad y de su papel histórico.

Sólo lenta y gradualmente se va cayendo en la cuenta de que los condicionamientos debidos al periodo preparatorio tenían una gran viscosidad y que el Concilio los había superado sólo en parte y menos drásticamente de lo que muchos parecían creer.

2. *Buscando la identidad*

Entusiasmo, desorientación, compromiso de búsqueda, cansancio y desilusión se alternan y superponen durante las semanas comprendidas entre el 11 de octubre y el 8 de diciembre. La imagen idílica del Concilio se evapora mientras, a través de un proceso complejo, se va configurando la identidad de la asamblea conciliar. La falta de experiencia de trabajo en grupo del episcopado católico y todavía más de una cultura de asamblea, hace que el aprendizaje sea acelerado y el rodaje agotador. Lo decía muy bien el cardenal indio Gracias a comienzos de diciembre al afirmar que «hemos empezado a caminar con nuestras propias piernas». Y le hacía eco el teólogo dominico Chenu cuando escribía que «tras los primeros contactos, tengo la buena impresión de que el aislamiento de cada uno, absorbido por sus preocupaciones locales, ha sido sustituido por un vivo sentimiento de solidaridad con los problemas generales. Y esta solidaridad se ha concretado muy pronto en contactos activos con otros grupos africanos (Chenu asistía a un obispo de Madagascar), francófonos, anglófonos y también portugueses, que han cristalizado en grupos de trabajo... Lo mismo ha pasado con el conjunto de las 'Conferencias episcopales'... Este 'consenso' bastante impresionante tiene que ver con las sensibilidades pastorales...».

Primero la alocución de Juan XXIII del día 11 de septiembre, junto con el mensaje aprobado por los padres el 20 de octubre, y luego sobre todo las perspectivas abiertas por la alocución papal *Gaudet mater ecclesia*, que tampoco se esperaban y que se fueron asimilando no sin algunas dificultades, habían ofrecido a la asamblea un común denominador de gran calado.

Que se lograra el aplazamiento de la elección de las comisiones de trabajo, y que esa elección se planteara con increíble rapidez como una confirmación conciliar de los miembros de las comisiones preparatorias, provocó en los padres la aparición de un brote excitante de concienciación. A su vez, el debate sobre la liturgia había facilitado un comienzo no demasiado arduo y muy concreto; había aparecido la dialéctica, pero aún sin fuertes tensiones. Muchos se habían sentido a gusto en una problemática bastante conocida y esto había contribuido a superar la timidez inicial. Es posible que algunos no se dieran cuenta cabal del alcance doctrinal

de algunos puntos cruciales del *De liturgia* (la celebración litúrgica como *fons et culmen* de la Iglesia, centralidad de la Iglesia local, importancia de las conferencias episcopales, relieve equivalente de la liturgia de la palabra y de la liturgia eucarística), logros que, como se vería más tarde, constituirían orientaciones eclesiológicas de mucha trascendencia que podrían condicionar todo el trabajo conciliar sucesivo.

De todos modos, las instancias renovadoras que el movimiento litúrgico venía cultivando desde hacía un siglo sobre todo en Europa central, habían logrado su pleno reconocimiento. Pero muchos se sentían decepcionados al ver que, antes de suspender los trabajos, sería imposible aprobar definitivamente al menos una decisión. Empezaba a aflorar el espinoso problema de la sintonía entre las orientaciones de la mayoría del Concilio y las de las comisiones de trabajo, todas ellas dirigidas por la curia y menos sensibles a que fuera madurando un clima conciliar.

En menos de tres días la asamblea despacha el esquema sobre los medios de comunicación social por considerarlo una pérdida de tiempo, y todos esperan discutir el *De ecclesia*. A varios decenios de distancia cabe preguntarse si el Concilio —quizás por la falta de adecuación del esquema preparatorio— no fue en realidad miope por no haber sido capaz de intuir el inminente y enorme aumento de la importancia cultural y social de los *media*.

En la segunda mitad de noviembre se constata la existencia de una mayoría consistente que rechaza el primer esquema dogmático sobre la relación entre Biblia y Tradición, una cuestión caliente en el catolicismo, pero también muy relevante para las relaciones con los cristianos reformados. Además, esta mayoría se ve tranquilizada y avalada por la resolutive decisión del papa de remitir el esquema a una comisión mixta (eventualidad siempre intransigentemente rechazada por la comisión Ottaviani), lo que equivalía de hecho a enterrar el texto y a comenzar a rehacerlo por completo. Todo esto había puesto de relieve por una parte que había crecido la autoconciencia del episcopado que se quitaba de encima la preocupación de que los esquemas preparatorios, al haber sido sometidos a los obispos con la autorización del papa, pudieran ser respaldados con su autoridad y por tanto no se pudieran ni rechazar ni sustituir. Ya el 14 de noviembre el cardenal Alfrink había insistido en congregación general que se podría rechazar un esquema preparatorio sin por eso ofender al papa. Pero por los mismos días el teólogo Gagnebet comunicaba a su colega Labourdette que había juristas que afirmaban que no se podría sustituir un esquema preparatorio por otro nuevo sin que el papa interviniera.

Diez días después las intervenciones sobre el esquema *De ecclesia* testimoniarían la existencia de una orientación que comprometía al Concilio en las perspectivas de renovación señaladas por Juan XXIII el 11 de octubre, abandonando las seguridades opacas y obsoletas que ofrecía el material preparatorio. Aunque todavía el 1 de diciembre monseñor Lefebvre insistía en que el Concilio elaborara para cada tema un texto doctrinal y otro disciplinar, resucitando la distinción triden-

tina entre *fides* y *mores*. Si esta sorprendente evolución conforta y da seguridad a algunos, para muchos otros estas semanas constituyen una experiencia escolar –escuchar para aprender– y para no pocos suponen una frustración y una reacción ante el aparcamiento del material preparatorio, que les parece un acto expeditivo y superficial, e incluso peligroso para la misma autenticidad de la tradición católica.

El retraso en la distribución del esquema *De ecclesia*, el más esperado e incluso para muchos el único que merecía la celebración de un nuevo concilio, sorprende e inquieta. ¿No era acaso el texto que debía equilibrar los decretos «papa-les» del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad? ¿No era el tema que todos esperaban, que había sido la petición principal de los *vota* de los años anteriores, el tema al que la investigación teológica de los últimos decenios había prestado la máxima atención? ¿No era la ocasión para reconocer a los obispos un estatuto canónico significativo? En esos momentos se temía incluso que se llegara a contradecir y dispersar las importantes orientaciones surgidas en el debate sobre la renovación litúrgica.

Cuanto más se acercaba la suspensión del 8 de diciembre, tanto mayor era la preocupación de que el clima espiritual y las orientaciones que tanto había costado madurar en esos primeros meses se diluyeran durante el largo intervalo, en el que era previsible el retorno del influjo «romano» que había condicionado los años de la preparación. Ni las fragmentarias pero alarmantes noticias sobre la salud del papa podían acabar con esas preocupaciones. Intérprete sensible y autorizado de ellas, entre otros, fue el cardenal Léger, que propuso la creación de una nueva comisión, con autoridad sobre todos los demás órganos conciliares cuyo cometido sería salvaguardar y desarrollar el *donum magnum quod Deus ecclesiae suae largitus est* en el Concilio, coordinando y acelerando el trabajo de las comisiones. La creación, oportunamente dispuesta por Juan XXIII, de una comisión coordinadora respondió de lleno a estas instancias, más aún colmó una laguna en la ordenación de la cúpula del Concilio, que había dado reiteradamente la impresión de cierta acefalia.

En el nuevo clima que se consolida en el Vaticano II, una de las mayores novedades es la irrupción de los movimientos preconciliares. Renovación, ecumenismo, *ressourcement*, retorno a la Biblia, que durante decenios habían tenido una vida lánguida y que con frecuencia eran sólo algo tolerado o incluso sospechoso, se convierten de improviso en los polos del *aggiornamento*. Algunos obispos están contentos, otros temen un nuevo brote de *modernismo*, pero la mayoría no sale de su sorpresa y de su asombro. Los movimientos habían sido, quizás sin saberlo, la tierra de cultivo del Concilio y ahora resulta que sus instancias e incluso algunos de sus protagonistas desempeñaban en él un papel de guía. Era verdad que habían acumulado un patrimonio de esperanzas, de experiencias espirituales y de impulsos pastorales, pero ante la necesidad de sostener la elaboración de unos documentos conciliares realmente complejos, mostraron cierta debilidad. La hegemonía de la teología tradicional, a menudo reforzada por decreto (baste recordar la encíclica *Humani ge-*

neris y la lucha contra la *nouvelle théologie*), había sido tan fuerte que había obstaculizado los gérmenes de renovación teológica, que la mayoría de las veces se quedaron en estado embrional.

El *corpus* de las decisiones del Vaticano II no se libraría del todo de esta debilidad. A pesar de la colaboración de numerosos teólogos de primera fila, la elaboración conciliar de las líneas doctrinales de la renovación y la correspondiente elaboración de formulaciones, plantearía problemas importantes. Gozando ya de cierta perspectiva histórica, aunque pequeña, se ha intentado no sólo informar sobre los laboriosos pasos cotidianos, sino clarificar también los «hilos rojos» que hoy se pueden detectar en el trasfondo del trabajo conciliar. Aunque no se puede obviar el hecho de que la actividad conciliar se ocupa de un abanico de temas cada vez mayor y de que muchos problemas son abordados a la vez por obispos y teólogos distintos sin que muchas veces sea posible confrontar y coordinar elaboraciones «paralelas». Se tiene la impresión de que el Concilio se encuentra con que tiene que profundizar *in progress* problemas nuevos o perspectivas nuevas de problemas ya conocidos.

Superar la antropología de la Escolástica, volver a incluir la pneumatología en la concepción de la Iglesia, superar la problemática de las relaciones Iglesia-Estado y de la promoción de la unidad de los cristianos sin uniformismos ni «retornos» son ya en 1962-1963 instancias impulsoras difíciles de alcanzar. El que creyera que la indicación de Juan XXIII para que el Concilio diera un «paso adelante en la profundización doctrinal... en una correspondencia más perfecta con la fidelidad a la doctrina auténtica, estudiada y expuesta con las formas de investigación y de la formulación literaria del pensamiento moderno» era reductiva, se había equivocado. Pues el Vaticano II no habría podido llegar a elaboraciones doctrinales maduras preexistentes por el clima de desconfianza que había frenado y obstaculizado a tantos círculos teológicos católicos.

Al margen de la gran asamblea se mueve el grupo de la «Iglesia de los pobres», que reúne experiencias e instancias que superan en complejidad a la inspiración originaria de Gauthier. Y también empieza a fermentar la atención a la problemática Iglesia-mundo, a propósito de la cual la preparación había discurrido por caminos obsoletos; el peligro atómico que hubo cuando la crisis de Cuba y que fue conjurado con la ayuda del papa, apremia en esa dirección. Congar recuerda que circulaba informalmente un proyecto de texto sobre el orden internacional, a consecuencia de la crisis cubana. Juan XXIII había fomentado más intensamente los contactos con la URSS por medio de monseñor Lardone y del Secretariado presidido por Bea, al que había confiado la misión de lograr un canal directo con el presidente Kennedy.

Pero todavía es más incisivo el efecto de la participación en los trabajos conciliares de los numerosos observadores cristianos, que se insertan, discreta pero mucho más rápidamente que buena parte de los obispos, en la dinámica de la asamblea. Esto ayuda a entender el creciente peso que la atención ecuménica tu-

vo en los trabajos conciliares, empezando por la misma constitución litúrgica. Hay que reconocer, por otro lado, que en estos meses continúa el eclipse del objetivo de la unión en los términos concretos y cercanos en los que parecía que lo había situado el papa Juan con motivo del anuncio de enero de 1959 y en los meses inmediatamente sucesivos. La asamblea conciliar percibe y asimila mucho más las perspectivas que el papa ha enunciado en la *Gaudet*, es decir, la urgencia del «aggiornamento» de la Iglesia a conseguir mediante la primacía de la «pastoralidad». De todos modos, la intervención el 19 de diciembre del obispo belga De Smet fue un hito clave en la formación de la conciencia conciliar. Con esa intervención se pretendía inculcar en el episcopado la conciencia de la dimensión ecuménica de los problemas a que se enfrentaba el Concilio, conciencia que no era nada común en gran parte del mismo. La emoción, y en algunos casos la verdadera y propia conmoción que suscitó muestra la gran imprevisión que existía, pero también la gran libertad que se respiraba en el Concilio. El movimiento ecuménico católico dejaba atrás la etapa pionera de los «dedicados a los trabajos» para convertirse en un problema «católico».

Durante la intersesión se produce un intenso intercambio entre Roma y Constantinopla con objeto de desbloquear el envío de observadores «constantinopolitanos» al Concilio o de obviar el problema adoptando otras formas de relación. En la primavera de 1963 se estudia la posibilidad de restablecer los «apocrisarios», esto es, los representantes del papa en Constantinopla y del patriarca en Roma, como se hacía durante el primer milenio. Al mismo tiempo cobra vida la sección oriental del Secretariado para la unidad, que margina a la Congregación oriental y a la comisión conciliar correspondiente. Por su parte, Atenágoras cree más importante un encuentro directo entre católicos romanos y ortodoxos constantinopolitanos que el hecho de enviar observadores al Vaticano II. En Roma tampoco se pierde de vista el frente moscovita. De hecho, una delegación oficial interviene en las celebraciones con motivo del jubileo episcopal del patriarca Alexis.

Toda esta actividad suscita cierta preocupación en la cumbre del Consejo ecuménico de las Iglesias en Ginebra, que entrevé el riesgo de quedarse al margen debido al activo dinamismo ecuménico recién puesto en marcha por Roma.

El que está empeñado en salvaguardar la conexión entre todas estas iniciativas es Bea, que se constituye en un auténtico protagonista del Concilio, sólo por detrás de Juan XXIII.

Pero el Concilio no vive sólo para sí mismo. Es un epicentro de la vida contemporánea, empezando por Roma, «invadida» por miles de participantes de todo el mundo. A pesar del *extra omnes* con que empiezan las sesiones conciliares, el Vaticano II no discurre al margen de Roma, ni fuera de la vida. Hay muchos flujos de contacto que se cruzan, desde la correspondencia que muchos mantienen con los fieles que han dejado «en casa», las cartas pastorales que se envían periódicamente a las diócesis y las enormes cantidades de información escrita y oral, hasta los medios de comunicación, ansiosos de conseguir y transmitir noticias, medios

que tal vez sin esperarlo influyen en los avatares del Concilio. Recordemos como ejemplo la intervención del jurista Constantino Mortati, miembro del Tribunal constitucional italiano, en la transmisión televisiva de la RAI (radiotelevisión italiana) del 10 de noviembre de 1962. Al pedirle su parecer sobre el reglamento del Concilio, subrayó la ausencia de una norma que previese un voto orientativo al final del debate de cada esquema. Pues bien, este autorizado punto de vista influyó en la decisión que tomó la presidencia de pedir una votación sobre el *De liturgia* el 14 de noviembre siguiente. Otro impacto igualmente significativo lo tuvo una intervención radicalmente distinta, la publicación en marzo de 1963 de un artículo de G. Philips en la «Nouvelle Revue Théologique», que proponía una bipartición esquemática de las orientaciones presentes en el Concilio. El artículo se titulaba *Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du II^e Concile du Vatican*. Esta bipartición se aceptó rápidamente como exhaustiva y contribuyó en no poca medida a cristalizar la distinción entre mayoría y minoría.

En esas semanas empiezan a funcionar el centro holandés DO-C, el CCC canadiense, etc. Y también en ese tiempo el editor holandés Paul Brand reanuda sus contactos con K. Rahner, E. Schillebeeckx y otros teólogos para realizar el proyecto de una revista teológica internacional que se llamaría «Concilium». Era un síntoma de la fecundidad del nuevo estilo de colaboración que había suscitado el Concilio y que se quería que sobreviviera al mismo Vaticano II.

Junto a los padres conciliares, el papa también evoluciona en su contacto con la experiencia de la asamblea. Convencido interiormente de la bondad del camino emprendido en 1959 con la convocatoria del Concilio y ahora con la alocución *Gaudet mater ecclesia*, Juan XXIII, a pesar del acoso de su enfermedad, sigue sin interrupción los trabajos conciliares y reelabora creativamente su responsabilidad como cabeza del Concilio. Roncalli logra una fusión equilibrada de sus convicciones personales, del cúmulo de orientaciones que aparece en el aula conciliar y de las presiones a que se le somete y lo hace con tal sentido de la responsabilidad que no sólo no mortifica al episcopado sino que promueve su libertad. Lo muestran sus repetidas y puntuales intervenciones liberadoras a propósito de estrangulamientos o incongruencias del reglamento conciliar, y todavía más la puesta a prueba que Juan XXIII va madurando progresivamente sobre su propio papel respecto al episcopado reunido y respecto al objetivo mismo del Concilio. Su misma ausencia material del aula indica su preocupación por no condicionar los debates, no es desde luego ni desinterés ni falta de atención. Es significativo que el 13 de noviembre de 1962 Juan XXIII responda a tiempo a un pro-memoria de Bea autorizando la reincorporación del esquema sobre los judíos en el programa del Concilio.

Las normas para la intersesión, el discurso conclusivo del 8 de diciembre y sobre todo la carta a los obispos de la epifanía de 1963 son otras tantas muestras de una conciencia cada día mayor. Poco después, tras un encuentro con la Comisión de coordinación, anota lo siguiente: «Confieso que apremiaba a mi conciencia el hecho de que *contrariamente* a lo que sucedió en los dos primeros meses, del 11

de octubre al 8 de diciembre, el papa ocupase su puesto, y lo hiciera valer discretamente, de presidente *in maximo iure suo*, de jefe de la Iglesia católica». Una manifestación similar de propósitos por parte del papa fue verbalizada en la sesión de la Comisión de coordinación del 28 de marzo siguiente. El 9 de mayo, durante una audiencia al director de la «Civiltà Cattolica»:

Por lo que se refiere al Concilio, dice que está plenamente satisfecho: en realidad, el Concilio sólo ha entrado de lleno en su trabajo en las últimas semanas, cuando ha empezado a comprender las implicaciones del mensaje de septiembre y del discurso inaugural del 11 de octubre... En la primera sesión él [el papa] ha preferido no intervenir en los debates para dejar a los padres la libertad de discutir y la posibilidad de encontrar el camino por sí mismos; por otro lado, al no tener la necesaria competencia en las distintas cuestiones, con sus intervenciones podía estorbar más que ayudar; los obispos tendrían que aprender por sí mismos y así lo han hecho.

El rodaje del Concilio se produjo también en el funcionamiento diario. Se constató que era eficaz la ayuda de algunos clérigos jóvenes de los colegios romanos como *assignatores locorum* a los padres; los bares de dentro no sólo se convierten en lugares de distensión (por el aburrimiento de tener que oír un montón de veces los mismos argumentos y por el cansancio de tener que soportar un latín pronunciado con tantas y tan distintas fonéticas como obispos hay en la sala; sólo los observadores gozan del privilegio de las traducciones), sino también en ocasiones de contactos e intercambios. El funcionamiento de la máquina conciliar ocasiona gastos preocupantes a medida que va pasando el tiempo. Tras la fatigosa experiencia de la votación para elegir las comisiones –llevó varios días el escrutinio de los votos–, el mecanismo de las votaciones se fue agilizando cada vez más hasta constituir un modelo, dada la complejidad de la composición de la asamblea. La supervisión es realizada eficazmente –y a veces la suplencia– por la secretaría general dirigida por monseñor Felici, que tiende a convertirse en el «hombre-concilio». Por su parte, el secretario de Estado Cicognani no renuncia a influir en el Concilio, aunque sea indirectamente mediante sus contactos con el papa y a través de la presidencia del Secretariado *extra ordinem* antes y de la Comisión de coordinación después. Con un estilo *soft*, y sin confundirse con las posturas intransigentes de muchos de sus colegas de curia, Cicognani se convierte rápidamente en el auténtico líder de la orientación que quiere mantener el Concilio en la estela de la preparación, frenando hábilmente los impulsos renovadores.

Bastan pocas semanas para que la asamblea señale quiénes son sus protagonistas: desde Bea y Ottaviani –ya conocidos– hasta Ruffini, Frings, Léger, Suenens, Lercharo, Liénart, Maximos IV, y aunque un poco por libre, Montini. Pero también el chileno Larraín y el africano Malula. No son menos importantes peritos como Tromp, Schillebeeckx, Congar, Ratzinger, K. Rahner, Daniélou –por citar sólo a algunos– y organizadores como el jesuita Gréco, que logró la unidad del episcopado africano, o el rector del colegio belga en Roma, Prignon, sombra incansable de Suenens.

La desmesurada dimensión de la asamblea conciliar estimula las reuniones regionales de obispos que la santa Sede veía normalmente con prudencia. Hasta los obispos italianos abandonan su secular disgregación y empiezan a tener asambleas periódicas. Pero es aún más significativo que el Concilio ofrezca a los prelados latino-americanos la posibilidad de encontrarse con frecuencia y permita que los africanos se reúnan por encima de las barreras lingüísticas y coloniales. Pero todavía es más sorprendente el encuentro de los obispos alemanes de la república federal de Bonn con los de la república democrática de Pankow. Sorprende también la lúcida conciencia de un grupo de obispos argentinos que sienten la necesidad de organizarse para intercambiar ideas y concertar intervenciones. Se trata de experiencias diferentes que pueden confrontarse y mezclarse, cosa que de otro modo hubiera sido difícil si no imposible. Son encuentros fecundos para la vida del Concilio, que seguirían al terminarse éste. Son un embrión de recepción.

En un plano distinto se sitúan agregaciones típicamente conciliares, como la del *Coetus* que reúne a obispos argentinos o la que ve reunirse en torno al Colegio belga en el Quirinal y sobre todo en torno al «equipo belga» a un número cada vez mayor de peritos, dando vida a un polo de elaboración extraordinariamente influyente.

Aunque hayan pasado ya más de treinta años, todavía se pueden compartir las observaciones escritas en caliente por Congar: «El episcopado se ha encontrado. Ha tomado conciencia de sí mismo. Sobre esta base las fórmulas acabarán encontrándose. Vendrán por sí solas, tendrán el campo libre. Habiéndolo experimentado como muchos otros, ya he dicho el carácter original e insustituible que tiene el hecho de la asamblea en cuanto tal. Pues en virtud de él, cada uno de los participantes se convierte, desde muchos puntos de vista, en otro hombre: ve las cosas de otro modo; tendencias que estaban latentes cobran gran vitalidad, mientras que otras que antes predominaban pasan discretamente a la sombra; es exaltado por la participación en otras humanidades, en otros horizontes que descubre; en fin, él realiza en plenitud la solidaridad y responsabilidad mundiales del episcopado. Quedan ya lejos las imágenes banales de la vida del obispo en su obispado, a la cabeza de una diócesis cuyos problemas puede que sean hasta mezquinos. Cada obispo se siente miembro de un cuerpo que no está limitado ni por las fronteras ni por la edad: el cuerpo del pastoreo apostólico cuyo jefe invisible es Jesucristo, ése cuyo pastoreo universal se refleja visiblemente en el del sucesor de Pedro».

3. De la primera preparación a la segunda

No sin lamentar que no hubiera una decisión definitiva al menos sobre la liturgia, el Concilio suspende sus trabajos el 8 de diciembre. Obispos y peritos se alegran de volver a casa, pero los más avisados no olvidan el peligro de que, antes de la continuación en septiembre de 1963, pueda diluirse la autonomía que el Conci-

lio ha conseguido, no sin traumas, respecto a la hipoteca preparatoria. Todos han cambiado o están cambiando. Pero corresponde sobre todo a los líderes que la asamblea ha designado evitar ese riesgo y asegurar la consolidación y profundización de las orientaciones y la fisonomía que se ha dado el Concilio.

El epicentro de la «segunda preparación» sería la Comisión de coordinación, sostenida de cerca y sin cesar por Juan XXIII. Los miembros proclives a la renovación logran expresar aquí, más y mejor que en el Secretariado *extra ordinem*, las propuestas que dirigen la revisión de los textos que han sobrevivido al desmoronamiento de la primera preparación. Conscientes de que pueden contar con un amplio consenso, Liénart y Suenens junto con —a pesar de algunas dudas— Döpfner, Urbani y Confalonieri llevan adelante las directrices para las comisiones conciliares, frenados por Cicognani —autorizado, hábil y tenaz patrono del trabajo preparatorio— y con la resistencia de Spellman. Convencidos de que se ha de proceder evitando contraposiciones y conflictos demasiado netos, induce casi siempre a recuperar partes importantes de las redacciones preparatorias, infravalorando el precio que habría que pagar por esta estrategia desde la perspectiva de la claridad doctrinal y de la respuesta a las expectativas que la renovación había suscitado. Inspirador y artesano infatigable de esta línea es el lovaniense Philips, flanqueado por el «equipo belga» y apreciado por Suenens. Philips juega un papel por lo menos tan importante como el que había jugado Tromp entre 1960 y 1962.

A diferencia de los años de la preparación, durante los cuales la Comisión teológica había perseguido ilusamente el monopolio doctrinal «dejando» a las demás comisiones las materias «disciplinares», el tándem Suenens-Philips opta por la vía —más respetuosa— de incidir en las elaboraciones que se están llevando a cabo en la compleja constelación de las comisiones, subcomisiones y comisiones mixtas, tanto con las directrices impartidas por la coordinación, como por la participación directa en los distintos grupos de trabajo en los momentos cruciales. Por otra parte, Bea sigue siendo un polo fundamental a través de las iniciativas poliédricas del Secretariado para la unidad.

Los ambientes romanos confían al secretario de Estado la defensa de sus puntos de vista; además, el ya inminente cambio de pontificado podía abrir nuevos escenarios.

El impulso recibido durante las semanas conciliares sigue vivo también fuera de Roma, en abundantes intercambios de información y de orientaciones entre obispos y sobre todo entre teólogos y en numerosas reuniones de enteros episcopados. El espíritu conciliar embarga al catolicismo y alimenta nuevas oleadas de expectativas incluso en la opinión pública en la que tanto la intervención del papa en la crisis cubana como la encíclica *Pacem in terris* primero y luego la muerte de Juan XXIII tienen una resonancia totalmente desconocida tanto por su intensidad como por sus proporciones. En cualquier caso, la anticipación de la renovación litúrgica permite hacerse una idea aproximada de la nueva época.

La experiencia tumultuosa y exaltante de las diez semanas del primer periodo, ¿sería capaz de sobrevivir a la dispersión de los obispos y a su «vuelta» a la cotidianidad? Es interesante constatar cómo más de un padre conciliar fue criticado en el sentido de que sus posturas «abiertas» en los debates conciliares no se correspondían con su praxis en la dirección ordinaria de la diócesis. Más aún, en algunos casos la caliente experiencia del «hacerse concilio» –unida al golpe que supuso la alentadora presencia del papa Juan– dejó sitio a una desafección incipiente, como parece traslucir un personaje tan sensible como el cardenal Léger.

4. *El rodaje de la experiencia conciliar*

Estas nueve primeras semanas de presencia ininterrumpida en Roma son para muchos obispos una experiencia nueva, pero la implicación en el Concilio lo es para todos. Aunque poco a poco, han ido viendo que «cuentan», que no son sólo comparsas en un guión que ya está escrito. Las orientaciones que cada uno ha tenido que buscar, al menos para decidir cómo votar, a unos más a otros menos les han cansado un poco, pero también les han causado satisfacción.

Tampoco resulta difícil ni infrecuente esconderse tras la adhesión a un líder, renunciando a tener una opinión personal, sobre todo cuando se trata de temas cuyo conocimiento se paró en los ya lejanos años de los estudios seminarísticos. Sin embargo, la oferta de ocasiones de información y confrontación permite a muchos llegar a convicciones personales, al menos sobre las opciones mayores. El hecho mismo de que en esta primera fase las comisiones, esto es, las sedes de las elaboraciones técnicas y sofisticadas, no actúen casi nada, facilita que en la asamblea haya un nivel de trabajo bastante general y por tanto al alcance de la mayoría.

La necesidad de no quedarse en el anonimato debido al gran número de miembros del Concilio mueve –desde la designación de los candidatos para la elección de las comisiones– a tener en cuenta a las Conferencias episcopales como cuerpos intermedios entre cada obispo individual y la asamblea plenaria. Análogo objetivo persigue también la iniciativa de coordinación entre las conferencias episcopales, discreta pero bastante eficazmente promovida por R. Etchegaray y H. Câmara. Era una opción verdadera y propiamente eclesiológica, pero que se aceptó y comparó pacíficamente como una necesidad funcional.

La confrontación a que da lugar el Concilio genera una libertad desconocida en el catolicismo que sorprendió positivamente a los observadores. Más allá y por encima de los temas objeto de los debates, se ve muy pronto cómo se ha abierto una especie de grieta profunda y aparentemente incondicionada de las «certezas» que habían constituido aún el trasfondo de la preparación del Vaticano II. Surgen también iniciativas de «resistencia», como la del *Coetus internationalis patrum*. Hay incluso algunos síntomas de que se corre el peligro de que los espacios de movilidad doctrinal ganados durante estas semanas al monopolio de las escuelas roma-

nas puedan ser absorbidos con la misma rapidez por una «ortodoxia» nueva y distinta, quizás menos arrogante, pero no menos exigente que la anterior.

Son pocos los que perciben claramente la evolución que ha tenido lugar en pocos meses y, en muchos casos, en pocas semanas. En efecto, sólo el que hubiera leído los numerosos y pesados volúmenes que recogían los miles de *vota* enviados entre 1959 y 1960 en respuesta a la petición del cardenal Tardini, se habría podido dar cuenta de la incolmable distancia que separaba las propuestas de los obispos, formuladas al compás del anuncio por el papa de un nuevo Concilio, y las posturas que esos mismos obispos habían mantenido en el Concilio. Es sorprendente que el «vuelco» no había tardado en implicar también a uno de los grupos dirigentes más «estables», el grupo de los obispos católicos. La gran mayoría de ellos compartía en los trabajos conciliares —tanto con sus intervenciones como con sus votos— orientaciones y posiciones doctrinales que hasta pocas semanas antes había mirado con desconfianza y cuya condena había pedido (en no pocos casos). Algunos de ellos han tenido la lealtad de hablar más adelante de «conversión». Pero estas nuevas orientaciones eran todavía frágiles; la prueba está en que con motivo de los debates sobre la vida «religiosa», varios cientos de obispos, pertenecientes a órdenes o congregaciones religiosas, votaron contra la mayoría de la que normalmente formaban parte.

5. De Juan a Pablo

El cambio de pontificado, que tradicionalmente provocaba importantes discontinuidades, no subvierte el clima conciliar; más bien al contrario, es el evento conciliar el que condiciona al cónclave. El nuevo papa, Pablo VI, había participado tanto en la preparación como en el primer periodo conciliar, pero había preferido una postura al margen de grupos. Nada más ser elegido, anuncia la reanudación del Concilio —«primer pensamiento del ministerio apostólico»— y fija la fecha, retrasando la fijada con anterioridad exactamente el mismo número de días que la sede romana había estado vacante.

Sin embargo, las diferencias entre el papa Juan y el papa Pablo eran muy considerables y no tardarían en aflorar incluso respecto a la dirección del Concilio. Sobre todo, se percibe pronto una atmósfera distinta, que depende no sólo del carácter del nuevo papa, sino también de su formación, de su larga experiencia de servicio en la curia romana y también de su preocupación por garantizar el máximo consenso en las decisiones que el Concilio se aprestaba a madurar.

La profunda emoción que suscitó en todo el mundo la muerte de Juan XXIII y la difusa sensación que muchos tuvieron de quedarse huérfanos no podía dejar de reflejarse en los primeros cien días de su sucesor. Al papa Montini le faltó tanto la sorpresa de una elección demasiado «anunciada», como la serenidad —que caracterizaba normalmente al nuevo elegido— para sentirse completamente libre de su

antecesor. Era imposible que Pablo VI no sintiera el peso del Concilio, que *debía* continuar, y de la inmensa identificación de la gente con el papa Juan. Necesitaría varios meses para empezar realmente *su* pontificado.

En el periodo que estudia este volumen, su intervención más relevante en la vida del Concilio fue la decisión de anteponer a los trabajos de la asamblea y de las comisiones un órgano directivo colegial (los «moderadores»), con objeto de acabar con las reiteradas incertidumbres sobre la dirección del Concilio, como ya se había auspiciado con frecuencia. Significativa fue también la admisión de «auditores» laicos.

6. *La Iglesia en estado de concilio*

La asamblea conciliar no es extraña a las circunstancias y acontecimientos de las sociedades contemporáneas y mucho menos a los avatares de las Iglesias cristianas. Pero tampoco cabe olvidar el efecto inverso es decir, el impacto del Concilio tanto en gran parte de la sociedad mundial como sobre todo en las Iglesias. Aunque es cierto que este primer periodo de trabajo se terminó sin ninguna aprobación definitiva, son notables los ecos del clima conciliar, quizás incluso mayores de los que podrían haberse derivado de la aprobación de un decreto. Pues en los meses entre el otoño de 1962 y el otoño de 1963 el «fenómeno concilio» puede leerse e interpretarse con la mayor creatividad, justamente porque el Concilio todavía es sólo una serie de impulsos genéricos hacia la conciliaridad, hacia el «aggiornamento» y hacia la pastoralidad, es decir, hacia la renovación.

El Concilio no ha sido un fenómeno exclusivamente institucional, reservado a los círculos eclesiásticos, una manifestación de la «Iglesia docente». Desde su anuncio el 25 de enero de 1959 la convocatoria conciliar implicó a todo el catolicismo y poco a poco a todas las demás comunidades cristianas. Se extendió la convicción, pero también e incluso antes el sentimiento, de que toda la comunidad cristiana era «convocada a concilio». La asamblea que se estaba celebrando en Roma desde el 11 de octubre de 1962 era el icono del «estado de concilio» en el que estaba implicada toda la comunidad de los cristianos.

Nos resulta imposible hacer aquí ni siquiera un inventario, por sumario que sea, de todos estos impulsos, pero no podemos dejar de mencionar al menos el impacto que tuvieron. Los avatares conciliares, aunque conocidos muy en general y a veces distorsionados, convencieron a la gente de que se estaba produciendo un giro realmente histórico. Esto apremió y aceleró la superación de la guerra fría y de la consiguiente confrontación frontal entre los dos bloques políticos e ideológicos occidental y soviético. Esta desdramatización afectó tanto a las relaciones internacionales como a las estructuras políticas internas de numerosos países, sobre todo europeos pero también latinoamericanos y africanos.

Pero este giro se percibió aún de una forma más vistosa en los ámbitos eclesiales, sobre todo en los católicos. Un giro que convertía en obsoleto el reciente pasado de la «guerra fría» que durante los años cincuenta resultaba cada vez más pesado y sofocante. La tesis del «final de la era constantiniana» lanzada por el arzobispo Jäger y recogida autorizadamente por Chenu, dio una dimensión cultural a este clima y al mismo tiempo encontró en las orientaciones surgidas en los dos meses de actividad conciliar confirmaciones muy significativas, impensables hasta muy poco tiempo antes. Parecía que habían pasado los tiempos en que el catolicismo se sentía amenazado y se encerraba en sí mismo exaltando los factores de identidad aun a costa de consolidar (o agravar) separaciones y contraposiciones.

Así pues, el «efecto concilio» aparece con una energía avasalladora, inesperada y contagiosa. Problemas que habían sido aparcados en los decenios anteriores, reaparecen ahora con virulencia. Los mecanismos eclesiales de compensación y control se muestran de repente inadecuados por exceso de autoridad y por la antigüedad de sus métodos, y rechazados ahora por la conciencia común. El santo Oficio y *Propaganda Fide* fueron quienes más sufrieron las consecuencias.

Esperanzas y expectativas disimuladas durante tanto tiempo vuelven a salir a la luz del sol, instancias reprimidas hallan espacios que sólo cabía soñar. La repetitividad, la conservación y la obediencia pasiva van dejando su sitio a la búsqueda, la creatividad y la responsabilidad personal.

7. ¿Hacia qué futuro?

La creación de la Comisión de coordinación evitó el temido «vacío» entre el primer y segundo período de trabajo de la asamblea y aún más el retorno al clima preparatorio. Pero el verdadero trauma fue la muerte de Juan XXIII. La reanudación del Concilio no estaba en juego, pero cuando se reanudaran los trabajos no faltarían las incógnitas. En la Iglesia católica el cambio de papa era un hecho demasiado determinante como para no repercutir en todos los niveles y todavía más en un concilio que tiene en el papa su presidente nato. Todo esto era verdad aunque el nuevo papa había participado en los trabajos del primer periodo, aunque había proclamado una plena fidelidad al Concilio, aunque había pedido su reanudación y aunque había introducido cambios significativos en el reglamento.

Juan XXIII no dejaba un partido «roncaliano», ¿pero cuál era su herencia? El Concilio se sentiría a disgusto si sólo se hiciera de ella una asimilación exclusivamente nominal.

Pero además, ¿con qué sentimientos volverían los obispos a Roma? La ingenua falta de prevención de octubre de 1962 era ya agua pasada. Pero, ¿hasta qué punto les había cambiado la experiencia de dos meses de trabajo conciliar y su retorno a la *routine* de las diócesis? ¿Hasta qué punto se iban a ver condicionados por Pablo VI, que durante su larga permanencia en la Secretaría de Estado había par-

tipicado en el nombramiento de muchos de ellos? Tan importantes como estas cosas eran los cambios en el gran escenario mundial; baste recordar la rapidez de la independencia africana, el declive de Krushev en la Unión Soviética y el (inminente) asesinato de John Kennedy.

Desde muchos puntos de vista sería un nuevo comienzo que se caracterizaría más por la experiencia del primer periodo que por los trabajos preparatorios. Un nuevo comienzo en el que los obispos seguramente serían más exigentes en cuanto a la eficiencia de los trabajos y estarían más rodados en cuanto a la mecánica de la asamblea. El Vaticano II había comenzado sobre todo a asumir una identidad mucho más rica y compleja de la que había constituido la expectativa inicial de completar «debidamente» la eclesiología del Vaticano I. El papa Juan, poco antes de su muerte, lo había animado con suave firmeza a situarse en la perspectiva de «servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos; defender sobre todo y en todas partes los derechos de la persona humana y no sólo los de la Iglesia católica. Las circunstancias de hoy, las exigencias de los últimos cincuenta años y la profundización doctrinal nos han puesto ante realidades nuevas. Lo que cambia no es el evangelio, somos nosotros los que empezamos a entenderlo mejor. Ha llegado la hora de reconocer los signos de los tiempos, de aprovechar la oportunidad de mirar lejos».

Pastoralidad y «aggiornamento» irían adquiriendo poco a poco dimensiones y valores nuevos, ampliando los horizontes del Concilio y las expectativas que suscitaba. El interés por el esquema XVII crecería desmesuradamente. Esto planteaba dos desafíos realmente difíciles. Sobre todo éste: ¿Dispone el Concilio de un patrimonio de reflexión suficiente para sostener adecuadamente una formulación conciliar que se salga de los límites normales de la investigación teológica? Los avatares singularmente complicados y tortuosos de la elaboración de la futura constitución *Gaudium et spes* mostrarían una debilidad que aparecería claramente sólo *in itinere*. Y, en segundo lugar, las desconfianzas que ya habían surgido ante las iniciativas de renovación, ¿no encontrarían nuevo alimento en la tendencia del Concilio a abandonar el tratamiento habitual de las relaciones Iglesia-Estado para encaminarse hacia una nueva comprensión de la situación de la Iglesia en las modernas sociedades pluralistas y secularizadas? La meta de la unanimidad final del Concilio era, pues, un asunto cada vez más arduo, pero por eso mismo más apetecido.

8. ¿Ocho semanas inútiles?

¿Cómo evaluar el hecho de que concluyera el periodo de trabajo sin aprobar ni un solo documento? Ante esta realidad indiscutible, ¿qué significado tiene la reconstrucción histórica profunda de estas primeras 36 congregaciones generales que habían llenado los 59 días del primer periodo? Desde el punto de vista de la

hermenéutica del *corpus* de las decisiones del Vaticano II, ¿no se trata exclusivamente de una premisa remota, de un «rodaje» que no merece gran atención?

Es justamente aquí donde se somete a prueba la apuesta metodológica que ha inspirado el planteamiento y la realización de esta *Historia*. Una apuesta según la cual la equivalencia del Vaticano II con el *corpus* de sus decisiones no sólo empobrece la hermenéutica de esas decisiones, sino que sobre todo maltrata la imagen del Concilio. Así sucede que el conocimiento que se tiene del Vaticano II es a menudo demasiado abstracto, como si sólo fuera un conjunto –eso sí, excesivo!– de textos. Si se quiere conocer el «evento» conciliar no se puede prescindir de la fase que lo generó y que no es otra que el primer periodo.

Por encima de la crónica –ya conocida– de esos dos meses, la reconstrucción que hace este volumen muestra la evolución de la asamblea conciliar que ha determinado su fisonomía. Pues, si no se puede negar la importancia de algunos pasos decisivos que se dieron entonces respecto a la estructura y los contenidos de decisiones que se aprobaron posteriormente, nos parece aún más importante para conocer al Vaticano II el itinerario que llevó a la asamblea a conseguir su propia identidad. Ya hemos visto que fue un camino complicado y a tramos aún más difícil por la falta de un «programa», pero justamente por eso mucho más libre y significativo en sus resultados.

El hecho de que los obispos –y también los «peritos»– fueran adquiriendo conciencia, casi inexistente al principio, de sus responsabilidades generales –concretas y solidarias– hacia la Iglesia universal, bastaría por sí solo. Pero durante este primer periodo fueron muchos los que descubrieron dimensiones nuevas de la comunión entre ellos, los que sintieron su responsabilidad real en el voto y en su integración en grupos de marcada orientación doctrinal (mayoría-minoría), los que se sintieron protagonistas (mejor, co-protagonistas) más que obedientes representantes de una autoridad superior.

Todo esto es indispensable para entender cómo es posible que este primer periodo, a pesar de su «esterilidad» en cuanto a aprobaciones definitivas, se convirtiera luego en «paradigma» del Vaticano II. A partir de aquí sería el «momento mágico» respecto al cual se mediría el mayor o menor éxito de las etapas sucesivas del trabajo conciliar.

A lo largo del trienio en que se preparó la celebración del Vaticano II, el acercamiento de los padres conciliares fue insignificante y por eso el recuerdo de las distintas fases era más continuo y vivo. Por lo que se refiere al otoño de 1962, lo relevante no eran las incertidumbres, ni el cansancio, ni el aburrimiento de las repeticiones, sino sobre todo la mayor conciencia de una asamblea que descubría que podía hacerse cargo de su propio destino, que era capaz de desacreditar el pronóstico de ser una asamblea de «hombres-sí», convocados exclusivamente para aprobar una síntesis de lo que habían aprendido en sus estudios teológicos hace más de treinta años. Un concilio que había sido capaz de construirse «vivo», dejando atrás una etapa del catolicismo en la que los fermentos generosos corrían

siempre el riesgo de ser sofocados por un uniformismo de corte ideológico más que evangélico. Este rejuvenecimiento había dado eco a las ilimitadas esperanzas que suscitó entre la gente normal el anuncio de 1959 y las había relanzado con la mítica autoridad propia de un concilio.

En las fases sucesivas de trabajo, el Vaticano II llegaría a conclusiones puntuales debido también a la puesta en marcha de 1962, pero quizás habría planteado la duda –al menos en algunos de sus miembros– de si la concreción necesaria de los procesos de decisión no se habría pagado con el empañamiento de la fascinante (¿y acaso también irrepetible?) experiencia de un «nuevo pentecostés» que se tuvo en el primer periodo.

De cualquier modo, aquellas ocho semanas ocupan un lugar insustituible en el Vaticano II, y por tanto en su historia, como un gran evento del Espíritu.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Ad extra / ad intra*: 63, 113, 268, 318, 349, 352, 380, 388
- África**: 22, 87, 118, 185-187, 201, 263, 505
- Agglotamiento**: 31, 62, 80, 145; 232, 435, 475, 521, 528, 530
- Alemania**: 26, 40, 88, 92, 120, 185, 140, 142, 146, 149, 189, 201, 218, 237, 380, 389, 238, 261, 308, 363, 369, 378, 406, 449, 474, 484, 496, 497
- América**: 55, 118
- América central**: 102, 185
- América latina**: 102, 118, 186, 209, 210, 478-480, 491, 505
- Angelicum**: cf. Universidad
- Anglicanos**: cf. Iglesias
- Animadversiones**: 141
- **Animadversiones de los padres conciliares**: 131-133, 137, 227, 235, 265, 335, 404, 443, 462
- **Animadversiones de los peritos**:
- **Congar**: 388
- **Disquisitio**: 82, 93, 228, 229
- **Rahner/Ratzinger**: 82, 93, 228, 232, 235, 237, 241
- **Schillebeeckx**: 83, 84, 93, 101, 237, 287, 291, 295, 310
- Argelia**: 196, 263
- Argentina**: 22, 146, 406, 480
- Armenios**: 38, 55, 129, 179, 188, 207, 208
- Asamblea**: 22, 23, 26, 28-31, 44, 47, 51, 58, 68, 174, 353, 456, 468, 520, 531
- **composición**: 56-59, 68, 69, 72, 169-184, 253, 339, 340, 342, 343, 424, 453, 458, 459, 462, 523,
- **contactos**: 38, 49, 50, 79, 83, 85, 86, 88, 92, 100, 137, 145, 175, 176, 178, 196, 201, 210, 213, 227, 297, 335, 423, 461, 479, 482, 497, 517, 520, 522, 523, 571
- **debates**: 146, 201, 226, 416, 438
- **dossier**: cf. Esquemas
- Asia**: 86, 118, 171, 505
- Audencias**: 57, 73, 110, 252, 493, 510
- Auditores laicos**: 343, 404, 469
- CNB**: cf. Conferencia episcopal brasileña
- Cine**: 206, 255, 256, 260, 262, 265
- CIC**: cf. Derecho canónico
- **RIIR**: 499, 501, 504
- **DOC**: 368
- **CCCC**: 203, 480, 502
- Centros de información**:
- CELAM**: 48, 49, 51, 185, 191, 201, 203, 210, 238
- Ceilan**: 237
- CEI**: cf. Conferencia episcopal italiana
- CEC**: cf. Consejo ecuménico de las Iglesias
- CCCC**: cf. Centros
- Casti Connubii**: 484
- Capitalismo**: 197
- 389, 406, 425, 481, 490, 497, 499, 505
- Canadá**: 118, 148, 195, 209, 237, 238, 258, 378,
- Camérún**: 186, 193
- Burundi**: 119, 186
- Brasil**: 22, 49, 186, 192-194, 210
- Bolivia**: 49
- 199-203, 205, 209
- Bloque centroeuropeo**: 80, 81, 89, 101-103, 193,
- Birmania**: 201, 237
- Biblico**: cf. Universidad
- 241, 246, 324, 327, 328, 256, 357, 517, 519
- Biblia**: 65, 85, 118, 160, 162, 183, 225, 228, 229, 260, 282, 347, 406, 407, 475, 481
- Belgica**: 30, 40, 49, 132, 197, 209, 213, 237, 238, 378, 496
- Bautismo**: 139, 161, 165, 280, 283, 285, 293, 376, 492, 237, 308, 408, 502
- Austria**: 92, 237, 308, 408, 502
- Australia**: 481
- 443, 462, 465, 471, 491, 501, 505,
- 324, 332, 340, 404, 418, 420-422, 424, 430, 431, 269, 271, 281, 285, 296, 297, 300, 302, 316-319, 226, 232, 237, 239, 243, 245, 249, 250, 251, 183, 191, 206, 209, 213, 214, 218, 223, 286, 60, 72, 76, 111, 112, 145, 155, 157, 172, 175,
- Aula conciliar**: 24, 25, 28-30, 39, 45, 53, 57, 59,

- Coetus Internationalis Patrum*: 191-196, 201, 208, 211, 526
- Colegialidad: 49, 64, 85, 87, 188, 189, 204-208, 288, 294, 302, 303, 310, 313, 362, 364, 369, 371, 376, 410, 422, 435, 451, 466, 467, 473
- Colombia: 49, 478
- Comisión de coordinación: 196, 317, 330, 332-353, 359, 364-368, 372-374, 376-388, 389, 392-399, 402-405, 406, 408, 411-416, 419-422, 428, 433, 436, 437, 440-444, 453-469, 492, 500-507, 519, 522-526, 529
- Comisiones (cf. también Esquemas):
- listas y elecciones: 42-54, 58, 66, 516, 517
 - miembros y órganos de presidencia: 55-59
 - Comisiones
 - Comisión doctrinal: 54, 58, 59, 123, 125, 211, 229, 233, 334, 341, 346, 351, 441, 357, 358, 360, 365, 368-375, 379, 380, 382, 384, 385, 394, 396, 398, 399, 402, 408, 433, 440, 463, 466
 - Comisión litúrgica: 51, 56, 92, 115, 116, 118, 120, 123, 125, 126, 129, 135, 144-147, 151-164, 168, 177, 182, 183, 191, 225, 226, 229, 278, 280, 332, 423, 483, 484, 516, 518, 520
 - Comisión de estudios y seminarios: 54
 - *Comisión de fe y costumbres*: cf. doctrinal
 - Comisión de religiosos: 377, 433, 435, 436, 438
 - Comisión para el apostolado de los laicos: 54, 56, 265, 338, 344, 346, 382, 400-405, 408, 468, 470
 - Comisión para el esquema XVII: 347
 - Comisión para las Iglesias orientales: 50, 55, 69, 296, 297, 300, 304, 344, 396-400, 426-432
 - Comisión sobre la disciplina del clero y del pueblo: 56, 401, 412
 - Comisión sobre la disciplina de los sacramentos: 54, 125, 441
 - Comisión sobre las misiones: 54, 214, 351, 353, 417, 419-423, 460, 461, 491
 - Comisión sobre los obispos: 54, 342, 410, 411, 414, 416, 422, 430, 431, 434, 450
 - Comisiones preparatorias: 41, 44, 45, 51, 54, 56, 57, 65, 68, 70, 73, 76, 79, 80, 90-92, 99, 167, 334, 336, 342, 343, 365, 400, 407, 410, 416, 419, 426, 430, 441, 444, 457, 462, 466, 516, 518
 - Comisión teológica: 20, 50, 51, 59, 67, 71, 79, 80, 92, 93, 95, 152, 157, 158, 228, 232, 236, 237, 240, 233, 241, 247, 248, 250, 253, 267-269, 270, 278, 291, 296, 297, 300, 317, 335, 345, 363, 374, 380, 396, 411, 427, 515
 - Comisiones mixtas: 58, 125, 130, 211, 234, 249, 253, 296, 300, 246, 310, 316, 323-327, 345, 346, 351-353, 355-360, 365, 372, 375, 377-386, 389, 392, 396, 397, 402, 406, 408, 409, 427, 430, 433, 436, 445, 459, 464, 469, 490, 518, 525
 - reuniones: 76, 123, 144, 228, 300, 304, 325, 327, 358, 359, 402, 441, 458, 459
 - *secretariados*, ver Secretariados
 - subcomisiones: 46, 76, 82, 124, 130, 135-137, 141, 144, 145, 150, 152-168, 227, 137, 147, 148, 267, 347, 353, 365, 366, 368-371, 377, 383, 385, 386, 398, 399, 407-411, 416, 417, 427, 430, 435, 437, 438, 442, 444, 454, 466, 516, 525
- Comunión bajo las dos especies: 120, 123, 131-134, 157, 158
- Comunismo: 54, 63, 69, 193, 322, 323, 449
- Concelebración: 120, 123, 131, 134, 158, 182-184
- Concilios: 19, 32, 33, 126, 169, 171, 175, 208, 276, 308, 313, 515
- Lima: 210
 - Nicea: 171
 - Trento: 83, 127, 227, 233, 241, 252, 310, 3411, 313, 321, 329, 356, 443, 515
 - Vaticano I: 19, 24, 26, 48, 49, 57, 96, 101, 199, 233, 251, 252, 272, 275-277, 283, 284, 289, 310, 313, 321, 324, 357, 362-364, 410, 422, 519, 530
 - Ciudad de México: 210
- Cónclave: 352, 353, 445, 448, 454, 455, 527
- Condenas: 34, 54, 63, 66, 69, 192, 195, 249, 279, 291, 324, 510
- Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas: 343, 400
- Conferencia de Rodas: 495-496
- Conferencias episcopales: 20, 83, 87, 87, 22, 43-55, 122, 130, 131, 139, 140, 143, 154-156, 165, 168, 170, 185-190, 193, 194, 201, 203, 218, 227, 234-238, 249, 252, 307, 322, 333, 335, 336, 338, 348, 364, 411, 473, 474, 480, 498, 503, 513, 518, 526
- Conferencia de delegados: 202-204
 - Conferencia episcopal de África del norte: 186
 - Conferencia episcopal de África del sur: 185, 186
 - Conferencia episcopal de África ecuatorial: 186
 - Conferencia episcopal de África oriental: 186
 - Conferencia episcopal de América central: 185
 - Conferencia episcopal de las Antillas británicas: 185
 - Conferencia episcopal del África francófona: 185, 186
 - Conferencia episcopal alemana: 49, 184
 - Conferencia episcopal austríaca: 237
 - Conferencia episcopal belga: 49, 209, 237
 - Conferencia episcopal boliviana: 49
 - Conferencia episcopal brasileña: 49, 193
 - Conferencia episcopal canadiense: 209
 - Conferencia episcopal colombiana: 49
 - Conferencia episcopal chilena: 49
 - Conferencia episcopal ecuatoriana: 49

- Conferencia episcopal española: 48, 49, 185, 189
- Conferencia episcopal estadounidense: 48, 49, 185, 188-190
- Conferencia episcopal filipina: 185
- Conferencia episcopal francesa: 49, 237, 249, 498
- Conferencia episcopal holandesa: 49, 237
- Conferencia episcopal italiana: 20, 22, 49-51, 55, 72, 186, 187, 207, 234, 235, 238, 473
- Conferencia episcopal malgache: 51, 186
- Conferencia episcopal mexicana: 49
- Conferencia episcopal paraguaya: 49
- Conferencia episcopal peruana: 49
- Conferencia episcopal suiza: 209, 237
- Presidentes de las Conferencias episcopales: 187
- Secretarios de las Conferencias episcopales: 20, 83, 93, 204,
- Congo: 186, 193
- Congregacionalistas*: cf. Iglesias
- Congregaciones generales: 12, 48, 86, 87, 115, 118, 119, 132, 146, 170, 172, 173, 180, 181, 188, 190, 216, 233, 342, 456, 530
- Congregaciones*: cf. Curia
- Consejo de presidencia: 42, 43, 52, 53, 60, 61, 67, 68, 73, 74, 81, 238, 458, 460
- Consejo ecuménico de las Iglesias: 40, 179, 246, 389, 487-489, 491-495, 500-502, 508, 509, 521
- Contracepción: 484
- Control de nacimientos: 383, 484, 485
- Copecial: 400, 403, 405
- Corea: 83
- Cuba: 101-108, 113, 508, 509, 520, 525
- Curia romana: 19, 22, 24, 26, 41, 45, 48-50, 58, 60-62, 68-72, 73-76, 101, 115, 116, 118, 124, 144, 167, 169, 185, 188-190, 196, 204, 205, 207-209, 216, 257, 276, 285, 291, 321, 331, 340, 342-346, 395, 400, 410, 413, 414, 416, 418, 419, 426, 435, 437, 445, 448-450, 451, 453-456, 458, 459, 464-466, 476, 502, 511, 512, 516, 517, 523, 527
- Congregación consistorial: 68-70, 188, 342,
- Congregación de estudios y seminarios: 101, 151, 206, 342
- Congregación de Propaganda Fide: 129, 419-421, 456, 466
- Congregación de ritos: 57, 115, 116, 122, 125, 137, 151, 156, 164
- Congregación de sacramentos: 206
- Congregación oriental: 395, 426, 521
- Congregaciones del Concilio: 206
- Secretaría de Estado: 45, 48, 58, 59, 65-70, 73, 74, 76, 108, 111, 145, 146, 171, 180, 198, 214, 237, 252, 253, 297, 299, 316, 321, 324, 329, 335, 337, 340, 341-344, 365, 367, 373, 379, 395, 396, 398, 415, 428, 436, 447, 454, 457, 458, 462, 464, 505, 511, 512, 523, 525, 529
- Suprema Congregación del santo Oficio: 28, 42, 44, 45, 50, 57, 63, 70-72, 90, 93, 125, 151, 206, 268, 288, 322, 342, 346, 358, 461-464, 421, 481, 529
- Checoslovaquia: 510, 512
- Chile: 49, 363, 480
- China: 40, 192, 214
- De eligendo pontifice*: 451
- Derecho canónico: 72, 92, 164, 169, 173, 213, 293, 321, 341, 351, 375, 411, 424, 437, 444,
- Diaconado: 312, 351, 426, 480
- Discípulos de Cristo*: cf. Iglesias
- Disquisitio*: cf. Animadversiones
- Divino afflante Spiritu*: 100, 231, 323
- Doctrina social: 197, 448
- Dogma: 153, 230, 275, 289, 290, 322, 361
- Domus Mariae: 50, 86, 93, 137, 187, 202, 204, 237
- Duración del concilio: 26, 288, 338, 341, 348, 457, 516
- Ecuador: 49, 51
- Egipto: 40, 139, 432
- Enfermedad del papa: 111-113, 316, 445, 446
- Enmiendas: 61, 62, 68, 81, 130, 152, 159, 175, 213, 235, 238, 267, 269, 272, 299, 305, 308, 309, 318, 327, 334, 335, 353, 374, 396, 407, 415-417, 424, 426, 431, 444, 465, 467, 516
- Episcopado y obispos: 22, 48, 49, 51, 55, 57, 68, 85, 86, 119, 125, 170, 171, 172, 173, 175, 185, 186, 195, 199, 200, 201, 202, 209, 210, 219, 234-239, 249, 251, 257, 284, 308, 423, 434, 487, 497, 501, 502, 504, 507, 517, 525
- africanos: 77, 81, 126, 155, 163, 185, 186, 200, 257, 418
- alemanes: 22, 49-50, 86, 140, 141, 1985, 252, 335, 475, 524
- americanos: 82, 86, 87, 143, 146, 176, 185, 188, 189, 249, 250, 322
- argentinos: 249, 524
- brasileños: 49, 80, 81, 87
- canadienses, 85, 209, 252
- chilenos: 49, 120, 150
- españoles: 48, 55, 168, 185, 189, 190, 195
- estadounidenses: 48, 49, 55, 133, 167, 185, 188, 189, 234
- franceses: 19, 45-49, 64, 88, 92, 99, 144, 176, 199, 209, 249, 252, 307, 335, 368, 407, 413, 498
- holandeses: 473
- indonesios: 119
- ingleses: 438

- italianos: 19-22, 42, 49-51, 55, 72, 168, 187, 188, 196, 207, 209, 234, 239, 249, 451, 452, 472, 524
- melquitas: 42, 48, 50, 60, 172, 176, 208, 298-305, 423-426
- ucranianos: 146, 297, 513
- Episcopalismo: 466, 515
- Equipo belga: 524, 525
- Escritura y Tradición: 80, 84, 95, 232, 233, 241, 243, 249, 254, 269, 323, 324, 326, 327, 355, 356, 361, 491
- España: 26, 40, 52, 133, 138, 141, 142, 146, 185, 189, 201, 222, 237, 259-262, 264, 363, 369, 406, 454, 479, 497
- Espiritualidad: 26, 63, 182, 294, 313, 376, 401, 434, 477
- Esquemas y documentos (cf. también *Comisiones*)
 - De praesentia ecclesiae in mundo hodierno: cf. Esquema XVII/XIII
 - alternativos: 82, 89, 91, 93-96, 99, 227, 363, 366, 368, 420, 466
 - De activitate missionaria Ecclesiae: cf. De missionibus
 - De apostolatu laicorum: 338, 352, 382, 394, 400-410, 468, 470
 - De beata: 79, 86, 270, 287, 292, 297, 306, 338, 439, 440, 460, 468, 470
 - De castitate, De matrimonio, De familia, et De virginitate: 84, 88, 335, 338, 350, 394, 470
 - De clericis: 338, 351, 439, 442, 443, 470
 - De cura animarum: 338, 439, 440, 441, 468, 470
 - De deposito fidei: 84, 88, 236, 237, 338, 342, 350, 382, 384, 394, 470
 - De divina revelatione, 73, 324, 338, 341, 354-357, 360, 361, 365, 460, 468, 470, 491
 - De ecclesia: 39, 40, 79, 81, 88-91, 205, 207, 237, 254, 258, 332, 333-335, 338, 347, 352-355, 358, 361-380, 381, 383, 389, 394, 397, 398, 402, 403, 408, 409, 411, 412, 413, 422, 432-434, 437, 439, 461, 469, 470, 518
 - De ecclesiae unitate: 79, 297
 - De ecclesiis orientalibus: 338, 341, 344, 345, 352, 422, 470
 - De episcopis et de dioceseon regimine: 269, 281, 308, 338, 341, 343, 352, 361, 410-417, 422, 430, 431, 461, 465, 468, 470
 - De fidelium associationibus: 338, 350, 401, 408, 470
 - De fontibus revelationis: 34, 39, 79-81, 83, 86, 88, 90, 94, 201, 226, 227, 235, 236, 238-242, 246, 248, 252, 267, 286, 291, 296, 297, 300, 306, 310, 313, 317, 318, 321, 323, 445, 465
 - De instrumentis communicationis socialis: 84, 256, 255-265, 306, 332, 341, 518
 - De matrimonio: 84, 335, 338, 341, 353, 470, 439
 - De missionibus: 213, 338-345, 353, 417-422, 460, 470
 - De oecumenismo: 25, 305, 332, 338, 341, 346, 352, 361, 364, 385, 394-399, 422, 427, 433, 463, 468, 470, 492
 - De ordine internationali: 350, 381, 394
 - De ordine morali: 84, 88, 341, 347, 350, 381, 394, 470
 - De ordine sociali: 341, 350, 379, 381, 394, 470
 - De religiosis: 341, 352
 - De sacra liturgia: 39, 52, 77, 84, 85, 92, 125, 225, 338, 339, 341, 518, 521
 - De sacrorum alumnis formandis: 338, 341, 439, 443, 470
 - De scholis catholicis: 338, 341, 439, 470
 - Esquema Philips: 269, 282, 307, 364, 366, 374
 - Esquema XVII/XIII: 99, 336, 338, 345-348, 350, 353, 353, 372-374, 380-384, 401, 403, 404, 406, 409, 437, 448, 453, 463, 469, 530, 531
 - *Gaudium et spes*: cf. Esquema XVII/XIII
 - Ut omnes unum sint: 264, 396, 397, 426
- Estados Unidos de América: cf. USA
- Extra ordinem*: cf. Secretariado para asuntos extraordinarios
- Fase preparatoria: 41, 54-58, 60, 64, 69, 86, 92, 97, 246, 293, 322, 333, 334, 337, 343, 363, 365, 369, 370, 404, 406, 410-412, 416, 422, 425, 441, 451-453, 461-463, 466
- Federación luterana mundial: 38, 441, 492, 507
- Filipinas: 22, 185, 201, 238
- Formosa: 40, 83, 147
- Francia: 22, 40, 49, 92, 118, 123, 140, 147, 148, 186, 192, 194, 195, 200, 201, 209, 213, 221, 137-239, 250, 258, 259, 264, 363, 378, 389, 406, 425, 475, 497, 506
- Galicismo: 515
- Gaudet Mater Ecclesia*: 31, 32, 48, 62, 66, 80, 96, 226, 227, 229, 241, 243, 247, 250, 305, 318, 321, 517, 521, 522
- Gran Bretaña: 133, 237, 259, 260, 406, 476, 477, 481
- Gravamina*: cf. Animadversiones
- Grecia: 489, 495
- Gregoriana*: cf. Universidad
- Grupos conciliares: 194, 204
 - grupo de la Iglesia de los pobres: 196-199
 - grupo francés: 93, 209
 - grupos informales: 11, 168, 209
 - grupo de los obispos misioneros: 212-214
 - grupo de los obispos regulares: 211, 212
 - grupo de los superiores religiosos: 211-213
 - grupo latinoamericano: 210

- Guerra: 23, 84, 105, 106, 108, 113, 226, 234, 318, 448, 508
 Guerra fría: 21, 40, 101, 110, 528
- Holanda: 49, 83, 237, 335, 362, 378, 380, 475, 484, 497, 499, 503, 505
Humani generis: 83, 276, 323, 519
 Hungría: 510, 512
- Iglesias y confesiones no católicas:
- adventistas: 478
 - anglicanos: 38, 134, 300, 301, 492, 508
 - armenios: 179
 - baptistas: 178, 179, 478
 - calvinistas: 30
 - congregacionalistas: 492
 - coptos: 179
 - cuáqueros: 38
 - discípulos de Cristo: 38
 - etíopes: 179
 - luteranos: 38, 492, 508
 - metodistas: 38, 178, 180, 492-494
 - ortodoxos: 25, 26, 37, 104, 179, 246, 248, 300, 301, 328, 364, 395, 428, 430, 478, 479, 482, 484, 490, 491, 493
 - protestantes: 38, 39, 127, 178-180, 233-235, 246, 248, 300, 301, 328, 363, 395, 428, 430, 478, 482, 484, 490, 491-494, 508
 - reformados: 38, 180, 478, 492, 518
 - sirios: 179
 - viejos católicos: 38
- India: 129, 132, 134, 138, 146, 201, 259
 Indonesia: 40, 138, 139, 261
 Irak: 261
 Irlanda: 237, 482, 483
 Israel: 197
 Italia: 20, 22, 26, 49-51, 55, 72, 110, 120, 121, 125, 127, 132, 138-140, 146, 148, 194, 200, 201, 237, 261, 264, 389, 497, 498, 510
- Japón: 40, 83, 128, 148, 201, 237
 Jordania: 40, 109, 206, 314, 522
- Laicado: 133, 162, 260, 261, 263, 293, 294, 316, 341, 355, 363, 374, 382, 383, 400, 404-406, 443, 469, 480, 483-485
Lateranense: cf. Universidad
 Lenguas maternas: 120-122, 124-130, 133, 139, 142, 154-156, 163, 168
 Líbano: 135, 146, 179, 433
 Liberalismo: 185
 Libertad religiosa: 32, 99, 190, 194, 204, 206, 265, 268, 296, 309, 353, 385, 479, 488
- Lituania: 139, 258, 262, 271
 Liturgia de apertura: 27, 39, 65, 118
Luteranos: cf. Iglesias
 Luxemburgo: 40, 258
- Madagascar: 51, 126, 186, 193
 Magisterio: 28, 33, 100, 127, 165, 183, 225, 227-230, 232-235, 244, 254, 270, 272, 273, 275-278, 284, 285, 288, 290, 291, 295, 307, 311-314, 319, 323, 326-328, 338, 357, 360, 391, 444, 484, 491
 Malta: 40
 María: 22, 30, 63, 79, 86, 112, 316, 149, 193, 207, 258, 270, 278, 292, 297, 306, 338, 341
 – corredentora: 86
 – madre de la Iglesia: 439, 440
 – mediadora: 86, 268, 287
 Maronitas: 50, 51, 147, 188, 423, 425, 426
Mater et magistra: 263, 381
Mediator Dei: 121, 127, 135, 159, 160
 Medios de comunicación: 26, 174, 214-223, 255, 263, 507, 518, 521
 Mensaje a los hombres: 21, 22, 26, 33, 36-41, 62-66, 68, 72, 226, 242, 314
Metodista: cf. Iglesias
 México: 49, 52, 139, 201, 203, 209, 238, 491, 492, 495
 Miembros: 94, 268-270, 271, 272, 274, 283, 286, 287, 292, 312-314
 Milenario del Monte Athos: 495
Mirabilis ille: 333, 340, 445, 446
 Misericordia: 34, 232, 241, 243, 274, 282, 321
 Moderadores: 68, 361, 416, 452, 456, 459, 463, 469, 528
 Modernidad: 225
 Modernismo: 322-324, 519
 Movimientos preconciliares: 519
 Mozambique: 147, 263
Mystici corporis: 267, 276, 286
- Nigeria: 257, 258, 489
 Nombramientos: 28, 52, 53, 56-60, 68, 69, 75, 136, 341, 361, 424, 425, 448, 456-458, 461, 463, 469, 476, 530
Nordamericana: cf. Universidad
 Nuevo pentecostés: 532
Nuntium ad omnes homines: cf. Mensaje
- Obispos:
- obispos misioneros: 83, 168, 200, 209, 212-214
 - obispos religiosos: 211, 212, 433, 434, 436
 - obispos titulares: 170, 171, 176, 193, 194, 212, 312
- Observadores: 24, 26, 27, 35, 37-41, 53, 57, 75, 104, 108, 129, 147, 171, 177-181, 190, 227, 233,

- 248, 254, 297, 308, 316, 343, 424, 438, 448, 449, 472, 477, 479, 481, 490, 492-495, 507, 510, 511, 523, 526
- Oceanía: 171
- Oficina de prensa: 502, 503
- Orden del día: 337, 338, 373, 374, 404, 455, 469, 501
- Ordo Concilii*: cf. Reglamento
- Ortodoxos*: cf. Iglesias
- Ostpolitik: 509-512
- Panamá: 185
- Paraguay: 49, 51, 141, 167
- Pastoralidad: 33, 80, 239, 240, 242, 247, 286, 311, 313, 317, 318, 521, 528, 530
- Pecado: 97, 146, 232, 259, 271, 285, 293, 324, 391, 437
- Peritos: 12, 18, 28, 58, 92, 99-101, 135, 145, 170, 171, 177, 190, 194, 201, 209, 213, 221, 250, 265, 360, 367, 406, 461, 523, 524, 531
- Perú: 99, 263
- Pesimismo: 20, 217, 437
- Pobres: 40, 62, 133, 148, 196-199, 214, 237, 318, 391, 480, 530
- Polonia: 22, 28, 92, 146, 258, 259-261, 264, 476, 510, 512, 513
- Portugal: 26, 40, 139, 142, 194
- Precedencias: 24, 183, 184
- Prensa: 11, 18, 21, 37, 46, 53, 54, 59, 63, 79, 106, 109, 176, 188, 190, 195, 198, 201, 203, 207, 209, 214-223, 251, 255-265, 270, 297, 318, 321, 322, 331, 334, 353, 383, 401, 404, 449, 455, 469, 473, 475, 479, 484, 488, 490, 491, 495, 497, 499-508, 510, 513
- Presidencia*: cf. Reglamento
- Procuradores: 30, 212, 213
- Proemio: 89-91, 95-97, 242, 277, 309, 324-326, 383, 384, 398
- Pueblo de Dios: 86, 98, 138, 148, 168, 232, 244, 268, 271, 283, 291, 294, 295, 308, 310, 311, 313, 314, 353, 376, 378
- Quaestiones theologiae*: 345
- Quod Apostolici*: 455
- Redención: 232, 278, 312
- Reforma litúrgica: 475
- Reformados*: cf. Iglesias
- Reglamento conciliar y normas para la intersesión: 37, 41, 46, 47, 52-54, 61, 68, 73, 119, 121, 123, 124, 131, 143, 155, 161-163, 168-170, 173, 175, 176, 181, 185, 191, 194, 208, 209, 212, 227, 228, 248, 251, 253, 254, 256, 282, 305, 309, 337, 353, 382, 404, 416, 436, 444, 445, 455, 456, 458, 460, 469, 503, 521, 529
- Religiosos*: cf. Grupos
- RIIR*: cf. Centros de información
- Rito latino: 129, 425
- Rodesia: 141, 172, 186, 261
- Ruanda: 119, 138, 186, 257, 258
- Rumanía: 40
- Sacerdocio: 123, 143, 274, 294, 313, 375, 495, 497
- Sacramentos: 55, 60, 117, 119, 125-128, 136, 138-141, 152, 160, 173, 206, 271, 272, 280, 284, 318, 341, 419
- Salvator Mundi: 176
- San Pedro*, Basílica: cf. *Aula conciliar*
- Santidad: 271, 273, 274, 293, 310, 372-377, 434
- Santo Oficio*: cf. Curia romana
- Santos: 115, 149, 269, 282, 312, 376
- Secretaría general: 186, 245, 350, 389, 393
- Secretariados: 58, 208, 209
- Secretariado para asuntos extraordinarios: 12, 54, 57, 66, 68, 69, 73-76, 90, 91, 94, 95, 98, 182, 198, 218, 237, 270, 297, 300, 316-319, 337, 341, 366, 367, 456-458, 510, 523, 525
- Secretariado para la unidad de los cristianos: 25, 38, 54, 57-59, 104, 137, 178, 180, 230, 232, 233, 235, 246, 253, 267, 269, 281, 282, 285, 291, 296, 297, 300, 301, 305, 308, 313, 317, 342, 343, 358, 360, 361, 385, 395-401, 427, 433, 462, 476, 477, 481, 490, 492, 493, 511, 513, 516, 521, 525
- Secretariado permanente: 406, 409
- Secretariado técnico-administrativo: 181
- Secreto: 17, 167, 203, 215, 216, 219-223, 328, 329, 503-506, 516
- Segunda preparación: 331, 336, 339, 340, 342, 345, 348-353, 355, 361, 380, 399, 414, 422, 446, 465, 467, 524, 525
- Senegal: 193
- Símbolo niceno-constantinopolitano: 28, 308
- Sínodo romano I: 76, 167
- Siria: 40, 120, 216
- Somalia: 186
- Subdesarrollo*: cf. Tercer Mundo
- Sudáfrica: 120, 185
- Suiza: 209, 237, 497
- Superiores religiosos: 118, 169, 208, 211-213
- Superno Dei nutu*: 135, 208, 400
- Tailandia: 83
- Televisión: 26, 34, 149, 206, 216, 255, 256, 262-265, 450, 483, 497
- Tercer Mundo: 120, 151, 186, 196-198, 200, 205, 263
- Tipografía vaticana: 206

- Tradición: 19, 20, 25, 26, 31, 35, 49, 70, 72, 75, 80, 84, 95, 120, 241, 242, 519, 125, 134, 140, 146, 151, 161, 185, 197, 204, 207, 225, 227, 228, 231-235, 246, 249, 254, 269, 278, 279, 290, 292, 294, 302, 304, 311, 313, 314, 323, 324, 326-328, 355-358, 360, 361, 423, 425, 478, 483, 491, 492, 497, 508, 518
- Traducción simultánea: 59, 130, 504
- Tribunal administrativo: 48, 52, 72, 212
- Turquía: 40, 107, 108
- Ucrania: 108, 109, 425
- Unión Soviética: 101, 104, 107, 109, 508, 513, 530
- Universidades pontificias y Colegios
- Angelicum: 18
 - Gregoriana: 398
 - Instituto bíblico: 206, 244, 321-323, 350
 - Lateranense: 122, 277
 - Norteamericano: 87, 92, 188
- Uruguay: 141
- USA: 22, 40, 43, 48, 99-103, 106-108, 118, 133, 154, 185, 188, 189, 207, 237, 250, 261, 322, 351, 406, 425, 429, 481-484, 487, 489, 497, 504, 509
- Venezuela: 119, 133, 138, 257, 260
- Veterum sapientia*: 59
- Viejos católicos*: cf. Iglesias
- Vietnam: 83, 138, 146-148, 237
- Vota: 16, 22, 48, 75, 86, 167, 170, 411, 439, 471, 515, 516, 519, 527
- Votaciones: 42, 43, 45, 47, 53-56, 63, 65, 130, 145, 158, 174, 189, 225, 245, 251, 254, 265, 305, 318, 445, 464, 523
- Voto orientativo: 238, 521
- Vriendenclub*: 194, 212-214
- Yugoslavia: 297, 411, 449, 483, 511, 512
- Zaire: 135, 138

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abellán, P. M.: 435
 Abiatar: 231
 Acerbi, A.: 364, 369
 Adjubeij, A.: 110, 448, 509, 510
 Agagianian, G.: 54, 55, 206, 323, 341, 342, 344, 353, 418-421, 456-459
 Aguirre, A. M.: 141
 Agustín, san: 293, 328
 Ahern, B.: 86, 226, 249
 Albareda, A. M.: 136
 Alberigo, G.: 13, 15-17, 25, 46, 47, 65, 66, 68, 74, 80, 121, 145, 181, 196, 282, 307, 308, 515, 444, 446, 456, 459, 461
 Alberto de Bélgica: 30
 Alexis, patriarca: 495, 521
 Alfrink: 64, 68, 72, 75, 81, 83, 94, 101, 131, 133, 134, 202, 213, 245, 310, 322, 363, 412, 466, 518
 Almeida, P.: 216
 Aloisi-Masella, B.: 54, 71, 75
 Amadouni, G.: 123
 Amery, A.: 474
 Anastasio del Santísimo Sacramento: 208
 Ancel, A.: 45, 47, 63, 64, 89, 90, 148, 242, 243, 302, 313
 Angelini, F.: 140
 Anglés, H.: 137
 Antoine, P.: 485
 Antonelli, F.: 48, 55, 115-117, 136, 150, 153, 206
 Antoniutti, I.: 206, 323
 Arai, K.: 56
 Aramburu, J. C.: 132
 Araújo Sales, E. de: 56
 Arellano, M.: 56
 Arneri, J.: 139
 Arriba y Castro, B. de: 242, 323
 Arrighi, G. F.: 25, 351, 396-398, 427
 Arrigoni, G.: 49
 Assaf, M.: 304
 Atenágoras, patriarca: 25, 178, 494, 496, 521
 Aubert, R.: 46, 169, 252, 490
 Bacci, A.: 126-128, 141, 142, 206, 302, 317, 323
 Badoux, M.: 148
 Bafile, C.: 146
 Balducci, E.: 480
 Balić, C.: 44, 206, 365, 439
 Baragli, E.: 255, 256, 265
 Baraniak, A.: 56, 146
 Baraúna, G.: 210, 368
 Barbado, F.: 369
 Barbero, A.: 138
 Barrachina Estevan, P.: 127, 310
 Barros Câmara, J. de: 55, 149, 245, 251, 302, 323
 Barth, K.: 489
 Bartoletti, E.: 29
 Basile, archimandrita: 496
 Batanian, I. P.: 207
 Baudoux, M.: 148, 228, 425
 Baum, G.: 247, 490, 499
 Bazelaire de Ruppierre, L. de: 315
 Bea, A.: 31, 38, 39, 54, 57, 58, 66, 67, 73, 74, 98, 100, 108, 109, 128, 131-134, 141, 157, 178, 180, 226, 233, 234, 242, 243, 245-247, 252, 254, 258, 259, 263, 267, 269, 282, 286, 297, 304, 305, 313, 314, 317, 319, 321, 322, 324, 325, 327-329, 351-353, 357, 358, 363, 395-397, 399, 401, 426, 427, 429, 444, 462-464, 467, 476, 482, 493, 503, 509, 511, 520, 522
 Beauduin, L.: 362, 397, 429
 Beck, G.: 238, 259, 260
 Bednorz, H.: 258, 259, 260, 264
 Bejze, B.: 28
 Bekkers, W. M.: 83, 92, 116, 119, 124, 125, 136, 138, 484
 Belarmino, cardenal: 312
 Benedicto XV: 100, 121
 Bengsch, A.: 89, 92
 Beozzo, J. O.: 16, 17, 177, 193, 210
 Beran, J.: 509, 510
 Bereciartúa Balerdi, L.: 146
 Bergonzini, M.: 41
 Bernacki, L.: 261, 309

- Bernard, F.: 216
 Bertetto, D.: 312
 Bertolucci: 182, 183
 Berutti, C.: 442
 Bettazzi, L.: 294
 Betti, U.: 244, 364, 368, 369, 375
 Bévenot, M.: 232
 Bezobrazov, C.: 178, 179
 Bidagor, R.: 55, 206
 Bidault, G.: 192
 Bigone, B.: 53
 Blanchet: 314
 Blomjous, J.: 218, 383, 498, 500
 Blondel, M.: 96
 Bluysen, J.: 83, 92
 Bogarín Argaña, N.: 56
 Boland, Th. A.: 87
 Böll, H.: 474
 Bonet, E.: 124, 136, 137, 150, 151, 155
 Bonhöeffe, D.: 485
 Bonifacio VIII: 35, 183-184
 Borovoi, V.: 104, 179, 478, 510
 Bosco, J.: 312
 Botero Salazar, T.: 138-140
 Boudon, R.: 262
 Boyer, Ch.: 94, 232, 246, 247, 269
 Braga, C.: 116
 Brand, P.: 522
 Brêchet: 217
 Brouwers: 20, 83, 85, 100, 204, 287
 Brown, R.: 86, 358
 Browne: 54, 74, 126, 131, 140, 150, 204-206, 208, 236, 237, 245, 302, 323-325, 346, 365, 371, 378, 383, 384, 387, 392, 409
 Bryzgys, V.: 139, 258, 261, 262
 Buckley, J.: 315
 Buelnes-Gijsen, L.: 485
 Bueno Monreal, J.: 54, 56, 309
 Bugnini, A.: 29, 115, 116, 135-137, 160, 164
 Bukatko, G.: 55, 400
 Bultmann, R.: 485
 Burgess, W.: 107
 Burigana, R.: 358
 Burns, T.: 483
 Butler, C.: 242, 315, 483
 Buys, L.: 418

 Cabrera Cruz, L.: 139
 Caggiano, A.: 30, 68, 72, 81, 245, 323
 Cahill, Th.: 56
 Calderón, C.: 216, 219
 Calewaert, C.: 126, 136, 145, 146, 153-157, 161-163
 Calvez, Y.: 348, 381

 Câmara, H. P.: 42, 45, 46, 87, 93, 94, 125, 196, 210, 237, 238, 316, 526
 Camarlengo: 206
 Camels, N.: 176
 Canali, N.: 461
 Cannelli, R.: 18
 Cantero Cuadrado, P.: 190, 202, 203, 479
 Capoferri, S.: 183
 Caporale, R.: 50, 179, 185, 187, 191, 202, 210
 Capovilla, L. F.: 34, 104, 110, 111, 253, 447
 Capozzi, D. L.: 140
 Caprile, G.: 15, 99, 104, 112, 124, 175, 186, 187, 220, 250, 251, 252, 322, 338, 404, 407, 411, 416, 419, 426, 436, 438, 447, 472, 473, 499, 505, 513
 Carbone, V.: 12, 17, 68
 Cardinale, I.: 181, 258
 Carinci, A.: 172
 Carli, L. M.: 141-143, 194, 196, 208, 243, 308, 411, 413, 415, 416
 Carpino, F.: 206
 Carraro: 239
 Carvalho, E. de: 139
 Casaroli, A.: 181, 510, 512, 513
 Cassien, archimandrita: 477
 Castellano, I. M.: 72, 147
 Castro Mayer, A.: 194, 259, 260, 262, 351
 Castelli, A.: 20, 207
 Cauwelaert, J. van: 56, 119, 135, 310
 Cavaterra, E.: 15, 71, 131
 Cazaux, A. M.: 56
 Cecchetti, H.: 136, 137
 Cento, F.: 54, 55, 255, 256, 341, 342, 346, 352, 375, 382-385, 388, 392, 398, 399, 401-404, 409, 467
 Cerfaux, L.: 86, 326, 368, 374, 389
 Ciappi, L.: 206
 Cicognani, A. G.: 20, 45, 54, 55, 58, 65-67, 69, 70, 71, 73, 76, 149, 180, 188, 198, 214, 253, 258, 297, 299-301, 308, 324, 333, 335, 337, 338, 341-344, 346, 349, 350, 352, 358, 365, 366, 375, 379, 395-397, 400, 414, 415, 419-421, 426, 428, 438, 447, 457-459, 462-466, 504, 506, 523, 525
 Ciriaci, P.: 54, 55, 341, 442
 Civardi, L.: 206, 261
 Cody, J. C.: 56
 Cogley, J.: 479, 482
 Colombo, C.: 20, 91, 94, 125, 268, 269, 368, 374, 389
 Colleye, F.: 27
 Compagnone, E. R.: 211, 212, 435
 Concha, L.: 323
 Confalonieri, C.: 20, 65, 69-71, 73, 135, 151, 206, 333, 338, 341-344, 353, 353, 382, 387, 388, 392, 505, 525, 419-421, 428, 444, 459, 461

- Congar, Y. M.: 16, 18, 20, 21, 25, 28, 30, 34, 35, 40, 44, 49, 64, 85, 86, 88-91, 93-99, 121, 149, 170, 174, 177, 180, 182, 183, 185, 196, 200, 215, 216, 226, 236, 237, 243, 244, 247-249, 255, 268-270, 298, 307, 321, 322, 329, 357, 359, 360, 363, 365, 366, 368, 371, 374, 383, 386, 388, 389-391, 393, 403, 409, 422, 423, 436, 442, 443, 450, 471, 498, 499, 523, 524
 Connare, W.: 143, 154
 Constantinidis, C.: 246
 Constantino, emp.: 35
 Copello, S. L.: 323
 Corboy, J.: 141, 142
 Cordier, J. Le: 122
 Corrêa de Oliveira, P.: 195
 Correa León, P.: 415
 Corson, F. P.: 492
 Cottier, G.: 95
 Coulson, J.: 483
 Courtney Murray, J.: 99
 Cousineau, A.: 149
 Cousins, N.: 102, 103, 108-110, 509
 Coussa, A.: 206, 410
 Crespy, G.: 479
 Cule, P.: 149
 Cullmann, O.: 178, 182, 162, 287
 Curwers, A.: 475
 Cushing, R. J.: 92, 106, 188

 Chang, L.: 102, 103, 107
 Charles, P.: 422
 Charrière, F.: 259, 260, 262, 264, 247, 495
 Charue, A. M.: 56, 64, 326, 358, 365, 367, 371, 377, 383, 392, 433, 466, 467
 Chauffin, Y.: 511, 512
 Cheikho, Paul II: 304
 Cheng Tien-Siang, J.: 147
 Chenu, M.-D.: 16, 18, 20, 21, 23, 30, 34, 64-66, 89, 93, 226, 239, 453, 481, 517, 529
 Chiale, L. S.: 500
 Chichester, A.: 172
 Choma, G.: 110

 D'Agostino: 125
 D'Amato, C.: 56, 148
 D'Avack, G.: 123, 207, 262, 310
 D'Elboux: 56
 D'Souza, E.: 138, 139, 259-261, 312
 Da Cunha Marelím, L. G.: 139, 194
 Daem, J.: 56
 Daly, B.: 56, 504, 507
 Daniélou, J.: 20, 89, 90, 91, 95, 226, 282, 329, 335, 365, 369-371, 377, 383, 384, 391, 393, 434, 523
 Dante, E.: 57, 118, 122-124, 127, 136, 149, 156, 181, 183, 204, 206
 Davie, M.: 475
 Davis, Fr.: 247
 Davison, L.: 493
 De Carvalho: 139
 De Castro Mayer, A.: 194, 260, 262, 259
 De Clercq, C.: 136, 137, 146, 150, 152, 153, 155, 157, 158, 426
 De Flesinga, C.: 212
 De Fraine, J. de: 324
 De Jong, S.: 92
 De Lubac, H.: 20, 88, 89
 De Smedt, E.: 247, 248, 181, 312, 313, 317, 329, 398, 423, 462, 467, 521
 De Surgy, M.: 402
 De Vet, G.: 258, 265, 380, 382
 De Vries, J.: 433
 Dearden, J. F.: 56
 Dejaifve, G.: 360
 Del Pino Gómez, A.: 138, 244
 Del Portillo, A.: 55
 Delhaye, Ph.: 118, 130, 336, 389, 390, 392
 Dell'Acqua, A.: 109, 509, 456, 459
 Descamps, A.: 247
 Descuffi, G.: 128, 314
 Devoto, A.: 120, 314
 Dewart, L.: 485
 Di Jacono, V.: 253
 Di Jorio, A.: 181
 Dick, I.: 423, 424, 433
 Diekmann, G. L.: 116
 Dirks, W.: 136, 137, 474
 Djajasepoetra: 119, 138, 139
 Dobrynin, A.: 103, 108
 Domínguez y Rodríguez, J.: 106
 Dondeyne, A.: 389-391
 Döpfner, J.: 43, 64, 69, 73, 74, 88, 94, 120-122, 142, 143, 168, 181, 207, 245, 307, 311, 324, 336, 338, 341, 344, 352, 373, 376, 387, 388, 412, 420, 421, 428, 437-439, 442, 443, 456, 458-460, 462, 468, 505, 525
 Dorn, L.: 499
 Dossetti, G.: 47, 93, 239, 320, 334, 459, 461, 462
 Dougherty, D.: 188
 Doumith, M.: 432, 312, 466
 Doussinague, J. M.: 177, 205
 Dubarle, A. M.: 324
 Dubois-Dumée, J. P.: 405, 406
 Dulac, R.: 100
 Dumont, C.-J.: 246, 247, 397, 399, 494, 495
 Dupont, J.: 16, 86, 326
 Dupré, L.: 485
 Duprey, P.: 58

- Dupuy, B.-D.: 244, 357
 Dushnyck, W.: 109
 Duval, A.: 64, 65, 263, 264, 473
 Dwyer, G.: 133
 Dziwosza, B.: 28

 Edelby: 16, 18, 43, 50, 53, 55, 61, 63, 77, 133, 135, 168, 175, 176, 188, 300, 303, 423-426, 430, 431, 433
 Edwards, D. L.: 486
 Egger, C.: 136, 137
 Eimard: 149
 Elchinger: 64, 89, 92, 132, 134, 314, 335, 368
 Emsley: 493
 Enciso, J.: 56, 136, 157, 158
 Enrique y Tarancón, V.: 244, 260
 Epifanio, san: 328
 Escalante: 56
 Etchegaray, R.: 42, 45, 202, 203, 209, 237, 238, 526

 Fagiolo, V.: 445, 463, 465, 504
 Falconi, C.: 87, 204
 Falsini, R.: 116
 Famerée, J.: 16, 17, 209
 Fanfani, A.: 110
 Fares, A.: 120, 123, 124, 127, 132, 234, 239, 309
 Farusi, F.: 216
 Faveri, L.: 139
 Favi, D.: 95
 Feiner, J.: 59, 89, 232-234, 246, 247, 357, 358, 360
 Felici: 28, 42, 43, 45-48, 52, 60, 62-64, 68, 72, 73, 100, 112, 131, 138, 146, 161, 165, 172, 173, 177, 181, 185, 196, 206, 208, 216, 219, 250, 251, 253, 258, 297, 338, 339, 366, 395, 415, 421, 447, 458, 461, 463, 503-505, 506, 523
 Feliciani, G.: 46, 49
 Feltin, M.: 128, 146, 363, 369, 414
 Fenocchio, I.: 139
 Fenton, J. C.: 15, 18, 99, 100, 101, 250, 321
 Fernández, A.: 132
 Fernández, A.: 208, 211, 214, 377, 378
 Fernández-Conde, M.: 260, 262
 Fernández Feo-Tinoco: 257, 260
 Fernández y Fernández, C.: 301
 Feron, B.: 510
 Ferrari-Toniolo, A.: 383
 Ferraro, N.: 136, 137
 Ferrero di Cavallerleone, C.: 204
 Ferretto, G.: 63, 296, 410
 Fesquet: 34, 51, 196, 215, 221, 222, 490, 491, 497
 Fey Schneider, F.: 136
 Fièvez, M.: 406
 Fiordelli, P.: 63, 309

 Fischer, B.: 476
 Fittkau, G.: 216
 Fleitas, A.: 56
 Flores, J.: 142
 Florit, E.: 15, 18, 42, 53, 59, 131, 132, 157, 207, 308, 375, 473, 409, 473
 Fogarty, G.: 11, 79, 99, 100, 103, 249
 Fohl, J.: 136
 Folliet, J.: 406, 498
 Fomin, A.: 103
 Fonturvel, C.: 56
 Fouilloux, É.: 17, 178, 179, 180, 183, 187, 191, 204, 288, 400
 Franco Cascón, A.: 132
 Franco, F.: 190
 Franic, F.: 192, 207, 243, 307, 375
 Franquesa, A.: 170, 183, 190
 Fransén, P.: 89, 90
 Franzelin, G. B.: 357
 Frings, J.: 43, 45, 46, 64, 68, 72, 81, 88, 89, 94, 95, 120, 122, 141, 172, 200, 241, 245, 248, 250-252, 311, 312, 314, 324, 325, 329, 446, 473, 523
 Frisque, J.: 442, 443
 Frutaz, P. A.: 137
 Fuchs, J.: 88
 Fustella, A.: 148

 Gabel, E.: 255, 258
 Gagnebet, R.: 29, 130, 138, 150-152, 155, 157, 206, 250, 255, 258, 269, 281, 282, 286, 307, 365, 378, 518
 Galileo, G.: 291
 Galot, J.: 434
 Galletto, A.: 255
 Gambari, E.: 435
 Gantin, B.: 44, 62
 García Martínez, F.: 123, 141, 243
 Garcovic: 139
 Gargitter, G.: 314, 411
 Garibi y Rivera, J.: 243
 Garofalo, S.: 206, 236, 239-241, 244, 250
 Garrone, G.: 35, 45, 47, 64, 89, 90, 142, 173, 236, 237, 243, 249, 324, 325, 365, 366, 377, 383, 388, 391, 393, 394, 467
 Gaspar del Búfalo, san: 149
 Gasparri, P.: 447
 Gasser, V.: 275
 Gauthier, P.: 196-198, 214, 319, 320, 520
 Geiselmann, J. R.: 241, 328, 357
 Gerlier, P.: 197, 198, 320
 Ghattas, I.: 64, 312, 363, 369, 432, 466
 Giacomelli, R.: 511-513
 Gianfranceschi, A.: 132
 Gilroy, N.: 68, 72, 81, 323

- Giobbe, P.: 55, 115
 Giovannelli, A.: 206
 Glorieux, A.: 55, 343, 346, 352, 372, 375, 380, 383-386, 391, 392, 400, 401-404, 406-409, 415, 467
 Goddijn, W.: 186
 Godfrey: 124-127, 133-135, 142, 151, 258, 259, 260, 315, 323, 476
 Goldie, R.: 385, 405, 406
 Golland Trinidad, H.: 148
 Gómez de Arteche y Catalina, S.: 186, 191-196, 199-202, 204-213
 Gómez Tamayo, D. M.: 139, 160
 Gonçalves Cerejeira, M.: 142, 245, 323
 González Martín, M.: 264
 González Moralejo, R.: 309
 Gouyon, P.: 264
 Governatori, L.: 54, 410
 Goyeneche, S.: 206
 Gozzini, M.: 487
 Gracias, V.: 125, 126, 128, 132, 134, 315, 517
 Gréco, J.: 186, 523
 Greiler, A.: 17
 Griffiths, J.: 242, 346, 383
 Grillmeier, A.: 88, 89
 Grimault, A.: 195
 Grimshaw, F.: 56, 136, 145, 153, 156, 157, 161, 164
 Gromyko, A.: 510
 Grond, L.: 502
 Grootaers, J.: 11, 16, 18, 19, 25, 83, 216, 219, 238, 258, 286, 331, 332, 345, 366, 395, 397, 405, 409, 412, 423, 450, 452, 456, 457, 471, 480, 489, 497, 498, 500, 502, 513
 Grotti, G. M.: 195
 Guano, E.: 141, 219, 239, 383, 394, 408
 Guéranger, Dom: 169
 Guerri, S.: 181
 Guerry, E. M.: 64, 89, 90, 243, 414, 473
 Guilly, R. L.: 212
 Guitton, J.: 45, 316
 Gusi, P. C.: 183
 Gut, B.: 135
 Gutiérrez, A.: 435
 Gy, P. M.: 92, 171
 Habicht, M. de: 406
 Hage, A.: 133, 300
 Hakim, G.: 61, 175, 197, 312, 320
 Hallinan, P.: 56, 87, 92, 93, 133, 136, 144, 145, 153, 154, 158, 493
 Hamer, J.: 40, 247, 467
 Hamvas, E.: 63
 Häring, B.: 88, 101, 378, 392, 485, 499
 Harrelson, W.: 178
 Haubtmann, P.: 251, 467, 506
 Hausman, N.: 435
 Heard, W. T.: 323
 Hebblethwaite, I.: 94, 111
 Heenan, J. C.: 63, 475, 476, 485
 Heer, Fr.: 473
 Heiligers, C.: 212
 Helmsing, C.: 133, 134
 Hengsbach, F.: 138, 314, 380, 382, 383, 392, 404
 Henry, A. M.: 422
 Hermaniuk, M.: 63
 Hernegger, R.: 474
 Hervás Y Benet, H.: 120, 121
 Heston, E. L.: 216
 Heuschen, J.: 260, 263, 264
 Heyrinck: 324
 Himmer, C. M.: 132, 197
 Hirschmann, H.: 217, 332
 Hirschmann, J.: 88, 383, 499
 Hoa Nguyen-van Hien, S.: 146, 147
 Hoeck, J.: 56, 425, 430, 432
 Höfer, L.: 247
 Höffner, J.: 56, 238, 261, 262
 Hofmann, R.: 95
 Holland, Th.: 247, 317, 477
 Horton, D.: 38, 40
 Hourdin, G.: 498
 Houtart, F.: 186, 381
 Hudal, L.: 206
 Hurley, D.: 64, 120, 154, 240, 243, 254, 318, 443, 462
 Huyghe, G.: 56, 314, 377, 435-437
 Hyland, W.: 510
 Iglesias Navarri, R.: 133
 Indelicato, A.: 28, 240
 Inglessis, E.: 25
 Inocencio III: 311
 Iribarren, J.: 190, 219
 Isidoro de Sevilla: 177
 Isnard, C. L.: 139
 Jackson, J.-H.: 178
 Jäger: 138, 140, 529
 Jannsen, L.: 56, 485
 Jannucci, A.: 146, 473
 Jedin, H.: 47
 Jenny, F.: 92, 115, 130-132, 136, 153, 154, 158
 Johnson, L. B.: 103, 104
 Johnston, G.: 490
 Jop, F.: 136
 Jossua, J. P.: 121
 Joulia, H.: 435

- Juan Pablo II: 12
 Juan XXIII: 16, 20-23, 26-28, 30-38, 40, 41, 46, 48, 49, 53, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 67-70, 72, 74-77, 80, 83, 92, 103-111, 116, 117, 168, 169, 176, 180, 196-199, 205, 208, 215, 220, 223, 225-227, 231, 234, 240, 243, 245, 252-254, 259, 286, 305, 307, 317, 320, 322, 329, 333, 338-342, 344, 347, 348, 352, 354, 355, 374, 380, 381, 384, 388, 395, 397, 399, 400, 401, 411, 420, 423, 424, 428-430, 445-448, 449-455, 459, 461, 462, 464, 465, 467 472, 475, 478, 480-482, 487, 493, 495, 499, 502, 504, 508, 509, 511, 512, 517-522, 525, 527-530
 Jubany Arnau, A. N.: 168, 314
 Jullien, A.: 46, 47, 55, 115, 124
 Jungmann, J. A.: 18, 28, 92, 136
- Kadar, J.: 513
 Kaiser, R. B.: 86, 103, 124, 152, 223, 257, 258, 265, 498
 Kampe, W.: 217, 218, 499
 Karlov, J.: 40
 Kathoff, A.: 58
 Keegan, P.: 406
 Kelly, J. C.: 483
 Kempf: 52, 60, 140, 149, 250, 251
 Kennedy, J. F.: 101-108, 110, 482, 509, 520, 530
 Kennedy, R.: 103
 Kerketta: 56
 Khouiri, J.: 134, 135, 147
 Klein, N.: 500
 Kleiner, S.: 134, 435
 Klepacz: 56, 243
 Kleutgen: 310
 Klinger: 16
 Kloppenburg, B.: 216
 Knox: 475
 Kobayashi: 119
 Kominek: 309, 383
 Komonchak, J.: 99, 115, 215, 268, 363, 366
 König, F.: 43, 61, 64, 82, 91, 92, 94, 201, 213, 245, 310, 324, 326, 365, 383, 386, 392, 505, 510-513
 Kornbluh, P.: 102, 103, 107
 Korolewski, C.: 429
 Kotliarov, V.: 104
 Kowalsky, N.: 418
 Kozłowiecki, A.: 128, 140, 260, 261, 315
 Kozyrev, S.: 110
 Krol, J.: 52, 60, 87, 189
 Krushev, N.: 102-110, 448, 508-510, 530
 Krushev, R.: 110, 509, 510
 Küng, H.: 20, 88, 89, 167, 226, 482, 488, 489
- La Chanonic, P. de: 194
 La Pira, G.: 498
 La Ravoire Morrow, L.: 129
 La Valle, R.: 221, 416, 481, 499
 Labandibar, J.: 55
 Laberge, L.: 325, 327, 328
 Labourdette, M. M.: 16, 18, 29, 89, 91, 269, 518, 518
 Lackmann, M.: 38, 178, 179
 Lafortune, P.: 365
 Lai, B.: 15, 18, 187, 337
 Lallier, M.: 56
 Lamberigts, M.: 11, 16, 17, 115, 255
 Lambert, B.: 499
 Lamirande, E.: 492
 Lamont, D. R.: 213
 Landázuri Ricketts, J.: 120, 126, 142
 Lanne, E.: 58
 Lardone, F.: 70, 520
 Larnaud, J.: 406
 Larraín Errázuriz, M.: 42, 45, 147, 210, 480
 Larraona, A.: 54, 55, 115, 116, 123, 129, 130, 136, 138, 154, 156, 189, 190, 206, 208
 Latourelle, R.: 99
 Lattanzi, F.: 250
 Laurentin, R.: 118, 119, 149, 173, 258, 374, 497, 498, 502, 411, 439, 456, 457
 Lawson, D. J.: 188
 Lázzló: 132, 408
 Le Bourgeois, A. F.: 435, 436
 Lebrun Moratinos, A.: 119, 138
 Lécuyer, J.: 94, 269, 282, 368, 374, 443
 Lefebvre, J.: 46, 47, 63, 358
 Lefebvre, M.: 142, 192-195, 245, 313, 317, 324, 326, 358, 518
 Léger, P. E.: 31, 67, 125, 131, 134, 141-143, 157, 158, 237, 245, 252, 258-261, 317, 318, 324, 327, 336, 365, 366, 374, 375, 383, 384, 388, 389, 398, 462, 490-492, 519, 523
 Lennerz, H.: 241
 León X: 134
 León XIII: 29, 169, 210, 235, 275, 300, 301, 305
 Lercaro, G.: 30, 50, 51, 56, 93, 115, 120, 121, 129, 136, 137, 149, 156, 158, 159, 196, 199, 308, 319, 320, 336, 443, 452, 453, 456-460, 462, 463, 468, 481, 523
 Leuba, J. L.: 491
 Levillain, Ph.: 47, 81, 92, 169, 201, 216, 236, 238, 239, 248, 249
 Licheri, G.: 511, 512
 Liégé, P. O.: 498
 Liénart, A.: 42-48, 52, 53, 61, 64, 65, 68, 72, 81, 86, 94, 99, 199, 202, 209, 245, 252, 302, 309, 324, 329, 338, 341, 342, 344, 350, 351-353, 356,
- La Bedoyère, M. de: 483, 484
 La Brousse, A. de: 88

- 357, 359, 360, 381, 382, 390, 394, 410, 414,
420, 421, 428, 441, 458, 459, 463, 473, 525
- Ligutti, L. G.: 383
- Lindbeck, G.: 492, 501, 507, 508
- Lio, E.: 250, 335, 347, 383, 384
- Lohfink, G.: 321
- Lombardi, R.: 69
- Lommel, L.: 56, 258
- Louchez, E.: 418, 420
- Löwenstein, K. von: 406
- Lutero, M.: 134
- Llopis Ivorra, M.: 262
- Maccari, C.: 309
- Maccarrone, M.: 49, 247, 296
- Maertens, C.: 485
- Magistretti, F.: 282
- Malouf, J.: 61
- Malula, J.: 136
- Mansi, G. D.: 16, 275
- Mansourati, I.: 58, 247
- Manzini, R.: 449
- Marazziti, M.: 27
- Marchetti Zioni, V.: 56
- Maréchal, J.: 96
- Marella, P.: 54, 71, 206, 341, 342, 410, 412-417,
465, 466
- Maret, H. L. C.: 49
- Marling, J.: 143, 149
- Marques, L. C.: 210
- Martelet, J. J.: 200, 228
- Martimort, A. G.: 45, 92, 116, 118, 122-124, 130,
136, 145, 152, 154, 156, 171, 191
- Martín Descalzo, J. L.: 171, 172, 190, 214, 220-
223, 498
- Martin, J. M.: 56, 92, 136, 150, 153, 159, 160, 169,
220, 400
- Martineau, S.: 499
- Martínez de Antoñana, G.: 136
- Martínez González: 243
- Marty, E.: 64, 85, 309
- Mascall, E. L.: 476
- Masella, B.: 206, 341, 342
- Masi, R.: 130, 136
- Masnou, R.: 137
- Masson, J.: 422
- Mathias, L.: 56
- Mauriac, F.: 475
- Mauray, Ph.: 501
- Maximos IV: 24, 25, 26, 55, 61, 63, 120, 129, 172,
175, 196, 198, 298-300, 302, 303, 312, 423-425,
431, 432, 466
- Mayor, F.: 500
- Maziers, M.: 138
- Mazowiecki, T.: 498
- Mazzoni, P.: 112
- McAfee Brown, R.: 38, 40, 482
- McEntegart, B.: 56
- McGrath, M.: 56, 94, 237, 248, 269, 346, 368, 377,
383, 384, 398
- McGucken, J.: 56
- McIntyre, J. F.: 54, 87, 106, 126, 127, 133, 151,
154, 207, 245, 309, 323
- McManus, J.: 87, 92, 93, 100, 124, 136
- McQuaid, J.: 119, 134
- Medina, J.: 383
- Medvedev, R.: 510
- Meinhold, P.: 178
- Mejía, J.: 226, 249, 479, 480, 491
- Melendro, F.: 132
- Mels, B.: 310
- Melsen, S.: 212
- Melloni, A.: 16-18, 31, 33-36, 59, 64, 93, 241, 268,
270
- Ménager, J.: 56, 260, 261
- Méndez Arceo, S.: 122, 202, 302, 315
- Mendoza Castro, A.: 172
- Mendoza Guerrero, J.: 191, 210
- Menozi, D.: 472
- Méouchi, P.-P.: 425
- Mercier, G.: 197
- Mersch, E.: 363
- Mevvedev, J.: 510
- Meyer, A. G.: 69, 106, 127, 143, 201, 252, 324, 459
- Micara, C.: 206
- Migone, B.: 53
- Míguez Bonino, J.: 178, 206
- Miller, J. H.: 116, 482
- Mimmi, M.: 410
- Mindszenty, J.: 509-511, 513
- Minisci, T.: 58
- Miranda y Gómez, M. D.: 148, 203
- Mistrorigo, A.: 140
- Moeller, Ch.: 27, 34, 228, 318, 365, 366, 371, 374,
384, 388, 389, 393, 408
- Möhler, J.: 357
- Mondé, E.: 212
- Montanelli, I.: 322
- Montero: 190
- Montini, G. B.: 41, 42, 45, 50, 64, 66, 67, 69, 73,
74, 76, 81, 91, 94, 95, 120, 121, 125, 168, 174,
181, 182, 207, 223, 252, 268, 308, 319, 322,
336, 348, 410, 450-456, 459, 462, 463, 473
- Moorman, J.: 180, 478
- Morcillo González, C.: 52, 60, 173, 190, 217-219,
242, 428, 504
- Morilleau, X.: 194

- Morlion, F.: 102, 103, 108
 Moro Briz, S.: 261
 Morris, Th.: 56
 Mörsdorf, K.: 413
 Mortati, C.: 522
 Mouroux, J.: 196
 Müller, J. E.: 95
 Münch, L.: 410
 Murphy, F. X.: 502, 503
 Musty, J. B.: 29
- Nabaa, Ph.: 52, 60, 146, 147, 175, 303
 Nabuco, J.: 136
 Naud, A.: 358, 365
 Nenni, P.: 205
 Nepote-Fus, J.: 195
 Neufeld, K. H.: 99
 Newman, J. H.: 357, 407, 484
 Nicodemo, E.: 473
 Nicolas, metropolita: 476
 Nikodim, metropolita: 476, 495
 Nordhues, P.: 92
 Norris, J. J.: 406
 Novak, M.: 499
 Nwedo, A.: 257, 258, 263
- O'Connell: 136, 188
 O'Connor, W. P.: 55, 175, 206, 216, 255, 353, 505
 O'Grady, D.: 196
 Oberman, H. A.: 328
 Ogino-Knaus: 484
 Ohm, Th.: 422
 Ona de Echave, A.: 259, 260, 263
 Onclin, W.: 282, 417, 467, 468
 Orchard, R. K.: 491
 Ottaviani, A.: 34, 42, 43, 52-54, 70-72, 75, 77, 80, 93, 99, 100, 101, 112, 116, 123-125, 131, 134, 135, 172, 204-207, 228, 236, 236, 239-241, 244, 245, 250, 269, 288, 307, 321, 322, 324, 327-329, 335, 342, 345-347, 356-359, 364, 365, 367, 368, 371, 372, 375, 378, 380, 382-385, 387, 396, 398, 462-464, 503, 518
 Overath, J.: 137
- Pablo VI: 17, 66, 171, 183, 190, 193, 199, 208, 216, 341, 147, 353, 354, 360, 378, 404, 405, 414, 420, 423, 429, 433, 440, 442, 452-454, 456-458, 460, 461, 464, 468, 469, 478, 489, 494-496, 512, 527-529
 Paiano, M.: 92, 115, 116, 125, 159
 Pailleur, A.: 92
 Palazzini: 206
 Pangrazio, A.: 505
 Paré, M.: 56
- Parente, P.: 43, 63, 93, 101, 118, 123, 125, 127, 150, 206, 236, 241, 327, 329, 358, 365-367, 369
 Pascher, J.: 92, 499
 Pavan, P.: 383, 401
 Paventi, S.: 55, 418-420, 465
 Pawley, B.: 180
 Pawlowski, A.: 301, 309
 Pelaia, B.: 473
 Peltier-Zamoyska, H.: 510
 Pellettier, D.: 23, 383
 Pellissier, J.: 446
 Pepper, C.: 222
 Perarnau, J.: 200, 391
 Pereira Venancio, J.: 193, 194
 Perinciario, G.: 56
 Perraudin, A.: 119, 257, 258, 263
 Perrin, L.: 209
 Peruzzo, G. B.: 234, 237
 Pessoa Câmara: 265
 Pfister, W.: 250
 Pham-Ngoc-Chi, P. M.: 138
 Philbin, W.: 315
 Philippe, P.: 321, 435, 437
 Philips, G.: 20, 86, 89-91, 94, 214, 236, 250, 268-270, 281-287, 289, 292, 293, 296, 307, 316, 334, 335, 363, 365, 367-371, 374, 375, 383, 388, 389-391, 398, 430, 440, 467, 522, 525
 Piazzzi, G.: 473
 Pichler, A.: 56, 136, 154
 Pildain, A.: 133, 157
 Pimen, patriarca: 513
 Pincus, G.: 484
 Pintonello, A.: 56
 Pío IV: 272
 Pío VI: 416
 Pío IX: 35, 169, 188, 251, 268, 277
 Pío X: 100, 117, 121, 278
 Pío XI: 42, 70, 259, 275, 290, 429
 Pío XII: 19, 20, 26, 27, 49, 69, 72, 76, 100, 117, 121, 205, 210, 215, 231, 256, 259, 275, 278, 322, 343, 345, 401, 407, 414, 452, 454, 482, 484, 509
 Piolanti, A.: 206
 Pizzardo, G.: 54, 55, 71, 206, 342, 344, 351
 Pla y Deniel, E.: 68, 72, 81, 190
 Plate, M.: 499
 Platero, L.: 56
 Plaza, A.: 146
 Pluta, W.: 310
 Pocock, P.: 492
 Pollio, G.: 56
 Pourchet, M.: 242
 Prignon, A.: 335, 378, 383, 387-389, 392, 393, 457, 523
 Primeau, E.: 188, 189

- Principi, P.: 301
 Prinetto, A.: 58
 Proença Sigaud, G.: 192-194, 208
 Prou, J.: 137, 141, 142, 195
 Provenchères, Ch. de: 425
 Prudhomme, Cl.: 209
 Pseudo-Isidoro: 29
 Puech, P.: 56

 Quiroga Palacios, F.: 55, 181, 242, 245, 251, 323, 324

 Rabban, R.: 312
 Raguer, H.: 11, 167, 222
 Rahner, K.: 16, 20, 65, 82, 88, 89, 90-99, 170, 226, 228-230, 232, 235, 236, 249, 250, 269, 282, 287, 292-296, 310, 311, 328, 329, 363, 365, 368, 374, 386, 389-392, 466, 499, 522, 523
 Ramanantoanina, G.: 119, 126, 128, 134
 Ramsey, M.: 476, 477, 492
 Ratzinger, J.: 20, 79, 88, 89, 91, 94, 95, 98, 99, 112, 168, 228, 236, 244, 269, 282, 311, 368, 498, 499, 523
 Rau, H.: 136
 Raymond, L.: 146, 149
 Reetz, Dom: 56, 433
 Reh, F.: 56, 189
 Rémond, R.: 169
 Renard, A.: 56, 259, 315
 Reuss, J. M.: 89, 92, 142, 243, 485
 Reyes, V.: 309
 Riccardi, A.: 11, 19, 22, 33, 49, 70, 76, 110, 297, 447, 461
 Riccio, N.: 481
 Richard-Molard, G.: 38
 Richaud, P. M.: 181
 Riedmatten, H. de: 383, 386
 Rigaux, B.: 86, 389
 Righetti, M.: 136, 137
 Riobé, G.: 56
 Ritter, J. E.: 106, 201, 245, 310
 Ríu Anglés, C.: 106
 Roberti, F.: 52, 72, 457, 458
 Roberts, T. D.: 485
 Robinson, J. A. T.: 485, 486
 Rock, J.: 179, 185, 191, 484, 485
 Rodríguez Rozas, M.: 106
 Roegele, O. B.: 507
 Romeo, A.: 100, 206
 Romo Gutiérrez, F.: 138, 139
 Roncalli, A. G.: 15, 16, 182, 207, 478, 483, 522, 433, 447
 Rondet, H.: 89
 Rosmini, A.: 127
 Rougé, P.: 140

 Rouquette, R.: 126, 151, 220, 245, 448, 486, 492, 499
 Rousseau, D. O.: 396, 432
 Rousseau, J.: 55, 435
 Rousselot, P.: 96
 Routhier, G.: 22
 Roux, H.: 180, 477
 Rubio, L.: 195
 Ruffini, E.: 50, 68, 70, 71-73, 75, 81, 118, 124-126, 129, 131, 134, 135, 138, 140, 142, 149, 151, 192, 196, 206, 238, 239, 245, 250, 251, 253, 258-260, 302, 308, 309, 317, 323-325, 328, 329, 345, 458, 523
 Rugambwa, L.: 87, 119, 120, 149
 Ruggieri, G.: 11, 34, 223, 267
 Ruotolo, G.: 243, 243
 Rupp, J.: 194, 200, 315
 Rusch, P.: 132
 Ryan, C.: 406
 Rynne, X.: 87, 205, 226, 498

 Saboia Bandeira de Mello, C. E.: 132, 194
 Saint Pierre, M. de: 475
 Salaverri, J.: 250
 Salmon, P.: 136
 Sana, A.: 261
 Sanschagrin, A.: 258, 262, 263
 Sansierra, H.: 138
 Santos, R.: 208, 244, 245, 323, 324
 Sapelak, A.: 147
 Sarkissian, K.: 53, 180
 Sauer, H.: 244, 245, 324, 327, 358
 Sauras, E.: 369
 Scali, J.: 103
 Scandar, A.: 139, 304
 Scapinelli di Leguigno, G. B.: 206
 Scrima, A.: 178
 Schauf, H.: 90, 236, 242, 245, 250, 365, 369, 370, 374
 Schäufele, H.: 56, 92
 Scheeben, M. J.: 233, 247, 357
 Scherer, A.: 326
 Schillebeeckx, E.: 20, 101, 82-84, 89, 90, 92, 94, 170, 208, 228, 229, 231, 232, 235, 236, 287-296, 310, 332, 335, 475, 486, 498, 500-502, 522
 Schiphorst, J.: 141
 Schlier, H.: 324
 Schlink, E.: 178, 180, 477
 Schmaus, M.: 90
 Schmemmann, A.: 178, 179
 Schmidt, S.: 38, 57, 58, 115, 122, 128, 149, 159, 165, 182, 252, 253
 Schmitt, A. G.: 89
 Schneider, J.: 56
 Schröffer, J.: 365, 368

- Tromp, S.: 54, 59, 81, 86, 206, 228, 236, 237, 250,
268-270, 282, 287, 323-329, 333-335, 346, 347,
351, 352, 363, 365, 366, 368, 370, 372, 374-379,
383-385, 387, 392, 398, 399, 409, 463, 525
- Tucci, R.: 16, 18, 64, 90, 178, 180, 217-219, 374,
383, 384, 386, 389, 391, 392, 401, 402, 447,
500, 501, 507
- Turbanti, G.: 18, 33, 63, 382, 384, 393
- U Thant, S.: 106, 107
- Ullathorne, G. B.: 171
- Urbani, G.: 16, 18, 23, 36, 41, 44, 50, 71, 72, 75,
207, 239, 245, 249, 250, 323, 338, 341, 344,
350, 373, 378, 382, 387, 394, 402, 404, 415,
428, 459, 525
- Uriarte Bengoa, L. de: 262
- Urtasun, J.: 148, 435
- Vagaggini, C.: 130, 136, 152
- Vagnozzi, E.: 43, 100, 123, 204, 234, 249, 322
- Vaillancourt, J. G.: 400
- Vairo, G.: 314
- Vajta, V.: 178
- Valdoni, P.: 112
- Valeri, V.: 54, 55, 342
- Vallainc, F.: 216, 218, 219, 157, 258, 503, 507
- Van Bekkum, W.: 56, 137, 130, 131, 136
- Van den Eynde: 152
- Van den Heuvel, A. H.: 486
- Van den Marck, W.: 485
- Van der Plas, M.: 474, 499
- Van der Ploegg, J.: 475
- Van der Veijden, A. H.: 212, 213
- Van Dodewaard, J.: 56
- Van Kerckhoven, J.: 212
- Van Laarhoven, J.: 83
- Van Lierde, P.: 124, 205
- Van Valenberg, T.: 212-214
- Van Zuylen, G.: 56
- Vanistendael, A.: 498
- Vázquez, J.: 406
- Velasco, J.: 301, 314
- Velati, M.: 39, 58, 73, 307
- Verheul, A.: 116
- Veronese, V.: 343, 406
- Verschooten, W.: 17
- Veuillot, P.: 203, 238, 413, 414, 416, 417, 467
- Vielmo, G.: 125, 154
- Villain, M.: 490
- Villot, J.: 42, 45, 52, 60, 92, 131, 335, 366, 415
- Vischer, L.: 39, 40, 178, 180, 477, 487-489
- Visser't Hooft, W. A.: 39, 390, 488, 489, 493, 494,
501
- Vodopivec, G.: 247
- Volk, H.: 64, 81, 88-92, 94, 95, 98, 120, 140, 148,
149, 242, 247-249, 269, 311
- Volker, L.: 212
- Von Galli, M.: 499
- Vorglimler: 82, 90, 95, 226, 292
- Wagner, J.: 92, 116, 136, 137, 149, 171
- Wasselynck, R.: 442
- Waugh, W.: 475
- Weber, J. J.: 64, 89, 134, 141, 142, 228, 443
- Weber, M.: 204
- Weigel, G.: 58, 247, 478, 482
- Weiss, W.: 17
- Welykyj, A. G.: 55, 296, 298, 300, 301, 351, 352,
396, 397, 398, 425, 427-430, 465, 466
- Wenger, A.: 34, 109, 126, 149, 210, 434, 490, 491,
498
- Wesoly, S.: 216
- Weyr, Th: 511
- Wicker, B.: 483, 484, 487
- Wiltgen: 167, 168, 193, 199, 200, 204, 217, 222,
223, 436, 447, 499
- Willebrands, J.: 40, 104, 179, 246, 324, 343, 346,
351, 395, 396, 398-400, 464, 467, 493, 509-511,
513,
- Witte, J.: 397, 398
- Wittstadt, K.: 16, 17, 215
- Wojtila, K.: 476, 510
- Wolfe, H. C.: 511
- Woodruff, D.: 202
- Work, M.: 406
- Wright, G. E.: 482, 493, 504
- Wulf, Fr.: 435, 436, 438
- Wyszyński, St.: 27, 28, 54, 63, 69, 142, 143, 261,
323, 459, 476, 513
- Yago, B.: 142
- Yü Pin, P.: 56
- Yussef, G.: 423
- Yzermans, V. A.: 143
- Zanatta, L.: 480
- Zannoni, G.: 31
- Zauner, F.: 133, 137
- Zazpe, V.: 249
- Zelanti, P.: 148
- Zhakka, I.: 53
- Zinelli, F.: 310
- Ziólka, W.: 28
- Zizola, G. C.: 70, 104, 108, 110, 112, 451
- Zoa, J.: 56, 242
- Zoghby, E.: 300, 303, 424, 431
- Zohrabian, C.: 129, 146
- Zougrana, P.: 213

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Premisa: Giuseppe Alberigo</i>	11
<i>Abreviaturas</i>	15
<i>Fuentes y archivos</i>	17
<i>Fuentes inéditas: diarios</i>	18
 1. El tumultuoso comienzo de los trabajos: <i>Andrea Riccardi</i>	19
1. La vigilia	19
a) Miedo a decepcionar al mundo	20
b) A Roma porque nos han llamado	21
c) Expectativas de los obispos y mensaje del papa	22
d) La incertidumbre del último minuto	23
e) El lugar	24
f) Esperando la «palabra del papa»	26
2. La apertura	27
a) La procesión y la liturgia	27
b) Gaudet mater ecclesia	31
c) Impacto de la alocución papal	34
d) Un «hermano convertido en padre»	35
e) Políticos, diplomáticos, periodistas, observadores y el papa del Concilio ..	37
3. La extraordinaria segunda jornada del Vaticano II	41
a) La sesión del 13 de octubre	42
b) Significado de este aplazamiento	43
c) Los antecedentes de la propuesta de Liénart	45
4. Las comisiones conciliares	46
a) Un nuevo papel para las Conferencias episcopales	46
b) Listas de las Conferencias episcopales para las elecciones	50
c) Las votaciones	54
d) Los miembros de nombramiento papal y la «elevación» del secretariado ..	56
e) ¿Cómo hablar?	59
5. Mensajes, programas y planes	62
a) El borrador Chenu del mensaje al mundo	64
b) Planes y programas	66
6. Órganos de dirección y sus funciones	67
a) ¿Quién dirige?	67

b) Los partidos romanos	69
c) La dirección y las orientaciones del Concilio	72
d) ¿Dinámicas de un comienzo conciliar sin proyecto?	74
2. La puesta en marcha de la asamblea: <i>Gerald Fogarty</i>	79
1. Primeros contactos entre obispos y teólogos	79
a) Primeras inquietudes	80
b) Los «gravamina» de los teólogos	81
c) Las observaciones de Karl Rahner	82
d) Las «animadversiones» de Schillebeeckx	83
e) Contactos entre obispos	85
f) Encuentros para-conciliares	87
1. Iniciativas alemanas	88
2. Encuentros franco-alemanes	89
g) ¿Esquemas alternativos?	93
1. La propuesta alemana	96
2. Un proemio global	97
2. La crisis de los misiles en Cuba. Una iniciativa del papa para el mundo	101
3. La salud del papa	111
3. El debate sobre la liturgia: <i>Mathijs Lamberigts</i>	115
1. Introducción	115
2. Hacia la renovación litúrgica	120
3. Los derechos de las Conferencias episcopales y el uso de la lengua vulgar	124
4. Comunión bajo las dos especies y concelebración	131
5. Sacramentos y sacramentales	138
6. Tensión entre oración y acción	141
7. Una conclusión en medio del caos	146
8. Otras actividades de la Comisión litúrgica	152
9. Primeras votaciones	158
4. Primera fisonomía de la asamblea: <i>Hilari Raguer</i>	167
1. Composición de la asamblea	169
a) Padres conciliares	169
b) Observadores no católicos y huéspedes	177
c) La celebración de las sesiones conciliares	181
d) Cuestiones de precedencia	183
2. Las Conferencias episcopales	184
3. Formación de grupos informales	191
a) El Coetus internationalis patrum	191
b) El grupo de la «Iglesia de los pobres»	196
c) El «Bloque centroeuropeo» o «Alianza universal»	199
d) La Conferencia de delegados	202
e) Facción curial zelante	204
f) Grupo francés	209
g) Grupo latinoamericano	210

h) Grupo de los superiores religiosos	211
i) Grupo de los obispos religiosos	211
j) Grupo de los obispos misioneros (Vriendenclub)	212
4. La información	214
5. La interacción con el pueblo de Dios	223
5. El primer conflicto doctrinal: <i>Giuseppe Ruggieri</i>	225
1. Un esquema contestado	225
2. Vísperas de lucha	236
3. Discutiendo el esquema «De fontibus»: la opción conciliar por el talante pastoral de la doctrina	239
6. Una pausa. Los medios de comunicación social: <i>Mathijs Lamberigts</i>	255
1. Presentación del esquema	256
2. El debate en el aula	257
3. La reelaboración en la Comisión	265
7. El difícil abandono de la eclesiología controversista: <i>Giuseppe Ruggieri</i>	267
1. «Auctoritas ante omnia et super omnia»	267
2. «Ce que nous attendons et espérons»	281
3. La jornada melquita	297
4. El futuro del Concilio	306
5. Las resistencias del pasado	321
8. El Concilio se decide en el intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios: <i>Jan Grootaers</i>	331
1. Incertidumbre y confusión	331
2. La Comisión de coordinación	336
a) La coordinación ante una segunda preparación del Concilio	336
1. Normas, directrices y orden del día	337
2. La carta de la Comisión de coordinación	338
3. La inspiración de Juan XXIII	339
b) La composición de la «supercomisión» y el reparto de tareas	340
c) Los vínculos con el ambiente curial y la actividad de los adversarios de la segunda preparación	342
La actividad de los adversarios	344
d) Las sesiones y la evolución interna de la coordinación	347
1. Desarrollo de las sesiones	348
2. Enero de 1963	349
3. Marzo de 1963	350
4. Julio de 1963	353
3. El trabajo de las comisiones conciliares	354
a) Tres esquemas significativos	355
1. El esquema «De revelatione»	355
2. El proyecto del «De ecclesia»	361
a) Primera fase (febrero-marzo de 1963)	362
Puntos de partida	362

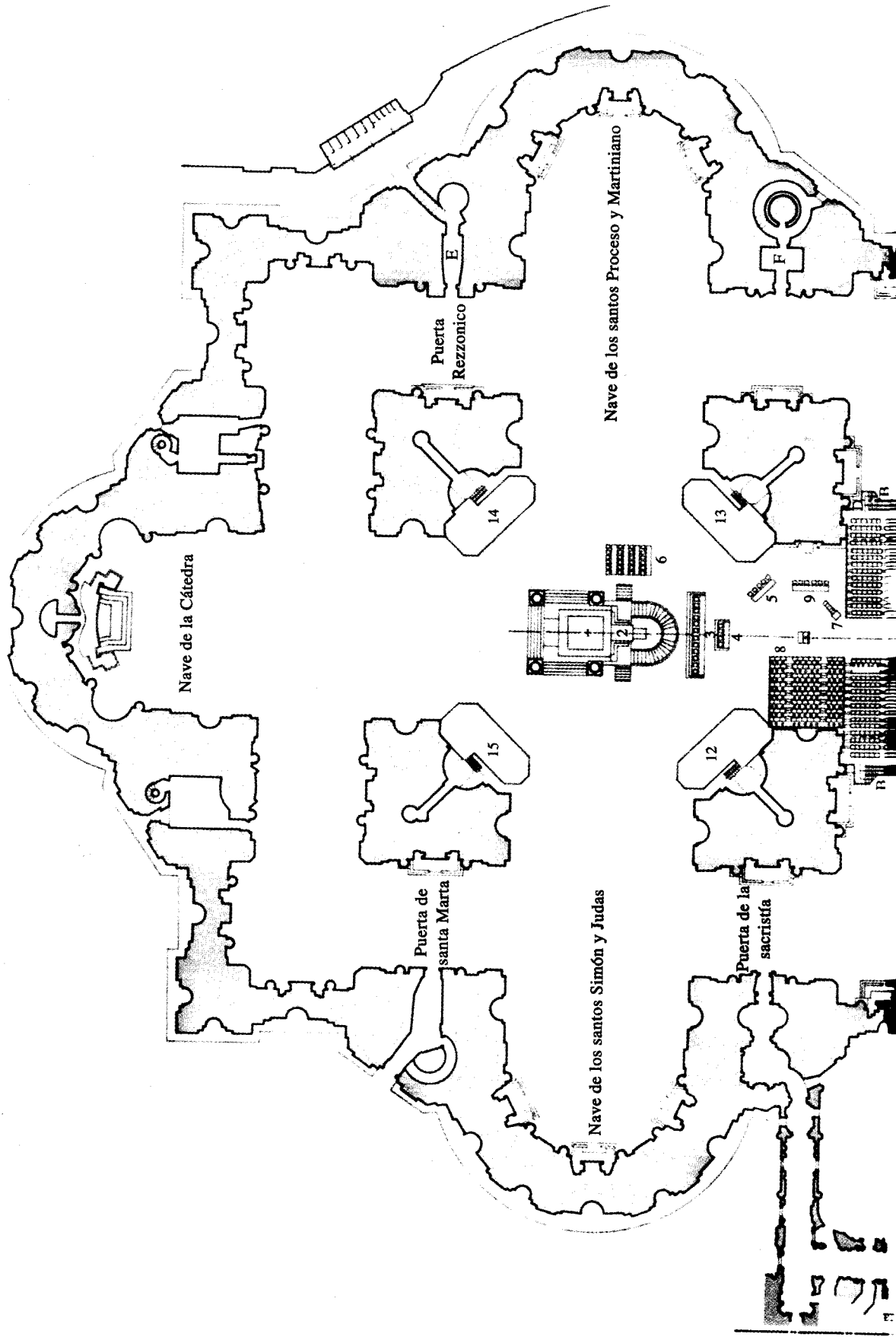
El abanico de los textos en discusión	367
La Comisión de coordinación	372
b) Segunda fase (abril-mayo de 1963).....	373
El capítulo III sobre los «laicos»	374
El capítulo IV sobre los religiosos	375
c) Tercera fase (julio-septiembre de 1963).....	378
3. El esquema XVII	379
a) Primera fase (febrero-marzo de 1963)	380
b) Segunda fase (abril-mayo de 1963).....	384
c) Tercera fase (julio-septiembre de 1963).....	387
La preparación de Malinas	388
El texto de Malinas	389
Las repercusiones de Malinas	391
b) La puesta en marcha de otros dos proyectos	394
1. «De oecumenismo»	394
2. «De apostolatu laicorum»	400
a) La etapa de la Comisión de Coordinación	402
b) La comisión plenaria	403
c) Los laicos, asociados al trabajo en comisión	404
d) Temas relevantes	406
c) Los fracasos de la segunda preparación	410
1. «De episcopis ac de dioecesium regimine»	410
2. El sistema de las «comisiones-truncadas»	413
3. «De missionibus»	417
4. «De ecclesiis orientalibus»	422
a) En la comisión conciliar	425
b) ¿Todavía una «comisión-truncada»?	429
5. «De statibus perfectionis acquirendae»	433
a) Malestar y tensiones	434
b) Etapas de la elaboración del texto	436
d) Los retardatarios	439
1. «De beata Maria Virgine»	439
2. «De cura animarum»	440
3. El proyecto sobre el sacramento del matrimonio	441
4. El esquema sobre el ministerio de los sacerdotes	442
5. El proyecto sobre los seminarios	443
6. La declaración sobre los estudios universitarios y las escuelas católicas	444
4. Del Concilio al cónclave	445
a) Los tres últimos meses	447
b) El plebiscito	449
c) De un concilio a un cónclave	451
5. Del cónclave al Concilio	452
a) El exordio de Pablo VI	452
b) La Comisión de coordinación	460
c) Primeras decisiones de los moderadores	460

6. Los resultados conseguidos en medio de las tensiones	461
a) Dirigentes que se proponen «moderar»	461
b) Los adversarios de la segunda preparación	464
c) La contribución decisiva de la coordinación	467
1. Algunos textos	468
2. Un orden del día	468
3. Un procedimiento revisado	469
4. La participación de los representantes de los laicos	469
9. Flujos y reflujos entre dos etapas: <i>Jan Grootaers</i>	471
1. Reflujo en círculos concéntricos	472
a) Primer círculo a partir del centro	472
1. Cartas pastorales	472
2. Nombramientos y promociones	476
b) Testimonios de los observadores (segundo círculo)	477
c) La retaguardia conquista las primeras filas (tercer círculo)	478
1. Las zonas de tradición hispana	478
2. El despertar en Italia	480
3. Los círculos de matriz irlandesa	481
2. El movimiento ecuménico: un desorden prometedor	487
a) El Consejo ecuménico de las Iglesias	488
b) Las familias confesionales	491
c) La Iglesia ortodoxa y sus encuentros	493
Desorden y promesas	496
3. La información bajo el efecto <i>boomerang</i>	497
a) El eco del Vaticano II	497
b) Preparación de un nuevo flujo	499
c) El papel especial de la Comisión de coordinación	502
d) Conclusiones	506
4. Una nueva política hacia el Este	508
Sentimientos y resentimientos	512
10. «Aprender por sí mismo». La experiencia conciliar: <i>Giuseppe Alberigo</i>	515
1. ¿Aceptar la preparación?	516
2. Buscando la identidad	517
3. De la primera preparación a la segunda	524
4. El rodaje de la experiencia conciliar	526
5. De Juan a Pablo	527
6. La Iglesia en estado de concilio	528
7. ¿Hacia qué futuro?	529
8. ¿Ocho semanas inútiles?	530
<i>Índice analítico</i>	533
<i>Índice de nombres</i>	543
<i>Plano del aula conciliar</i>	568
<i>Plano de Roma</i>	570

PLANOS

PLANO DEL AULA CONCILIAR

1. Altar
 2. Cátedra papal
 3. Mesa para el Consejo de presidencia
 4. Mesa para los cardenales moderadores del segundo periodo
 5. Mesa para el secretario general y los subsecretarios
 6. Mesas para los agregados a la Secretaría general y a la oficina de prensa
 7. Púlpito para las comunicaciones generales y los anuncios
 8. Asientos para los cardenales
 9. Asientos para los patriarcas
 10. Asientos para los padres conciliares
 11. Tribunas sobreelevadas situadas en el espacio de las arcadas laterales
 12. Tribuna de san Andrés para los oyentes
 13. Tribuna de san Longinos para los observadores
 14. Tribuna de santa Elena
 15. Tribuna de santa Verónica
-
- A. Pasajes que permiten el acceso directo desde el pasillo central a las naves laterales
 - B. Escaleras que dan acceso al pasillo elevado, tras los asientos de los padres conciliares, y a las tribunas sobreelevadas.
 - C. Centro mecanográfico
 - D. Cabina de amplificación y central de grabación
 - E. Puestos de descanso y servicios higiénicos
 - F. Puestos de primeros auxilios médicos



Nave de la Cátedra

Nave de los santos Proceso y Martiniano

Nave de los santos Simón y Judas

Nave de la sacristía

Puerta de Rezzonico

Puerta de Santa Marta

14

13

15

12

6

5

9

7

8

4

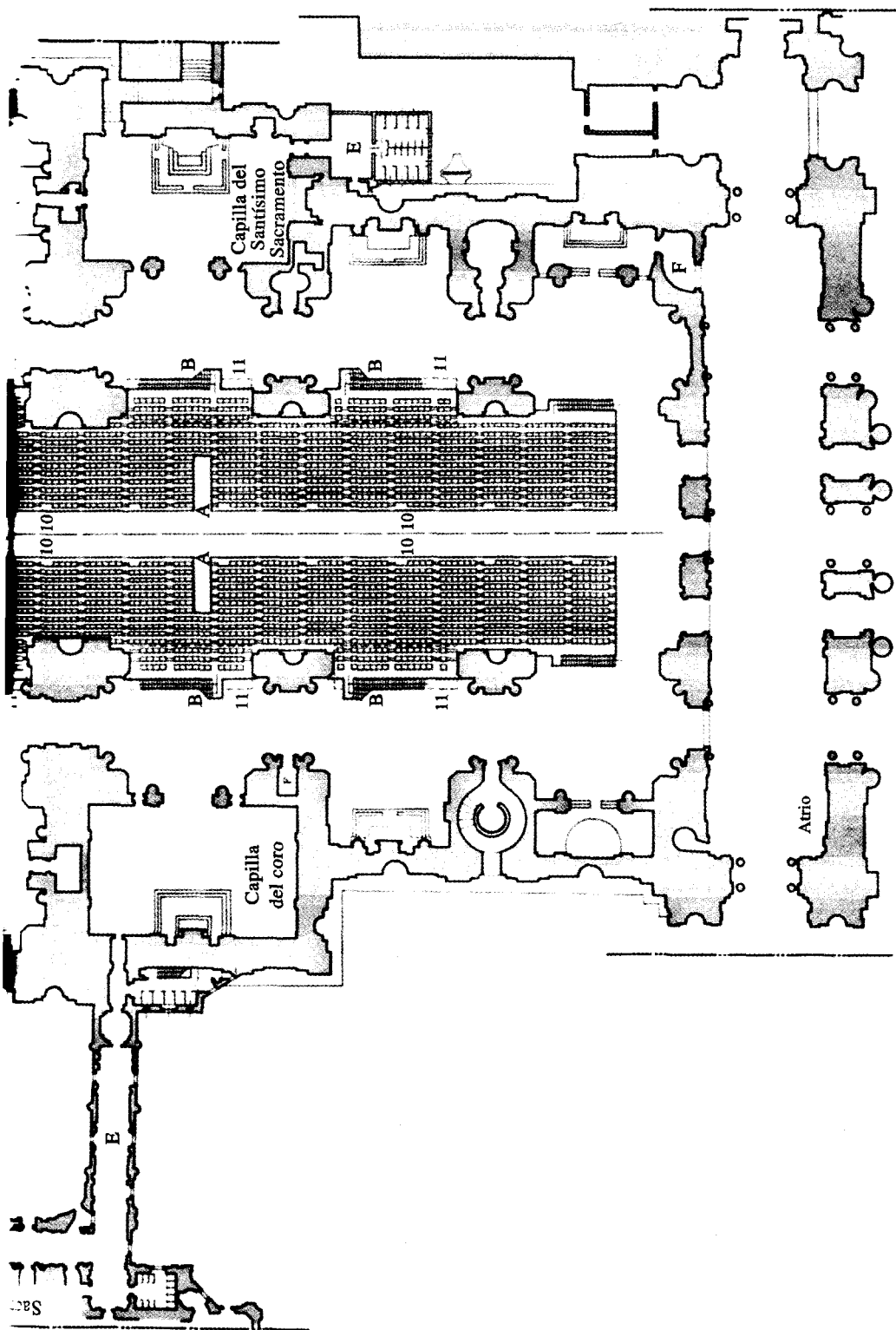
3

2

1

10

11







LA ROMA DEL VATICANO II

Algunos centros y lugares de reunión

1. Sala del centro de documentación holandesa
2. Conferencia episcopal italiana, via Aurelia
3. Facultad teológica valdese, via Cosa
4. Foyer Unión, via S. Maria dell' Anima 30
5. Domus Mariana, via Aurelia 481
6. Ateneo Anglicano, sala del Goffo 1
7. Ateneo Antoniano, via Merulana 124
8. Ateneo S. Anselmo, via Porta Laticlavale 14
9. Ateneo S. Buenaventura, via S. Teodoro 43
10. Ateneo Salesiano, via Marsala 43
11. Ateneo Urbaniano, via del Giannicolo
12. Facultad teológica Marianum, viale S. Agostino 4
13. Instituto Bíblico, via della Pigna 4
14. Instituto de Música sacra, piazza S. Agostino
15. Instituto de Estudios orientales, via S. Maria
16. Universidad Gregoriana, piazza della Pigna
17. Universidad Lateranense, piazza S. Giovanni
18. Apartamento del papa y del secretario de Estado
19. Aula conciliar
20. Palacio de la conciliar
21. Palacio de las congregaciones de la curia
22. S. C. Oriental
23. S. C. Propaganda fide
24. Suprema S. C. del Santo Oficio
25. Palacio de Santa Maria
26. Secretariado para la unidad de los cristianos
27. Oficina de prensa e información, via della

LA ROMA DEL VATICANO II

Algunos centros y lugares de reunión

1. Sala del centro de documentación holandés (Doc), piazza Navona
2. Conferencia episcopal italiana, via Aurelia
3. Facultad teológica valdense, via Cossa
4. Foyer Unitas, via S. Maria dell' Anima 30
5. Domus Mariae, via Aurelia 481

Principales ajenos, facultades y universidades

6. Ateneo Angelicum, salita del Grillo 1
7. Ateneo Antoniano, via Merulana 124
8. Ateneo S. Anselmo, via Porta Lavernale 19
9. Ateneo S. Buenaventura, via S. Teodoro 42
10. Ateneo Salesiano, via Marsala 42
11. Ateneo Urbaniano, via del Gianicolo
12. Facultad teológica Marianum, viale 30 Aprile 6
13. Instituto Bíblico, via della Pilotta 4
14. Instituto de Música sacra, piazza S. Agostino 20a
15. Instituto de Estudios orientales, via S. Maria maggiore 7
16. Universidad Gregoriana, piazza della Pilotta 4
17. Universidad Lateranense, piazza S. Giovanni in Laterano 4

Órganos conciliares y curia romana

18. Apartamiento del papa y del secretario de Estado
19. Aula conciliar
20. Palacio de la cancellería
21. Palacio de las congregaciones de la curia, piazza Pio XII
22. S. C. Oriental
23. S. C. Propaganda fide
24. Suprema S. C. del Santo Oficio
25. Palacio de Santa Marta
26. Secretariado para la unidad de los cristianos
27. Oficina de prensa e información, via della Conciliazione 52-54

Residencias y lugares de reunión de algunos grupos de padres

28. Colegio belga, via del Quirinale 20
29. Colegio canadiense, via Quattro Fontane 117
30. Colegio Capranica, p. Capranica 98
31. Colegio germánico-húngaro, via san Nicola da Tolentino 13
32. Colegio griego, via del Babuino 149
33. Colegio irlandés, via dei SS. Quattro 7
34. Colegio norteamericano, via del Gianicolo 14
35. Colegio holandés, via E. Rosa 1
36. Colegio Pio brasileño, via Aurelia 527
37. Colegio Pio latinoamericano, via Aurelia 511
38. Colegio polaco, p. Remuria 2a
39. Colegio portugués, via Banco S. Spirito 12
40. Colegio español, via Torre Rossa 2
41. Colegio teutónico de S. Maria dell' Anima, via della Pace 20
42. Curia generalicia de la Compañía de Jesús, Borgo S. Spirito
43. Curia generalicia de los Hermanos menores, via S. Maria Mediatrice 25
44. Curia generalicia de los Hermanos predicadores, via S. Sabina
45. Curia generalicia de los Misioneros de La Salette, piazza principessa di **Sarsina 3**
46. Procura St. Sulpice, via Quattro Fontane 113
47. Salvator Mundi, via delle Mura Gianicolensi 67
48. S. Luis de los franceses (convictorio), via S. Giovanna d' Arco 5
49. Seminario francés, via S. Chiara 42

Residencias de algunos embajadores ante la Santa Sede

50. Argentina, piazza San Luigi dei Francesi 37
51. Bélgica, via de Notaris 4
52. República federal de Alemania, via Bruxelles 56
53. Francia, via XX settembre 66a
54. Italia, via Flaminia 166
55. España, piazza di Spagna 57

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

- I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
- II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
- III. El concilio adulto. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
- IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)
- V. Un concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este segundo volumen ha sido escrito por Giuseppe Alberigo, Gerald Fogarty, Jan Grootaers, Mathijs Lamberigts, Hilari Ragner, Andrea Riccardi y Giuseppe Ruggieri. La edición española está a cargo de Evangelista Vilanova.

Peeters / Sígueme

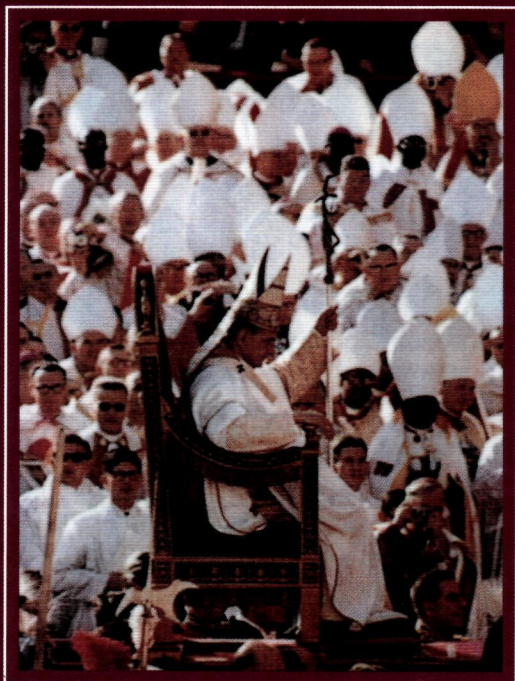
ISBN: 84-301-1452-1



9 788430 114528

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por
Giuseppe Alberigo



VOLUMEN III
El Concilio maduro
El segundo período y la segunda intersesión

Sígueme / Peeters

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

III

El Concilio maduro El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)

Giuseppe Alberigo
Joseph Famerée
Reiner Kaczynski
Alberto Melloni
Claude Soetens
Evangelista Vilanova

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

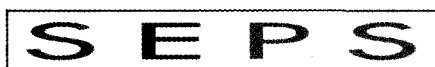
PEETERS
LEUVEN
2006

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

La edición de este libro está dedicada a
Evangelista Vilanova. En nuestro recuerdo.
Ediciones Sígueme

Traducción de los originales italianos –prefacio, cap. 1 y 5, y epílogo–
por Constantino Ruiz-Garrido; franceses –cap. 2 y 4– por Jorge Sans Vila;
y alemán –cap. 3– por Manuel Olasagasti Gaztelumendi

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



SEGRETERIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

© Peeters, Leuven 2000

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2006

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1376-2 (obra completa)

ISBN: 84-301-1608-7 (vol. III)

Depósito legal: S. 5-2006

Impreso en España / Unión Europea

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas, fuentes y archivos, fuentes inéditas (diarios)</i>	13
1. El comienzo del segundo período. El gran debate sobre la Iglesia:	
<i>Alberto Melloni</i>	19
1. Hacia un nuevo comienzo con un nuevo Papa	19
2. La preparación de la asamblea	32
3. El nuevo comienzo: el retorno del concilio	40
4. La problemática eclesiológica: primeros pasos	52
5. El debate sobre la colegialidad (capítulo segundo)	71
6. ¿Y ahora qué? Las inquietudes latentes	106
7. Las subcomisiones para el esquema <i>De ecclesia</i>	108
2. Obispos y diócesis, y los medios de comunicación (5-25 noviembre 1963):	
<i>Joseph Famerée</i>	117
Mirada retrospectiva	117
Presentación del esquema in aula	118
1. El esquema <i>De episcopis</i> : un reflejo de la minoría conservadora	120
2. La curia romana en el punto de mira	123
3. El obispo al llegar a una edad determinada ¿ha de ser ayudado o ha de dimitir? ..	132
4. ¿Asambleas episcopales sin poderes jurídicos?	137
5. «Diócesis ni demasiado pequeñas ni demasiado grandes»	144
6. Múltiples encuentros al margen de la asamblea	151
7. El « <i>Cœtus internationalis Patrum</i> »	157
8. « <i>De instrumentis communicationis socialis</i> » (14-25 noviembre de 1963)	161
3. Hacia la reforma litúrgica: <i>Reiner Kaczynski</i>	173
1. Las votaciones durante el segundo período de sesiones	175
2. La importancia de la constitución sobre la liturgia	198
3. El comienzo de la reforma posconciliar de la liturgia	209

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas, fuentes y archivos, fuentes inéditas (diarios)</i>	13
1. El comienzo del segundo período. El gran debate sobre la Iglesia: <i>Alberto Melloni</i>	19
1. Hacia un nuevo comienzo con un nuevo Papa	19
2. La preparación de la asamblea	32
3. El nuevo comienzo: el retorno del concilio	40
4. La problemática eclesiológica: primeros pasos	52
5. El debate sobre la colegialidad (capítulo segundo)	71
6. ¿Y ahora qué? Las inquietudes latentes	106
7. Las subcomisiones para el esquema <i>De ecclesia</i>	108
2. Obispos y diócesis, y los medios de comunicación (5-25 noviembre 1963): <i>Joseph Famerée</i>	117
Mirada retrospectiva	117
Presentación del esquema in aula	118
1. El esquema <i>De episcopis</i> : un reflejo de la minoría conservadora	120
2. La curia romana en el punto de mira	123
3. El obispo al llegar a una edad determinada ¿ha de ser ayudado o ha de dimitir? ..	132
4. ¿Asambleas episcopales sin poderes jurídicos?	137
5. «Diócesis ni demasiado pequeñas ni demasiado grandes»	144
6. Múltiples encuentros al margen de la asamblea	151
7. El « <i>Cœtus internationalis Patrum</i> »	157
8. « <i>De instrumentis communicationis socialis</i> » (14-25 noviembre de 1963)	161
3. Hacia la reforma litúrgica: <i>Reiner Kaczynski</i>	173
1. Las votaciones durante el segundo período de sesiones	175
2. La importancia de la constitución sobre la liturgia	198
3. El comienzo de la reforma posconciliar de la liturgia	209

4. El compromiso ecuménico de la Iglesia católica: <i>Claude Soetens</i>	229
1. Del programa a las realidades	229
2. Un problema preocupante: la organización conciliar	258
3. Un final de sesión gris	270
4. Pablo VI en Tierra Santa	292
5. La intersesión (1963-1964): <i>Evangelista Vilanova</i>	297
Introducción	297
1. Primera fase: la labor conciliar sobre la base del «Plan Döpfner»	301
2. Segunda fase: el «Plan Döpfner» y la iniciativa de Pablo VI	355
3. La última fase: el ocaso del «Plan Döpfner»	373
4. La actividad de algunas conferencias episcopales e Iglesias locales	392
Epílogo. La nueva fisonomía del concilio: <i>Giuseppe Alberigo</i>	421
1. Continuidad en medio de la novedad	423
2. Momentos de importancia crucial	425
3. El concilio empieza a terminar	430
4. El eco de los grandes acontecimientos «exteriores»	433
5. Pablo VI peregrino en Jerusalén	434
6. Primeras escaramuzas del período posconciliar	435
7. Hacia el tercer período	436
8. El concilio en camino	437
<i>Índice analítico</i>	441
<i>Índice de nombres</i>	447
<i>Índice general</i>	459

Prefacio

GIUSEPPE ALBERIGO

Con este tercer volumen la *Historia del concilio Vaticano II* ha recorrido la mitad (y más) de su camino, iniciado hace diez años. Ya durante los últimos meses del verano de 1963 y luego durante el segundo período de trabajo, la labor del Vaticano II se desarrolla bajo el pontificado de Pablo VI, que fue a la vez hijo y padre del Concilio. Desgraciadamente, y a pesar de todos los esfuerzos, el acceso a la documentación personal del papa Montini relativa al concilio no fue posible sino de manera fragmentaria, a diferencia de todas las facilidades que se habían tenido anteriormente para acceder a la documentación análoga del papa Roncalli.

El equipo internacional del proyecto *Historia del concilio Vaticano II* ha continuado e intensificado sus esfuerzos por ofrecer un conocimiento adecuado de la composición de un fenómeno colectivo de proporciones nada corrientes, y ha ido observando con fidelidad el desarrollo cotidiano de los trabajos conciliares. Como sucedió ya con el volumen anterior, dedicado al primer período de desarrollo del Concilio, se ha preferido desentrañar el curso efectivo de las experiencias de la asamblea, siguiendo incluso sus innegables tortuosidades, en vez de ofrecer una reconstrucción temática, seguramente más rectilínea pero también menos respetuosa con la realidad concreta del acontecimiento.

En este volumen ha continuado también una amplia y fecunda colaboración científica internacional, no sólo durante las investigaciones preparatorias y los debates sobre el tema (Coloquios de Moscú y de São Paulo en 1955, y de Quebec y Bolonia en 1996), sino también en la elaboración de la narración (aunque, desgraciadamente, no se ha podido contar con ningún colaborador de lengua inglesa). Los colaboradores de este volumen han celebrado repetidas reuniones para profundizar en su conocimiento de los puntos críticos del segundo período conciliar y de la sucesiva intersesión. Se respetaron las diferencias entre los puntos de vista de los colaboradores, porque este respeto constituye uno de los valores de la obra, en la cual nos hemos comprometido con el ambicioso proyecto de realizar una obra, escrita por varias manos, que ofreciese una reconstrucción continua y orgánica y que no fuera una simple colección de ensayos.

Continuó la adquisición de documentación inédita sobre el desarrollo del Concilio, procedente de numerosos participantes (padres, expertos y observadores), que fue reunida y clasificada en el «Istituto per le scienze religiose», de Bolonia. Al mismo tiempo se publicaron inventarios procedentes de diversas colecciones de documentos (Lovaina, Lovaina-la-Nueva, Notre Dame [Estados Unidos], París, etc.), al mismo tiempo que es-

ta labor se completaba con el titánico esfuerzo de Mons. V. Carbone, consistente en editar las fuentes oficiales de los trabajos realizados en las congregaciones generales y sobre el funcionamiento de los órganos directivos del Concilio.

Precisamente valorando estas nuevas fuentes de acceso, fue posible sobrepasar lo que habría sido una mera crónica y ofrecer un conocimiento pluridimensional del Concilio, lo cual había sido imposible hasta entonces. De este modo se tuvieron en cuenta los numerosos niveles del acontecimiento conciliar: las congregaciones generales, las comisiones, los grupos oficiosos, el efecto sobre la opinión pública y el eco de la misma. Tan sólo de esta manera es posible ir siguiendo paso a paso el desarrollo del concilio, sopesar las influencias que lo determinaron, darse cuenta de la gran importancia de los trabajos realizados durante la larga suspensión de diez meses de intersesión. De este modo nos dimos cuenta de que el «concilio invisible» de la pausa entre los trabajos de la asamblea posee una importancia muchas veces ignorada o subestimada. En este aspecto el Vaticano II se diferenció no sólo del Vaticano I, que no tuvo pausas en su desarrollo, sino también del Concilio de Trento, en el que las largísimas interrupciones fueron verdaderas y propias suspensiones totales de los trabajos conciliares.

Además, nuestro conocimiento de los trabajos conciliares se ha enriquecido de modo considerable, principalmente acerca de algunos momentos cruciales que hasta ahora se habían conocido únicamente como aspectos de una crónica. Y así, el desarrollo efectivo de la compleja y atormentada preparación de los votos orientadores del 30 de octubre de 1963 sobre el esquema *De Ecclesia* no se había reconstruido hasta ahora de una manera críticamente satisfactoria, es decir, en cuanto a todas sus fases y dimensiones. Lo mismo habrá que decir del denominado «Plan Döpfner», encaminado a reducir el número de temas que el Concilio debía estudiar, a fin de que éste pudiera terminar con el tercer período de 1964. Fue posible arrojar luz sobre el origen y las diversas versiones de este plan y sobre su progresiva desaparición a través de una complicada polémica estratégica. Ha recibido nueva luz la actitud de Pablo VI hacia el Vaticano II, especialmente con respecto a la inspiración del proyecto propuesto por el Card. Döpfner y a las modificaciones sugeridas por él, durante la intersesión, sobre el capítulo acerca de la colegialidad episcopal en el esquema *De Ecclesia*.

Durante la preparación de este volumen desaparecieron dos de los protagonistas del Vaticano II: el Card. Leo-Joseph Suenens y el profesor don Giuseppe Dossetti. Ambos habían seguido con vivo interés el proyecto de esta *Historia* y le habían prestado su apoyo repetidas veces. Aprovechamos esta ocasión para manifestar públicamente nuestra profunda gratitud hacia ellos, no sólo por su excepcional contribución al Concilio, sino también por su testimonio de fidelidad a las enseñanzas del mismo.

Los sucesivos capítulos fueron escritos: el primero por Alberto Melloni, de Roma-Bolonia; el segundo por Joseph Famerée, de Lovaina-la-Nueva; el tercero por Reiner Kaczynski, de Múnich; el cuarto por Claude Soetens, de Lovaina-la-Nueva; el quinto por Evangelista Vilanova, de Montserrat; Giuseppe Alberigo escribió el último capítulo y se encargó de la coordinación general.

La obra continúa publicándose en seis ediciones paralelas: en italiano, a cargo de A. Melloni (Il Mulino, Bolonia); en inglés, a cargo de J. A. Komonchak (Orbis Books,

Maryknoll); en portugués, a cargo de O. Beozzo (Vozes, Petrópolis); en alemán, a cargo de K. Wittstadt (Grünwald, Maguncia); en francés, a cargo de E. Fouilloux (Cerf, París); y en español, a cargo de E. Vilanova (Sígueme, Salamanca). La editorial Peeters, de Lovaina, coordina eficazmente todas las ediciones. La acogida por parte de la prensa y de las revistas científicas, en los diversos ámbitos culturales y lingüísticos, viene siendo hasta ahora muy cordial y estimulante.

Como sucedió ya en el volumen anterior, la Rotkho Chapel y la Menil Foundation, de Houston (Texas), han contribuido generosamente a sufragar los grandes gastos de la investigación.

Bolonia, 11 de octubre de 1997

ABREVIATURAS Y FUENTES

«AAS»	«Acta Apostolicae Sedis», Città del Vaticano
ACO	Archives du Conseil Oecumenique des Eglises, Genève
ACUA	Archives of Catholic University of America, Washington
AD I	<i>Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (anteparaepratoria)</i> , Typis Pol. Vaticanis 1964-1995
AD II	<i>Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praeparatoria)</i> , Typis Pol. Vaticanis 1969-
<i>Agende</i>	A. G. Roncalli, <i>Agende 1936-1963</i> , inéditas
AS	<i>Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II</i> , Typis Pol. Vaticanis 1970-1995
<i>Attese</i>	<i>Il Vaticano II fra attese e celebrazione</i> , ed. G. Alberigo, Bologna 1995
AV2	Archivio del Concilio Vaticano II, Roma
<i>Beitrag</i>	<i>Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten Vatikanischen Konzil</i> , ed. K. Wittstadt-W. Verschooten, Leuven 1996
<i>Belgique</i>	<i>Vatican II et la Belgique</i> , ed. Claude Soetens, Ottignies 1996
BPR	Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil
Caprile	G. Caprile, <i>Il concilio Vaticano II</i> (5 vols.), Roma 1966-1968
CCV	Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit te Leuven
«CivCat»	«La Civiltà Cattolica», Roma
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
<i>Commentary</i>	<i>Commentary on the Documents of Vatican II</i> (5 vols.), ed. H. Vorgrimler, New York 1968
<i>Commissions/Leuven</i>	<i>Les commissions conciliaires à Vatican II</i> , ed. M. Lamberigts et alii, Leuven 1996
«CrSt»	«Cristianesimo nella Storia», Bologna

- DBetti Diario U. Betti, editado en *La «Dei Verbum» trent'anni dopo: Miscellanea in onore di Padre Humberto Betti o.f.m.*, ed. N. Ciola, Roma 1995, 299-373
- «DC» «Documentation Catholique», Paris
- DChenu M. D. Chenu, *Notes quotidiens au Concile: Journal de Vatican II*, ed. A. Melloni, Paris 1995
- DDevoto Diario Alberto Devoto
- Deuxième *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989
- DFnt Diario Joseph Clifford Fenton, Washington
- DFlo Diario E. Florit, Bologna
- Dinamiche G. Alberigo, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962-1963)*: Cristianesimo nella storia 13 (1992) 115-164.
- DMC *Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* (6 vols.), Città del Vaticano 1960-1967
- DNALberigo Diario Angelina Nicora Alberigo, ISR, Bologna
- DOLivier Diario Bernard Olivier, parzialmente editado en *Vatican II et la Belgique*, ed. C. Soetens, Louvain-la-Neuve 1996, 197-209
- DOttaviani Diario A. Ottaviani, editado en E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Ufficio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990
- DSiri Diario G. Siri, editado en B. Lai, *Il papa non eletto. G. Siri, cardinal di S. Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993, 301-403
- DTcc Diario R. Tucci, Roma
- DUrb Diario G. Urbani, Venecia
- DZazpe Diario V. Zazpe
- «EtDoc» «Études et Documents», Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat [de France]
- Evento *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, ed. M.T. Fattori-A. Melloni, Bologna 1997
- Experience *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999
- GDA A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima*, ed. A. Melloni, Bologna 1989
- Historia *Historia del concilio Vaticano II*, volúmenes I y II, Salamanca 1999, 2002
- HK *Herder Korrespondenz*
- Horton *Vatican Diary*
- «ICI» «Informations Catholiques Internationales», Paris
- IdP / Insegnamenti *Insegnamenti di Paolo VI* (16 vols.), Città del Vaticano 1964-1978
- Igreia *A Igreja latino-americana às vésperas do concílio. História do Concílio Ecumênico Vaticano II*, ed. J. O. Beozzo, São Paulo 1993
- Indelicato A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunziare l'evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992

ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
JCng	Journal Y.-M. Congar, Paris
JDpt	Journal J. Dupont, Louvain-la-Neuve
JEdb	Journal N. Edelby, Aleppo; trad. italiana editada en <i>Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo</i> , ed. R. Cannelli, Cinisello Balsamo 1996
JLbd	Journal M. M. Labourdette, Toulouse
JT	J. A. Jungmann, <i>Konzilstagebuch</i> , Institut für Liturgiewissenschaft, Universidad de Innsbruck
JPrgr	A. Prignon, <i>Journal</i> , Centre Lumen Gentium, Louvain-la-Neuve
Laurentin	R. Laurentin, <i>Deuxième session. L'Enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session 29 septembre - 4 décembre 1963</i> , Paris 1964
Ldc	G. Lercaro, <i>Lettere dal concilio 1962-1965</i> , Bologna 1980
Mansi	<i>Sacrorum Conciliorum amplissima collectio</i> (32 vols.), G. D. Mansi
Moscou	<i>Vatican II à Moscou. Actes du colloque de Moscou, 1995</i> , Moscwa-Leuven 1996
NChn	M. D. Chenu, <i>Note quotidiene al Concilio. Diario del Vaticano II. 1962-1963</i> , edición e introducción de A. Melloni, Bologna 1996
«OssRom»	«L'Osservatore Romano», 1861-
<i>Per la forza</i>	G. Lercaro, <i>Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari</i> , Bologna 1984
<i>Primauté</i>	<i>Primauté et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium cap. III)</i> , ed. por J. Groottaers, Leuven 1986
<i>Procedure</i>	A. Melloni, <i>Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I voti del 30 ottobre 1963</i> , en <i>Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo</i> , ed. A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi, Bologna 1996, 313-396
<i>Protagonisti</i>	J. Groottaers, <i>Protagonisti del Concilio</i> , en Fliche-Martin (dir.), <i>Storia della Chiesa</i> , vol. XXV/1, 486-494
RT	S. Tromp, [Relationes secretarii commissionis conciliaris] De doctrina fidei et morum, mecanografiado en 14 fascículos
Rynne	X. Rynne, <i>The Second Session</i> , New York 1964
<i>S. Paulo</i>	<i>O Concílio Vaticano II: as contribuições das Conferências Episcopais latino-americanas e caribenhas às quatro sessões (1962-1965) e momentos decisivos da II sessão do Concílio</i> , Vol. III-3 de <i>Cristianismo na América latina: História, Debates, Perspectivas</i> , Petrópolis 1996
ST / TSemmelroth	Diario O. Semmelroth, Frankfurt a.M.
<i>Vatican II commence</i>	<i>Vatican II commence... Approches francophones</i> , ed. É. Fouilloux, Leuven 1993

<i>Vatican II Revisited</i>	<i>Vatican II Revisited By Those Who Were There</i> , ed. A. Stacpoolle, Minneapolis 1985
VCND	Vatican II Collection, Theodore M. Hesburgh Library at the University of Notre Dame, Indiana
<i>Veille</i>	<i>À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental</i> , ed. M. Lamberigts-C. Soetens, Leuven 1992
<i>Verso il concilio</i>	<i>Verso el Concilio Vaticano II (1960-1962). Pasaggi e problemi della preparazione conciliare</i> , eds. G. Alberigo-A. Melloni, Genova 1993
<i>Vísperas</i>	<i>Cristianismo e iglesias de América latina en vísperas del Vaticano II</i> , ed. J. O. Beozzo, Costa Rica 1992
Wenger	A. Wenger, <i>Vatican II. Chronique de la deuxième session</i> , Paris 1964
Wiltgen	R. Wiltgen, <i>The Rhin flows into the Tiber: A History of Vatican II</i> , New York 1967

Las revistas se citan según la *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, New York 1976.

Los otros volúmenes de la *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. Alberigo, vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca 1999, y vol. II: *La formación de la conciencia conciliar. El primer periodo y la primera intersesión*, 2002, se citan respectivamente de forma abreviada: HV 1 y HV 2.

Fuentes y archivos

En el curso de las investigaciones sobre la historia del concilio Vaticano II se ha buscado y conseguido el acceso a fondos privados de gente que intervino en él por algún motivo. Estas cartas integran y completan los fondos del *Archivo del Concilio Vaticano II* que Pablo VI quiso como entidad distinta del Archivo secreto Vaticano y que está abierto a todos los estudiosos gracias a los desvelos de V. Carbone. En muchos de los estudios, en las monografías y en los coloquios que acompañan y adornan estos volúmenes de «Historia del Concilio» se han utilizado sistemáticamente estas fuentes. Un censo analítico de las mismas puede verse en J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-641; A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweiten Vatikanums*, en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 571-578; así como en G. Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*: Laval théologique et philosophique 53, 2 (junio 1997) 435-454.

En este volumen se han utilizado en especial los documentos reunidos (unas veces en su versión original, otras en copia) en los archivos de algunos centros de investigación¹. Además, algunas bibliotecas, casas religiosas y familias han permitido el acceso, con distintas limitaciones, a una documentación particularmente valiosa².

Fuentes inéditas. Diarios

En las investigaciones se ha dispuesto también de algunos diarios. Sobre su carácter, puede verse: A. Melloni, *I diari nella storia dei concili*, en M.-D. Chenu, *Note quotidiane al Concilio. Diario del Vaticano II (1962-1963)*, Bologna 1996. En el presente volumen se hace un uso particular de los diarios de algunos padres y peritos³.

Los documentos inéditos sacados de fondos privados⁴ o personales, llevan antes de la signatura o de la identificación cronológica la letra F, seguida del apellido del titular del fondo (por ejemplo: F-Stransky).

Un elenco de la ubicación de los citados fondos puede verse en el apéndice del volumen *Hacia el Vaticano II*; una lista actualizada, preparada por G. Turbanti, está a disposición de los estudiosos en el Archivio dell'Istituto per le scienze religiose en Bologna.

Las traducciones se señalan en una nota.

1. Archivi dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna; Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil; Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve; Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven; Vatican II Collection Archives of the Catholic University of America, Washington DC; Vatican II Collection, Theodore M. Hesburgh Library at the University of Notre Dame, Indiana. Para las citas, cf. el listado de abreviaturas.

2. En concreto, se han utilizado cartas y diarios conservados en los siguientes centros: Archivio dell'Archidiocesi di Firenze; Archives de la Prov. de France SJ, Vanves; Berchmanskolleg, München; Bibliothèque du Saulchoir, Paris; Civiltà Cattolica, Roma; Couvent St. Jacques, Paris; Domarchiv, Köln; Erzbischofarchiv, Mainz; Institut Catholique, Paris; Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Innsbruck; Pontificio Collegio Angelicum, Roma; Pontificium Consilium pro laicis, Roma; Sankt Georgen Haus, Frankfurt a. M.

3. J. Fenton, New York; E. Florit, Firenze; G. Siri, editado en B. Lai, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993; R. Tucci, Roma; Y. M.-J. Congar, Paris; M. M. Labourdette, Toulouse; J. Jungmann, Innsbruck; N. Edelby, Alep, traducido al italiano en N. Edelby, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, ed. R. Cannelli, Cinisello Balsamo 1996; M.-D. Chenu, Paris, editado en M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, edición e introducción de A. Melloni, Paris 1995; O. Semmelroth, München.

4. Jan Grootaers, Bruselas, ha utilizado cartas personales. La familia de G. Urbani permitió el acceso a las cartas del ya desaparecido cardenal.

El comienzo del segundo período El gran debate sobre la Iglesia

ALBERTO MELLONI

1. *Hacia un nuevo comienzo con un nuevo Papa*

¿Qué aguarda Pablo VI del Concilio? ¿Qué espera o qué teme? Hasta dónde llegará y qué rumbo emprenderá la gran asamblea que su predecesor había logrado poner en marcha finalmente? Estos interrogantes son el fondo sobre el cual se van desarrollando los preliminares del segundo período conciliar, durante el verano de 1963. Los sucesos acaecidos desde la muerte de Juan XXIII habían seguido básicamente el curso esperado.

En efecto, ni los decepcionados ni los entusiastas habían tenido razón para asombrarse de la elección del arzobispo de Milán en el cónclave de junio. La confianza depositada por Roncalli en el antiguo asistente de la secretaría de Estado, que había estado «exiliado» en Milán, había conferido a éste el papel de «papable» por excelencia, función a la que Montini parecía destinado ya desde las postrimerías del pontificado de Pío XII. Además de concederle sin dilación la púrpura y de admitirle así en el futuro cónclave, Juan XXIII había ofrecido al cardenal de Milán varias señales de estima (la residencia en el Vaticano durante los trabajos del Concilio, la presidencia de la liturgia el día 4 de noviembre de 1962), que en el clima de la corte pontificia se interpretaron casi como un nombramiento.

No hubo tampoco nada sorprendente en las declaraciones en que el recién elegido Pablo VI mostró su profunda veneración hacia el magisterio de Roncalli, anunciando su intención de continuar el Concilio. A pesar de todas las limitaciones impuestas al Concilio por la naturaleza de la preparación, por la presión ejercida por las litigiosas escuelas romanas sobre las comisiones y sus teólogos, y por la innatural hegemonía de una comisión doctrinal, reflejo fiel del organigrama curial, la decisión de Juan XXIII de proseguir el Concilio impuso las esperanzas, las intuiciones y las expectativas del episcopado al colegio cardenalicio. Los que querían una ruptura con el pasado roncalliano tuvieron la ocasión de hacer que sus voces se escucharan durante el funeral de nueve días, en los sermones sobre la elección de un papa (*De eligendo pontifice*) y en la prensa¹.

1. Véase el informe sobre el cónclave y sobre las posibilidades de Montini, escrito por James W. Spain, antiguo embajador de Estados Unidos en Pakistán, el 13 de mayo de 1963 (Central Intelligence Agency, nn. 27-63). P. Hebblethwaite confía mucho en este informe en su obra *John XXIII pope of the Council*, London 1984, 491-495; véanse algunas observaciones más en: *Pope John XXIII: Open Questions for a Biography*, en «The Catholic Historical Review» 72 (1986) 51-67.

Pero si esto significa algo, se trata únicamente de un sector de la curia romana que teme el «regreso» de Montini bajo el aspecto de un continuador vengativo. Para quien observa esta transición papal con un mínimo de distanciamiento y de experiencia –por ejemplo, los diplomáticos acreditados ante la Santa Sede– resulta evidente que no hay posibilidad de que un cardenal sea capaz de ganarse los votos de 58 cardenales y de anunciar a 2500 obispos que el Vaticano II no proseguiría. Por otro lado, Montini logró superar algunas desconfianzas políticas² y se granjeó la adhesión de algunos de los dirigentes de la mayoría embrionaria que había ido apareciendo durante el primer período del Vaticano II³. Por eso, resulta un poco irónico el que los cardenales italianos que, dentro y fuera de la curia, se manifiestan hostiles al arzobispo de Milán y buscan un contragolpe adecuado, amenacen que, si no encuentran otra alternativa, van a votar a Giacomo Lercaro, que en el debate sobre el *De ecclesia* en diciembre de 1962 había adoptado una postura más vigorosa e innovadora que la defendida por Montini...

Algunas lecturas del cónclave pretenden que, en la Capilla Sixtina, el cardenal Frings impide que una contraposición entre Lercaro y Montini beneficie al ala moderada, como Antoniutti⁴, pero la realidad efectiva es que la mayoría que sale del IV y V escrutinio es una mayoría que quiere la continuación del Vaticano II⁵. El embajador

2. Así sucedió, por ejemplo, con el canciller alemán Adenauer, el cual pensaba recomendar la candidatura del cardenal Testa como una manera de limitar los daños causados ya por Juan XXIII por las relaciones con el mundo comunista y que –a su juicio– se verían agravados por la elección de Montini. El canciller se lo dijo así a la embajadora francesa Margerie en un almuerzo el 27 de mayo de 1963; véase el telegrama secreto enviado por Margerie de Bonn a París el 27 de mayo de 1963, n. 3786/88, QO, EU-30/24. Adenauer no valoraba las posibilidades de Bea, cuya candidatura, considerada como «sumamente improbable» por los franceses, podría unir a los que «deseaban una finalización del Concilio en completa armonía con los deseos de la mayoría», QO, EU-30/24, telegrama del embajador La Tournelle N. 169-177, Roma, 2 de junio de 1963. El canciller –claramente desconcertado por la *Pacem in terris*– teme que un pontificado de Montini intensifique aún más las tendencias del pontificado de Juan XXIII, «peligrosas tanto para el Occidente como para el futuro de la cristiandad», EU-30/24, telegrama de la embajadora Margerie, n. 101-103, Bonn, 27 de mayo de 1963. Sucedió lo mismo con el presidente de la República Italiana, quien, por medio de Luigi Gedda, dio a conocer la oposición del ala derecha de la Democracia Cristiana a la elección de una persona considerada como demasiado afín a los intentos de la secretaría del partido de la Democracia Cristiana por dar vida a una mayoría estable de centro-izquierda; cf. QO, EU 30/24, telegrama del embajador La Tournelle, n. 207-208, Roma, 17 de junio de 1963: «El Presidente de la República ha efectuado por medio de M. Gedda una serie de intervenciones ante los cardenales italianos y ciertos cardenales extranjeros. El antiguo presidente de la Acción Católica les habría expuesto que M. Segni temía que el cardenal Montini, si salía victorioso del Cónclave, comprometiera a la Iglesia en favor de la apertura a la izquierda».

3. Son tentativas inútiles, pero que se entrelazaban con (o reflejaban) la hostilidad a la candidatura de Montini, expresada por muchos italianos y/o miembros de la Curia. Según la embajada francesa ante la Santa Sede, la elección se haría entre dos candidatos, Siri y Montini, con candidatos secundarios por ambas partes: Antoniutti o Marella, por un lado, Urbani por el otro lado. Según el embajador, los cardenales franceses tenían confianza unánime y completa en Montini–, cf. EU-30/24, telegrama del embajador La Tournelle, nn. 201-204, Roma, 13 de junio de 1963.

4. Sobre la prosecución (y sobre la defensa de la trayectoria del *aggiornamento*) del Vaticano II se había alcanzado un acuerdo oficioso, pero explícito, entre los cardenales y el que fuera elegido pontífice –y, en cierto modo, también entre Lercaro y Montini–. Sobre esto cf. Ldc, 37. En «Epoca» de los días siguientes a la elección, Agasso propone la hipótesis de un encuentro entre Spellman y Montini, que habría proporcionado al cardenal de Milán los votos conservadores.

5. También el elegido apuesta por su propia elección a base de la hipótesis de la continuidad del Concilio y de sus orientaciones, si es verdad el rumor según el cual Montini había alcanzado ya los 53 votos en el cuarto escrutinio, seguido, no obstante, por un quinto escrutinio (una especie de voto semejante al antiguo

francés La Tournelle podrá afirmar con toda verdad: «El Concilio es el que ha hecho al cónclave»⁶. Pero ¿qué clase de Concilio hará el papa que salga del cónclave?

a) *Los primeros pasos de Pablo VI*

Durante el rito de la prestación de «obediencia» de los cardenales al papa recién elegido, Pablo VI dio ya forma concreta a su compromiso, anunciando que el Concilio proseguiría⁷. Pero en aquellas primerísimas horas Pablo VI adoptó las dos decisiones que eran esenciales para su propio papel en el control del Concilio. Confirmó como secretario de Estado a Cicognani, el cual, como presidente de la Comisión de Coordinación, había asumido ya un papel supremo que el *Ordo concilii* de 1962 no le había querido reconocer; además, manifestó a Suenens el deseo de nombrar uno (¿o varios?) legados para el Concilio⁸. Éstas fueron las dos palancas con las cuales —desde luego con diversas aportaciones y con oscilaciones del equilibrio— Pablo VI actuaría en el curso del Concilio, no definiendo nunca sus relaciones mutuas y reservándose siempre para sí el equilibrio entre ellas.

Ninguna fuente entre las que se hallan disponibles hoy día nos dice si el papa eligió de repente o con plena visión de las consecuencias la idea de dejar abierta la competencia entre un órgano (el secretario de Estado) que transmite la voluntad del pontífice, como instrumento curial que interviene en los trabajos de la asamblea, y un órgano (los delegados/moderadores) que recibe a su vez del mismo Pablo VI la tarea de representar al aula ante él y de dirigir los debates de la misma. Nada, en todo caso, fue notificado públicamente sobre el equilibrio entre esos dos órganos, o acerca del contenido⁹, los planes y el orden del día de los trabajos¹⁰. Sutiles intentos por averiguar las intenciones pontificias, como los del em-

accessus) que tenía la finalidad de reforzar una mayoría y un programa que tenían que ver más con un deseo de unanimidad en cuanto al Concilio que con los procedimientos electorales del cónclave.

6. EU-30/24, telegrama cifrado del embajador La Tournelle, nn. 231-234, Roma, 24 de junio de 1963.

7. IdP I (1963) 4: «La continuación del Concilio Vaticano II reclama prioridad entre las tareas del papa». Durante los saludos, él dijo a los obispos que prometía asumir esas tareas «durante otra sesión del Concilio ecuménico» (*ibid.*, 7). Nada se dijo sobre la fecha de continuación, pero algunos, por ejemplo Giuseppe Dossetti, fueron por lo menos poco realistas, cuando unas semanas más tarde manifestaron su esperanza de que la intersesión se prolongara durante varios meses para permitir una lectura meditada de los esquemas. Cf. Alberigo, «Dinamiche», 139.

8. Tal es el testimonio de Suenens, expuesto por primera vez en «Herder Korrespondenz» 34 (1980), abril, 176, reeditado después en: *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 186, y finalmente, con algunas variaciones, en *Souvenirs et espérances*, París 1991, 110.

9. La fecha de la convocatoria de la sesión inaugural (la sesión pública, en el lenguaje conciliar) de un segundo período conciliar estaba prevista inicialmente para mediados de septiembre, pero después se retrasó dos semanas. Cuando la fecha era ya segura, proporcionó el marco para una serie de discursos en los cuales Pablo VI expresa públicamente su pensamiento sobre el Concilio. Nada se dice sobre el Concilio en la reunión celebrada con el clero romano el 24 de junio; tampoco en la respuesta a los saludos del cuerpo diplomático (que había sugerido al papa que «el Concilio había sido la cuna de su elección, en el seno del cónclave») Pablo VI proporcionó información alguna sobre el Concilio. En cambio, en su reunión con los periodistas, el 29 de junio, dedicó un extenso párrafo a la «próxima reanudación del Concilio ecuménico», y prometió mejorar los servicios para la información e interpretación del acontecimiento: IdP I (1963), 46.

10. En el discurso de coronación del 30 de junio, en el cual el papa repite formalmente: «reemprenderemos la celebración del Concilio ecuménico», se encuentra una singular cita del esquema preparatorio *De ecclesia* so-

bajador de Bélgica con motivo de la recepción del cuerpo diplomático, obtuvieron como respuesta un cortés silencio¹¹. Pero aun no pocos purpurados a quienes el papa escucha para obtener indicaciones o sugerencias ignoran los límites, las posibilidades, el marco en el cual el papa utilizará las propuestas formuladas por ellos¹². En efecto, Pablo VI pidió al cardenal de Múnich, Döpfner, una nota sobre la posibilidad de reducir los esquemas presentados al Concilio¹³; a Lercaro, cardenal de Bolonia, y a sus colaboradores boloñeses relacionados con Dossetti, les pide propuestas sobre la esperada modificación del reglamento; a Suenens, como ya se ha dicho, le pide que esté disponible para realizar las funciones de legado; a otros (Guitton, Bevilacqua) les pide que colaboren en la encíclica sobre la Iglesia, que él desea escribir y publicar como el anuncio oficial de que se hacía cargo del oficio petrino¹⁴. Y existieron ciertamente otras demandas sobre otros aspectos de la acción de gobierno¹⁵. Determinan con lúcida seguridad los ámbitos en los que las relaciones entre el papa y el Concilio son más delicadas (ya sea en sí mismas, o bien en la concepción «solitaria» del poder pontificio, que resulta familiar para Pablo VI, y sobre la cual él escribe una elocuente meditación en julio de 1963¹⁶), pero no aclaran qué es lo que el papa quiere¹⁷.

bre la función del sucesor de Pedro («elevados a la cumbre de la escala jerárquica de la potestad que se ejerce en la Iglesia militante, nos sentimos al mismo tiempo en el oficio íntimo de siervo de los siervos de Dios», IdP I [1963], 26), y un propósito («defenderemos a la santa Iglesia contra los errores de doctrina y de moral», *ibid.*), que podría haber sido tomado del esquema *De deposito*, eliminado del orden del día conciliar.

11. Véase «OssRom»; el discurso de saludo fue leído por el embajador de Bélgica, Ferdinan Poswick, decano del cuerpo diplomático y muy conocido tanto por Juan XXIII como por Pablo VI; a él le correspondió retirar el «Mensaje a los gobernantes» al final del Concilio.

12. Cf. Alberigo, «Dinamiche», para las variaciones en las propuestas de Dossetti y para los contactos con Jedin.

13. K. Wittstadt, «Vorschläge von Julius Kardinal Döpfner an Papst Paul VI. zur Fortführung der Konzilsarbeiten (Juli 1963)», en K. Wittstadt (ed.), *Julius Kardinal Döpfner 1913-1976*, Würzburg 1996, 135-156.

14. Cf. G. Colombo, «Genesi, storia e significato dell'enciclica 'Ecclesiam suam'», en «*Ecclesiam suam*» *première lettre encyclique de Paul VI. Colloque internationale (Rome 24-25 octobre 1980)*, Brescia 1982, 131-160, esp. 136.

15. Referencias en el archivo de Léger; Congar se enteró de una audiencia pontificia concedida a Lebreton, acerca de la cual cf. G. Turbanti, *La chiesa nel mondo*, tesis doctoral dirigida por G. Alberigo, Universidad de Turín 1996/1997, 96. Indicaciones en las memorias señalan contactos parecidos con otras personas (por ejemplo, Suenens, Daniélou, Frings, Guitton, De Luca).

16. En el retiro el papa reflexiona sobre el significado y el carácter dramático de su misión. «Como una estatua situada sobre un pináculo, así está una persona viva como yo. [...] Debo acentuar esta soledad; no debo tener miedo, no debo buscar un apoyo exterior que me exonere de mi deber, que es el de querer, el de decidir y el de asumir toda la responsabilidad, el de guiar a los demás, aunque eso parezca ilógico y quizás absurdo. Y he de sufrir solo. Las confidencias consoladoras no podrán ser sino escasas y discretas; lo profundo de mi espíritu tendrá que permanecer conmigo. Yo y Dios»; nota trascrita por P. Macchi, *Commemorazione di Paolo VI: «Istituto Paolo VI - Notiziario»* 1 (1979) 53. En estas meditaciones espirituales, tan claras en su comprensión del significado de la función petrina, el Concilio casi no existe, y, en todo caso, no condiciona el perfil pontificio. Es como si Pablo VI —el hombre que «había estudiado durante más tiempo lo de ser papa»— no estuviera en condiciones de ver claramente lo que había sido ya la dificultad experimentada por Juan XXIII durante el primer período, a saber, la de hallar una relación equilibrada con la libertad del Concilio en sus reuniones. En enero de 1963, el papa Roncalli se reprochaba a sí mismo por haber permanecido demasiado pasivo durante los debates conciliares, y parecía criticarse a sí mismo por su conducta durante la labor en la que él había «respondido» punto por punto a las peticiones del Aula, pero nunca se había anticipado a ellas. Cf. A. Melloni, «Giovanni XXIII e l'avvio del Vaticano II», en *Vatican II commence*, 73-104. Seis meses más tarde y en pleno noviciado como papa, el papa Montini no tiene experiencia directa que le sirva para medirse él a sí mismo.

17. Esto siguió siendo un interrogante para no pocos obispos, incluso después del comienzo del segundo período (cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 26-27), por lo menos hasta el 30 de octubre de

¿Pablo VI quería acelerar los trabajos? Las peticiones dirigidas a Döpfner van en este sentido. La exigencia de aligerar el orden del día del Concilio había permanecido intacta desde hacía un año. Después de la «poda» efectuada primeramente por la comisión preparatoria central y luego por el secretario para los asuntos extraordinarios, que había reducido los esquemas a veinte¹⁸, la comisión de coordinación había previsto únicamente fusiones menores, que redujeran el número total de los esquemas del orden del día a diecisiete. Eran todavía demasiados para un Concilio que esperaba terminar su labor en tres períodos de trabajo (o quizás dos...). ¿Quién iba entonces a reestructurar el orden del día? ¿El Concilio mismo? ¿O más bien sus órganos y sobre todo su presidente nato, el papa? La petición dirigida a Döpfner –que tanto en la comisión central preparatoria como en la comisión de coordinación había hablado muy elocuentemente sobre la necesidad de reducir el número de los esquemas–, pidiéndole que trazara un «plan» para la reducción, suponía la idea de un Concilio cuyas solicitudes debían ser aceptadas y hechas efectivas por la autoridad pontificia.

¿Desea Pablo VI conceder a la asamblea la capacidad de expresarse a sí misma, rompiendo la tutela ejercida por las comisiones, dominadas por la curia, que Juan XXIII había dejado en herencia?¹⁹ Tal parece ser el sentido del grado de apertura mostrado a Lercaro y luego a Dossetti, quien desde hacía algunos meses venía siendo el patrocinador de este cambio. Dossetti había mantenido lo inadecuado que era un reglamento concebido para un Concilio que aprobara los esquemas por aclamación, hallándose ahora en una situación totalmente distinta, que había surgido desde el comienzo del Vaticano II²⁰. El objetivo que Dossetti se propone –dotar a la asamblea de instrumentos de autogobierno eficaces y que funcionen– interesa a Pablo VI, quien se ve apremiado, no obstante, por una exigencia distinta, procedente de la curia romana²¹.

¿O quizás Pablo VI desea prolongar las funciones de coordinación, ejercidas tan lamentablemente por la nueva comisión, constituida en enero de 1963 como órgano de enlace entre la secretaría de Estado y el Concilio?²²

¿Tal vez desea el papa poner límites a los temas de los debates? Que él se apresure a tomar notas para una encíclica no es un elemento de público dominio en el verano de 1963, pero es interesante saber que el material preparatorio de lo que habría de ser la encíclica *Ecclesiam suam*, publicada en la fiesta de la Trasfiguración de 1964, contenía

1963; cf. sobre esto: A. Melloni, «Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II; I voti del 30 ottobre 1963», en A. Melloni y otros (eds.), *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 313-396 (se citará en adelante como: Melloni, «Procedure»).

18. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, 316-326.

19. G. Alberigo, «La preparazione del regolamento del Concilio Vaticano II», en *Vatican II commence*, 54-74.

20. Véase la explicación en D-Chenu, 10 de noviembre de 1962.

21. Montini conocía el pasado de Dossetti, especialmente su carrera como miembro de la asamblea constituyente y como líder político democristiano, antes de que él se decidiera a abandonar la vida política romana para fundar un centro de estudios y una comunidad monástica en Bolonia, diócesis a la que pertenecía como sacerdote desde 1959. Cf. A. Melloni, *Un discepolo nella storia. Per gli studi su Giuseppe Dossetti*, «Rivista di storia della chiesa in Italia» 51 (1997).

22. Alberigo, «Dinamiche». Véase D-Olivier (en *Evento*, 337 y 353) sobre el problema de la insatisfacción del papa.

cuarenta y cinco páginas sobre el diálogo, veintidós sobre la conciencia de la Iglesia, y cuatro sobre el tema «reforma o renovación»²³. El plan de publicar una encíclica programática sobre la Iglesia, que pretendiera anticiparse a la madura discusión conciliar sobre el tema, tan crucial, de la Iglesia, sugiere que al menos algunos círculos especialmente cercanos al papa suponían que había en él una disposición previa para limitar el orden del día del Concilio²⁴.

b) *La antevíspera: preparativos, invitaciones, cartas*

¿Incertidumbres sobre el papa? En todo caso, un sorprendente grado de desorden va marcando el final de la segunda preparación del Concilio, que se estaba realizando entre el fin del invierno y el comienzo de la primavera del año 1963.

1) El reglamento del Concilio (*Ordo concilii*)

Con respecto al reglamento, todo queda dicho cuando sabemos que la revisión –de la que se venía hablando en la comisión de coordinación desde enero hasta su reunión del 3-4 de julio inclusive– era materia que Pablo VI se había reservado para sí²⁵. Carlo Colombo informó de ello a Giuseppe Dossetti, a fin de que éste, por medio de Lercaro, hiciera adecuadas sugerencias al papa que integraran las enviadas en una nota de marzo que Pablo VI había leído ya²⁶. Sin embargo, Dossetti, que trataba desde hacía meses de que «se consideraran» algunas ideas suyas para que las comisiones quedaran desvinculadas de su servidumbre al Santo Oficio, había adoptado una actitud sumamente prudente²⁷, contemplando incluso la posibilidad de «no introducir por el momento ninguna modificación sustancial en el *Ordo concilii*»²⁸, a fin de no perjudicar con un segundo período demasiado turbulento los resultados que había que alcanzar en el tercer período conciliar (que, según la mayoría, sería el último). La «posibilidad y oportunidad de la designación de legados pontificios en el Concilio», en favor de la

23. Colombo, «Genesi», 136.

24. Juan XXIII lo había hecho ya en dos circunstancias de diverso signo. Primeramente, en febrero de 1962, cuando firmó la constitución apostólica *Veterum sapientia* sobre el latín en la Iglesia, tema sobre el cual consúltese: A. Melloni, *Tensioni et timori nella preparazione del Vaticano II. La Veterum sapientia di Giovanni XXIII (22 febbraio 1962)*, en «CrSt» 11 (1990) 275-307; de nuevo en la Pascua de 1963, en su encíclica *Pacem in terris*, adoptó una serie de posturas sobre problemas del mundo contemporáneo, que objetivamente marcaba las directrices al debate sobre la redacción del nuevo esquema acerca de las relaciones entre la Iglesia y el mundo.

25. Alberigo, «Dinamiche», 135. Las cartas de la comisión para el reglamento pueden verse en AD II/4.1.

26. El papa dirá a Lercaro que le parece «moderado y concreto», cf. «Dinamiche», 136.

27. Cuando Lercaro va a asistir a una audiencia el 19 de julio, Dossetti (p. 107) recomienda a Lercaro una nueva prudencia. Dossetti sugiere que «no se adopten posiciones que, aunque sean sustancialmente correctas, no se adapten en el lenguaje ni en la forma a las ideas del papa, pero que se procure al mismo tiempo que el papa sienta que, detrás de una exposición, que por ahora es muy sencilla y discreta, hay razones de mucho peso y muy meditadas que deberían ser conocidas y valoradas antes de que se adopten decisiones que, en todo caso, son innovadoras»; cf. Alberigo, «Dinamiche», 135.

28. Cf. «Dinamiche», 137

cual había argumentado en un memorando anterior²⁹, queda entre paréntesis hasta mediados de agosto. Antes de que Carlo Colombo presente a Pablo VI las nuevas propuestas sobre la creación de un nuevo órgano con poderes propios de legados (16 de agosto), Dossetti entra en contacto con Suenens, primer candidato para desempeñar esta función. Pero el 20 de agosto Felici convocaba ya una reunión de la comisión de coordinación con mayor número de miembros³⁰, que se celebra el día 31. En esta reunión Cicognani informa a los presentes que el papa va a nombrar en seguida «un nuevo organismo, compuesto de tres o cuatro cardenales, escogidos de la comisión de coordinación o de la presidencia, que habrá de dirigir el debate»³¹.

Es cosa singular que Cicognani inicie una breve pero intensa discusión sobre el perfil del órgano, que él deseaba que tuviera una voz subordinada a la comisión misma de coordinación, y que Felici (mejor informado sobre el número de miembros) retuviera la función de representar al papa³². El papa eligió pero no decidió. La incertidumbre sobre las formas duró más de una semana. Diversas redacciones sobre el nuevo *Ordo* se trabajaron laboriosamente el 3, el 5 y el 7 de septiembre. Mientras tanto Lercaro transmitió a Cicognani una nota con tres sugerencias acerca del nuevo órgano, requiriendo el nombramiento de legados o, secundariamente, de vicepresidentes, pero desaconsejando la creación de un colegio de «moderadores» sin «funciones claramente definidas y sin suficiente autoridad»³³. El 9 de septiembre el secretario de Estado envió sendas cartas a Agagianian³⁴, Döpfner, Lercaro y Suenens, en las que les informa que el papa los ha nombrado «delegados o moderadores del Concilio, con la tarea de dirigir con poder ejecutivo las asambleas conciliares». Es la misma fórmula que se utilizará en la carta *Quod apostolici*³⁵, dirigida por el papa al cardenal decano

29. F-Dossetti, 570; sobre ello cf. «Dinamiche», 136. El texto mantiene —y éste era quizás el punto débil de todo el plan para la revisión del reglamento del Concilio— que el órgano para unificar la dirección de la asamblea pueda y deba liberar al Concilio de la hegemonía de la curia y en particular de la del Santo Oficio, transmitida por medio de la secretaría general. ¿No se comprendía, entonces, la fuente potencial de desequilibrio que se crearía estabilizando las funciones del comité de coordinación y de su presidente, el secretario de Estado?

30. El nombramiento de moderadores que no eran ya miembros de la comisión de coordinación (Lercaro y Agagianian) se realizó oficialmente el 21 de agosto de 1963.

31. AS V/1, 646-650.

32. Felici afirma rotundamente que el 29 de agosto propuso al papa el nombramiento de cuatro «moderadores» (V. Carbone, «L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio Ecumenico Vaticano II», en Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio, Brescia 1989, 60 y 64); se había pensado también en nombrar al cardenal decano E. Tisserant presidente de ese órgano (Lercaro a Dossetti, 3 de septiembre de 1963, F-Dossetti, 548).

33. AD II/4.2, 420-430; cf. «Dinamiche», 141-143.

34. Según algunos, Agagianian fue nombrado además de los otros tres por petición de Cicognani; cf. Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1974, 309.

35. La fórmula de nombramiento, que distinguía entre la dirección de los trabajos del aula y la función de *tutor legis*, reservada para la presidencia, se repite en la carta *Quod apostolici*, de fecha 12 de septiembre y dirigida a Tisserant. Pablo VI declara que él «no está a la altura» de la tarea que le ha dejado su predecesor, que se halla «asustado» por la «angustia» que siente ante la realización de la labor conciliar. El camino que él señala es el de la simplificación y abreviación de las decisiones: «tener presentes principalmente los principios más generales, dejando a un lado las cuestiones particulares», considerándolo todo a la luz del carácter pastoral del Concilio. Por eso, el papa aprobó la lista de diecisiete esquemas y anunció seis impor-

Tisserant el 12 de septiembre, y en la cual se precisan las novedades con miras a la apertura de la sesión.

¿Será la carta que especifique los poderes?³⁶. Dossetti, llamado a audiencia por el papa, fue instruido y puesto al día sobre el estado de los trabajos por Angelo Dell'Acqua. El 21 de septiembre él no tenía aún seguridades (ni siquiera la seguridad –modesta– de haber sido nombrado perito del Concilio)³⁷. En lo que respecta al colegio de los moderadores, Lercaro ve las cosas «difíciles» hasta la primerísima reunión del nuevo órgano³⁸. Dossetti –que «debería ser» el secretario de los cuatro– se muestra satisfecho de la energía con la que Suenens y Lercaron reivindican la función «prometida» por el papa a los futuros «legados» en el mes de julio³⁹. Mons. Prignon, rector del Colegio belga, se entera por Suenens de que la audiencia pontificia del 26 de septiembre no eliminaba las posibles interferencias por parte del consejo de presidentes y del comité de coordinación⁴⁰.

tantes novedades: a) una nueva oficina de prensa, confiada a un obispo: Martin J. O'Connor; b) la admisión en el aula conciliar de algunos laicos católicos y representantes de los organismos internacionales; c) la renovada invitación a los observadores y el anuncio de la creación de una secretaría para los no cristianos; d) la supresión de la secretaría para asuntos extraordinarios y el nombramiento para el consejo de presidentes, de algunos que no habían pertenecido anteriormente a este consejo; e) la elección de «algunos cardenales delegados o moderadores», a tenor de la carta enviada a los ya elegidos; f) la determinación de las interrupciones y el anuncio de cuatro solemnes celebraciones que tendrían lugar en la basílica de San Pedro (beatificaciones, consagraciones de obispos misioneros, conmemoración de Juan XXIII y celebración del cuarto centenario del Concilio de Trento); AS II/1, 9-13.

36. Cf. JPrg (a), 30 de septiembre de 1963: «S. D. L. [a saber, Suenens, Döpfner y Lercaro] redactaron un texto en el que afirmaban su papel en la dirección ideológica del Concilio [...]. El cardenal me dijo que ese texto correspondía a las ideas expresadas por Pablo VI en la audiencia de la semana pasada [...]. Por mi parte, le dije al cardenal Suenens que yo encontraba el texto 'demasiado fuerte' en sí y que concedía demasiados poderes a los moderadores. Se vuelve a caer en aquello mismo que uno quiere evitar».

37. Dossetti dijo a Angelina Nicora Alberigo que la reunión «había sido bastante sibilina». Aun después de haberle recibido en seguida, «no le invitó al Concilio y se mostró insatisfecho por el uso del término de 'delegados' para los cuatro cardenales. '¿Delegados de quién? ¿Del papa no!'. Dice que, como los apuntdadores, deben permanecer en una concha». En la reunión se dijo que la tipografía no había impreso a tiempo el reglamento revisado; Dossetti se ofreció a «permanecer en Roma, pero él se apresuró a decirle que regresara a Bolonia. Él se marchó, pero volverá a Roma durante el Concilio», cf. D-Nicora Alberigo, 21 de septiembre de 1963.

38. Ldc, 155, «lettera ai ragazzi», del 25 de septiembre de 1963.

39. En su «Diario de la última semana de septiembre», D-Nicora Alberigo señala que Dossetti «fue llamado a Roma el miércoles por la tarde [del 25 de septiembre], juntamente con Suenens y nuestro cardenal [Lercaro], como resultado de iniciativas independientes. Reunión en el Colegio belga el jueves 26 a las 13 horas». Dossetti encuentra a ambos «muy decididos a desempeñar el papel que el papa les había prometido explícitamente en las audiencias de julio. Les había dicho a ambos que serían nombrados legados. A Suenens se lo dijo explícitamente». A Lercaro, en cambio, se lo dio a entender, cuando, «todavía en julio, le dijo que el Espíritu Santo trabajaba. Döpfner es más prudente, y Suenens dice que Döpfner practica la virtud de la prudencia. Agagianian queda completamente al margen de lo que está pasando. En realidad, los otros tres piensan celebrar reuniones precisamente de los tres, en las que decidirían qué es lo que habría que hacer, y tan sólo después celebrarían reuniones de los cuatro. Se suponía que Don Giuseppe [Dossetti] habría de ser el secretario de los 'moderadores', por no decir su 'inspirador». Son los moderadores, según JPrg, los que eligieron a Dossetti como su «secretario» el día 26; Dossetti no era «experto del Concilio» y no había tenido acceso al aula.

40. JPrg, 25 de septiembre de 1963: «Después de la audiencia en la que el Santo Padre recibió a los cuatro moderadores: discusión a fondo sobre la función de esos moderadores. Ambigüedad en relación con la presidencia del Concilio. El papa pide al cardenal Suenens que presente un informe y sugiera propuestas».

En la reunión conjunta del 26 de septiembre entre el consejo de presidentes, la comisión de coordinación y los moderadores, se distribuyen las tareas de un modo que hace decir a Frings, miembro de la presidencia: «Nos hallamos en retirada»⁴¹. Pero la cuestión no estaba realmente zanjada.

Las actas de las primerísimas reuniones, redactadas por Dossetti⁴², muestran cómo la cuestión suscitaba preocupaciones y preguntas. El 27 de septiembre, él señala en primer lugar el problema suscitado con respecto a los tres (Döpfner, Lercaro y Suenens) por las «normas internas» (texto del Santo Padre); en una nota de ese mismo día, relativa a Lercaro solo, sostiene que se debe plantear la cuestión de una «*udienza di tabella*» para los moderadores, y que ha de redactarse una fórmula que les atribuya los poderes delegados que sean necesarios para la gestión de la asamblea⁴³. Las demás propuestas —crear un grupo de expertos específicamente para el colegio de los moderadores (Lanne, Pannikar, Küng y Colombo), establecer lazos directos con algunas grandes organizaciones continentales de obispos, entrar en relación con la Conferencia Episcopal Italiana de Siri, difundir en «*L'Avvenire d'Italia*» algunas aclaraciones de puntos de teología, definir el alcance dogmático de las decisiones—, todas esas propuestas son secundarias en relación con aquélla.

Cuando el 30 de septiembre se distribuyó entre los padres el reglamento, tal como había resultado de las intervenciones llevadas a cabo sin interrupción durante semanas, suscitó entre ellos alguna perplejidad, y Pablo VI dijo a Suenens que el texto no reflejaba «plenamente» su pensamiento⁴⁴. El grupo de Bolonia, que más que ningún otro había presionado sobre los problemas de procedimiento, oscila entre una satisfacción general por la implantación del reglamento y una preocupación más meditada por la relevancia de las pocas propuestas que habían sido descartadas. De hecho, el reglamento revisado contenía ahora el criterio de dar estabilidad a la Comisión de Coordinación (con la supresión de la Secretaría para Asuntos Extraordinarios), de reducir a dimensiones ceremoniales la función de la presidencia, y de introducir el nuevo oficio de los moderadores. Además, la organización de los debates preveía la posibilidad de relaciones distintas entre la mayoría y la minoría en el aula. Pero la función de las comi-

41. JPrg (A), 26 de septiembre de 1963.

42. JPrg (A), 27 de septiembre de 1963: «Por la mañana: reunión de los cuatro moderadores. Eligen a Dossetti como secretario». En esta ocasión se decidió que los «cuatro» se reunieran en la biblioteca de la secretaría de Estado, y se escuchó a Browne sobre la presentación del esquema *De ecclesia*.

43. «Y te concedemos todas las facultades necesarias y oportunas para realizar en el Señor una función tan importante y fructífera»; G. Alberigo, «Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II», en *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bolonia 1995, 230.

44. Pero Suenens no compartió inmediatamente con sus colegas esta confidencia que Pablo VI le había hecho privadamente. Se limitó a encargar a Prignon que entrara en contacto con Dossetti, cuya idea de ampliar los poderes de los moderadores parecía peligrosa al rector del Colegio belga, dada la posibilidad (¿entrevista como real?, ¿temida sin fundamento?) de que ese «poder» pudiera pasar el día de mañana a otras manos. JPrg, 25 de septiembre de 1963: «El reglamento publicado no corresponde a las ideas del Santo Padre. Felice [sic!] será llamado mañana. Se me encargó que hiciera venir a Dossetti (cuyo proyecto —sobre el poder de los moderadores— yo lo encuentro exagerado, imprudente y muy peligroso en el caso de que se concediera el puesto a otros titulares), y que yo preparase un anteproyecto para presentárselo al Santo Padre».

siones y su subordinación al aula no se hallaban todavía aseguradas. Las relaciones entre el pontífice, el secretario de Estado y los moderadores no se habían organizado. La composición y la dirección de las comisiones no preveía procedimientos para reemplazar a miembros⁴⁵. En el espacio de un mes Pablo VI estuvo sujeto a enormes presiones, que habían permanecido invisibles para la mayoría, pero él no cortó el nudo de la autoconciencia de la asamblea: el «cáliz» de la aclaración de conflictos entre funciones no había pasado⁴⁶.

2) Las exhortaciones a los obispos y el consuelo para la curia

La superficie de la ola conciliar, que va a inundar de nuevo el escenario romano, se halla encrespada por algunos actos del pontífice. En efecto, el 14 de septiembre Pablo VI dirigió cartas «gemelas» a los obispos: una que tenía que ver también con los fieles⁴⁷, y la otra que era de naturaleza personal⁴⁸. Las exhortaciones, divididas en dos car-

45. La génesis del oficio de moderador quedó resumida el 1 de octubre en D-Nicora Alberigo: la primera lectura del reglamento el 26 de septiembre (?) suscita «cierto sentimiento de euforia», porque a Dossetti le parece que «todas las modificaciones del reglamento que él había propuesto en julio habían quedado aceptadas»; él se siente satisfecho de que no exista ya «la posibilidad de una relación de minoría de las comisiones en la C[ongregación] G[eneral], o la posibilidad de continuar la discusión, aunque la mayoría haya votado en favor de la clausura. En el nuevo esquema, los moderadores han sido puestos *sic et simpliciter* en el puesto de la presidencia. El término de moderador ha sido sustituido por el término de presidente». Sin embargo, Dossetti manifiesta «dos incertidumbres: que ésta no era realmente la voluntad del papa, y que no se conocían aún las relaciones con la Comisión de Coordinación, cuyo presidente es siempre el secretario de Estado, y a quien parece que se le debe la decisión final sobre los nuevos esquemas presentados. Sus dudas se vieron incrementadas además cuando por la tarde, después de una relectura atenta, se dio cuenta de que se habían incluido todas las modificaciones propuestas en julio y que el papa había recibido mientras se hallaba aún en Castelgandolfo y que habían sido estudiadas por él personalmente, mientras que no se había incluido ninguna de las propuestas presentadas en los primeros días de septiembre y que se referían a los legados».

46. Según D-Nicora Alberigo, el 1 de octubre Dossetti creía de veras que el papa —como Pablo VI le dijo en audiencia— no había leído las últimas propuestas de modificación y se las había «pasado íntegras al cardenal secretario de Estado, lo cual nos había asustado a todos nosotros, porque en tales propuestas se halla escrito con todas las letras que el secretario de Estado no debía tener autoridad en el Concilio, y que la figura de los legados estaba destinada plenamente para dar al Concilio un centro de autoridad al margen de la curia». Esta «ingenuidad» sería la que explicase por qué el papa «no sabía que se había dicho explícitamente que era mejor no nombrar legados, que hacerlo sin darles poderes», y de ahí procede «la falta de claridad de ideas sobre el tema. En julio [el papa] habló acerca de los legados con Suenens, con Lercaro y con Don Giuseppe [Dossetti], como si se tratara de apuntes que debían formular sugerencias desde la concha; a los cuatro a quienes recibió el miércoles 25 de septiembre (si no me equivoco), les mostró que no conocía y que no le agradaba lo que Lercaro le había dicho que estaba escrito en el reglamento acerca de la posición de preeminencia, al menos formal, de los cuatro. Cómo, entonces, un papa puede ver que se publique un conjunto de reglas que no se ajustan a sus deseos, eso es algo que es imposible de comprender. Pero la curia dijo que la imprenta no había tenido tiempo (así se lo dijo el papa a Don Giuseppe [Dossetti]), justificando así la publicación en el último minuto, y lo peor es que el mismo papa parecía creerlo así».

47. AS II/1, 13-17. La carta *Cum proximis* repite la exhortación a la oración y a la penitencia, formulada ya por Juan XXIII con ocasión de la apertura del Concilio; recomienda la práctica del ayuno al pueblo y a los sacerdotes a fin de implorar la ayuda divina, e insiste de nuevo en algunas características del Concilio, por cuya responsabilidad el papa sentiría «algunas reservas, si no le pareciera manifiesta la voluntad de Dios».

48. AS II/1, 17-19. La segunda carta, *Horum temporum*, dirigida directamente a los obispos, contiene una alabanza casi incondicional de Roncalli, que había «merecido la abundancia de las gracias celestiales»;

tas por razones no fácilmente explicables, excepto en la hipótesis de que se tratara de dos versiones consideradas como «alternativas», trasmitían mensajes que no eran especialmente relevantes y parecían haber sido escritas por un sentido del deber; o quizás pretendían ser una mera repetición de lo que se había hecho en el año 1962.

En cambio, es mucho más elocuente una segunda acción, que había sido inesperada y que se hallaba cargada de cierta solemnidad. Mientras se aguardan las aclaraciones sobre las reformas del reglamento y sobre las tareas de los moderadores, llega el 21 de septiembre un discurso significativo del papa a la curia, el cual había sido anunciado tres semanas antes a la Comisión de coordinación⁴⁹. En aquellas páginas, leídas ante una asamblea de ochocientas personas, que incluía a todos los miembros de las congregaciones romanas en pleno y a cierto número de padres conciliares que habían llegado ya a Roma, Pablo VI hizo una serie de declaraciones y ofreció algunas seguridades. A aquellos que en la curia temen que las enemistades de las que Mons. Montini había sido víctima se conviertan en un orden del día para la venganza o para la reforma, el discurso del 21 de septiembre elimina todas las ansiedades⁵⁰. Pablo VI hace ver que en su destierro de Milán no estuvo meditando la destrucción de la máquina que lo había mantenido al margen, sino que conservó la convicción de la necesidad de la estructura curial para el ejercicio del gobierno pontificio. Para muchos no fue una pequeña tranquilidad.

Ahora bien, Pablo VI responde también a dos categorías diferentes de eclesiásticos. Se dirige a aquellos que ven en el Concilio un instrumento punzante y afilado para reformar la estructura curial misma, que estaba acusada, aun con el tacto del lenguaje eclesiástico utilizado en su tiempo, en los *vota* y en las conversaciones privadas durante el Concilio, de abusar de su oficio y de oprimir a los obispos. El papa responde también, no en último lugar, a quienes temen que los líderes de la mayoría conciliar que le habían elegido estuvieran ahora en situación de condicionar las orientaciones del papa y su actitud hacia la labor de la asamblea. El mensaje dirigido a estas dos «corrientes» se halla difuminado «al estilo de Montini», pero es perfectamente legible.

En efecto, el papa informa –sin dejar espacio para la negociación– que los obispos residenciales tomarán parte activa y constante en la labor de las congregaciones; además exige clara y vigorosamente a la curia la adhesión al Concilio. Pero al mismo tiempo consuela a la curia por la dura derrota que sufrió en el aula durante el primer período del Vaticano II, cuando en las semanas de congregaciones generales del año 1962 y de discusiones sobre la liturgia y la Iglesia, la curia «experimentó más que ningún otro sector de la Iglesia las dimensiones extraordinarias y complejas [de estos temas]»⁵¹. El

al mismo tiempo describe la naturaleza y la finalidad del Vaticano II, con una selección «tranquilizadora» de expresiones que Roncalli había utilizado en sus discursos. El hecho de que las referencias sean al *depositum pure custodiendum* y a la cátedra de Pedro, a expensas de pasajes sobre la misericordia y la paz, proporciona una clave para entender esta selección.

49. AS V/1, 646. Tan sólo Lercaro se declara contrario al discurso, considerándolo demasiado cercano al comienzo de los trabajos del Concilio.

50. AS II/1, 49-56. En la ceremonia de la obediencia, el 22 de junio de 1963, el papa había dirigido ya un saludo a la curia como a una ayuda valiosísima «especialmente en la preparación del Concilio ecuménico Vaticano II, que habría de celebrarse juntamente con los demás obispos de la Iglesia católica».

51. IdP I 1963, 144.

siones y su subordinación al aula no se hallaban todavía aseguradas. Las relaciones entre el pontífice, el secretario de Estado y los moderadores no se habían organizado. La composición y la dirección de las comisiones no preveía procedimientos para reemplazar a miembros⁴⁵. En el espacio de un mes Pablo VI estuvo sujeto a enormes presiones, que habían permanecido invisibles para la mayoría, pero él no cortó el nudo de la autoconciencia de la asamblea: el «cáliz» de la aclaración de conflictos entre funciones no había pasado⁴⁶.

2) Las exhortaciones a los obispos y el consuelo para la curia

La superficie de la ola conciliar, que va a inundar de nuevo el escenario romano, se halla encrespada por algunos actos del pontífice. En efecto, el 14 de septiembre Pablo VI dirigió cartas «gemelas» a los obispos: una que tenía que ver también con los fieles⁴⁷, y la otra que era de naturaleza personal⁴⁸. Las exhortaciones, divididas en dos car-

45. La génesis del oficio de moderador quedó resumida el 1 de octubre en D-Nicora Alberigo: la primera lectura del reglamento el 26 de septiembre (?) suscita «cierto sentimiento de euforia», porque a Dossetti le parece que «todas las modificaciones del reglamento que él había propuesto en julio habían quedado aceptadas»; él se siente satisfecho de que no exista ya «la posibilidad de una relación de minoría de las comisiones en la C[ongregación] G[eneral], o la posibilidad de continuar la discusión, aunque la mayoría haya votado en favor de la clausura. En el nuevo esquema, los moderadores han sido puestos *sic et simpliciter* en el puesto de la presidencia. El término de moderador ha sido sustituido por el término de presidente». Sin embargo, Dossetti manifiesta «dos incertidumbres: que ésta no era realmente la voluntad del papa, y que no se conocían aún las relaciones con la Comisión de Coordinación, cuyo presidente es siempre el secretario de Estado, y a quien parece que se le debe la decisión final sobre los nuevos esquemas presentados. Sus dudas se vieron incrementadas además cuando por la tarde, después de una relectura atenta, se dio cuenta de que se habían incluido todas las modificaciones propuestas en julio y que el papa había recibido mientras se hallaba aún en Castelgandolfo y que habían sido estudiadas por él personalmente, mientras que no se había incluido ninguna de las propuestas presentadas en los primeros días de septiembre y que se referían a los legados».

46. Según D-Nicora Alberigo, el 1 de octubre Dossetti creía de veras que el papa —como Pablo VI le dijo en audiencia— no había leído las últimas propuestas de modificación y se las había «pasado íntegras al cardenal secretario de Estado, lo cual nos había asustado a todos nosotros, porque en tales propuestas se halla escrito con todas las letras que el secretario de Estado no debía tener autoridad en el Concilio, y que la figura de los legados estaba destinada plenamente para dar al Concilio un centro de autoridad al margen de la curia». Esta «ingenuidad» sería la que explicase por qué el papa «no sabía que se había dicho explícitamente que era mejor no nombrar legados, que hacerlo sin darles poderes», y de ahí procede «la falta de claridad de ideas sobre el tema. En julio [el papa] habló acerca de los legados con Suenens, con Lercaro y con Don Giuseppe [Dossetti], como si se tratara de apuntes que debían formular sugerencias desde la concha; a los cuatro a quienes recibió el miércoles 25 de septiembre (si no me equivoco), les mostró que no conocía y que no le agradaba lo que Lercaro le había dicho que estaba escrito en el reglamento acerca de la posición de preeminencia, al menos formal, de los cuatro. Cómo, entonces, un papa puede ver que se publique un conjunto de reglas que no se ajustan a sus deseos, eso es algo que es imposible de comprender. Pero la curia dijo que la imprenta no había tenido tiempo (así se lo dijo el papa a Don Giuseppe [Dossetti]), justificando así la publicación en el último minuto, y lo peor es que el mismo papa parecía creerlo así».

47. AS II/1, 13-17. La carta *Cum proximis* repite la exhortación a la oración y a la penitencia, formulada ya por Juan XXIII con ocasión de la apertura del Concilio; recomienda la práctica del ayuno al pueblo y a los sacerdotes a fin de implorar la ayuda divina, e insiste de nuevo en algunas características del Concilio, por cuya responsabilidad el papa sentiría «algunas reservas, si no le pareciera manifiesta la voluntad de Dios».

48. AS II/1, 17-19. La segunda carta, *Horum temporum*, dirigida directamente a los obispos, contiene una alabanza casi incondicional de Roncalli, que había «merecido la abundancia de las gracias celestiales»;

tas por razones no fácilmente explicables, excepto en la hipótesis de que se tratara de dos versiones consideradas como «alternativas», trasmitían mensajes que no eran especialmente relevantes y parecían haber sido escritas por un sentido del deber; o quizás pretendían ser una mera repetición de lo que se había hecho en el año 1962.

En cambio, es mucho más elocuente una segunda acción, que había sido inesperada y que se hallaba cargada de cierta solemnidad. Mientras se aguardan las aclaraciones sobre las reformas del reglamento y sobre las tareas de los moderadores, llega el 21 de septiembre un discurso significativo del papa a la curia, el cual había sido anunciado tres semanas antes a la Comisión de coordinación⁴⁹. En aquellas páginas, leídas ante una asamblea de ochocientas personas, que incluía a todos los miembros de las congregaciones romanas en pleno y a cierto número de padres conciliares que habían llegado ya a Roma, Pablo VI hizo una serie de declaraciones y ofreció algunas seguridades. A aquellos que en la curia temen que las enemistades de las que Mons. Montini había sido víctima se conviertan en un orden del día para la venganza o para la reforma, el discurso del 21 de septiembre elimina todas las ansiedades⁵⁰. Pablo VI hace ver que en su destierro de Milán no estuvo meditando la destrucción de la máquina que lo había mantenido al margen, sino que conservó la convicción de la necesidad de la estructura curial para el ejercicio del gobierno pontificio. Para muchos no fue una pequeña tranquilidad.

Ahora bien, Pablo VI responde también a dos categorías diferentes de eclesiásticos. Se dirige a aquellos que ven en el Concilio un instrumento punzante y afilado para reformar la estructura curial misma, que estaba acusada, aun con el tacto del lenguaje eclesiástico utilizado en su tiempo, en los *vota* y en las conversaciones privadas durante el Concilio, de abusar de su oficio y de oprimir a los obispos. El papa responde también, no en último lugar, a quienes temen que los líderes de la mayoría conciliar que le habían elegido estuvieran ahora en situación de condicionar las orientaciones del papa y su actitud hacia la labor de la asamblea. El mensaje dirigido a estas dos «corrientes» se halla difuminado «al estilo de Montini», pero es perfectamente legible.

En efecto, el papa informa –sin dejar espacio para la negociación– que los obispos residenciales tomarán parte activa y constante en la labor de las congregaciones; además exige clara y vigorosamente a la curia la adhesión al Concilio. Pero al mismo tiempo consuela a la curia por la dura derrota que sufrió en el aula durante el primer período del Vaticano II, cuando en las semanas de congregaciones generales del año 1962 y de discusiones sobre la liturgia y la Iglesia, la curia «experimentó más que ningún otro sector de la Iglesia las dimensiones extraordinarias y complejas [de estos temas]»⁵¹. El

al mismo tiempo describe la naturaleza y la finalidad del Vaticano II, con una selección «tranquilizadora» de expresiones que Roncalli había utilizado en sus discursos. El hecho de que las referencias sean al *depositum pure custodiendum* y a la cátedra de Pedro, a expensas de pasajes sobre la misericordia y la paz, proporciona una clave para entender esta selección.

49. AS V/1, 646. Tan sólo Lercaro se declara contrario al discurso, considerándolo demasiado cercano al comienzo de los trabajos del Concilio.

50. AS II/1, 49-56. En la ceremonia de la obediencia, el 22 de junio de 1963, el papa había dirigido ya un saludo a la curia como a una ayuda valiosísima «especialmente en la preparación del Concilio ecuménico Vaticano II, que habrá de celebrarse juntamente con los demás obispos de la Iglesia católica».

51. IdPI 1963, 144.

papa Montini es consciente e indulgente ante el hecho de que la curia haya dejado que «se transparentara algo de su estupor y algo de su aprensión», pero exige para el futuro «identidad de puntos de vista» y «conformidad de ánimo con lo que el papa ordena o desea»⁵².

En contraste con esta alineación preliminar, Pablo VI ofrece a sus interlocutores, como una concesión, lo que muchos (pero no los obispos) consideran como un derecho adquirido. Y esto consiste en que quede reservado a la curia el *ius* de formular y *promulgare* las reformas que la conciernen. Tal cosa no excluirá que el Concilio pida «ver [...] que algunos representantes del episcopado, especialmente de los preladados a cargo de alguna diócesis, estén asociados con la suprema cabeza de la Iglesia misma». Sobre este tema (principalmente por estar expresado con la fórmula tan difusa de la «asociación») no será la curia, afirma el papa, la que suscite objeciones⁵³.

Este discurso pontificio, que fue pronunciado ocho días antes de la apertura del segundo período del Concilio, halla un modesto eco en los diarios de los padres que preparan el regreso a Roma. Prignon se refiere únicamente a «los rumores acerca de las reacciones de oposición de la curia al discurso del papa»⁵⁴. Hay una referencia a la curia en el diario de Neophytos Edelby, obispo melquita que se encontraba en Roma y que, a pesar de estar invitado, decidió no asistir a la audiencia. Aunque no había estado presente, se hace eco del discurso de Montini. Le llegó por medio de Pierre Duprey, de la secretaría para la unidad, que al mediodía del 21 va a visitar al metropolitano melquita. Duprey se declara entusiasta, porque, según dice él, el papa ha anunciado la «reforma de la curia». Es sintomático que en este punto Edelby decida dedicar algunas horas a su propia lectura, atenta y prudente, del discurso, analizando el texto, lo cual le permite ver como objetivo de la sabia redacción de Montini el hacer que «la curia desee las reformas que Pablo VI quiere imponerle». Pero, al menos, comparte con Duprey la impresión de que Montini ha anunciado una reforma de la autoridad curial. Aun siendo —como melquita y como teólogo— un experto en la sinodalidad, el clima de confianza impide que el metropolitano desee algo más radical. Menos aún parece que él y otros se den cuenta de que, aunque el discurso pudiera haber anunciado una posible reforma de la curia, revelaba también claramente la intención del papa de eliminar del orden del día del Vaticano II, por medio de un acto pontificio, una cuestión de tanta importancia⁵⁵. También las memorias de Jedin dedican poquísimo espacio al discurso pontificio⁵⁶, que

52. *Ibid.*, 145.

53. Semmelroth recogió en su diario el recorte de un artículo aparecido en el «Frankfurter Allgemeine Zeitschrift», del 23 de septiembre de 1963, 5, sobre la profunda reforma de la curia, anunciada por el pontífice («Der Papst kündigt tiefgreifende Reform der Kurie an. Solidarität beim Werk der kirchlichen Erneuerung gefordert. Bericht unseres römischen Korrespondenten»).

54. JPrg, 24 de septiembre de 1963.

55. JEdb, 21 de septiembre de 1963, ed. it. p. 141-144. Edelby señala que discutió con Duprey la cuestión acerca de los puestos ocupados por los patriarcas. Es típico del clima del Concilio el hecho de que el 24 de septiembre, mientras existía oscuridad sobre los acuerdos adoptados, Prignon haga notar: «Con Thils: propuesta de que se dé a los patriarcas orientales un puesto especial y distinto, en todo caso, del de los demás arzobispos y obispos», JPrg (A), 24 de septiembre de 1963.

56. Según las memorias de Jedin, el choque entre Frings y Ottaviani, el 8 de noviembre, es el que explicará sobre todo por qué Pablo VI decidió pedir al mismo Jedin, a Ratzinger y a Onclin algunas opinio-

en cambio había tenido un comentario indirecto en una carta dirigida a Klostermann acerca del capítulo primero del esquema sobre los obispos:

Yo creo que una internacionalización de la burocracia curial nos lleva de una situación difícil o otra situación más difícil todavía, porque por experiencia los extranjeros romanizados son más intolerantes que los italianos. Veo aquí una oportunidad en una distribución más amplia de los consultores, que hasta ahora se habían reclutado casi exclusivamente entre religiosos romanos⁵⁷.

c) *El Concilio de Pablo VI*

El punto delicado de la transición del pontificado a un Concilio abierto no podía resolverse obviamente mediante promesas de continuidad. Para Pablo VI, a pesar de estar familiarizado con las tareas del gobierno pontificio, la gestión de la reanudación del Concilio es un noviciado dentro del noviciado. Elegido papa en medio de un Concilio convocado por otro, él no podía inspirarse en precedentes menos remotos que el Concilio de Trento, el último Concilio del mundo latino que conoció un cambio de pontificado mientras el Concilio se estaba celebrando. Por tanto, el pontífice debe crearse referencias nuevas; busca colaboradores de fuera de la curia (Döpfner, Lercaro, Suenens), mientras que a la vez dialoga con la curia para obtener de ella fidelidad. Piensa, esboza y luego aplaza una encíclica sobre eclesiología. Nombra a *sus* moderadores para garantizar la eficacia de los procedimientos conciliares. Expresa la plena adhesión al carácter pastoral del *aggiornamento*, y al mismo tiempo se remonta a las fuentes clásicas del misticismo de la autoridad pontificia⁵⁸.

En comparación con el primer período, en el Concilio de Pablo VI la sintonización entre la asamblea y el pontífice se invierte. Roncalli había puesto en marcha la máquina conciliar partiendo de una parada, y se hallaba familiarizado con todo su curso desde dentro; su decisión de no desempeñar ningún papel en la preparación hasta la pronunciación del discurso de apertura había dejado abierta la puerta del Concilio que daba sobre un abismo de condenas. En cambio, Pablo VI debe subirse a un tren en marcha; no es todavía una carrera frenética, pero lo cierto es que, al difícil oficio del papa en la Iglesia, se le añade la tarea extraordinaria de llegar a ser «papa en medio de un Concilio». Mientras que la asamblea ha sido ya capaz de examinarse y experimentarse a sí misma, por lo menos en un primerísimo nivel de discusión, el pontífice tiene que inventar para sí un papel que –por definición y por coyuntura– puede ser cualquier cosa menos una repetición del no-paradigma roncalliano.

nes sobre la reforma de la curia. Véase, en espera de llegue a ser accesible el diario: H. Jedin, *Lebensbericht*, edic. a cargo de K. Reppen, Mainz 1984, 212-213, y J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Köln 1964, 9-12.

⁵⁷. Jedin a Klostermann, 23 de septiembre de 1963, F-Jedin G5 a 32.

⁵⁸. Véase *supra*, nota 16.

2. La preparación de la asamblea

Si los interrogantes giran principalmente en torno a la figura del pontífice, las expectativas, las esperanzas y algunas dudas tienen que ver con la sustancia y con los esquemas sobre los que el Concilio está llamado a deliberar.

Los padres (¿y los observadores?) recibieron durante el verano los esquemas sobre la Iglesia y sobre la revelación. El 16 de septiembre se enteran también por Felici de los cinco temas que se debatirán durante el período, según la voluntad de la comisión de coordinación⁵⁹. Muchos de los padres han recibido comentarios e interpretaciones de los textos, solicitan notas explicativas, leen los numerosos artículos que la prensa especializada difunde, acumulan observaciones formuladas en ambientes ecuménicos y algunas veces incluso en círculos políticos⁶⁰. Una observación general se aplica a todos los padres: las fechas límite impuestas por los órganos conciliares para el envío de las observaciones sobre los esquemas no tenían en cuenta un elemento que afectaba al *timing* [«calendario»], es decir, al muy difundido deseo de tener tiempo suficiente para hacer uso de la palabra, para comprender y para corregir. Además, la experiencia de la colaboración dentro de los episcopados y entre unos episcopados y otros había conducido a maneras de proceder que habrían sido inconcebibles doce meses antes.

a) Las reuniones de los obispos

Más notable aún como síntoma de apertura que por la importancia de las deliberaciones fue la iniciativa de algunos obispos italianos, que hasta aquel momento se habían distinguido más bien por la falta de cualquier tendencia en esta dirección y que no habían tenido ninguna experiencia de colaboración internacional⁶¹. Florit invita a una pequeña delegación para una reunión de obispos italianos y franceses, que se celebra en Florencia durante el 26 y 27 de septiembre⁶². No se trata simplemente de una reunión de amigos, sino de un paso significativo que desearía coordinar a los dos episcopados (o, al menos, a parte de los mismos), que durante el primer período y la intersesión habían dado muestras de ser más bien divergentes en sus orientaciones. Que se trata de una reunión importante puede verse tanto por el nivel de los par-

59. Sobre el envío, cf. *Historia del Vaticano II*, vol. 2, 467-470. En cuanto al período futuro, la secuencia *De ecclesia, De beata, De episcopis, De apostolatu fidelium, De oecumenismo*, fue decidida en la reunión de la comisión de coordinación del 31 de agosto, AS V/1, 651-652.

60. Véanse diversas contribuciones en *Experience*; sobre las reacciones de la prensa como parte de la opinión pública, cf. Appendix I en: *Paolo VI e i problemi ecclesiologici*, 431-560.

61. Tan sólo en agosto de 1963 el secretario de la conferencia Castelli establece una comisión teológica de obispos –Calabria (presidente), Carraro, Florit, Castellano, Compagnone, Fares y Nicodemo– para que examinen detalladamente los esquemas y las observaciones que debían transmitirse a todos los padres italianos; cf. F. Sportelli, «La conferenza episcopale italiana al Vaticano II», en *Experience*.

62. La reunión celebrada en Florencia desmiente las fáciles pero automáticas y anacrónicas decisiones; no es ciertamente una reunión de la «mayoría», cuyos verdaderos líderes no se hallaban presentes, pero no está regida tampoco por una lógica de oposición a «los sentimientos antirromanos» que se hacían sentir en algunos episcopados. Cf. D-Betti, *ad diem*.

ticipantes (más numerosos por parte francesa –Lefebvre, Garrone, Marty, Veuillot, Ancel y Etchegaray– que por parte italiana –Florit, Baldassari, Carli y Calabria, que trajo a Betti⁶³), sino también por el orden del día, en cuyo centro se hallaba el problema del destino del esquema *De revelatione*.

El episcopado francés había celebrado reuniones y elaborado trabajos de información y análisis⁶⁴. Entre ellos se publicó en julio una severísima nota crítica del P. Congar, quien consideraba el esquema procedente de la comisión mixta como inadmisibile, a causa de la confusa definición de la revelación al comienzo del esquema: una concepción todavía demasiado desequilibrada en favor de la revelación como «contenido», y poco capaz de reconocer la revelación como «acto» de comunicación por parte de Dios, habría condicionado negativamente todo el tratamiento subsiguiente (relación con la tradición, límites de la exégesis, etc.⁶⁵). También el P. Betti hace un juicio negativo del esquema, y consigue el mérito de haber obtenido, en la reunión de Florencia, la adhesión de todos a la supresión del esquema propuesto por la comisión mixta⁶⁶.

Otros episcopados celebran reuniones preparatorias, pero en continuidad con cuanto habían hecho ya y estaban acostumbrados a hacer⁶⁷. Como de ordinario, la reunión conjunta de los obispos alemanes desempeñó un papel decisivo; se establecieron las bases de algunas de las «grandes» intervenciones efectuadas en nombre de todo el grupo de lengua alemana en las congregaciones generales⁶⁸. Las notas de Rahner sobre el esquema *De ecclesia*, el *De revelatione* y el *De beata* (dadas a conocer el 4 de julio) son reproducidas a cicloestilo y distribuidas para la reunión⁶⁹. Los obispos alemanes estaban también familiarizados con notas sobre el esquema *De episcopis*, que Jedin había enviado a Döpfner durante la primavera; aunque comentaban una etapa de la redacción

63. Lercaro, Motolese, Carraro y Piazzi fueron invitados pero no se hallaron presentes. Lercaro había declinado la invitación, temiendo una reacción de Siri (Ldc, 160); pero en aquel mismo día se celebró una reunión conjunta del comité de coordinación, de la presidencia y de los moderadores.

64. Los días 25-27 de junio, la conferencia de obispos de Francia Occidental, reunida en Angers, había aprobado un conjunto de observaciones sobre el esquema *De divina revelatione*, que ahora se hallan publicadas en AS III/3, 901-903.

65. Con fecha 11 de julio se publican las observaciones de Congar sobre *Le schéma «De revelatione»*, en «EtDoc», n° 14 1-8, F-Florit 365; y las observaciones sobre *Les deux premières chapitres du schéma «De ecclesia»*, en «EtDoc» 1-7, F-Gagnebet 1,20,7.

66. D-Betti, 27 de septiembre.

67. Los argentinos se reunieron del 6 al 10 de agosto (cf. L. Zanatta, «L'episcopato argentino durante il Vaticano II», en *Experience* y AS III/3 894-896; del 9 al 10 de agosto se reunió el episcopado de la región Flaminia; del 10 al 12 de agosto, el episcopado lombardo-véneto, y del 27 al 28 de agosto se reunió toda la conferencia episcopal italiana, F-Dossetti 257 y F-Lercaro 769; los obispos del Uruguay celebraron reuniones del 12 al 14 de agosto, cf. P. Dabiezies, «Los obispos de Uruguay en el Concilio», en *Experience*. Sobre la conferencia episcopal canadiense y las repetidas dificultades entre los obispos y el cardenal Léger, cf. J.-M. R. Tillard, *L'épiscopat francophone au Concile*, en *L'Eglise canadienne et Vatican II*, Québec 1997, 291-301.

68. En la reunión celebrada del 26 al 27 de agosto en Fulda se aprueban las observaciones sobre los esquemas (para el *De divina revelatione*, cf. AS III/3, 905-913). Döpfner, a comienzos de año, había tratado ya de distinguir entre los temas del orden del día, con el fin de reducir su número. La idea era la de remitir los problemas de detalle a la comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. Se esperaba que esta comisión, en interesante paralelo con la comisión secreta sobre el control de la natalidad, quedase establecida en marzo. Döpfner, en el fondo, mantiene y adapta la «tesis» alemana de la eliminación de los esquemas del año 1962, y de que se decida sobre un núcleo central (no un proyecto).

69. Cf. Vorgrimler, *Comprendere Rahner*, 220.

ya superada, seguían conservando su valor. Los obispos escucharon también una relación efectuada por Schäufele⁷⁰. Brouwers, secretario de la conferencia holandesa, intercambia con los obispos y los teólogos notas y comentarios preparatorios sobre diversos puntos del orden del día, especialmente sobre la colegialidad y el episcopado⁷¹.

Algunas conferencias, como la brasileña, preparan folletos de notas sobre los esquemas, redactados por varios expertos, y enviados también a padres de otros países⁷². La conferencia española, en su reunión del 14 de mayo, había encargado a diversos grupos de expertos que formularan observaciones y notas sobre varios esquemas; y canonistas, expertos en espiritualidad y mariólogos celebran diversas reuniones durante el verano, y transmiten todas las notas y observaciones consignadas a los obispos, no en la reunión celebrada durante los días 9-11 de septiembre⁷³, sino en la reunión plenaria del 29 de septiembre, celebrada en Roma⁷⁴.

Sin embargo, el episcopado español no es el único en mantener contactos que darían origen a ritmos de trabajo rápidos, aunque tan sólo después de que los obispos hayan establecido de nuevo su residencia en Roma. Entre las cosas que originan ansiedad entre los obispos estadounidenses –reunidos los días 6 a 7 de agosto para un primer examen de los esquemas– se encuentra la suerte que va a correr el esquema sobre la libertad religiosa, posible capítulo quinto del esquema *De oecumenismo*, pero cuya impresión y distribución entre los padres no se efectuará, a pesar de las insistencias de Bea⁷⁵. Antes de los comienzos de los trabajos, una reunión de la conferencia (¿o de su cumbre?) delibera sobre la idea de enviar una carta al papa solicitando que ese texto sea impreso y distribuido, porque los católicos americanos lo consideran como un paso necesario para el desarrollo de su presencia en la sociedad. El asunto quedará en suspenso (al menos hasta la primera reunión de la conferencia en Roma) y será incluido de nuevo en el orden del día con la petición de Spellman, sobre la cual se volverá dentro de poco⁷⁶.

Los obispos procedentes de países bajo régimen comunista tienen poquísimas informaciones y dedican los prudentes contactos recíprocos a la valoración de las posibilidades que se les conceden de participar en los trabajos. Entre los polacos, por ejemplo, Wyszyński organiza encuentros valiosos, después de su llegada a Roma⁷⁷. Otros obispos «anómalos» son los argelinos, quienes, después de la independencia, se establecen

70. F-Jedin, G5 a 7 y 19; F-Schäufele, 154/20.25.

71. Puede verse, por ejemplo, la carta del 10 de agosto de 1963, dirigida por Brouwers a Schillebeeckx, en F-Onclin, 128.

72. F-Houtart, 226, un documento de 147 páginas. Cf. J.-O Beozzo, «A conferência episcopal brasileira», en *Experience*.

73. *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1921-1965)*, edic. a cargo de V. Cárcel Ortí, Madrid 1994, 625-636.

74. Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (eds.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. I (A-C), Madrid 1972, 523.

75. Cf. V. Carbone, «Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione 'Dignitatis humanae'», en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studio*, Roma 1991, 126-175, esp. 129-130.

76. Cf. Rynne, 192-193.

77. Cf. P. Raina, *Kardynal Wyszyński. Czasy Prymasa 1962-1963*, Varsovia 1994, 4, 150-165.

en la *Retraite*, un convento situado en el Janículo, y luchan con el difícil problema de encontrar un lugar entre el episcopado africano⁷⁸.

El 5 de septiembre el comité económico informa a los episcopados de que, para el mantenimiento de los contactos, lleven a Roma (a cargo de ellos) a los secretarios de las conferencias⁷⁹.

b) *Problemas, comentarios y posiciones de los no católicos*

En vísperas del segundo período, el mundo ortodoxo se presenta con sentimientos de desconfianza, desconfianza que es también mutua. La falta de coordinación entre Moscú y Constantinopla en cuanto al envío de observadores en el año 1962 se siente todavía como una herida abierta. Y los pasos dados en Roma durante el verano no fueron capaces aún de disipar las dudas de Atenágoras. Por otro lado, el cambio de pontificado no ha dejado de causar dolor. Atenágoras no había transmitido ni siquiera su felicitación por la elección del sucesor de Juan XXIII, ni había enviado un representante suyo a la coronación. Por su parte, Pablo VI había pronunciado en el discurso de coronación algunas frases sobre el primado y sobre la realización de la unidad cristiana, que desde luego no mostraban delicadeza hacia sus interlocutores no católicos⁸⁰. El gesto de Atenágoras es grave y da a entender que el trono de Constantinopla no va a comprometer su prestigio enviando a Roma inútiles espectadores. A tales dudas del Fanar debe responder una misión de Willebrands y de Duprey, que son enviados durante el verano a Estambul⁸¹. Roma, repiten ellos, no quiere «espectadores» en el Concilio, sino «observadores» que desempeñen un papel. Mientras que los procedimientos de acreditación de los observadores de diversas Iglesias transcurren sin problemas, incluso por parte de la Unión Soviética, a cuyo portavoz, Nikodim, lo recibe Pablo VI en audiencia privada a mediados de septiembre, la decisión del Fanar se hacía todavía esperar. Montini trató de remediar la situación, pero el resultado fue descorazonador. No sirve de nada la carta dirigida personalmente por el papa al patriarca el día 20 de septiembre. Fue un paso valiente e innovador. El envío de observadores queda subordinado a la conferencia panortodoxa, que no se reunirá en Rodas hasta el 26 de septiembre⁸², y en la cual las graves objeciones presentadas por los griegos demostrarán ser decisivas y cerrarán el camino.

78. El secretario de la conferencia episcopal francesa, Gouet, escribe a Duval el 2 de septiembre de 1963, informándole de que ha telefonado a Annecy para saber si esta localidad era todavía saboyana: Archivo del Arzobispado de París, citado por M. Impagliazzo, «I vescovi nordafricani al Concilio», en *Experiencia*, nota 6.

79. Cf. Caprile, III, 18: el mismo organismo informa de que los viajes colectivos a cargo de la Santa Sede serán organizados por medio de los representantes pontificios y de las nunciaturas.

80. IdP I 1963, 23-31.

81. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo*, Bologna 1996, 372-383; Id., «Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II», en *Evento*, 189-257.

82. Chrisostomos de Atenas quiere lograr que el gobierno prohíba la celebración de esta reunión en territorio griego; cf. V. Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione ed utopia ecumenica*, Bologna 1996, 460.

En cambio, las federaciones y las organizaciones confesionales se preparan para confirmar cuáles van a ser sus delegaciones de representación⁸³; regresar es, desde luego, más fácil que marchar.

El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) sigue siendo un lugar de encuentro para expresar opiniones sobre cuestiones sustanciales. Y así, el coloquio sobre «Tradición y tradiciones», que la comisión «Fe y Constitución» del CMI celebra como cuarta conferencia suya en Montreal (Canadá) del 12 al 26 de julio de 1963, entra de lleno en uno de los debates claves para el nuevo período conciliar. La presencia, luego, de observadores de la Secretaría para la Unidad Cristiana, la calurosa bienvenida dada a los participantes por el cardenal Léger, el hecho mismo de que por primera vez un católico (R. Brown) pronuncie un informe, todo ello da a aquella reunión un carácter de «reciprocidad» y de avanzado respeto hacia la presencia de no católicos en el Vaticano II. Las relaciones y los debates mostraban claramente lo oportuna que había sido la retirada del esquema *De fontibus* durante el primer período. Los ambientes ecuménicos consideraban decisiva la forma en que se trataran en el Concilio las relaciones entre la Escritura y la tradición, para apreciar las orientaciones más genuinas y permanentes de la Iglesia católica romana⁸⁴.

c) Los trabajos de las comisiones

La actividad de las comisiones había permanecido básicamente inmóvil desde la muerte de Juan XXIII (y en algunos casos, anteriormente). La espera del que habría de ser el nuevo papa, y de las decisiones de la comisión de coordinación, dejan prácticamente en suspenso las iniciativas de la primavera.

1) Las comisiones sobre la liturgia, los seminarios y las misiones

Ahora bien, la espera estaba marcada por diferentes actitudes en diferentes comisiones. Algunas, como la comisión litúrgica, están preparando la discusión final del propio trabajo con un espíritu sustancial de confianza⁸⁵. En cambio, otras (comisión sobre los religiosos, comisión sobre los seminarios) temen que la exigencia de reducción de los esquemas pueda ser perjudicial para las actividades de revisión, que entonces parecerían inútiles.

83. Cf. Velati, «Gli osservatori», 189-257.

84. Los documentos se hallan en: Lukas Vischer (ed.), *Documentos de la Comisión Fe y Constitución (1910-1968) del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, B.A.C., Madrid 1972, 171-237. El contexto se halla descrito en: R. Burigana, *La redazione della costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, en *Atti del convegno di Montreal, ottobre 1996*. Entre las conclusiones se hallaba la necesidad de redactar un «catecismo universal ecuménico» que favoreciera el encuentro sobre la base de la Biblia. Acerca del clima de la intersección, cf. O. Cullmann y L. Vischer, *Zwischen zwei Konzilssessionen*, Zürich 1963. Véase también, L. Vischer, *Storia del Concilio Vaticano II. Reactions and Comments by an Observer at the Council: «Ecumenical Review»* 49/3 (julio de 1997) 348-353.

85. Cf. A. G. Martimort, *Où en est le schéma «De Sacra Liturgia»? : «EtDoc»* n° 19 (2 de septiembre de 1963) 1-8 (F-Florit, 960). Sobre la evolución del texto, cf. M. Paiano, *Sacrosanctum concilium. La costituzione sulla liturgia nella preparazione e nello svolgimento del Vaticano II. Continuità o rottura?*, tesis doctoral dirigida por G. Alberigo y D. Menozzi, Universidad de Bolonia 1995-1996.

Otras comisiones se hallaban en situación de paro. El esquema de la comisión sobre las misiones se encontraba en suspenso, sepultado por las críticas de la comisión de coordinación, que exige la definición de la misión, una mayor precisión jurídica, y un plan de reestructuración de la *Propaganda fide*. Aunque su número se completó, después de la muerte de Mons. Platero, con el nombramiento del primer miembro alemán del grupo (Bolte, obispo de Fulda), la comisión no celebrará reuniones. En realidad, afrontando la posibilidad de que el bloqueo pudiera ser definitivo, Agagianian hará incluso que algunos teólogos de la antigua comisión preparatoria elaboren un capítulo que pudiera insertarse eventualmente en el esquema *De ecclesia*⁸⁶.

2) La comisión de los obispos

La comisión responsable del esquema sobre los obispos y sobre la labor pastoral con las almas es convocada formalmente para celebrar una reunión el 1 de octubre⁸⁷, pero durante el verano los diversos miembros intercambian entre sí correspondencia sobre las reacciones que el esquema está suscitando. Hay grupos –como el autodenominado *évêque de Vatican II*⁸⁸– que dan a conocer sus demandas con respecto a los trabajos. Era tan grande la cantidad de observaciones recibidas o publicadas, que el 12 de septiembre se crearon cinco comisiones «para clasificar, coordinar y sopesar las observaciones presentadas por escrito por los padres sobre los dos esquemas»⁸⁹. El 7 de octubre Carli presentará un informe a la comisión y afirmará la necesidad de unificar el esquema con el *De ecclesia*, aun sin proceder a escribirlo de nuevo. Ahora bien, según Carli, será necesario que el esquema, aun previendo un papel de los obispos en la curia romana, no ensombrezca el derecho del papa a decidir por sí solo cómo habrá que reformar los órganos centrales de gobierno⁹⁰.

86. E. Louchez, «La commission De missionibus», en *Les commissions à Vatican II. Colloque de Leuven et Louvain-la-Neuve*, edic. a cargo de J. Famerée, J. Grootaers, M. Lamberigts y Cl. Soetens, Leuven 1996, 263.

87. Marella a los miembros, el 1 de julio de 1963, F-Veuillot, 71.

88. Se definen a sí mismos de esta manera A. Muñoz Duque, F. N. Adam, L. de Courrèges, A. de Moura, J. A. Dammert, F. González, M. Maziers, M. Vial y B. Pineda en una carta de principios de julio que anuncia que, a comienzos del segundo período, habrá «seminarios» internacionales de investigación para preparar algunas intervenciones (nota de dos páginas en F-Florit, 459).

89. F-Eldarov III.12-15 y F-Onclin, 172: a las subcomisiones se les da un método de trabajo (*ratio procedendi*) que tiene en cuenta la estructura de las subcomisiones e ilustra el modo de elaborar solicitudes de modificación. Los miembros de las *Subcomisiones* son: 1ª (*De Episcopis et dioecesium regimine*): relator: L. Carli; secretario: A. Sabbatani; subsecretario: P. Fernández; expertos: E. Cibardi, G. D'Ercole, E. Eid, J. Gouet, H. Hoffmann, H. Jedin, G. Mariani, G. Pasquazi; 2ª (*De Cura*), cap. I *De pastoralis Episcoporum munere*): relator: É. M. Guerry; secretario: A. Piovesana; expertos: F. Boulard, V. Carbone, G. Ceriani, P. Cremin, A. Ramselaar; 3ª (*De Cura*, cap. II *De pastoralis parochorum officio*): relator: H. Schäufele; secretario: C. Berutti; expertos: R. Bendas, V. Che-Chen-Tao, A. Deskir, F. Klostermann, P. Pavan, J. Quinn; 4ª (*De Cura*, cap. III *De rationibus inter Episcopos et Religiosos praesertim quoad apostolatus opera*): relator: N. Jubany Arnau; secretario: G. Stano; expertos: P. Abellán, G. Eldarov, G. Michiels, W. Onclin, J. Rousseau, P. Whitty; 5ª (*De Cura*, cap. IV *De pastoralis cura peculiarium quorundam fidelium coetum*): relator: J. Gargitter; secretario: G. Arrighi; expertos: A. Deskur, D. Grasso, D. Herlihy, L. Ligutti.

90. F-Veuillot, 92.

3) La comisión para el apostolado de los laicos

Los temas tratados por la comisión acerca de los laicos se hallaban en peligro de ser absorbidos por el capítulo que llevaba el mismo nombre en el esquema *De ecclesia* y en las partes del esquema XVII que trababan sobre el orden temporal. La comisión no celebraba reuniones en el momento en que Suenens propone la división del capítulo III del esquema en dos partes, una sobre el pueblo de Dios en general (*De populo Dei in genere*), que debía situarse antes del capítulo sobre la jerarquía, y la otra sobre el laicado (*De laicis*), que debía convertirse en el capítulo IV, después de tratar acerca de la jerarquía. La moción de Suenens fue expuesta a la comisión de coordinación el 4 de julio⁹¹; será aprobada por Pablo VI el 1 de septiembre, y será comunicada al consejo de presidentes el 16 de septiembre, pero no será dada a conocer a los padres sino después del comienzo de los debates en el aula, a pesar de que esta propuesta había sido notificada de antemano dentro de aquella comisión, durante el examen que ésta había dedicado al esquema eclesiológico para evaluar las posibilidades de interferencia⁹². Un pequeño grupo (Sabattani, Klostermann, Papali, Tucci y Cento) trabaja durante el verano para elaborar un primer esbozo de directorio sobre la actividad de los laicos. Tan sólo en septiembre se pidió a los expertos, reunidos ya en Roma, que comenzaran a examinar las observaciones enviadas por los padres. Sin embargo, como sintetiza el rector del Colegio Belga, convocado para esta actividad:

Impresión general: es imposible realizar un trabajo serio antes del examen del esquema *De ecclesia*. Discusión a fondo: la definición del laicado y del apostolado de los laicos⁹³.

La comisión del cardenal Cento aguarda. No parece que en ese momento haya inspirado, y ni siquiera que haya visto, la lista de laicos invitados, aunque esto constituía la respuesta a un deseo manifestado por dicha comisión⁹⁴.

91. AS V/1, 594. El 8 de agosto de 1963 Philips había escrito a Colombo que «el cardenal Suenens pide a un pequeño grupo de trabajo que modifique un poco la disposición del esquema, para insertar en él un capítulo especial sobre 'el Pueblo de Dios'. Trabajaremos en él probablemente a comienzos de septiembre con profesores de Lovaina, el P. Congar, el P. K. Rahner, etc. La idea sería la de trasladar a ese nuevo capítulo las indicaciones dispersas que figuran ya en el esquema sobre el Pueblo de Dios, así como, entre otras cosas, el n° 24 del capítulo *De laicis*, y quizás también el n° 23 sobre la igualdad y la desigualdad (sic!) de los miembros de la Iglesia. Si usted tiene, a propósito de esto, alguna sugerencia que hacer, yo le recomiendo encarecidamente que me la haga saber», F-Colombo, C-XXII.

92. Sobre la autoría de Klostermann con respecto a la propuesta, cf. M. T. Fattori, «La commissione *De fidelium apostolatu* e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici (settembre 1962 - maggio 1964)», en *Experience* [17].

93. La impresión general era que el grupo no se había movido ni un milímetro durante tres años; cf. JPrig, 23 de septiembre de 1963.

94. A fines de junio Pablo VI había acogido favorablemente la posibilidad de una presencia de mujeres (pero sólo de religiosas); cf. G. Turbanti, «La presenza e il contributo dei laici al Concilio Vaticano II», en *Vittorino Veronese dal dopoguerra al Concilio: un laico nella chiesa e nel modo*, Roma 1994, 184. Morcillo anuncia en una entrevista transmitida por Radio Popular y recogida en la prensa el 14 de septiembre que quizás haya «oyentes, no observadores» laicos durante el segundo período, Caprile III, 15-16.

4) La comisión para las Iglesias orientales

Esta comisión se reunió en una tardía sesión el 20 de septiembre, en la cual interviene Edelby. Se lamenta de que no se haya reunido la comisión durante toda la larga intersesión. Pero, a pesar de la importancia de la objeción, ésta no recibe una respuesta satisfactoria. Se aplaza la reelaboración de los textos hasta el lunes siguiente, día 23. En esa fecha Edelby ve confirmado su temor de una actitud agresivamente latina por parte de la mayoría de la comisión, contra la cual él tiene que «luchar, pero de mala gana». La dureza del obispo melquita obtendrá algún reblandecimiento de la posición contraria, y el texto llegará a incluir las enmiendas propuestas en nombre del patriarca, y éstas serán repetidas en parte en un documento más general que contiene las observaciones formuladas en el sínodo patriarcal de aquella Iglesia⁹⁵. El diario de Edelby (diario «sinodal», como se ha dado en llamarlo) informa también sobre las actitudes y las posturas del patriarca Máximos, de quien el obispo se hace portavoz. Refiere que el mismo Saigh, que en el año 1962, como protesta, se había negado a participar en la sesión inaugural del Concilio, tomó parte plenamente, el 27 de septiembre de 1963, en la sesión de la comisión oriental en la cual se discutieron las relaciones con la Secretaría para la Unidad Cristiana y la presión hacia la latinización. Edelby señala que Máximos IV se halla en buena armonía con los patriarcas maronita y armenio. La comisión conciliar, tan escasa en resultados, ¿favorecerá la identificación de los orientales con las posiciones comunes?⁹⁶

5) La comisión para los religiosos

La comisión para los religiosos se reúne tres veces, antes de que se reanude el Concilio⁹⁷. El cardenal Antoniutti incluye en el orden del día las extensas observaciones que los padres habían enviado durante el verano y que se referían al esquema *De statibus perfectionis*. La comisión actúa decididamente y se divide en cuatro subcomisiones, revelando así su determinación de obtener, antes de que comience el debate sobre el esquema *De ecclesia*, un texto revisado que pueda incorporarse, si fuera necesario, a dicha constitución⁹⁸.

95. Distribuido a cicloestilo por las Hermanitas de Tre Fontane el 24 de septiembre de 1963; cf. JEdb, *ad diem*, en la edic. italiana: 140-141. El archivo será entregado el día 28.

96. JEdb, *ad diem*, en la edic. italiana: 148-150. En la comisión para las Iglesias orientales habrá luego un turbulento encuentro a primeros de octubre, sobre el que Moeller informa al rector del Colegio Belga. JPrg (A), 10 de octubre de 1963, 4.

97. En los días 23, 25 y 27 de septiembre; una nueva sesión plenaria tendrá lugar el 7 de octubre. Con posterioridad al 31 de julio, el episcopado francés distribuye un folleto, editado por su oficina de documentación y redactado por J. Daniélou, *Le chapitre IV du schéma de Ecclesia*: «EtDoc», n° 18.

98. Cf. J. Schmiedl, «Erneuerung im Widerstreit. Das Ringen der Commissio de Religiosis und der Commissio de Concilii laboribus coordinandis um das Dekret zur Zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens», en *Les commissions à Vatican II*, 293-303. También en Caprile II, 26 se recoge la información procedente de Kipa, 24, septiembre de 1963.

6) La comisión doctrinal

La comisión doctrinal, como es lógico, está inmersa en el gran número de observaciones escritas sobre los esquemas de los que ella (sola o en órganos mixtos) es responsable. Nada nos informa de modo exhaustivo y completo sobre el estado de ánimo con el que la comisión recibió las notas enviadas por los padres o por los episcopados antes de la reapertura de la asamblea.

Las reacciones de los padres y de los episcopados son numerosas e inútiles. La decisión de aplazar el debate sobre el esquema revisado por la comisión mixta, con la esperanza de que se decida suprimirlo, incorporarlo al esquema *De ecclesia*, o reformarlo, hace que sean irrelevantes las críticas y las alabanzas del esquema que habían ido llegando entre julio y septiembre⁹⁹. Mientras los diversos obispos que escriben proponen correcciones limitadas, acompañadas generalmente de elogios circunstanciales, los episcopados piden cambios extensos en el texto. Se sabía que el episcopado francés abrigaba reservas, y era predecible que la conferencia alemana hubiera precisado todas las soluciones de compromiso adoptadas. Por otro lado, el hecho de que los expertos canadienses, los obispos argentinos y, lo que es más todavía, los obispos mejicanos y los de la Emilia y de la Romagna adoptaran la iniciativa de criticar el esquema (como no muchos –Schillebeeckx, Rahner y Ratzinger– se habían atrevido a hacer en el verano de 1962), dice algo sobre el clima en el que se estaban preparando las maletas para regresar a Roma.

En cambio, sobre el *De ecclesia* se obtiene un consenso mucho más amplio. Aunque las mismas conferencias y muchos obispos envían comentarios y solicitudes de cambios, sin embargo están de acuerdo en el gran paso hacia delante que se ha dado con el nuevo esquema¹⁰⁰.

3. El nuevo comienzo: el retorno del Concilio

La asamblea se halla en el punto en el que las dos «vísperas» de trabajo, examinadas hasta ahora, confluyen y actúan entre sí. Las dos grandes corrientes del verano –la que tiene por sujeto al papa, y la de los obispos con sus esperanzadoras confianzas– se encuentran en San Pedro.

a) Viajes y llegadas

La reagrupación de la asamblea conciliar, en la cual se reúnen los 2500 obispos, sus expertos, los observadores, los laicos «recientemente admitidos», los acompañantes y los centenares de periodistas, era una repetición y a la vez una novedad. Se realizan negociaciones con los nuncios y con los gobiernos para sufragar los costosos gastos del

99. En estas circunstancias, un sector de la comisión veía una revancha por la eliminación del esquema *De fontibus*, de 1962, mientras que otro sector veía la demostración de que tratar con los «romanos» no había conducido a nada bueno. Véase: R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, Bologna 1998, 228-245.

100. Las observaciones se distribuyen copiadas a cicloestilo, RT. Cf. AS II/1, 282-336 y 605-801.

viaje a Roma¹⁰¹. La mayoría de esas personas regresan a los alojamientos ya acostumbrados del año anterior. Roma no resulta ya tan desconocida como hace un año. Todos saben cuáles son las casas religiosas o los centros donde se celebran las conferencias, conocen las librerías y se han familiarizado también con el tráfico caótico, los restaurantes y el mundillo de las embajadas.

1) Los obispos

Los obispos que viajan de nuevo a Roma y a sus alojamientos romanos en aquel septiembre de 1963 se encuentran más a gusto. Es típico el tono en el que Bergonzini refiere su llegada, sus preocupaciones por tener que ausentarse de nuevo de casa (¡Volterra!), su esfuerzo por espiritualizar el sacrificio de alejarse de su hermana («¡dejémoslo todo en manos de Jesús!»), pero también su sensación de regresar como un hombre cambiado gracias a su experiencia de 1962, por la cual él siente que se encuentra en Roma «con ánimo más abierto».

Tal convicción es la que da ánimos para soportar el esfuerzo de tener que llevar de nuevo un diario, esfuerzo que para una parte de los obispos había llegado a ser inaguantable en el año 1963. Entre los italianos, en 1963, el diario de Florit se sigue escribiendo con menor frecuencia cada vez. El de Siri quedó interrumpido. Incluso un retratista al vitriolo como Mons. Borromeo, natural de Marche, renuncia a la satisfacción de llevar al papel sus puyazos contra los colegas, actividad que durante el año anterior había practicado día tras día. Es algo más que una simple pérdida de fervor. Muchos obispos afrontan el comienzo del segundo período conciliar con menor emoción, sin el entusiasmo pueril (que hacía que muchos anotaran las cosas hermosas que habían visto y los cambios en el tiempo meteorológico) y sin el entusiasmo ingenuo que los había mantenido durante el año 1962, cuando gran parte de los padres eran todavía poco conscientes del compromiso que las grandes cuestiones debatidas requerían de ellos¹⁰².

2) Los laicos

La comisión para el apostolado de los laicos y el comité permanente para los congresos internacionales del apostolado laical (COPECIAL) obtuvieron su gran victoria con el nombramiento de un pequeño grupo de laicos que, desde el día 2 de octubre, serán admitidos en San Pedro, en un lugar destinado especialmente para ellos, en la tri-

101. Sobre el gobierno brasileño que está a punto de caer por un golpe de Estado, cf. J. O. Beozzo, *A confêrencia episcopal brasileira*, artículo citado en *Experience*; sobre la actitud hacia los obispos africanos véase el extracto del D-Olivier, en *Belgique*, 197-198.

102. Se hallan presentes en el segundo período casi cuatrocientos obispos que no lo habían estado en el primero. En parte se trata de «ausentes por razones justificadas» (en su mayoría, diplomáticos y ancianos). Son poquísimos (cuatro) los prelados que, después de no haber obtenido de los gobiernos comunistas en el año 1962 el permiso para participar, lo obtienen en el año 1963. Fuentes periodísticas suponen que se hicieron intentos especialmente ante la República Popular China para conseguir la participación de los obispos chinos (a quienes no se permitía salir del país); cf. Wei Tsing-Sing, *La Saint-Siège et la Chine*, Rouen 1971, 286-288, y A. Lazzarotto, «I vescovi cinesi al Concilio», en *Experience*.

buna de San Andrés¹⁰³. Jean Guitton, que había sido invitado ya al primer período de una manera especial, había ocupado un puesto entre los observadores, condición un poco anómala para un católico, aunque tal condición demostraba la calidad eclesiológica de aquellas personas que no participaban como miembros de pleno derecho en las reuniones del Vaticano II. Ahora bien, con el segundo período se nombra un grupo de trece laicos, que ocupaban un lugar distinto del de los observadores. La lista, revisada según parece (¿e incluso preparada?) por Pablo VI personalmente, incluye, además del filósofo de París, a otros dos franceses: Jean Larnaud, secretario del CCC de la UNESCO, y Henri Rollet, presidente de la federación internacional de la rama masculina de la Acción Católica. Se invita también a tres italianos: Silvio Golzio, de COPECIAL, Raimondo Manzini, director de «L'Osservatore Romano», y Francesco Vito, rector de la Universidad Católica de Milán. Y se invita también a otras cinco personas de diversa nacionalidad: Auguste Vanistendael, belga, secretario general de la Federación Internacional de Sindicatos Cristianos¹⁰⁴; Ramón Sungranyes de Franch, español y presidente de Pax Romana; J. Norris, estadounidense y presidente de la Comisión Internacional sobre la Emigración; Mieczyslaw de Habitch, polaco, secretario de la Conferencia Internacional de Organizaciones Católicas; Vittorino Veronese, delegado en la UNESCO y dirigente de la Acción Católica italiana y del COPECIAL; y Juan Vázquez, argentino y dirigente de la rama juvenil de la Acción Católica. Tan sólo a Vito, además de ser nombrado, se le asigna un puesto en una comisión (en la de estudios). Acerca de los demás no se precisa el ámbito de sus posibles intervenciones en las comisiones, permitidas por el reglamento. Tras el 4 de octubre, el estatus de Guitton se aclararía y Vittorio Veronese y Emilio Inglessis serían nombrados.

Al obispo Guano, miembro de la comisión para el apostolado de los laicos, se le confía la función de «asesor» del grupo, cuya actividad en las reuniones para el estudio de los esquemas se configura según el modelo del grupo de los observadores¹⁰⁵.

3) Los observadores

Los observadores habían recibido una nueva invitación al día siguiente de la elección de Pablo VI, quien ordenó también al cardenal Bea que volviera a formular la invitación al Trono de Constantinopla para que también el patriarca ecuménico estuviera representado en el nuevo período conciliar¹⁰⁶. Entre las delegaciones

103. Véase el plano del aula. La decisión había sido avalada por la Comisión de Coordinación el 31 de agosto, en cuya reunión Felici había dado a conocer que existía una lista preparada por Pablo VI; cf. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu»*.

104. Sin embargo, este nombramiento crea algún descontento dentro de la federación. La sección francesa teme que este nombramiento confirme la convicción de una «dependencia» del sindicato con respecto al Vaticano. Véase el informe de G. N. McKelvey enviado al Department of State desde Bruselas, el 13 de noviembre de 1963, A-461, Central Archives, Washington D.C., CFPF, SC-Religion, Vatican, b. 4223.

105. Guano suscitará también la cuestión del reembolso de los gastos de los laicos; cf. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu»*.

106. Bea escribe el 8 de julio; cf. M. Brun, «La documentazione della partecipazione ortodossa al Concilio», en *Evento*, 259-293, y Martano, *Athenagoras*, 459. Véase JEdb, 4 de octubre de 1963, en la edic. it.

que llegaron se encuentran las de cinco Iglesias que no habían estado presentes en el año 1962, pero que aceptan la invitación y envían delegados al segundo período. Tres de ellas eran del subcontinente indio (la Iglesia siro-ortodoxa, la de Mar Thomas del Malabar, la de la India del Sur), y dos Iglesias que estaban sometidas al poder soviético (la Iglesia armenia apostólica de Etchmiadzin y la Iglesia ortodoxa de Georgia, a la cual, no obstante, se la obliga a aceptar como observador al protopresbítero Vitalij Borovoi, que es también delegado del patriarcado de Moscú...). Sin embargo, Constantinopla se queda finalmente al margen. El temor de verse atrapada en una posición inadmisiblemente de satélite con respecto al Concilio católico y la necesidad de adoptar su propia postura ante la decisión rusa convence al sínodo para que aplazase toda forma de participación oficial en el Vaticano II. La ortodoxia no debe ser espectadora ni aceptar invitaciones, sino que, como dijo Atenágoras en la asamblea panortodoxa II de Rodas, «debe adoptar la función de quien actúa y llama»¹⁰⁷. En el Vaticano II seguirá ejerciendo sus buenos oficios de manera no oficial el joven archimandrita rumano Andrej Scrima, que oficialmente no representa a nadie, pero que se halla en relación directa con el patriarca, lo cual le convierte en intermediario valioso y respetado para peticiones y mensajes.

4) Los teólogos

Un teólogo marginado como Chenu tiene que limitarse a comunicar telegráficamente su regreso a la residencia de los padres salesianos, sin hacer mención alguna de la renovación de contactos, que es un detalle que caracteriza a los diarios de otros¹⁰⁸.

Por el contrario, el americano Fenton, persona señalada entre los que merecen la confianza del secretario del Santo Oficio, encuentra a su llegada un ambiente acogedor y comprensivo. Después de sufrir en mayo un repentino ataque al corazón, Fenton se siente preocupado principalmente por su situación clínica y se halla plenamente absorbido por la inminente discusión del párrafo del esquema *De ecclesia* en el que se define a la Iglesia como sacramento, una expresión que él detesta y contra la cual viene luchando desde hace años¹⁰⁹.

p. 159, para las conversaciones mantenidas tanto por König como por Máximos IV con Georges Ollenbach, gran portavoz del patriarca ecuménico. Este prelado (un ortodoxo de formación luterana) asegura, a través de Máximos IV, que el patriarca ecuménico desea ir a Roma e intercambiar con Roma delegados permanentes, pero que el intercambio podrá tener lugar únicamente después de que Constantinopla haya enviado un observador a la Secretaría para la Unidad Cristiana.

107. Cf. Martano, *Athenagoras*, 461.

108. D-Chenu, 1 de octubre de 1963: «Estoy aquí desde el jueves, 26 de septiembre. Ceremonia de apertura, el domingo, día 29».

109. Fenton, el teólogo americano, se instala primeramente en la clínica *Salvator Mundi*, pero se prepara para trasladarse a otro lugar. «Ahora voy a dejar el Grand Hotel para hospedarme con el obispo. Ed Hanahoe me dio dos libros sobre el modernismo. En uno de ellos encontré pruebas de que la doctrina que aparece en el primer capítulo del esquema sobre la Iglesia y la manera de expresarse son las de Tyrrell. ¡Quiera Dios preservar a su Iglesia de ese capítulo! Si logra pasar, sobrevendrá un gran mal. Hay que orar y actuar».

5) Los periodistas

La presencia de periodistas en el Concilio es imponente, abundante y difícil de evaluar¹¹⁰. La gran lentitud de los procedimientos y de los debates, la negativa sistemática a cualquier iniciativa de permitir la traducción simultánea de las discusiones, la incapacidad del reglamento para proporcionar un método de participación más flexible que el dilema entre el mero ejercicio del derecho de voto y la preparación de una intervención en el aula, todo eso no impide que el deseo de los obispos y de la opinión pública por conocer lo que está sucediendo sea alto y que quede bastante insatisfecho. Por eso, la prensa y los periodistas desempeñan el papel de multiplicadores de informaciones, de difusores de sensaciones y juicios, de recopiladores de las anotaciones que los padres intercambian entre sí. La elección de un obispo como Martin O'Connor como jefe de la oficina de prensa¹¹¹ ofrece la posibilidad de conseguir mayor número de informaciones y –a juzgar por el tono de una carta del 19 de septiembre– de enterarse con mayor precisión acerca de quién sostiene tal o cual tesis en el aula¹¹².

Por eso, no causa asombro el hecho de que un hombre como O. Semmelroth, un teólogo que era siempre sensible a la recepción externa de movimientos doctrinales, ocupe las primeras páginas que su diario dedica al nuevo período conciliar con artículos de prensa¹¹³. Sobre todo en algunas áreas la colaboración con periodistas por parte de obis-

110. Son pocos los temas en los cuales la diferencia entre los testimonios y las fuentes oficiales sean tan profundas. Por un lado, los testimonios insisten, a veces con tonos muy marcados, en el «papel» que desempeñan los artículos de prensa y los periodistas. Por otro lado, en la reconstrucción de los debates y en las fuentes oficiales es difícil encontrar elementos precisos sobre tal impacto. Finalmente, en varios casos la profesión de periodista implicaba algún riesgo para los interesados, considerados como adversarios del ambiente romano. Es típico de este fenómeno el caso del redentorista Joseph Murphy que colabora en la revista «The New Yorker» publicando artículos titulados *Letters from Vatican City*, pero bajo el pseudónimo de Xavier Rynne, y negando incluso al general de su propia congregación religiosa que él fuera el redactor de esos brillantes artículos. Un indicador del eco que la prensa suscitó en el aula conciliar son los centenares de cartas que el director del periódico «Avvenire» recibe de los padres desde el momento en que éstos abandonan Roma al final del segundo período; cf. F-La Valle, ISR.

111. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 505s.

112. Cf. AD II/4.1, 434. Al organizar el «Notiziario», O'Connor pregunta a Cicognani «si es o no oportuno [...] el publicar los nombres de los distintos oradores y el resumen de sus intervenciones». La respuesta (inédita o verbal) es negativa, pero muy pronto el tono de los reportajes y luego las crónicas del «Avvenire d'Italia» consienten a los periodistas que expresen quién ha pronunciado cada intervención.

113. Ahora bien, según el Diario de Fenton, todo seguía siendo cuestión de simpatías o de antipatías personales: «Esta mañana del día 25 fue maravillosa para mí en Santa Susanna. Me encontré con Murphy (Xavier Rynne) y él me saludó con su habitual sonrisa superficial y vacía». ST, del 26 de septiembre de 1963: «Hoy volví a dirigirme a Roma en un agradable vuelo en avión. El segundo período de sesiones comenzará el próximo domingo, fiesta de San Miguel. Me encuentro de nuevo bien alojado en el Colegio Germánico. El P. Garbolino, a quien conocí en Oberjoch, fue a buscarme al aeropuerto. El P. Haspecker, que por el momento se aloja en el Instituto Bíblico, venía con él. A las 6 acudí a la conferencia de prensa ofrecida por el P. Hirschmann para los periodistas de lengua alemana. El obispo auxiliar Kampe volvió a disponerlo todo, como el año pasado. En general, el estado de ánimo es incomparablemente más positivo que al comienzo del primer período de sesiones, el año pasado. Lo que se ha ido elaborando y consiguiendo entretanto da fundamento a cierta confianza. Además se confía mucho en el nuevo papa». Sigue un artículo tomado del «Frankfurter Allgemeine Zeitung» del 26 de septiembre de 1963, titulado: *Riforma de la Curia*.

pos como Hurley, o de teólogos como Tillard, tiene un peso considerable¹¹⁴. Y no es casual el que una de las primeras actuaciones del «moderador» Lercaro sea la de pedir y obtener de la Secretaría de Estado que «L'Avvenire d'Italia», el diario boloñés dirigido por Raniero La Valle, sea enviado a todos los padres, abonados al periódico durante todo el período, con cargo a las arcas vaticanas¹¹⁵.

b) *El 29 de septiembre: la apertura*

La emoción experimentada en la ceremonia de apertura del segundo período de sesiones era diferente de la sentida en el año 1962, cuando había prevalecido una gran impresión ante la manifestación triunfalista y plenamente jerárquica. Por el contrario, al comienzo del segundo período había un sentimiento de desencanto¹¹⁶, y también se experimentaba una necesidad de estar cómodo, propia de un acontecimiento rutinario¹¹⁷. Sin embargo, para muchos era aquella la primera ocasión de ver a Pablo VI, papa ya desde hacía cien días, pero que por primera vez hacía su aparición ante el conjunto de obispos. La cuestión de los asientos para los patriarcas, que el año anterior había hecho que se sintiera la distancia entre las sensibilidades melquitas y la tosquedad latina, se plantea ya este año en la víspera de las ceremonias¹¹⁸, y encontrará un final feliz. Edelby cree, además, que ve al papa detenerse y saludar a los patriarcas «con gestos especialmente calurosos», pero en el fondo Máximos IV es el único «novicio» en la ceremonia de apertura de las sesiones...¹¹⁹

Hay quien se siente impresionado, como el argentino Zazpe, de que la ceremonia sea más sobria¹²⁰. A los obispos se les ha concedido elegir entre descender directamente a la basílica y tomar asiento en los primeros escaños libres, o bien entrar en una procesión precedida por Pablo VI, pero que, en todo caso, no cruza la plaza. También los que entran en procesión se van distribuyendo libremente por los escaños, sin respetar el

114. Cf. A. Henriques, *Vatican II in the Southern Cross: «Bulletin for contextual theology in Southern Africa & Africa»* 4 (1997)/1, 31-39, y las Actas de la reunión de Montreal, de octubre de 1996.

115. Cf. Ldc, 162.

116. La procesión de los padres no atraviesa la plaza, sino que descende a la «loggia» de la basílica; JEdb, 29 de septiembre de 1964, 151-152.

117. Fenton, a quien le «agradó» el discurso pontificio, lo escuchó en televisión (D-Fenton, 30 de septiembre de 1963), desde el hotel, exactamente como menciona el D-Olivier en *Belgique*, 198.

118. JPrg, 25 de septiembre de 1963: «Pedí al cardenal que interviniera acerca del puesto especial para los patriarcas; fue concedido en principio». El 24 de septiembre anotaba que «había formulado con Thils la propuesta de que se concediera a los patriarcas orientales una sede especial y distinta, en todo caso, de la de los demás arzobispos y obispos», JPrg (A), 24 de septiembre de 1963. Sin embargo, el asunto se había discutido ya algunos días antes entre Duprey y Edelby, cf. JEdb, 21 de septiembre de 1963, 141-144.

119. JEdb, 152.

120. Tal había sido la voluntad expresa del secretario de Estado, cf. AS V/1, p.651. Lo expresa D-Zazpe, el 29 de septiembre de 1963: «... me voy a la apertura del Concilio... No fue tan solemne como la apertura del año pasado... Pablo VI... Figura noble de gestos medidos... Discurso. Pieza densa de pensamiento; un poco larga... Cuatro puntos: a) creencia de la Iglesia; b) Episcopado; c) Ecumenismo; d) Diálogo con el mundo... Dormí la siesta y conversé con Trusso. Tiene dificultades económicas. El Hotel resulta 1.000\$ diarios...».

orden de antigüedad de la consagración¹²¹. La deseada simplificación de la ceremonia es coronada por el hecho de que el papa mismo hace su entrada recorriendo a pie (y no en la silla gestatoria) la nave central de San Pedro¹²².

Hay, no obstante, quienes encuentran el «espectáculo» tan hermoso e interesante como el año anterior; se trata de una minoría, si las fuentes disponibles son representativas del común sentir¹²³. Y hay también quienes, como el P. Congar, vuelven a aplicar su severo análisis a la eclesiología implícita en la ceremonia: la entrada de Pablo VI a pie en el aula —un acto que pretendía ser de respeto hacia los obispos— no le impresiona; el fausto cortesano que sigue rodeando a la persona del pontífice, la guardia pontificia, las alabardas, las vestiduras propias del siglo XVI, los flabelos y, sobre todo, los aplausos, le escandalizan (aunque en 1963 él logra permanecer en San Pedro hasta el final del rito)¹²⁴. Congar cae también en una interpretación exagerada de carácter alegorizador. En efecto, él mide la intensidad de los aplausos en las zonas de la basílica, pero se engaña, al no darse cuenta de que los padres se han situado al azar en San Pedro, y él piensa que el papa es más aplaudido por los arzobispos que por los obispos¹²⁵. De manera parecida, Congar atribuye un valor eclesiológico —que otros no sienten— al canto del *Veni creator* por todos los padres (y por los laicos), que hasta entonces habían sido mudos espectadores de la pompa pontificia¹²⁶.

121. D-Devoto, 29 de septiembre: «9 - Sesión pública de reapertura del Conc. Vaticano II - Ubicación libre en el aula Conciliar, junto a Mons. Aguirre - Veni creator - Pontifical celebrada por Card. Tisserant - Juramento del Papa - Obediencia de los PP. CC. - Alocución Papal: 1) Notio Ecclesiae; 2) Renovatio Ecclesiae; 3) Eccl. et non catholicis; 4) La I. y el mundo. - Reposo - Misa en el Hotel (Pro Populo). - Reposo». ¡Nótese la misa privada en la víspera de las votaciones sobre *De liturgia*!

122. Así se expresa el *Press Department* del episcopado americano; actualmente en *Council Daybook - Vatican II*, Session 1 - Session 2, edic. a cargo de F. Anderson, Washington DC 1964, 141.

123. Así se expresa Bergonzini, obispo de Volterra, el 29 de septiembre de 1963.

124. JCng, 29 de septiembre de 1963: «Hacia las diez se escuchan, primero a lo lejos, luego cada vez más cerca, los cantos de la Sixtina. El papa va a efectuar su entrada. Antes de él, la de su coro: guardia suiza y sus alabardas, cardenales con ornamentos sacerdotales (o diaconales), con grandes mitras, prelados en morado y rojo, camarlangos con vestiduras del siglo XVI, los portadores de las insignias (la tiara y la mitra del papa), finalmente el papa, acompañado por un diácono y un subdiácono, con los portaflabelos. El papa lleva la mitra preciosa; entra a pie; a medida que él avanza, la gente situada en las filas de bancos por las que él pasa aplaude, lo cual me escandaliza bastante».

125. «Aplausos bastante débiles desde las filas de los obispos jóvenes, mucho más intensos desde las filas de los arzobispos. No puedo menos de interpretar eclesiológicamente la estructura misma de la ceremonia: entre dos filas de obispos mudos y de espectadores, pasa la corte pontificia, con vestiduras propias del siglo XVI, yendo delante de un papa que aparece así, a la vez, como soberano de tipo temporal y como jerarca que está *por encima*, solamente por encima. La Sixtina hace gorgoritos; los Padres se unen al canto de una o dos estrofas del Ave Maris Stella. ¿Conservará la Iglesia ese aspecto?, ¿ese rostro visible? ¿Seguirá largo tiempo ofreciendo señales como esas? Me parece evidente, en este momento, que el Evangelio se encuentra, sí, en la Iglesia, pero que está cautivo en ella».

126. «Pablo VI entona el *Veni Creator*. La Iglesia recobra su voz, una voz como de grandes aguas, para implorar. Luego, cuando el papa alterna los versículos con el coro de obispos, es Pedro quien ora con los Doce. No es ya el príncipe temporal del siglo XVI. Los obispos han pedido cantar el ordinario de la Misa. La Sixtina vuelve a cantar un Kyrie y volverá a cantar un *Agnus Dei*, no sin demostrar su admirable voz. Pero los obispos cantan el Gloria, el Credo, el Sanctus. El pueblo canta con ellos con todo su ardor, por lo menos en la medida en que tiene fuerzas para ello. De esta manera alternan, en los cantos como en toda la ceremonia, la verdad de la *Ecclesia* y los estilos del Renacimiento. El cardenal Tisserant celebra, mal y sin unción. Después de la Misa, el papa pronuncia su profesión de fe: el Credo y la Profesión de fe del Conci-

1) La alocución de Pablo VI

La alocución del papa es el compendio de la que habría debido ser su encíclica programática, demorada desde hace algún tiempo. Lo afirma el mismo Pablo VI¹²⁷ en el saludo de introducción, que él dirige no sólo a los «hermanos en el episcopado», convocados para el Concilio, sino también a los invitados, «a fin de que juntamente con Nos os intereséis por este nuevo período del Concilio, en el cual brillan las notas de la Iglesia, «por las cuales proclamamos que la Iglesia es una y católica». La asamblea, «casi como un nuevo cenáculo», se reúne junto con el sucesor de Pedro y con los obispos, a quienes Pablo VI reconoce un papel significativo en el orden del día de las jornadas sucesivas:

Vos, venerables hermanos, sois también vosotros mismos apóstoles; tenéis vuestro origen en el colegio apostólico y sois sus verdaderos herederos¹²⁸.

El papa asegura a todos que él no se halla motivado por una búsqueda de dominio humano ni por una preocupación por su propio poder, y a los obispos les asegura la veneración, estima, confianza y amor que siente por ellos. Los saludos van seguidos por dos breve párrafos introductorios. El primero consiste en un elogio de Juan XXIII¹²⁹. Pablo VI alaba a su predecesor y recoge algunos aspectos de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia* con la que se había iniciado el Vaticano II. Pablo VI repite el pasaje sobre la custodia de la doctrina y sobre su exposición en las formas exigidas por los tiempos modernos, y termina con la cita de la índole pastoral del Concilio. El papa Giovanni, según palabras de su sucesor, ha abierto así un camino providencial por el que el Concilio debe ahora avanzar. La segunda sección introductoria está dedicada a definir a Cristo como principio, camino y finalidad del Concilio¹³⁰: no hay luz, no hay verdad sino en Cristo, el cual debe resplandecer en las deliberaciones del Concilio. Por tanto, la mirada de los padres debe estar dirigida en una sola dirección:

lio de Trento. De nuevo es como si apareciera Pedro y confesara a Cristo. Después de él lo hace cada orden, en la persona de uno de sus representantes; después Mons. Felici lee lentamente los mismos textos en nombre de los que no hubieran hecho todavía su profesión de fe. Entonces el papa, sentado en su trono entre un diácono (el cardenal Ottaviani) y un subdiácono, llevando puesta la mitra, lee su discurso. Los obispos llevan también la mitra».

127. El discurso en IdP I 1963, 166-185 (= AS II/1, 183-200), lo enuncia claramente (p. 167): «Nuestra intención, según la tradición, era la de presentaros Nuestra primera carta encíclica. Pero, Nos preguntamos a Nos mismo, ¿por qué vamos a comunicar por escrito lo que podemos deciros verbalmente en vuestra presencia, en tal ocasión única y sumamente favorable, como es la de un Concilio ecuménico? Nos no podemos exponer todo lo que tenemos en Nuestra mente; algunos temas se tratan más fácilmente por escrito. Pero Nos pensamos que esta alocución puede servir de introducción para este Concilio y para Nuestro pontificado», IdP I 1963, 167-168. Véanse algunas observaciones en Colombo, *Genesi*, 138, sobre la paralela secuencia de temas en el discurso y en los capítulos de *Ecclesiam suam*. Véase además: G. Colombo, «I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodo conciliari», en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studio*, Roma 1991, 253-263, basado en documentos del Istituto Paolo VI, a los que no tienen acceso los estudiosos.

128. IdP I 1963, 167.

129. *Ibid.*, 168-170.

130. *Ibid.*, 170-172.

Hacia el Cristo total, de quien leemos en san Agustín, y que impregna toda la enseñanza acerca de la Iglesia, y entonces se harán patentes, sin duda de ninguna clase, los principales fines de este Concilio¹³¹.

La alocución, que entra así en lo vivo, indica al Concilio el modo de adherirse a este principio cristológico al tratar de la doctrina acerca de la Iglesia y de la conciencia de la Iglesia, que fueron temas abordados ya en San Pedro por el cardenal Montini en su discurso de hace diez meses¹³². La primera parte, de las cuatro en que se divide la alocución, especifica como tarea propia del Concilio una definición plena de la noción o de la conciencia de la Iglesia. Pablo VI enumera una pluralidad de imágenes con las cuales se define a la Iglesia (la pluralidad de imágenes había inspirado el esfuerzo de revisión efectuado durante la intersesión), pero sugiere que la definición más plena de la Iglesia, que Pío XII había pedido en su encíclica *Mystici corporis*, requiere una investigación sobre la *natura*, la *definitio* y la *constitutio* de la Iglesia (una lista que daba apoyo a las posiciones eclesiológicas derrotadas durante el primer período). La afirmación de que un conocimiento más profundo de la doctrina del episcopado pueda ser un camino para ayudar y apoyar el ministerio del papa fue interpretada por algunos, dentro del optimismo del momento, como referencia a alguna forma de colegialidad institucionalizada¹³³. El segundo capítulo trata de la renovación de la Iglesia católica. Tal renovación es necesaria, no porque la Iglesia haya violado en algún aspecto esencial el designio de su fundador, sino porque de esta manera será posible hacer que caigan por tierra algunas formas caducas y superadas de una tradición que, a pesar de todo, sigue siendo válida y duradera en su núcleo¹³⁴. Ejemplo de este esfuerzo es la constitución sobre la liturgia, que el papa augura que será aprobada en el curso del período que comienza. En tercer lugar se desarrolla el objetivo conciliar de la *unitatis redintegratio*¹³⁵. Es el capítulo más vigoroso del discurso, en el cual Pablo VI pronuncia algunas frases de gran peso e impacto, pero que realmente no tienen homogeneidad con otras partes de la alocución. El papa defiende un ecumenismo que combine la unidad y la variedad, y dirige a las otras Iglesias, por medio de los observadores, una petición de perdón por las culpas cometidas por la Iglesia católica, mientras él, a su vez, concede el perdón por las injurias sufridas¹³⁶. Finalmente, Pablo VI afirma que la clave para relacionarse con la era actual es el diálogo¹³⁷. Ésta es la más sustancial anticipación de la encíclica programática y la clave para el pensamiento del papa Montini, en la cual el tono de las afir-

131. *Ibid.*, 172.

132. Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 319.

133. IdP I 1963, 172-175. Sobre la reacción de los secretarios de las conferencias episcopales, cf. *infra*, 69-70.

134. IdP I 1963, 175-177.

135. *Ibid.*, 177-180.

136. A través de todo el segundo período, Lukas Vischer considerará este pasaje como una clave para interpretar el comienzo del pontificado. Visser 't Hooft mantendrá que «el valor de las palabras de arrepentimiento depende de su espontaneidad». Cf. Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico*, notas 61-63.

137. IdP I 1963, 180-184. La edición citada de los discursos lleva un rechazo insidioso en su título, que no es *collocatio* («lectio facilior»?), sino precisamente *collutio*, expresión recogida correctamente en AS II/1, 195.

maciones es más personal. Tomando como punto de partida el «Mensaje al Mundo», del primer período¹³⁸, testimonio del impulso de amor por el que la Iglesia quiere estar movida, Pablo VI pide al Concilio que dirija su mirada a los grandes dramas del mundo: a la pobreza y a las culturas, a los trabajadores y a los gobernantes, a los jóvenes y a los que trabajan por la justicia, y finalmente a aquellos que «conservan la conciencia y la idea de Dios, del Dios único, creador, providente, supremo y que trasciende la naturaleza de las cosas»¹³⁹. La Iglesia quiere entablar con todos un diálogo que transmita el evangelio, pero sin olvidar las situaciones de conflicto, en las cuales la Iglesia sufre hostilidad y que son causa de «los muchos lugares» que el papa ve vacíos en el Aula¹⁴⁰. Con un saludo en griego y en ruso, dirigido a las comunidades de oriente, termina la alocución del papa, después de 64 minutos de lectura¹⁴¹.

Los periodistas acogen con satisfacción la alocución de Montini. Xavier Rynne la lee como el puente de continuidad entre el Concilio «joánico» y el Concilio «paulino»¹⁴²; Raniero La Valle hace resaltar el llamamiento al diálogo¹⁴³; Antoine Wenger señala la nota, más pesimista, inherente a la alocución de Montini¹⁴⁴. Los informes transmitidos por los embajadores acreditados en Roma o ante la Santa Sede no añaden elementos nuevos y no mencionan algún que otro juicio negativo que anda circulando¹⁴⁵.

El eco del discurso pontificio ocupa también cierto espacio en los diarios privados y en la correspondencia epistolar. Pablo VI ha pronunciado un discurso «verdaderamente grande», según Lercaro¹⁴⁶. R. Tucci, director de la «Civiltà Cattolica» (la cual publica una edición del discurso), señala en su diario algunos pormenores sobre el recurrente problema de la edición del texto «en el último minuto», texto acerca del cual

138. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 62-66.

139. IdP I 1963, 183-184. Es la fórmula de Pío XI inspirada en los estudios sobre el monoteísmo primitivo.

140. Faltaban, como en la primera fase del Concilio, los episcopados enteros de China, Vietnam del Norte y Corea del Norte. En los países comunistas europeos la situación se había modificado ligeramente: de los diecisiete obispos húngaros que tenían derecho a asistir (dos de los cuales habían acudido en el año 1962), cinco obtienen el permiso de acudir al Concilio en el año 1963; en Checoslovaquia cuatro obispos (pero ninguno de los ocho excarcelados entre la elección de Pablo VI y el comienzo del período) acuden al segundo período, a diferencia de los tres que habían acudido el año anterior; a todos los obispos del territorio soviético, exceptuado Slipyi (que se hallaba en el exilio), no se les permitió asistir. Lo mismo ocurrió con tres obispos rumanos y con uno de los dos obispos búlgaros. El episcopado yugoslavo participa en su totalidad, lo mismo que en el año 1962, mientras que de los setenta obispos polacos (cuarenta y cinco de los cuales habían solicitado permiso de salida), sólo veinticinco pueden partir para Roma. Sobre este tema, cf. H.-J. Stehle, *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1993. Un informe sobre las actividades emprendidas por el card. König y por mons. A. Casaroli se ofrece en «La Croix» y se halla disponible actualmente en Wenger, 19-22.

141. Así lo refiere la crónica del «The New Yorker», actualmente en Rynne, 34.

142. Rynne, 36-37.

143. Los artículos del director se hallan recogidos ahora en R. La Valle, *Coraggio del Concilio*, Roma 1964.

144. Wenger, 18.

145. Juzga severamente el discurso G. Richard-Molard, *L'hiver de Vatican II. Un pasteur au Concile*, Paris 1965, 25, donde define el discurso como «frío, denso, con acentos a veces triunfalistas y a veces paternalistas».

146. Ldc, 164.

menciona valiosos detalles¹⁴⁷. Bartoletti, uno de los obispos italianos que el 11 de octubre se había expresado con infinitos lirismos, comenta en la primera página de su diario del segundo período las principales líneas del discurso, anotadas –estaba acostumbrado a hacerlo durante las largas mañanas del debate de 1962– mientras se pronuncia la alocución¹⁴⁸. También Bergonzini alaba el discurso, calificándolo de «hermoso e importante»: en él el papa nos ha dictado el programa «de toda la sesión e incluso (podemos decir) de todo el Concilio»¹⁴⁹. La necesidad de comprender lo que el papa quiere es una exigencia, por no decir un instinto, de todo el cuerpo de obispos latinos. Congar se cuenta entre los pocos que saben observar la disimetría entre el Concilio-luz de Juan XXIII (en el cual la alteridad entre la Iglesia y el mundo es superada por el don de la gracia) y el Concilio-diálogo de Pablo VI (en el cual se tiende un puente, pero, al hacerlo, se reconoce la sima que existe entre la Iglesia y el mundo)¹⁵⁰.

147. Tucci, F. [162]: «Pregunté a Manzini acerca del texto original del discurso pontificio del 29 de septiembre. Me aseguró que el texto italiano, publicado por el Oss. Rom. es el que ellos han ‘recibido’, y que ha sido adoptado incluso por la Secretaría de Estado. Es, por tanto, el texto ‘oficial’, para usar las palabras de Manzini. Así es, a pesar del caso extraño de mons. Tondini que corrige el texto italiano en un punto en que no concordaba con la traducción latina (!!!). Por este motivo pienso que, en nuestro periódico, es mejor no tocar nada y no hablar de ‘nuestra traducción’. No recuerdo quién nos dijo que los Padres de nuestra Curia generalicia trabajaron mucho para hacer las traducciones del documento a diversas lenguas, y que en el último momento los hermanos encargados de escribir a máquina tuvieron mucho que hacer para recopiar muchas páginas, ya que, desde Arriba, se habían hecho correcciones y cambios en ocho puntos diferentes».

148. Bartoletti, f. 4: «El discurso del Santo Padre, aunque no tenía la espontaneidad del papa Juan, me pareció, sin embargo, importante y decisivo para la labor del Concilio. Ha precisado su argumento, indicando su espíritu, trazado su itinerario sin posibilidad de *ulteriores* [añadida la cursiva] equívocos. La ceremonia fue, más bien, desordenada. La falta de novedades enfrió su calor, que había sido tan vivo y perceptible en la primera sesión de apertura». Cf. M. Toschi, «Enrico Bartoletti e il suo diario al Concilio», en *Cristianesimo nella storia. Saggi*, 397-435.

149. D-Bergonzini, 29 de septiembre de 1963, 57.

150. Congar analiza la totalidad del texto, en vez de reconstruir mentalmente su estructura (operación poco útil, ya que él sabe, lo mismo que todos, que al mediodía tendrá el texto en sus manos). El dominico acentúa los puntos leídos con mayor calor y aquellas afirmaciones menores (ya sea dirigidas a los obispos, o bien en la explicación de por qué no se ha publicado la encíclica) que pueden tener un significado para discernir las tendencias inmediatas que deben programarse. JCng 1963: «Discurso muy largo, muy estructurado, leído, en algunos momentos, con emoción viva y elocuente. El papa, claramente, acentúa el papel de los obispos, a quienes llama ‘hermanos en el episcopado’, y de quienes dice que son los herederos del colegio apostólico. Afirma que quiere orar, estudiar, discutir *con ellos*, durante el Concilio. No publicará una encíclica sino más tarde: su actual discurso indica cuál es su programa. Se refiere al discurso de Juan XXIII, pronunciado el 8 de octubre pasado. Durante bastante tiempo se refiere directamente a Juan XXIII, haciéndole así presente. Subraya la utilidad de los Concilios, ¡algo de lo que algunos dudaron hace poco, como si la autoridad pontificia fuera suficiente! Acentúa también el carácter *pastoral* del Concilio actual. No se trata sencillamente de *conservar*... ¿Qué camino emprender? ¿De dónde hay que partir? ¿Adónde hay que dirigirse? A estas preguntas esenciales no hay más que una respuesta: Jesucristo. Él es nuestro principio, nuestro camino, nuestra meta. El papa lo afirma y lo desarrolla con un vigor y una intensidad emotiva muy grandes. Cristo es el principio de todo. El papa recuerda el mosaico de San Pablo extra muros, donde Honorio III hizo que le representaran muy pequeño, postrado humildemente ante Cristo... Cristo como meta. Esto debe aclarar la finalidad del Concilio, que es: 1º) Precisar la idea de lo que es la Iglesia: ¿qué dice ella de sí misma? El papa, que desarrolla muy extensamente y con mucho vigor cada uno de los cuatro puntos, insiste aquí en el cuerpo místico y en la sociedad. 2º) La renovación de la Iglesia, que es necesaria, según Pablo VI, por la relación que la Iglesia tiene con Cristo: la Iglesia, que es una realidad histórica y humana, no es nunca perfectamente lo que Cristo quiere que ella sea. 3º) La reinserción de todos los cristianos en la unidad. Pa-

2) Las audiencias complementarias

Los temas dominantes de la alocución serán recogidos en los discursos que completan las «ceremonias» de apertura. A diferencia del año 1962, Pablo VI no concede audiencia a las delegaciones político-diplomáticas que se hallaban presentes; y también el encuentro con los observadores es diferido hasta el 17 de octubre (con la vana esperanza de que llegaran delegados de Constantinopla)¹⁵¹. Por eso, la primera audiencia concedida a un grupo conciliar es la audiencia a los periodistas. Pablo VI les recomienda que no se dejen engañar por el hecho de que el Concilio «se asemeja en ciertos aspectos» a las asambleas parlamentarias y a las internacionales, y les recomienda que no fijen su mirada en tales apariencias. En realidad, los obispos «tratan de evitar que se dé tal fundamento a las diferencias» de orientación y de origen, porque ellos quieren dejarse guiar por la «verdad divina objetiva» que ellos profesan¹⁵².

Tan sólo el 17 de octubre tendrá lugar la reunión con los observadores: pero el retraso es compensado ampliamente por el clima de extraordinaria fraternidad¹⁵³. Kristen E. Skydsgaard lee unas palabras de saludo¹⁵⁴, después de las de Bea¹⁵⁵, y a ellas responde el papa en francés con tonos muy abiertos e incluso «más que Juan XXIII», como observa Congar analizando fríamente las palabras¹⁵⁶. A los observadores les asegura amistad y respeto, y propone un encuentro entre las Iglesias que supere la tentación de dirigir la mirada al pasado. El grupo, como tal, considera positivamente el encuentro: el hecho de que hubieran entrado en el apartamento pontificio con ironía y sin escándalo («No parece la casa de un carpintero de Nazaret», dice uno de ellos al entrar;

blo VI habla aquí, a la vez, con vigor, con precisión, con emoción. Sus expresiones están bien escogidas. En varias ocasiones se repite la expresión: 'las venerables comunidades cristianas', como una descripción de las otras Iglesias. Admite que las otras Iglesias desarrollaron a veces felizmente lo que recibieron del cristianismo. Si por nuestra parte ha habido alguna falta, él pide perdón por ello; nosotros también perdonamos. 4º) Diálogo con el mundo. Pablo VI evoca el 'Mensaje dirigido al Mundo', en lo cual ve un testimonio del profetismo de la Iglesia... Pone la relación de la Iglesia con el mundo, con los que están cerca y con los que están lejos, bajo el signo del amor *universal de Cristo*. En este párrafo dice él unas palabras sobre los mártires de los países en los que se vive la persecución. Discurso muy vigoroso, muy estructurado, que proporciona directrices precisas para la labor del Concilio. Termina a las 13 horas».

151. Este discurso estaba destinado para ser leído poco después del discurso de apertura, como se ve todavía por el segundo párrafo que presenta a la audiencia como «la renovación, en una atmósfera más íntima, de la que *el otro día* nos ofrecía el Concilio».

152. IdP I 1963, 186-188, 1 de octubre de 1963.

153. *Ibid.*, 295-235. Los moderadores encontrarán al papa bastante satisfecho, cf. Ldc, 190, 17 de octubre de 1963.

154. Skydsgaard comienza evocando la figura de Juan XXIII y dando las gracias a Bea por haber animado a los observadores a expresarse con libertad sobre los esquemas. En el debate eclesiológico actual, el teólogo danés subraya la importancia de afrontar juntos, católicos y no católicos, las dificultades del tema y espera que la eclesiología conciliar eche sus raíces en la Biblia. En la clausura da las gracias a Pablo VI por haber continuado la línea de su predecesor, asociando la apertura al diálogo ecuménico con la apertura al mundo en una actitud de servicio. El texto de la alocución se encuentra en IdP I 1963, 234-235.

155. Editadas también en IdP I 1963, 233-234. Desde el 3 de octubre Bea se hallaba nombrado miembro de la comisión plenaria del Santo Oficio; cf. S. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 614-659.

156. JChg, 17 de octubre de 1963. Lo considera un diálogo histórico H.-M. Féret, «La théologie concrète et historique et son importance pastorale présente», en *Le service théologique dans l'église. Mélanges offerts au Père Yves Congar*, Paris 1974, 193-247.

«No, la ha mejorado mucho») ¹⁵⁷ testimonia cierta familiaridad con situaciones inconcebibles hacía unos pocos años ¹⁵⁸.

4. La problemática eclesiológica: primeros pasos

Después de terminada rápidamente la ceremonia de apertura, todos se preparan para volver a su tarea. Para los obispos, para los periodistas y principalmente para los expertos comienza de nuevo la serie de encuentros.

Sabiendo que al día siguiente empezará a discutirse el esquema *De ecclesia*, los teólogos abordan inmediatamente el problema del orden de los capítulos y de la eventual integración de otros esquemas ¹⁵⁹.

Varios episcopados organizan reuniones entre ellos y con los teólogos, reuniones que llegarán a ser citas fijas o casi fijas ¹⁶⁰. El grupo pan-africano, que en las semanas sucesivas se hallará muy activo, crea «un comité de teólogos para toda África» ¹⁶¹. El «taller de la estrategia», un grupo de base francófona que celebrará reuniones el miércoles, se pone también en marcha durante esos primeros días ¹⁶². Las conferencias mejor organizadas (las francesas, las de los países de lengua alemana, las holandesas, las polacas, las canadienses, etc.) fijan calendarios de conferencias para escuchar pareceres sobre los trabajos que estaban comenzando.

Mientras continúa el debate sobre lo que habría de ser el esquema *De ecclesia*, surgen varias propuestas de *añadir* a este esquema –al que el papa mismo había asignado un papel central en los trabajos del Vaticano II– otras secciones y temas. En efecto, la posibilidad de incorporar otros esquemas al *De ecclesia* impregna desde hace algunas semanas las discusiones, casi como si todos compartieran la impresión de que únicamente la constitución eclesiológica puede «salvar» a los esquemas de quedar anulados, un resultado que sería una humillación implícita para los diversos círculos que habían promovido su composición.

157. Horton, 72.

158. Aparece, más bien, cierta desconfianza recíproca, cuando Congar defiende con Nissiotis el papel de los hermanos de Taizé, JCng, 17 de octubre de 1963: «Finalmente, con respecto a los hermanos de Taizé, encuentran que ellos exageran: por un lado, por un aspecto excesivamente clerical (su deslizarse hacia San Pedro); por el otro lado, por una política sistemática de contactar con el mayor número posible de obispos. Ven en ello una pizca de indiscreción o de profesionalismo (sic). Pero yo acentúo que, dentro de sus límites muy humanos, Taizé sigue siendo un verdadero milagro, una obra de Dios. Y, como tal, ¡no puede medirse por las normas corrientes!».

159. ST, 29 de septiembre de 1963: «Por la mañana recibí una llamada telefónica diciéndome que el obispo Volk me había conseguido una entrada para la basílica de San Pedro. Así que allí me fui [...]. Por la tarde vino P. Garbolino y fuimos de viaje a Tívoli, donde pudimos contemplar sus jardines y juegos de agua de Villa d'Este. Fue una excursión preciosa. Desde luego, los últimos días fueron de gran estrés para mi cuerpo. Mi actividad fue quizás exagerada. En todo caso, me siento bastante mal físicamente. Pero espero que, con un poco más de reposo, las cosas vayan mejor».

160. Los congoleños se reunieron el 29 de septiembre a las 4 de la tarde, D-Olivier, cita.

161. Véase el testimonio de Bernard Olivier, experto de los obispos congoleños, F-Olivier, 169, editado parcialmente en *Belgique*, 197-206. De un valor limitado (pero con un esbozo útil de las intervenciones de los obispos africanos, tanto misioneros como autóctonos) es G. Conus, *L'Église au Concile Vatican II*, Immensee 1975.

162. JCng, 29 de septiembre de 1963.

Pero también para las relaciones con las religiones no cristianas y para el controvertido esquema *De iudaeis*, algunos piensan que la mejor solución sería precisamente la de insertar un capítulo en el *De ecclesia*, aunque no sea más que asegurar una afirmación *dogmática* esmerada y vinculante de las relaciones con Israel¹⁶³. Pero este conjunto de temas, que en el fondo representa una revisión embrional de un esquema *De Deo revelante*, ¿no podría quedar incorporado íntegramente al esquema *De revelatione*¹⁶⁴, como quiere Elchinger?¹⁶⁵ ¿O bien al *De traditione*, que Garrone considera decisivo? El grupo que revisó el *De statibus perfectionis* está dispuesto, obviamente, a sostener la necesidad de un capítulo sobre la consagración por medio de los votos (y el ritmo de los trabajos de septiembre permite comprender que están dispuestos a sostenerla). Y los laicos ¿deberán tener realmente un esquema aparte? Finalmente, no es ningún misterio el que algunos piensen incluso en incorporar el esquema *De missionibus* al *De ecclesia*¹⁶⁶.

163. JCng, 2 de octubre de 1963.

164. Congar participa en una reunión para la integración del *De revelatione* en el *De ecclesia*, que constituye la primera muestra de un debate animado y duradero: JCng, 29 de septiembre de 1963: «Me enteró de que ayer, en la reunión de los obispos franceses, se decidió: 1º) Quién podría tomar parte en la reunión de cada miércoles: no los teólogos, exceptuados los que fueron invitados como conferenciantes. 2º) Constituir una comisión que organice y modere la labor de los obispos. Está compuesta por los monseñores Marty, Gouyon, Ancel, Guyot, Maziers, de Provençères, Elchinger, Le Cordier. 3º) Designar a un obispo para que se encargue de las relaciones con cada uno de los demás episcopados. 4º) En Florencia, antes del Concilio, hubo una reunión entre algunos obispos franceses (cardenal Lefebvre, mons. Garrone, Marty...) y cinco obispos italianos (de hecho, fueron solamente cuatro), que habían sido delegados por la conferencia de obispos italianos. Todos estuvieron de acuerdo en pedir que el *De revelatione* sea integrado en el *De ecclesia*. Dirigieron una solicitud en este sentido a la Presidencia del Concilio. – Por otra parte, me dijo el abate Hauptmann, los obispos franceses están en buena parte de acuerdo en que el *De beata virgine Maria* se incluya también en el *De ecclesia*, así como el *De revelatione*. Tan sólo a las 16.30 horas el P. Féret me condujo al Angélico, con mi equipaje. Apenas me puedo tener de pie. El P. Gagnebet me dice que, por decisión del papa, el *De revelatione* no se estudiará en esta sesión. El programa ha quedado fijado: se examinarán cinco esquemas: *De ecclesia*, *De beata virgine Maria*, *De oecumenismo*, *De apostolatu laicorum*, *De regimine dioecesium*».

165. JCng, 30 de septiembre de 1963: «Hacia las 19.30 horas llevo a mis tres amigos de Vietnam a Santo Tomás de Villanova, para 1º) ver al P. Féret, conocerle y recibir de él un texto con sus observaciones; 2º) ver a Mons. Elchinger, quien, como miembro de la comisión que organiza el trabajo de los obispos franceses, podrá orientarnos. De hecho, nuestra visita es muy fructífera. No solamente vemos a Féret y a Mons. Elchinger, sino también al P. Liégé. Nos metemos de lleno en el trabajo. En efecto, este pequeño grupo proyecta un *De ecclesia* que reúna todo según el desarrollo de la economía o de la historia de la salvación. Estoy de acuerdo sobre sus ideas, pero estoy menos seguro de que se trate verdaderamente de eso, o incluso de que tal cosa sea concretamente posible. Por el contrario, estoy muy de acuerdo con Mons. Elchinger, que quiere intervenir mañana, y nos lee el texto de un proyecto de intervención, para subrayar las dificultades que hay en que se vote en seguida sobre el conjunto del esquema, a fin de comenzar inmediatamente con la discusión del Proemium y del capítulo primero. En efecto, por un lado, hay demasiadas cuestiones que se hallan todavía pendientes acerca del contenido del *De ecclesia*. Varios hablan de insertar en él el *De Revelatione*, o el *De beata*, o un capítulo sobre la Iglesia escatológica, o uno *De missione*... Esto suscita la cuestión de la concepción global y del plan, cuestión sobre la cual no se tienen ideas claras. El esquema refleja sus orígenes. Jamás fue concebido como un *De ecclesia*; no fue 'concebido' en absoluto como una unidad. De tal manera que hay personas que proponen añadirle tal o cual capítulo [...] según cierto orden que tuviera, en sí mismo, valor doctrinal. De lo contrario, no harán más que introducir añadidos, ¡y eso no constituirá realmente un todo!».

166. JCng, 1 de octubre de 1963. La elaboración del esquema quedará bloqueada por el voto contrario de la comisión doctrinal el 23 de octubre de 1963.

Finalmente, está la cuestión del *De beata Maria virgine*. Hubo ya una discusión del esquema de Balić, que en comparación con el del año anterior modificó únicamente la segunda parte del título, pasando de *matre Dei et hominum* a *matre ecclesiae*. Se había tenido ya una discusión y una elección sobre su colocación en el «sistema» de esquemas trazados durante la fase preparatoria¹⁶⁷. Sin embargo, la exigencia de reincorporar la temática al *De ecclesia* ha adquirido un nuevo sentido: los mariólogos pretenden que el no dedicar un esquema a la Virgen constituiría una reducción culpable; mientras que por parte de los ecumenistas se teme que la mariología se instrumentalice para originar dificultades para el diálogo.

a) *El inicio del debate*

Trigesima séptima congregación general el 30 de septiembre de 1963: se vuelve a comenzar de veras.

Al final de una larga nave de la basílica, la nueva mesa facilitada a los moderadores era una señal física de la simplificada organización representada por el nuevo órgano. También algunos anuncios del secretario general, y de sus subsecretarios que desempeñaban el oficio de traductores, parecen señalar en esta misma dirección. En efecto, Felici, al iniciarse la discusión, recuerda algunas normas nuevas del reglamento que instan a los obispos a que formulen enunciados colectivos, a fin de evitar repeticiones. Anuncia también que no se nombrarán nuevos expertos¹⁶⁸. Asimismo, la norma que exige a los obispos que presenten a la misma secretaría con tres días de anticipación un resumen de su intervención sirve para disuadir a los aspirantes a oradores. Puesto que el orden de precedencia en las intervenciones en el aula estaba determinado por la dignidad eclesiástica, esto significaba que un obispo concreto tenía pocas posibilidades de intervenir a tiempo sobre una cuestión. Además, la reafirmación de la ley del secreto, que debe respetarse «siempre y en todas partes», sonaba a poco alentadora¹⁶⁹.

Se vuelve a comenzar en el punto en que el debate se había interrumpido el año anterior: en el esquema *De ecclesia*. El nuevo esquema fue presentado por los mismos protagonistas: los cardenales Ottaviani y Browne, presidente y vicepresidente respectivamente de la comisión doctrinal¹⁷⁰. Y sin embargo, se han modificado muchas cosas. El espíritu de los obispos es distinto, porque se han acostumbrado a decir «no» con calma y sin temor. El Concilio es distinto; posee órganos y una conciencia que no poseía en la anterior apertura. El papa es distinto, y mantiene que la labor del Concilio debe te-

167. El esquema llega a ser independiente del *De ecclesia* el 2 de junio de 1962, cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 439-440 y C. M. Antonelli, *Le rôle de Mgr Gérard Philips dans la rédaction du Chapitre VIII de Lumen gentium*, en: «Marianum. Ephemerides Mariologiae» 55 (1993) 17-97. Véase además: Indelicato, *Difendere la dottrina*, 307-311.

168. AS II/1, 205-213.

169. *Ibid.*

170. La presentación (AS II/1, 337-342) es deliberada y extraordinariamente sobria; cf. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium*, Roma 1984, 118.

ner un foco que lo abarque todo; y ese foco es precisamente la Iglesia. Dos congregaciones generales (37-38) y las primeras intervenciones (que serán veinte) sobre el esquema en general confirmarán que este cambio es real y fructífero.

Frings, que durante este período se cuenta también entre los primeros oradores, presenta las peticiones suyas y de sesenta y cinco padres alemanes y escandinavos. Aunque aprueba el esquema, pide que se acentúe más explícitamente que la Iglesia es un *sacramentum*¹⁷¹, que se subraye más la pobreza, que se detalle más extensamente los puntos clave de la reforma disciplinaria, y que se estudie la posibilidad de insertar el esquema *De beata* (a lo cual Agagianian replica en voz alta que el asunto «se halla en estudio»¹⁷²). Habla Siri y después de él hacen uso de la palabra los no cardenales¹⁷³. Al final de la mañana interviene Giuseppe Gargitter, que es obispo de Bolzano-Bresanone. Gargitter, que es de nacionalidad italiana pero que forma parte de la conferencia episcopal alemana, formula una propuesta que tendrá mucho peso en la disposición final del esquema. La división del capítulo sobre los laicos en dos partes (sobre el pueblo en general, sobre el laicado en particular) había sido propuesta ya en julio por Suenens en la comisión de coordinación, donde se había sugerido un orden diferente de los capítulos, a fin de situar esas dos secciones en dos lugares diferentes del esquema (una antes del capítulo sobre la jerarquía, y la otra después de él). Sin embargo, tan sólo después de que el obispo de Bolzano (que siempre mantuvo que no había hablado de la propuesta con otros¹⁷⁴) pronunciara su intervención en San Pedro, la propuesta, rica de valor sistemático y de importancia doctrinal, vuelve al orden del día y se convierte en una realidad.

1) Un paso decisivo

La primera discusión general contó también con algunas intervenciones importantes al día siguiente, 1 de octubre. El cardenal chileno Silva Henríquez, que a principios del año en curso había dirigido la redacción de un esquema eclesiológico orgánico, pide más espacio para dos ideas principales —la de la *koinonía* y la de la integración de las numerosas imágenes de la Iglesia en la dimensión trinitaria—, que la comisión no había tenido muy en cuenta¹⁷⁵. También él, como otros¹⁷⁶, aprovecha la ocasión de este debate general para abogar por la inserción del esquema sobre la Virgen María en la constitución sobre la Iglesia, propuesta que servirá de hecho para reducir el riesgo de

171. El empleo de esta categoría encarna una de las peticiones teológicas básicas del ambiente alemán, como explica también Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*, 31. Durante el segundo período, algunas aportaciones importantes las hizo también el grupo de expertos alemanes (Rahner, Semmelroth, Mörsdorf, Hirschmann, a quienes se añaden Küng, Ratzinger y Jedin). Su lista aparece en: Vorgrimler, *Compendere Rahner*, 222. Jedin escribe: «Ha llegado la hora de los especialistas en teología dogmática» (*Lebensbericht*, 211).

172. AS II/1, 343-347.

173. La intervención brevísima de Siri, casi una simple declaración de su voto, se halla en: AS II/1, 347.

174. Así se expresa en su carta del 9 de septiembre de 1985 a G. Colombo (se halla copiada en ISR).

175. AS II/1, 366-368. JPrg (A), 30 de septiembre de 1963: «No puedo olvidar que he combatido durante tres meses en las reuniones de las comisiones para que se introdujera el esquema trinitario, y que en este punto tuve que vencer la resistencia del mismo Mons. Charue».

176. Garrone, AS II/1, 374-375; Elchinger, 378-380; y Méndez Arceo, 385-387.

una instrumentalización antiecuménica de la temática mariológica. Pero mientras que la otra propuesta sobre la estructura sistemática de la constitución –la relativa a la anticipación del capítulo sobre el pueblo de Dios– no recibirá sino adhesiones y elogios, esta segunda moción originará mayor perplejidad y no se resolverá sino a finales del mes¹⁷⁷.

Mientras tienen lugar las intervenciones, se anuncia que va a realizarse una votación sobre la aceptabilidad del esquema en general. Esta votación –la primera del segundo período– parece ser un plebiscito en favor de lo que hasta aquel momento había sido el «esquema Philips» que, aunque había sido completado y revisado por varios órganos, se convierte ahora en el texto base (o *textus receptus*, como se dice en el latín conciliar). De los 2301 padres presentes se obtienen 27 votos nulos, 43 en contra y 2231 a favor¹⁷⁸. Así pues, el texto aceptado es el texto en cuatro partes, publicado en la primavera: un capítulo (I) sobre el misterio de la Iglesia a la luz de la economía de la salvación, desde el plan del Padre hasta el peregrinar del Hijo por la tierra; un capítulo (II) sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y sobre sus obispos, llamados a gobernar a la Iglesia según una responsabilidad impuesta por la comunión (la colegialidad) y mediante el ejercicio de los dones que el sacramento de la consagración les ha proporcionado; un capítulo (III) sobre el pueblo de Dios y los laicos, que conduce al reconocimiento de la participación de todos los bautizados en la misión; y un capítulo final (IV) sobre el llamamiento de todos a la santidad de la Iglesia, la cual es instrumento y fruto de la gracia.

En realidad, el texto estaba ya modificándose: la división del capítulo sobre los laicos y la constitución de un nuevo capítulo II sobre el pueblo había adquirido ya forma; la creación de un capítulo especial sobre los religiosos había sido confiada ya, durante el verano, a los obispos Charue y McGrath, ayudados por algunos expertos¹⁷⁹. Así y todo, la votación «general», prevista por el reglamento, constituía una transición determinante e irreversible para el Vaticano II y su constitución principal. Aunque quedan abiertas inmensas posibilidades para la rectificación del texto, para el orden de los capítulos, para el equilibrio de las fórmulas, para las soluciones doctrinales, lo cierto es que este esquema sobre la Iglesia ha roto los puentes que lo respaldaban –aun sin haberse suscitado todavía la cuestión de su calificación dogmática, acerca de la cual los moderadores habían propuesto al papa, durante la tarde anterior, un plan de estructuración en tres niveles¹⁸⁰–. Por un lado, la votación del 1 de octubre enterró definitivamente el esquema preparatorio, y no sería ya posible volverse atrás. El Vaticano II, dice el voto, no escribirá un tratado *de natura ecclesiae*, ni hará una de las muchas

177. Congar señala que Laurentin escribe «su propio» esquema *De beata* (JCng, octubre de 1963 [f. 10]).

178. AS II/1, 111 y 391: el recuento de votos, realizado por el sistema mecanográfico de tarjetas perforadas, dura menos de una hora (de las 10.59 a las 11.51 horas).

179. Tromp, *Relatio secretarii*, 32-40; los expertos eran Gagnebet, Häring, Philips, Medina, Thils y Labourdette.

180. El 30 de septiembre de 1963 Dossetti había informado a Colombo que había transmitido a los moderadores una nota sobre la calificación teológica de los esquemas. La declaración se discutirá en la comisión doctrinal el día 15 y recibirá una *observatio* escrita por Tromp en la reunión del 30 de octubre; cf. F-Colombo, XXI.

repeticiones escolásticas que el esquema preparatorio contenía. Lo único que quedaría en el esquema sería lo que Philips había tomado de las tesis de Lattanzi y Gagnebet. Sin embargo, por otro lado, aquel voto acepta como medida posible la propuesta del «nuevo» esquema: las numerosas observaciones del verano, enviadas o escritas, habían mostrado deseos de una modificación incluso profunda, que, después de este voto, deben emprender pacientemente el camino de las intervenciones y de las enmiendas. Aunque la labor cauta y políticamente astuta de Philips rompió el prejuicio (invocado para defender el esquema preparatorio) de que no podía introducirse en él ningún cambio, sin embargo su trabajo seguía estando influido por el esquema original en sus incertidumbres, ambigüedades, compromisos y yuxtaposiciones¹⁸¹. Con la aprobación de este esquema quedaban eliminados los esfuerzos por pensar verdaderamente *de nuevo* las cuestiones del *De ecclesia* que habían ido viendo la luz durante el año 1963. Tan sólo abandonando sus respectivas visiones sintéticas, que es lo que les daba su valor, el esquema francés o el esquema chileno habrían tenido la posibilidad de influir en la constitución. Todo lo que obedecía a una ley interna de desarrollo doctrinal (por ejemplo, el capítulo sobre la comunión en el documento chileno) debía quedar reducido a una enmienda, lo cual significaba en la práctica aceptar que el esquema desapareciera en medio de la selva de las pequeñas correcciones.

En todo caso, el resultado de la votación demuestra que el Concilio quiere avanzar, que sabe caminar hacia delante¹⁸². La carta que los moderadores envían a Pablo VI para solicitar a partir del jueves siguiente una audiencia y los documentos adjuntos a la carta muestran¹⁸³ que Suenens, Döpfner, Lercaro, y en cierta medida también Agagianian (exponente, desde luego, de un ala curial minoritaria en el Concilio, pero que en este comienzo de la labor de los moderadores escoge una colaboración pasiva), ven con claridad el punto principal de la nueva fase del Concilio, a saber, el acuerdo de las comisiones con las intenciones expresadas en el aula¹⁸⁴.

Por otro lado, la reunión del grupo de los observadores, que tuvo lugar precisamente en la tarde de aquel primer «martes» del Concilio, muestra que el texto que se halla en discusión y el modo en que está siendo examinado satisface a los delegados no ca-

181. Sobre los temores de Philips de que su texto fuera retirado, cf. JPrg, *passim*. El deseo de consolidar el resultado alcanzado había sido expresado ya por Philips en una carta a Colombo del 8 de agosto de 1963: «Espero personalmente que no se cambie el tenor del esquema *De ecclesia*. De lo contrario, no dejaríamos de estar comenzando de nuevo sin cesar. Serán necesarias, claro está, algunas adaptaciones en la redacción. Es deseable que la nueva sesión del Concilio acabe inmediatamente con el esquema sobre la Liturgia, y luego se ocupe del *De revelatione* y del *De ecclesia*, es decir, de las partes que son más esperadas y que son indudablemente las más importantes. Tal vez sea útil que el Santo Padre haga saber que el texto de la comisión teológica, con las trasposiciones indicadas por el Cardenal Suenens, debe servir de base a las deliberaciones del concilio. Siempre se podrán proponer enmiendas. Pero si se admite someter a discusión redacciones totalmente nuevas, entonces no terminaremos jamás. Dejo tales consideraciones al juicio ilustrado de usted», F-Colombo, C-XXII.

182. Esto explica la observación de Congar sobre el peso ejercido por el procedimiento de la asamblea, que, en sí mismo, puede admitirse como necesario para llegar a un resultado en una asamblea deliberativa, cf. JCng, 30 de septiembre de 1963; la cita *supra*, en la nota 165.

183. Cf. Alberigo, *Concilio acefalo*, 231-233.

184. Véanse las notas de Dossetti sobre la reunión de los moderadores en los días 2, 3 y 7 de octubre en Alberigo, *Concilio acefalo*, 231-233.

tólicos. Las peticiones de correcciones (sobre la dimensión eucarística y el aspecto pneumatológico de la Iglesia) no encierran críticas definitivas bajo el pretexto de ser observaciones particulares, sino que proponen enmiendas verdaderas y apropiadas, por medio de las cuales los observadores, sus Iglesias y los órganos representados por ellos hacen una aportación directa al desarrollo del texto¹⁸⁵.

b) *Las intervenciones sobre el misterio de la Iglesia (capítulo primero)*

La aprobación del esquema en general admite e impone la discusión por capítulos, partiendo de la introducción y del capítulo primero, *De mysterio*, sobre el que se debate entre el 1 y el 4 de octubre.

El preámbulo del esquema reelaboraba los materiales anteriores con una novedad y una variación. La novedad es que la Iglesia no se concede ya a sí misma prioridad sobre la verdad que ha de proclamarse, como sucedía en el esquema preparatorio, ni tampoco se describe a sí misma como «luz de las naciones» (tal era la propuesta alemana), sino que reconoce y afirma que tal cualidad se halla en Cristo. La variación tiene que ver con el tema de la sacramentalidad de la Iglesia. El esquema, tomándolo de las notas de los teólogos alemanes, proponía que se afirmara que la Iglesia es sacramento de la unidad del género humano. El texto presentado a los padres introducía una nota explicativa («sacramento», es decir, «signo e instrumento») que pretendía hacer más aceptable la extensión del término *sacramento* a otros aspectos y realidades, y que iba más allá de la limitación hecha por el Concilio de Trento, que sólo admitía los siete sacramentos («ni más sacramentos ni menos»). Con este término se quería subrayar la diferencia entre el catolicismo y el protestantismo. El capítulo primero (siete páginas de texto y siete de notas, para diez párrafos) reelabora el material preparatorio sobre la *natura* de la Iglesia dentro de un nuevo marco: el del *misterio* de la Iglesia. La economía trinitaria es la fuente de la que procede la vida de la Iglesia. Se recoge el esquema histórico-salvífico (el punto fuerte del esquema francés, que lleva la impronta de Congar). La Iglesia nace del Dios uno y trino, de tal modo que tiene su fundamento «en el dogma primario del cristianismo»¹⁸⁶, pero las consecuencias se expresan de manera incierta. La «Iglesia desde Abel» (*ecclesia ab Abel*) está prefigurada en el pueblo de Dios de la promesa y vive de la comunión de gracia que llega por medio de la encarnación. Pero, al mismo tiempo (nº 3), la perspectiva alemana de la Iglesia como lugar en el que se manifiesta la unidad del género humano en Cristo vuelve a abrir la puerta a una descripción de la realidad estructural de la Iglesia en su marco jurídico.

Este aspecto bipartito queda completado por la referencia (de origen chileno) a la acción del Espíritu Santo, quien establece la conexión entre los ministerios y es el protagonista de la vida sacramental, y a quien se introduce forzosamente en un contexto que trata de tener en cuenta las diversas visiones «alternativas» del esquema prepara-

185. Por ejemplo, Cullmann respalda con entusiasmo la propuesta sobre anteponer *De populo Dei*: un animado informe de la reunión puede verse en Horton, 23-25.

186. *Commentarius*, en *Constitutio dogmatica De ecclesia*, folleto distribuido a los padres, parte 1ª, 20.

torio. Una cita en la que Cipriano habla de que la Iglesia llega a ser una «en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», introduce la sección sobre las imágenes de la Iglesia¹⁸⁷. Hay aquí un significativo avance sobre el esquema preparatorio, en el cual el cuerpo místico se proponía como la imagen primera y esencial de la sociedad jerárquica. Se hace referencia a la relación entre la Iglesia y el reino de Dios en términos de germinación. En cambio, el nº 7 aborda la visibilidad de la Iglesia peregrina en la tierra y recoge de la *Mystici corporis* y del esquema preparatorio la vigorosa reafirmación de la unidad entre la Iglesia visible y la realidad mística de la Iglesia. Sin embargo, a diferencia de cuanto sucedía en el esquema francés, la afirmación según la cual la Iglesia es *medio* de santificación –concepto que pretendía reducir los riesgos de una eclesiología triunfalista– no impide afirmar en este contexto que la Iglesia de Cristo es la Iglesia católica. El esquema pierde también carácter innovador en el párrafo sobre los «miembros», que tanto había contribuido a que se pensara que las propuestas de la comisión preparatoria eran incompatibles con las expectativas ecuménicas suscitadas por el Concilio. El nuevo texto no incluía ni la división tripartita de catecúmenos, bautizados no católicos y «hombres de buena voluntad», expresada en la propuesta hecha por Philips el año anterior, ni la fórmula de Vagaggini que distinguía entre una intención de adhesión perfecta y visible y la acción de la gracia que *virtute sua* hace miembro incluso a quien está fuera de los límites institucionales del catolicismo romano. La tesis de Schauf (tomada de Tromp) resultaba vencedora¹⁸⁸, aunque los párrafos finales tratan de mostrar cómo los católicos, los cristianos en general y los no cristianos se relacionan con la estructura jerárquica de la Iglesia.

La discusión –que se mantiene durante tres congregaciones generales con 46 intervenciones de viva voz y 6 intervenciones por escrito– gira principalmente en torno a la calificación de la Iglesia como *sacramentum* de la unidad del género humano¹⁸⁹. Esta cuestión, que había sido debatida ya en la fase preparatoria, tenía carácter emblemático. Y sobre este punto el cardenal Ruffini pronuncia la primera de sus numerosas intervenciones¹⁹⁰, exponiendo en lenguaje irritante su convicción de que la definición de la Iglesia como *sacramentum* procede de Tyrrell ¡y que debe ser desechada, por tanto, co-

187. El citado comentario del verano precisaba que la Iglesia «no sólo es el Pueblo de Dios, sino el mismo Cuerpo de Cristo», 20. Hurley, obispo de Durban, que en la comisión central preparatoria había combatido con ardor en contra de la manera en que estaban organizados los esquemas, realiza ahora, durante los trabajos del Concilio, la función de corresponsal anónimo del periódico «The Southern Cross». Considera este pasaje como el tema decisivo: «El Concilio Vaticano II encuentra a la Iglesia en los espasmos de la transición de una teología del concepto a una teología de la imagen. El concepto era bueno para fines defensivos, pero no es bueno para una estrategia pastoral progresiva. Al columpiarse en la imagen, la Iglesia se encuentra a sí misma inmersa en una campaña de 'retorno a la Biblia' (*back-to-the-Bible*)»; cf. Ph. Denis, *Archbishop Hurley's contribution to the Second Vatican Council*, en: «Bulletin for contextual theology in Southern Africa & Africa» 4 (1997)/1, 11.

188. Cf. H. Schauf, *Zur Frage der Kirchengliedschaft*, en: «Theologische Revue» 58 (1962) 217-224.

189. Cf. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 261-277.

190. AS II/1, 391-394. Ruffini, a diferencia de Siri, es un defensor de la organización de un grupo de oposición a las innovaciones eclesiológicas; la preocupación de los padres que promueven la iniciativa (Sigaud, Lefebvre, Prou) y de sus expertos (Berto y Frénaud) no se refiere a la liturgia; escriben que «los decretos sobre la liturgia están ya preparados. No añaden sino pocas cosas a lo que se ha venido practicando hasta ahora»; citado por L. Perrin, «Il 'Coetus Internationalis Patrum' e la minoranza», en *Evento*, 173-187.

mo modernista! Tan sólo en el momento de votar sobre el capítulo primero, Ruffini y sus epígonos se darán cuenta de que su imagen de un Concilio de personas ingenuas seducidas por algunos rufianes era una imagen falsa. El paternalismo con el que los cardenales vinculados con las escuelas romanas echan su púrpura sobre el platillo de la balanza del debate no consigue nada. Los obispos escuchan, razonan, se informan, se vinculan con otros, intercambian opiniones.

Sin embargo, el hecho de que los temas necesitan ser adecuadamente digeridos se comprende cuando Alfrink responde a las objeciones de Ruffini. Éste había atacado el pasaje en el que se decía que la Iglesia tenía como fundamento «a Pedro y a los apóstoles», porque de esta manera se insinuaba, según el arzobispo de Palermo, una inadmisibile igualdad entre el príncipe de los apóstoles y los demás apóstoles. El cardenal holandés, que considera que es también necesaria una afirmación clara de la colegialidad, admite que se atenúe esa conjunción y que, por tanto, sea preferible decir «Pedro y los demás apóstoles»¹⁹¹. Al mismo tiempo entran en el debate otras observaciones que sólo los teólogos más atentos son capaces de captar: la propuesta del abad Butler de que se distinga entre reino de Dios y reino de Cristo le parece «muy interesante» a Congar, pero queda como letra muerta para los demás¹⁹². También la intervención de Bea, que critica el uso no riguroso de las citas bíblicas, alcanza un nivel que es inasequible para la mayoría¹⁹³.

En contraste con ello, las modificaciones de puntos de vista teológicos, aceptados desde hace mucho tiempo, mantiene en tensión al aula. Cuando llega el momento de abandonar la hegemonía de la imagen del «cuerpo místico», obispos y cardenales como Ritter, Malanczuk, Dalmais, Lercaro, Enciso Viana, Volk y Garrone harán uso de la palabra para pedir que el esquema sepa aceptar el carácter germinal de la Iglesia, que es signo del reino de Dios, y que se renuncie al triunfalismo jerárquico. Entre los padres que intervienen hay también quejas no desdeñables, procedentes de diversas sedes y de varios niveles, de que las modificaciones introducidas son insuficientes. Silva Henríquez se lamentará de lo débilmente que se ha subrayado la *koinonía* como elemento de vinculación entre los cristianos y también entre las Iglesias; él ya había sugerido esta importancia al final del primer período, pero no se había tenido en cuenta su sugerencia¹⁹⁴. Para muchísimos padres, las afirmaciones hechas en la discusión del esquema litúrgico son claves para corregir el esquema sobre la Iglesia¹⁹⁵. Lercaro, en particular, pedirá que la presencia de Cristo en la Iglesia se exprese por medio del signo y de la lógica de la eucaristía. Pero también otros obispos piden que se haga referencia a la litur-

191. Por eso, Alfrink está dispuesto a introducir una distinción (¡que no existe en la fuente neotestamentaria!) entre Pedro y los apóstoles; cf. AS II/1, 428-430, 2 de octubre de 1963; su comentario es objeto de admiración en JEdb, *ad diem*, edic.ital. 155-156.

192. AS II/1, 426-651. El comentario de Congar en JCong, 2 de octubre de 1963. En ese mismo día Liénart informa a Congar de que había oído al papa elogiarle como teólogo.

193. AS II/2, 20-32, a causa de las largas propuestas escritas.

194. AS II/1, 366-369 y 786-789. JPrg (2), 30 de septiembre, hace referencia a un brusco contacto entre el purpurado latinoamericano y Suenens, a quien pide que haga una declaración sobre el texto y quien le insta, en cambio, a que él haga uso de la palabra en el aula.

195. En particular la intervención del obispo de Indonesia, Van der Burgt, el 3 de octubre, AS II/2, 59-61. El mismo día, Martin de Reims hará también afirmaciones parecidas, p. 61-63.

gia, a la escucha y la custodia de la palabra de Dios, y lo piden incluso con numerosas intervenciones colectivas¹⁹⁶.

Durante el debate, otros grupos presentan sus demandas en forma de afirmaciones inspiradoras muy generales¹⁹⁷. Y así, Rugambwa, que quiere una presentación de la Iglesia que no se centre en su existencia estática, sino que muestre el dinamismo de su progreso, expresa una postura que Congar explicará al episcopado africano en una de las conferencias promovidas por el P. Greco. Himmer pedirá que se dé cabida a la idea de *ecclesia pauperum* («la Iglesia de los pobres»), algo que el grupo del que el orador formaba parte consideraba esencial¹⁹⁸. Finalmente, el núcleo de lo que será el *Coetus internationalis patrum* («Grupo internacional de padres»), a saber, Gerardo de Proença Sigaud y Marcel Lefebvre, presentará una propuesta alternativa de esquema (redactado por Frénaud, el abad de Solesmes, y por Berto), que trata de proponer una imagen de la Iglesia intensamente descendente y jerárquica, en oposición al énfasis que se hacía sobre la comunión en el segundo esquema *De ecclesia*¹⁹⁹. Mientras tanto, los resultados de las reuniones de trabajo quedan en segundo plano. Philips pide y obtiene de los obispos belgas, holandeses y alemanes la aceptación de su tesis para la reincorporación del *De beata* como capítulo final de la constitución sobre la Iglesia²⁰⁰. Algunos expertos se reúnen en otra parte con Ancel, Garrone, Maziers y Elchinger. La realidad, en una palabra, es que

los obispos han organizado, ellos mismos, su trabajo. En lugar de ser conducidos un poco por los expertos, ellos mismos se organizan en pequeños equipos y llaman a los expertos para que los secunden. Parece que se encuentran más en su elemento y que se hallan más activos que el año pasado. Viven seriamente el Concilio²⁰¹.

c) Interferencias temáticas y de procedimiento: órganos y debates

Según se va desarrollando el debate sobre la Iglesia, se reanudan a la vez los trabajos de las comisiones. A diferencia de lo que sucedió durante la intersesión, éstas trabajan ahora con sus miembros siempre al completo y con una dialéctica relacionada estrechamente, aunque algunas veces de manera implícita, con el debate del aula.

196. Lercaro AS II/2, 9-13 y Volk, 45-47. Sobre la redacción cf. ST, 4 de octubre de 1963. Mientras que en el primer período las intervenciones de la conferencia son pocas, vemos, en cambio, que en esta fase se multiplican y dan apoyo a la petición propuesta por los episcopados africanos de que se divida la semana conciliar en una mitad dedicada al trabajo en el aula, y una mitad dedicada al trabajo en las conferencias; cf. *infra*, 69. Las intervenciones de grupos y conferencias de obispos africanos, franceses, argentinos, uruguayos, indonesios y holandeses puede verse AS II/1, 749-786 y 796-802.

197. El día 3 de octubre una reunión compuesta sólo de observadores manifiesta algunas dificultades para aceptar la propuesta de actuar y asumir posiciones como «grupo» del Concilio; cf. Horton, 31-32.

198. JPrg (A), 4 de octubre de 1963, anota en italiano que Himmer ha hablado «desde el corazón» (*con cuore*). Acerca de las dos intervenciones, cf. AS II/1, 368-370 y II/2, 79-81.

199. AS II/2, 34-36 para la intervención; el «esquema» es aquel del que hablan Acerbi, *Due ecclesiology*, 267 y Perrin, *Il «Coetus Internationalis Patrum»*.

200. Cf. D-Moeller, 4 de octubre de 1963, en Antonelli, *Le rôle*, 30-31; la propuesta se expresa en una carta de Prignon a Suenens, el 4 de octubre de 1963; F-Prignon 514.

201. JCng, 3 de octubre de 1963.

1) Lentas repeticiones: misiones y religiosos, seminarios y clero, oriente y obispos

Algunas comisiones se dedican a una lenta tarea de volver a situarse a sí mismas. La comisión litúrgica ha obtenido ya sus resultados y debe gestionar únicamente la fase final de sus trabajos. La comisión sobre los obispos ve que el debate sobre su esquema llega al orden del día. La comisión sobre el esquema de las misiones no se reunirá por vez primera sino el 23 de octubre²⁰², y con la perspectiva de elaborar un documento breve que exponga los principios. Acerca de las comisiones que deben proponer los documentos sobre los religiosos, los seminarios y el clero se sabe muy poco, pero también hay poco que saber. Al estar excluidas por ahora del orden del día, se sitúan en un limbo de procedimientos, del que no se sabe cómo saldrán y si saldrán²⁰³. En la reunión del 7 (¿u 8?) de octubre de la comisión *De episcopis*, una de aquellas cuyo tema está destinado al aula, se nombra relator al obispo de Segni, Luigi Carli, duro antagonista de la colegialidad episcopal²⁰⁴. Esto hará que por iniciativa de Veuillot se decida –ya el 29 de octubre– apelar a Tisserant. El cardenal decano de la presidencia, órgano con competencias de «protector de la ley» (*tutor legis*), debe asegurarse, según los solicitantes, de que Carli tenga en cuenta el parecer de la mayoría de la comisión, la cual no fue llamada a discutir el esquema de un informe, como habría sido de desear.

2) La comisión para el esquema XVII

El denominado «esquema de Malinas» –fruto del trabajo estival sobre las relaciones Iglesia-mundo– sigue siendo objeto de sospechas durante el mes de octubre. El esquema, sumamente deudor (desde el punto de vista conceptual) de dos sucesivas reelaboraciones inspiradas por Congar²⁰⁵, contenía dos partes básicas (decir a los cristianos lo que el mundo pide de ellos / decir al mundo lo que la fe piensa de las cuestiones más graves) y una concepción de la presencia en el mundo que se basaba en la secuencia *koinonia-diakonia-martyria*. Philips –que es quien efectúa materialmente la redacción– propone una simplificación didáctica, que al final de los trabajos de Malinas verá aparecer una *Adumbratio* (esbozo) en tres capítulos: *De ecclesiae propria missione* («la misión propia de la Iglesia»), dividido a su vez en un *De evangelizatione mundi* («acerca de la evangelización del mundo») y un *De ecclesiae influxu in ipsum ordinem mundanum* («la influencia de la Iglesia en el orden secular»); un segundo capítulo *De mundo aedificando* («la edificación del mundo»), subdividido en *De autonomia mundi* («la autonomía del mundo»), *De unificatione mundi* («la unificación del mundo») y una breve sección titulada *De triplici ambiguitate superanda* («la triple ambigüedad que hay que superar»), que queda reducida después a un párrafo; y un tercer capítulo *De officiis ecclesiae erga mundum* («las funciones de la Iglesia con respecto al mundo»), subdivi-

202. Celebrará once sesiones hasta el 3 de diciembre; cf. Louchez, *La commission De missionibus*.

203. Cf. *Les commissions à Vatican II, passim*.

204. JCNg, 8 de octubre de 1963.

205. Cf. *Propositions en vue de la révision demandée du Schema XVII*, en F-Prignon, 238; el episcopado francés había difundido a fines de julio la nota del P. Delhay, *Premier chapitre du schema XVII. De admirabili vocatione hominis*, en «EtDoc» n° 16 (24.7.1963) 1-8, en F-Gagnebet III, 7, 4.

dido en *De munere testificandi* («la función de dar testimonio») y en *De servitio caritatis et communione* («el servicio de amor y comunión»)²⁰⁶.

La *Adumbratio*, enviada a finales de septiembre por orden de la comisión de coordinación a los presidentes de la comisión mixta, circulaba ya de manera oficiosa. Prignon se la envía a Philips el 22 de septiembre, a Glorieux el 25, a Tromp el 27, y lo hace probablemente con la convicción de que ese esbozo pueda ser examinado al menos por la comisión doctrinal²⁰⁷. De hecho, el debate eclesiológico bloquea los trabajos de la comisión doctrinal y también los de la comisión sobre los laicos²⁰⁸, y ninguno toma la iniciativa de poner en marcha los procedimientos de evaluación y corrección del texto. Tan sólo el frenesí originado por el anuncio del 12 de noviembre, que fija para mayo de 1964 el tercero, y presuntamente último, período de sesiones, pone de nuevo en movimiento un esquema cuya «invisibilidad» motivará varias intervenciones en el debate sobre la Iglesia.

3) La comisión sobre el apostolado de los laicos

A partir del 3 de octubre reanuda sus trabajos la comisión sobre el apostolado de los fieles²⁰⁹, cuyo esquema es uno de los que figuran en el orden del día para el final del período. A las tendencias, presentes en la comisión, que pretendían volver a discutir el texto a fondo, se opone una indicación de la secretaría general, según la cual la comisión debía aguardar el resultado del debate en el aula sobre el capítulo *De laicis*, de la constitución sobre la Iglesia²¹⁰. Desde su primera reunión, la comisión —en la cual los laicos auditores comienzan a estar presentes y hallarse activos— elige a un relator²¹¹, y afronta el dilema, suprimido desde hacía tiempo, relativo al sentido del trabajo: ¿se debe seguir reduciendo el documento a dimensiones mínimas o incluso a una breve *declaratio* sobre el deber del apostolado en la sociedad? ¿O habrá que conservar simplemente el documento en espera de que los padres expresen su parecer? ¿O habrá incluso que ampliar el esquema y darle una perspectiva unificada que sitúe al laico dentro de una eclesiología renovada?

La disputa —al parecer sobre lo «muy extenso que era» el esquema— entre las tres opiniones, representadas por De Vet, Civardi y Castellano, no encuentra solución. La comisión se divide en dos subcomisiones de trabajo²¹², que siguen comentando el capítulo sobre los laicos del esquema *De ecclesia*, estudian el informe que habrá que presentar en el aula y valoran las propuestas de modificación del esquema presentadas por

206. G. Turbanti, *La commissione mista per lo schema XVII-XIII*, 227-228. Las reuniones se celebraron el 7 y el 27 de septiembre.

207. G. Turbanti, *La commissione mista*, 228.

208. Glorieux mantiene que Suenens había entregado el esquema a Browne y Cento; cf. Turbanti, *La commissione mista*, 229.

209. Celebrará dieciséis reuniones durante el período conciliar, siete de ellas en octubre.

210. Cf. Fattori, *La commissione «De apostolatu fidelium»*, n° 97.

211. Hengsbach, elegido en el segundo escrutinio con 13 votos, en contra de los 8 votos recibidos en favor de Castellano.

212. Cf. Fattori, *La commissione «De apostolatu fidelium»*, notas 102ss y 107.

los padres durante el verano. Las discusiones son más bien repetitivas. Tan sólo Pavan, en la segunda subcomisión, expone claramente la contradicción entre la eclesiología del cuerpo místico y la del pueblo de Dios. Aparte de esto, las discusiones se hacen interminables, divagando sobre el tema habitual *quid est laicus?* («¿qué es un laico?») y tratando de algunas propuestas prácticas acerca de la ampliación del número de auditores²¹³, pero todo ello se discute dentro de la perspectiva propia de esta comisión, que consiste en no conceder la palabra al «pueblo cristiano», sino a las organizaciones internacionales del laicado.

De hecho, los prolongados debates sobre la Iglesia iban posponiendo el esquema sobre el apostolado de los laicos mucho más allá de la fecha para la que la comisión lo había fijado (la cual el 15 de octubre discute y modifica la *relatio* propuesta por Hengsbach)²¹⁴.

4) La comisión sobre la liturgia

Mientras tanto se preparan el informe y la votación en el aula sobre el esquema litúrgico revisado. El texto superviviente de la fase preparatoria ha experimentado algunos retoques, pero ahora aparece ya en su forma casi definitiva. Además, el hecho de que el relator en el aula sea uno de los moderadores, Giacomo Lercaro²¹⁵, refuerza la voluntad de una gran mayoría, que en las votaciones, iniciadas el 7 de octubre y terminadas el 13 de octubre, se decanta en unas dos terceras partes en favor del consenso incondicional sobre todos los capítulos del esquema, aunque, así y todo, se reciben peticiones de modificaciones más bien elementales²¹⁶. Pero aún hay más: la experiencia litúrgica del Concilio mismo apoya y consolida en más de una dirección las decisiones adoptadas. Por un lado, la alternancia de las liturgias en diversos ritos fue para muchos obispos latinos un seminario sobre la variedad, que resultó muy útil para desasirse de la idea heredada de la «unidad del rito romano». Por otro lado, la experiencia de una celebración privada por la mañana, seguida muchas veces por la asistencia a la misa celebrada por otro y después por la misa en San Pedro, confirma la necesidad de hacer algo sobre una práctica cuyas limitaciones todos pueden experimentar.

Finalmente, la posibilidad de ver en acción algunas «reformas» es particularmente fecunda. La concelebración del 3 de octubre parece un milagro a los promotores del

213. Petit propone también reembolsar sus gastos y aumentar sus tareas.

214. El día 9 de noviembre los moderadores decidieron que se discutiera el *De apostolatu* después del *De oecumenismo*, AS V/3, 710.

215. Ldc, 165; el informe se halla en AS II/2, 276-279. Sobre la dispensa concedida a Lercaro de la prohibición de acumular las funciones de moderador en el aula con las de miembro de una comisión, cf. G. Alberigo, «L'esperienza conciliare di un vescovo», en *Per la forza*, 25.

216. En la votación final del 13 de octubre (AS II/1, 125), en la que intervinieron 2242 votantes, 1495 votaron *placet* y 781 votaron *placet iuxta modum*; 36 votaron *non placet* y hubo 8 votos nulos. Incluso la desilusión provocada porque el esquema tenía que pasar de nuevo por la comisión para sopesar las 781 enmiendas propuestas en la votación final del 13, tuvo al menos algún efecto positivo: los capítulos devueltos de nuevo al aula habían sido mejorados significativamente en diversos aspectos. Sobre el procedimiento, cf. *infra*, 175-184.

movimiento litúrgico²¹⁷, pero no será menos significativo el permiso solicitado y obtenido para que los auditores laicos reciban también la comunión en la misa matutina (11 de octubre de 1963)²¹⁸. La repetición de las votaciones estimula la vida de la asamblea y ayuda a percibir –sobre todo durante la segunda mitad de octubre– que la renovación de la liturgia ha adquirido carta de ciudadanía y se ha ganado la mayoría en la Iglesia, y que este hecho (como se verá durante la segunda mitad de octubre) implica postulados eclesiológicos, cuya aplicación pedirán algunos padres²¹⁹.

5) La secretaría para la unidad de los cristianos y sus propuestas

Si el papa Juan ha dejado un huérfano, éste es la secretaría para la unidad de los cristianos, del cardenal Bea. Después de haber sido el ejecutivo y el inspirador del pontífice, el cardenal debe encontrar un papel para sí, en un período en el que se anuncia la llegada al aula del esquema *De oecumenismo*. Por eso, se comprende lo que Bea hace: permanecer fuera de la línea de fuego, preparar el debate, «cuidarse» de que estén presentes los observadores²²⁰. La inútil espera de Atenágoras no impide el empeño de Bea por hacer sentir de nuevo a los delegados de las Iglesias no católicas que ellos son también participantes en los debates, y no espectadores de los mismos. El éxito de las reuniones del martes –se palpa en los informes de los participantes– es muy grande²²¹.

Y, sin embargo, no hay intervenciones «de» la secretaría sobre el esquema *De ecclesia*, aunque sí se da una paciente acción para que se discuta un esquema sobre el ecumenismo que no ilustre tan sólo los principios del ecumenismo católico, sino que aborde también las dos cuestiones que han de hallar más oposición durante los dos años siguientes. La primera se refiere al capítulo quinto sobre la libertad religiosa de la conciencia. El 9 de octubre Bea pide de nuevo a los moderadores y luego a Cicognani que el capítulo sobre la libertad religiosa vuelva a formar parte del esquema, como se había convenido (inútilmente) en la comisión de coordinación durante el mes de julio²²².

217. Cf. JT, sobre quien habla R. Pacick, «Das Konzilstagebuch von Josef Andreas Jungmann sj», en *Experience*.

218. AS II/1, 123 (actas resumidas). Puesto que los obispos celebraban misa en privado a primeras horas de la mañana, los laicos eran los únicos que necesitaban recibir la comunión. Por tanto, la decisión fue importante y se vio reforzada por el deseo de comulgar en la misa y no fuera de ella en forma de devoción privada.

219. Además, el desarrollo mismo del debate eclesiológico estará influido en algunos pasajes por la relación fundamental de la eucaristía con la Iglesia, relación que la constitución litúrgica ha establecido.

220. Cf. Velati, *Una difficile transizione*, 365-366.

221. La primera reunión fue introducida por Thils, y la del 8 de octubre por Philips. Las reuniones de los observadores en los días 15, 22 y 29 de octubre consideran los aspectos sobre el episcopado sobre los que habrá que votar en el aula, y acerca de los cuales habrá conflicto. Sobre los informes de L. Vischer al Consejo Mundial de Iglesias, cf. Velati, «Gli osservatori del Consiglio ecumenico», y también Brun, «La documentazione», en *Evento*, 149-157 y 259-293.

222. Cf. *Notes sur le Schema «De libertate religiosa» présenté par le Secrétariat pour l'unité*, 30 de septiembre de 1963, F-Dossetti, 33b. La carta de Bea a los moderadores, citada por ACV en Carbone, *Il ruolo di Pablo VI*, 130, se encuentra también en F-Suenens, *IIa sessio. De ecclesia, De oecumenismo*. Willebrands había visitado a Lercaro el 1 de octubre de 1963, «por sugerencia del Santo Padre», para consultarle sobre el tema de la libertad religiosa; cf. Ldc, 167-168. Sobre este tema hubo también una intervención de

Felici se defiende diciendo que el esquema del capítulo no fue transmitido jamás por la comisión de coordinación ni por la secretaría general, y que en este momento no se ha conseguido más que un texto muy elemental sobre el derecho de la recta conciencia. Poco después (el 22 de octubre) la petición de doscientos cuarenta obispos estadounidenses, entregada por Spellmann, en favor de un esquema sobre la libertad, será recibida por Cicognani y transmitida por éste a la comisión doctrinal para obtener un juicio sobre su valía²²³. No menos espinosa es la tentativa de introducir un decreto sobre los hebreos en el mismo texto. Pablo VI ha asegurado a Willebrands que la competencia en la redacción de un capítulo sobre Israel es y será propia de la secretaría para la unidad²²⁴, pero hay una persistente oposición que procede, por razones políticas, de los países árabes, de la cultura antisemita y de las Iglesias del Oriente Medio²²⁵.

6) La comisión doctrinal

También el trabajo de la comisión doctrinal avanza al mismo paso que el debate eclesiológico en el aula. Trata de responder al mismo, en particular sobre la propuesta de votaciones orientadoras, pero logrando algunas veces novedades que se anticipan.

En su primera reunión, el 2 de octubre, la comisión decide estar a la expectativa para estudiar las enmiendas sobre el esquema *De ecclesia*, requeridas por los padres. La subcomisión *de revisione*, compuesta por Florit, Garrone, Charue, Spanedda y Browne (como presidente), comienza a actuar a partir del 4 de octubre, ayudada por un colegio de expertos presidido por Philips²²⁶. El procedimiento concebido por Tromp y por Ottaviani para el trabajo de la comisión era el de «desmontar» las intervenciones de los padres y transformarlas en papeletas de enmienda. Estas papeletas, distribuidas en diversas copias sacadas a cicloestilo²²⁷, debían proporcionar el material mediante el cual los expertos pudieran sugerir a la comisión las correcciones²²⁸. La reunión de esta subcomisión, celebrada el 7 de octubre, refleja un plan de trabajo:

propaganda con ocasión de la apertura, cuando se distribuye fuera de San Pedro un opúsculo titulado *Pro sanctae matris Ecclesiae libertate*, de siete páginas, firmado por 367 sacerdotes vascos (¿contra el franquismo?); una copia puede verse en F-De Smedt, 17.4.

223. El 7 de noviembre llegará a la comisión doctrinal una *Relatio adunationis sub-commisionis [...] ad schema «De libertate religiosa» examinandum*, F-Gagnebet, 1.12.80. Su autor es J. Wright, relator de la subcomisión. La nota de Spellman sobre la libertad religiosa fue redactada por Murray; véase D. E. Pelotte, *John Courtney Murray. Theologian in conflict*, New York 1975, 82.

224. JCng, 1 de octubre de 1963.

225. En cuanto a la resistencia de Máximos IV, cf. JCng, 4 de octubre de 1963, y ST, en la misma fecha: «Se cuenta que hoy por la mañana tenía que hablar el patriarca Máximos; poco antes de la sesión le dijeron que él no podía hablar, si no era en latín. Así que no pudo hablar. Esto originó general indignación, y los obispos presentaron una queja oficial contra los moderadores».

226. JPrG (A), 4 de octubre de 1963: «Elección' de una subcomisión por Ottaviani mismo para clasificar las enmiendas». Véase también [S. Tromp], *Relatio secretarii de textu revisendo secundum observationes Patrum*, 15 de octubre de 1963, P.052.06. Los expertos son Gagnebet, Schauf, Medina y Philips; cf. *Relatio de labore Subcommisioni Centralis [CD/Dec.]*, 4 de diciembre de 1963, P.052.08.

227. El 15 de octubre de 1963 Tromp anuncia que la comisión dispone ahora de un aparato para sacar copias a cicloestilo, que se va a emplear con esta finalidad.

228. El mecanismo puesto en marcha por Tromp habría hecho posible someter siempre todo a discusión. En la citada *Relatio* del 15 de octubre, el teólogo holandés ofrece un ejemplo significativo: «Para adu-

Mons. Philips me dijo ayer por la tarde que hubo una reunión de la subcomisión para la clasificación de enmiendas. Fue una experiencia penosa. Se encuentra uno ante la misma mentalidad y ante la misma obstrucción de los que se hallan enfrente. Tromp domina y llegó hablando de las necesidades que se escuchan en el aula. Será mi sitio de Zaragoza: ¡línea por línea y palabra por palabra!²²⁹

La reunión plenaria de la comisión, el 9 de octubre, celebra una votación²³⁰ sobre dos puntos principalmente discutidos en aquel momento: acerca de si el capítulo *De populo Dei* (con este título o con cualquier otro) debe preceder o no al *De hierarchia*, y acerca de si el esquema *De beata* se debe insertar o no en el esquema sobre la Iglesia. Los resultados de la votación son bastante claros: la comisión aprueba el título *De populo Dei* con quince votos a favor (siete votos preferían el título *De Christifidelibus*, uno prefería el *De aequalitate et inaequalitate membrorum*). Sobre el problema del esquema mariológico, Ottaviani sugiere un procedimiento: escuchar en la comisión a dos padres y a dos expertos de opinión contraria, lo cual tendrá un efecto en el aula. El debate, iniciado por Franić y Balić, que hablan a favor de la autonomía del esquema, es continuado por Garrone y Philips, que prefieren la inserción del mismo en el *De ecclesia*, y finaliza con una votación de la comisión. Nueve votan a favor de un *De beata* autónomo; hay dos abstenciones, y doce votos son favorables a que se incluya el tratado *intra schema De ecclesia*. Por unanimidad se decide que el capítulo se sitúe al final de la constitución, según la propuesta hecha por Philips²³¹. Nadie menciona que, con estas medidas, la comisión está presentando como suya propia la sugerencia sobre la votación que el papa había hecho ya a Suenens. En una audiencia anterior al 6 de octubre, Pablo VI había dicho al primado belga que:

Él, al hacerlo así, no quiere imponer nada. Él [a saber, Pablo VI] desea que la asamblea se pronuncie [...]. Ha decidido presentar dos cuestiones sobre *De beata*. Se pe-

cir un ejemplo, con respecto al diaconado ellos [los expertos] deben delimitar claramente los diversos puntos de vista, así como los argumentos a favor y en contra, tomados de la Sagrada Escritura, de la Tradición, de la práctica de la Iglesia, de las necesidades actuales, etc. Puesto que esta clase de labor técnica era excesiva, cada experto de la Subcomisión debió elegir para sí un ayudante. Tan sólo si esta labor técnica se realiza cuidadosamente y con la mayor objetividad, entonces puede comenzar la labor principal de la Comisión misma, a saber, la de juzgar acerca del valor objetivo de las diversas observaciones, enmiendas, omisiones, adiciones, trasposiciones y argumentos a favor y en contra, que se hubieran presentado».

229. JCng, 7 de octubre de 1963. Las reuniones son a la vez ocasiones de encuentro. En esta reunión interviene también Rahner para conseguir que Wolf, experto en materia de religiosos, sea convocado; cf. Vorgrimler, *Rahner verstehen*, 210.

230. Esto era lo que los moderadores habían solicitado, aunque en la reunión Ottaviani objeta que la comisión de coordinación no tiene poder para imponer variaciones en el orden de los temas decididos por la comisión. En efecto, la finalidad del voto era limitar la autonomía de las comisiones (especialmente la de la comisión doctrinal) con respecto al Concilio y a sus órganos directivos. Sin embargo, la autonomía de las comisiones tenía también una finalidad completamente diferente, reivindicada igualmente por las comisiones (por ejemplo, por la comisión para los religiosos y para los laicos), cuyos respectivos ámbitos quedaban «invadidos» por el deseo de la comisión doctrinal de ejercer control; cf. RT, 15 y 31 de mayo de 1963, 10-13, y JCng, 245-246 y 9 de octubre de 1963.

231. Antonelli, *Le rôle*, 29-30. La decisión es comunicada a Suenens mediante una nota de Prignon que informaba sobre lo que se había hecho el 9 de octubre; F-Suenens, *Ila sessio, De ecclesia, generalia*.

dirá que los dos puntos de vista sean presentados por dos obispos o por dos expertos. Estos dos serían Balić, para dar a María su propio lugar, y Philips para la inserción en el *De ecclesia*²³².

La comisión vuelve a reunirse el día 15²³³. Ottaviani ha obtenido una carta de Agagianian, en la cual el cardenal moderador acepta el voto del día 9 sobre el *De populo* como base suficiente para proceder²³⁴. Pero, de conformidad con el deseo (que todavía es secreto) del papa, Agagianian llega a una decisión diferente con respecto al *De beata*. Teniendo en cuenta que la decisión se ha adoptado en la comisión por débil mayoría, él pide a la comisión que esté dispuesta a que la cuestión de la colocación del esquema mariano se someta directamente a la asamblea conciliar, previa la exposición en el aula de las dos tesis opuestas. La comisión, obedientemente, nombra a Santos y a König. Además, a petición de los cuatro, se nombra una pequeña comisión (Parente, Schöffner, Fernández) para que redacte una nota sobre la calificación teológica de los esquemas. La comisión inicia así el examen del nuevo capítulo sobre el pueblo de Dios, partiendo del papel de la Iglesia en la remisión de los pecados²³⁵, examen que proseguirá el día 18 con los informes sobre la Biblia y la teología, presentados por Mollat y Congar²³⁶. En la reunión del 23 de octubre, de la cual Ottaviani y todos los italianos estuvieron ausentes, y que fue la primera en la que Volk estuvo presente, ocupando el puesto que Peruzzo había dejado vacante con su fallecimiento, la atmósfera estaba dominada por la cuestión de los votos sobre las *propositiones* acerca del capítulo sobre la jerarquía. Tromp anuncia que se crearán dos subcomisiones para la valoración de las enmiendas sugeridas por los padres en sus intervenciones. Pero de momento se trata de pequeños detalles de procedimiento. En la siguiente reunión, celebrada el día 28, Léger y Garonne verán señales de catástrofe en el hecho de que las cuestiones sobre el capítulo tercero, confiadas a ellos, difieran de las presentadas por los moderadores²³⁷.

La comisión, ante la incógnita de una descomposición de los *modi* en millares de propuestas fragmentarias y en conflicto, y desconociendo el resultado de las votaciones sobre puntos claves del esquema sobre la Iglesia, experimenta la posibilidad de un cambio dramático. Todo lo que sucede ¿será el anticipo de un cambio de presidencia, que las circunstancias parecen hacer necesario?²³⁸ ¿O será el preámbulo de un nuevo inten-

232. D-Moeller, 6 de octubre de 1963, en Antonelli, *Le rôle*, 31.

233. Fue necesario, además, incorporar un nuevo miembro después de la muerte de Peruzzo. En nombre de Suenens, Moeller recogió sugerencias en el aula con miras a esta elección. Congar propone un oriental (Edelby, Zoghby o Hermaniuk) o un negro de África; JCng, 11 de octubre de 1963.

234. Ottaviani dice en la comisión que Pablo VI le ha dicho que prefiere que el *De hierarchia* preceda al *De populo*. Philips cuestiona los motivos de la comisión y anuncia que va a enviar una nota para persuadir al pontífice; cf. JCng, 15 de octubre de 1963.

235. No es aceptada la idea de Congar de que se haga una exposición basada en la historia de la salvación del pueblo de Dios; JCng, 15 de octubre de 1963.

236. JCng, 18 de octubre de 1963.

237. JCng, 28 de octubre de 1963.

238. De esta manera habla Küng a Congar; JCng, 12 de octubre de 1963. Los episcopados africanos envían a los moderadores una propuesta (F-Dossetti, 120) para la reelección global de las comisiones y de sus respectivos presidentes. Dossetti escribe una nota sobre este asunto, destinada a los cuatro moderadores; F-Dossetti, 131.

to por refrenar o anular la capacidad de la asamblea para escoger su propia dirección, la cual, a pesar de todas sus limitaciones, había ayudado tanto al Concilio?

7) Órganos oficiosos

Además de las comisiones, «entra» a formar parte del debate en curso sobre el *De ecclesia* la actividad y las presiones de varios grupos oficiosos. En parte, se trata de simples desarrollos de las iniciativas ya examinadas de hecho durante el primer período. Pero, así y todo, los grupos alcanzaron en 1963 un grado diverso de madurez. Se vio cómo la actividad del Grupo de la Iglesia de los Pobres halló un lugar en los debates del aula²³⁹, y cómo el núcleo de lo que será la fracción anticonciliar del *Coetus* adoptaba algunas iniciativas públicas²⁴⁰.

El grupo de la *Domus Mariae*, que reúne semanalmente a secretarios de muchas conferencias episcopales, reanuda sus trabajos el 4 de octubre, bajo el signo de las afirmaciones hechas por Pablo VI a la curia y con motivo de la alocución inaugural del segundo período²⁴¹. Bajo el prudente lema de «internacionalización de las comisiones», sus miembros discuten la posibilidad de una renovación o incluso de una reelección de las comisiones conciliares. El grupo africano llega a la reunión del 25 de octubre con dos *vota* que piden la reelección o la modificación o una elección suplementaria para todas las comisiones, un presidente que sea distinto del jefe de la correspondiente congregación curial, y la elección directa de los vicepresidentes y de los secretarios²⁴². Se proponía, además, tanto por parte de los africanos como de los alemanes, una reorganización de la semana conciliar. Proponían que dos o tres días quedaran libres de la celebración de congregaciones generales, a fin de dejar tiempo para debatir en el seno de las conferencias episcopales, entendiéndose éstas como entidades que ejercen una función intermedia, al estilo de las antiguas *nationes* en los Concilios de la cristiandad medieval. Tales ideas no serán comunicadas formalmente a los moderadores²⁴³, sino que serán transmitidas por Etchegaray a Dell'Acqua, sustituto de la secretaría de Estado, tan sólo el 28 de octubre²⁴⁴. El grupo proyecta una serie de conferencias para preparar la discusión del esquema *De ecclesia* (que contenía una sola referencia a esos órganos) o del *De episcopis*. El 18 de octubre se escucha a Baudoux, por la conferencia canadiense (mientras que se aplaza *sine die* la audiencia de los secretarios de las conferencias alemana, india y del CELAM [Consejo Episcopal Latinoamericano], que se hallaban programadas). Baudoux sostiene el valor vinculante de las decisiones para cada uno de los miembros,

239. Un resumen de las actividades que fueron fruto de la actividad del grupo se ofrece en P. Gauthier, *La chiesa dei poveri e il Concilio*, Firenze 1965, 215-232.

240. Cf. Perrin, *Il Coetus internationalis*, 173-187.

241. Cf. P. Noël, «Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio: il 'Gruppo della Domus Mariae'», en *Evento*, 95-133.

242. F-Baudoux, en Noël, «Gli incontri», 38.

243. Los moderadores las reciben directamente de las conferencias, antes de que les sean transmitidas por el papa; cf. Felici a Veuillot, 11 de noviembre de 1963, en F-Etchegaray, mencionado por Noël, «Gli incontri», nota 42.

244. Noël, «Gli incontri», notas 40-41.

pero en realidad sus palabras son una solicitud formulada por él a modo de principio, más que la descripción de una realidad existente, por cuanto las relaciones entre la conferencia canadiense y su primado, el cardenal Léger, no eran ciertamente buenas²⁴⁵.

Estos grupos, pero sobre todo otros grupos que trabajan durante las largas tardes conciliares, van adquiriendo vida.

El grupo conocido como «Estrategias Conciliares», que Elchinger aglutina, no es una iniciativa nueva en cuanto a sus miembros²⁴⁶. Volk (y su auxiliar), Musty, Guano, Garrone, Butler, Philips, Rahner, Féret, Häring, Liégé, Grillmeier, Martelet, Smulders, Martimort, Laurentin, Ratzinger, Semmelroth, Daniélou, Congar (y algunos otros) forman un equipo que se mantuvo ya activo con la preparación de las opiniones contrarias a los esquemas del año anterior. Sin embargo, durante el segundo período se mueven con mayor facilidad, dominan algunos aspectos de la labor de la asamblea (la importancia de las intervenciones iniciales en un debate, la dificultad ligada a la presencia de los *modi* en las votaciones, la necesidad de «hacer que se hable» sobre cualquier tema). A causa de la oposición alemana, este grupo abandona la idea de incorporar el esquema *De revelatione* e incluso un esquema *De traditione* a la constitución sobre la Iglesia, aunque Congar trata de preparar, así y todo, tal incorporación²⁴⁷.

También en el mundo de los periodistas circulaban informaciones más precisas, capaces no sólo de mantener al día a lectores que vivían lejos de Roma, sino también a los mismos padres, los cuales (a pesar del increíble rumor de que, a partir del 4 de noviembre de 1963, habrá traducción simultánea) siguen comprendiendo poco y mal el «babel» de las pronunciaciones latinas²⁴⁸.

Los observadores no católicos y los auditores laicos establecen dos «órganos» colegiales para la difusión de ideas y puntos de vista. Los primeros, vinculados ahora por un conocimiento directo que había ido madurando durante el año 1962; los segundos, por el hecho de hallarse ya familiarizados con estrategias comunes por su participación en grupos que representan diversos movimientos laicales.

Además, la literatura teológica está realizando su entrada solemne en el Concilio. Sería difícil subestimar la importancia del artículo de Philips en la «Nouvelle Revue Théologique» sobre *Dos tendencias en la teología contemporánea* y las eclesiologías resultantes de ellas²⁴⁹, porque determina un modo de leer la transición del antiguo al

245. Léger no firma las intervenciones de la conferencia en el Concilio; cf. J.-M. Tillard, «Souvenirs d'un expert canadienne à Vatican II», en *L'Église canadienne et Vatican II*, 291-302.

246. Según JCng, se reúne el viernes donde los redentoristas.

247. JCng, 4 y 5 de octubre de 1963.

248. JPrG (A): El 12 de octubre de 1963 se informa a Prignon de que, con el consentimiento de Dell'Acqua, comenzarán a partir del lunes, día 14, los trabajos para el establecimiento de la traducción simultánea, que los moderadores habían solicitado al papa el día 10. El día 18 de octubre, el mismo Prignon dice a Congar que a partir del 4 de noviembre habrá traducción simultánea a cinco lenguas, primeramente para 800 padres; cf. JCng, 12 de octubre de 1963. Horton, 59, oyó también el rumor. Su base sigue siendo desconocida. Sobre la cuestión de los acentos latinos, véase, simplemente como un ejemplo, la satisfacción de Horton, *ibid.*, 27: «En ese momento se presentó a un obispo, cuyo nombre no entendí, pero cuya voz me resultaba familiar, de manera que escuché atentamente. Con bastante seguridad se trataba de nuestro propio obispo Primeau de Manchester, New Hampshire. Era refrescante el oír un vigoroso acento latinoamericano».

249. *Deux tendances dans la théologie contemporaine*: NRT 85 (1963), n. 3, 225-238.

nuevo esquema *De ecclesia*. Obras que al año siguiente cambiarán el panorama de la teología histórica —como la monografía que Giuseppe Alberigo escribe, por consejo y a petición de Dossetti, sobre *El desarrollo de la doctrina sobre los poderes en la Iglesia universal*— se distribuyen anticipadamente en forma de capítulos, que pretenden documentar y mantener la idea de que el Concilio está recuperando tradiciones seculares y venerables²⁵⁰. Durante esas semanas se concibió también la idea de crear una revista que fuera el órgano de la renovación conciliar, pero dicha revista no llegará a publicarse sino unos cuantos años más tarde²⁵¹.

Entre los adversarios de la colegialidad había, en general, un sentido diferente del peligro. Las lamentaciones de Fenton acerca del uso del término *sacramentum* se proponen la idea de preparar el camino para una intervención autoritativa que le parece a él que será capaz de disipar todo equívoco. Gagnebet publicará su ensayo sobre *El primado pontificio y la colegialidad del episcopado*, pero lo hará únicamente después de las discusiones sobre el *De ecclesia*²⁵². Quedará prácticamente aislado el trabajo de Heribert Schauf, que defenderá con sus artículos el primado «en contra de» la colegialidad²⁵³.

Finalmente, las diversas conferencias episcopales tienen un papel decisivo, de nuevo en un nivel cualitativamente superior al de 1962. El acontecimiento clave en aquel entonces fue el desbloqueo de la situación mediante la preparación de listas de candidatos para las comisiones conciliares. Ahora las conferencias proporcionan comprensión, forman las comisiones, orientan el voto, dan impulso al trabajo. Una propuesta como la de los africanos sobre la renovación de las comisiones da testimonio de un protagonismo inconcebible cuatrocientos días antes.

5. El debate sobre la colegialidad (capítulo segundo)

El 4 de octubre comienza el debate crucial sobre el esquema *De ecclesia*: el debate sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, es decir, sobre el episcopado y la colegialidad. Después de una introducción, el esquema desarrolla los siguientes temas en diez párrafos breves: el tema de la institución de los doce apóstoles, el de los obispos como sucesores de los apóstoles, el de la consagración episcopal como sacramento, el de los presbíteros y diáconos como auxiliares de los obispos (nn. 11-15), la cuestión del colegio episcopal y de su cabeza (16), y luego desarrollan los temas de las relaciones entre los obispos y acerca de sus tres ministerios (enseñar, santificar y gobernar, nn. 17-21). Los padres discutirán sobre estas 360 líneas de texto en nueve congregaciones generales, con un total de 119 discursos y 56 intervenciones presentadas por escrito²⁵⁴. Aun-

250. Un capítulo, copiado a cicloestilo, será difundido entre algunos padres. La obra se publicará un año más tarde y suscitará fuertes reacciones entre los canonistas romanos; cf. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 242-244.

251. Para la reunión sobre la revista «Concilium», cf. JCng del 19 de octubre de 1963 (56).

252. En «La France catholique», 15 de noviembre de 1963.

253. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la mayor parte del debate académico contra la colegialidad, que Acerbi reseña en su obra *Due ecclesiologie*, 242-260, no verá la luz sino a partir de 1964.

254. AS II/2, 82-124 y 222-914. Al comienzo de este período sucedió un incidente revelador del clima, tanto por lo que sucedió como por la interpretación que tuvo. El día 4 de octubre se negará el uso de la pa-

que se sabía ya desde hacía un año que la colegialidad era el tema crucial, sin embargo la viveza de los *desacuerdos* no es fruto del esquema (las fórmulas de Philips y de Gagnebet no se hallan muy distanciadas), sino de la presencia del Concilio. Lo que se teme no es una fórmula, sino una experiencia.

En efecto, en el plano de su tratamiento, el capítulo tiene todavía algunas limitaciones, al encarnar el esbozo para el cual Philips había conseguido el año anterior un alto grado de consenso, y que él mismo había defendido en el ensayo, ya mencionado, sobre las dos «tendencias» (la tendencia jurídica, opuesta pero también complementaria de la tendencia a la comunión). El capítulo, anticipando el tratamiento de las funciones del colegio episcopal, evitaba describir el papel y las funciones de los obispos como si fueran monarcas aislados. Pero, a pesar de todo, muestra el peso del esquema preparatorio, cuando comienza con la reafirmación de las prerrogativas papales fijadas por el Vaticano I. El resultado es contradictorio. Tal repetición del Vaticano I sonaba a superflua. Pero para quien la hubiera querido como único contenido de un esquema *De hierarchia*, era desde luego inadecuada. Más aún, el desarrollo de la doctrina sobre el ministerio, efectuada «in bonum corporis», no era todavía homogénea para un tratado sobre los obispos residenciales (*De episcopis residentialibus*). Así y todo, el punto que mostraba un desarrollo doctrinal era la afirmación de que la Iglesia había sido fundada sobre Pedro y los apóstoles, y que todos ellos, en solidaridad, constituían un colegio, aunque no en sentido «jurídico». Las incertidumbres que quedaban en el esbozo dejaban indecisa la cuestión de quién sería el que sucediera a aquel colegio original (la conservación del título que hablaba de los obispos residenciales se convertía en un factor de grave ambigüedad). De igual manera, no había conexiones sólidas entre el resto del capítulo y el n° 13, el cual, aunque afirmaba la sacramentalidad del episcopado y el significado de la consagración como la agregación de un nuevo miembro a un *ordo* (y no simplemente como la transferencia de un poder), no lograba vincular luego este dato con el ejercicio de los poderes y de las funciones del obispo; en efecto, tan sólo la potestad de santificar aparecía como conferida indudablemente en la consagración.

En el centro del capítulo, el n° 16 no trataba de armonizar los poderes del papa y los poderes del colegio. Los definía mediante yuxtaposición y los relacionaba entre sí sobre la base del hecho de que el colegio, en el ejercicio de sus potestades, debía tener en cuenta la supremacía de su cabeza. La falta de un instrumento canónico de regulación de los dos poderes constreñía al esquema a recordar en este punto «la naturaleza no canónica de la estructura jurídica»²⁵⁵, a fin de explicar el equilibrio entre ambos poderes.

labra a Máximos IV, oficialmente porque había preparado su intervención en francés; cf. JEdb, 4 de octubre de 1963, 158-159. JPrg (A), 7 de octubre de 1963, informa que, según Suenens, «la cuestión del idioma fue más que nada un pretexto para enmascarar la verdadera razón de la negativa: el contenido sumamente violento del texto, de manera especial contra el Santo Oficio». El 5 de octubre Rahner presentó a Döpfner una protesta, y también los franceses se movieron contra esta vejación; cf. Vorgrimler, *Rahner verstehen*, 211. Sobre la negación de la palabra a los padres por parte de los subsecretarios, pronuncia también Congar algunas palabras de descontento, JCng, 4 de octubre de 1963: le consta que a Volk y a Blanchet no se les permitió hablar sobre la calificación dogmática, bajo pretexto de que se trataba de una cuestión reservada al papa (sic!?).

255. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 208.

Valerosamente el esquema preveía la posibilidad de formas de ejercicio inéditas de los poderes del colegio, pero no encontraba ningún nexo entre este elemento y la innovadora idea de la *communio ecclesiarum*, expresada en el n° 17, pero relegada a un rincón conceptual del capítulo, en el cual la afirmación misma del colegio quedaba como reabsorbida por la cuestión de las relaciones entre el papa y el episcopado. No era casual entonces el que las funciones del obispo, las relaciones con los presbíteros y los diáconos, y el común y distinto enraizamiento en el orden, resultaran todavía intensamente influidos por el minimalismo funcionalista del esquema del año 1962.

El debate (que se extiende desde el 4 hasta el 16 de octubre) comienza, por las conocidas relaciones de precedencia, con las intervenciones de Spellman, Ruffini y Bacci en contra de la colegialidad y en contra del diaconado²⁵⁶. El discurso de Guerri, que habla en nombre del episcopado francés y a favor de la sacramentalidad, queda como un suceso aislado²⁵⁷. Son palabras que caen en el vacío, porque, como iremos viendo cada vez más en los días sucesivos, la actividad de los periodistas y la atención de la prensa restituyen el equilibrio y la comprensibilidad a una discusión que se había llevado a cabo en el latín habitual, frecuentemente indescifrable, que después de las 10.30 (hora en la cual se abren los dos bares del Concilio) mueve a numerosos prelados a dirigirse a las naves laterales. Teniendo a la vista los informes, no siempre «desinteresados», de los periodistas de «L'Avvenire d'Italia», «Le Monde», «Il Tempo», «La Croix», se comprenden mejor las diferencias, se entienden las respuestas y objeciones a las intervenciones anteriores, se vuelven a meditar las cuestiones y se planean intervenciones esclarecedoras.

El debate sobre la colegialidad y el diaconado se reanuda el lunes, día 7, y hace que se inviertan por completo las impresiones del primer día de las discusiones. Hasta Siri y Florit admiten que «exista» la colegialidad, pero están preocupados de que se la interprete en detrimento del primado²⁵⁸. Principalmente Léger, König, Döpfner, Meyer, Alfrink, Lefebvre, Rugambwa y Máximos IV —«los 'grandes' de una serie más extensa»²⁵⁹—, y luego los obispos De Smedt, Beck, Van Dodewaard²⁶⁰, ocupan la tribuna con

256. AS II/2, 82-89. Sobre el diaconado Rahner amplía la intervención que tendrá Döpfner, y el 7 de octubre pide que se informe de ello a su amigo Hannes Kramer, fundador del *Diakonzentrum* en Friburgo del M.; cf. Vorgrimler, *Rahner verstehen*, 210-211. En cuanto a la colegialidad, obsérvese que también Jedin (*Lebensbericht*, 212) manifiesta su perplejidad ante una expresión «nueva y nada habitual».

257. AS II/2, 89-90. Son los subsecretarios quienes recogen las solicitudes de intervención y componen la lista de aquellos a quienes se concede el uso de la palabra.

258. AS II/2, 222-223. Según el arzobispo de Génova, existe una relación no recíproca entre Pedro y el colegio de los apóstoles, relación que subsiste en la relación entre el papa y el colegio de los obispos: Pedro «existe» sin colegio, el colegio no existe sin Pedro, de tal manera que, si existe colegio, es por razón del mandato petrino. El arzobispo de Florencia expresa una posición más fluctuante, y pide aclaraciones, no sobre la relación entre el colegio y el papa, sino entre los poderes del colegio y el primado del romano pontífice, AS II/2, 259-263.

259. G. Vallquist, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Zürich 1966, 119.

260. AS II/2, 223-238; 263-266; 268-270; 270-272. El P. Chenu había escrito el 30 de septiembre de 1963 a Van Dodewaard, pidiéndole que interviniera sobre el capítulo *De populo*: «Al hablar de los fundamentos de ese sacerdocio, y para definir el lugar de los laicos, sería quizás oportuno enunciar explícitamente el papel 'mesiánico' de Cristo, que el pueblo cristiano continúa desempeñando en la historia —como un signo de la llegada del reino de Dios—. No deberíamos abandonar a los mesianismos temporales, que son a la vez seductores y pervertidos, el beneficio de una verdad que es fundamental para la economía cristiana. ¡Qué experiencias perturbadoras tenemos en un asunto que debe ser una piedra de engarce para la gracia!

una serie de propuestas señaladas y oportunas. Un obispo yugoslavo, Zazinović, pide que, como expresión de la colegialidad, el papa proceda a «crear una institución, a modo de consejo de obispos que sean invitados periódicamente y procedan de todos los países», cuyo parecer «cuenta más que todos los dicasterios de la Santa Sede y le sirva al papa como mano auxiliadora en los principales negocios de la Iglesia»²⁶¹. Al día siguiente, Liénart, en nombre de todo el episcopado francés, y Richaud defienden la colegialidad y el diaconado. Pero se oyen también voces de la oposición (Šeper, Sigaud, Franić)²⁶². El uso del término *colegio*, aplicado al conjunto de los obispos con el papa y referido al órgano que ejerce la autoridad en la Iglesia establecida por Jesucristo en la persona de los Doce, suscita dos tipos de objeciones. Algunos expresan su gran temor ante una visión de las relaciones entre los obispos y el papa que no comience señalando aisladamente los poderes y las prerrogativas del pontífice; otros mantienen que los poderes del colegio no son delegados ni delegables²⁶³. Y hay, finalmente, quienes se sienten de veras inseguros y no son capaces de formular un juicio²⁶⁴.

La sucesión de las intervenciones tiende a convertirse (así sucederá cada día) en más rápida, pero también en más indescifrable –a menudo en contradicción con las votaciones realizadas al mismo tiempo sobre capítulos del esquema *De liturgia*–. En las intervenciones, el llamamiento a la renovación predomina con mucho, pero, en cambio, en las votaciones retornan las objeciones y las serias advertencias. Por ejemplo, Cento admite el diaconado, pero sólo si lleva anexo el celibato; Nicodemo teme la imprecisión «jurídica» del texto...²⁶⁵ Cuando Slipyi, el metropolitano ucraniano liberado el año anterior del *gulag* para complacer un deseo de Juan XXIII, pide que se acentúen las posturas en favor de la infalibilidad, no convence, pero logra, ciertamente, que le escuchen (hasta tal punto que habla durante veinte minutos sin que nadie se atreva a interrumpirle)²⁶⁶. Cuando un joven obispo auxiliar de Bolonia –Luigi Bettazzi– lee su intervención contra aquellos «innovadores» que rechazan la colegialidad, y cita en contra de ellos a autores romanos de los siglos XVIII y XIX, suscita la hilaridad de Chenu, persuade a pocos padres pero importantes (por ejemplo, a Pietro Parente), pero no se puede decir que corte un nudo todavía prieto ni que resuelva una situación incierta²⁶⁷.

Esta verdad del mesianismo entra en la definición de las relaciones entre la Iglesia y el mundo»; F-Schillebeeckx, Lovaina.

261. AS II/2, 268. Tal será también la petición de Ghattas el 10 de octubre, sobre la cual JEdb, *ad diem*, edic. it. p. 169: Heenan y Beck dicen a uno de los observadores que, en opinión suya, tal consejo pudiera ser una de las «nuevas estructuras» que hubiese que crear.

262. AS II/1, 342-345, por un lado, y 358-360 y 366-370, por el otro lado.

263. La conferencia holandesa, por boca de Van Dodewaard, sostiene que el poder del colegio no puede ser un poder delegado; este poder, dicen ellos (basándose también en el canon 227 del Código de Derecho Canónico), es de derecho divino y debe definirse como tal; AS II/2, 270-272.

264. El 7 de octubre de 1963, Rahner expresa una sospecha pesimista (de que todo camina hacia la creación de «pequeñas mejoras bien intencionadas, que no cambian gran cosa»); en Vorgrimler, *Rahner verstehen*, 211.

265. Cento habla en la 45ª congregación general, el 10 de octubre de 1963, AS II/2, 393-394; Nicodemo habla el día 11, *ibid.*, 459-461.

266. AS II/2, 442-446; cf. también Wenger, 47. Un modesto eco suscita Marcel Lefebvre, quien interviene el día 11 en contra del peligro representado por la colegialidad de las conferencias episcopales....: AS II/2, 471-472.

267. AS II/2, 484; cf. D-Chenu, 11 de octubre de 1963.

No sólo aspectos innovadores, sino también cuestiones más antiguas quedan sin resolver. Entre éstas se halla el problema de imponer una medida adecuada a la repetición del *ex sese* del Vaticano I²⁶⁸. En su reunión del 8 de octubre, los observadores cuestionan la forma en que el esquema de Philips presenta los poderes del colegio episcopal como si fueran «concesiones»:

Schmemmann: «Hay cierto pluralismo en la estructura de la Iglesia, pero de él no se encuentra nada aquí; hay otras primacías... y sobre el *ex sese*. Parece que el documento trata incesantemente del episcopado como de una concesión, y toda la afirmación absoluta sigue estando *a favor del Papa*. Cada enunciado sobre el episcopado es referido al Papa y a su poder»²⁶⁹.

Otra petición constante tiene que ver con una clamorosa laguna: el esquema *De ecclesia* que los obispos tienen ante sí dedica al presbiterado únicamente media página, sin entrar en ninguna de las cuestiones que vienen preocupando a los sacerdotes desde hace casi veinte años (desde su trabajo hasta su papel en la sociedad, desde el celibato hasta la formación, desde las relaciones con el obispo hasta las relaciones entre unos y otros). Aunque esta elección del énfasis podía tener una explicación en el enfoque sistemático adoptado en el esquema preparatorio, sin embargo ha llegado ahora a ser incomprensible, y no sólo en lo que respecta a los obispos²⁷⁰. Y se hace más incomprensible aún, si se considera el hecho de que el esquema inicia la cuestión de la restauración del diaconado como grado permanente de las sagradas órdenes, con o sin celibato. Precisamente por esta razón el debate registra muchísimas intervenciones sobre el tema del diaconado. Algunos lo consideran el caballo de Troya introducido dentro del recinto del celibato sacerdotal. Otros ven en ello un remedio para paliar la escasez del clero. Otros, en cambio, lo contemplan como un gesto elocuente de la voluntad de reacoplar la Iglesia católica romana a una tradición apostólica (no unívoca, pero desde luego predominante). El diaconado es también objeto de una fuerte confrontación, que ve cómo grandes líderes adoptan posiciones, el primero de todos Döpfner, quien lee una declaración redactada por el mismo Rahner y por el equipo de redacción del Colegio Germánico²⁷¹. Sobre todo, la posibilidad consignada

268. La cuestión es suscitada por el obispo Saboia Bandeira de Mello, de Palmas, sobre el n° 9; cf. AS II/2, 114-123. Congar redacta una interpretación de ella el 7 de octubre (cf. JCng, *ad diem*), al parecer por iniciativa suya; al día siguiente ofrece su nota como una intervención a Martin, que la recibirá el día 9.

269. JCng, 8 de octubre de 1963. Véase también Horton, 45-46. Philips es quien hace la introducción de los trabajos en esta reunión. Durante el debate Cullmann mantendrá que no se puede hablar de «sucesión» en sentido estricto, cuando se trata de un papel que se debe a la experiencia del encuentro directo con el Cristo resucitado. JPrG (A), 8 de octubre de 1963, hace notar que Cullmann está impresionado por las observaciones contra la posibilidad de compaginar la colegialidad y el primado, observaciones a las que Philips «dio una respuesta».

270. Ésta es la cuestión que suscita L. Vischer en la reunión de los observadores el día 8 de octubre; cf. Velati, *Gli osservatori*. De la misma manera se expresa Añoberos Ataún en el aula el día 9 de octubre, AS II/2, 348-351.

271. Véase *supra*, n. 256. En varios grupos la cuestión se discute desde diversos ángulos. Algunos veían en el diaconado una solución a la escasez del clero. Otros veían también en él un impulso para la reforma del presbiterado, y posiblemente una solución para los problemas de un ministerio célibe, que en los años anteriores al Concilio había mostrado ya graves dificultades. Sin embargo, la discusión sobre un tema

en el n° 15 del esquema, según la cual «corresponde a los prepositos de la Iglesia el decidir si tales diáconos están ligados o no por la sagrada ley del celibato», suscita repetidas incertidumbres.

Así y todo, el debate parece oscilar con un movimiento pendular entre los *pro* y los *contra*. ¿Será el efecto de la dirección del mismo por los subsecretarios, que de hecho controlan el orden de las intervenciones y anuncian quién debe hacer uso de la palabra? Para valorar la amplitud de los consensos y de las disensiones, para limitar el efecto de incertidumbre que se estaba produciendo, se suscita ya el 8 de octubre la posibilidad de que se pida a la asamblea misma que proporcione una orientación en la materia. La sugiere Suenens, en su intervención en el aula sobre la restauración del diaconado como orden permanente, que debe conferirse tanto a los célibes como a los casados²⁷². De nuevo por la tarde, en una conferencia de prensa, el purpurado belga pide que el aula emita un voto «separado» sobre esta cuestión específica²⁷³. A todos los padres les resulta oscuro qué es lo que va a suceder con la sugestiva propuesta hecha por el moderador belga; incluso a los setenta y siete padres latinoamericanos que el mismo día 8 de octubre habían transmitido a los moderadores una propuesta suya: la de que en el aula se trate de las «cuestiones de mayor importancia»,

(tales como, en el capítulo segundo del esquema «De ecclesia»: la colegialidad episcopal, la sacramentalidad de la consagración y la restauración del diaconado), que, una vez que de ellas se ha discutido, se expongan de manera breve y clara, de modo que puedan someterse a un voto provisional, antes de que la comisión competente comience el estudio de las enmiendas. Hay particularmente dos razones que abogan por tal voto: a) Para que los padres, después de un largo espacio de tiempo, a saber, de varios meses, no lleguen a la votación después de haber olvidado en parte las razones expuestas en el aula. b) Para que las comisiones no pierdan el tiempo redactando textos acerca de cuestiones que la mayor parte de los padres conciliares se vean obligados a impugnar en el futuro²⁷⁴.

exento de precedentes históricos determinantes abría también el camino a consideraciones más originales. Vinculada especialmente a la indigenización de una parte del clero, fue la postura favorable de cuarenta obispos «chinos» por nacimiento o por vocación misionera, que votaron una moción favorable de Yu Pin; cf. Lazzarotto, *I vescovi cinesi*.

272. Suenens mismo se distancia del texto que proponía que fuese temporal el vínculo del celibato impuesto a los que habían recibido sagradas órdenes, y pide, en cambio, un diaconado que se confiera a los célibes en las mismas condiciones que el diaconado temporal, y un diaconado para varones casados.

273. Véase el texto del discurso pronunciado en el aula (AS II/2, 317-320) con las variantes tomadas del memorando que Dossetti había preparado para Suenens, en *Per la forza*, 313-320, y véase lo que el mismo Suenens dice en *Souvenirs et espérances*, París 1991, 113. En cuanto a la conferencia de prensa, véase, entre otras, la crónica que aparece en «L'Avvenire d'Italia», el 9 de octubre de 1963. F-Dossetti, 381, 7 de octubre de 1963, se refiere a una hoja escrita de puño y letra por Dossetti: «Suenens: proponer dos textos, uno para la mayoría y otro para la minoría». El texto francés puede verse en F-Suenens, *IIª sessio, De ecclesia, De diaconatu*.

274. R. Silva Henríquez a los moderadores, 8 de octubre de 1963, con las firmas de setenta y siete padres de las siguientes naciones: Colombia (27 padres), Chile (17), Argentina (7), Uruguay (6), Costa Rica, Honduras, México, Panamá (2 cada uno), Cuba, Salvador, Guatemala, Paraguay, Venezuela (1 cada uno) y otros siete obispos de diversos países de lengua española; copia anexa a la carta de solicitud del cardenal de Santiago de Chile al papa, del 22 de octubre de 1963, actualmente en F-Moeller, 311.

a) *Votos parciales u orientadores*

El día 10 de octubre los cuatro moderadores vuelven a la audiencia habitual con el papa: audiencia triunfal, «colegialidad vivida». El papa comparte con los moderadores el material que se halla sobre su mesa de trabajo, suscita en ellos comentarios enfáticos: «¡El Espíritu Santo sopla de manera tempestuosa!», dice Suenens, y Lercaro afirma: «Es un día histórico». El papa confía a los moderadores la tarea de recibir y dirigir a los laicos; aprueba las iniciativas sobre la pobreza; no queda totalmente excluida la posibilidad de utilizar en los debates las lenguas vernáculas²⁷⁵.

Más escasa es la hoja de apuntes de Dossetti, que desde hace dos semanas desempeña la función de secretario del nuevo órgano. Ha preparado la lista de los temas que deben tratarse en la audiencia, a saber: 1) el informe de la semana; 2) el problema de la calificación teológica de las decisiones; 3) la reunión con el presidente y el vicepresidente de la comisión teológica; 4) la votación sobre el capítulo segundo de la Constitución de *Sacra Liturgia*. Al pie de la hoja, Dossetti ha anotado de su puño y letra lo que

el Santo Padre aprueba:

Votos del Concilio: vinculantes para las Comisiones, sobre cuestiones gravísimas (por ejemplo, el diaconado; la sacramentalidad [del episcopado])

«Ley transitoria» para dar aplicación inmediata a la Constitución de la liturgia

Comisión sobre problemas de la mujer y de la [vida] religiosa²⁷⁶.

No se dice nada sobre el modo de consultar al aula, pero los ejemplos que se dan —la sacramentalidad y, sobre todo, el diaconado— son elocuentes por sí mismos. Sobre tales puntos, dos días antes Silva Henríquez había pedido en forma reservada una votación previa, y Suenens lo había hecho de manera pública, a fin de saber lo que el Concilio quería. Por consiguiente, el papa y los moderadores están de acuerdo en proceder rápidamente a tales votaciones «sobre asuntos muy serios», y en obligar así a las comisiones a atenerse a los principios fijados en el aula²⁷⁷.

La audiencia se ocupa también de otros temas (el papa pidió que las reformas litúrgicas aprobadas entraran en vigor inmediatamente y que las peticiones formuladas por el Grupo de la Iglesia de los Pobres fueran escuchadas²⁷⁸), pero el consenso sobre ese punto parece que ha aclarado finalmente las relaciones entre la voluntad del aula y la voluntad de las comisiones. Al día siguiente, en la reunión ordinaria de los moderadores, se es-

275. JPrg (A), 10 de octubre de 1963. A los moderadores se les había concedido una audiencia conocida, en la jerga curial, como «udienza di tabella», es decir, fijada habitualmente para un día y una hora determinados, lo mismo que para los jefes de los dicasterios.

276. La cuestión acerca de las mujeres era uno de los temas del ámbito del esquema *De ecclesia*, indicados ya por Montini el 18 de octubre de 1962 en su carta dirigida a Cicognani. Véase la carta de A. Nicorà Alberigo a Dossetti, del 15 de octubre de 1963, en F-Dossetti III, 167.

277. Hay también una referencia a la «audiencia habitual» en Ldc, 176-177. Según Congar, JCng, 8 y 9 de noviembre de 1963, mecanografiada, 361 (que se entera de ello en el Colegio Belga, donde se aloja), los moderadores habían visto al papa tres veces «antes de proponer [la cursiva es mía] las cinco cuestiones».

278. Ldc, 177, 10 de octubre de 1963. Durante el almuerzo en la secretaría de Estado, Lercaro escucha elogios de «L'Avvenire d'Italia» por los servicios que presta a los debates del Concilio...

tudian los detalles. Lercaro está a favor de una votación «orientadora», del tipo de aquella que el año anterior había desbloqueado ya el «camino» de los principios para la reforma litúrgica²⁷⁹. Agagianian no sólo está de acuerdo²⁸⁰, sino que además mantiene que «la fórmula mejor» que puede proponerse es la que figura «en el esquema»²⁸¹.

Ya al día siguiente varios miembros del Concilio tienen noticia de una votación «separada». Karl Rahner habla de ella a Congar²⁸². Cavagna escribe al papa pidiendo una votación «no sobre la totalidad del esquema»²⁸³. En realidad, lo que los moderadores han propuesto y el papa ya ha corroborado no es simplemente una serie de votos encaminados a determinar el grado de consensos (y quizás de disensos), sino también un acto mayéutico de trascendencia muy distinta.

En efecto, aquel mismo sábado, día 12, Dossetti escribe en Monteveglio (en las cercanías de Bolonia) una primera formulación de las propuestas (no de las peticiones) que hay que someter a la asamblea, y sobre las que él debe ponerse de acuerdo previamente con Carlo Colombo, su viejo amigo y que ahora no sólo es experto cualificado, sino principalmente colaborador que goza de la confianza de Pablo VI en cuanto a las cuestiones teológicas que deben discutirse en el Concilio. Dossetti define el objeto de los votos como «proposiciones que no deben someterse a los votos de la congregación general». Por tanto, él no pretende reemplazar la votación sobre el esquema, ni mucho menos dividir las aprobaciones, sino que quiere obtener de la asamblea orientaciones seguras para que la comisión examine las enmiendas²⁸⁴.

Los cinco puntos presentados no se hallan conectados entre sí conceptualmente de manera estricta, sino que seleccionan temas cruciales en el debate. La primera cuestión se refiere a la consagración episcopal y a sus consecuencias en el plano del otorgamiento de los *tria munera*²⁸⁵. La segunda cuestión que hay que someter a votación es la del colegio episcopal como sujeto de derecho divino del poder pleno y supremo so-

279. Cf. Ldc, 115-116 sobre el voto del 14 de noviembre de 1962; cf. además *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 146-152.

280. Cf. Ldc, 180: los cardenales se habían dirigido a la basílica de Santa María la Mayor, donde Pablo VI presidía la celebración del aniversario de la apertura del Concilio.

281. F-Dossetti, 378a, nota manuscrita de Dossetti, de fecha 11 de octubre de 1963, A.S.M. Maggiore. Cf. «Procedure», 325-326.

282. Véase Congar, JCng, 12 de octubre de 1963, texto mecanografiado, 316: «[Rahner] me dice que los Moderadores harán que se vote por separado sobre: la colegialidad episcopal, la sacramentalidad de la consagración episcopal, el diaconado».

283. F-Prignon, 459. En F-Suenens, *IIª sessio. De ecclesia, 5 propositiones*, se encuentra una carta de Castellano a los moderadores, con fecha 11 de octubre de 1963, que pide «votaciones claras y separadas».

284. F-Dossetti, 110, en la parte inferior, escrita a mecanografía. La expresión *suffragia interlocutoria*, que según Troisfontaines, «À propos», 135, correspondería a la definición original dossettiana, es en realidad la definición propuesta por Silva Henríquez a los moderadores y será recogida por Dossetti, pero únicamente en el esbozo de la introducción a los votos de F-Dossetti, 177-178 (cf. *infra*), pero que una nota manuscrita de Prignon en su copia (F-Prignon, 467) fecha en el día 18 de octubre. Los belgas discutieron el viernes, día 11, sobre la necesidad de formulaciones «cuidadosamente» equilibradas: «ni excesivamente largas ni excesivamente breves», JPrg (A), 12 de octubre de 1963.

285. La cuestión I y la II.1 + II.2 en *Appendice I: Sinossi*, tienen unidad interna: Dossetti y Colombo piensan también en la sustitución de ambas por una sola cuestión que repita sencillamente el texto del esquema.

bre la Iglesia universal²⁸⁶. En tercer lugar se propone la cuestión del diaconado –la que, al parecer, había dado vida al procedimiento de los votos orientadores–, cuestión, no obstante, sobre la cual se pide de hecho la congelación de una fórmula del esquema según la sugerencia de Agagianian²⁸⁷.

Dossetti trabaja sobre su texto como sobre un cañamazo de formas flexibles. Las correcciones sugeridas el día 13 por Colombo conducen a una segunda versión mejor estructurada y más compleja²⁸⁸. Colombo pide y consigue una mejor vinculación entre la consagración episcopal, la sucesión apostólica y la colegialidad. Propone que el ejercicio de la jurisdicción actual del obispo no se produzca *per collationem* o, como proponía Dossetti, en formas que había que definir todavía, sino únicamente (*non acquiritur nisi*) mediante la *collatio* o según una *consuetudo* ya experimentada. Añade, además, a la definición del papa como *caput et principium unitatis* del colegio de los obispos, la expresión enfatizadora *eorum capite*, que gramaticalmente es pleonástica, pero que enuncia una línea de pensamiento que tiende a mantener a ultranza semejante dimensión. Finalmente, atenúa la frase sobre el diaconado, proponiendo que los padres no aprueben la fórmula del esquema, sino que concedan la libertad de restaurar el diaconado según lo previsto en el esquema.

La propuesta se encuentra ya a punto. Colombo, al día siguiente, ve una versión con las correcciones acordadas y con algunas otras variantes ligeras²⁸⁹. En efecto, se ha introducido una nueva sección V que repite (¿a quién le parecerá que es indispensable hacerlo?) los títulos primaciales y vicariales y las prerrogativas conexas. Además, la redacción reserva para el pontífice la función de juzgar sobre la «oportunidad» de la acción colegial. En los días sucesivos este tema se desarrollará en una sección del *nota bene* sobre la tercera cuestión.

286. Las propuestas presentadas siguen siendo tres: III, IV.1 + IV.2, cf. *Appendice: Sinossi*. Sobre la contribución de Mörsdorf al esclarecimiento de este punto no hay más testimonios que alguna alusión en F-Rahner (Würzburgo).

287. La restauración del diaconado es propuesta, según la petición de Agagianian, del 11 de octubre, «con arreglo a las palabras del esquema, 26, líneas 36-41».

288. F-Dossetti, 110. Manuscrito de Dossetti con correcciones de Colombo en Monteveglio el día 13 de octubre de 1963. Una nota manuscrita en la cabecera del texto pone de manifiesto lo siguiente: «En Monteveglio - 13.10.63 / Correcciones propuestas por D. Carlo [Colombo]». Tucci estaba al corriente de la implicación del teólogo milanés, como puede verse por una nota que aparece en el diario, correspondiente al 17 de enero de 1964, hoja 168: «En lo que respecta a los cinco puntos del 30 de octubre, [Suenens] me dijo que éstos fueron preparados por mons. Carlo Colombo, con la ayuda de Dossetti, y que él se limitó a hacer que fueran revisados y retocados un poco por mons. Philips y por el can. Moeller». El domingo, día 13, Dossetti regresa a Roma con un texto que garantizaría que «la comisión teológica tenga un voto orientador sobre los problemas de la colegialidad, sobre las relaciones entre el colegio y el primado, y no recuerdo ya si también sobre el diaconado. Las propuestas anunciadas en el Concilio no han sido votadas todavía en el día de hoy. Pippo [= Dossetti] las ha revistado, moderándolas, juntamente con Don Carlo [Colombo]; Döpfner las moderó más todavía». D-Nicora, 21 de octubre de 1963. Puede verse, en este sentido, «Procedure», 329-332.

289. Resulta posible encontrar y contrastar una nueva versión en F-Colombo, 13 de julio; el 14 de octubre de 1963 se anota allí: «El 14 de octubre de 1963, Dossetti, cardenales moderadores»; cf. «Procedure», 330-331.

b) *El anuncio de los votos orientadores*

Mientras tanto, el contenido de las intervenciones en el aula da origen a algunas esperanzas excesivas. Después de la sustitución de Tromp por Philips, de Lio por Härring, de Balić por Butler y Hirschmann, Küng ve aproximarse también la sustitución de Ottaviani, el cual dejaría de estar al frente de la comisión doctrinal... Si el lunes, día 14 de octubre, Parente, que desearía también una diferenciación del papel de roca de Pedro con respecto a los demás apóstoles, defiende la sacramentalidad del episcopado y la tesis de que la colegialidad episcopal es de derecho divino, ¿no será el momento de acelerar los pasos? Si, como Philips refiere a Congar, Ottaviani no ha conseguido que el papa invierta el nuevo orden de los capítulos *De populo* y *De hierarchia*, ¿no habrá que creer entonces que es posible llevar el conflicto hasta el extremo, «hasta el momento en que el cardenal Ottaviani tenga que dimitir de la presidencia de la comisión teológica»?²⁹⁰.

Los dos primeros días de la semana trascurrieron, pues, en una atmósfera de expectación. Algunas intervenciones importantes (Höffner, sobre la estructuración de los *tria munera*) pasan sin pena ni gloria²⁹¹, mientras se realiza un esfuerzo por hallar alguna solución que desvanezca los temores de quienes, como el prudente obispo de Verona²⁹², vuelven a estar abiertos a la aceptación de un diaconado permanente, pero con la obligación del celibato²⁹³.

Sin embargo, la explicación dada por los moderadores no es explicativa, sino mayéutica. El día 15 de octubre (es el día de los ataques efectuados por Siri, Wyszyński, Jubany y Browne²⁹⁴) se vota finalmente la clausura del debate sobre el capítulo y es anunciada en el Concilio por los moderadores una votación «orientadora». Después de dar por terminada la discusión sobre el capítulo *de constitutione hierarchica* del esquema eclesiológico, y de confirmar que seguían estando vigentes los derechos concedidos por el reglamento²⁹⁵, se anuncia que al día siguiente se distribuiría una papeleta con preguntas acerca de cuatro cuestiones clave, y que sobre ellas se procedería a votar el jueves siguiente, *antes* de que fuera sometido a la votación final el conjunto del capítulo²⁹⁶.

290. JCng, 14 de octubre de 1963. Lleva fecha del día 15 una nota de Philips: «enviado al Santo Padre para explicarle la importancia de la inversión», en F-Suenens, *IIª sessio, De ecclesia, Caput III*.

291. AS II/2, 522-524: el problema era favorito de uno de los canonistas que, según diversas fuentes (D-Jedin), colabora en la redacción de los discursos de los obispos alemanes, y que volverá a discutir la problemática; cf. N. Mörsdorf, «Munus regendi et potestas iurisdictionis», en *Conventus Canonistarum*, 199-211; cf. también G. Vallquist, *Das zweite VatikanKonzil*, Zürich 1966, 131-134.

292. AS II/2, 524-530.

293. Prignon recibe una nota de Congar en la que éste le pide que los moderadores hagan que Philips explique en el aula el alcance exacto de las fórmulas; JCng, 14 de octubre de 1963.

294. AS II/2, 572-574, 574-577, 580-586.

295. El artículo 56, § 6 establece que, una vez que el debate haya sido declarado «cerrado», los cardenales y obispos pueden intervenir todavía, si hablan, por lo menos, en nombre de otros cinco. La minoría que ha votado contra el fin del debate puede designar todavía tres oradores que dispongan de media hora de tiempo para explicar su tesis en el aula. Éste era el único espacio reglamentario que permitía la intervención de los teólogos no relatores de las comisiones en el aula.

296. AS II/2, 597: «El próximo día, aquí en el aula, recibiréis una hoja con cuatro proposiciones que se os hacen. Estas proposiciones pretenden dar a la comisión teológica orientaciones o normas directivas para

En el momento en que se hacía este anuncio, se estaba imprimiendo ya la papeleta de la votación, entregada por Lercaro al secretario general del Concilio, Pericle Felici, y que éste había transmitido a la imprenta²⁹⁷.

La papeleta ha experimentado pronto algunos retoques. En cuanto a la forma, las afirmaciones se han transformado en *preguntas*. En cambio, en cuanto a la sustancia, se ha desarrollado la intuición de Colombo, quien, antes de que se describieran las características y las tareas del colegio, preguntaba si con la consagración se ingresaba en el colegio. El énfasis en la superioridad de los obispos sobre los presbíteros y la repetición del título de vicario de Cristo para el pontífice quedaron suprimidos. En cambio, se rinde un homenaje explícito, aunque global, a las decisiones del Vaticano I. Finalmente, lo que se había dicho sobre el diaconado quedó ampliado en forma de tres proposiciones distintas: además de todo lo que se decía en el esquema, se propone abrir la puerta a la concesión del diaconado a hombres casados, y de conferir, además, el diaconado incluso a quien hubiera elegido permanecer célibe sólo temporalmente²⁹⁸.

Pues bien, en la mañana del 15 de octubre se tiene la impresión de que la decisión de realizar votos orientadores sobre las cuestiones es ya un hecho y de que sólo aguarda que el órgano ejecutivo —la secretaría general, que se encarga de la impresión— proceda a facilitar los instrumentos²⁹⁹. Una victoria en el aula, aunque arriesgada, no afectaría grandemente a los contenidos del esquema, sino que disminuiría la prepotencia de las comisiones y sobre todo la de la comisión doctrinal. Sin embargo, para personas como Felici el lazo que, desde la fase antepreparatoria en adelante, vincula a las comisio-

la ulterior elaboración del esquema, de tal manera que la labor de la comisión pueda avanzar de manera más fácil y clara. El texto de las proposiciones se os dará mañana, pero la votación acerca de ellas no se efectuará sino el jueves». Según Caprile, II, 97, Döpfner es el moderador que anunció que se efectuará una votación sobre las cuestiones, «en vez de hacerlo sobre la totalidad del capítulo», un punto que no se encuentra en las actas de AS; sin embargo, esta misma información sobre un voto sustitutivo (y no sobre un voto adicional) se encuentra en el comunicado de prensa n° 12/1963, 7 (redacción provisional en F-Lercaro, 117). Pero de este comunicado se deduce también que el moderador que se halla de turno ese día es Suenens; no hay nada en el comunicado que mueva a dudar de que el «Cardenal Moderador» que al final de la mañana informa sobre los votos orientadores haya sido cambiado. La declaración es atribuida también a Suenens por R. Aubert, «Lo svolgimento del Concilio», en *La chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, obra editada por M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello, Cinisello Balsamo 1994, que sigue a C. Troisfontaines, «À propos de quelques interventions de Paul VI», en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 104. Suenens mismo en *Souvenirs*, 116, reivindica para sí el anuncio, pero con detalles que no concuerdan con el conjunto de la documentación de que ahora se dispone.

297. Un testimonio precisa que, cuando Lercaro tuvo dificultad para leer una nota manuscrita, llamó a Dossetti, autor de la incorporación, para que la descifrase; en efecto, en la copia del documento mecanografiado que se encuentra en AV2, aparece también la frase manuscrita inserta en el texto, pero transcrita por otra mano distinta, al pie del folio 1. Éstas podrían ser las correcciones deseadas en el último momento por Döpfner; sobre ello, cf. *supra*.

298. Sería una contribución efectuada por Suenens. Sobre las notas de Moeller y sobre la copia mecanografiada, sin notas, véase en F-Prignon, 466; cf. «Procedure». La papeleta (con las correcciones de la copia en AV2) puede verse en la sinopsis *infra*, 101-103 y en AS V/1, 698. Lercaro, escribiendo a unos muchachos, familiares suyos y que se hospedaban en el arzobispado, habla también de las cuestiones que «de cuatro se habían convertido en cinco»; cf. Ldc, 198, 29 de octubre de 1963.

299. En la reunión de la tarde de los observadores, la cuestión se considerada ya consolidada. En la reunión Cullmann solicitará una utilización más precisa de los textos bíblicos en el esquema eclesiológico, un punto que Bea incluirá en su intervención en el aula, de la cual se habla *infra*; cf. Horton, 62-65.

nes con las congregaciones de la curia romana es la expresión del control papal sobre el Concilio. Por eso, la subordinación de las comisiones a la voluntad de la asamblea —aunque de hecho limita únicamente el poder discrecional de los jefes del dicasterio— es perjudicial en principio para la autoridad papal.

Este conflicto de puntos de vista da credibilidad al hecho de que el mismo Felici haya informado e implicado a Cicognani (de quien Felici piensa que depende la autoridad de la secretaría general) de la propuesta y del sentido de las votaciones orientadoras. Cicognani tiene el derecho y la autoridad para consultar al pontífice y pedir que Pablo VI —quien se había mostrado o era considerado no sabedor de la votación anunciada para el día siguiente³⁰⁰— la bloquee. Por mandato del papa, en la tarde del 15 de octubre, Cicognani ordena telefónicamente que se destruyan las papeletas e informa a los moderadores que la votación queda suspendida *sine die*³⁰¹. La acción de la suspensión no es secreta³⁰², pero la información proporcionada a la asamblea es, en el mejor de los casos, vaga.

1) La crisis del 16 de octubre

Por tanto, el 16 de octubre habría debido marcar el tránsito de la discusión del capítulo sobre la jerarquía a la discusión sobre el pueblo de Dios y especialmente sobre los laicos³⁰³. Habría marcado igualmente el desarrollo de las votaciones anunciadas sobre los criterios para examinar las enmiendas propuestas al capítulo anterior. Desconocedor de lo que se había destruido aquella noche, el periódico «L'Avvenire d'Italia» anunciaba aquel día en primera página: «El Concilio está llamado a votar sobre la colegialidad y el diaconado. El voto que ha de realizarse sobre las cuatro cuestiones propuestas por los 'moderadores' tendrá lugar mañana». Con una exactitud procedente de círculos afines a Dossetti, amigo del redactor jefe Raniero La Valle, se anuncia:

Se cree que los Padres serán llamados a pronunciarse sobre cuatro temas que han constituido el objeto principal de la discusión y que son los puntos clave del capítulo segundo: el Episcopado como sacramento; la pertenencia de los obispos al colegio episcopal en virtud de la consagración; los poderes del colegio en relación con el primado del Papa; el diaconado con o sin celibato³⁰⁴.

300. Así en AS V/1, 698, nota. Según Prignon, el papa ha declarado que «no las había visto jamás»; cf. Congar, JCng, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado, 415.

301. Testimonio de V. Carbone, «L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio Ecumenico Vaticano II», en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 80-82. En cambio, según Prignon, a las 7 de la mañana Cicognani telefoneó únicamente a Agagianian; cf. JCng, 2 de febrero de 1965.

302. La carta de Dossetti del 15 de octubre contra las «atenuaciones» permite entender que se temía, al menos, un bloqueo inminente.

303. Hay todavía intervenciones sobre el capítulo segundo por parte de padres que hablan en nombre de un grupo; luego la asamblea pasa a la discusión del capítulo tercero, que se prolongará durante siete congregaciones generales, hasta el 24 de octubre.

304. «L'Avvenire d'Italia», 16 de octubre de 1963, primera plana. El comunicado de prensa decía sencillamente que «mañana se presentará a los padres cuatro cuestiones sobre el mismo capítulo segundo *De ecclesia*, las cuales se proponen puntualizar los cuatro temas principales. Sobre ellas se votará el próximo jueves, en vez de votarse sobre el capítulo entero»; comunicado, distribuido en copias a cicloestilo, n° 12, 15 de octubre de 1963; se encuentra una copia en F-Lercaro, 117.

El desliz del periódico no puede menos de confirmar la sensación de alarma en personas como Cicognani o Felici. La votación «expropiada» de autoridad ¿no sugería que había llegado el momento en que se estaba construyendo un «dique contra Dossetti?»³⁰⁵. En San Pedro las noticias viajan a velocidades diversas. Después de una larga conversación susurrada durante la misa entre Cicognani y Agagianian, moderador de turno, a la que pronto se unen otros tres colegas³⁰⁶, el cardenal armenio comunica a la asamblea que la votación anunciada el día anterior queda aplazada hasta una fecha que habrá de determinarse. Los que saben que las papeletas habían sido quemadas comprenden que no se trata de conflictos entre caracteres³⁰⁷. La presencia de un interlocutor autoritativo y cualificado, capaz de inducir a Pablo VI a que cambie su manera de pensar sobre un texto que había sido examinado y analizado por el mismo Colombo, queda atestiguada igualmente por una *Nota* que contenía también objeciones contra las votaciones orientadoras, y que el papa recibe en torno al momento en el que cambia de manera de pensar³⁰⁸. Esta *Nota* expresa siete tesis contra el proyecto de los moderadores y cuestiona el valor y el significado del procedimiento³⁰⁹. Un ataque de esta índole, procedente del círculo de los colaboradores del pontífice, deja a Pablo VI «perplejo y desconcertado», como Suenens afirma en un pasaje de sus memorias³¹⁰. Pero ¿qué van a hacer los moderadores? ¿Obedecerán? ¿O reaccionarán con firmeza ante el contenido doctrinal, como el mismo día 15 de octubre Dossetti pide a Lercaro y a Suenens que lo hagan?³¹¹.

305. Wenger obtiene la noticia de Villot; cf. A. Wenger, *Les Trois Rome*, Paris 1991, 138. Al mismo tiempo, Moeller, Daniélou y Laurentin dicen a Congar que la suspensión de la votación se debe a que Ottaviani se ha alzado contra los moderadores, que habían sobrepasado sus propios poderes; cf. JCNg, 17 de octubre de 1963, texto mecanografiado, 328.

306. Cf. JCNg, 16 de octubre de 1963, texto mecanografiado, 323: «Durante la misa, el cardenal Cicognani, secretario de Estado, busca al cardenal Agagianian y lo lleva aparte para hablarle. Muy pronto los demás moderadores se unen a la conversación. Parecen estar muy preocupados. La acción se repite *tres veces*. El cardenal secretario de Estado se va y luego vuelve al cabo de cierto tiempo. Los que vieron esto de cerca y me lo han contado piensan que es algo que tiene que ver con el conflicto surgido sobre la cuestión de los tres [cuatro] votos que los moderadores querían someter al Concilio».

307. Cf. «Procedure», 335-338. Es fácil deducir no sólo del camino que siguieron las cosas durante los días sucesivos, sino también de un memorando dirigido al papa el 16 de octubre, que no es Tisserant quien se opone a los moderadores. Véase la carta, recientemente publicada, de Dell'Acqua a Felici, del 23 de octubre de 1963, en la cual el sustituto adjunta una nota enviada al papa por Tisserant en la audiencia precisamente del 16 de octubre, AS V/3, 695, en la cual Tisserant no suscita ninguna objeción.

308. Un apunte del 30 de octubre mismo, destinado a los moderadores, cita fragmentos de esa *nota*, y hace posible identificar un documento, escrito por un autor anónimo, que aparece en F-Dossetti, 112; en el apunte destinado a los moderadores se citan algunas expresiones (sobre «confusiones» y «malentendidos»; sobre el hecho de «distinguir entre el lado dogmático del problema y el lado jurídico y pastoral»). Acerca de la autoría, la sugerencia de Hauptmann dista mucho de carecer de realismo; según él, Ottaviani es quien capitanea una «oposición decidida»; F-Lercaro, 122, 15 de noviembre de 1963, copia a cicloestilo difundida por el Secrétariat national de l'Information religieuse. Semmelroth considera también que la elección del papa es decisiva para la cuestión: «ST, 21 de octubre de 1963 [...] ¿Qué influencia ejerce el papa en el Concilio? ¿Será verdad que el secretario general Felici está impidiendo desde hace días, en contra de los moderadores, la prevista votación sobre el texto?».

309. Cf. «Procedure», 338-340.

310. Suenens, *Souvenirs*, 115-119, la frase se encuentra en la 116.

311. F-Dossetti, 38. Anotación manuscrita «15.X.63 a Lercaro, a Suenens»: «Eminencia, permíname pero me permito rogarle insistentemente que el texto que ha de votarse no sea modificado con el fin de atenuarlo. De por sí es ya demasiado débil. Una sola palabra que se suprima puede acarrear sobre todo el tex-

Ahora bien, hay algunos que no se dan cuenta todavía de la crisis que se ha producido. Aquella misma tarde se celebra una reunión de expertos que discuten sobre el modo de proceder acerca del esquema *De beata* y sobre la posibilidad de corregir su texto, sustituyéndolo no por el esquema de Butler (distribuido hacia el 10 de octubre³¹²), sino por el esquema de los chilenos³¹³. Martimort, Medina, Laurentin, Martelet, Butler y los demás presentes continúan su labor de rutina, sin barruntar la gravedad del contratiempo que se avecina. A poca distancia de allí, en el Colegio Español, se celebra otra reunión (Morcillo, Guerry, Rahner, Dupuy, Salaverri, Féret, Dournes, Urresti, López Gallego, Congar y otros), en la que se discute acerca del capítulo *De populo*, pero de nuevo sin darse cuenta de lo que está sucediendo³¹⁴. El grupo de trabajo francés de Lefebvre y Garrone continúa, no obstante, su propia labor sobre el pueblo de Dios³¹⁵. La desorientación de quienes no tienen informaciones sobre lo sucedido y sobre el futuro inmediato se traduce en las conversaciones privadas. Tiene que pasar algún tiempo para que las conversaciones en torno a una mesa, los periódicos y los lugares de reunión de las conferencias episcopales hagan que las noticias se vayan difundiendo.

2) El debate prosigue (pueblo de Dios y laicos)

También en el aula prosigue el debate –nos hallamos en el capítulo sobre el pueblo y sobre los laicos–, pero marcado desde el principio, entre otras cosas, por el consenso en cuanto a convertir el *De populo Dei* en el capítulo segundo y en situarlo delante de los capítulos sobre la jerarquía y los laicos³¹⁶.

En su conjunto, el capítulo tercero era hijo de una revisión inicial del capítulo sobre los laicos de la fase preparatoria, de la cual lo había conservado casi todo: Gagnebet había polemizado vehementemente contra esta postura de Philips, el cual, según Gagnebet, había protegido aquel capítulo, redactado por él durante el período preparatorio. Esta revisión superficial había estado seguida por algunas intervenciones más decidi-

to una gran incertidumbre. Me parece que esta acción es la más importante que vamos a realizar durante esta Sesión. El decir menos en favor del Episcopado no sería la verdad, no correspondería a los votos de la mayoría y sobre todo *tendría repercusiones gravísimas en el plano ecuménico, especialmente en las relaciones con los Orientales* en este momento (piénsese en la Conferencia de Rodas). Voy a presentarle en seguida un informe sobre este último aspecto, que ha sido redactado por uno de los expertos de la Secretaría. Finalmente, puedo decirle en conciencia que sobre estas proposiciones el Santo Padre está ciertamente de acuerdo. Si debiéramos decir menos, entonces habría sido preferible dejarlo todo sin decidir y no suscitar siquiera en este Concilio la cuestión del episcopado».

312. Cf. JCng, 11 de octubre de 1963. Congar lo lee y lo considera «un buen texto».

313. Véase la anotación en F-Moeller, 00373.

314. JCng, 16 de octubre de 1963: «Se habla *De populo Dei*; el sordo desea verlo todo dentro del marco de una definición de sociología racional; lo mismo, en cuanto a la idea del sacerdocio real [...]. Los españoles habrían deseado que nosotros redactáramos un texto que hubiera sido firmado por varios episcopados; quieren salir del aislamiento, tender puentes, y por este motivo, a pesar de una increíble sobrecarga de trabajo, yo he querido responder a su llamamiento. Pero Rahner hace notar con mucho acierto que nosotros nos hallamos ya comprometidos en un trabajo para nuestros respectivos obispos, y que no hay que crear una nueva persona moral. Nos convertiremos, dentro de nuestros grupos respectivos, en el eco de esas reuniones, sin que esto dé origen a una actividad especial en relación con el Concilio».

315. JCng, 17 de octubre de 1963.

316. Véase *supra*, 67.

das, debidas en su mayor parte a la vigorosa protesta de Léger, el cual no quería que se tratara del clero y del laicado en términos de subordinación. Por esta razón, al capítulo se le había dado una extensa introducción sobre el pueblo de Dios en su conjunto; durante el verano se propuso situar el capítulo entre aquel que habla sobre el misterio y aquel otro que habla sobre la jerarquía, para no convertirlo así simplemente en una «imagen», sino en un marco para el tratamiento ulterior sobre el clero, el laicado y los religiosos. En efecto, el capítulo comenzaba con una intensa acentuación de la igualdad entre los miembros de la Iglesia en cuanto a su vocación suprema, en cuanto a la participación en el don de la salvación y en cuanto a la vocación a la santidad. De igual modo, con respecto al sacerdocio —gracias a algunas propuestas alemanas— el esquema expresa con claridad la unidad de la vocación sacerdotal de todos los bautizados, y la distinción entre funciones ministeriales y comunes, pero estando orientadas, todas ellas, hacia el designio único de la salvación³¹⁷. Así y todo, el énfasis en el *sensus fidei* de la comunidad no se halla conectado luego armónicamente con el capítulo sobre el laicado, que sigue dependiente de aquella teología del laicado que varias ideas del esquema habían superado ya ampliamente. Como resultado de ello, el capítulo sobre el laicado, que en el año 1962 representaba un elemento de «modernidad» teológica en una producción escolástica, llega a representar, un año más tarde, un residuo de cuestiones superadas en su mayor parte: ¿Quién es el laico? ¿Cuál es su puesto en la Iglesia y en el mundo? ¿Qué significa la santificación de las realidades temporales?

La discusión en el aula —que se extiende durante ocho congregaciones generales y presencia la intervención de noventa padres, a cuyos discursos se añaden treinta y tres intervenciones por escrito— está dividida claramente en dos planos diferentes. Por un lado se hallan las intervenciones que apoyan o se oponen a la propuesta de desplazar el capítulo sobre el pueblo de Dios y de anteponerlo al capítulo sobre la jerarquía³¹⁸. Aquí hacen uso de la palabra con ardor aquellos padres que han apoyado la renovación eclesiológica, de la que el esquema *Lumen gentium* de 1963 había sido una promesa, más que una realización. El vínculo conceptual, creado por el desplazamiento, no fue percibido por todos de la misma manera. Y así, hablan en el aula algunos padres como Jaeger, de Paderborn, el cual alaba la propuesta, porque esta nueva disposición sistemática hará ver claramente que en la Iglesia continúa la obra y la vida de Cristo, y esto expresa muy adecuadamente la unidad de las diversas funciones y tareas del único pueblo de Dios. Pero interviene también Wojtyła, de Cracovia, según el cual el establecimiento de un pueblo por parte de Dios es un preámbulo necesario para la definición de la jerarquía, la cual debe proporcionar orientación y estar al servicio de dicho pueblo³¹⁹. Una vez más, Larraín y Silva Henríquez, sirviéndose del abundante material elaborado

317. En el debate sobre el capítulo *De hierarchia* hubo una intervención especialmente vigorosa de Beck el 7 de octubre de 1963; AS II/2, 268-270.

318. Léger mismo se había lamentado de esta duplicación, considerándola un intento de Suenens por «imponer su pensamiento» al Concilio; JCng, 3 de octubre de 1963. Véase también H. Denis, *Réflexions sur le «De laicis» du Schéma sur l'Église*: «EtDoc» 22 (22 de octubre de 1963), 10 págs; F-Suenens, *IIa sessio, De ecclesia, Caput III*. Véase igualmente Cl. Soetens, «La Squadra belga et la majorité à Vatican II», en *Evento*, 143-172.

319. AS II/3, 92-95 y 154-157.

para el esquema «chileno» sobre la Iglesia, expresan las posiciones más avanzadas, pidiendo no sólo que el capítulo sobre el pueblo sea antepuesto, sino que además se realce la *koinonía* como carácter esencial (y no sólo como efecto) del pueblo de Dios, y que se exponga la triple misión de Cristo, que deberá luego repetirse y volverse a expresar en el capítulo sobre la jerarquía y en el capítulo sobre los laicos³²⁰. Contra esta tesis se alzan Siri y Ruffini, haciendo uso de la palabra para reclamar una distinción más firme entre el sacerdocio del pueblo y el sacerdocio jerárquico³²¹. Ellos, pero también otros, y más vigorosamente, insisten en el hecho de que la conexión entre el pueblo y la jerarquía puede expresarse únicamente dando precedencia a la autoridad, dentro de la cual el pueblo de Dios encuentra su unidad. Estas personas muestran una incapacidad real para captar la manera en que otros plantean la cuestión. Es sintomático que Bacci entienda el «sacerdocio de los fieles» en el sentido del «sacerdocio de los laicos»...³²²

En un nivel menos innovador, pero siendo escuchadas intensamente por muchos padres, se sitúan aquellas intervenciones que abordan la «definición», las «tareas» y la «índole» de los laicos. Son cuestiones típicas que han nacido dentro de los límites estrechos de una eclesiología propia de Pacelli, y de la que Civaridi se hace portavoz en el aula³²³. Ésta es la parte del debate más complicada, sobre la cual gravitan las indecisiones que —en otro marco— bloqueaban la labor de la comisión sobre el apostolado de los laicos. No es casual que Ménager, uno de los miembros de ese organismo, en una extensa intervención proponga una solución que atenúe los elementos definidores del laicado, para insistir, en cambio, en los elementos descriptivos³²⁴. Aquí la confrontación entre las opiniones está relacionada con acentuaciones sobre la autoridad y sobre las funciones: algunos, al no haber aceptado la perspectiva que hablaba expresamente de comunión, expuesta por los chilenos, piden que el esquema sancione, incluso en lo que respecta a la vida de la Iglesia, el principio de subsidiaridad³²⁵.

En las intervenciones de estos días entran también en juego otros problemas de carácter más general: la cuestión de la obediencia de los laicos suscita nuevas intervenciones sobre el *sensus fidei* de la comunidad; los padres franceses y alemanes, que ha-

320. Larraín, AS II/3, 223-226; Silva Henríquez (AS II/3, 399-417) añade también un extenso extracto del esquema chileno.

321. Ruffini, AS II/2, 627-632; Siri, AS/3, 278-280. En la comisión doctrinal el P. Fernández había dado voces de alarma contra un «democratismo exagerado»; JCng, 2 de octubre de 1963.

322. Bacci, AS II/2, 637-638; Šeper II/3. No menos fuerte será la reacción melquita y maronita a una conferencia de Congar; JCng, 17 de octubre: «Por la tarde, en el Hotel (sic) Boticelli, donde residen los obispos vietnamitas, algunos obispos melquitas, algunos obispos maronitas (Mons. Doumith). Después de la cena, conferencia sobre *De laicis* y *De populo Dei*. Luego, preguntas y diálogo. Me doy cuenta de que los obispos (de 30 a 35) se encuentran bastante a disgusto con los textos y las discusiones *De ecclesia*. Me lo dicen incluso en términos bastante duros. No logran entenderlos. Ellos tienen una tradición de pensamiento, categorías y líneas de interés que no coinciden con aquéllas. Resulta bastante dramático. Me doy cuenta una vez más hasta qué punto la Iglesia católica es latina, hasta qué punto ella se engaña, de buena fe, creyéndose 'católica'. No lo es. El romanismo, el italianismo, el latinismo, la escolástica y la mente analítica lo han invadido todo y casi se han erigido en un dogma. ¡Qué trabajo queda por hacer!».

323. AS II/3, 35-36.

324. AS II/3, 208-210.

325. Así se expresa László, AS II/3, 396-502: pide en una intervención escrita que se redacte un capítulo *De valore principii subsidiarietatis in ecclesia*.

bían discutido el tema de la unidad del género humano en relación con la introducción al esquema, volvieron a suscitarlo en estas discusiones³²⁶. El discurso de Suenens sobre los carismas en la Iglesia impresiona intensamente a los observadores³²⁷; la conversión de la Iglesia³²⁸; la necesidad de escuchar (lo pedía un informe de los laicos auditores) a algún experto sobre las condiciones del mundo presente³²⁹. El abad de los premonstratenses resume así la impresión del 20 de octubre:

Tengo la impresión, y no soy el único, de que, desde hace cuatro o cinco días, los engranajes rechinan porque los frenos carecen de flexibilidad, y de que aquellos que dan impulso a las ruedas para que todo gire mejor se fatigan sin conseguir nada. Los Cardenales Moderadores tratan de allanar el terreno, pero las ruedas traseras patinan. Los más audaces acuden en ayuda, pero aceleran el motor en vez de darle una marcha lenta. Quieren cambiar de velocidad y pretenden embragar sin desembragar³³⁰.

3) La crisis se resuelve: la supercomisión (23 de octubre)

Mientras el debate se va desarrollando en el aula, la lucha por las «proposiciones» es discutida por los moderadores y por el papa en la audiencia del día 19. Durante cuatro días presionan a Pablo VI aquellos que se han quedado al margen de la iniciativa³³¹: el consejo de la presidencia, la comisión de coordinación, la secretaría general, la misma comisión doctrinal –en otras palabras: Tisserant, Urbani, Wyszyński, Cicognani, Felici, Ottaviani–. Ninguno de ellos puede pretender ahora que tiene el consentimiento del papa en contra de los moderadores. Pero ninguno de ellos da la impresión de que haya encontrado a Pablo VI sordo a las críticas contra los hombres que desde hace tres semanas dirigen para él el Vaticano II³³². El papa pide ahora a los moderadores que expliquen los votos orientadores y consigan su aprobación por una «supercomisión», formada por los moderadores mismos, por toda la secretaría general, por el consejo de la presidencia y por la comisión de coordinación³³³. La convocatoria se efectúa en nombre

326. Dubois, pero también Jäger y Garrone, AS II/3, 24-27, 92-95, 465-467.

327. AS II/3, 174-179, en la 50ª congregación general, 22 de octubre de 1963; cf. Horton, 82-83.

328. Jäger, pero también Meyer, AS II/3, 146-148.

329. JCng, 18 de octubre de 1963.

330. N. Calmels, *La vie du Concile*, Forcalquier 1966, 110-111. Tan sólo el 20 de octubre los moderadores se reúnen con los auditores laicos; cf. Ldc, 190.

331. La audiencia del 19 de octubre parece haber sido la audiencia decisiva. D-Nicora Alberigo, 21 de octubre de 1963, señala (pero la fuente es Dossetti, quien –según la misma fuente– dimitió voluntariamente del ejercicio de las funciones de secretario de todo el colegio de los moderadores, a partir del 14 de octubre) que «en la audiencia de los moderadores (no sé si el jueves [17] o el viernes [18] por la mañana) se descubre que el Papa no ha visto las propuestas que ve entonces por primera vez y que no tiene nada que objetar en contra de ellas».

332. El viernes, día 18, se había celebrado la reunión de los moderadores con la comisión de coordinación (AS V/1, 18-19). Prignon informa a Congar varios meses más tarde –JCng, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado–, describiéndole el cuadro dramático de la jornada: Felici, presionado por Döpfner, quiere aplazar todavía para el miércoles, día 23, la reunión con la comisión de coordinación; Suenens va de acá para allá hablando a Cicognani y a Felici hasta que obtiene la convocatoria para el sábado, pero que es diferida luego hasta el lunes, día 21, aunque es ampliada para que abarque también a la presidencia.

333. En la conferencia de prensa, dada por el subsecretario Krol el día 30 de octubre, se alega que el no haber consultado al consejo de la presidencia es una razón para el aplazamiento; la noticia de esta confe-

de Cicognani, presidente de la comisión de coordinación, y está firmada por Felici el día 19³³⁴. Ese mismo día Döpfner envía una nueva versión de las proposiciones al secretario general, para que pueda ser incluida en la convocatoria (¿pero lo será?)³³⁵. Esta redacción muestra algunas variantes con respecto a la estructura de las proposiciones. Estas variantes pueden remontarse a un grupo de trabajo más amplio, del cual parece que Colombo ya no forma parte, y en el cual el papel de Dossetti ha quedado reducido, siendo en cambio sus protagonistas Philips, Moeller y Prignon³³⁶. Juntamente con algunas medidas preventivas para ejercer control³³⁷, una nota de Dossetti sugiere a los moderadores algunas ideas de procedimiento técnico para ser utilizadas contra las objeciones que puedan surgir a causa de la ampliación de la reunión³³⁸.

rencia fue difundida por NCWC, News Service, el día 31 de octubre de 1963, y se halla citada por Caprile, II, 168.

334. Hay una extensa nota manuscrita dirigida a Lercaro por Dossetti (F-Dossetti, 126), el cual está preparando la reunión de la supercomisión, cf. «Procedure», 342-343. El jurista de Bolonia argumenta en diez tesis que el papa nombró a los moderadores para dotar al Concilio de «un órgano especial, bastante homogéneo en su constitución y dotado de autoridad, libre de otras obligaciones y dedicado únicamente a lograr que el concilio avance con arreglo al fin determinado», y que, por tanto, el conflicto se resuelve a la luz de este principio. En opinión de Dossetti, la sujeción de las comisiones a la mayoría conciliar «es el problema principal desde el comienzo del Concilio Vaticano II», un problema que se manifiesta en la «resistencia sumamente tenaz» que las comisiones han opuesto a las directrices del aula, cuando éstas «no se ajustan a la dirección dada por las Congregaciones [es decir, por la curia]». Según Dossetti, el problema es «exigir que todos se sometan a la voluntad de la mayoría, consultándola en forma de votaciones preliminares claras y vinculantes, y disponer que las comisiones sean libres para actuar de conformidad con ello, y no deban someterse a la voluntad de sus Presidentes o Secretarios. En particular, el artículo 65.4, que permite a los padres el ser escuchados por las comisiones, y la norma sobre [propuestas] alternativas que se presenten a la Congregación facilitarán enormemente las cosas. En vez de que un único texto sea impuesto por los Presidentes con preferencia a otro texto, dos textos alternativos que expresen dos tendencias principales diversas permitirán al concilio orientarse y elegir con claridad y rapidez».

335. AS V/1, 699-700.

336. A pesar de que la persona mencionada en último lugar, que es rector y director del Colegio Belga, apoya la versión del 19 de octubre, «redactada por Mons. Philips con la ayuda de Mons. Moeller y de mí mismo», hay que afirmar que los cambios efectuados en el texto son modestos en importancia y en peso. Sus autores se mencionan en F-Prignon, 463, con una nota manuscrita. Se trata en su mayor parte de atenuaciones: reducir la diferencia entre *corpus* y (*seu*) *collegium*, introducir la protección del *ius primatiale*, explicar en una «Nota bene» la cuestión de las modalidades «numquam reprobatis» del ejercicio de la colegialidad por parte del papa y moderar la expresión de las mismas, garantizar que el acto colegial pueda tener lugar únicamente por invitación del papa mismo o por su libre aceptación, y finalmente hacer referencia a las futuras investigaciones teológicas, que son necesarias y a las cuales el Concilio no se dedica, a fin de escoger los «medios prácticos» de llevar a cabo la colegialidad. En el tema del diaconado se excluye la hipótesis propuesta con anterioridad de un celibato temporal, y se introduce una autoridad directa de las conferencias episcopales. Sobre el desarrollo detallado de las redacciones, cf. «Procedure».

337. En cuanto a la residencia de Tisserant en casa de Dossetti, en Roma, se piensa hacer que un joven sacerdote, Pierre Riches, entregue a Tisserant la nota que el canonista de Bolonia ha redactado para los moderadores; cf. D-Nicora Alberigo, 21 de octubre de 1963.

338. F-Dossetti, 124: la nota señala que la comisión de coordinación se implica por vez primera; que los moderadores han puesto fin legítimamente al debate de la asamblea; y que la votación orientadora no requiere el «quorum» de las dos terceras partes de los miembros; critica la propuesta de Urbani; pide una adopción más sistemática de las normas del reglamento sobre la elección entre textos alternativos; recomienda una reunión de los moderadores con Bea, Willebrands y los demás encargados de la Secretaría para la Unidad. Ldc, 21 de octubre de 1963, 191, considera la crisis como una «cuestión de procedimiento», «contra» la cual «se han alzado algunos órganos conciliares». Dossetti, como sucede a menudo, se siente preocupado y pesimista: «¿Lograremos salvar el Concilio?», se preguntaba [Dossetti] el sábado por la tar-

El día 23 de octubre, a las cinco de la tarde, se reúnen en el apartamento de Cicognani, secretario de Estado, los miembros de la denominada supercomisión, para deliberar sobre las modificaciones al reglamento y sobre la «propuesta de votación indicativa sobre el capítulo segundo del esquema *De ecclesia*»³³⁹. El único ausente es el anciano Tappouni, lo cual hace que el número de cardenales presentes sea de dieciocho³⁴⁰. Al decano Tisserant, por su rango eclesiástico, le corresponde la tarea de dirigir la reunión. Sin dejarse influir por el secretario de Estado, y menos aún por el secretario general o por los subsecretarios, Tisserant dirige la discusión con sorprendente eficiencia y habilidad. Hace que los moderadores expongan el primer punto de la página que ellos habían preparado, y lo acepta como aprobado. Sobre la segunda y la tercera cuestión, Tisserant obliga a Cicognani a que salga de la sombra y exponga sus objeciones. Es algo así como el regreso al ritmo rápido pero superficial de la antigua comisión central preparatoria. Incluso Siri muestra algún grado de aprobación. El decano del consejo de presidentes (el órgano que pretende que ha sido vulnerado por la decisión de los moderadores) se declara favorable al procedimiento y lanza un mensaje —«Yo no sé por qué motivos fue suspendida la votación»— sumamente embarazoso para el secretario de Estado, el cual había pisado a fondo ese imponente freno. La alternativa a un voto es proceder (como ha ocurrido en el caso de la mariología) por el camino de informes opuestos —una perspectiva que asusta a algunos—.

Sobre la cuestión de hablar del «cuerpo» o del «colegio» de los obispos, Tisserant propone una solución que no modificaba la sustancia, a saber, eliminar la palabra «colegio»³⁴¹, pero los moderadores no se sienten todos ellos convencidos. Las otras objeciones (a saber, que las respuestas de los padres están condicionadas por las cuestiones; que no se sabe qué es lo que se está aprobando cuando uno vota *placet*) exigen réplicas

de [día 19] [...]. El peligro es grave: 'El Concilio es como una persona que tartamudea y que no logra formular palabras y frases coherentes', en A. Nicora Alberigo, *Diario*, 21 de octubre de 1963. La reunión de los observadores el día 22 de octubre no aborda el problema del procedimiento, sino que se limita a reaccionar ante el informe de Moeller; cf. Horton, 85-86.

339. Los cambios propuestos se referían al artículo 39 § 2 y al artículo 60 § 3; las actas extensas se encuentran en AS V/1, 701-735. Con la intervención de Willebrands se había resuelto la alarma del Consejo Mundial de Iglesias (CEC) ante la celebración de una misa en rito rumano uniata el 21 de octubre, en recuerdo de la unión del año 1698 y de la supresión de la Iglesia en el año 1948; cf. F-CEC 6.38.

340. La reunión contemporánea de la Conferencia Episcopal Italiana se aplaza para evitar a numerosos italianos (especialmente a Siri, Lercaro y Urbani) la embarazosa dificultad de tener que efectuar una elección. Siri había participado en la tarde anterior, día 22 de octubre, en Via del Sant'Ufficio 22, en la primera reunión del *Coetus Internationalis Patrum*, órgano de coordinación de los padres tradicionalistas, convocado por M. Lefebvre y G. de Proença Sigaud. Siri no tomará parte ya en esas reuniones, que se habrían aplazado al martes siguiente, cf. Lai, *Il papa non eletto*, 210-211, quien se basa en el diario de Don Barabino. Faltan, por ser ajenos a los órganos reunidos, los dos antagonistas que han encarnado las posturas polarizadas sobre numerosos temas, a saber, Bea y Ottaviani. La ausencia de Ottaviani, en particular, muestra lo muy engañosa e insustancial que era la acusación lanzada contra los moderadores de haber violado, al proponer la votación del día 15, los legítimos derechos de la comisión doctrinal, a la cual nadie de la «supercomisión» tiene en cuenta lo más mínimo. Tampoco participa en la reunión Silva Henríquez, que había presentado su propuesta a los moderadores el día 8 de octubre y que el día 22 la envía directamente al papa; no se hará ninguna referencia a ella.

341. Esta solución la habría mantenido Dossetti en una extensa nota dirigida a Lercaro; puede verse en «Procedure». Véase también Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*, 37-38.

y conducen a intervenciones. Lo sorprendente es que Suenens pide que Siri se haga cargo de una formulación mejor, a pesar de que Siri había sido el autor de una puntillosa intervención, pronunciada en latín (¡la única!), en contra de la colegialidad³⁴². Ahora bien, sobre el diaconado es donde Tisserant se extiende. Para el antiguo prefecto de la Congregación Oriental, la supresión del diaconado es una invención latina del Código de Derecho Canónico del año 1917, y el restablecimiento del estado anterior no puede menos de ser beneficioso³⁴³. Felici, que está redactando las actas, se encuentra en dificultades («nadie aquí ha entendido nada»); Caggiano da la reunión por terminada y se marcha. En tal atmósfera se realiza una votación a mano alzada sobre la posibilidad de proponer las tres cuestiones relativas al diaconado. Felici hace el recuento y anuncia que la moción ha quedado rechazada. Liénart³⁴⁴ o uno de los ayudantes o el mismo Felici se dan cuenta de que ha habido un error, y en una acalorada atmósfera se hace constar en las actas que las cuestiones se presentarán en el aula (luego se dirá que con el voto de Spellmann, considerado erróneamente como favorable)³⁴⁵.

342. Prignon explica a Congar que «Siri está en contra de Suenens» y que la aceptación de esta mediación se ha hecho con la idea de someter al aula las dos fórmulas sobre las que se ha de votar; cf. Congar, JCNg, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado, 415. La jornada es particularmente intensa para el cardenal de Génova. Por la mañana, Segni, presidente de la República Italiana, fue recibido por Pablo VI, y comienza la crisis del gobierno Leone, abriéndose de nuevo el camino para el que ha de ser el primer gobierno de centro-izquierda, presidido por Aldo Moro. Siri y la Conferencia episcopal italiana habían lanzado ataques muy duros contra estas posibilidades (que habían naufragado ya en junio). Estos ataques, en su conexión con el acontecimiento conciliar, fueron recogidos cuidadosamente por el autor de un folleto anónimo que denigraba a Montini y que se publicó en Italia bajo el pseudónimo de Michel Serafian, *La difficile scelta. Il Concilio e la chiesa tra Giovanni XXIII e Paolo VI*, Milano 1964. Según Murphy/Rynne, bajo el pseudónimo de Serafian se ocultaba Malachi Martin, un jesuita irlandés que en aquel momento se encontraba en Roma.

343. Tisserant, en tono polémico, hace notar a Cicognani que «yo habría hablado de buena gana en el aula, si hubiera podido estudiar cómo se efectuó la redacción del canon 973, pero desgraciadamente el Archivo Secreto Vaticano no posee los documentos relativos a la preparación del Código de Derecho Canónico; éstos se encuentran en el archivo especial de la Sagrada Congregación para los Asuntos Extraordinarios. Rogué a Mons. Giusti que se los pidiera al archivero de esa Congregación, pero no fueron hallados».

344. De esta manera se expresa Haubtmann según JCNg, 18 de octubre de 1965, texto mecanografiado, 566.

345. Las actas de Felici no tienen en cuenta el hecho de que Tisserant se había opuesto abiertamente a que los moderadores delegaran en Siri la redacción de la tercera cuestión; ni consideran decisivo el voto del presidente, cuando hay igualdad de votos sobre el diaconado. El resumen de Felici es el siguiente: «Respuestas: al primero son afirmativas; al segundo son afirmativas, pero suprimiendo el vocablo 'colegio'; al tercero, se responde que el texto sea enmendado por los moderadores y que se supriman las expresiones equívocas a fin de que se indique claramente el sentido del término 'colegio'; además, se pide que otro texto sea elaborado por el Eminentísimo Cardenal Siri, texto que deberá ser sometido también a la votación de los padres; al cuarto, se responde afirmativamente en cuanto a la instauración del diaconado; pero no se ha dispuesto nada acerca de la existencia de diáconos casados (los eminentísimos padres emitieron nueve votos a favor de la afirmación y nueve votos a favor de la negación)». De esta manera Felici resuelve el problema de la controversia nacida de la votación sobre el diaconado, la cual, según un testigo presente, originó una disputa verbal vehementísima entre Felici y sus ayudantes, por un lado, y los subsecretarios por el otro lado. Sin embargo, esta fuerte discusión no aparece en la versión de Suenens, *Souvenirs et espérances*, 117, según la cual Spellman, por distracción, vota a favor del diaconado (Suenens aconseja a Villot que deje pasar la cosa). Las actas no difieren de esta versión, cuando refieren que votan afirmativamente los cardenales Agagianian, Döpfner, Lercaro, Suenens, Tisserant, Confalonieri, Liénart, Alfrink, Frings y Gilroy; y que votan en contra el secretario de Estado Cicognani, Meyer, Roberti, Ruffini, Urbani, Siri y Wyszyński. Sobre la cuestión específica que propone que haya también diáconos casados, Gilroy se pasa a los que están en contra, pero por el voto del presidente, la cuestión queda aprobada.

La reunión termina mientras continúa la polémica entre Wyszynski y Tisserant, y sin que se examinen propuestas de Frings sobre el reglamento a fin de reducir los esquemas a seis³⁴⁶. De hecho, él había elaborado una propuesta para una ulterior revisión del *Ordo concilii*. No es una iniciativa descaminada. Desde hace menos de un mes el reglamento ha sido criticado ya por el papa (quien, como se recordará, dice a algunos que lo había firmado sin darse cuenta de que tal reglamento no se ajustaba a su propia manera de pensar), por Buckley, que ha presentado una propuesta alternativa, por el episcopado africano, que quiere modificaciones radicales no sólo en cuanto al desarrollo de los trabajos sino también en cuanto a la función de las conferencias episcopales, y asimismo por algunos sectores –incluido principalmente Dossetti– que durante la intersección habían sugerido la modificación de las normas³⁴⁷.

Aunque los resultados de la reunión revelan que la cuestión central de esta fase del Vaticano II no fue el reglamento sino la conciencia que la asamblea tiene de sí misma³⁴⁸, sin embargo es difícil determinar cuál fue el resultado real. Sí, es cierto que habrá una votación en el aula, tal como los moderadores querían. Pero ahora, después de tres semanas de labor conciliar, ellos han de defender por sí solos (con alguna confusión dentro de su grupo³⁴⁹) la función que el papa les había asignado. Sin la desenvuelta y enérgica presidencia de Tisserant, ¿qué habría sucedido? Los puntos difíciles podrán, sí, discutirse. Pero hay quien teme que se logre una victoria pírrica, si se aceptan limitaciones doctrinalmente mutilantes. Según Moeller, la sección (a) de la «Nota bene» es catastrófica: «Lo que acaba de afirmarse –de concederse– en el plano teórico y dogmá-

346. JPrg (B), 4.

347. Las propuestas de modificación comienzan el 12 de octubre con una petición de Carli, seguido el día 15 por Urbani y luego por Gauci el día 17. Buckley presenta un extenso memorando en doce artículos el 18 de octubre. La propuesta africana es presentada el día 23 por Zoa. Frings repite sus propuestas sobre las congregaciones generales el día 24, y ese mismo día Lefebvre pide que sea ampliada la extensión del *iuxta modum*. El día 25 son depositadas otras propuestas sobre algunas modificaciones por A. Dupont y Maba-thoana. El día 28 Veuillot envía al papa las propuestas de veinte secretarios de la conferencia (de quienes se habla *supra*). Al día siguiente, Maccarrone presenta sus propuestas para asegurar que el Concilio «juzgue» y no «discuta» como un parlamento. El día 6 de noviembre Mason pide que los expertos expliquen los textos en el aula y que se abrevie el debate. Šeper, aquel día, y luego Morris el día 9, Alfrink el día 11, C. P. Greco el 21 de noviembre y también Frings el día 2 de diciembre piden simplificaciones para la labor de la intersección y los debates del tercer período. Todos estos documentos se hallan en AD II/4.1, 443-476. Las observaciones elaboradas para los moderadores por sus secretarios hasta el 23 de octubre se encuentran en F-Dossetti; en la misma fecha Suenens redacta una nota titulada «Para ganar tiempo», que se añade a las propuestas distribuidas, F-Suenens, *Ila sessio, De ecclesia, Ordo concilii*.

348. En el documento ya citado, reproducido a cicloestilo en F-Lercaro, 122, el 15 de noviembre de 1963, distribuido a cicloestilo por la Secretaría nacional de la Información religiosa, Hauptmann dice que «el día 24, por la mañana, nos enteramos de que la atmósfera había sido ‘cargada’ y ‘pesada’». Ldc, 194, 23 de octubre de 1963, habla de una «reunión que no tuvo nada de fácil».

349. En la discusión, no fue Agagianian, sino Suenens (sobre la tercera cuestión) y Döpfner (sobre IV.3) quienes se distanciaron del texto que proponían. Lercaro había hablado con ironía acerca del hecho de que los moderadores, como los evangelios, estaban constituidos por tres sinópticos y por un cuarto y diferente, que se hallaba representado por Agagianian (Dossetti representaba los Hechos de los Apóstoles, como apéndice a Lucas [Lercaro]); cf. Ldc, 28 de septiembre de 1963, 162. Se hace también énfasis en el papel y el carácter anticonservador de la aportación de Dossetti en el artículo del «Corriere della sera», del 24 de octubre de 1963: *Clima teso al Concilio giunto a un punto critico*, copia en F-Prignon, 472.

tico [...] parecerá desastroso a los Orientales, y paraliza *de hecho* el alcance de la afirmación dogmática»³⁵⁰.

El texto será revisado, como quería Siri y quizás también Cicognani. Pero la oposición de Tisserant y de Liénart a que el cardenal de Génova se entrometa en lo que son competencias de los moderadores, no ayuda a los adversarios de las proposiciones. Y puesto que Felici ha redactado actas que reinterpretan la reunión con arreglo a los deseos del secretario de Estado, está bien claro que los antagonistas de los moderadores carecen del poder que se suponía que ellos pudieran tener.

Cada uno tiene, entonces, algo que recriminar: si Caggiano no se hubiera ausentado antes del último voto..., si los subsecretarios y no los auxiliares de Felici..., si se hubiera defendido más vigorosamente la función de Ottaviani...³⁵¹ Al día siguiente incluso resulta difícil recordar con realismo lo sucedido, y se difunde la sospecha de una conspiración. Nabaa –uno de los subsecretarios presentes– habla de:

un verdadero sabotaje: ¡los italianos (¡once!) con personas como Spellmann e incluso Tisserant! Los italianos se hallan decididamente *en contra de* la colegialidad, y la *palabra* misma quedó suprimida en la segunda cuestión.

Congar, que recoge esta erupción, oye que Arrighi confirma su diagnóstico de catástrofe: «es un encallar en la arena»³⁵². Y mientras que Nabaa está convencido de que no se promulgará ni siquiera la constitución dogmática sobre la Iglesia, Congar no es mucho más optimista, cuando se convence de que la maniobra ha hecho que se desvanezca el momento favorable, que no podrá ya volver. Incluso Pablo VI teme que se entre en un callejón sin salida, porque ese mismo día 24 decide transmitir por medio de Felici una nota suya a la comisión doctrinal para instarla a que prosiga sus tareas y su actividad³⁵³. La nota autógrafa dice que:

sería grave que la Sesión se clausurase sin haber pronunciado algunas deliberaciones principales sobre el esquema «de Iglesia». Hay que estudiar la manera de acelerar el trabajo. No basta una reunión semanal.

La nota es telegráfica, pero la referencia a las «principales deliberaciones» ¿no es una invitación a la comisión para que desempeñe un papel constructivo y no simplemente de obstrucción?

En torno a los moderadores el clima es menos pesimista o –al menos– más combativo³⁵⁴. El mismo día 24, Dossetti envía una nueva propuesta a Lercaro «después de

350. F-Moeller, 318, nota manuscrita.

351. Sobre estos aspectos será especialmente iluminadora la documentación personal de los entonces funcionarios Carbone y Fagiolo, así como las cartas de los subsecretarios, que de momento son inaccesibles.

352. Así Congar, JCng, 24 de octubre de 1963, documento mecanografiado, 337 = manuscrito, folio 89.

353. Transmitida por Felici a Ottaviani el sábado, 26 de octubre de 1963; AS V/2, 12. La nota quizás refleja también el duro juicio que Suenens expresa al papa en el momento en que los moderadores se sienten abandonados por él: «Planteó al papa la cuestión de la autoridad de los moderadores [...]. Si el papa cede en este punto, los periódicos publicarán en seguida con grandes titulares: Pablo VI ha traicionado a Juan XXIII...». Información de Prignon a Congar, JCng, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado, 415.

354. También Edelby, quien en su diario, en el día 23 de octubre de 1965, señala el pesimismo de Nabaa y su propio desaliento después de la reunión de la comisión para las Iglesias orientales celebrada aque-

las referencias hechas en las comisiones reunidas». Él intenta, quizás en común con el Colegio Belga, que se elabore una revisión equilibrada³⁵⁵. Pero, con miras a una revisión final de las *propositiones* por el papa³⁵⁶, éstas serán corregidas ulteriormente por Dossetti, quien las remite a Lercaro y a los demás moderadores, juntamente con una serie de observaciones (todas ellas en primera persona) que justifican la elección de los términos³⁵⁷.

El 25 de octubre, por invitación de Suenens, e ignorando las objeciones de Tisserant y de Liénart, Siri envía al cardenal belga el texto de las propuestas que han de someterse al aula como cuestión tercera. Suenens ignora probablemente que en la fórmula ha trabajado también Tromp y quizás también algún miembro de la comisión doctrinal, como se verá dentro de poco³⁵⁸. Al proponer su propia versión para que sustituya a la de los moderadores, Siri respeta los acuerdos adoptados en la sesión de las comisiones reunidas³⁵⁹. Ahora bien, propone una versión «provocativa» en su sustancia, desplazando hábilmente las palabras, que modifican drásticamente el significado de las proposiciones. Desaparece la referencia al colegio de los obispos, lo cual da a la renuncia al término *collegium*, efectuada ya en la cuestión segunda con miras a una graduación de las peticiones, el significado de un abandono completo de un término. En cuanto a la existencia de dimensiones irreformables del cuerpo de los obispos, porque son dimensiones instituidas *iure divino*, Siri propone que tales dimensiones se limiten a la sucesión apostólica. Finalmente, la potestad plena y suprema de los obispos sobre la Iglesia adquiere condiciones de legitimidad tan sólo si se dan cuando el pontífice quiera dejar libremente al colegio una «decisión», lo cual limita por sí mismo el acto colegial, reduciéndolo a una variante del ejercicio personal de la autoridad papal.

Pero cuando llega la propuesta de Siri, el papa ha aprobado ya la versión «restaurada» de las propuestas de los moderadores, según sabemos por la ya citada nota de Dos-

lla misma tarde, reacciona de la siguiente manera: «Pero tengamos confianza en el Espíritu Santo, que dirige a su Iglesia. En el momento oportuno, él invertirá las posiciones»; folio 144, JEdb, edic. ital. p. 185.

355. Pero el nuevo texto, en F-Lercaro, 784, ha omitido la posibilidad de que el acto colegial se produzca en formas «no rechazadas» por el papado. En esta versión se habla únicamente de formas «aprobadas» (lo cual no excluye futuras aprobaciones, pero es ciertamente un texto más débil). Prignon (aunque sólo varios meses más tarde) refiere a Congar esta fase de revisión y enumera entre los colaboradores a Philips, a él mismo (no a Moeller) y a Rahner, pero no hay manera de comprobarlo en este último; cf. JCng, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado, 416.

356. En F-Dossetti, 113, «Mia proposta al card. Lercaro il 24.10 dopo i riferimenti delle commissioni riunite». Esta versión recoge la fórmula (según Prignon, por una expresa autorización verbal de Pablo VI a Suenens): «Actuale exercitium potestatis Corporis Episcoporum regitur ordinationibus a Romano Pontifice adprobatis (vel saltem secundum consuetudines ab eo non reprobatis)».

357. «Procedure», 366-368.

358. En el Colegio Belga Prignon mantiene que la intervención de Siri en la supercomisión había sido redactada ya por Calabria, cf. JCng, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado, 416. En la copia propia del rector, en F-Prignon, 471, una nota manuscrita precisa: «enviado por Calabria». Cf. «Procedure», 368.

359. Así Troisfontaines, «À propos», 137, quien dice que el texto fue rechazado por Suenens el mismo día 25 de octubre, porque era imposible presentarlo como un voto alternativo; Suenens (pero también Felici, en las actas de la reunión del 23, citada *supra*) había entendido que era eso lo que quería Tisserant, cuando pedía votaciones distintas sobre «dos cuestiones distintas: la cuestión de hecho y la cuestión de derecho», AS V/1, 719. En cambio, Tisserant (seguido en esto por Siri) pensaba que estaba siguiendo el sistema de una serie de votos con contenido gradual.

setti³⁶⁰. En conjunto, durante estas últimas horas de convulsas correcciones, se produce cierto «regreso» a la redacción «a» del 24 de octubre y realmente hacia las primeras correcciones efectuadas por Colombo. Se restaura, por ejemplo, la frase de Philips «acceptante vel libere invitante»³⁶¹ en la «Nota bene», y sobre todo se defiende la equivalencia «legitimante» entre *corpus seu collegium*, tan querida por Moeller entre los belgas. Sobre el diaconado, la proposición mantiene la posibilidad de una elección por la conferencia episcopal, elección contra la cual se había pronunciado Döpfner³⁶².

c) *El entrecruzamiento de ideas en los debates*

Sin embargo, el Concilio no espera. Se afilan las armas retóricas y de procedimiento sobre tres cuestiones muy «señaladas»: los religiosos, el papa Juan y Nuestra Señora.

1) El debate sobre los religiosos

El comienzo del debate sobre los religiosos moviliza a aquel sector de la asamblea que se siente «representado» por este capítulo³⁶³. El hecho de haber subestimado la importancia del episcopado «regular» —es decir, de los obispos que pertenecen a órdenes o congregaciones religiosas— es, ciertamente, uno de los elementos de relieve en la redacción del esquema sobre la eclesiología³⁶⁴. Por otro lado, como había escrito proféticamente Laurentin, las intensas lamentaciones de los obispos a causa de los problemas originados por el sistema de exenciones habrían de exacerbar los ánimos, «como sucedió ya en la Edad Media»³⁶⁵.

En realidad, según la intención original de los que habían revisado el esquema preparatorio, el capítulo cuarto sobre los religiosos debería haber permanecido como un elemento de continuidad absoluta. Trasformado por la insistencia de Suenens en un capítulo *De sanctitate in ecclesia* («sobre la santidad en la Iglesia»), proporciona un importante preámbulo para la repetición de las ideas del antiguo capítulo preparatorio. En efecto, el capítulo afirma la vocación común de todos los cristianos a la santidad (entendida, no obstante, en un sentido intensamente ético), que se vive en formas múltiples y distintas (nn. 29-30). Entonces los «consejos evangélicos» serían únicamente medios

360. F-Dossetti, 114.

361. F-Moller, 318, lo fecha en el día 26; según Prignon, los moderadores son los que, en la audiencia con el papa y «con el acuerdo de éste [...], reintroducen las palabras suprimidas por Siri: 'vel saltem libere recipiat', cf. JCng, 2 de febrero de 1965, texto mecanografiado, 416. La restauración temporal de modalidades «non reprobata» para el ejercicio del poder colegial (sobre lo cual cf. *supra*, nota 114) señala, por tanto, una convergencia entre Dossetti y Philips.

362. Cf. «Procedure», 371.

363. El debate ocupará el día 25, los días 29 a 31 de octubre y el día 7 de noviembre. Cf. Schmiedl, *Zur Genese der Optatam totius*.

364. Como señala Wenger, el aula se sintió impresionada cuando el P. Schütte, superior de los padres de la congregación del Verbo Divino, recordó que 1.050 padres conciliares eran miembros de institutos religiosos; cf. Wenger, 120.

365. Así se dice en «Le Figaro» del 26-27 de octubre de 1963.

para alcanzar el fin último, que es la caridad³⁶⁶. Todo esto tiene poco impacto sobre la segunda parte del capítulo, que se refiere a los estados de perfección. La idea de una vida casta, pobre y obediente como «signo escatológico» es quizás la que mejor se prestaría para una renovación de la vida religiosa en el catolicismo romano.

En el debate, que es el primero que se desarrolla en forma fragmentada, reanudándose con una distancia de varios días las primeras y las últimas intervenciones, volvemos a encontrar una serie de peticiones, típicas de todo el mes, a saber, la armonización de los capítulos finales con los principios fijados en el capítulo primero y de orientación. Es como si el proceso de formación del «esquema Philips» del primer período conciliar hubiera gravitado sobre el grado de elaboración de todo el nuevo esquema eclesiológico del año 1963. En el año anterior, el equipo belga había vinculado con un proyecto de índice renovado una hipótesis de capítulo primero, sobre el cual se habían expresado y medido muchas tesis, correcciones y mejoras. En cambio, el conjunto del esquema del año 1963, y sobre todo el capítulo cuarto, no habían conocido todavía esta transición. Por eso, muchos padres reaccionan ante un texto que presenta la santidad como un esfuerzo ético individual. El canadiense Coderre³⁶⁷ pide una declaración clara de que la comunión, de la que se disfruta anticipadamente por la Iglesia, es *sanctitas ipsa* («la santidad misma»). Esta necesidad de acentuar la dimensión carismática³⁶⁸ y de comunión de la santidad de la Iglesia venía a coincidir también con la demanda –propuesta ya anteriormente por Larraona– de un capítulo sobre la *communio sanctorum* («comunión de los santos»)³⁶⁹ o, por lo menos, de una valoración de esta dimensión escatológica de la santidad³⁷⁰.

Sin embargo, el punto de enfrentamiento se hallaba en otra parte y tenía que ver con el carácter de la profesión religiosa y de los privilegios inherentes a ella, y más que nada con la *vexata quaestio* de la exención de los monasterios y de los conventos, que quedan fuera de la jurisdicción episcopal. El intento de Silva Henríquez de proponer la brillante solución chilena (la exención, según el cardenal, podía considerarse de hecho como una «realización concreta de la colegialidad») va a parar a la comisión juntamente con las intervenciones efectuadas *in scriptis* («por escrito»), pero no se contempla en el aula³⁷¹. Surten más efecto las posturas netamente conservadoras (que quieren el simple mantenimiento de la exención) o las que atacan más explícitamente este privilegio³⁷². Entre estos padres destaca Léger, cardenal de Montreal y él mismo religioso. Habla a la luz de una experiencia personal muy dura en las relaciones con los religiosos

366. Cf. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 223-224.

367. AS II/4, 134-135, presentado *in scriptis*. Sobre el personaje, cf. D. Robillard, «Mgr Coderre à Vatican II», en *L'Église canadienne et Vatican II*, 265-276.

368. Silva Henríquez, AS II/3, 369-372. Véase también la intervención de Suenens (presentada, no obstante, por escrito) en AS II/4, 90-92.

369. Larraona entrega su intervención por escrito, AS II/4, 81-85.

370. De Provençères, AS II/4, 157-160.

371. Después del 31 de octubre la discusión se encuentra ya mezclada con la preparación y el comienzo del debate sobre el esquema *De episcopis*, en el cual surge el mismo problema aunque desde una perspectiva diferente, cf. *infra*.

372. De Barros Câmara, AS II/3, 592-595; Gúrpide Beope, AS II/4, 197-200 (*in scriptis*).

de su vasta diócesis³⁷³. El curso del debate sobre el estado religioso hace que el episcopado de lengua alemana adopte dos iniciativas distintas (una de Leiprecht y la otra de Döpfner³⁷⁴). Los dos muestran claramente la división que existe entre los que desean que se sitúen privilegios en el nuevo contexto eclesiológico, y los que quieren, en cambio, que la nueva comprensión del episcopado que se está realizando llegue hasta sus últimas consecuencias —a las que tal vez no se pudiera llegar sin aquella reflexión sobre la Iglesia local y la comunión eucarística, a la cual, no obstante, no llega nunca la masa crítica—.

2) La conmemoración de Juan XXIII

Mientras tanto, el día 28 de octubre la asamblea celebra el quinto aniversario de la elección de Juan XXIII. La decisión de realizar la celebración necesitó la aprobación personal de Pablo VI, quien la había anunciado ya en el calendario oficial de los trabajos, comunicado en septiembre al cardenal decano³⁷⁵. Era una fiesta nada corriente la celebración de la elección de un papa ya difunto, pero que tiene su explicación en un marco en el que existía aún el problema de la gestión de una herencia de consenso y de las trayectorias para el desarrollo del Concilio. En esta ocasión el predicador es Suenens, un gran elector de Pablo VI en el reciente cónclave, pero que ya antes había sido un consultor muy escuchado por Juan XXIII. Es interesante que, en opinión de Suenens, el prolongado aplauso con el que el episcopado católico y los observadores acogieron su discurso influyera en la decisión de Pablo VI de admitir a votación las cinco cuestiones orientadoras sobre el *De ecclesia*, que habían marcado uno de los puntos culminantes de la conciencia conciliar³⁷⁶. Hoy día hay razón para creer que no fue así. Para los observadores, el discurso remediaba las poco afortunadas palabras del papa, cuando el día anterior, en la beatificación del pasionista Domingo de la Madre de Dios, había exaltado la intervención de éste en la «conversión» de John Henry Newman del anglicanismo al catolicismo. Para los padres, la referencia al papa que los había convocado para celebrar el Concilio suscitaba sentimientos quizás superficiales, pero ciertamente intensos. De todos modos, es un hecho que el recuerdo evocado por el primado belga hubiera podido hacer que la reacción de la asamblea al «nombre» de Juan XXIII fuera considerada como parte de un «milagro» en cuestiones de procedimiento³⁷⁷. El elogio fúnebre del 28 de octubre atribuye algunos caracteres de santidad a la acción de Juan XXIII, pero no entra en la cuestión de reconocer tales cualidades. Y no pasa inadvertido³⁷⁸ el hecho de que se alabe a un papa difunto en presencia de su sucesor, y que el elogio lo pronuncie un cardenal y que no lo haga en latín...

373. AS II/3, 632-635; cf. D. Robillard, *Paul-Émile Léger. Évolution de sa pensée 1950-1967*, Quebec 1993; y *L'Église canadienne et Vatican II*.

374. AS II/4, 41-43 y AS II/3, 603-616, con la propuesta de un capítulo alternativo.

375. *Quod apostolici*, 14 de septiembre de 1963, en AS II/1, 9-13; cf. *supra*, n. 35.

376. Así lo creen algunos informadores y órganos de prensa; por ejemplo, D. Fisher en «The Catholic Herald» del 8 de noviembre de 1963, así como J. Grootaers, *Een sessie met gemengde gevoelens*: «De Maand» 6 (1963) n° 10, 590, en quien se basa Troisfontaines, «À propos», 137.

377. Cf. A. Melloni, *La causa Roncalli: origini di un processo canonico*, en: «CrSt» 18 (1997) 607-636.

378. Cf. JEdb, *ad diem*.

Lo que impulsa a un hábil líder de la asamblea como Suenens a hacer una prudente alusión en el aula conciliar, conduce fuera de dicha aula a iniciativas más desordenadas y ambiguas. En la diócesis de origen de Roncalli se difunde una petición que solicita a Pablo VI que beatifique a su predecesor. Corroborada por más de cincuenta mil firmas, la petición se entregará al obispo³⁷⁹. Constituye el eco de un permanente interés de la prensa católica popular³⁸⁰ y el síntoma de un deseo —la canonización de Juan XXIII en el Concilio— que tan sólo un escudriñador de lo imposible como Hélder Câmara puede anunciar como cosa por la cual «están» trabajando» (¿quiénes?)...³⁸¹

3) La cuestión mariana

Entre todas las cuestiones destacadas que acompañan a la redacción y a la votación de las proposiciones sobre la colegialidad, la más vibrante es la que se refiere a la ubicación y al contenido del esquema *De beata Maria virgine*, que en su nueva versión ha incluido el título de «Madre de la Iglesia»³⁸². Como hemos visto, la cuestión surgió ya antes del comienzo del período, lo hizo después en las primerísimas observaciones que se formularon durante el debate sobre el *De ecclesia*, y finalmente se suscitó en la comisión teológica, sin que hallara jamás en ninguna parte un consenso o autoridad suficiente para decidir y para acabar con la polémica entre los que consideraban necesario redactar un documento específico sobre María, si el Concilio no quería renunciar a un elemento esencial del catolicismo romano, y aquellos otros que consideraban que era más útil, incluso como señal de conciencia ecuménica, el conceder a la mariología el papel de un capítulo o de un apéndice de la eclesiología. Como se decía un poco antes, el papa en privado y los moderadores en público habían encargado a la comisión que organizara un debate entre dos obispos en el aula, de tal manera que la asamblea pudiera proceder a un voto decisivo, después de hallarse plenamente informada.

La composición de dos discursos pronunciados por König y Santos, elegidos por la comisión doctrinal, se prolonga a lo largo de varios días, durante los cuales hace su aparición una verdadera propaganda; folletos, copias a cicloestilo y llamamientos, procedentes sobre todo de los grupos que quieren la constitución mariana, que ni siquiera Pío IX había efectuado, se distribuyen entre los padres y tocan una tecla, sensible ya de por sí, en el alto clero católico. Finalmente, en la 55ª congregación general, se les concede el uso de la palabra para exponer las tesis que se habían enfrentado ya en la comisión doctrinal el 9 de octubre, y que dos semanas más tarde llegan por fin a presentarse ante el Concilio.

379. K. L. Woodward, *La fabbrica dei santi*, Milano 1991, 302, o edición inglesa: *Making Saints*, New York 1990, 282. No está claro si esta petición se llevó o no al Concilio.

380. «Famiglia Cristiana» del 21 de mayo de 1964, n° 21, responde a un lector que solicita una «medalla del Papa Juan XXIII con una reliquia del mismo, que puede solicitarla al apartado de correos 5023, de Roma», y le informa que el precio de la misma en metal es de 400 liras, y en dorado, de 450 liras.

381. Véase la Circular n° 2, que puso a mi disposición L. C. Marques, el cual se encargó de su edición.

382. El 20 de octubre Congar señala que el título «lanzado» por Balić ha invadido ya la discusión. Durante esos mismos días va surgiendo la cuestión sobre la libertad religiosa, cuyo esquema no había llegado aún a los padres. Spellman, respaldado por la firma de 240 padres americanos, pide al papa que tal esquema se distribuya; cf. JCNg, 23 de octubre de 1963.

Santos expone diez argumentos a favor del esquema separado: el puesto eminente de María en la Iglesia se expresa mejor en un esquema, mientras que la incorporación del tratado al esquema *De ecclesia* daría lugar a una exposición incompleta o, lo que es peor todavía, a una exposición peligrosamente prolija en comparación con la sección sobre la Trinidad. Además, María pertenece al pueblo de Dios con un título distinto al de los laicos y al de la jerarquía, y la vocación de María a la santidad impide que se hable de ella en el capítulo dedicado a ese tema. Según Santos, la incorporación de María al esquema *De ecclesia* sería interpretado por los fieles como señal de una reducción y de una pérdida. Toda la doctrina católica y sus dogmas deben explicarse sin reservas a los fieles y a los cristianos separados. El no hacerlo así daría la impresión de que se prefería una mariología «eclesiotípica», en vez de lo que tenía que ser: una mariología «cristotípica». Esto intensificaría los debates. Finalmente, la incorporación del esquema *De beata* exigiría revisiones radicales de la constitución, ya que esta última trata únicamente de la Iglesia peregrina, mientras que una revisión del esquema sobre María en la forma de una constitución propia haría posibles las armonizaciones necesarias³⁸³.

König, por su parte, expone cuatro tipos de razones para la incorporación del esquema *De beata* al esquema *De ecclesia*³⁸⁴. En primer lugar existe una *ratio theologica* que sugiere la incorporación, a saber, que la mención de María en la constitución eclesiológica evita las objeciones contra una concepción excesivamente institucionalizada de la Iglesia, la cual es en realidad la comunidad de los salvados, una Iglesia en peregrinación, sí, pero que se halla esperando el cumplimiento escatológico, prefigurado en María. König insiste en el hecho de que la falta de adhesión a este principio teológico hará creer a la gente que el Concilio quiere proclamar nuevos dogmas marianos, lo cual está excluido del orden del día del Concilio, o bien quiere estimular exageraciones falsas y sin fundamento. La incorporación de uno de los esquemas al otro no implica una reducción de la veneración o un oscurecimiento de la doctrina sobre la Virgen, sino una exposición de la misma que sea acorde con los fines del Vaticano II. Las razones históricas de esta incorporación son múltiples, comenzando por el hecho de que la atención a María ha alcanzado el nivel doctrinal de que se medite sobre la Iglesia como Madre. Y dos referencias importantes: una al magisterio de Pablo VI (el discurso del 11 de octubre) y la otra al congreso mariano de Lourdes del año 1958 (*María y la Iglesia*), refuerzan la idea de que la incorporación no significa una reticencia acerca de María, sino que propone un encuadramiento de la doctrina sobre María. La razón pastoral que König menciona es que se estimula a los fieles a una purificación de la devoción mariana para centrarla en lo que es esencial en ella. Finalmente, la razón ecuménica es que

383. AS II/3, 298-345.

384. Philips prepara una nota para König sobre las cuatro *rationes* para situar el material sobre María al final del *De ecclesia*, en F-Moeller, 00384. Philips sugería exponer primeramente una *ratio concreta*, es decir, la utilidad de tratar de María en el documento clave del Concilio; luego, una *ratio theologica*, a saber, el fundamento bíblico de una exposición mariológica eclesiotípica; después, una *ratio pastoralis*, a saber, la necesidad de orientar la piedad del pueblo hacia lo esencial; finalmente, una *ratio oecumenica*, que permita a los orientales y a los protestantes aceptar una presentación de María más acorde con la tradición antigua. El discurso de König mantendrá la división en diferentes motivaciones, aunque modificará el título, el orden y el contenido de las mismas.

en la mariología eclesiotípica es posible el encuentro no sólo con la tradición oriental sino también con la tradición protestante³⁸⁵.

Los dos discursos son impresos y distribuidos en el aula, y van acompañados en seguida por amplias distribuciones de folletos de propaganda que mantienen las tesis opuestas. El día 25 de octubre algunos obispos de rito oriental hacen pública una actitud que sostiene que precisamente la causa ecuménica y el interés del oriente hacen necesario un esquema por separado. En oposición a esto, el abad Butler distribuye una nota muy equilibrada en la cual distingue entre la inútil repetición de doctrinas solemnemente definidas y la investigación en común acerca de la figura y de las funciones de María en las Escrituras. Pero, como resultado, tiene que aguantar insultos proferidos por la prensa romana conservadora³⁸⁶. La petición hecha por Suenens a Dhanis y a otros, solicitando el esbozo de un esquema mariológico, no obtiene resultado alguno³⁸⁷.

Entre los expertos hay quienes contemplan con optimismo estas diatribas. Según Moeller, «König ha sido más preciso, ha sabido matizar mejor. Ha suscitado mayores aplausos»³⁸⁸. Por otro lado, Rahner justificará su propio pesimismo —pensaba que tendría que ser él mismo quien «pagara» la eventual derrota de König—, considerando tal actividad como propia de quien difunde libelos:

Un obispo ucraniano distribuyó en el aula octavillas; los españoles distribuyen hojas volantes por todas partes; Roschini hizo un folleto; se hablaba de la lucha a favor y en contra de la Madonna; Balić distribuyó un extenso folleto impreso como un esquema en la Imprenta Vaticana³⁸⁹.

También Philips tiene miedo de que se difunda la idea de que «si se vota a favor de la inserción in *Ecclesia*, se está votando en contra de la Virgen», mientras que Suenens asegura que «se verá mañana que ninguno de los dos votos va en contra de la Virgen»³⁹⁰.

Finalmente, el día 29 se efectúa la votación que Pablo VI había recomendado veintitrés días antes. De los 2.193 votantes, 1.114 se declaran a favor de la incorporación del *De beata* al *De ecclesia*, mientras que 1.074 votan en favor de la redacción de dos es-

385. «Mientras el cardenal König hablaba, yo miraba al Hno. Max Thurian, que se hallaba enfrente de mí. Se encontraba con todo su ser en tensión, asomándose sobre la balaustrada de la tribuna, con la mirada fija en el orador. Lo que el cardenal König decía sobre la mariología de los protestantes correspondía exactamente al pensamiento del Hno. Thurian, tal como él lo expone en su obra: *Marie, mère du Seigneur, figure de l'Église*, Les Presses de Taizé, Taizé 1968 [trad. esp.: *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Hechos y Dichos, Zaragoza]: Wenger, 125.

386. Será violentamente atacado por el diario conservador «Il Tempo» de los días 27, 28 y 29 de octubre de 1963. También Balić ataca a Congar en una conferencia con obispos croatas. Hay una carta en latín, de indignada reacción ante una acusación que pone en duda la sinceridad católica de Congar. Puede verse en JCng, 20 de octubre de 1962.

387. El documento *De mysterio Mariae in Ecclesia*, que Dhanis transmitió el 18 de diciembre, debió de haber sido encargado mucho antes de las discusiones de la asamblea, aunque sólo llegó a conocerse más tarde. Véase, además, D. Aračić, *La dottrina mariologica negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980, 106-119.

388. F-Moeller 0016, 36. El 14 de noviembre Moeller fue nombrado vicerrelator de la subcomisión para las enmiendas al esquema *De ecclesia*.

389. Vorglimler, *Rahner verstehen*, 213.

390. F-Moeller 0016, 87, en Antonelli, *Le rôle*, 38-58.

quemas. Así que la diferencia mínima que se había presentado en la comisión doctrinal reaparece de nuevo en el aula. Aunque no se proyecta ninguna sombra desde el punto de vista del procedimiento³⁹¹, la votación causa la impresión de que el Concilio se ha escindido en dos partes, no sólo en cuanto a la cuestión mariana, sino también en todo el plano de la reforma eclesiológica en curso³⁹². ¿Qué sucederá cuando, dejada a un lado la Madonna, se pase a la colegialidad, a la sacramentalidad, al diaconado? ¿Cómo reaccionará una frágil mayoría ante proposiciones mucho más sutiles y decisivas que la pura y simple ubicación de un pequeño esquema? Aun los optimistas de la víspera sienten escalofríos:

Este voto de hoy día divide profundamente a la asamblea en el plano doctrinal. Aunque está unida en el plano pastoral, se halla profundamente dividida en el plano de la doctrina. Si mañana se obtiene la misma mayoría débil, entonces habrá que ir haciendo las maletas³⁹³.

d) *La reunión de la comisión doctrinal el 29 de octubre*

El texto de las cinco cuestiones sobre la colegialidad y el diaconado, que los moderadores han enviado a Felici el día 28, es ya definitivo.

No se vio afectado por la retrasada actividad de la comisión doctrinal, que en su reunión del día 29 realiza un último intento de impedir los votos. Las «notas del bloc» de Colombo resumen esquemáticamente la situación:

B) *Puntos relativos al «De Ecclesia»:*

a) Puntos preparados por Mons. Parente;

b) Charue

a) Los moderadores han anunciado ya la votación de los «puntos»

b) Ottaviani reivindica la competencia de la Comisión acerca de los «puntos»³⁹⁴.

Un poco menos lacónico es el resumen de la discusión ofrecido por Tromp en la *Relatio de schemate de Ecclesia denuo reformato* (1 oct. 1963 - 1 apr. 1964):

Al día siguiente, 29 de octubre, en la sexta reunión plenaria de la Comisión, se aprueba definitivamente la nueva fórmula de la calificación dogmática con 17 votos a favor sobre un total de 24. Se trató, además, acerca de las cinco proposiciones doctrinales que había que presentar en seguida a los padres en el Concilio. Finalmente, se establecieron las normas para las Comisiones especiales *de Revisione*, a fin de que procedieran de

391. Rahner (Vorglimmer, *Rahner verstehen*, 213) recuerda que Parente había protestado contra una elección efectuada por mayoría simple; pero hay que tener en cuenta que, aunque se decidiera fijar (en contra del reglamento) el quorum en una mayoría de dos tercios, sin embargo se habría repetido la situación de noviembre de 1962 con respecto al *De fontibus*...

392. La tarea de revisar el esquema de Balić comenzará el 8 de noviembre en una subcomisión *De beata*, integrada por König, Santos, Doumith y Théas; cf. Antonelli, *Le rôle*, 35-38.

393. F-Moeller 0016, 90-91, en Antonelli, *Le rôle*, 37.

394. F-Colombo, *Notes Comm. Doctr.*, texto manuscrito.

modo uniforme bajo la dirección y la actividad revisora de la Subcomisión central de revisión³⁹⁵.

En realidad, el clima es el mismo que el que se manifestó por la mañana en la ~~reunión~~ *entre Ottaviani y Suenens*:

Aquella mañana Ottaviani habló a Suenens. Le dijo: «Usted no tiene derecho a hacer lo que está haciendo. ¿Por qué está usted yendo constantemente al Papa?». Suenens le responde: «Pues porque usted acude también al Papa. Además, yo soy miembro de la Presidencia, de la Comisión de Coordinación, de los Moderadores». Ottaviani se marcha enfurecido. Philips comenta: «Ottaviani quiere obtener de la Comisión que declare que los Moderadores se han excedido en el uso de sus derechos. Si se pide un voto secreto, la Comisión se declara contra Ottaviani; si el voto es público, la Comisión no se atreverá a votar contra él»³⁹⁶.

En la reunión, en la cual Philips se juega la carta de la votación sobre las subcomisiones para la revisión, se estudian dos documentos diferentes³⁹⁷. Uno de ellos contiene *VI propositiones*, distribuidas en copias a cicloestilo por la comisión y de autor desconocido, pero de un tenor «extremamente Sirianista»³⁹⁸. Las proposiciones nacieron de la sospecha manifestada en la reunión de los cardenales el 23 de octubre, sospecha que pensaba que las votaciones «atraerían» *ipso facto* consensos. Era tan sólo la versión extrema de aquel prejuicio que había mantenido la inmensa e inútil máquina preparatoria: los obispos no piensan, los obispos aprobarán. Con esta lógica, los líderes de la comisión doctrinal querían pedir al aula que votara: 1) sobre una *definitio Ecclesiae* («definición de la Iglesia») –que omita los elementos no sólo del misterio sino también del sacramento)³⁹⁹–, y sobre cinco proposiciones: 2) sobre el episcopado como el supremo grado del orden⁴⁰⁰; 3) sobre la potestad del colegio de los obispos que sucede «a los

395. Tromp, *Relatio*.

396. F-Moeller 0016, 36, en Antonelli, *Le rôle*, 36-37.

397. Una nota dice que se discuten el día 28, lo cual me parece sin más un error mecanográfico. Sobre la paciente estrategia de Philips, cf. JPrg (B), 2-3: cuando se eliminan finalmente las cuestiones alternativas, «entonces se procede a la constitución de las famosas subcomisiones, cuyo proyecto había sido formulado en el colegio [a saber, en el Colegio Belga] por Mons. Philips, Moeller y por mí mismo [a saber, Prignon]».

398. Así JPrg (B), 2. Una nota de Colombo señalaría a Parente como autor. Es posible que se trate de una impresión apoyada en el hecho de que Parente pida una pausa, dado que el voto ha sido «aplazado» (*diffinitum est*). Sin embargo, Charue protesta: «Sé lo que va a venir en seguida». Aparte de confirmar la postura, ya conocida, de Parente en favor de la colegialidad, no ofrece aportaciones específicas la obra, por lo demás notable, de M. Di Ruberto, *Bibliografía del cardinale Pietro Parente*, con un prefacio de J. Ratzinger, Ciudad del Vaticano 1991.

399. P.052.12, titulado: «De Ecclesia / VI propositiones» y registrado como «CFM. De Eccl. Vota 2». La primera proposición dice así: «I (definición de la Iglesia). Cristo Redentor, para continuar su labor salvífica hasta el fin de los siglos, estableció su Iglesia como su cuerpo místico. Ella reproduce en sí misma el misterio del Verbo Encarnado; está dotada de una estructura jerárquica y se halla enriquecida con la vida sobrenatural, de tal manera que, por medio de los sacramentos, el magisterio y la disciplina de las leyes, la Iglesia pueda trabajar por la salvación de las almas, y puede hacer que avance el Reino de Dios en el mundo, formando y haciendo que aumente incesantemente un Pueblo que glorifique a Dios».

400. «II. El Santo Sínodo enseña que el Episcopado es el grado supremo del sacramento del orden, con su carácter propio».

modo uniforme bajo la dirección y la actividad revisora de la Subcomisión central de revisión³⁹⁵.

En realidad, el clima es el mismo que el que se manifestó por la mañana en la discusión entre Ottaviani y Suenens:

Aquella mañana Ottaviani habló a Suenens. Le dijo: «Usted no tiene derecho a hacer lo que está haciendo. ¿Por qué está usted yendo constantemente al Papa?». Suenens le responde: «Pues porque usted acude también al Papa. Además, yo soy miembro de la Presidencia, de la Comisión de Coordinación, de los Moderadores». Ottaviani se marcha enfurecido. Philips comenta: «Ottaviani quiere obtener de la Comisión que declare que los Moderadores se han excedido en el uso de sus derechos. Si se pide un voto secreto, la Comisión se declara contra Ottaviani; si el voto es público, la Comisión no se atreverá a votar contra él»³⁹⁶.

En la reunión, en la cual Philips se juega la carta de la votación sobre las subcomisiones para la revisión, se estudian dos documentos diferentes³⁹⁷. Uno de ellos contiene *VI propositiones*, distribuidas en copias a cicloestilo por la comisión y de autor desconocido, pero de un tenor «extremamente Sirianista»³⁹⁸. Las proposiciones nacieron de la sospecha manifestada en la reunión de los cardenales el 23 de octubre, sospecha que pensaba que las votaciones «atraerían» *ipso facto* consensos. Era tan sólo la versión extrema de aquel prejuicio que había mantenido la inmensa e inútil máquina preparatoria: los obispos no piensan, los obispos aprobarán. Con esta lógica, los líderes de la comisión doctrinal querrían pedir al aula que votara: 1) sobre una *definitio Ecclesiae* («definición de la Iglesia») –que omita los elementos no sólo del misterio sino también del sacramento)³⁹⁹–, y sobre cinco proposiciones: 2) sobre el episcopado como el supremo grado del orden⁴⁰⁰; 3) sobre la potestad del colegio de los obispos que sucede «a los

395. Tromp, *Relatio*.

396. F-Moeller 0016, 36, en Antonelli, *Le rôle*, 36-37.

397. Una nota dice que se discuten el día 28, lo cual me parece sin más un error mecanográfico. Sobre la paciente estrategia de Philips, cf. JPrg (B), 2-3: cuando se eliminan finalmente las cuestiones alternativas, «entonces se procede a la constitución de las famosas subcomisiones, cuyo proyecto había sido formulado en el colegio [a saber, en el Colegio Belga] por Mons. Philips, Moeller y por mí mismo [a saber, Prignon]».

398. Así JPrg (B), 2. Una nota de Colombo señalaría a Parente como autor. Es posible que se trate de una impresión apoyada en el hecho de que Parente pida una pausa, dado que el voto ha sido «aplazado» (*diffinitum est*). Sin embargo, Charue protesta: «Sé lo que va a venir en seguida». Aparte de confirmar la postura, ya conocida, de Parente en favor de la colegialidad, no ofrece aportaciones específicas la obra, por lo demás notable, de M. Di Ruberto, *Bibliografía del cardinale Pietro Parente*, con un prefacio de J. Ratzinger, Ciudad del Vaticano 1991.

399. P.052.12, titulado: «De Ecclesia / VI propositiones» y registrado como «CFM. De Eccl. Vota 2». La primera proposición dice así: «I (definición de la Iglesia). Cristo Redentor, para continuar su labor salvífica hasta el fin de los siglos, estableció su Iglesia como su cuerpo místico. Ella reproduce en sí misma el misterio del Verbo Encarnado; está dotada de una estructura jerárquica y se halla enriquecida con la vida sobrenatural, de tal manera que, por medio de los sacramentos, el magisterio y la disciplina de las leyes, la Iglesia pueda trabajar por la salvación de las almas, y puede hacer que avance el Reino de Dios en el mundo, formando y haciendo que aumente incesantemente un Pueblo que glorifique a Dios».

400. «II. El Santo Sínodo enseña que el Episcopado es el grado supremo del sacramento del orden, con su carácter propio».

apóstoles» (y no al colegio de los apóstoles)⁴⁰¹; 4) sobre la consagración episcopal, en la que se comunica una *potestas*, que debe ejercitarse *ad nutum* del papa, pero no la *iurisdicción*⁴⁰²; 5) sobre la restauración del diaconado célibe (salvo excepciones, entre las cuales se incluye la del matrimonio contraído *después de* la ordenación)⁴⁰³; y 6) sobre la valoración del sacerdocio de los fieles laicos como colaboradores de la jerarquía en la santificación del mundo⁴⁰⁴. El otro documento (de fecha 28, a las 16,30 horas), que fue discutido y aprobado propone tan sólo tres cuestiones y una fórmula, redactadas también «por algunos miembros de la comisión»⁴⁰⁵. Estas últimas son enviadas por Ottaviani antes de la reunión⁴⁰⁶; una vez aprobadas, son remitidas a Felici, pero tan sólo después de que él hubiera recibido ya las propuestas de los moderadores⁴⁰⁷.

El texto de la fórmula final no difiere de su antecedente inmediato, la fórmula propuesta por Siri a Suenens el viernes anterior⁴⁰⁸. Acepta la definición de la *potestas* del

401. «III. Mientras mantenemos sin alteración y con firmeza la doctrina sobre el Primado y la Infalibilidad del Romano Pontífice, definida solemnemente por el Concilio Vaticano I, enseñamos que el Cuerpo o Colegio de los Obispos, que son los sucesores de los Apóstoles en el oficio de enseñar, gobernar y santificar, juntamente con el Romano Pontífice, su Cabeza, y sujetos a la aprobación del mismo, tienen poder sobre la Iglesia universal, pero que el ejercicio de este poder depende siempre directa o indirectamente de la aprobación del mismo Romano Pontífice».

402. «IV. Asimismo, el Santo Sínodo mantiene y enseña que los Obispos individuales, en virtud de su legítima consagración, son incorporados al Colegio Episcopal y por ello constituyen sujetos idóneos del poder de la Iglesia, poder que, como se dijo anteriormente, puede ejercerse únicamente en comunión con y por la aprobación del Romano Pontífice».

403. «V. El Santo Sínodo decreta que, siguiendo la antiquísima práctica, puede restaurarse el diaconado permanente con arreglo a las condiciones y necesidades de las regiones, pero de tal modo que los diáconos individuales permanezcan sometidos *per se* a la ley del celibato. Se podrán hacer excepciones, especialmente si se trata de un varón casado que quiere acceder al Diaconado, según dictaminen las Conferencias Episcopales, las cuales, no obstante, estarán sometidas al juicio de la Santa Sede.

404. «VI. Los fieles cristianos laicos, que en virtud del carácter sacramental del Bautismo y de la Confirmación se han hecho en cierto modo semejantes a Cristo Sacerdote, de tal modo que participan en cierto sacerdocio universal, tienen un puesto y oficio honroso en la Iglesia de Cristo, ya sea para colaborar con la Jerarquía o bien para trabajar por su propia decisión y su propia responsabilidad en pro de la santificación del mundo, con la ayuda no sólo de la gracia ordinaria sino también de los carismas particulares que Dios les confiera».

405. AS V/1, 739 = P.052.14. Según el cuaderno de notas de Colombo (F-Colombo, bloc de notas), el autor sería Parente.

406. AS V/1, 739: «Hoy [...] se estudiarán algunas Fórmulas recopiladas por algunos miembros de la comisión misma». Ottaviani precisa también que «De esto ha sido informado anticipadamente el santo Padre». Pero no está claro si lo que quiere decir es que el papa ha sido informado de la actividad de las comisiones, o de la reunión, o del deseo de la comisión de que se reconozca su propia competencia, cuando se llegue a la formulación de textos.

407. El mismo día 29 de octubre Felici asegura a Ottaviani que «en la reunión de esta tarde, si se presenta la ocasión, me comprometo a comunicar la petición de Vuestra Eminencia a sus Eminencias los Padres del Consejo de la Presidencia y a sus Eminencias los Moderadores del Concilio». AS V/2, 13.

408. AS V/1, 739 y P.052.14: «Fórmula. Si parece bien a los Padres declarar que el Cuerpo de los Obispos, que por derecho divino son sucesores de los Apóstoles en el oficio de evangelizar, santificar y gobernar la grey del Señor, cuando, juntamente con su Cabeza el Romano Pontífice (y nunca sin Esa Cabeza, cuyo poder sobre todos [y cada uno de] los pastores y los fieles permanece íntegro), concuerden al unísono según las condiciones legítimas y usuales [o cuando de alguna otra manera les sea confiado un asunto por el Romano Pontífice para que decidan sobre él], poseen plena y suprema potestad sobre la Iglesia universal». Como es habitual, las copias (sacadas a cicloestilo) procedentes de las Comisiones, así como las Actas Sino-diales (AS), emplean la cursiva para indicar las modificaciones introducidas durante el debate. Por eso, el texto de trabajo de la fórmula de la comisión sería anterior a la fórmula de Siri...

colegio sobre la Iglesia, considerándola como *plena et suprema*, pero introduce una modificación importante, cuando limita el ejercicio del poder del colegio a las formas *habituales*⁴⁰⁹.

Las tres cuestiones que acompañan son importantes, porque –por lo menos– a través de dos de ellas la comisión trata de conseguir del aula (o piensa que puede conseguir) un respaldo para recuperar elementos del esquema preparatorio que habían sido eliminados a primeros de año⁴¹⁰. Y así, una primera propuesta pregunta a los padres si están dispuestos a «declarar que desean la definición» de la coherencia entre la índole visible y social de la Iglesia y la índole mística e invisible de la misma⁴¹¹. Una segunda propuesta, utilizando dos cuestiones diferentes, pide la definición de la Iglesia como sociedad instituida para constituir el cuerpo místico⁴¹². La tercera cuestión representa una versión reducida más todavía de la fórmula sobre la colegialidad, a la que califica de potestad suprema (pero no plena), activada únicamente por la invitación del papa a realizar un acto colegial, que el mismo papa podrá luego libremente aprobar o desaprobar⁴¹³.

e) *Le elección y las votaciones*

Finalmente, trece días después del primer anuncio, el 28 de octubre, son enviadas a Felici dos redacciones de las cuestiones propuestas. La de los moderadores, con las correcciones efectuadas por el papa, llega a las 10.30 horas. Posteriormente llegan las propuestas de Ottaviani, que son dejadas a un lado, según parece⁴¹⁴, por el mismo secretario general. Felici hace que se impriman las de los moderadores, porque aparecen «con la aprobación del Sumo Pontífice», concedida de manera definitiva en la tarde del día 27⁴¹⁵.

El día 29, por la tarde, vuelve a reunirse la «supercomisión», que une en sí a la presidencia, a los moderadores y a la secretaría; el lugar de la celebración sigue siendo el apartamento del secretario de Estado⁴¹⁶. Felici, como había prometido a Ottaviani, in-

409. ¿Se tratará quizás de un apartarse de las correcciones de Tromp, cuyo tenor literal es conocido únicamente por el editor de la AS? Así la nota en AS V/1, 736 nota 1 (V. Carbone).

410. AS V/1, 739.

411. «De Ecclesia I (Votum): I. ¿Parece bien a los Padres declarar que es deseo suyo que se dé una definición o descripción de la Iglesia, en la que aparezca claramente cómo los aspectos sociales y visibles y los aspectos místicos e invisibles de la Iglesia están conectados armónicamente en virtud de su Constitución divina?».

412. «De Ecclesia II (Vota): II. ¿Parece bien a los Padres declarar que la Iglesia es la sociedad de los fieles bautizados, instituida por Cristo nuestro Señor para santificar a los hombres, dotada por Él mismo de poder sagrado, y que constituye Su Cuerpo místico?».

413. «III. ¿Parece bien a los Padres declarar que el Colegio de los Obispos, bajo el Romano Pontífice y en unión con él, disfruta de suprema potestad en la Iglesia, cuando es invitado por Él [= por el Romano Pontífice] a realizar un acto colegial, que debe ser aprobado libremente por Él mismo?». Se trata del tipo de colegialidad a la que se ajusta la normativa vigente sobre el sínodo de obispos; sobre esto véanse las contribuciones al coloquio: *Paolo VI e la Collegialità episcopale: Colloquio internazionale di studio. Brescia 25-26-27 settembre 1992*, Brescia 1995.

414. AS V/1, 739.

415. Cf. Ldc. 28 de octubre de 1963: «Ayer por la tarde [...] los cuatro tuvieron otra reunión con el Santo Padre y las famosas cuestiones fueron definitivamente aprobadas».

416. Tappouni y Lercaro están ausentes.

forma sobre las peticiones de la comisión doctrinal. Pero, habiéndose consumado ya el retraso en la entrega de las propuestas de Ottaviani, y habiendo mostrado los moderadores un escrito (copiado a cicloestilo) con notas autógrafas del papa (y, por tanto, con su aprobación inequívoca), Felici corrige el tenor de la petición hecha por el cardenal del Santo Oficio⁴¹⁷, y pide sencillamente que el voto «sea aplazado» para más adelante⁴¹⁸.

Tisserant, que una vez más cuenta con la solidaridad de la presidencia, pregunta a los moderadores si tienen intención de proceder a la votación. Döpfner y Suenens responden inmediatamente que sí, pero también Confalonieri interviene y muestra su consentimiento:

Hay que evitar confusiones, y éstas surgirían si se aplazara la votación. Por tanto, el Eminentísimo Ottaviani debe aceptar la decisión tomada.

Las intervenciones de Ruffini, Roberti y Siri no logran la mayoría. Los tres, apoyados por Cicognani, Spellman y Wyszynski, votan en favor del aplazamiento, mientras que todos los demás⁴¹⁹ aprueban que las cuestiones se sometan a votación.

La papeleta distribuida el día siguiente a los padres muestra finalmente a la luz un texto que, desde hacía dos semanas, permanecía bajo la superficie de las aguas del Concilio⁴²⁰. El día 29, mientras se distribuye este texto para la votación, se publica en «Il Quotidiano», un periódico próximo a Ottaviani, un extenso artículo de monseñor Staffa, que ataca a fondo las posturas en favor de la colegialidad y que suena como la postura adoptada en materia de eclesiología por la curia en orden a la votación del día siguiente. Es una maniobra hábil y de gran impacto, porque en el tema de la colegialidad los obispos, e incluso el papa, son todavía bisoños en cuanto a los conceptos. ¿Quién se atreverá a decir que el «curso intensivo» (y las crisis) del mes de octubre no ha convencido a los obispos de que el tema estaba todavía inmaduro? ¿Quién se atreverá a decir que los votos, aplazados durante dos semanas, no han sido un gran bumerang que, como temía Dossetti en la tarde del día 15, «prejuzga, pero en sentido negativo, los desarrollos doctrinales?»⁴²¹.

Ahora bien, en contra de Staffa interviene Colombo con una extensa y valiente nota de cuatro páginas, distribuida a cicloestilo, la cual, según una anotación manuscrita de Dossetti en su propia copia, va «desde Don C. Colombo al Papa»⁴²². El teólogo milanés, que había permanecido un poco al margen de la turbulenta serie de redacciones de las cuestiones, después de haber tomado parte en el primerísima revisión del esbozo efectuado por Dossetti, refuta tres puntos clave del artículo, y propone una cuarta digresión sobre el esquema *De ecclesia* en el Concilio Vaticano I. En primer lugar Colombo cuestiona que se pueda concebir tanto al colegio como al cuerpo de los obispos «según cate-

417. Que había informado sobre la formulación de las nuevas cuestiones, ya citadas, AS V/1, 738.

418. AS V/2, 14-15.

419. Agagianian, Döpfner, Suenens, luego Tisserant, Confalonieri, Alfrink, Frings, Caggiano, Gilroy y Urbani.

420. AS II/2, 573-577.

421. También Edelby, que el día 8 de octubre preveía la aprobación de la colegialidad «por unanimidad», experimenta el día 30 por la mañana algún temor; cf. JEdb, *ad diem*, edic. ital., p. 191-192.

422. F-Dossetti, 126c.

gorías estrictamente jurídicas tomadas del derecho positivo profano; en vez de eso, y puesto que se trata de una institución positiva divina, sus características deben tomarse del dato revelado, bíblico y tradicional». Colombo niega, además, que se pueda establecer una contraposición entre el colegio y el pontífice. Y en tercer lugar, muestra cómo Staffa, afirmando una potestad que es al mismo tiempo suprema y delegada, se olvida de que es posible distinguir entre el origen de un poder y las modalidades de su ejercicio:

Es perfectamente concebible, en cambio, que el Romano Pontífice determine las condiciones del ejercicio del poder, pero que el poder mismo sea de origen divino (de manera análoga a lo que sucede para la determinación de la validez de los Sacramentos por parte del Romano Pontífice)⁴²³.

La segunda parte del apunte cuestiona el modo en que Staffa lee el esquema de Kleutgen para la *constitutio* (jamás discutida) *De ecclesia II*, del Vaticano I. Como muestra Colombo, Kleutgen utiliza en forma paralela las expresiones *collegium apostolorum* y *corpus episcoporum*, y niega que este último pueda ejercer una autoridad en la Iglesia, «si no es mediante la *unión con* y la *determinación* del Romano Pontífice». Sin embargo, el mismo teólogo, en su informe explicativo, declara que la praxis conciliar muestra que es «un dogma de fe certísimo *per se*» el que los obispos participan en el gobierno y en la instrucción de la Iglesia universal⁴²⁴.

Los documentos conciliares de Carlo Colombo no dicen si la nota fue solicitada por Pablo VI, ni si tuvo la finalidad de desactivar reflexiones hechas en el último momento⁴²⁵. La votación efectuada en el aula, el día 29 de octubre, sobre las dos propuestas alternativas con respecto a la colocación del *De beata* dentro o fuera del esquema eclesiológico, había sido un momento lacerante y no había causado, ciertamente, la impresión de proceder de una mayoría sólida y serena. La posibilidad de que no hubiera tal mayoría se hallaba presente, desde al menos hacía una semana, en las mentes de los moderadores. Ellos habían querido aclarar que, para la aprobación de estas directrices, no era necesaria una mayoría de dos tercios, sino que bastaba lograr una mayoría simple. Las objeciones de Staffa, como lo muestra el lugar de la publicación, tenían como objetivo el reevaluar el consenso que los moderadores trataban de conseguir. Las respuestas de Colombo, por otro lado, confirman el hecho de que, en el grupo de redacción de las cuestiones, aunque se había sentido el estremecimiento por los ataques sufridos, sin embargo se experimenta unánimemente la necesidad de reaccionar en favor de las cuestiones.

El día 30, mientras le toca a Lercaro el turno de moderador, se reúnen y se recuentan los votos sobre las cuestiones⁴²⁶. Los consensos son enormes y oscilan entre el 98%

423. F-Dossetti, 247.

424. Sobre el tema circulaba una síntesis, en forma de manuscrito reproducido a cicloestilo, de la monografía de G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964.

425. Las notas sobre la audiencia en que Colombo fue recibido por Pablo VI no constan por ahora en el archivo de Colombo (F-Colombo).

426. En el momento de las votaciones, el cardenal Bacci se acercó a la mesa de los moderadores para pedirles que se anunciara la corrección del texto, a fin de que dijera *ius primatus* y no *primatialle*, como decía en cambio la papeleta del voto; no se le concede la palabra; cf. Caprile, II, 264.

y el 74% de los votantes. Los padres votan punto por punto y evitan el peligro constituido por la conexión lógica de las cuestiones. El punto de que una potestad plena y suprema (III) no puede menos de estar fundada en el derecho divino (IV) muestra una diferencia de 72 votos negativos. La cuestión sobre el diaconado, propuesto en una fórmula más restrictiva que la elaborada por la comisión teológica (en la cual, como se recordará, permanecía, a título de excepción, el celibato temporal), es la que registra alguna resistencia mayor, aunque faltaban 540 votos para llegar al número necesario para rechazar la restauración del tercer grado del orden⁴²⁷.

6. ¿Y ahora qué? Las inquietudes latentes

El paso a la discusión sobre el esquema *De episcopis* y las últimas votaciones sobre el esquema *De liturgia* no hacen que desaparezca la sensación de que el Vaticano II está pasando por un momento dramático y vital. Cuando el papa recibe a los moderadores y les saluda con la exclamación «¡Hemos vencido!», no está utilizando sólo un plural mayestático⁴²⁸. La idea cultivada durante el verano de liberar al Concilio apoyando a la mayoría, dejándole tiempo para que madure, pero sin darle tiempo para que se desinfle, se ha revelado como una idea no sólo victoriosa, sino además sólidamente victoriosa. Si comparamos el voto sobre la ubicación del *De beata* con las votaciones sobre las proposiciones esbozadas por Dossetti, nos daremos cuenta de cómo el debate ha ido intensificando la conciencia y las elecciones.

Aun no entendiendo gran cosa, confiando más bien en los documentos oficiales y en las conversaciones de primeras horas de la tarde, y dependiendo también de las crónicas de los periodistas, los padres conciliares han intensificado, durante aquel octubre de 1963, sus convicciones y su conciencia de las discusiones y de los intercambios. Se comprenden a sí mismos, no como una mayoría basada en el poder, sino como personas que están de acuerdo en las cuestiones que se discuten, y que conceden a los moderadores aquella investidura que el papa había vacilado en reconocer formalmente durante el mes de septiembre.

De igual modo, el propósito estival de Pablo VI de retirarse a sí mismo a su posición solitaria de poder, es tan sólo un recuerdo. El papa no ha permanecido «allá en lo alto»,

427. Resultados de las votaciones:

Cuestión	Votantes	Placet	%	Non	%	Nulos
I - grado supr.	2.157	2.123	98,42%	34	1,58%	0
II - cons. Ep.	2.154	2.049	95,13%	104	4,83%	1
III - suc. colegio	2.148	1.808	84,17%	336	15,64%	4
IV - iure divino	2.138	1.717	80,31%	408	19,08%	13
V - diaconado	2.120	1.588	74,91%	525	24,76%	7

En este momento no es posible analizar las fluctuaciones en los votos sobre las diversas cuestiones, pero podrían ofrecernos interesantes sorpresas. Sabemos, por ejemplo, por el «Bollettino diocesano di Segni», de noviembre de 1963, que Carli, uno de los que no dejará de mostrar una fuerte oposición a las decisiones sobre la colegialidad, vota a favor de la 1ª, 2ª y 5ª cuestión, mientras que da su *non placet* a la 3ª y 4ª; cf. Caprile, II, 264.

428. D-Chenu, 144.

sino que ha estado en el centro del Concilio, inmerso en las tensiones de una inédita tri-polaridad (Concilio/moderadores, curia/secretaría de Estado, papa), de las que nadie tenía experiencia. Juan XXIII se había mantenido a un lado del escenario conciliar, había situado en el centro a la asamblea y la libertad de la misma, y había dejado que las comisiones actuaran en el otro extremo. En cambio, Pablo VI ocupa firmemente el lugar central del escenario, convirtiéndose a sí mismo —como quien dice— en un filtro entre el aula y las comisiones. No sabe todavía que éste es también un papel de cojinete que puede llegar a ser muy gravoso. El que quiere herir y denigrar a Pablo VI, dice que el papa, al asumir este papel, tiene miedo de dejar que la máquina conciliar funcione siguiendo su curso⁴²⁹. Puesto que carecemos de material documental de primera mano, es imposible decir si se puede excluir un «síndrome de Pirro». Los contactos del verano, las propuestas escuchadas y recogidas durante el otoño, estaban encaminados a acelerar la labor del Concilio manipulando su orden del día; ésta fue también la solución adoptada por la comisión central, cuando efectúa la primera reducción de los esquemas. La elaboración eclesiológica de octubre y los votos del día 30 muestran que el problema es, más bien, que el Concilio se exprese a sí mismo, que las comisiones realicen su labor y que el producto de su trabajo esté subordinado a las elecciones de la mayoría en la asamblea —una mayoría que puede alcanzar niveles nada ambiguos, si está en condiciones y cuando está en condiciones de hacerse comprender—. Aquí es donde surge la dificultad nueva y propia de Montini y de su gestión conciliar: él no tiene sólo que decidir, sino que ha de decidir sin dejarse condicionar por la más ruidosa de las partes que intervienen.

Queda más allá de los límites de la reconstrucción histórica el decir cómo y por qué camino el carácter teológico de la transición que tiene lugar influye en el desarrollo del Concilio. Y sin embargo, el sentido eclesiológico de la votación no ha dejado de surtir verdadero efecto. En realidad, desde el punto de vista doctrinal los votos significan la adquisición de algunos puntos clave en la constitución dogmática, que está comenzando entonces a adquirir su forma completa. En parte, se trata de elecciones importantes, pero también menos perturbadoras. La problemática de las primeras cuestiones generales afectaba al obispo en su singularidad, y reconocía en el fondo la base sólida de una tradición que volvía a convertirse en patrimonio consciente del catolicismo (pero del que no se pasaba a una consideración de la Iglesia local). El diaconado se restauraba dentro de una perspectiva todavía no bien delimitada, pero en la que se mezclaban necesidades y concesiones dispares, apreciables principalmente en la decisión que confiaba al futuro de las conferencias episcopales la gestión no sólo de las actualizaciones litúrgicas, sino también la de los procesos institucionales del gobierno pastoral.

Era distinto el problema de la colegialidad. La votación significaba la adquisición de una categoría y reconocía el carácter decisivo de la misma. Otros párrafos de la constitución —el que habla sobre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, el que lo hace sobre el *sensus fidei* y el Espíritu— eran y llegarían a ser cada vez más importantes. Pero la vo-

429. El anónimo controversista Serafian, *Da Giovanni XXIII a Paolo VI*, que al parecer es un buen conocedor de la personalidad de Montini, describe el mes de octubre de 1963 como la transición decisiva e involutiva del pontificado.

tación sobre el poder pleno y supremo, que por ser de origen divino no puede ser suprimido por ninguna razón, tenía considerable efecto sobre la constitución y sobre el Concilio. La apuesta de Juan XXIII de que el Concilio sería un Pentecostés, el lugar donde la naturaleza pastoral de la verdad cristiana encontraría su expresión, había parecido a menudo como una idea arriesgada o ingenua. Finalmente, la convergencia de los obispos al afirmar la colegialidad daba sentido al camino recorrido: el Concilio adquiría una nueva «palabra», con la cual podía expresar una dimensión fundamental de la experiencia de la Iglesia, una dimensión tan fundamental que algunos —como Congar— no vacilarán en ponerla al mismo nivel que los «descubrimientos» efectuados por los grandes Concilios del pasado, como son la consubstancialidad, el título de *Theotokos* y la transubstanciación.

Al mismo tiempo, y a diferencia del Vaticano I, no se trataba de la victoria de un «grupo de presión» que hubiera sido capaz de hacer que se aprobaran sus propias obseciones. No, sino que la experiencia misma de la acción sinodal mostraba a los obispos que ese elemento pertenecía al ser mismo de la Iglesia. Por tanto, no sólo había una comunión en el magisterio, sino también un magisterio de la comunión, al cual la inmensa mayoría del episcopado quería escuchar. Aun sin saber cómo articular su realización, los obispos dan su *placet* a un modo de ser cuyos desarrollos desconocen, pero cuya «verdad» reconocen. Y esto —¿su carácter «pastoral»?— es lo que hizo que algunos sectores del Concilio fueran tan sensibles a este problema, que en el fondo podía quedar limitado en sus efectos (como sucederá después con la constitución de los sínodos de obispos). La «colegialidad» no era en absoluto una idea enemiga del esquema eclesiológico preparatorio. Los que quisieran tratar de adivinar los puntos de desacuerdo entre los defensores de ese esquema y la *Lumen gentium*, se verían inducidos a pensar, si prescindían del acontecimiento conciliar, que la ubicación previa concedida al capítulo sobre el pueblo de Dios, la definición de la Iglesia como sacramento o los párrafos sobre el magisterio serían los que habrían de suscitar oposición. El largo y fatigoso procedimiento con respecto a las proposiciones creaba, comprensiblemente, una conciencia conciliar y las correspondientes reacciones alérgicas. A partir del 30 de octubre la colegialidad y el Vaticano II son sinónimos, y un cuestionamiento de la primera es sólo un subterfugio para boicotear al segundo.

7. Las subcomisiones para el esquema «De ecclesia»

Después de terminado el debate, comenzaba la larga tarea de reelaborar el esquema *De ecclesia*. Una primera fase de esta labor se había desarrollado entre el mes de octubre y los primeros días de diciembre. El día 2 de diciembre, la comisión doctrinal (en la cual habían ingresado entretanto, como nuevos miembros, A. Ancel, J. Heuschen, Ch. Butler y L. Henríquez Jiménez, elegidos de entre los padres, y A. Poma, por nombramiento pontificio⁴³⁰) fue autorizada para elegir un segundo vicepresidente y un segundo secretario, que se unirían a Browne y a Tromp, nombrados para sus respectivos car-

430. Caprile III, 317-319. Cf. *Commissioni Conciliari*, 3ª edic., 23-25.

gos durante la fase preparatoria. Charue, obispo de Namur, fue elegido vicepresidente segundo, y Philips, secretario segundo. La función de este último llegaría finalmente a tener carácter puramente formal, pero sólo después de haber desempeñado un papel excepcionalmente importante, sobre todo en la labor de revisión⁴³¹.

Una vez que el 1 de octubre se había votado aceptar el esquema de Philips como base de trabajo, se crea una subcomisión *ad hoc*, la cual el día 2 de octubre comienza a examinar las peticiones de modificación, que la asamblea venía expresando durante el debate. La prudente mediación de Philips, que era árbitro de la subcomisión para el esquema *De ecclesia*, consigue que se aprueben las numerosísimas peticiones de los padres, cribadas por subcomités especiales nombrados por «su» subcomisión. Tal instrumento garantizaba que, en la incertidumbre sobre el destino de las cinco proposiciones sobre el episcopado, la colegialidad y el diaconado, las posibles derrotas no se convirtieran en catástrofes⁴³². Una primera fase de esta revisión por secciones ocupó el mes de noviembre y los primeros días de diciembre; después vino un detenido examen por la subcomisión central para la revisión, en sus reuniones del 13 y del 30 de noviembre de 1963, y luego del 31 de enero de 1964. Desde allí las recomendaciones pasarían a la comisión plenaria y finalmente al examen de la comisión de coordinación, y después serían enviadas a los padres para la nueva discusión en el aula. En las subcomisiones, que trabajan todas ellas *después de* los votos del 30 de octubre (véase la tabla), las tareas fueron subdivididas ulteriormente y confiadas en primer lugar a expertos individuales o a reducidísimos grupos de expertos, con alguna fluctuación en cuanto al desarrollo de las diversas tareas. Philips hacía de supervisor activo de todos los grupos.

La introducción y el capítulo primero sobre el misterio de la Iglesia fueron revisados sin demasiados problemas. Charue, que dirigía este subcomité, le proporcionó un pequeño grupo de expertos (presididos por Cerfaux). Charue dispuso que el estudio de las observaciones sobre la expresión «de fundamento super Apostolorum» fueran examinadas por Garofalo; Rigaux examinó las cuestiones sobre la pobreza; Cerfaux, así como Rigaux y Castellino, examinaron el capítulo sobre el reino de Dios y las imágenes de la Iglesia; a Fenton le correspondió la cuestión de la Iglesia como «sacramento», que tanto le angustiaba, y a Castellino, el capítulo *de mysterio*. Tan sólo durante esta fase se examinaron también los *vota* enviados por los obispos después de la apertura del segundo período, y que no habían sido tenidos en cuenta⁴³³. Además de los miembros, trabajaban también otras personas en la formulación de algunos pasajes críticos. Y así, las actas nos dicen que la fórmula de Garofalo acerca del fundamento de la Iglesia «sobre Pedro y sobre los Doce apóstoles» es aceptada con la aprobación explícita de Philips, que interviene en los trabajos; las actas registran una contribución de Daniélou sobre las

431. Cf. J. Grootaers, «Le rôle de Mgr. Philips à Vatican II», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta: Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips*, Gembloux 1970, 343-380.

432. El 25 de octubre la subcomisión sobre la Iglesia (denominada en las fuentes: *subcommissio centralis de revisione*) elaboró una propuesta para una división en siete subcomités especiales. La propuesta se aprobó en la reunión plenaria de la comisión doctrinal el día 28. A ella fueron destinados después varios expertos; y después, en la votación del 29 de octubre, se creó un octavo grupo que se ocuparía del capítulo *De beata*. RT 1 de octubre de 1963 - 1 de abril de 1964, 3.

433. F-Charue, *Subcommissio theologica I, Sessio I*, 1-2.

relaciones entre la Iglesia y el reino de Dios, que rompe la exagerada conexión sugerida por la *Mystici corporis*. Una sección sobre la pobreza, que debía recoger las recomendaciones formuladas por Lercaro, Ancel y Himmer, es presentada a la subcomisión por Rigaux, aunque había sido redactada realmente por Dupont⁴³⁴. Las previsibles preocupaciones de Fenton sobre la definición de la Iglesia como sacramento se atenuaron gracias a una serie de intervenciones del mismo Philips en la subcomisión⁴³⁵. Dieciocho páginas de texto corregido y un informe sobre las enmiendas fueron transmitidos así a la comisión *de revisione* (y puestos a disposición de la comisión doctrinal), que aprobó los resultados alcanzados en las reuniones del 18, 25 y 26 de noviembre de 1963⁴³⁶. Un informe más amplio, de treinta y una páginas, elaborado por B. Rigaux, acompañará al texto enviado a la comisión doctrinal en la forma de una *expensio modorum*.

La redacción del capítulo sobre el pueblo de Dios fue confiada a la segunda subcomisión, integrada por R. Santos, G. Garrone, J. Dearden y J. Griffiths, ayudados por los expertos Congar, Kerrigan, Naud (¿y Lafortune?), Reuter, Sauras y Witte. Estos dos últimos confeccionaron un extenso informe de cuarenta hojas, transmitido por los canales habituales a fines de noviembre. Este nuevo capítulo estaba destinado a ocuparse principalmente del sacerdocio de los fieles, del «sensus fidei» de toda la Iglesia, de los carismas, de la unión con los no católicos y del carácter misionero de la comunidad cristiana. Su texto debía ser el resultado de la fusión del n° 24 del capítulo cuarto con los nn. 8, 9 y 10 del capítulo primero del segundo esquema, además de algunas propuestas del cardenal Suenens. Esta subcomisión celebra una serie de reuniones en noviembre y en los comienzos de diciembre de 1963, y luego reanuda su trabajo entre los últimos días de enero y los primeros días de febrero de 1964. En esas reuniones se trató principalmente de reelaborar el texto del esquema ya discutido, extrayendo pasajes del capítulo primero y particularmente del capítulo cuarto —como se ha dicho—, ya que en este último, junto con la doctrina sobre los laicos en particular, se había expuesto también la doctrina sobre el pueblo de Dios en general. Dos eran los puntos de mayor relieve. Por un lado, el capítulo sobre el pueblo de Dios permitía contemplar a la Iglesia en su totalidad e indicar la misión de los pastores en la búsqueda de los medios de gracia para los fieles⁴³⁷. Por otro lado, en lo que respecta al sacerdocio común (n° 10), se afirma la existencia del sacerdocio universal en contra de algunas peticiones que querían abolir o modificar sustancialmente tales afirmaciones. Algunos padres habían insistido en que se conservara la expresión: Los dos sacerdocios «difieren en cuanto a la esencia y no sólo en cuanto al grado» (*essentia et non gradu tantum differunt*), y en que se especificara que tal diferencia esencial consistía en la «potestas» concedida al sacerdocio para formar y dirigir al pueblo sacerdotal⁴³⁸. Además, el capítulo *De populo* permitía intro-

434. El acta en F-Charue, *sessio IV*.

435. Un informe de dos breves páginas, escrito por Castellino, aclaraba el significado y los límites del término *sacramento*.

436. La subcomisión para el capítulo I estaba compuesta por A. Charue, J. van Dodewaard y G. Pelletier, ayudados por los expertos Garofalo, Rigaux, Kerrigan, Daniélou y Castellino.

437. Así escribía explícitamente Congar en aquellos días, *Ecclesia mater*: «La vie spirituelle» (marzo de 1964) 324-325.

438. AS II/1, 331, nn. 28-29.

ducir la perspectiva histórico-salvífica que parecía necesaria después de decenios de hegemonía de la sociología del cuerpo místico como realidad social. En esta fase, el efecto que tal capítulo hubiera tenido sobre la estructura sistemática de la *Lumen gentium* no se sintió como un elemento delicado. En cambio, fue delicado el análisis del n° 12: «Acerca del *sensus fidei* y de los carismas en el pueblo cristiano». En efecto, se hizo evidente que este capítulo representaba un punto neurálgico en el conjunto del esquema, en la valoración de la indefectibilidad de la Iglesia como atributo de todo el pueblo en un consenso universal. La decisión de retener el texto no se llevó a cabo sin objeciones, y la subcomisión introdujo una mención del papel del magisterio, mucho más difuminada que la que querían los restauradores del esquema preparatorio; en efecto, en aquélla se describía la indefectibilidad como una pasividad dirigida por el magisterio, mientras que en ésta se ponía como sujeto al pueblo «dirigido por el magisterio» (*sub ductu magisterii*).

Ahora bien, el capítulo sobre la jerarquía, que de segundo capítulo pasó a ser el tercero, fue aquel en que se concentró el ataque de la minoría, la cual —especialmente en relación con la temática de la colegialidad— lo convirtió en bandera de la propia tendencia eclesiológica y de la propia visión conciliar. Pero, al poner en marcha la revisión de este capítulo, Philips había procedido ya con gran cautela, y confió a tres grupos distintos el estudio de las enmiendas a las secciones sobre la sacramentalidad, sobre el presbiterado y la restauración del diaconado, y sobre la colegialidad. El curso de los trabajos se desarrolló en tres fases diferentes: primeramente los trabajos de la subcomisión, los cuales, entre noviembre de 1963 y enero de 1964, llegaron a una formulación del texto que fue presentada a la comisión doctrinal; a continuación se celebró la reunión de la comisión doctrinal, del 6 al 11 de marzo de 1964, en la cual se discutieron y se aprobaron los textos de las subcomisiones; finalmente, en la reunión de la comisión doctrinal, en los días 5 y 6 de junio de 1964, el capítulo ya aprobado fue examinado de nuevo, después de una intervención del papa, que había propuesto trece «sugerencias» al texto⁴³⁹.

La tercera subcomisión (F. König, F. Barbado y M. Doumith, y los expertos Ciappi, D'Ercole, Lécuyer, Xiberta y Turrado) terminó la revisión de los números que trataban de la institución de los Apóstoles, de los obispos, sucesores suyos, y de la sacramentalidad del episcopado, en el curso de seis reuniones, celebradas durante el mes de septiembre. Por tanto, cuando comenzó la intersesión, el texto reelaborado por esta comisión se encontraba ya listo.

La cuarta subcomisión (A. Scherer, M. Roy y F. Franić, y los expertos Grillmeier, Trapé, Kloppenburg, Lambert, Rodhain y Smulders), encargada de los números que se referían a los presbíteros y a los diáconos, terminó sus trabajos en ocho reuniones celebradas durante los meses de octubre y noviembre. La principal innovación consistía en un mayor desarrollo de la doctrina sobre los presbíteros. La subcomisión plantea de nuevo un problema sobre la disposición de las materias. En efecto, la subcomisión de-

439. Cf. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*, Roma 1968, 190-210, y especialmente J. Grootaers, *Primaute et Collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia («Lumen gentium», chap. III)*, Louvain 1986.

seaba que los dos grados inferiores de la jerarquía quedaran situados al final del capítulo, pero de manera independiente, en vez de ser tratados en el contexto doctrinal del episcopado. Por tanto, con anterioridad a la intersesión, también esta subcomisión había terminado ya su trabajo.

La quinta subcomisión, de la que formaban parte muchas personas (P. Parente, E. Florit, J. Schröffer, L. Henríquez Jiménez, J. Heuschen, y los expertos Salaverri, Betti, Rahner, Ratzinger, Colombo, Dhanis, Thils, Maccarrone, Gagnebet, D'Ercole, Lambruschini, Moeller, Schauf y además Smulders), fue encargada finalmente de la revisión de los números relativos al colegio episcopal y a las tres funciones de los obispos de enseñar, santificar y gobernar; celebró diez reuniones bastante agitadas, dividiendo el trabajo de elaboración teológica en varias áreas: Salaverri, Maccarrone, Rahner y Ratzinger trabajaron acerca de la cuestión específica de la colegialidad, mientras Thils y Dhanis examinaron los problemas, más generales, suscitados por los padres; Semmelroth (con D'Ercole) estudió las intervenciones sobre los ministerios del obispo y sobre sus funciones (*munera*). Betti y Colombo, los números sobre el magisterio y su infalibilidad.

La turbulencia del debate teológico hizo que tan sólo tres reuniones del comité íntegro (padres y expertos) se celebraran entre noviembre y diciembre, y que la fase final del reexamen quedara reducida al período entre el 20 y el 25 de enero de 1964. ¡Sin embargo, el material producido y recogido por el relator (Betti) sobrepasa las ciento cincuenta páginas!

Los cuatro teólogos del primer grupo dividieron la cuestión de la colegialidad en ocho problemas distintos, una división que se realizó, no obstante, por medio de compromisos no siempre decisivos. Sobre el uso del término *colegio*, Maccarrone se vio constreñido a admitir que no se habían formulado objeciones graves en el aula, pero los demás aceptaron recomendar a la comisión doctrinal el uso de la expresión *ordo episcopalis*, como *locutio classica* en las fuentes *totius Medii Aevii* (sic!). Ratzinger expuso un informe sobre lo que se necesitaba para formar parte del colegio, informe en el cual se reconocía que la mayoría del Concilio y el fundamento de la tradición litúrgica hacía que fuese preferible la fórmula por la cual se llega a ser parte del colegio «en virtud de la consagración y de la comunión con la cabeza» («vi consecrationis et communionis cum capite»). Sin embargo, no se llegó a un acuerdo acerca de la necesidad de repetir la fórmula del Vaticano I sobre el primado del papa. Salaverri y Maccarrone querían insertarla en el párrafo sobre las relaciones entre el papa y el colegio, mientras que Rahner y Ratzinger no se muestran conformes con esta idea. Rahner escribe el informe sobre el problema de las condiciones que se requieren para que haya un acto colegial, y lo considera como un acto que el papa debe «aceptar al menos libremente» («saltem libere recipere»); la idea fue aceptada por todos, aunque se formula la propuesta de que se diga que la recepción papal del acto del colegio necesita ser claramente verificable («vel de eius libera acceptatione certe constet»). Sobre la acción del colegio cuando está disperso (no reunido en un Concilio), Rahner propone que se mantenga el esquema tal como está, y todos se muestran de acuerdo. Sobre la naturaleza y el derecho (*ius*) del colegio —el último tema discutido—, hay intentos (Salaverri en un caso, Salaverri y Mac-

carrone en otro caso) de introducir serias limitaciones al tenor del texto. Tan sólo la firmeza de Rahner y de Ratzinger al explicar y mantener los argumentos expuestos por los padres en favor del esquema impide una serie de pequeñas mutilaciones. En el otro grupo teológico, Dhanis y Thils preparan un breve examen (*expensio*) de las enmiendas para explicar la necesidad de los nn. 16 y 17 en la estructura del esquema. Los dos informes son distribuidos. Schauf preparó un *votum* para preguntar si los informes de Maccarrone-Ratzinger-Rahner-Salaverri eran correctos y proponían que no se mantuviera el texto, sino que se corrigiera, a fin de limitar a los obispos residenciales en comunión con Roma el calificativo de miembros del colegio, para negar un carácter jurídicamente eficaz a los actos del colegio, y para negar la posibilidad de un acto colegial fuera del Concilio. Los otros informes se manifestaron más bien a favor del texto. También Betti preparó una respuesta a las intervenciones de los padres preocupados de que las afirmaciones sobre la colegialidad pusieran en peligro las prerrogativas personales del romano pontífice, y mostró el carácter colegial de la infalibilidad. Colombo, cuyo parecer es siempre interesante en sí mismo y por su cercanía a Pablo VI, se limita a recoger algunas de las peticiones de Cantero y de otros obispos; ni una sola vez pide él que se introduzca un cambio en el carácter del esquema.

Los padres de la subcomisión introdujeron en la sección sobre la colegialidad los dos requisitos indispensables, en grados diversos, para llegar a ser miembro del colegio episcopal, a saber, la consagración sacramental y la comunión con la cabeza y con los demás miembros del colegio. Afirmaron con mayor claridad la igualdad entre el poder ejercido por el romano pontífice por sí solo y el poder ejercido por todos los obispos juntamente con él, a fin de eliminar la más ligera sugerencia de que, como decían las críticas alegadas contra el texto, el poder papal fuera inferior al del colegio en su totalidad, o de que el papa no pudiera ejercer ese poder independientemente de la acción de los demás obispos. Proporcionaron también el fundamento bíblico para la concesión de tal poder por parte de Cristo. Al final de la sección sobre las relaciones entre los obispos, se hace referencia a las relaciones organizadas en la forma de patriarcados en el Oriente y en la forma de conferencias episcopales en el Occidente. En la sección sobre el deber de enseñar se precisó la distinción entre magisterio ordinario y magisterio extraordinario, y entre magisterio no infalible y magisterio infalible; se trató también de explicar la definición de la infalibilidad personal del romano pontífice en el contexto de la infalibilidad de toda la Iglesia. A propósito del deber episcopal de santificar se mencionaron las Iglesia locales, pero mediante una expresión reducida que las denominaba «comunidades que celebran la eucaristía».

La sexta subcomisión⁴⁴⁰ comenzó la revisión del capítulo tercero (que se había convertido en el capítulo cuarto en la nueva versión) sobre el pueblo de Dios y en particular sobre los laicos. Comenzó sus trabajos hacia fines de noviembre de 1963 y los ter-

440. Se trató de una subcomisión mixta, en la cual participaron también miembros de la comisión para el apostolado de los laicos. Estaba integrada por J. Wright (presidente), A. Ancel, J. Schröffer y M. McGrath, por la comisión doctrinal, y por E. Guano, J. Blomjous, F. Hengsbach y J. Ménager, por la comisión para el apostolado de los laicos. Los expertos eran: Delhayé, Häring, Hirschmann, Klostermann, Lafortune, Medina, Moeller, von Riedmatten, Tucci y tres laicos (Habitch, Sugranyes de Franch y Vázquez).

minó en Zúrich al comienzo de febrero de 1964, en la víspera de la reunión sobre el esquema XIII, en la cual participaron las mismas personas. Puesto que la parte que trataba del pueblo de Dios en general había sido trasferida al nuevo capítulo segundo, la doctrina sobre los laicos se completó entonces con dos nuevos números acerca de la participación de los laicos en el sacerdocio universal y en la función profética de Cristo. El capítulo cuarto sobre los laicos –acompañado por los informes elaborados por Häring, Delahye y Hirschmann– fue aprobado sin dificultad en las reuniones de los días 10, 11 y 12 de marzo. La séptima subcomisión⁴⁴¹, encargada de la revisión del capítulo cuarto sobre la vocación a la santidad, después de haber celebrado una reunión preliminar el día 3 de diciembre de 1963, pudo comenzar su verdadera labor el 27 de enero de 1964 y la terminó el día 1 del siguiente mes de febrero. Los días 17 y 18 de enero había tenido lugar una importante reunión de la subcomisión en Lovaina-la-Nueva, presidida por el abad primado de los benedictinos, en la que participaron Mons. Šeper, arzobispo de Zagreb, el abad Butler, de Downside, el P. A. Fernández, superior general de los dominicos, y los expertos Thils, Laurentin, Bouyer, el franciscano P. Lio y los dominicos Philippon y Labourdette⁴⁴², además de otros participantes cualificados. Los expertos debían examinar la solicitud de que la vocación a la santidad quedara separada del capítulo sobre los religiosos con votos. Era una petición intensamente respaldada por gran número de religiosos entre los expertos y los obispos, pero apoyada también por aquellos que, como Daniélou, sostenían que había que hacer distinción para que se viera claramente que la estructura de la Iglesia no reconoce un puesto a quienes profesan los votos por razón de dicho acto, sino que lo hace sólo dentro del marco que considera los votos como una respuesta a la vocación bautismal⁴⁴³.

Esquema de las subcomisiones

<i>Temas</i>	<i>Reuniones</i>	<i>Padres</i>	<i>Expertos</i>
De mysterio et revidendis textibus biblicis	cinco en nov.	Charue, Pelletier, van Dodewaard y luego Heuschen	Cerfaux, Fenton, Garofalo, Castellino, Rigaux
De populo Dei	ocho en nov. y una en dic.	Santos, Garrone, Dearden, Griffiths	Congar, White, Reuter, Kerrigan, Naude y Lafortune

441. También esta subcomisión era mixta. La comisión doctrinal estaba representada por M. Browne, A. Charue, F. Šeper, B. Gut, Ch. Butler, A. Fernández, y la de los religiosos estaba representada por E. Compagnone, C. Sipovic, B. Stein, S. Kleiner y A. Sépinski, ayudados por doce expertos.

442. Las actas y la redacción final del proyecto, escrita por Dom Dupont, así como la correspondencia conexa, se hallan en los archivos del Centre «Lumen Gentium» (CLG) de Lovaina-la-Nueva (nn. 446-490).

443. Cf. J. Daniélou, *La place des religieux dans la structure de l'Église: «Études»* 329 (enero-junio de 1964) 145-155.

De institutione et sacramento Episcopatus	seis en nov.	König, Barbado, Doumith	Ciappi, D'Ercole, Lécuyer, Xiberta, Turrado
De presbyteris et diaconis	una en oct. y seis en nov.	Scherer, Roy, Franić	Grillmeier, Trapé, Kloppenburg, Lambert, Rodhain, Smulders
De collegialitate episcoporum	dos en nov.	Parente, Florit, Schröffer, Volk y luego Heuschen, Henríquez	Salaverri, Betti, Rahner, Ratzinger, Colombo, Dhanis, Thils, Maccarrone, Gagnebet, D'Ercole, Lambruschini, Moeller, Schauf y Smulders
De laicis	dos en nov.	Spaneda, McGrath	Delhayé, Häring, Hirschmann, Klostermann, Lafortune, Tucci y los laicos Habitch, Sugranyes, Vázquez
De sanctitate et religiosis	una en dic.	Šeper, Gut, Fernández op, Butler osb	Thils, Laurentin, Bouyer, Lio, Philippon y Labourdette

Obispos y diócesis, y los medios de comunicación (5-25 noviembre 1963)

JOSEPH FAMERÉE

Mirada retrospectiva

El camino recorrido por el esquema *De episcopis ac de diœcesium regimine* durante la intersesión es singular cuando menos. No estaba redactado para lograr una acogida muy favorable en la asamblea conciliar, cuando lo presentó el cardenal P. Marella el 5 de noviembre de 1963.

En efecto, la comisión conciliar *De episcopis* no celebró ninguna reunión plenaria entre diciembre de 1962 y noviembre de 1963: a pesar de haber sido anunciada varias veces, fue luego anulada; como tal nunca pudo corregir o aprobar el esquema antes del debate propiamente dicho, se deriva el serio descontento expresado *in aula* incluso por miembros de la comisión. Con la excusa de ganar tiempo y de la dificultad para los obispos extranjeros de viajar a Roma, el cardenal-presidente Marella había formado una pequeña subcomisión, compuesta por miembros más cercanos y expertos de la comisión¹. De hecho, Mons. Carli, obispo de Segni, uno de los representantes más duros de la corriente minoritaria en el Concilio, es quien dirige la revisión del texto en esa «comisión-apéndice», empleando una expresión de Jan Grootaers y Klaus Mörsdorf². El esquema corregido pasa a la comisión de coordinación en marzo de 1963, en la que

1. Composición de la comisión durante la segunda sesión conciliar: cardenal P. Marella (Curia), presidente; cardenales J. F. McIntyre (Los Angeles, USA) y J. Bueno y Monreal (Sevilla, España), vice-presidentes; miembros: cardenal P. Doi Tatsuo (Tokyo, Japón), obispos L. Mathias (Madrás y Meliapor, India), E. Guerry (Cambrai, Francia), L. Binz (Saint-Paul, USA), K. Alter (Cincinnati, USA), F. Carpino (arzobispo titular de Sárdica, Italia), G. Gawlina (arzobispo titular de Madito, Italia, nuevo respecto de la primera sesión), M.-J. Lemieux (Ottawa, Canadá), L. Del Rosario (Zamboanga, Filipinas, nuevo también), H. Schäufele (Friburgo, Alemania), D. Hayek (Alejandría de los Sirios, Siria), A. Fernandes (arzobispo titular de Neopátras, coadjutor de Delhi, India), J. Rakotomalala (Tananarive, Madagascar), A. Castelli (arzobispo titular de Rusio, Italia), P. Veuillot (arzobispo titular de Constancia de Tracia, coadjutor de París), M. Browne (Galway y Kilmacduagh, Irlanda), G. Gargitter (Bressanone, Italia), N. Jubany (obispo titular de Ortosia de Fenicia, auxiliar de Barcelona, España), L. P. Correa (Cúcuta, Colombia), R. Primatesta (San Rafael, Argentina), L. Carli (Segni, Italia) y G. Dwyer (Leeds, Gran Bretaña); Mons. L. Governatori, secretario; C. Berutti, secretario adjunto; G. Pedretti, amanuense-archivero. Cf. *Commissioni conciliari*, a cura della Segreteria generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana, 30.XI.1962, 15-16; 2ª ed., 4. XI.1963, 29-31.

2. Para el conjunto del *iter* del *De episcopis* durante la intersesión, cf. *Historia* II, 331ss.

recibe una aprobación en principio; a continuación es enviado a los padres, sin haber sido sometido a la comisión competente, como tampoco la *relatio* que Mons. Carli hará ante la asamblea conciliar siguiente en nombre de la comisión *De episcopis*³.

Presentación del esquema «in aula»

Cuando el debate *De episcopis ac de diæcesium regimine* va a empezar en el aula, el *De ecclesia* acaba de ser examinado durante todo el mes de octubre.

El 29 de octubre se vota la inserción del *De beata* en el esquema sobre la Iglesia. El 30, las cinco cuestiones de orientación (a propósito de la colegialidad y del diaconado) finalmente pueden ser sometidas a la votación de la asamblea conciliar, tras la aprobación papal del día 27.

En ese clima de «derrota puntual» de la minoría, el 5 de noviembre de 1963, en la 60ª congregación general, el cardenal P. Marella y Mons. L. Carli presentan respectivamente la relación introductoria al nuevo esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis.

El esquema había sido enviado a los padres durante la intersesión. Consta de treinta y siete números. Tras un número introductorio, el decreto se divide en cinco capítulos. El capítulo I está consagrado a las relaciones entre los obispos y las congregaciones romanas (nn. 2-5: 1. Las facultades de los obispos; 2. La praxis de las sagradas congregaciones frente a los obispos). Los obispos coadjutores y auxiliares son objeto del capítulo II (nn. 6-16). El capítulo III trata de la asamblea o conferencia nacional de los obispos (nn. 17-25: 1. La constitución de la conferencia; 2. La dirección de la conferencia; 3. Las decisiones de la conferencia; 4. Relaciones entre conferencias episcopales de diferentes naciones). El capítulo IV trata de los límites convenientes de las diócesis y de las provincias eclesiásticas (nn. 26-32). Finalmente, el capítulo V trata de la erección de las parroquias y su delimitación (nn. 33-37). Siguen dos apéndices: uno enumera las facultades que hay que reconocer como propias de los obispos; el otro aborda algunos puntos relativos a las relaciones entre obispos y dicasterios romanos⁴.

3. Cf. carta dactilografiada de Mons. Veuillot al cardenal Tisserant, presidente del consejo de presidencia del Concilio, 29 octubre 1963 (*Fonds Veuillot*, Maison diocésaine de Paris, doc. 70); *Historia II*, 415s, nota 238.

4. Cf. *Schema Decreti de episcopis ac de diæcesium regimine*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 39 p. (envío a los padres decidido el 22 de abril de 1963); AS II/4, 364-392. Añadamos que al comienzo de la 60ª congregación general, los padres recibieron también un fascículo con las enmiendas escritas propuestas para el mismo esquema durante la intersesión, cf. *Emendationes a Concilii Patribus scripto exhibitae super schema Decreti de episcopis ac de diæcesium regimine*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 47 p.; AS II/4, 393-435 y 827-923. Para el conjunto del debate relativo al esquema en curso de la segunda sesión, cf. Caprile III, 187-198, 205-217, 245-258 y 261-275; AS II/4, 363-748; II/5, 1-401 y 409-411 (para una breve síntesis, se puede consultar R. Aubert, «Lo svolgimento del Concilio», en *Storia della Chiesa*, vol. XXV/1, Cinisello Balsamo 1994, 263-266). El debate ocupará 9 congregaciones generales (60ª-68ª), del 5 al 15 de noviembre; con 149 intervenciones orales y 219 observaciones escritas.

El esquema anterior se había elaborado durante la sesión preparatoria, pero nunca llegó a manos de los padres⁵. Con el mismo título que el proyecto de decreto actual, constaba de cincuenta y dos números, además del *prooemium*, y se dividía en seis capítulos. El capítulo I estaba consagrado a las relaciones entre los obispos y las congregaciones de la curia romana (nn. 1-8: 1. Las facultades de los obispos; 2. La práctica de las sagradas congregaciones frente a los obispos). Las facultades particulares de los obispos residenciales sobre todo estaban ampliamente enumeradas (nº 3), mientras que en la nueva redacción pasan a un apéndice. El capítulo II se titulaba: «Los obispos coadjutores y auxiliares, así como la 'renuncia' (*cessatione*) de los obispos a su cargo pastoral» (nn. 9-21: 1. Los obispos coadjutores y auxiliares; 2. La renuncia de los obispos a su cargo pastoral). El nuevo esquema tiene un número suplementario sobre las relaciones entre el coadjutor y el vicario general (nº 10), pero la sección relativa a la renuncia episcopal queda reducida a un solo número (nº 16). La asamblea o conferencia nacional de los obispos era objeto del capítulo III (nn. 22-23: 1. La constitución y la naturaleza [de la asamblea]; 2. La dirección de la asamblea; 3. La fuerza de las decisiones; 4. Las relaciones entre conferencias episcopales de diferentes naciones). Las decisiones de la conferencia nunca habían tenido aquí fuerza jurídica, contrariamente al nuevo texto, que introduce la regla obligatoria de los dos tercios de los miembros (nº 24). El capítulo IV trataba de la partición de las diócesis (nn. 34-44). Finalmente, el capítulo V abarcaba la erección de las parroquias y su delimitación (nn. 45-52). Entre los dos documentos las diferencias son, pues, más bien formales: abreviación del cuerpo del texto y su reorganización.

Después de la introducción muy general del cardenal Marella, insistiendo en el carácter puramente pastoral y jurídico del decreto, la *relatio* del obispo de Segni expone la historia del esquema y presenta su contenido, especialmente el primer capítulo en este caso⁶. Cabe señalar sobre todo la manera como el relator explica el primer principio fundamental sobre el que se apoya la redacción del *De episcopis* (nº 3): por

5. Cf. AS II/4, 364, nota 2. Se encuentra el texto del esquema preparatorio en *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum. Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seliguntur. Series tertia*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, 67-90. Según la *relatio* de Mons. Carli (cf. nota siguiente), los esquemas preparatorios (cinco) fueron examinados por la comisión central preparatoria en febrero y mayo de 1962; inmediatamente fueron reenviados a la comisión preparatoria *De episcopis ac de diocesum regimine* para ser revisados según las observaciones y los votos de la comisión central. Los esquemas fueron redactados de nuevo y sometidos al examen de la subcomisión central de las materias mixtas. Ésta los examinó atentamente y recompuso en un solo decreto, que fue enviado al secretariado general del Concilio, el 6 de diciembre de 1962, formulando un doble deseo: que se discuta el decreto tras el debate del *De ecclesia*; que se le añadan notas para aclarar cada capítulo y examinar a fondo las novedades propuestas. Este trabajo fue realizado por la comisión conciliar *De episcopis et diocesum regimine* a partir del 12 de diciembre de 1962. Tras las observaciones de la comisión de coordinación de enero de 1963, la comisión «de los obispos» envió una nueva redacción en marzo. Es la versión actual del esquema, cuyo envío a los padres fue decidido el 22 de abril de 1963 (cf. nota anterior). Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo*, Génova 1992, 147-157.

6. Para esa doble introducción, cf. *Relatio super schema Decreti de episcopis ac de diocesum regimine*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 22 p.; AS II/4, 435-444. Cabe dudar de la objetividad histórica en ciertos puntos de Mons. Carli, sobre todo cuando pretende que la comisión de coordinación, en la sesión del 26 de marzo de 1963, cubrió el esquema de alabanzas («laudibus cumulavit»: *Relatio*, 10) o que estimó que no hacía falta aguardar la discusión de la comisión conciliar, prevista para el 29 de abril, para imprimir inmediatamente el proyecto de decreto (*ibid.*), cf. *Historia II*, 413-415.

una parte, se han evitado intencionadamente las cuestiones teológicas que han de tratarse todavía en el *De ecclesia* (se sobreentiende, entre otras, la colegialidad episcopal); por otra, subraya el relator refiriéndose a Pío VI, que es cismático, y cuando menos erróneo, afirmar, como en Pistoia, que el obispo haya recibido de Cristo todos los derechos necesarios para el buen gobierno de su diócesis o que sus derechos no pueden ser alterados ni obstaculizados por el papa⁷. Esta asimilación implícita de los partidarios de la colegialidad y de la revaloración del ministerio episcopal con los cismáticos evidentemente sentó mal a la corriente mayoritaria del Concilio, como saldrá a la luz en la discusión siguiente.

1. *El esquema De episcopis: un reflejo de la minoría conservadora*

A petición del moderador, cardenal Suenens, la discusión ha de limitarse primero al esquema en conjunto.

La primera fase del debate termina al día siguiente (61ª congregación general) con una votación de principio sobre la aceptación del esquema como base de una discusión posterior por capítulos.

Treinta padres toman la palabra. La mayoría lamenta el enfoque demasiado jurídico o teórico y demasiado poco pastoral de la función episcopal⁸, y consiguientemente pide una nueva redacción del esquema teniendo como base la sacramentalidad y la colegialidad del episcopado tal como acaban de ser formuladas en el *De ecclesia* los días anteriores⁹: los poderes de los obispos no son una concesión de la Santa Sede, y las conferencias episcopales son una forma de ejercicio de la colegialidad; en la misma línea, repetidas veces se desea una asociación mayor de los obispos en el gobierno de la Iglesia universal, mediante una internacionalización de la curia o la creación de un grupo internacional de obispos colaboradores directos del papa¹⁰. Ambas propuestas se refieren más o menos explícitamente a la apertura de Pablo VI a favor de una colaboración episcopal creciente en sus alocuciones del 21 de septiembre a la curia y del 29 al Concilio¹¹. En el pensamiento de Pablo VI, al Concilio no le corresponde concebir y decidir la renovación de los dicasterios romanos (es en resumidas cuentas la primera cuestión «reservada»). El pontífice, siguiendo con su intervención, evocó principalmente el reclutamiento más internacional de la curia y la descentralización de algunos poderes cu-

7. Cf. *Relatio*, 12.

8. Cf. AS II/4, 456-459 (N. Jubany), 460-462 (L. de Bazelaire), 462-464 (P. Correa), 465-466 (G. Garrone), 488-491 (F. Gomes dos Santos), 493-495 (C. Bandeira de Mello), 505-508 (R. González Moralejo), 509-512 (A. Fernández).

9. Cf. AS II/4, 445-446 (A. Liénart), 450-452 (P. Richaud), 453-455 (G. Gargitter), 456-459 (N. Jubany), 460-462 (L. de Bazelaire), 462-464 (P. Correa), 467-469 (F. Marty), 469-471 (M. Baudoux), 478-479 (F. König), 479-481 (B. Alfrink), 481-485 (A. Bea), 487-488 (P. Veuillot), 488-491 (F. Gomes dos Santos), 495-497 (H. Schäufele), 497-499 (A. Olalia), 499-501 (F. Simons), 503-505 (J. Hodges), 505-508 (R. González Moralejo), 513-516 (M. Hermaniuk).

10. Cf. AS II/4, 450-452 (P. Richaud), 453-455 (G. Gargitter), 478-479 (F. König), 481-485 (A. Bea), 495-497 (H. Schäufele), 497-499 (A. Olalia), 513-516 (M. Hermaniuk).

11. Cf. IdPI 1963, 142-151 (150 especialmente) y 166-185 (174-175 especialmente).

riales en favor del episcopado local. El papa señaló también cierta asociación, a petición eventual del Concilio, de representantes del episcopado residencial a su propia responsabilidad del gobierno eclesiástico. En el otro discurso, del 29 de septiembre, mencionó también la gran ayuda que los obispos pueden aportar al ejercicio de la carga universal del papa según modalidades a determinar.

Teniendo en cuenta las maniobras de la intersesión, es interesante señalar que, en los dos primeros días de debate, seis miembros de la comisión *De episcopis* pidieran la palabra¹², la mayor parte del tiempo para reprochar al esquema no ir en la línea de la doctrina del *De ecclesia*. Así, G. Gargitter, obispo de Bressanone, clama por una descentralización real y eficaz, estimando que el texto actual, de hecho, favorece una mayor centralización y concede todavía mayor importancia a los órganos centrales de la curia; se trata ni más ni menos que de aplicar concretamente los principios doctrinales del esquema sobre la Iglesia¹³. N. Jubany, P. Veuillot y H. Schäufele piden también una reelaboración del texto a partir de esos principios¹⁴. El coadjutor de París estima incluso prematura la discusión del *De episcopis* antes de que se clarifique la doctrina relativa al episcopado¹⁵; el arzobispo de Friburgo, en un pasaje de su alocución, rechaza formalmente la acusación de Mons. Carli a propósito de las facultades de los obispos: los *pistorienses* negaban al papa todo *ius reservandi*, lo que constituye una diferencia esencial con el principio de los derechos originarios del obispo residencial¹⁶. Finalmente, P. Correa comienza quejándose explícitamente de las infracciones al reglamento entre la primera y la segunda sesión: «A más de la mitad de la comisión conciliar *De episcopis ac de diocesum regimine* no se nos ha tenido en cuenta para la redacción del esquema que ahora se somete al estudio de todos los padres»; el obispo de Cúcuta lamenta incluso que la intención (*mens*) de la comisión no haya sido pedida respecto de la *relatio* del 5 de noviembre, en contra de las prescripciones del *Ordo Concilii*¹⁷.

En ese contexto, es interesante conocer la reacción de dos miembros significativos de la minoría conciliar, los cardenales E. Ruffini y M. Browne, el día 6 de noviembre¹⁸. Como cabía esperar, el primero toma la defensa del esquema, muy malparado hasta en-

12. En el orden cronológico de las intervenciones: J. McIntyre, G. Gargitter, N. Jubany, P. Correa, P. Veuillot y H. Schäufele.

13. Cf. AS II/4, 453-455.

14. Cf. AS II/4, 456-459 (N. Jubany), 487-488 (P. Veuillot), 495-497 (H. Schäufele).

15. Sabido es cómo ese obispo, con otros colegas franceses, estaba indignado al verse sistemáticamente orillado de los trabajos de la comisión *De episcopis* durante la intersesión, cf. *Historia* II, 414, nota 231.

16. Mons. E. Schick, auxiliar de Fulda, consideró el alegato de Mons. Schäufele como un intento de eliminar del nuevo esquema las últimas huellas del antiguo («das letzte, noch übrig Gebliebene») cf. su carta del 6.11.1963 a J. Frings, p. 2 verso (*Fonds Frings*, Archivos diocesanos de Colonia, *De Episcopis ac de Diocesum regimine* 181/8). Aprovecho la ocasión para agradecer calurosamente a Alessandro Chiesa (Istituto per le scienze religiose, Bolonia), que prepara una tesis sobre el *De episcopis*, por haberme dado a conocer el hallazgo de los diferentes fondos de archivos relativos al esquema (Fonds Onclin, Dwyer, Browne, Veuillot, Boulard, Schäufele, Frings y Jedin). Cf. B. Ulianich, *Il Sinodo di Pistoia*, en «L'Avvenire d'Italia» 17.11, ahora en R. La Valle, *Coraggio del Concilio*, Brescia 1964, 319-321.

17. Cf. AS II/4, 462-464.

18. El cardenal Ruffini es un típico representante de la «intransigencia» católica italiana, con una concepción centralista y papista de la Iglesia; cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II*: «CrSt» XI/1 (1990) 83-176; «Protagonisti», 486-494.

tonces. Estima que los reproches carecen de fundamento: por una parte, la doctrina de la colegialidad se encuentra muy lejos de estar claramente establecida y la votación del 30 de octubre no prejuzga la solución del debate; por otra, atribuir a las conferencias episcopales más poder que el consultivo implicaría el riesgo de muchos males, estima el arzobispo de Palermo (en referencia al discurso «muy prudente» del cardenal McIntyre, vicepresidente de la comisión *De episcopis*), y pondría en peligro sobre todo el primado pontificio de jurisdicción¹⁹. Aparecen aquí los argumentos típicos de la minoría. También según el cardenal dominico²⁰, no se puede objetar al esquema el no haber tenido en cuenta suficientemente la colegialidad episcopal, porque todavía está bajo examen de la comisión *De doctrina fidei et morum*²¹. Esta última afirmación es particularmente grave y sintomática de la tendencia curial. Por primera vez, la validez misma de la votación del 30 de octubre queda claramente contestada²². El grupo conservador, que todavía dirige la comisión doctrinal en ese momento, la coloca de hecho por encima del Concilio: no se cuestiona únicamente la autoridad de los moderadores, sino incluso el desarrollo del Concilio y su libertad de acción. La minoría está muy lejos de haber depuesto las armas; pese a las apariencias engañosas de comienzos de otoño de 1963, el enfrentamiento del año anterior continúa²³. Otras intervenciones a lo largo de los debates lo confirmarán, y muy especialmente la del cardenal Ottaviani y la de Mons. Lefebvre, volviendo dos días más tarde con la misma contestación de la votación conciliar, sin olvidar la de Mons. Carli el 13 de noviembre.

Al concluir las dos primeras mañanas de debate, de 2.100 votantes, 1.610 padres aceptan, a pesar de las críticas de las que ha sido objeto, seguir la discusión del esquema; 477 votos fueron negativos y 13 nulos²⁴.

19. Cf. AS II/4, 476-478.

20. Irlandés vicepresidente de la comisión teológica.

21. Cf. AS II/4, 486. Precisamente la víspera, martes 5 de noviembre, durante la primera reunión de la comisión teológica tras la votación de las cinco cuestiones, el cardenal Ottaviani las había criticado vivamente, llegando incluso a calificarlas de ilegales en principio, puesto que no habían sido redactadas por la comisión teológica, lo que se veía en los errores que contenían (cf. Wenger, 80; en sus notas manuscritas de la comisión teológica del 5 de noviembre, el *peritus* A. Prignon indica en ese momento que al estar escuchando a Y. Congar, que le habla por lo bajo, no puede entender del todo lo que dice Ottaviani; sólo puede captar las palabras siguientes: «votación casi improvisada y precipitada»; cf. *Fonds Prignon*, Centre Lumen gentium, Louvain-la-Neuve, n° 481). Acusación que el secretario del Santo Oficio volvería a repetir el 8 de noviembre siguiente en el aula conciliar y el 13 en una entrevista, cf. *infra*. Según Tromp, «sermo fuit de quinque propositionibus acceptis die 30 octobris in aula Conciliari, et quomodo ab iis ligaretur Commissio doctrinalis» (Relatio 1.10.63 - 1.4.64, 5) y Congar anota «Pérdida de tiempo» (JCng *ad diem*).

22. «DC» del 15 de diciembre de 1963 (n° 1414, col. 1677, nota 2) toma precisamente la información de A. Wenger en *La Croix* del 8 de noviembre y comenta la intervención de Browne así: «El cardenal Browne, sin decirlo, ha hecho alusión a una reunión de la Comisión teológica, que tuvo lugar la tarde del 5 de noviembre y durante la cual el cardenal Ottaviani contestó el alcance teológico de la votación de los padres»; cf. *supra*, nota 21.

23. Cf. «Protagonisti», 478.

24. Cf. AS II/4, p. 522. El padre J. Dupont, osb, «teólogo particular» en el Concilio, interpreta así el voto favorable en su visión retrospectiva manuscrita de la segunda sesión, redactada poco tiempo después (p. 4 y 4 a): «Aparentemente los padres han preferido partir de un mal texto para abordar los problemas importantes, en vez de devolver el texto y correr el peligro de no volver a ver nunca un texto que les permitía abordar esos problemas. Al discutir el texto, el Concilio se enfrentó al tema de la colegialidad» (*Fonds Dupont*, Centre Lumen gentium, Louvain-la-Neuve, n° 1759).

2. La curia romana en el punto de mira

a) ¿Un Consejo supremo permanente de la Iglesia universal?

Mientras se esperaba el resultado de la votación, había tenido lugar una primera e importante intervención sobre el primer capítulo del *De episcopis*, la de S.B. Máximos IV Saigh, patriarca antioqueno de los melquitas, en francés (único capaz de saltarse la norma del latín). La internacionalización de la curia para él sólo era una «pequeña tímida reforma»; igualmente, limitar la colaboración del episcopado católico para el gobierno central de la Iglesia a la curia romana no basta para la responsabilidad colegial del episcopado respecto de la Iglesia. Por eso él propone una solución nueva: no pudiendo los obispos del mundo estar constantemente reunidos en Concilio, es a un grupo restringido de obispos, representantes de sus colegas, a quien ha de corresponder la tarea concreta de ayudar al papa en el gobierno general de la Iglesia, «verdadero *Sagrado Colegio* de la Iglesia universal», compuesto por los patriarcas residenciales y apostólicos, los cardenales-arzobispos u obispos residenciales, y obispos escogidos entre las conferencias episcopales de cada país. Algunos miembros de ese *Sagrado Colegio* se sucederían por turno al lado del papa, que siempre tiene la última palabra; sería el Consejo supremo permanente de la Iglesia universal, ejecutivo y decisivo, al que todas las oficinas romanas habrían de estar sometidas, un centro por definición abierto al mundo entero y no encerrado en sí mismo para gobernarlo todo. Con la ayuda del nuevo *Sagrado Colegio*, las Iglesias asiáticas y africanas deberían gozar de más autonomía cultural que los países mediterráneos, conservando el vínculo necesario con la Sede de Pedro²⁵.

Los dos días siguientes (congregaciones generales 62ª y 63ª) se consagran al primer capítulo sobre las relaciones entre obispos y congregaciones romanas. Muchas intervenciones rechazan la noción de facultades concedidas a los obispos, por considerar que los obispos, por derecho divino, tienen todos los poderes necesarios para gobernar sus diócesis²⁶. Algunos padres desean también la existencia de un nuevo organismo de la colegialidad, un cuerpo permanente de obispos de todo el mundo, un poco en la línea del discurso de Máximos IV²⁷. Mons. Florit, arzobispo de Florencia y miembro de la comisión teológica, defiende, por su parte, una solución muy mitigada: una nueva sagrada congregación general, compuesta igualmente por obispos residenciales, resolvería las cuestiones que le sometería el papa; una congregación central de ese tipo sería «a la vez la aplicación concreta [máxima] y la justa explicación de la colegialidad episcopal»²⁸.

25. Cf. AS II/4, 516-519.

26. Cf. AS II/4, 556-557 (J. Ritter), 571-573 (P. Kalwa), 574-576 (F. García), 578-580 (M. Browne, obispo de Galway y Kilmacduagh), 580-584 (A. Ferreira), 584-591 (S. Méndez), 595-596 (I. Ziadé), 629-631 (A. Granados), 639-641 (J. Schoiswohl), 641-643 (E. Martínez), 636-638 (E. D'Souza).

27. Cf. AS II/4, 568-570 (P. Gouyon), 571-573 (P. Kalwa), 576-577 (O. McCann), 578-580 (M. Browne, obispo de Galway y Kilmacduagh), 580-584 (A. Ferreira), 592-594 (H. Van der Burgt), 612-615 (J. de Barros Câmara), 618-621 (G. Lercaro), 621-623 (L. Rugambwa), 636-638 (E. D'Souza).

28. Cf. AS II/4, 559-561: el arzobispo de Florencia critica también el recurrir a la colegialidad episcopal en sentido estricto, que todavía no ha sido aprobada por el Concilio y no puede serlo a su entender, así como toda argumentación basada en la votación del 30 de octubre, que era simplemente indicativa.

b) *Apología del centralismo*

Tres oradores, el 7 de noviembre, toman pura y simplemente la defensa de la curia, cuando hasta aquel momento nadie la había atacado como tal, siendo más bien cuestión de *aggiornamento* o de internacionalización. Son S. B. Ignacio Pedro XVI Batanian, patriarca de Cilicia de los Armenios (Líbano), Mons. Aurelio del Pino Gómez, obispo de Lérida (España), y Mons. Mason, vicario apostólico de El Obeid (Sudán). El ultramontanismo radical sorprende en un patriarca oriental²⁹: «El poder de jurisdicción del Romano Pontífice no está sometido a ninguna restricción de derecho o de hecho humanos»; en las observaciones relativas al modo actual de la administración de la Iglesia, es necesario «tener en cuenta los méritos de los cooperadores del Soberano Pontífice y la obligación de evitar los escándalos», teniendo cuidado de que «la crítica no alcance a la misma Cabeza»³⁰. Para el obispo de Lérida también —que sorprende menos³¹—, la curia romana tiene derecho a grandes elogios, y todo lo que se ha dicho de ella de manera menos correcta, se ha dicho también en cierta manera del mismo Romano Pontífice; la Iglesia está fundada sobre Pedro, pero la colegialidad no tiene fundamento escriturístico³². El vicario apostólico de El Obeid recuerda que la curia «ha de ser oída como la voz del Supremo Pastor» y que ella «no es solamente un instrumento útil, sino absolutamente necesario para el gobierno de la Iglesia», sobre todo en una época de asociaciones continentales y mundiales³³. El denominador común de esa triple apología de las congregaciones romanas está en la casi identificación de éstas con el papa, así como en la exaltación de la jurisdicción pontificia.

Sin embargo, el ataque en regla contra la curia queda para el día siguiente. Viene del cardenal Frings, de Colonia, contra el que reaccionará ásperamente el cardenal Ottaviani, acompañado por otros miembros de la minoría, también inscritos el 8 de noviembre para tomar la palabra. En el intervalo, el cardenal Lercaro, de Bolonia, tendrá una intervención más moderada y más conciliadora.

c) *Frings-Ottaviani: el duelo mayoría-minoría en la cumbre*

La intervención del arzobispo alemán es clara e incisiva³⁴. Primero, pone las cosas en su punto respecto del funcionamiento del Concilio: si la votación del 30 de octubre

29. Sin embargo, sorprende menos si se recuerda que el futuro patriarca hizo sus estudios de teología en Roma y fue alumno de Ernesto Ruffini, entonces profesor de Sagrada Escritura en el Ateneo pontificio del Seminario romano y en la Universidad de Letrán (cf. el discurso *in aula* del cardenal Ruffini el 8 de noviembre y sus felicitaciones explícitas al patriarca armenio por su intervención de la víspera: AS II/4, 651-653; «Protagonisti», 486-487, nota 1).

30. Cf. AS II/4, 558-559.

31. Cf. E. Vilanova, «Los 'vota' de los obispos españoles después del anuncio del Concilio Vaticano II», en M. Lamberigts-C. Soetens (ed.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven 1992, 53-82.

32. Cf. AS II/4, 596-599.

33. Cf. AS II/4, 606-607.

34. Cf. AS II/4, 616-618.

sobre la colegialidad de los obispos es solamente indicativa, ¿puede considerarse inútil la votación casi unánime de los padres? Se extraña de la intervención del cardenal Ruffini el 6 de noviembre, y considera que las comisiones conciliares son los instrumentos de las congregaciones generales, del pensamiento y de la voluntad de los padres, y no al revés. Segundo, desea una lista de los poderes reservados al papa en vez de una lista de las facultades que se concedan a los obispos. Incluso el contenido de las reglas que rigen el proceder de las congregaciones romanas tendría que figurar en el texto del *De episcopis*. Esas reglas, sobre todo con la clara distinción entre vía administrativa y vía judicial, deberían extenderse a todas las congregaciones, incluso al Santo Oficio, «cuya actuación, para muchos, no se corresponde ya a nuestra época, daña a la Iglesia y es objeto de escándalo para muchos». Aplausos en el aula. Hay que exigir, prosigue, que incluso en ese dicasterio nadie sea condenado antes de haber sido oído y de haber tenido la oportunidad de corregirse³⁵. Tercero, hay que disminuir el número de obispos residentes en la curia: el episcopado no es honorífico. Y lo mismo de los sacerdotes: muchos cargos curiales pueden desempeñarlos igualmente bien los laicos. Resulta fácil imaginar el eco de un discurso así en el Concilio y en el mundo católico, muy especialmente por haberse atrevido a decir sin ambages en la tribuna del Concilio lo que muchos padres (por no decir muchos cristianos) piensan y dicen entre bastidores a propósito del Santo Oficio³⁶. Para medir el impacto, basta recurrir a la prensa de entonces y al eco que concede a esa toma de postura, así como a la respuesta del cardenal Ottaviani, secretario del dicasterio inculminado³⁷.

35. Deseo formulado con frecuencia, también en vísperas de la segunda sesión, en Francia, Alemania, Países Bajos y Estados Unidos, por autores y revistas católicas. El incidente provocado por la retirada del libro de Hans Küng, *Kirche im Konzil* (Herder, Friburgo 1963; *Iglesia en Concilio*, Sígueme, Salamanca 1965), y de otras obras, de las librerías católicas de Roma al comienzo de la segunda sesión, sin duda no es ajeno a este pasaje de la intervención del cardenal Frings (cf. Wenger, 147, nota 1).

36. Más tarde, en la misma mañana y a pesar de la protesta apasionada del cardenal Ottaviani, Mons. E. D'Souza, arzobispo de Bhopal (India), no dudará en cuestionar de nuevo a la curia romana como un «poder centralizado» inadecuado a la época actual; exigirá también una delimitación muy precisa de los poderes de la curia y una atribución a los obispos de todas las facultades que les corresponden *iure communi et divino*, improvisando incluso: «¿No tienen los obispos edad todavía [para resolver los problemas que surgen en su región]?»; antes, como el cardenal Frings, claramente tomará postura a favor de la «votación clara del 85% de los padres»: «Decir que no hay que tenerla en cuenta en la discusión», parece «una mofa del Concilio» (*derisio Concilii*), cf. AS II/4, 636-638. Intervención ampliamente aplaudida según R. M. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Cèdre, Paris 1973, 117.

37. Sobre la intervención del cardenal Frings, cf. «OssRom», *La Croix*, *Le Figaro*, *Quotidiano*, *Daily American* del 9 de noviembre, *Monde* del 10-11 noviembre, Agencia Kipa (10 de noviembre), *ICI* del 1 de diciembre, n° 205, 2, col. 1 (Congar), y 8, col. 1-2, *DC* del 15 de diciembre, n° 1414, col. 1686; sobre la intervención del cardenal Ottaviani, ver los periódicos del 9-10 de noviembre, y *Le Figaro* del 11 de noviembre, *ICI* del 1 de diciembre, n° 205, 8, col. 2-3, *DC* del 15 de diciembre, n° 1414, col. 1687-1689; ver también numerosas entrevistas del cardenal Ottaviani durante las cuales defendió al Santo Oficio: *France catholique*, 22 de noviembre, *Croix*, 1-2 de diciembre (cf. Wenger, 149-153), Televisión francesa, «Cinq colonnes à la une» del viernes 6 de diciembre, *ICI* del 15 de diciembre, n° 206, 17, col. 3, y 18, col. 2; ver también la declaración de Máximos IV sobre el Santo Oficio en RTF; finalmente, señalar la conferencia de prensa de Mons. Th. Roberts (Gran Bretaña, arzobispo titular de Sugdea), transcrita por *Le Monde* del 24 de octubre y por *ICI* del 15 de noviembre, n° 204, 13, col. 1: «Les membres du Saint-Office utilisent de telles méthodes qu'ils seraient immédiatement traduits devant les tribunaux anglais s'ils se trouvaient en Grande-Bretagne», y el artículo de Mons. Garrone en *Semaine catholique de Toulouse* del 24 de noviembre, citado

Después de las intervenciones previstas de los cardenales Lercaro y Rugambwa, sobre las que volveremos, le llega el turno al secretario de la Suprema Congregación³⁸. Según los comentaristas de la época³⁹, la intervención del cardenal Ottaviani es especialmente esperada, y con una emoción violenta, incluso con sollozos en la voz, improvisa una reacción a la acusación del cardenal de Colonia, antes de seguir con el texto que ha preparado⁴⁰. Eleva «una muy gran protesta contra las palabras que se han pronunciado contra la Suprema Congregación del Santo Oficio, cuyo presidente es el Soberano Pontífice». Aplausos (en los bancos del grupo italiano y curial)⁴¹. Tales palabras, continúa, provienen de la ignorancia, por no decir otra cosa ofensiva, sobre el procedimiento seguido por el Santo Oficio. Respecto del capítulo I del *De episcopis*, el cardenal recuerda que la colegialidad todavía no ha sido definida: la votación era «solamente indicativa». La comisión doctrinal, elegida por los padres, es quien decidirá. A propósito de la votación, personalmente lamenta que las preguntas no fueran previamente sometidas al examen de la comisión doctrinal, que habría podido eliminar expresiones equívocas. Finalmente, la colegialidad de los apóstoles, estima, no puede sacarse de la Escritura. Por otra parte, se sorprende de que todos los que han insistido tanto en la colegialidad hayan deducido una disminución, por lo menos, del primado pontificio. «El que quiera ser oveja de Cristo ha de ser guiado al pasto (*pasci*) por Pedro, y no son las ovejas las que han de guiar a Pedro sino Pedro el que ha de guiar (*regere*) las ovejas».

Para ilustrar cómo fue visto ese «duelo» entre Frings y Ottaviani, señalo los comentarios de algunos actores del Concilio en sus diarios privados: un obispo y cinco expertos.

El diario Edelby permite descubrir claramente la posición de ese padre (y más globalmente del grupo melquita) frente a la curia romana a través de sus apreciaciones personales⁴²: califica la crítica de Frings al Santo Oficio de «extremadamente fuerte y precisa»; los aplausos al final del discurso del padre alemán de «frenéticos»; la intervención del cardenal Lercaro la considera como «valiente también» cuando reclama un «Consejo más supremo que la Suprema Congregación del Santo Oficio»; del discurso de Ottaviani, «ha sido tan duro –estima Edelby– que no siquiera sus partidarios se han atrevido a aplaudir»⁴³. Que el consejero de Máximos IV está con la mayoría conciliar queda bien claro.

por *La Croix* de 28-29 de noviembre, 4, col. 6: «Le Saint-Office (...) conduit son travail difficile sous le couvert traditionnel d'un secret absolu qu'il est permis de croire anachronique» (cf. Laurentin, 120ss y 287-289, notas 8-10, 11-12 y 14). Frings mismo menciona en sus memorias el impacto inesperado de su discurso y la aprobación general mostrada: «Diese Rede hatte einen ganz unerwarteten und beinahe unheimlichen Widerhall. (...) Und als ich gegen 11 Uhr in der Bar erschien, wurde ich von allen Seiten dazu gratuliert.» (J. Frings, *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen*, J. P. Bachem Verlag, Köln 1973, 274). Cf. el comentario de R. La Valle en «L'Avvenire d'Italia» de 9.11.63, que puede verse en La Valle, *Coraggio del Concilio*, 279-284.

38. Sobre su personalidad, cf. «Protagonisti», 474-480.

39. Cf. Wenger, 148; Rynne, 184; Laurentin, 121; Y. Congar, *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Cerf, Paris 1964, 130.

40. Cf. AS II/4, 624-626.

41. Cf. Laurentin, 121; Rynne, 184.

42. Cf. diario manuscrito de Mons. Edelby, 160-162 (copia de ISR de Bolonia).

43. Lo cual no coincide totalmente con otros testimonios, que hablan de aplausos (en los bancos del grupo italiano y curial) al comienzo de la protesta de Ottaviani por lo menos, cf. *supra*, nota 41.

La postura de Y. Congar no es menos clara, aunque tenga que contentarse con un testimonio-comentario de segunda mano, porque faltó a ese «gran momento»⁴⁴. Ottaviani, por su cólera, «estuvo demasiado desconsiderado con la manera de pensar de muchos». Congar sale en defensa de los moderadores, criticados por el secretario del Santo Oficio, al escribir que «son *también* una representación del Papa (con el que habían estado *tres* veces antes de proponer las cinco cuestiones)». Respecto del resto de la congregación general, Congar valora el discurso de Lercaro, porque «propone cosas *posibles*, y sin embargo de gran alcance»; de la intervención de Mons. Lefebvre, ataca mucho el desfase teológico e histórico (sobre los poderes del papa y los de los obispos). Era conocido ya el pensamiento de Congar; aquí se capta mejor, sin embargo, cómo reacciona concretamente el teólogo, paso a paso, ante las intervenciones de los padres *in aula*, sin cansancio o debilidad ante lo que se dice.

Gracias a C. Moeller, las impresiones generales sobre la «algarada entre Ottaviani - Frings, Ottaviani - los moderadores» toman nombre y rostro individuales⁴⁵: Prignon dice, según Moeller, que «Ottaviani ha perdido así su prestigio»; sin duda es J. C. Murray el que cuenta a Moeller lo que dos obispos (norteamericanos posiblemente) le dijeron («un hombre así *no puede* ya ser presidente de la comisión teológica»); son los obispos belgas (más concretamente Van Zuylen, Schoenmaeckers y Daem) quienes manifiestan su indignación ante la intervención de Ottaviani *in aula*; Suenens «se lo toma más alegremente» y pide que prosiga el trabajo de comisión.

A. Prignon⁴⁶ refiere más bien una supuesta consecuencia del incidente del 8 de noviembre, un bulo según el cual Ottaviani, Antoniutti y Siri «habrían pedido una reparación pública *in aula* por el ataque de Frings contra la curia amenazando con dejar el Concilio». El historiador tiene ocasión de ver cómo un actor de la época valora prudentemente el rumor: «Digo al cardenal, escribe Prignon, que probablemente había un fondo de verdad en ese bulo, pero que era posible también que hubiera aumentado con los acontecimientos»; se descubre también la reacción espontánea y en privado de Suenens en forma de ocurrencia muy significativa: «Ojalá, sería todo más fácil».

J. Dupont⁴⁷ ofrece las reacciones en caliente (a la salida de la basílica) de dom Butler, «sorprendido» de la respuesta de Ottaviani, que, al identificar papa y Santo Oficio, «endosa al papa métodos que van contra el derecho natural». Anota también la impresión personal de lo que observa en la plaza de San Pedro: «Todo el mundo parece muy excitado por los encontronazos de la mañana».

En B. Olivier⁴⁸, es una impresión global: «El ataque de Ottaviani contra la autoridad de los moderadores ha sido muy sentida por muchos padres. Tendrán que reaccionar si no quieren que su autoridad se vea ridiculizada».

44. Cf. *Mon journal du Concile* del P. Congar (mecanografiado) en 2 volúmenes (F. G. Archivium Vaticanum II, vol. 1, 361-362).

45. Se trata de un cuaderno manuscrito conservado en Centre Lumen gentium, de Louvain-la-Neuve: «X Cuaderno B. Del 5 de noviembre al 5 de diciembre de 1963», n° C.00017 del *Fonds Moeller*, 4-5.

46. Cf. *Fonds Prignon*, n° 512 bis, 7-8 (texto mecanografiado).

47. Cf. el diario (manuscrito) del P. Dupont: *Fonds Dupont*, n° 1726-1733 (8 «cuadernos»); utilizo el volumen 3 (noviembre 1963), n° 1728, 118-119.

48. Cf. *Fonds Olivier*, Centre Lumen gentium, Louvain-la-Neuve, n° 169 (documento dactilografiado), 21.

Añado algunas indicaciones sacadas de las memorias del cardenal Frings: habla de un discurso fulminante de Ottaviani contra él y niega haber querido atacar al cardenal romano o al papa; minimiza también la discrepancia con una frase que le dijo Ottaviani al día siguiente después de abrazarle: «¡Los dos buscamos lo mismo!»⁴⁹.

Sea lo que sea de las opiniones individuales, el enfrentamiento en al cúspide entre los dos cardenales, «mediatizado», se diría hoy, y sin duda dramatizado por la prensa por su carga emocional, no deja de ser de nuevo perfectamente ilustrativo de la divergencia profunda entre la mayoría y la minoría sobre el tema de la colegialidad y de las relaciones entre obispos, papa y congregaciones romanas⁵⁰: para los primeros, la colegialidad está ya como definida y hay que sacar de ella las consecuencias en cuanto a la participación de los obispos en el gobierno papal de la Iglesia universal⁵¹; para los segundos, nada está todavía determinado y no se puede actuar como si la colegialidad estuviera ya definida, incluso habría que retrasar al máximo una votación definitiva sobre el tema y tomarse todo el tiempo de estudiar la cuestión para eliminar toda ambigüedad que pudiera parecer que atenúa la plenitud suprema y absoluta del poder pontificio de jurisdicción: una sola cosa es segura, que Cristo fundó su Iglesia únicamente sobre Pedro.

Durante el resto de la mañana, varios defensores de la corriente «minimalista» (desde el punto de vista de la colegialidad) van a apoyar más o menos directamente la postura del secretario del Santo Oficio. Es lo señalado por el cardenal de curia Browne: el derecho, para el colegio, de «cogobernar» la Iglesia entera con el papa disminuye el poder pontificio de gobierno y está en contradicción con la definición del poder pleno del Vaticano I⁵². Para Mons. de Castro Mayer, obispo de Campos (Brasil), «la institución del colegio de los obispos como sujeto de un poder pleno y supremo para ser ejercido

49. «Wir wollen ja beide nur dasselbe!» (cf. J. Frings, *Für die Menschen*, 274)

50. Wenger escribió entonces: «Teníamos la impresión de una ruptura» (p. 149). Igualmente, he aquí cómo Ch. Moeller, *peritus* de la comisión teológica, interpreta los acontecimientos, esta vez en una carta a su madre, fechada el 11 de noviembre (*Fonds Moeller*, n° 02888): «La lucha ha empezado inmediatamente: Ottaviani no quiere tener en cuenta las votaciones del 30 de octubre. Habrás sabido por la prensa el choque que se produjo el viernes último entre Frings y Ottaviani; lo que la prensa ha reflejado poco es que Ottaviani fue visto a los ojos de todos como atacando también a los moderadores. Con lo que ha perdido mucho de su credibilidad. Todo el mundo habla abiertamente del cambio necesario de las comisiones, que no pueden trabajar bien, al estar paralizadas por la presidencia; en nuestro caso es muy catastrófico. Además, el trabajo de las subcomisiones avanza aprisa: se podrá quizá presentar al final de la sesión el capítulo I del *De ecclesia*. Ayer, tras dos horas de discusiones, votación a favor de la relación sobre el esquema *De libertate religiosa*: 18 *placet* contra 5 *non placet* y un voto en blanco. He aquí una baza ganada a favor del Concilio. Este tema es de los más importantes. Se piensa acabar con el *De episcopis* el jueves o viernes, y pasar entonces al *De oecumenismo*, con el capítulo V el *De libertate religiosa*. En resumen, Ottaviani cada vez más a la baja, pero tras una batalla muy dura». En la misma línea, a propósito de la intervención de Frings del 8 de noviembre, cabe mencionar que la misma tarde el papa le pidió presentara propuestas para una reforma del Santo Oficio; el 12 de noviembre, durante una entrevista con el cardenal, Ratzinger y Jedin, Onclin se encargó de la redacción de una *Pro memoria*, que Frings inmediatamente sometió a Pablo VI; cf. H. Jedin, *Lebensbericht*, Matthias Grünewald, Mainz 1984, 212.

51. Dentro de la corriente mayoritaria, algunos son maximalistas, como Máximos IV, y piden una asociación efectiva y deliberativa de las decisiones del papa para la Iglesia entera; otros se contentarían con una participación consultiva, o no ven en la colegialidad una verdadera cuestión dogmática, sino más bien práctica para una mayor eficacia pastoral; cf. J. Grootaers, «Een Sessie met gemengde gevoelens», en *De Maand*, 6 (1963) 596, col. 2.

52. Cf. AS II/4, 626-627.

habitualmente sobre toda la Iglesia no parece suficientemente demostrado, ni suficientemente explorado para que pueda ser el fundamento de un decreto conciliar»⁵³. La intervención de Mons. Lefebvre, arzobispo titular de Synnada de Frigia y superior general de los espiritanos, ofrece como una síntesis de la tesis minoritaria respecto de las relaciones entre papa, curia y obispos: el pleno poder del papa no debe ser tocado de ninguna manera y la libertad de ejercer ese poder ha de ser salvaguardada en la elección de los miembros de los dicasterios romanos; refiriéndose al cardenal Browne, el arzobispo francés estima que el principio de la colegialidad jurídica no puede ser probado, y su afirmación solemne, recurriendo a un argumento emocional, vendría a reconocer que la Iglesia ha estado equivocada durante siglos; todos admiten una colegialidad moral, pero ésta no engendra más que relaciones morales⁵⁴.

d) *El discurso «razonable» de un moderador*

Podemos referirnos ya a la importante intervención del cardenal Lercaro, uno de los cuatro moderadores y sin duda la mayor autoridad moral y religiosa de la asamblea⁵⁵. Es uno de los momentos más críticos de todo el Concilio. Las tensiones son muy grandes entre mayoría y minoría conciliar, y parecen poner en peligro el desarrollo normal del Concilio: dos días antes, el cardenal Browne subordinó la toma de postura conciliar sobre las cinco cuestiones al examen de la comisión doctrinal, repitiendo así la oposición anterior al voto y renovando indirectamente el cuestionamiento de la autoridad de los moderadores, por no decir la del mismo Concilio; en el mismo instante, el cardenal Frings acaba de responderle con firmeza, y pronto el cardenal Ottaviani le contestará con vehemencia; algunos padres han pedido la reforma de la curia y la creación de un órgano central de la colegialidad episcopal que asista al papa en el gobierno de la Iglesia universal, dando quizá la impresión de querer limitar el primado pontificio. En ese contexto delicadísimo y muy peligroso para la buena prosecución de los trabajos conciliares, el arzobispo de Bolonia, «modesto y discreto, pero decidido y agudo»⁵⁶, va a esforzarse por calmar los ánimos y equilibrar un poco los puntos de vista. Para ello, recuerda aquello en lo que «todos podemos pura y simplemente estar de acuerdo»: la jurisdicción del Romano Pontífice es suprema y plena; él puede ejercer esa jurisdicción independientemente del cuerpo episcopal; puede hacer que le ayuden órganos ejecutivos libremente escogidos por él; el cuerpo de los obispos unidos al papa, y solamente según las modalidades por él establecidas, tienen un poder pleno y supremo (por tanto no delegado) sobre la Iglesia universal; nada impide que el papa lleve a cabo el ejercicio de ese poder del cuerpo episcopal de una forma más frecuente y más habitual, por lo menos por medio de un nuevo organismo que represente «lealmente» (*sincere*) el

53. Cf. AS II/4, 631-633.

54. Cf. AS II/4, 643-644.

55. Cf. AS II/4, 618-621; para conocer las diferentes facetas del arzobispo de Bolonia, cf. A. N. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro. Vescovo della chiesa di Dio (1891-1976)* (Coll. *Testi e ricerche di Scienze religiose*, 6), Marietti, Genova 1991; «Protagonisti», 451-459.

56. Y. Congar, *Deuxième session*, 134.

cuerpo de los obispos. La decisión última en cuanto a la oportunidad de tal institución ha de corresponder al papa; incluso después de su creación, éste ha de quedar libre para recurrir a otro procedimiento; sin embargo, aunque tal institución no esté prevista de hecho como el camino habitual para tratar y «zanjar» (*decernendi*) las causas mayores, parece oportuno e «indicado» (*aeque*) introducirla. Un órgano así para ayudar al papa en el gobierno de la Iglesia universal hoy hace falta. Para garantizar una participación habitual de los obispos en la solicitud por toda la Iglesia, no basta con internacionalizar la curia o crear una nueva congregación «más suprema que la suprema congregación del Santo Oficio». Los diversos problemas de la renovación de la curia están tan estrechamente unidos que sobrepasan el marco del decreto *De episcopis*, e incluso en cierta manera la competencia del Concilio. El tema toca tan directamente la competencia personal del papa que los padres no habrían podido discutirla si el Soberano Pontífice no la hubiese en cierta manera confiado al Concilio, como buscando orientaciones de él. Por este motivo el cardenal propone retirar del decreto todo lo que se refiere a la participación de los obispos en el gobierno de la Iglesia universal; más que un texto normativo sobre el tema, los padres deberían preparar un mensaje que, en respuesta a los deseos del papa, presente «algunos deseos del Concilio a propósito de la renovación general de los oficios de la curia romana y la participación apropiada de los obispos en el gobierno de la Iglesia»; tales deseos, dado que tocan «cuestiones seculares de la mayor importancia», sólo podrán «emerger» (*depromi*) tras un estudio y una elaboración adecuada de una comisión conciliar especial a designar antes de que termine la segunda sesión. La expresión «algunos deseos» del Concilio respecto a asociar al episcopado en el gobierno universal de la Iglesia, hay que recordarlo, está totalmente de acuerdo con el discurso de Pablo VI del 21 de septiembre anterior⁵⁷.

Entonces, muchos pensaron que el conjunto de esta puntualización respondía al pensamiento y a los deseos del papa⁵⁸; incluso «estaba tan matizada que algunos decían que estaba inspirada por el mismo Soberano Pontífice»⁵⁹. Efectivamente, esa intervención parece haber sido decidida de mutuo acuerdo por los cuatro moderadores con Pablo VI la víspera por la tarde (7 de noviembre)⁶⁰. Pero la comisión propuesta nunca existió⁶¹; el papa prefirió pedir al cardenal Marella que redactara a toda prisa el proyecto de *mo-*

57. Cf. *supra*, nota 11: IdPI 1963, 150 especialmente. Para el texto italiano, ver *Per la forza*, 197-205.

58. Cf. Y. Congar, *ibid.*

59. Wenger, 145. J. Dupont escribe también en su retrospectiva manuscrita de la segunda sesión (p. 4 b verso): «(...) intervención del cardenal Lercaro, que provocó muchos comentarios. (...) El discurso llamó la atención porque, por la manera como fue presentado, parecía bastante poco conforme con ciertas ideas del cardenal Lercaro. Muchos vieron en él un discurso de encargo, y en el que el cardenal se limitaba a transmitir el pensamiento del Papa» (*Fonds Dupont*, n. 1759).

60. Cf. Ldc, 208 y 212, nota 5.

61. La propuesta, evocada de nuevo por el cardenal Lercaro en una carta del 11 de noviembre de 1963 (cf. Ldc, 217), fue también asumida en la intervención siguiente del cardenal Rugambwa, en nombre del episcopado de África y de Madagascar (AS II/4, 621-623), por el episcopado venezolano (*ibid.*, 702-703) y en una *animadversio scripta* de algunos obispos franceses (*ibid.*, 547-548). Señalemos precisamente que, el 13 de noviembre siguiente, en la Panafricana (reunión de los presidentes de las Conferencias episcopales de África y de Madagascar) el envío de cartas a los moderadores se puso a la orden del día: una «con vistas a preparar la designación de la futura comisión que según las intervenciones de los cardenales Rugambwa y Lercaro recogería los elementos susceptibles de ayudar al Santo Padre en la constitución del organismo que

tu proprio que, en septiembre de 1965, instituyó el sínodo de los obispos, un organismo muy distinto de lo propuesto por el cardenal de Bolonia y de lo que esperaba la mayoría conciliar⁶². En esa célebre intervención de compromiso del 8 de noviembre, el arzobispo de Bolonia adopta una actitud realista, mientras que habitualmente él defiende sin ninguna concesión posiciones de principio: pero aquí se trata de conseguir un acuerdo con Pablo VI mismo y de disipar el malestar de éste, un malestar acrecentado desde el comienzo de la discusión del *De episcopis*, por lo que no duda en recordar las prerrogativas papales con palabras del Vaticano I y sostener, con sorpresa de la mayoría conciliar misma, que la asamblea debía limitarse a formular propuestas al papa: había que evitar una tensión de competencias entre el papa y el Concilio, aunque había también que evitar la completa exclusión de éste de la reforma anhelada de los órganos centrales de la Iglesia⁶³.

La 63ª congregación general fue sin duda la más difícil y una de las más importantes del Concilio⁶⁴. Las repercusiones del duelo Frings-Ottaviani o Concilio-comisión teológica (entonces todavía controlada por el grupo conservador) se notarán a finales de noviembre, cuando Pablo VI anuncie la inclusión de nuevos miembros en las comisiones conciliares para darles una mayor representatividad. Hay que añadir que además de la preocupación expresada *in aula* por el cardenal de Colonia, un *Memorandum* sobre las comisiones conciliares, dirigido confidencialmente al papa inmediatamente después del 8 de noviembre, había denunciado con toda franqueza la actitud del presidente de la comisión teológica: trabaja directamente contra la comisión de la que es presidente; según él, la comisión teológica está por encima del mismo Concilio. El documento concluía: el presidente de la comisión teológica no está cualificado para presidir la comisión de la que depende en gran medida el éxito o el fracaso del Concilio, porque la comisión teológica ha de ser la expresión del Concilio, y no de un solo hombre⁶⁵. Tal

el mismo Papa desea para mejorar el gobierno de la Iglesia universal»; otra «para pedir qué respuesta cabe esperar a la carta escrita hace ya varias semanas con vistas a conseguir una organización mejor de los trabajos conciliares y especialmente de las comisiones» (la carta en cuestión se anticipaba quizá, pero participaba en todo caso de una preocupación común a varios episcopados, cf. *infra*, nota 68). En la misma asamblea de la «Pan-Af», se habla de textos «propuestos a la firma eventual de obispos sobre la futura constitución del Senado en torno al Papa y sobre la reforma de la curia» y que proceden del «grupo chileno» (ver también nota 68); cf. informe de esa reunión, p. 1 y 3 (*Fonds Olivier*, n° 159).

62. Sobre el contexto del discurso del 8 de noviembre, cf. «Protagonisti», 456-459; sobre su significado preciso, cf. *Per la forza*, 197-205.

63. Cf. G. Alberigo, «L'evento conciliare», en G. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro*, 126-127.

64. Cf. Laurentin, 132; «Protagonisti», 478.

65. Cf. archivos de Mons. Philips en la facultad de teología de Lovaina, F. G. Archivium Vaticanum II, P.049.01 (de origen chileno, el memorándum anónimo en francés [¿de J. Medina Estévez?, mención manuscrita sobre un documento latino en la misma línea: n° 545 del *Fonds Prignon*] quizá fechado entre el 10 y 15 de noviembre y precedido sin duda de la redacción de la petición dirigida al papa durante la segunda mitad de noviembre, de la que el cardenal Silva Henríquez, de Santiago de Chile, tomará la iniciativa y que estará, según parece, apoyada por la firma de 500 obispos, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au concile Vatican II: la «Conférence des Vingt-deux» (1962-1963): R.H.E.* 91 [1996] 66-111, especialmente 89); señalemos idéntico punto de vista entre el memorándum y la carta de C. Moeller a su madre, con fecha 11 de noviembre de 1963, donde esta opinión parece ser general en el Concilio (cf. *supra*, nota 50). Ver también ya los *desiderata* de la comisión de los representantes de las conferencias episcopales (reunión del 25 de octubre de 1963 en *Domus Mariae*), enviados por Mons.

conclusión refleja perfectamente la gravedad de una situación que no sólo corría el peligro de paralizar el Concilio, sino que cuestionaba su misma razón de ser⁶⁶.

3. *El obispo al llegar a una edad determinada ¿ha de ser ayudado o ha de dimitir?*

Antes de terminar la 63ª congregación general, se pasa al examen del capítulo II del esquema en discusión. Tras la *relatio* de Mons. Carli, todavía tendrán lugar esa mañana las de los cardenales Ruffini y Garibi y Rivera, arzobispo de Guadalajara (México). A continuación tomarán la palabra treinta y un padres sobre ese capítulo, del 11 al 13 de noviembre (64ª-66ª congregaciones generales).

a) *La «relatio Carli»*

El relator presenta los once artículos de ese capítulo (nn. 6-16) relativos al obispo coadjutor y al obispo auxiliar, los dos en función del obispo, el primero con derecho de sucesión, el segundo sin ese derecho. Su figura jurídica queda precisada, así como sus facultades y sus relaciones con el obispo residencial. El último artículo trata de la dimisión voluntaria del obispo residencial. A ese respecto el obispo de Segni señala las dificultades encontradas y las respuestas en el seno mismo de la comisión preparatoria: a) tradicionalmente, el obispo está como casado con su diócesis hasta la muerte; la comparación sin embargo no ha de ser forzada, y la inmovilidad ha sufrido a lo largo del tiempo una profunda evolución; b) en caso de renuncia, el obispo no ha de quedar al nivel de un funcionario civil; si ése reivindica el retiro como un derecho para su propia comodidad, el obispo en cambio ha de entenderla como un sacrificio meritorio en favor de las almas; c) basta con que la Sede apostólica, en casos particulares, o bien invite a la dimisión o bien conceda un coadjutor o un auxiliar; sin embargo, sabido es por experiencia lo difícil que resulta conseguir una dimisión espontánea, y el nombramiento de un coadjutor o de un auxiliar comporta más bien nuevos problemas; d) la fecha de setenta y cinco años es arbitraria; sin embargo, a cierta edad muchos obispos no pueden ya gobernar su diócesis y conviene que una prescripción legal les ofrezca un motivo honorable para retirarse. No obstante, tras varias intervenciones de comisiones superiores, la disposición jurídica ha quedado atemperada bajo forma de una invitación insistente como en el texto actualmente a examen⁶⁷.

Veuillot a Mons. Dell'Acqua el 28 de octubre (*Fonds Lercaro*, nº 23, 1963, cf. *Per la forza*, 273-275, nota 6; *Fonds de la «Conférence des Vingt-deux»*, II 6 y 7 A-C, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation*, 89-90 y 107-109; la existencia de esa memoria episcopal confidencial comienza a ser conocida por el gran público a partir del 8 de noviembre; cf. la mención que hace de ella Desmond Fisher en el semanario *The Catholic Herald* del 8 de noviembre de 1963).

66. Cf. «Protagonisti», 478-479.

67. Cf. *Relatio*, 15-18; AS II/4, 647-650.

b) *¿Ruffini contra Máximos IV?*

Al final de la mañana del 8 de noviembre, se puede mencionar también el discurso del arzobispo de Palermo por los murmullos a que dio lugar; no tanto por su insistencia en la unidad de gobierno de una diócesis y la problemática coexistencia de dos pastores, uno residencial y un coadjutor; ni por su oposición a la dimisión voluntaria por razón de edad o de salud; ni por su crítica de poner al mismo nivel, sospechoso de división a su entender, la Sede apostólica y la autoridad competente en Oriente (respecto de la distinción entre Iglesia latina e Iglesias de ritos orientales); sino precisamente por la evocación de la *oratio aspera et molesta*, según sus propias palabras, dirigida contra la curia romana y la Iglesia latina felizmente reparada por algunos padres, principalmente S. B. Ignace Pierre XVI Batanian, «otrora mi discípulo queridísimo y ahora honor de la Iglesia, al que le doy las gracias también en nombre del eminentísimo cardenal Siri, presidente de la conferencia episcopal italiana».

Muchos vieron ahí una alusión apenas disimulada a la intervención de Máximos IV el 6 de noviembre. Por lo menos es lo que el mismo interesado, ausente aquel día de la asamblea, entendió. Por eso, el mismo día, envió un telegrama a la presidencia y a los moderadores protestando por las palabras del cardenal Ruffini, «al utilizar el aula conciliar para atacar a quien no comparte sus opiniones», y extrañándose del silencio del cardenal Agagianian, moderador de la sesión; esperando también una reparación. Enterado, Ruffini escribió inmediatamente a Máximos, lamentando su ausencia y asegurando su estima por las Iglesias orientales. Sin embargo el patriarca no aceptó que el cardenal hubiera podido hacer un elogio público a Ignace Pierre XVI Batanian porque hubiera sido su discípulo, como si esto fuera una garantía de buena teología frente a otras⁶⁸.

c) *¿Un debate «interesado»?*

Cuando la asamblea conciliar se reunió de nuevo el 11 de noviembre para las 64^a congregación general, hay que tener presente que mientras, el 9 de noviembre, los mo-

68. Cf. Wenger, 153-154 (confidencia de Máximos IV el 12 de noviembre de 1963); Rynne, 185-186. El diario de Mons. Edelby (copia ISR, Bolonia, 162-163) no podía pasar en silencio la intervención del arzobispo de Palermo, que va «en un sentido más bien conservador» y hace «alusión al discurso de nuestro Patriarca» (habla de «un Padre que anteaer atacó a la Iglesia latina»). Ruffini «llena de alabanzas a S.B. el Patriarca Batanian (...). Que reciba mis agradecimientos por su buen discurso, en mi nombre y en nombre del cardenal Siri». Con ello, interpreta Edelby, el juego queda al descubierto: el discurso de Batanian había sido hecho en connivencia con los cardenales Ruffini y Siri. Además, Batanian se ha desacreditado, no sólo por haberse prestado a la maniobra, sino por haber unido su pensamiento en adelante al de los elementos más retrógrados del Concilio». Tras ese ataque «no disimulado», como lo califica, contra el Patriarca, el arzobispo de Edesa indica que ha sido enviado el mismo día un telegrama de protesta a los cardenales de la presidencia, a los cardenales moderadores, al cardenal secretario de Estado y al secretariado del Concilio («para que figure en las Actas», precisa). A continuación viene el texto del telegrama pidiendo reparación. Firmado por el patriarca y otros padres melquitas. Se señalan además dos reacciones posteriores: una carta de excusa de Ruffini, según la cual «en manera alguna tenía la intención de ofender (a Máximos IV)», y una respuesta menos conocida y más sorprendente quizá de Tisserant, opinando «que si se debía haber hecho callar al cardenal Ruffini, habría hecho falta parar la diatriba del Patriarca el día anterior...»

deradores se habían reunido para tomar decisiones importantes o, sobre todo, salir del actual callejón sin salida⁶⁹. Además, la homilía del papa al «tomar posesión» de su catedral, la basílica de Letrán, el domingo 10 de noviembre, no discurrió ciertamente en la línea de un «papismo extremo», que habría podido parecer como un apoyo a Ottaviani; al contrario⁷⁰.

El 11 de noviembre por la mañana, cuando se reemprenden los debates sobre los obispos coadjutores y auxiliares, no consta que la «tempestad» conciliar esté apaciguada; todos tienen presente la sesión «histórica» y animada del viernes anterior.

El capítulo II *De episcopis* trata de problemas particulares, que sin embargo afectan de cerca a los miembros de la asamblea, por lo que van a suscitar un constante interés. De hecho muchos obispos han empezado siendo ellos mismos obispos auxiliares o coadjutores y todos se dan cuenta de que llegará un día en que la edad o la enfermedad plantearán el problema de un cooperador o de una eventual dimisión. El debate sobre la doble solución al envejecimiento será «a veces de una brillante franqueza y de un humor alegremente macabro»⁷¹, y presentará con frecuencia «un aspecto personal o interesado»⁷², invocando los obispos ancianos razones más o menos teológicas para oponerse a un límite de edad, y siendo casi unánimes los obispos coadjutores y auxiliares en las quejas de su situación.

Sobre los coadjutores, las posturas son diversas: unos querrían que se les diesen más poderes para poder actuar⁷³; otros, al contrario, temen una «diarquía» o «bicefalia» lamentable en la cabeza de una diócesis⁷⁴; otros llegan a preconizar una solución radical: la supresión de los coadjutores⁷⁵.

Sobre la dimisión fijada para una edad concreta, una corriente mayoritaria se inclina a favor de la innovación prevista por el esquema, aunque varios padres se opongan a la renuncia obligatoria⁷⁶. La limitación de edad encuentra un defensor especialmente eficaz en el cardenal Suenens con su intervención del 12 de noviembre⁷⁷. Al comienzo, casi todos los miembros de la comisión preparatoria, señala el moderador, se oponían a una prescripción de ese tipo, pero al final de la discusión la mayor parte con mucho de los obispos estaba a favor. Aunque la cuestión afecte a la teología del episcopado, sin embargo no por ello hay que invocar unilateralmente algunos principios (paternidad

69. «Primero entre los 'Sinópticos'» (Döpfner, Lercaro y Suenens), sin Agagianian, miembro de la curia, «y luego todos los moderadores con la secretaría», anota Lercaro (Ldc. 214); sobre la reunión «oficial» (los cuatro moderadores, Felici, Villot, Fagiolo y Carbone), cf. AS V/3, 700-710.

70. Cf. Rynne, 189-190; para el texto íntegro de la homilía, cf. «OssRom» de 11-12 noviembre 1963, 1-2 (el papa insiste en su pequeñez y no reivindica otro mérito «más que el de haber sido canónicamente elegido obispo de Roma»).

71. Laurentin, 135.

72. Wenger, 157.

73. Cf. AS II/4, 709-710 (C. Confalonieri); II/5, 10-12 (L. Suenens), 20-21 (F. Zak).

74. Cf. AS II/4, 651-653 (E. Ruffini), 744-746 (E. Gavazzi); II/5, 27-28 (T. Cahill).

75. Cf. AS II/4, 724-728 (A. Añoveros Ataún); II/5, 14-20 (J. Hervás y Benet).

76. Entre los opuestos a la medida: AS II/4, 651-653 (E. Ruffini), 653-654 (J. Garibi y Rivera), 717-719 (M. Gonzi), 721-723 (A. de Vito), 728-732 (E. Nowicki), 736-738 (B. Reetz), 742-744 (C. Saboia Bandeira de Mello); II/5, 27-28 (T. Cahill), 28-32 (J. Slipyi).

77. Cf. AS, II/5, 10-12. Sobre la influencia sobre el Concilio del primado de Bélgica, cf. «Protagonisti», 494-504.

perpetua, indisolubilidad matrimonial entre el obispo y su pueblo). La verdadera pregunta a su entender es: ¿qué exige en esta materia la salvación de las almas? Desde ese punto de vista, una prescripción parece necesaria, porque la responsabilidad pastoral, acrecida hoy, del obispo requiere también mayor aptitud. La evolución sociológica acelerada del mundo actual, prosigue el obispo belga, exige también una juventud de espíritu y de cuerpo, sin hablar del ejemplo que el obispo ha de dar al sacerdote de edad al que se le pide la dimisión en bien de la parroquia; igualmente, se trata para los obispos de dar a los fieles una señal de voluntad sincera de la renovación querida por el Concilio. Aunque el Concilio no llegue a fijar el retiro obligatorio de un obispo a los setenta y cinco años, concluye el cardenal, por lo menos que se le dé siempre un coadjutor a esa edad y que éste pueda acumular progresivamente en sus manos el gobierno ordinario de toda la diócesis.

Otros muchos problemas se tratan a lo largo de ese debate: la ficción jurídica de las sedes dadas a los obispos titulares, el episcopado «honorífico», el estatuto del obispo auxiliar o también los medios de asegurar una jubilación decente a los obispos.

En su intervención del 11 de noviembre, Mons. Caillot, coadjutor de Évreux (Francia), aboga por suprimir la costumbre de dar el título de venerables Iglesias desaparecidas a los obispos no residenciales: teológicamente, la ordenación episcopal basta para estar plenamente agregado al colegio episcopal; pastoralmente, que su título corresponda por lo menos a la diócesis donde ejerce realmente su ministerio pastoral; desde el punto de vista ecuménico, es extraño conferir a los obispos de rito latino nombres de ciudades que existieron en Oriente⁷⁸. En la misma línea, Mons. Zak, obispo de Sankt Pölten (Austria), el 12 de noviembre vuelve sobre la propuesta del coadjutor de Évreux, precisando en su texto escrito que el episcopado nunca puede ser conferido solamente por razones honoríficas: está en juego la evangelización del mundo entero, por lo que cabe preguntarse si el episcopado es compatible con tareas puramente administrativas⁷⁹. Dado que, teológicamente, sólo el obispo residencial presenta la auténtica figura del obispo, algunos padres piden también la disminución del número de obispos auxiliares y sobre todo titulares⁸⁰. El testimonio de Mons. Le Cordier, auxiliar de París, llama la atención por su originalidad. Es de hecho un auxiliar «residente» (*residens*). Esta experiencia en una aglomeración urbana tiene lugar desde hace siete años en la diócesis de París; el obispo auxiliar tiene un «domicilio fijo» (*stabile domicilium*) en la periferia parisina con «todas las facultades necesarias y oportunas para dirigir (*regendos*) a los que viven en esa parte de la diócesis». La iniciativa se tomó por dos razones: asegurar a la vez la proximidad del obispo al pueblo cristiano y la unidad de la acción pastoral o de la evangelización. En esta línea, Le Cordier desea un esbozo de «nueva figura jurídica» de obispo al lado del «simple auxiliar»⁸¹. Mons. Reuss, auxiliar de Mainz, pide una revalorización de los obispos auxiliares. La «condición del auxiliar» debe definirse principalmente a partir de la institución divina del episcopado y sus *facultates* tienen que establecerse mucho menos a partir de con-

78. Cf. AS II/4, 738-740.

79. Cf. AS II/5, 20-21.

80. Cf. AS II/4, 711-715 (J. Döpfner); II/5, 22-24 (H. Volk), 24-25 (R. Tchidimbo), 60-61 (J. Busimba).

81. Cf. AS II/5, 25-26.

sideraciones jurídicas o administrativas: todos los obispos, por la misma consagración episcopal, se convierten en miembros del colegio de los obispos y participan de las mismas «tareas y poderes fundamentales por lo menos». Por eso conviene que el derecho eclesiástico relativo a los auxiliares esté más «adaptado» (*apparari*) al derecho divino: el auxiliar siempre tendría que ser dado a una sede y no a una persona, y también debería ser el vicario del obispo residencial cuando éste esté impedido o ausente; el auxiliar debería estar inmediatamente sometido al obispo residencial, pero no al vicario general; finalmente, siempre tendría que gozar del poder ordinario que le es debido y le conviene⁸². Otros padres desean también que el obispo confíe a su auxiliar las facultades oportunas respecto a toda la diócesis, para que pueda ejercer en ella eficazmente su tarea pastoral⁸³.

En cuanto a la decente jubilación, el cardenal Cento propone la creación de un fondo de solidaridad episcopal para los obispos dimisionarios⁸⁴; Mons. A. Fernandes, coadjutor de Delhi (India), añade a su vez la fundación de casas en las que los obispos puedan retirarse y «donde tengan las atenciones necesarias tanto para el cuidado de su cuerpo como el de su alma»⁸⁵.

d) Una respuesta autorizada a los ataques de la minoría

Antes de dejar el debate sobre el capítulo II *De episcoporum coadiutoribus et auxiliaribus*, conviene volver sobre el discurso del cardenal Döpfner, arzobispo de Múnich y de Freising, y uno de los cuatro moderadores⁸⁶, para descubrir el ambiente que reinaba todavía aquel 11 de noviembre *in aula*, transcurridas dos semanas después de la votación sobre las cinco cuestiones y tres días después de los incidentes conocidos. En su intervención, hace un llamamiento a una mejor percepción de la dignidad de los obispos auxiliares en razón de la sacramentalidad de la ordenación episcopal y de su pertenencia ordinaria, por ello, al colegio de los obispos, deseando al mismo tiempo que disminuya su número en nombre de la unidad diocesana fundada en el único obispo residencial. Lo cual le da pie a hacer un paréntesis que juzga oportuno a propósito de la votación indicativa del 30 de octubre (es decir, que a su entender y el de sus colegas moderadores la cuestión no parece todavía encauzada). En efecto, «en estos últimos días ha podido abrirse paso una impresión en el aula conciliar, como si, mientras el Espíritu santo estuviera actuando lejos, un enemigo hubiera sembrado en el campo conciliar las votaciones relativas a las cuestiones propuestas por los moderadores y a las respuestas de los padres». El moderador quiere presentar la verdad de lo sucedido: es el órgano competente del Concilio, es decir, los moderadores, directores de los trabajos conciliares según el *Ordo Concilii*, quien, tras largo examen, propuso a los padres las preguntas; cuyos términos, recalca, se tomaron literalmente, o cuan-

82. Cf. AS II/5, 32-34.

83. Cf. AS II/4, 733-734 (J. Pohlschneider); II/5, 20-21 (F. Zak).

84. Cf. AS II/4, 710-711.

85. Cf. AS II/5, 58-60.

86. Para un retrato del cardenal de Múnich, cf. «Protagonisti», 418-425.

do menos en su sentido, del esquema propuesto por la comisión competente (con lo que el concepto de colegio de los apóstoles no fue introducido «furtivamente» [*furtim*] en las preguntas, sino que se encuentra en diversos sitios del esquema). Aunque no definitiva, la votación no dejaba de señalar el camino a la comisión que, al servicio de la congregación general, ordena, coordina y «valora» (*expendit*) las enmiendas; quería también «tranquilizar» (*securiores reddere*) a los padres sobre las tendencias del Concilio. La votación era provisoria, pero en el sentido de «prever» (*providendi*). «No oscurezcamos lo que está suficientemente claro»⁸⁷. Tres días después de la crisis del 8 de noviembre, a los dos días de un encuentro del papa con los moderadores, la confrontación entre mayoría y minoría no podía quedar en la inseguridad, tras la vigorosa contraofensiva de la minoría: estaba en juego el futuro del Concilio. Por eso el arzobispo alemán, desde el principio de la congregación siguiente, juzgó necesario presentar esa aclaración autorizada y muy clara. No se equivocaba sobre lo urgente que era; dos días más tarde, el cardenal Ottaviani en persona todavía iba a atacar en una entrevista las votaciones del 30 de octubre⁸⁸ y Mons. Carli las criticaría por la mañana *in aula*⁸⁹; es decir que la corriente minimalista no estaba dispuesta a deponer las armas.

4. ¿Asambleas episcopales sin poderes jurídicos?

Antes de entrar en la discusión conciliar sobre las asambleas episcopales, hay que recordar que durante la intersesión, e incluso desde la primera sesión, los obispos aprendieron a trabajar en conferencias episcopales y las conferencias a colaborar entre ellas. La experiencia vivida de las conferencias episcopales, por tanto, precedió y acompañó el debate sobre ellas⁹⁰.

En la 65ª congregación general se había decidido dar por terminada la discusión del capítulo II (2025 *placet*, 141 *non placet*) y pasar inmediatamente al examen del capítulo III, tras la relación de Mons. Carli⁹¹. La discusión de ese capítulo irá del 12 al 15 noviembre (65ª-68ª congregaciones generales), con treinta y dos intervenciones orales.

87. Cf. AS II/4, 711-715.

88. Entrevista del miércoles 13 de noviembre en *Divine World News Service* (cf. Rynne, 198-199); es interesante también señalar que la misma tarde de la declaración de Döpfner (11 noviembre), Ottaviani había expresado su inquietud a R. Wiltgen: «Vengo de una reunión de la Comisión teológica. Las cosas se presentan mal; franceses y alemanes han conseguido reunir a todo el mundo contra nosotros» (*Le Rhin se jette dans le Tibre*, 117).

89. Cf. AS II/5, 72-75.

90. A este respecto, puede pensarse de una manera muy especial en el grupo de los veintidós representantes de conferencias episcopales, cf. J. Brouwers, «Vatican II, derniers préparatifs et première session: Activités conciliaires en coulisses», en *Vatican II commence*, 353-368; J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au concile Vatican II: la 'Conférence des Vingt-deux' (1962-1963)*: *R.H.E.* 91 (1996) 66-111; P. Noël, «Les regroupements de Conférences épiscopales durant le Concile. Le groupe de la *Domus Mariae*», en *Evento*.

91. Cf. AS II/5, 34.

a) ¿Un fundamento «puramente pastoral»?

El relator señala de entrada la novedad *pro iure condendo* propuesta por ese capítulo sobre la asamblea o la conferencia nacional de los obispos. De ahí proviene la necesidad por lo menos de definir les «límites» (*lineamenta*) jurídicos. Presenta a continuación los nueve artículos del capítulo (nn. 17-25). El *prooemium* (nº 17) comienza enunciando el principio «esencialmente pastoral» de la nueva institución: para el bien de las almas, y no sólo para el bien del Estado, los tiempos actuales requieren de los obispos, de una misma nación cuando menos, que tengan una actuación común en el cumplimiento de su tarea pastoral. La obligación de constituir conferencias nacionales queda así establecida (nº 18, § 1), y la posibilidad de constituir conferencias internacionales también está prevista (nº 18, § 3). En cuanto a la «dirección» de la conferencia (nn. 19-21), muy pocas cosas han sido decididas, pudiendo así elaborar cada conferencia estatutos particulares, adaptados a su propia situación, con la aprobación de la Santa Sede. La cooptación jurídica en la conferencia nacional, con voto deliberativo, se reconoce a todos los ordinarios de los lugares del rito que sea, exceptuados los vicarios generales, añadiendo sin embargo a los coadjutores en razón del derecho de sucesión (nº 19, § 1). Según Mons. Carli, la tercera parte del capítulo, relativa a las decisiones de la conferencia (nn. 22-24), es la más importante. En esa materia, la comisión ha seguido tres principios: a) una conferencia nacional no es lo mismo que un Concilio plenario o provincial y no los deja inutilizados, al contrario; b) un obispo residencial goza sobre sus fieles de un poder verdadero, ordinario e inmediato que, por derecho divino, sólo está subordinado al papa (nº 22); c) sin embargo, el bien común de las almas de una nación, repercutiendo finalmente sobre el bien de cada diócesis, exige una unidad pastoral de todos los obispos de la nación. En casi todos los campos, tal exigencia es sólo moral, quedando libre cada obispo para actuar según su conciencia por razones pastorales cuya gravedad evaluará en presencia de Dios (nn. 22-23). Sin embargo, en algunas materias bien delimitadas (nº 24), le parece a la comisión que una obligación puramente moral no sería suficiente, y que tendría que establecerse también una obligación jurídica en razón de la gravedad de tales materias y las nocivas consecuencias que se seguirían de maneras de actuar opuestas de los obispos. Sin embargo, en tales casos, el poder monárquico de los obispos se halla suficientemente protegido por las cláusulas siguientes, graves en proporción: a) la lista de casos (poco frecuentes por naturaleza) es estrictamente «limitativa» (*taxativus*) [declaraciones mayores, relaciones con el Estado, asuntos graves]; b) las decisiones de la conferencia han de ser tomadas por dos tercios por lo menos; c) además, han de ser «reconocidas» (*recognosci*) por la Santa Sede; d) finalmente, cada obispo tiene el derecho de recurrir a la Santa Sede, «en última instancia» (*in devolutivo*) sin embargo, para no dejar vacío el estatuto de su sustancia (*ne finis...frustretur*). De esta manera, el estatuto disminuye menos el poder ordinario de cada obispo que el estatuto de los concilios, plenarios o provinciales⁹².

92. Cf. *Relatio*, 18-20; AS II/5, 35-36.

La *relatio* deja en evidencia la doble cuestión clave propuesta por el capítulo, la del fundamento teológico o «puramente pastoral» de las conferencias episcopales, y la ~~co-~~relativa del carácter jurídico o moralmente obligatorio de sus decisiones; muestra también las posturas más bien restrictivas o minimalistas de la comisión (por lo menos de los miembros reunidos durante la intersesión para elaborar el texto de nuevo): esa «comisión-rabadilla» optó claramente por un fundamento no teológico, «esencialmente pastoral», de la nueva institución; igualmente, la exigencia, para cada obispo, de conformarse a las decisiones pastorales de la conferencia es puramente moral e, incluso en los casos muy limitados en los que las decisiones obligan jurídicamente a todos los obispos, el *relator* tiene buen cuidado en subrayar que el poder monárquico de cada obispo queda salvaguardado al máximo (*recognitio* obligatoria de la Santa Sede y recurso posible a ella en caso de desacuerdo con la conferencia).

b) Una mayoría dividida

El tema es importante, porque las conferencias episcopales serán las encargadas de la aplicación de las decisiones conciliares y de su diversificación según las regiones. La cuestión más discutida a lo largo del debate será precisamente la de la capacidad legislativa de las conferencias. ¿Hay que reforzar esa autoridad haciendo obligatorias todas las decisiones tomadas con la mayoría de los dos tercios? ¿O bien, contrariamente, hay que disminuirla restringiendo los casos, exigiendo una mayoría aún mayor o incluso excluyendo todo poder legislativo?

La mayoría que se había referido a la colegialidad, pese a una minoría muy combativa, estará dividida respecto del fundamento y sobre todo respecto de la autoridad de las conferencias.

Los franceses se inclinan por lo general hacia un estricto poder legislativo de las asambleas territoriales de obispos, según Mons. A. Bontems⁹³; téngase en cuenta, sin embargo, que los cuatro únicos franceses que se expresaron oralmente *in aula*, aunque vinculan las conferencias episcopales a la colegialidad o a la misión universal, no se pronunciaron formalmente a favor de un «estricto poder legislativo» de ellas, sino que más bien destacan que no pueden definirse únicamente en términos jurídicos⁹⁴, y que incluso hay que procurar que no se multipliquen sus decisiones jurídicas vinculantes⁹⁵.

93. «Los franceses habríamos querido que se afirmara la autoridad de las conferencias, es decir, la fuerza obligatoria de sus decisiones, tomadas por una mayoría suficiente. Sentimos la necesidad desde el punto de vista pastoral. Seis obispos franceses intervinieron el mismo día en el mismo sentido. Pero lamentamos no tener con nosotros a quienes desde hace un año han estado con nosotros, sobre todo el episcopado alemán. Lo cual se explica: a países diferentes, puntos de vista diferentes, reacciones diferentes» (Mons. Bontems, en «Bulletin religieux du diocèse de Tarentaise», 1.12.1963, citado por DC, n° 1414 [15.12.1963], col. 1671, nota 4).

94. Cf. AS II/5, 75-78 (A. Ancel), 80-82 (E. Guerry), 90-92 (G. Riobé), 231-233 (J. Lefebvre: la «colegialidad» no puede ser unívoca); un obispo peruano, J. Dammert Bellido, también se expresó a favor del fundamento teológico de las conferencias, definiéndolas como una *communio Ecclesiarum localium* (AS II/5, 82-85).

95. Cf. AS II/5, 75-78 (A. Ancel).

El episcopado alemán, aunque quedó bien representado por la sola intervención del cardenal Frings⁹⁶, no es muy favorable a las decisiones jurídicas de las conferencias episcopales. El arzobispo de Colonia se basa en la larga experiencia de la conferencia nacional alemana desde 1847: sus decisiones no tiene fuerza jurídica, sino que cada obispo gobierna su Iglesia según su conciencia y las normas del derecho; la conferencia sólo tiene un presidente y un secretario que redacta el proceso verbal. Este modo de funcionamiento bastante libre no ha impedido que la conferencia llevara a término grandes obras «humanitarias» y misioneras. Lo más importante efectivamente no es tener estatutos escritos, sino «el espíritu de libertad, de voluntariedad (*voluntarietatis*) y de caridad fraterna». El prelado subraya explícitamente que está de acuerdo con lo dicho por el cardenal Spellman, que le precedió en la tribuna ese 13 de noviembre, y desea que los casos de decisión obligatorios queden reducidos a lo mínimo.⁹⁷

Los norteamericanos están divididos. Con matices diferentes, los cardenales McIntyre, Meyer y sobre todo Spellman son opuestos a los poderes legislativos de las conferencias⁹⁸. El cardenal J. Ritter está claramente a favor: tales conferencias «harán que progrese mucho la descentralización»⁹⁹.

96. Cf. AS II/5, 66-69. Cabe dudar de que esta postura sea representativa del episcopado alemán. En un informe de A. Prignon realizado al mismo tiempo que los acontecimientos (la grabación en la que el experto belga confiaba sus recuerdos no siempre queda perfectamente nítida), leemos «respecto de las conferencias episcopales, Döpfner no estaba de acuerdo con Frings, pensando que la intervención de Frings *in aula* por la mañana o el día anterior estaba movida por el hecho de que Frings era omnipotente en Alemania y quien dirigía la conferencia episcopal, y que no tenía ninguna intención de que cambiara el sistema puesto que así decrecerían sus atribuciones, su autoridad o no sé qué, pero que en todo caso la intervención de Frings inconscientemente se debía mucho más a motivos personales que a un profundo estudio de la cuestión» (*Fonds Prignon*, n° 512 bis: rapport dactilografiado sobre los acontecimientos a partir del 27 de octubre, p. 10-11).

97. Los aplausos que acompañaron el discurso tenían sin duda mucho que ver con la generosidad en dinero y en personas de la conferencia de Fulda más que con la postura restrictiva de Frings sobre los poderes de las conferencias episcopales, y quizá más aún con su persona, debido a su valiente intervención del 8 de noviembre y a las críticas injuriosas de que había sido objeto sin que él pidiera reparación, cf. Laurentin, 290.

98. Cf. AS II/5, 37-38 (J. McIntyre lo considera como un ataque contra el gobierno de la curia); 41-43 (A. Meyer, en nombre de 120 obispos de Estados Unidos, teme «la incursión indebida en el gobierno de una diócesis confiada a un obispo residencial» y «una nueva centralización demasiado amplia y complicada»); 65-66; (F. Spellman se opone al poder jurídico obligatorio de las conferencias en nombre de la libertad total que debe conservar cada obispo en el gobierno de su diócesis). Para otros no americanos que se oponen a esos poderes, cf. AS II/5, 38-40 (V. Gracias), 45-48 (J. Landázuri Ricketts desea una mayoría del 80% para los casos rarísimos de decisiones vinculantes), 69-70 (M. Olachea Loizaga), 78-80 (A. Pildáin y Zapáin), 87-90 (L. Alonso Muñozerro), 92-94 (L. Bianchi), 193 (G. Siri, en nombre de la conferencia episcopal italiana «casi unánime», se opone a excesivas concreciones respecto de la estructura y el valor de las decisiones de una conferencia: el obispo debe conservar su legítima libertad y las conferencias se basan en un derecho puramente eclesiástico), 193-195 (S. Wyszynski aboga por una obligación más moral que jurídica de las resoluciones de la conferencia), 203-206 (F. Franić se opone a una ampliación excesiva de los poderes de las conferencias), 209-210 (A. Santin).

99. Cf. AS II/5, 44-45; otros, no americanos, se pronunciaron también muy claramente a favor de tales poderes: AS II/5, 48-53 (M. Klepacz pide una mejor precisión de los casos obligatorios), 195-197 (B. Alfrink ve también en las conferencias una cierta descentralización deseable para la pastoral; replica también a L. Carli que los padres no desean una definición jurídica de la palabra «colegio», sino una decisión relativa al poder de todos los obispos en su conjunto, incluido el papa, sobre la Iglesia), 200-202 (J. Gardner), 236-237 (E. Zoghby), 237-238 (M. Ntuyahaga desea igualmente el poder jurídico en el sentido de una real descentralización en materia de liturgia y de impedimentos matrimoniales).

En realidad, la *potestas iuridica* de las conferencias episcopales quedaba situada prácticamente entre dos fuegos: el «centralizador» por una parte, el «individualista» por otra, menos opuestos quizá de lo que parece. Los defensores de la centralización temen que los legisladores nacionales o regionales, incluso internacionales, se opongan a la sola fuente de derecho a su entender, el papa y más generalmente los dicasterios romanos. Los otros temen, a nivel local, no ser los dueños en su casa y ver que se recorta su poder monárquico por una burocracia o un colectivismo nacional dominante.

En la gama de intervenciones, va a aparecer de igual manera el temor a la calificación de «nacional» referida a las conferencias por razones diversas: «individualistas» (libertad de cada obispo), «regionalistas» dentro de un país, «antinacionalistas» o incluso «universalistas» (punto de vista papista o consideración de la Iglesia entera)¹⁰⁰. El nivel nacional comporta un peligro de politización y de asfixia de las diferencias internacionales; urge también a veces superar «el aislamiento de los particularismos nacionales» para alcanzar un nivel supranacional¹⁰¹.

Otras intervenciones presentan la particularidad de llamar la atención sobre el funcionamiento de las Iglesias orientales católicas. El obispo francés G. Amadouni (obispo titular de *Amathusius in Cypro*) señala una disparidad fundamental entre conferencias episcopales y patriarcados (que tienen un Sínodo permanente con una jurisdicción supra-episcopal definida por el derecho), y considera el concepto de Iglesias particulares como indispensable para comprender el misterio de la comunión eclesial¹⁰². Mons. Coderre, obispo de S. Jean de Québec (Canadá), en nombre de cuarenta y cinco obispos canadienses, lamenta que el esquema no ponga en claro suficientemente la estructura administrativa de las Iglesias orientales, ofreciendo un punto de vista unilateralmente latino, como si tales Iglesias no tuvieran un lugar totalmente normal en el seno de la Iglesia universal¹⁰³.

Finalmente, Mons. Zoghby, vicario patriarcal de los melquitas de Egipto, sitúa su intervención, muy clara y valiente, bajo el signo del ecumenismo: si se quiere que el diálogo ecuménico con la Ortodoxia avance, el Concilio Vaticano II no puede proponerle más que un régimen sinodal, es decir, de conferencias episcopales que gocen de una verdadera autoridad jurídica; en las Iglesias católicas de rito oriental, los sínodos o conferencias episcopales han quedado expoliadas de todo verdadero poder de jurisdicción por parte de la Congregación para la Iglesia oriental; si el episcopado no goza de un poder colectivo, no puede organizar el apostolado de los laicos ya sea a nivel nacional ya sea a nivel mundial; no hay que temer que el «nacionalismo» gane las conferencias episcopales, porque hoy es más bien un enriquecimiento para toda la sociedad humana¹⁰⁴.

100. Cf. AS II/5, 69-70 (M. Olacoea Loizaga), 78-80 (A. Pildáin y Zapiáin), 198-199 (E. Peiris), 203-206 (F. Franić), 206-208 (B. Reetz).

101. Cf. Laurentin, 140-141.

102. Cf. AS II/5, 85-87.

103. Cf. AS II/5, 197-198.

104. Cf. AS II/5, 236-237.

c) *Un nuevo ataque a la colegialidad*

Merece una mención especial otra toma de posición, la del obispo de Segni, del 13 de noviembre¹⁰⁵. Dice que habla en nombre de treinta obispos de varias naciones, cuyas firmas aparecen en el texto¹⁰⁶. Carli trata primero de justificar su elección como relator oficial de la comisión: fue designado legítimamente por la comisión conciliar *De episcopis*, con más de dos tercios de los votos secretos; él habría expuesto a la comisión de manera general con qué «espíritu» (*mente*) trataba de proponer el esquema *in aula* y nadie se opuso. Estima que el artículo 65, § 5 del *Ordo Concilii* ha sido «escrupulosamente» (*adamussim*) observado. Cabe concederle que el reglamento conciliar ha sido respetado en la «materialidad» de la letra, pero ¿ha sido respetado en su espíritu? Cabe dudar cuando se sabe que la comisión, durante la intersesión, nunca se reunió completa ni siquiera con mayoría, como por otra parte lo reconoce el autor de la *relatio* general del 5 de noviembre¹⁰⁷ y como lo deploró el mismo día *in aula* Mons. Correa, miembro de la comisión, acusando sobre todo la no-consulta respecto de la *relatio*¹⁰⁸. Mons. Carli, aunque tarde, no contesta aquí realmente a las críticas formuladas a propósito del funcionamiento de la comisión entre la primera y la segunda sesión¹⁰⁹.

A continuación se esfuerza por explicar la referencia a la bula de Pío VI *Auctorem fidei*, siempre en su informe del 5 de noviembre: no tenía intención «ofensiva» (*contumeliosam*)¹¹⁰; significaba que la comisión preparatoria no había pensado la concesión de facultades a los obispos como la restitución de algo injustamente quitado, lo que habría sido injurioso para el papa.

Tras ese par de observaciones «para dejar bien clara la verdad de las cosas» (*ad veritatem rerum constabiliendam*), el relator *schematis* hablará en adelante como padre conciliar privado, haciéndolo al mismo tiempo en nombre de treinta obispos de diversas naciones. Trata de aclarar un solo punto: la institución de las conferencias episco-

105. Cf. AS II/5, 72-75.

106. Al comprobarlo (AS II/5, 75), sólo se encuentra 9 firmas: 1 arzobispo residencial, 3 obispos residenciales, 2 obispos titulares (si se cuenta a Mons. Mgr Lefebvre, superior general de los Espiritanos), 1 prelado *nullius* y 2 religiosos (si se tiene en cuenta también los obispos y el prelado de origen religioso, los religiosos suman 5). Firman en este orden: G. de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Brasil); M. Lefebvre, superior general de los Espiritanos; J. Nepote-Fus, obispo titular de Elo (Brasil); Ioannes (= J. Pereira Venâncio), obispo de Leiría (Portugal); fr. L. Rubio, prior general de los Eremitas de san Agustín; fr. J. Prou, superior general de la Congregación benedictina de Francia; fr. G. Grotti, prelado *nullius* de Acre y Purús (Brasil); A. de Castro Mayer, obispo de Campos (Brasil); C. Saboia Bandeira de Mello, o.f.m., obispo de Palmas (Brasil).

107. La confección del *De episcopis* fue obra de una subcomisión particular compuesta por algunos «romanos», miembros y expertos («cito selecti Commissionis Periti, Romae degentes», «aliquibus ex vicinioribus Commissionis nostrae sodalibus et nonnullis viris peritis constabat»), cf. *Relatio*, 10; AS II/4, 440.

108. Cf. AS II/4, 462-464.

109. Ver también las quejas formuladas por Mons. Veuillot al cardenal Tisserant, presidente del consejo de la presidencia, en su carta del 29 de octubre de 1963, cf. *supra*, nota 3.

110. Sabido es que esa asimilación implícita de los partidarios de la colegialidad y de la revalorización del episcopado con los jansenistas de Pistoia había ocasionado el día siguiente una puntualización muy fuerte de Mons. Schüftele, hablando en nombre de los padres de habla alemana y de la conferencia episcopal escandinava, cf. AS II/4, 495-497.

pales nacionales no debe fundamentarse en el llamado principio de «la colegialidad episcopal de derecho divino», contrariamente a las declaraciones de algunos oradores. Y ataca de nuevo, tras los cardenales Ruffini, Browne, Ottaviani y Mons. Florit citados por su nombre, la legitimidad del recurso a la votación del 30 de octubre. A las razones sustanciales aducidas por ellos, querría añadir una razón formal: a su juicio el valor de la votación es dudoso, porque se hizo improvisadamente sin una doble relación previa, leída o escrita, y sobre todo sin que los padres tuvieran suficiente tiempo para aconsejarse o madurar su juicio en una materia de tanta importancia y a propósito de un texto tan equívoco. Pero, en segundo lugar, incluso si la «pretendida» (*asserta*) colegialidad de derecho divino fuera definida por el papa con la aprobación del Concilio, jamás podrá constituir el fundamento legítimo de las conferencias episcopales por una triple razón. Una razón teológica primero: no se encuentra en las conferencias episcopales los tres elementos que parecen esenciales para dicha colegialidad, a saber, «el conjunto» (*complexus*) de todos los obispos, la participación «potestativa» (*potestativa*) formal del jefe del colegio, y los asuntos referentes a la Iglesia entera. Una razón jurídica después: la autoridad «monárquica» de cada obispo sobre su diócesis quedaría mitigada de derecho divino, además de por el papa (lo cual es justo), también por los otros obispos de la misma nación, cosa que ningún obispo está dispuesto a admitir en su casa. Una razón histórica finalmente: en la redacción del esquema sobre las conferencias, ningún miembro de la comisión preparatoria ha pensado siquiera en el fundamento de la colegialidad de derecho divino y, lo más importante, los papas nunca han hablado de ello, limitándose siempre a razones de carácter pastoral o moral, pero nunca jurisdiccional; además, en la práctica más antigua de la Iglesia se trata de una colegialidad «horizontal» (entre obispos, sobre todo de una misma provincia), nunca «vertical» (con el jefe visible de la Iglesia), fundada únicamente sobre el vínculo de unidad y de concordia mutua, y no sobre un vínculo jurídico.

El nuevo ataque contra la votación del 30 de octubre y la colegialidad episcopal de derecho divino sorprendió al Concilio: atacaba una vez más de frente a los moderadores a propósito de las cinco *quaesita*, pero también a la mayoría de los padres sobre su concepción de la colegialidad. La ofensiva demostraba, si es que hacía falta, la activa e incansable tenacidad de la minoría conciliar. La polémica tuvo repercusiones también fuera del aula conciliar. Así *L'Avvenire d'Italia* del 14 de noviembre informa de lo sucedido de este modo:

La intervención de Mons. Carli no ha dejado de provocar la emoción del Concilio. Es de hecho uno de los colaboradores directos del cardenal Ottaviani en la comisión teológica; su crítica de los moderadores, por sus preguntas y la votación del 30 de octubre sobre la colegialidad, apareció todavía más decisiva que la formulada *in aula* por el secretario del Santo Oficio. Además, Mons. Carli, que ayer en nombre de la comisión había aclarado (*illustrato*), como relator, el texto de ese capítulo del esquema hoy habló a título personal contra el mismo texto; finalmente asemejó las posiciones sostenidas por una gran parte de padres conciliares con las de los jansenistas de Pistoia, condenados en el siglo XVIII por la bula de Pío VI *Auctorem fidei*.

Este fragmento de la prensa muestra la atmósfera conciliar, pero también los comentarios y rumores que circulaban respecto de lo sucedido, deformado, conscientemente o no, según las propias opiniones del informador o del periódico. Carli, prototipo de «anti-colegialista» y del ala conservadora, aparece espontáneamente asociado a Ottaviani como uno de sus colaboradores: habría hablado a título personal contra el texto del esquema que él mismo había defendido la víspera como relator, y habría asimilado a la mayoría de los padres con los pistorienses condenados por Pío VI. La realidad, sin embargo, como hemos visto, era un poco diferente: por una parte, se refiere aquí a las bula *Auctorem fidei* simplemente para explicitar el sentido no polémico, según él, que tenía la cita respecto del 5 de noviembre; por otra, no se puede reprochar a Carli que denigrara el capítulo III del *De episcopis*, cuando al contrario, pretende mostrar el sentido exacto de un texto en el que no se trata de la colegialidad y que se declara en sustancia a su favor al final de su alocución. El diario de Bolonia rectificará en la edición del 21 de noviembre:

Primeramente, (Mons. Carli) no es miembro de la comisión teológica, como quedó escrito por error, sino de la comisión de obispos y del gobierno de las diócesis (...). Luego, respecto a la alusión, en el discurso de Mons. Carli, a la bula de Pío VI *Auctorem fidei*, con la que se habían condenado las tesis jansenistas de Pistoia, hemos podido conocer el texto íntegro de su intervención, y podemos dar la versión exacta del pasaje en cuestión, cuyo sentido es distinto del expresado entonces¹¹¹.

Si se añade a esto la entrevista de Ottaviani el mismo día sobre el mismo tema (la votación del 30 de octubre), no cabe decir que el ambiente del Concilio fuera de lo más sereno a la hora de discutir el capítulo sobre las conferencias episcopales. Una pelea presente, cuyo desenlace no quedaba del todo seguro.

5. «Diócesis ni demasiado pequeñas ni demasiado grandes»

A media mañana del 14 de noviembre (67ª congregación general), a petición de los moderadores, los padres estuvieron de acuerdo en poner fin al debate sobre el capítulo III¹¹². Tras la *relatio* de Mons. Carli, seis padres se habían expresado aquel día sobre el capítulo IV, doce se pronunciaron al día siguiente y el último el 18 de noviembre.

a) *Un capítulo menor y pragmático*

El capítulo IV «sobre la adecuada delimitación (*congruenti circumscriptione*) de las diócesis y provincias eclesíásticas» (nº 26-32), señala primeramente el relator, intenta ofrecer una solución a los obispos con dificultades para llevar su diócesis a causa de la pequeña o excesiva extensión del territorio o del número de habitantes. Se trata aquí so-

111. Para los dos resúmenes de prensa en italiano, cf. Caprile III, 263, nota 4.

112. Cf. AS II/5, 211-212.

bre todo de la división o de la unión de las diócesis y de la modificación de sus límites. Al no sentirse el problema en todas partes de la misma manera, el esquema no entra en consideraciones excesivamente particulares (la Sede apostólica es la más indicada para proveer en cada caso concreto). La importancia pastoral del capítulo aparece claramente en la introducción (nº 26), donde se señalan observaciones y criterios generales. «Basada» (*suffulta*) en las propuestas «de muchos» (*plurimorum*) padres, la comisión preparatoria ha estimado que el Concilio debía abordar la cuestión o dar una solución, al menos general, por una doble razón: por una parte, la autoridad eclesiástica ha de velar para adaptar las instituciones a la evolución de la realidad; por otra, fieles y clérigos podrán así enfrentarse a este problema con mayor serenidad. Toda la cuestión se confía a las conferencias nacionales, consideradas capaces de ofrecer soluciones con mejor conocimiento del asunto, pero la aprobación y la ejecución quedan reservadas a la Sede apostólica, mejor situada para tratar ese difícil tema, el cual implica renuncia o nombramiento de obispos y acuerdos diplomáticos con los Estados. A propósito de las provincias eclesiásticas y de su reagrupamiento, un criterio nuevo, «esencialmente» (*maxime*) pastoral, se introduce en el derecho; a saber, la semejanza de las condiciones humanas y espirituales, de los peligros y de los remedios. Se propone la abolición de la «dependencia inmediata» (*immediatae subiectionis*) a la Sede apostólica (nº 27, § 3), porque hoy el bien común de las almas recomienda la reunión en provincias y en regiones de todos los obispos de la misma porción de territorio nacional. Finalmente, el nº 31 provee la erección de diócesis personales en razón del rito, lo que vale tanto para los ritos orientales en Occidente como para los ritos latinos en Oriente¹¹³.

Con la simple lectura de esta relación, se ve el alcance pequeño y pragmático del capítulo IV. Diócesis ni demasiado pequeñas ni demasiado grandes: tal es en sustancia la generalidad inoperante de la intención (cf nº 27, § 1). Ciertamente, el preámbulo del capítulo (nº 26) aborda el problema pastoral de la cuestión: la diócesis ha de tener una medida humana y ha de ser viable, de manera que el obispo pueda personalmente conocer bien a cada sacerdote y cada parroquia, y disponer de recursos humanos y materiales necesarios para la administración de la diócesis. De hecho, las diferencias entre diócesis son considerables. Italia, por ejemplo, contaba entonces con 288 diócesis, mientras que Alemania sólo tenía 22. Junto a diócesis gigantescas, otras no superan las dimensiones de una parroquia grande. Por ejemplo, la diócesis de Bosa (Italia) tenía entonces 30.800 habitantes, 19 parroquias, 28 sacerdotes diocesanos y 3 seminaristas, mientras que la diócesis de Tréveris (Alemania) totalizaba 1.775.836 católicos, 941 parroquias y 259 seminaristas¹¹⁴.

b) *Un debate más «pastoral» que teológico*

En las diferentes intervenciones, la experiencia personal de los obispos cuenta más que las consideraciones teológicas. Así, la preocupación pastotal ordinariamente se

113. Cf. *Relatio*, 20-21; AS II/5, 212-213.

114. Para esos ejemplos, cf. Laurentin, 141-142.

convierte en criterio supremo, ya se trate de la erección de diócesis personales o de la delimitación de las diócesis territoriales¹¹⁵.

La alocución de Mons. Renard, obispo de Versalles (Francia), es interesante, porque trata precisamente de determinar los criterios en función de los cuales una diócesis pueda alcanzar su propio objetivo, la salvación de las almas y el bien de la Iglesia. Así, a propósito de la diócesis, cabe formular dos preguntas: ¿Es efectivamente una presencia local de la Iglesia universal en su diversidad? ¿Es viable en hombres, instituciones y recursos materiales? Así mismo, se pregunta a propósito del obispo: ¿Dispone de medios para cumplir su misión de pastor y encontrar personalmente a sus diocesanos?, ¿la diócesis no es demasiado grande para que el obispo pueda ejercer su cargo de sucesor de los apóstoles, visitar todas las partes de esa diócesis en unos años y conferir la confirmación en cada parroquia propiamente dicha¹¹⁶?

Si algunos padres proponen la subdivisión de las grandes ciudades en nuevas diócesis¹¹⁷ y otros el reagrupamiento de las pequeñas diócesis¹¹⁸, generalmente es en una perspectiva de colaboración episcopal y de mejor reparto de los recursos apostólicos¹¹⁹.

Vale la pena dar cuenta del discurso de Mons. Sorrentino en favor del reagrupamiento de las pequeñas diócesis, porque se trata de un obispo italiano que está al frente de un pequeño obispado, el de Bosa, antes citado. En Italia, dice, hay casi 300 diócesis, muchas de ellas demasiado pequeñas, de 10 a 30 parroquias y un total de sólo 10.000/30.000 fieles. Es urgente una revisión, frecuentemente pedida por los mismos fieles, admitida por los sacerdotes y deseada por la mayoría de los obispos. Los límites de las diócesis italianas vienen del año mil; hoy, son anti-históricas, anti-geográficas y anti-pastorales. Se impone una revisión general con vistas al bien común. La discusión conciliar, añade, puede ser considerada ya como una buena preparación psicológica de los fieles¹²⁰.

Aquí también los Orientales han querido que se tuviera en cuenta su punto de vista en un concilio casi exclusivamente latino. Así, a propósito de las diócesis personales, los obispos de Oriente, de rito oriental o incluso latino, han planteado el problema de la coexistencia de ritos diversos en un mismo lugar. Mons. Athaide, obispo de Agra, en nombre de numerosos obispos de la India septentrional y meridional, argumenta en fa-

115. Cf. AS II/5, 214-215 (M. Feltin), 215-217 (A. Renard), 217-220 (F. Peralta y Ballabriga), 220-222 (F. Jop), 222-224 (A. Sorrentino), 224-227 (S. Soares de Resende), 249-250 (J. Urtasun), 262-264 (F. Romo Gutiérrez).

116. Cf. AS II/5, 215-217.

117. Cf. AS II/5, 217-220 (F. Peralta y Ballabriga), 246-248 (B. Stein defiende la división únicamente cuando la colaboración de los auxiliares no basta).

118. Cf. AS II/5, 222-224 (A. Sorrentino), 249-250 (J. Urtasun, para mayor eficacia apostólica, pide la desaparición de las diócesis demasiado pequeñas, aunque sean venerables: la Iglesia no es un museo). Otros no comparten esa última argumentación, por la antigüedad (AS II/5, 220-222: F. Jop) o la viabilidad de algunas pequeñas diócesis (AS II/5, 258-260: R. Massimiliani).

119. Ver también AS II/5, 239-241 (S. László), 256-258 (M. González Martín). Con vistas a una mejor repartición de la actividad de las personas en las diócesis, Mons. Peralta y Ballabriga desea un principio de organización y de racionalización del trabajo diocesano, sacerdotal sobre todo (AS II/5, 217-220), y Mons. Urtasun, pese a desear la constitución en cada región de una comisión episcopal para la concentración de las diócesis (cf. n.º 32 del esquema), recuerda que tal concentración no prescinda de los trabajos de expertos en sociología religiosa (AS II/5, 249-250; ver ya p. 217: la conclusión de Mons. Renard).

120. Cf. AS II/5, 222-224.

vor de la unidad de jurisdicción: un solo obispo por diócesis, cualquiera que sea la pluralidad de ritos, un Ordinario oriental en un territorio confiado a misioneros orientales, un Ordinario de rito latino en un territorio confiado a un obispo latino¹²¹. Igualmente, Mons. Scandar, obispo de Assiut (Egipto), defiende una sola jurisdicción para todos los católicos del rito que sea en un mismo territorio (en Egipto, en Siria o en el Líbano, por ejemplo), y ello en función de la antigua tradición eclesiástica de un solo obispo por lugar¹²². En un afán de igualdad de ritos, Mons. Khoreiche, obispo de Saida de los maronitas (Líbano), habla en el mismo sentido, añadiendo sin embargo la posibilidad, para un mismo territorio, de jurisdicciones personales para todos los ritos que tengan suficientes fieles. Recomienda también que toda jurisdicción episcopal dependa de una autoridad superior del rito propio y, para los Orientales, del patriarca; finalmente, que sean reconocidos territorios propios de cada rito¹²³. En cambio, Mons. Valloppilly, obispo de Tellicherry, en nombre de toda la jerarquía oriental india (siromalabar y siromalancar) se opone a la unicidad jurisdiccional, porque en la práctica va contra el principio de la igualdad de ritos. La unidad de jurisdicción es aceptable solamente, según él, para un territorio en el que hay pocos fieles de un rito diferente al del Ordinario. En otros casos, hay que erigir diócesis «territoriales-personales»¹²⁴.

En menos de dos sesiones, los padres terminaron ese capítulo, más bien organizativo y práctico, y al mismo tiempo con el esquema. Desde el 12 de noviembre, de hecho, el capítulo V, menos fundamental todavía, relativo a la erección y delimitación de las parroquias, había sido reenviado pura y simplemente a la comisión de reforma del Código de derecho canónico (2.025 *placet*; 141 *non placet*)¹²⁵.

Al final de la mañana del 15 de noviembre, el cardenal Marella, presidente de la comisión de los obispos y del gobierno de las diócesis, puede así dar las gracias a los padres y asegurarles que serán tenidas en cuenta todas sus observaciones en la revisión del esquema. Pero no sabía entonces que, a partir del 21 de noviembre, el papa decidiría ampliar la comisión hasta treinta miembros¹²⁶, y que un grupo restringido, por encargo de la comisión ampliada *De episcopis*, elaboraría un nuevo esquema a partir de enero de 1964, en condiciones distintas a las de la intersesión anterior¹²⁷.

121. Cf. AS II/5, 250-253.

122. Cf. AS II/5, 264-265..

123. Cf. AS II/5, 265-266.

124. Cf. AS II/5, 409-411.

125. Cf. AS II/5, 9-10 y 34.

126. Cinco miembros más, cuatro de ellos elegidos por la asamblea conciliar y uno nombrado por el papa, cf. la *Notificatio* del secretario general del Concilio, P. Felici, con fecha del 21 de noviembre de 1963 (*Fonds Delhaye*, Centre Lumen gentium, Louvain-la-Neuve, n° 339; Rynne, 246; AS II/1, 78-79, II/5, 635-636, y II/6, 306-307). Las reflexiones a este propósito de un observador indican la plena simbiosis de los no católicos presentes con el acontecimiento conciliar y con la mayoría de los padres: «The five new members will certainly strengthen the position of the majority but it will still not be possible to eliminate the opposition of the conservative group. Why did the Pope not do more courageous steps? (...) It is very rare that in Rome something existing is simply abolished and replaced» (fotocopia de la carta de L. Vischer a W. Visser 't Hooft, 22.11.1963: Istituto per le scienze religiose, Bologne, Aco 6).

127. Se trata de la «primera sub-comisión», dirigida por Mons. Veuillot, coadjutor de París (relator), y el profesor W. Onclin, canonista de Lovaina (secretario), cf. *Historia* II, 417. La *Subcommissio* tenía confiado el *proaemium* y el conjunto del esquema; contaba como otros miembros a Guerri, Rakotomalala, Cas-

c) *Un balance gris*

El debate sobre los obispos y el gobierno de las diócesis fue vivo, lleno de enfrentamientos aunque también de sugerencias constructivas. Pero se puede señalar que el modo de la elección de los obispos, que condiciona sin embargo muchas cuestiones del esquema (dimisión, conferencias episcopales...), no fue discutido como tal. El problema del nombramiento episcopal, dependiente entonces de la congregación consistorial con la ayuda de los nuncios, habría hecho que afloraran de nuevo las relaciones difíciles entre la «periferia» y el «centro», entre los obispos (con sus respectivos pueblos cristianos) y la curia, y más profundamente entre la colegialidad y el primado¹²⁸.

Precisamente sobre el fondo de ese problema y de la votación del 30 de octubre se desarrolló toda la discusión del *De episcopis*. A este respecto, el debate terminó con cierto malestar. Sobre muchos puntos, las intervenciones fueron en sentido opuesto, sin que se viera claramente de qué lado estaba la mayoría. ¿Debe permanecer o suprimirse la institución de los coadjutores? ¿Y la de los auxiliares? ¿Bajo qué forma y con qué poderes? ¿Hay que fijar límite de edad obligatorio o sólo indicativo? ¿Hay que dotar a las conferencias episcopales de poderes jurídicos vinculantes para el conjunto de sus miembros? ¿Hay que revisar los límites de las diócesis? La incertidumbre incluso aumentó tras la contestación de la legitimidad de la votación del 30 de octubre debida a Browne, Ottaviani, Lefebvre y sobre todo Carli. ¿Qué autoridad tienen las decisiones tomadas con ese tipo de votación? Implícitamente, ¿cuál es el poder de iniciativa y de dirección de los moderadores? ¿Tienen el derecho de decidir una votación de orientación para aclarar una discusión¹²⁹? ¿Cuál es el papel real de las comisiones, y especialmente de la comisión teológica, respecto de la asamblea conciliar¹³⁰? Pese a varias pun-

telli y Primatesta, mientras que los *expertos* eran Arrighi, Stano, Pavan, D'Ercole, Carbone, Mörsdorf y Quinn, cf. *Fonds Onclin*, F. G. Archivium Vaticanum II, Leuven, C. D. 3.

128. Entre minoría y mayoría, «dos posiciones se enfrentan a un nivel que es, a mi entender, la apuesta más seria del Concilio en el plano de las estructuras eclesiológicas. No se trata de cuestionar el dogma de 1870, sino que se trata de saber, en el plano doctrinal, si se completa seriamente ese dogma con el del episcopado y, en el plano del régimen de la vida de la Iglesia, si se saldrá de la monarquía papal para dar a la Iglesia un estatuto que responde a la relativa dualidad, afirmada por el Nuevo Testamento, de la autoridad de Pedro y del poder de los Doce. La apuesta es importante; interesa también profundamente al ecumenismo» (Y. Congar, *Deuxième session*, 141). Como dice también el teólogo francés, de lo que se trata es de «la armonía entre primado y colegialidad».

129. El 11 de noviembre, 46 obispos latinoamericanos de habla hispana habían intentado, inútilmente, una gestión escrita en este sentido con los moderadores. Deseaban que al final de la discusión del esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis se votara una triple pregunta: la primera se refería a la pertenencia *iure proprio* al obispo de todo el poder necesario a su cargo de pastor para apacentar el rebaño que le está confiado, excepto lo que el papa se reserva en virtud de los derechos primaciales; la segunda, sobre la puesta al día no definitiva del esquema mientras que la doctrina sobre la jerarquía de la Iglesia no estuviera promulgada; la tercera, sobre la fusión del *De episcopis*, el *De cura animarum* y el *De clericis*, cf. *Fonds Thils*, Centre Lumen gentium, Louvain-la-Neuve, n° 1256.

130. Dos días después de terminarse el debate «sobre los obispos», *Helveticus*, considerado como una autoridad para la corriente conservadora, dedicará a esta cuestión su comentario del 17 de noviembre en *Il Tempo*. Si el reglamento es vago, escribe, hay que modificarlo cuanto antes para precisar la competencia de las comisiones. Que el problema sea sometido al papa o que se vote una petición en el aula para solicitar nuevas elecciones. No se puede seguir así sin correr peligro de naufragio. «No se puede admitir además que la Comisión teológica, la más importante de todas, siga trabajando en una atmósfera de sospechas y de oposición», añade con vistas a algunos periódicos, franceses sobre todo, por sus ataques a la curia. Cf. Wenger, 84-85.

tualizaciones muy firmes de miembros de la mayoría, esas constantes vueltas sobre lo conseguido el mes anterior deprimieron a la asamblea y provocaron nuevas dudas en algunos¹³¹. El 15 de noviembre se había vuelto al clima de finales de octubre, faltando tres días para comenzar el debate sobre otro tema delicado: el ecumenismo¹³².

d) *Un informe-programa*

Al medir la inquietud de algunos padres conciliares por la lentitud de los debates y las distintas interpretaciones de la famosa votación, que se prestan a la confusión, el papa convocó el 15 de noviembre, a las 18,15, una reunión plenaria de los órganos directivos del Concilio: el consejo de presidencia, la comisión de coordinación y los moderadores¹³³. La reunión en la cúspide, presidida por el mismo papa, tuvo lugar en la sala de las «congregaciones» en el tercer piso del Palacio apostólico. Los miembros del secretariado general del Concilio también están presentes. La mayor parte del encuentro se destinó a la *relatio* del cardenal Lercaro sobre el trabajo conciliar de la segunda sesión¹³⁴, comentada a continuación por los cardenales y obispos presentes, y ampliamente aprobada¹³⁵. A petición de Pablo VI, el texto se distribuyó a los padres en latín el 2 de diciembre siguiente; el periódico de Bolonia *L'Avvenire d'Italia* del mismo día publicó también amplios resúmenes. Sin embargo, el importante documento pasó casi ignorado por la prensa mundial, cuando se intentaba hacer público todo un programa de acción para la intersesión y la continuación del Concilio¹³⁶. En una información sobre el progreso de los esquemas de la segunda sesión y la valoración cualitativa del trabajo llevado a cabo hasta entonces, el moderador se muestra esencialmente positivo, pero sin disimular los problemas. El ritmo de los trabajos en congregación general no pa-

131. En *Chronique du Concile. IIe Session* (24), B. Olivier señala: «Se nota un endurecimiento por todos los medios del ala conservadora. En su intervención en el aula, Mons. Carli ha vuelto sobre la votación de orientación (...). Con un murmullo de hostilidad fueron acogidas sus palabras. Cabe constatar que pese a la clara puntualización del cardenal Döpfner, uno de los moderadores, la oposición no baja la guardia. Parece que esa hostilidad tan obstinada logra sus frutos y que algunos padres empiezan a preguntarse si está bien hablar de colegialidad. Me pregunto si, por reacción, los medios tan poco elegantes utilizados por la oposición no llevarán a los padres que forman parte de la mayoría a votar simplemente para contrarrestar esas maniobras y sin basarse en una convicción suficiente. Es normal que cada grupo defienda sus convicciones, pero la dureza del partido conservador, que es claramente minoritario, da una penosa impresión» (*Fonds Olivier*, n° 169).

132. Para ese balance, cf. Laurentin, 142-144.

133. La fecha de esa reunión conjunta, prevista para un balance de los trabajos conciliares, la habían sugerido al papa los moderadores, tras la sesión del 9 de noviembre (cf. AS V/3, 709-710); la misma mañana del 15 de noviembre, el cardenal Lercaro tuvo una audiencia con el papa (cf. Ldc, 221-222).

134. Este acto, el más solemne de Lercaro durante la segunda sesión, le correspondió como moderador de más edad. Para el texto original italiano del informe, cf. *Per la forza*, 265-275; para la versión latina, cf. AS II/1, 101-105, y V/2, 29-33.

135. En el *Fonds Lercaro* del Istituto per le scienze religiose de Bolonia (n° 23, sin fecha), se conservan notas manuscritas de Lercaro sobre la breve discusión que siguió al informe; el proceso verbal del debate está ahora publicado en AS V/2, 25-29. Ver también Ldc, p. 222 (cf. *Per la forza*, 33 y nota 57).

136. Sobre las diferentes informaciones, cf. Rynne, 201-204; *Per la forza*, 30-33, y G. Alberigo, *L'evento conciliare*, 127-128.

rece poderse mejorar todavía, cuantitativa o cualitativamente. En cambio, parece posible lograr una mejora en las comisiones, alguna de las cuales acumula como competencia suya demasiadas materias. Puede leerse aquí una alusión suficientemente clara a la comisión teológica, que su presidente, el cardenal Ottaviani, consideraba la comisión conciliar suprema, superior al mismo Concilio. Precisamente el cardenal Lercaro habla a continuación de la relación realmente fluida entre congregación general y comisiones, en tanto que, precisa, son órganos de trabajo al servicio de la congregación general. Piensa también en el uso (deseado por numerosos episcopados, añade) del voto de orientación, utilizado ya para el capítulo II del *De ecclesia*: se trata de perfeccionarlo concentrando el debate en las cuestiones importantes y, para los moderadores, de formular preguntas recapituladoras e indicativas. La segunda parte de la relación, la evaluación cualitativa, quizá dirigida más directamente a Pablo VI, estaba hecha con mucha convicción del espíritu católico de la mayoría conciliar, que no cesa de progresar; casi todos los padres se esfuerzan por superar su problemática particular para abrirse a una visión más universal de forma que cada ser humano se deje penetrar por el fermento del evangelio en todos los aspectos de su humanidad. Finalmente, prosigue el relator, todo el episcopado se muestra firmísimo y unánime en su sentido de la unidad y de la sumisión al romano Pontífice: sin lugar posible para las corrientes anti-romanas del galicanismo y del jansenismo trasalpino o italiano. Esta afirmación constituía una nueva respuesta oficial y autorizada a las acusaciones más o menos veladas de la minoría y especialmente de Mons. Carli, que esperaban así ganar al papa para su causa. Y el moderador termina hablando de la misión universal al servicio de la cual los obispos quieren entregarse totalmente, en unión con el sucesor de Pedro y dependiendo de él.

Este informe tuvo un efecto pacificador en la asamblea conciliar disipando parte del malestar, reafirmando la autoridad de los moderadores y subrayando una convergencia particular entre Lercaro y Pablo VI, sin olvidar que el 21 de noviembre siguiente se anunció la aceptación por parte del papa de una ampliación de las comisiones¹³⁷.

137. Cf. *Per la forza*, 33, y *supra*, nota 128. Se puede leer a este respecto las impresiones contrastadas de Ch. Moeller, con fecha del 20 de noviembre, en otra carta a su madre (*Fonds Moeller*, n° 02887): «Algunas novedades sobre el Concilio. Después de Todos los santos, claro retroceso del papa. Las votaciones que se preveía sobre los 'poderes' de los obispos, iure proprio, sobre la formación de una comisión que, entre las dos sesiones, tratara de presentar propuestas al papa sobre la creación de un órgano central episcopal para ayudarle en las grandes decisiones, han quedado abandonadas. Ninguna renovación de las comisiones. Últimamente, el papa se ha aproximado de nuevo a los moderadores: se propondrá un proyecto de renovación parcial de las comisiones (muy secreto). El órgano central está en estudio; el papa tiene cinco proyectos sobre su mesa, que va a estudiar, luego hablará, con los moderadores sin duda (secreto). La mayoría se inclina a favor de que haya una sola sesión, del 8 de septiembre al 20 de noviembre más o menos. Una minoría, muy activa y bien dirigida, trabaja para que haya todavía una sesión en 1965 (para discutir entre otras la reforma de los seminarios y universidades, porque, a fin de cuentas, todo es una cuestión de formación teológica). La discusión sobre el ecumenismo llena las tribunas: signo de los tiempos. En la asamblea, muy buena discusión. Que se hable de la 'libertad religiosa' en los términos que ha empleado De Smedt, es increíble. Respecto de Roma, es enorme; respecto a la realidad, todavía es poco. Se habla de prolongar la sesión hasta el 20 de diciembre. Creo que es pura imaginación. Como el papa quiere que el primer capítulo del *De ecclesia* quede promulgado antes del final de la sesión, trabajamos noche y día. Quizá sea posible. Pero nos matan a trabajar. Sin ver nada de Roma. No hay tiempo. El éxito del Concilio depende de que salgan las conferencias episcopales, y sobre todo el órgano central. (...) Estoy muy cansado, pero feliz».

6. Múltiples encuentros al margen de la asamblea

Habría que poder hablar primero de los numerosos contactos, durante los debates, al margen de la asamblea conciliar en sí, en los laterales o al fondo de San Pedro y en los dos anejos de la basílica que sirven de bares¹³⁸. Lamentablemente para ello sólo podemos contar con las escasas alusiones de los diarios personales y con algunos testimonios orales o escritos. Los lugares de encuentros fortuitos y diversos, pero también de primeras reacciones en pequeños grupos durante el desarrollo de la asamblea y de ciertas intervenciones destacadas, han contribuido no poco a reforzar entre muchos una mentalidad colectiva de mayoría o minoría¹³⁹.

Además de esas conversaciones aparte en los «pasillos» del aula, se daban en Roma múltiples reuniones: desde el contacto informal entre padres, expertos, periodistas¹⁴⁰... a las reuniones más oficiales de las comisiones conciliares; de las conferencias para un amplio público a las discusiones muy limitadas entre *periti* y obispos sobre la doctrina de tal o cual esquema y la táctica a adoptar (propuesta de un texto «ideal» o de un texto capaz de conseguir una amplia adhesión conciliar)¹⁴¹...

138. Los bares habían sido bautizados espiritualmente: Bar Iona y Bar Abbas.

139. Cabría seguir algunas anotaciones de un obispo auxiliar «ordinario», Mons. Musty (de Namur), cf. sus *Notes sur le Concile œcuménique Vatican II* (fotocopias en el Centro Lumen gentium de Louvain-la-Neuve). Ver también el testimonio del experto B. Olivier, o.p., a propósito de la segunda sesión: «Hacia las 10,30, sobre todo si los oradores se repiten, comienza el movimiento hacia las naves laterales y los bares. Se han montado dos bares bastante estrechos y hacia las 11 ya no se cabe. Es el sitio de las discusiones privadas, de los encuentros rápidos. El aire cargado por el humo, hay que proteger la taza de cada uno contra los empujones, pero se comenta, se discute. Del Concilio primero, pero también de la revolución de Vietnam, de la muerte de Kennedy» (*Fonds Olivier*, n° 168: *Une journée au Concile*, 7).

140. Piénsese también en las anotaciones «privadas» de los expertos (por ejemplo, *Fonds Prignon*, n° 493-495: una nota anónima sobre el esquema *De episcopis* y otras dos de L. Anné sobre las conferencias episcopales y sobre las «anotaciones del padre Férét»). Añádese la existencia de diferentes «grupos de presión o de reflexión», más o menos informales, como el de «El obispo del Vaticano», que reunían dos veces al mes en San Luis de los Franceses una quincena de obispos por iniciativa del canónigo, con A. Muñoz Duque y L. de Courrèges. Entre los invitados del 5 de noviembre de 1963, destacan nombres de miembros de la comisión *De episcopis*, como P. Correa León, J. Gargitter, N. Jubany Arnau, J. Teusch, además de R. Etchegaray, C. Colombo, P.-A. Liégé, F. Houtart, J. Medina, K. Wojtyła; cf. *Fonds Boulard*, Maison diocésaine de Paris, n° 4 A 1, 24 b 25 y 26, nota del 30 de octubre de 1963.

141. Ver, por ejemplo, la conferencia dada por Mons. Bonet, auditor de la S. Rota Romana, a los obispos de África, sobre el *De episcopis*, en el sentido de una aplicación a éste de la colegialidad episcopal, cf. *Fonds Prignon*, n° 490. La conferencia tuvo lugar poco después de la presentación del esquema al Concilio (cf. p. 1) y antes incluso, parece, de su aceptación como base de discusión (cf. p. 19); hay que fecharla, pues, el 5 de noviembre, mejor que el 7 como en la mención manuscrita de los papeles Prignon, al haber tenido lugar la aceptación del esquema el día 6. También el 5, el profesor K. Mörsdorf hace una exposición sobre el episcopado y la colegialidad en la reunión semanal de la conferencia episcopal alemana en el *Collegio S. Maria dell' Anima*; pueden verse las reacciones «emotivas» de Mons. E. Schick, auxiliar de Fulda, a esa visión muy restrictiva del obispo titular (*Weihbischof*), así como sus reflexiones sobre el debate conciliar en curso, cf. su carta manuscrita del 6.11.1963 al cardenal Frings, 4 p. r/v (*Fonds Frings*, *De Episcopis ac de Diacesium regimine* 181/8). Para ver el número de conferencias que un teólogo famoso como Y. Congar llega a dar, solamente entre el 1 y el 15 de noviembre de 1963, véase su *Mon journal du Concile*, ejemplar dactilografiado, F. G. Archivium Vaticanum II, Leuven, vol. 1, 353-370.

a) *Los encuentros de los martes con los observadores*

Entre los encuentros, los de los martes entre los observadores no católicos y el Secretariado para la Unidad tienen un relieve muy especial. Son momentos privilegiados en los que las otras Iglesias cristianas pueden comprender mejor el significado de los debates conciliares y sobre todo, a través de los miembros del Secretariado, hacer llegar más directamente su voz al Vaticano II, incluso ejercer una influencia más o menos importante sobre los esquemas en curso de redacción.

Para el período que nos ocupa, el 5 de noviembre, cuando aquella misma mañana acaba de comenzar la discusión sobre el *De episcopis* y la mayoría conciliar se encuentra con el impulso un poco eufórico de los cinco *vota*, la tradicional reunión ecuménica del martes aborda el capítulo IV del esquema sobre la Iglesia¹⁴². Es interesante señalar la aprobación y las críticas constructivas de los observadores, protestantes en este caso¹⁴³. Por una parte, valoran que ese capítulo del *De ecclesia* expresa una llamada igual y universal a la santidad, sin que haya dos tipos de «ética», una para los cristianos ordinarios, otra para los cristianos verdaderamente comprometidos: así queda enterrada quizá una antigua controversia entre católicos y protestantes. Por otra, lamentan —como muchos padres conciliares, aclaran— el carácter excesivamente moralizante y demasiado poco cristológico y bíblico del capítulo: la santificación parece ser demasiado una obra que realiza el hombre y demasiado poco la justificación gratuita ofrecida por Dios al pecador. Es una palabra un poco pobre para terminar un esquema sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Además, ciertos pasajes parecen sugerir que los religiosos están más cerca de Dios que los otros, estableciendo así un «escalafón» (*scale*) de la santidad, en contradicción con la vocación universal. El problema viene de que la misma llamada común está tratada en función de la vida religiosa. Un observador señala con finura que la doctrina de la exención de los religiosos parece haber sido formulada sin tener en cuenta la colegialidad de los obispos del capítulo II. Se ve cómo se desarrolla cierta sinergia entre observadores y padres conciliares, y cómo los primeros, con sus sugerencias pertinentes, pueden influir en los actores del Vaticano II y en la redacción de algunos textos.

La reunión siguiente tuvo lugar el 12 de noviembre y esta vez trata del esquema sobre el ecumenismo. El capítulo IV (*De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*) acababa de ser distribuido a los padres el 8 de noviembre durante la 63ª congregación general, consagrada a la discusión de los capítulos I y II del *De episcopis*¹⁴⁴. No parece que hubiese ecos directos de esa discusión, a veces movida, en

142. El encuentro semanal reúne a los observadores y miembros del Secretariado para la Unidad.

143. Cf. *Fonds Moeller*, n° 00430: *Remarks of the observers on the scheme De Ecclesia. Meeting of Nov. 5, 1963* (intervienen por este orden: P. Lalande, Dr. R. McAfee Brown, Prof. K. E. Skydsgaard, Mons. Höfer, Mons. Willebrands, Prof. Míguez Bonino, P. Baum, P. Ahern, Dr. L. Vischer); ver también la carta de L. Vischer a W. Visser 't Hooft, 8.11.1963, que señala las observaciones de *ecumenismo* pedidas por Mons. Willebrands a los observadores y el acuerdo que parece darse entre ellos sobre el texto «alemán», así como una primera apreciación más bien positiva del *De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos* (Istituto per le scienze religiose, Bologne, Aco 6, fotocopia).

144. Cf. AS II/4, 612.

el encuentro del martes siguiente, totalmente centrado en el esquema ecuménico¹⁴⁵. También aquí se notarán las observaciones estimulantes dirigidas al Concilio por los observadores¹⁴⁶. De manera general, el *De œcumenismo* actual supone a sus ojos un inmenso progreso respecto de los textos presentados el año anterior y esa mejora se atribuye al Secretariado. Como tal, el documento puede constituir un buen punto de partida. Por otra parte, da pie a numerosas reacciones y reservas por parte de las Iglesias no romanas. Así, resulta problemática la forma con que son nombrados los no católicos (el término «Iglesias» reservado a los ortodoxos y el de «comunidades» empleado siempre para los protestantes). También, la relación exacta entre unidad y apostolicidad de la Iglesia (Pedro y sus sucesores ¿son los únicos en poder garantizar la unidad perfecta de la fe?) o la noción de catolicidad y de plenitud (¿se identifica de hecho con la Iglesia romana). Además, la inclusión del capítulo sobre la relación de los católicos con los no cristianos y especialmente los judíos es problemática, porque el ecumenismo se refiere únicamente a los cristianos; el añadido de ese capítulo puede dar la impresión a los no católicos de ser clasificados entre las otras religiones. Uno de los presentes, L. Vischer, precisa sin embargo que la relación de la Iglesia con el pueblo del Antiguo Testamento pertenece esencialmente al ecumenismo.

b) *El grupo «La Iglesia de los pobres»*

Este grupo particular, muy sensible a tener verdaderamente en cuenta por parte del Concilio a los pobres y a la pobreza, se fraguó más durante la segunda sesión conciliar. Además del encuentro del comité de animación (10 de octubre), seis reuniones tuvieron lugar en el Colegio belga (vía del Quirinale, 26), a un ritmo semanal: 18 y 25 de octubre, 8,

145. En privado, en menor medida, se cambian impresiones entre observadores y católicos sobre lo que acontece en el aula. Señalemos la referida por K. E. Skydsgaard, a propósito precisamente de la intervención del cardenal Ottaviani el 8 de noviembre. Éste había declarado, refiriéndose a un célebre exegeta del Nuevo Testamento, que los apóstoles no habían actuado colegialmente. El luterano danés cuenta haber hablado de ello con un sacerdote católico. Este guardó silencio, pero poco después le había presentado un crucifijo. En el dorso, estaba escrito: «Die Apostel handelten kollegial im Garten Gethsemane, wo sie alle den Herrn im Stich liessen». Aparte la agudeza, era una profunda verdad, indica el profesor de Copenhague: sin esa dimensión del rechazo, de la caída, de la cruz, pero también de la resurrección, del ser agraciado, del amor sin medida de Dios, no se puede comprender el misterio de la Iglesia, cf. *Fonds Moeller*, n° 00437 (K. E. Skydsgaard, *Die zweite Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils in den Augen eines Beobachters* [Deutsches Konzilszentrum, C.C.C.C., Via S. Uffizio, 25], 5, 27 noviembre de 1963). Un pequeño ejemplo entre otros de provechosas interacciones entre observadores y católicos a propósito del Concilio. Siempre a propósito del *De episcopis*, señalemos también un ejemplo de asistencia atenta al debate conciliar, tal como aparecen en las cartas del luterano alemán G. Maron, *Evangelischer Bericht vom Konzil. Zweite Session* (Coll. *Bensheimer Hefte*, 23), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 34-42.

146. Cf. *Fonds Moeller*, n° 00431: *Meeting of the observers, Tuesday, November 12, 1963* (intervenciones orales por este orden: Prof. Cullmann, Pastor H. Roux, Prof. Mathew, Dr. L. Vischer). Ver también la carta de de L. Vischer a W. Visser 't Hooft, 17.11.1963, en la que aparece cierta divergencia entre observadores. L. Vischer se muestra más reservado que el canónigo B. Pawley, anglicano, que quiere prometer «the enthusiastic cooperation of the Anglican communion in every respect» (Istituto per le scienze religiose, Bologna, Aco 6, fotocopia).

15, 22 y 29 de noviembre¹⁴⁷. Tomaron parte en esas reuniones diversos obispos y expertos, bajo el patronato del cardenal Lercaro (Bologna) y P. Gerlier (Lyón), así como del patriarca Máximos IV (Antioquía de los melquitas). El grupo estaba animado sobre todo por C. Himmer (Tournai) y G. Hakim (Galilea), así como por el padre P. Gauthier (Nazaret). Miembros del comité de animación eran una decena de padres conciliares de diversos continentes¹⁴⁸. El grupo siente la necesidad de apoyar su esfuerzo en la doctrina, con vistas a ahondar y extender su influencia en el Concilio. Para esto se forman tres equipos (dogma, pastoral, sociología), confiados cada uno a un grupo de obispos y teólogos¹⁴⁹; se programan conferencias para todos los obispos interesados¹⁵⁰, así como intervenciones *in aula* y textos o ideas para ser introducidos en diferentes esquemas en elaboración (*De ecclesia*, *De ecumenismo*, esquema XVIII sobre todo)¹⁵¹. Los episcopados han de estar ampliamente informados de las actividades del grupo; además, sin un secretariado oficial, se corre el riesgo de quedar al margen del Concilio, dice Mons. Himmer en la reunión del 22 de noviembre. El mismo 22 de noviembre, el grupo no duda en dirigir una petición al papa: la segunda sesión conciliar se termina, dice, «sin que se haya dicho nada de los graves problemas sociales que angustian a los hombres de nuestro tiempo»; para atenuar esa decepción, el Concilio tendría que anunciar, antes de la intersesión, que estudiará el esquema XVII sobre «la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo moderno» desde que empiece la próxima sesión; además el congreso eucarístico de Bombay (28 de noviembre de 1964) tendría que ser igualmente un congreso social¹⁵². Por lo tanto, la súplica pide al papa que intervenga «con todo su poder de exhortación».

Todas esas actividades muestran bien un deseo de impacto directo sobre la actualidad conciliar o extraconciliar; revelan el dinamismo particular de un «círculo» episcopal entre otros¹⁵³.

147. Sobre el conjunto de ese informe, cf. *Fonds Himmer* (Centre Lumen gentium, Louvain-la-Neuve), n° 41-61 («2ª sesión»).

148. A. Ancel (auxiliar de Lyón, Francia), J. Angerhausen (auxiliar de Essen, Alemania), J. Blomjous (Mwanza, Tanganika), H. Câmara (auxiliar de Río de Janeiro, Brasil), G.-M. Coderre (St Jean de Québec, Canadá), P. Nguyen-Kim-Dien (Can-Tho, Vietnam), R. González Moralejo (auxiliar de Valencia, España), M. Larraín (Talca, Chile), G. Mercier (Laghout, Sáhara), G. Riobé (Orleans, France), B. Yago (Abidjan, Costa de Marfil).

149. Pueden señalarse los nombres siguientes: los obispos Fauvel (Quimper, Francia), Van Melckebeke (Ningsia, China), Leuliet (Amiens, Francia), Franic (Split-Makarska, Yugoslavia) y Mercier para la pastoral; Mons. Blomjous, los padres Dalé (Brasil), Díez Alegría (Gregoriana) y Chenu (Francia) para la «espiritualidad del desarrollo»; los obispos Ancel, Himmer, González Moralejo y Martin (Nueva Caledonia), y los padres Congar, Dupuy, Le Guillou, Tillard y Villain (Francia) para el dogma...

150. Así la de Joseph Folliet, «Hacia una economía de la santa pobreza», el 21 de noviembre de 1963, a las 16,30, via Santo Ufficio, 21, o la de F. Houtart, «Eclesiología y sociología», el 25 de noviembre, a las 17, en el Angelicum, Salita del Grillo, 1.

151. En esa perspectiva, el contacto ecuménico con el pastor H. Roux sobre cómo las diferentes Iglesias entienden la relación entre Cristo y los pobres, y su propia situación ante ese misterio.

152. Fue Mons. Mercier quien, en la reunión general del 15 de noviembre anterior, había expresado su inquietud a propósito del futuro congreso eucarístico: temía una ostentación de riqueza, origen de escándalo para la población pobre de la India, y esperaba que ese congreso fuera también social.

153. La cantidad de actividades y reuniones del grupo «Jesús, la Iglesia y los pobres» durante la segunda sesión es notable, teniendo en cuenta la apretada agenda episcopal por aquel tiempo: congregaciones generales, reuniones de comisiones o «talleres de trabajo»; cf. el testimonio de un miembro de «la Iglesia y los pobres», Mons. P. Puech, obispo de Carcassonne (Francia), en su carta del 28 de noviembre de 1963 a Mons.

c) Las comisiones conciliares

Las comisiones conciliares oficiales se reúnen también las tardes de las congregaciones generales. Señalo sólo las que se reunieron efectivamente entre el 5 y el 15 de noviembre de 1963.

Así lo hace la comisión litúrgica, cuyo esquema será votado al poco tiempo¹⁵⁴.

En pleno debate *De episcopis*, el 7 de noviembre de 1963, la comisión del mismo nombre programó una sesión plenaria, la primera desde la sesión conciliar anterior. En el orden del día: institución de las subcomisiones para las enmiendas y el estudio de las intervenciones de los padres; elección de los miembros de la subcomisión; designación de los relatores; cooptación de los *periti* en las subcomisiones; *varia*¹⁵⁵.

La comisión teológica tiene igualmente reuniones regulares¹⁵⁶, semanales en principio hasta entonces¹⁵⁷.

Himmer: «No pudiendo participar mañana en la reunión sobre 'la Iglesia y los pobres', le envío ese breve resumen. Debido a estar ocupado en otras reuniones o 'talleres de trabajo' (...). Muchos obispos (unos quince) se han interesado mucho por ese proyecto (...). Lamentablemente las otras cuestiones debatidas en el Concilio eran tan serias, también ellas, que han provocado la organización de muchos talleres de trabajo, de manera que ha sido difícil encontrar hueco en semanas saturadas» (*Fonds Himmer*, n° 55).

154. El 15 de noviembre, durante la 68ª congregación general, Mons. Felici anuncia el comienzo de las nuevas votaciones sobre el esquema litúrgico para el lunes siguiente, 18 de noviembre: el *De sacra Liturgia* obtuvo la mayoría requerida, excepto para los capítulos II y III; sin embargo el *proœmium* y el capítulo I son distribuidos, así como la respuesta de la comisión a los *modi* para las dos secciones ya aprobadas, cf. AS II/ 5, 245-246. El *iter* del esquema será tratado más adelante en este volumen.

155. Cf. *Fonds Veuillot*, Maison diocésaine de Paris, doc. 53: carta dactilografiada de P. Marella a P. Veuillot, 2 de noviembre de 1963 (orden del día para la sesión plenaria del 7 de noviembre siguiente); para las comisiones instituidas, los miembros elegidos, los relatores designados y los expertos cooptados, cf. *Fonds Onclin*, C.D. 3: «Subcommissions pro emendando et recognoscendo schemate Decreti: 'De episcopis ac de diocesano regimine'». El 20 de noviembre siguiente, en una reunión de los presidentes y secretarios de las cinco subcomisiones constituidas, el cardenal-presidente de la comisión dará indicaciones sobre la revisión del esquema: el *De episcopis* deberá ser rehecho completamente y un plan nuevo deberá ser elaborado tras las críticas recibidas durante el debate anterior y el deseo, expresado por los algunos padres, de integrar en el esquema algunas directivas pastorales inscritas en el *De cura animarum*. Antes de terminar la segunda sesión, la primera subcomisión, encargada de la estructuración nueva del esquema, se reunirá los días 25 y 28 de noviembre para determinar el plan de trabajo y el método a seguir. El 3 de diciembre, la comisión restringida de los relatores y secretarios de subcomisiones será convocada para responder a las prescripciones de la comisión de coordinación (29 de noviembre) y revisar el esquema teniendo en cuenta los deseos de los padres. Sobre la historia ulterior de la comisión, cf. W. Onclin, «La genèse du décret, le titre et la structure du décret», en *La charge pastorale des évêques. Décret «Christus Dominus»*, Cerf, Paris 1969, 76.

156. El 5 de noviembre, sobre el *De beata* y el *De libertate religiosa* (cf. *Fonds Prignon*, n° 481); el 6, subcomisión *De populo Dei*; el 7, subcomisión para el examen del *De libertate religiosa* (cf. *Fonds Prignon*, n° 498: informe de la reunión); el 11, J. Courtney Murray explica el *De libertate religiosa* a la comisión teológica (reunión de la que Ottaviani sale más bien deprimido cf. *supra*, nota 88; cf. también carta de Moeller a su madre del 11 de noviembre, *supra*, nota 50; *Fonds Prignon*, n° 482); el 14, subcomisión *De populo Dei* (subcomisión II, n° 15 [olim n° 9] del capítulo I del *De ecclesia*, cf. *Fonds Prignon*, n° 361) y el 15, subcomisión I (cf. *Fonds Prignon*, n° 379); sobre las diferentes reuniones ver también JCng, p. 355-369. Sabido es también el descontento de la mayoría frente al funcionamiento de esa comisión, siempre bajo la tutela de la minoría antes del aumento de los miembros y la elección del nuevo vice-presidente (Mons. Charue, obispo de Namur) y de un secretario adjunto (Mons. Philips, profesor en Lovaina) el 2 de diciembre siguiente; cf. *Fonds Prignon*, n° 488. De ahí, mientras, después del 8 de noviembre, las peticiones al papa de las que ya se ha hablado, cf. *supra*, nota 65.

157. El 24 de octubre de 1963, en un *monitum* a la comisión *De doctrina fidei et morum*, el papa sin embargo expresa el deseo de que el Concilio pueda llegar a alguna conclusión importante antes de que termi-

El Secretariado para la Unidad se reúne también regularmente¹⁵⁸.

Las cuatro subcomisiones de la comisión *De disciplina cleri et populi christiani* se ponen a trabajar entre el 15 de octubre y el 10 de noviembre de 1963. El nuevo proyecto de redacción del esquema (llamado en adelante *De sacerdotibus*) estará listo y adaptado por la comisión entre el 18 y el 27 de noviembre¹⁵⁹.

Aunque la comisión de religiosos no se reúne entre el 5 y el 15 de noviembre de 1963, sin embargo tuvo varias reuniones del 23 de septiembre al 7 de octubre (*Quartus Conventus*), antes de la única del 3 de diciembre (*Quintus Conventus*)¹⁶⁰.

La comisión de misiones tuvo diez reuniones entre el 23 de octubre y el 3 de diciembre de 1963, tres de las cuales fueron durante el período que nos interesa (5, 11 y 14 de noviembre). Las discusiones versan, entre otros, sobre el texto a insertar en el *De ecclesia* y sobre la redacción del nuevo esquema («De la actividad misionera de la Iglesia»), que, gracias al intenso trabajo de cuatro subcomisiones, podrá ser enviado el 5 de diciembre al cardenal Cicognani¹⁶¹.

Mención especial merece la comisión de coordinación, verdadero lugar de organización «estratégica» de los trabajos conciliares. Durante el lapso de tiempo que nos ocupa, sólo hubo una sesión de esta comisión: la novena, la del 15 de noviembre de la que ya hemos hablado a propósito de la *relatio* del cardenal Lercaro¹⁶². Se trata de una reunión conjunta del consejo de presidencia, de los moderadores y de la comisión de

ne la segunda sesión y tome algunas decisiones importantes sobre el esquema *De ecclesia*; por tanto hay que tratar de acelerar el trabajo: no basta sólo una reunión semanal, cf. AS V/2, 12-13.

158. Desde octubre, un análisis sistemático de las observaciones hechas por los padres había empezado con la constitución de seis subcomisiones (cf. *Fonds Thils*, n° 1317/A: *Subcommissions «De œcumenismo»*, 11.10.1963). El 7 de noviembre, el secretariado elabora normas internas para la revisión del *De œcumenismo* (cf. *Fonds Thils*, n° 1317/A: *De methodo sequenda in elaborandis animadversionibus scriptis Patrum relate ad Schema de œcumenismo*, 7.11.1963). La subcomisión V (respecto de las enmiendas del capítulo III, sección I), por ejemplo, se reúne el 15 de noviembre (cf. *Fonds Thils*, n° 1317/A). A partir del 18, el secretariado ha de tener preparado el esquema para ser elaborado en función del debate conciliar (sobre esto, ver más adelante). Durante el debate conciliar y posteriormente, el trabajo de las subcomisiones se prolonga: 18, 20, 26, 27, 29.11 y 2.12.1963 (ver los sumarios verbales en *Fonds Thils*, n° 1317/A). Sobre la actividad del secretariado, ver M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bologna 1996, 378-380.

159. Cf. J. Frisque, «Le Décret *Presbyterorum Ordinis*. Histoire et commentaire», en *Les prêtres. Décrets «Presbyterorum Ordinis» et «Optatam totius»*, Cerf, Paris 1968, 124.

160. Se crean cuatro comisiones para evaluar el material hasta entonces recibido con vistas a cuatro esquemas: respectivamente el cuarto capítulo del *De ecclesia* (*De vocatione ad sanctitatem*), el tercer capítulo del *De episcopis* (*De rationibus inter episcopos et religiosos*), el esquema *De statibus perfectionis adquirendae* y el de las misiones, cf. J. Schmiedl, «Erneuerung im Widerstreit. Das Ringen der Commissio de Religiosis und der Commissio de Concilio laboribus coordinandis um das Dekret zur zeitgemässen Erneuerung des Ordenslebens», en M. Lamberigts-C. Soetens-J. Grootaers (ed.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Leuven, 1996, 293-294 y 315.

161. Cf. S. Paventi, *Le cheminement laborieux de notre schéma: Rythmes du Monde*, n.s., 15 (1967) 118; E. Louchez, «La commission *De Missionibus*», en M. Lamberigts-C. Soetens-J. Grootaers (ed.), o. c., 263-264; ver sobre todo la comunicación de E. Louchez al Coloquio de Bolonia, 12-15 diciembre de 1996, en *Experience*, donde, sobre la base de los archivos de G. Eldarov, ofrece el resumen del desarrollo verbal de las reuniones de la comisión redactados por ese perito, uno de los secretarios.

162. La 8ª sesión se celebró el 29 de octubre, la víspera de la famosa votación, y la 10ª tendrá lugar el 20 de noviembre, dos días después de la presentación del *De oecumenismo* en la asamblea conciliar, cf. AS V/2, 7-58.

coordinación¹⁶³. Además del informe sobre la segunda sesión del concilio, otros tres puntos figuran en el orden del día: indicaciones relativas a la sesión pública; propuestas sobre los trabajos a proseguir entre la segunda y la tercera sesión; y sugerencias para la tercera sesión. Algunos padres desean una sesión pública antes de la clausura de la segunda sesión para aprobar y promulgar la constitución litúrgica, el decreto de los instrumentos de comunicación social, o incluso algún punto *De ecclesia*, porque el mundo aspira a conocer las decisiones del Concilio. El papa debería también fijar la fórmula de aprobación y de promulgación de los decretos. Sin embargo, aprobando la relación de Lercaro y sugiriendo incluso su distribución a los padres, el cardenal Ruffini estima que no es prudente «precipitarse en decisiones sobre cuestiones graves y de principio, como sucedió en el pasado». A su entender, ningún decreto está maduro para una decisión pública. En cuanto a la intersesión, muchos piden que disminuya el número de esquemas o la reducción de su materia pasando ciertos temas al Código, pero con la recomendación de dar un carácter pastoral a las normas que se elaboren; también se pide adaptar el reglamento. Durante la tercera sesión, con la que algunos quisieran que terminara el Concilio, hay que seguir el examen de los esquemas de la segunda sesión y empezar el del esquema XVII sobre todo. No deja de tener su interés señalar la embestida del cardenal Spellman y del secretario general contra las «filtraciones» en la prensa, calificadas de «irresponsables», a propósito de las controversias intraconciliares: se impone un mejor control de las informaciones¹⁶⁴.

La diversidad de pareceres expresados en esta comisión, ampliada o no a los otros órganos de dirección, refleja un poco la del aula conciliar. Sobre las decisiones que determinan el futuro del Concilio, se reflejan también, pero de manera más suave, las tendencias mayoritarias o minoritarias de la misma asamblea¹⁶⁵.

7. El «*Cætus internationalis patrum*»

a) El catalizador de la minoría

Comparándolo con otras agrupaciones episcopales (las conferencias nacionales o continentales, por ejemplo) el *Cætus internationalis patrum* se caracteriza por ser «intercontinental», como la «Conferencia de los Veintidós», pero con una orientación muy distinta.

163. Cf. AS V/2, 21-33.

164. Algunos (Spellman, Felici...) no ven con buenos ojos las relaciones más transparentes que se instauran entre la prensa y el Concilio durante la segunda sesión; cf. *infra* en relación con el esquema sobre los medios de comunicación social.

165. En este sentido cabe mencionar las impresiones que el cardenal Suenens hace a A. Prignon a propósito de la reunión ampliada del 15 de diciembre: «El cardenal también me dice sin embargo que en general en la reunión [no] se había enfrentado derecha contra izquierda; cada uno dijo lo que pensaba; unos tenían sentido común como Confalonieri, aunque un poco amplio, etc. Que salvo Sin y el secretario del Concilio, no hubo una real oposición entre izquierda y derecha» (*Fonds Prignon*, n° 512 bis: informe dactilografiado sobre los acontecimientos a partir del 27 de octubre, 18)

El «grupo internacional de padres» es ciertamente el más importante y el más eficaz de tendencia conservadora.

Compuesto por miembros formalmente inscritos¹⁶⁶, está permanentemente abierto a los simpatizantes, mucho más numerosos¹⁶⁷. En razón de una identidad de convicciones, tanto los unos como los otros dan muestras de una gran disciplina respecto de las consignas procedentes de la dirección. Especialmente atentos a las cuestiones de procedimiento (sobre todo para poner trabas a la aprobación de textos estimados como ambiguos), el *Cætus* puede ser considerado como un grupo de «ideología global», cuyo conservadurismo puro y duro se manifiesta en todos los temas de las deliberaciones conciliares: aproximación antihistórica de las verdades de la fe, triunfalismo católico romano, desconfianza frente al cambio, aprehensión ante la apertura ecuménica¹⁶⁸.

Mons. G. de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Brasil), miembro de la Sociedad del Verbo Divino, es el fundador y animador del grupo. No sólo es «reaccionario» en materia eclesiástica: lo caracteriza una obsesión «contrarrevolucionaria», así como una vehemente oposición a los cristianos sociales y demócratas¹⁶⁹. Desde comienzos del Concilio, había visto la necesidad de organizar las fuerzas dispersas con vistas a una acción «parlamentaria» capaz de resistir a la mayoría conciliar. Así, desde la segunda mitad de la primera sesión¹⁷⁰, había creado un pequeño comité (*Piccolo Comitato*), órgano

166. Además de los tres grandes líderes de los que se hablará (de Proença Sigaud, Lefebvre y Carli), los primeros firmantes son A. de Castro Mayer (Campos, Brasil) y P. de La Chanonie (Clermont, Francia); entre los miembros posteriores, destacan L. G. da Cunha Marelím (Caxias do Maranhão, Brasil), J. Pereira Venâncio (Leiria, Portugal), C. E. Saboia Bandeira de Mello, o.f.m. (Palmas, Brasil), J. Rupp (Mónaco), X. Morilleau (titular de Capadocia, Francia), J. Nepote-Fus, de los misioneros de las Consolata (titular de Elo, Brasil), G. M. Grotti, de los Servitas (prelado *nullius* de Acre y Purús, Brasil), A. Grimault, espiritano (titular de Maximianópolis de Palestina, originario de Canadá, residente en Francia), J. Prou (abad de Solesmes, superior general de la congregación benedictina de Francia), y L. Rubio (superior general de los Ermitaños de san Agustín). Una mayoría de brasileños y de franceses, y varios religiosos, a los que hay que añadir algunos peritos y los miembros de la curia. Cf. S. Gómez de Arteche y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su influencia*, 3 volúmenes, tesis doctoral inédita, Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid, 2.585 p.: es actualmente la referencia por excelencia sobre este tema; ver. II/3, p. 240-265, especialmente 250-251, nota 20.

167. Los simpatizantes vendrán, entre otros, de los que se oponen a la colegialidad, a la fusión del *De beata* y del *De ecclesia*, y a la libertad religiosa. Contra ésta luchará, por ejemplo, el análisis crítico del *De libertate religiosa*, acaecido al final de la intersesión de 1965 por el «Comitatus Episcopalis Internationalis seu Cætus Internationalis Patrum», titulado «Animadversiones criticae in textum reemendatum (28-V-65) Schema Declarationis de Libertate Religiosa» y estipulado «Patribus Conciliaribus reservatum» (*Fonds Dupont*, nº 1516, 20); cf. también R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 94-95, 147, 227-228, 231ss y 243ss.

168. Cf. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*, II/3, 241. Las características enumeradas más arriba pueden comprobarse, también durante la segunda sesión, en las intervenciones de los padres más o menos cercanos al *Cætus*, como se ha podido constatar en las páginas precedentes y como se volverá a constatar a continuación. Se puede encontrar también una buena exposición de las posturas conciliares de ese grupo en Catholicus, *II Concilio e l'assalto del blocco Centro-Europeo*, Roma, 1963, 16 p.

169. Cf. *Historia* II, 192s.

170. Según indicación personal de Mons. de Proença Sigaud a Gómez de Arteche (*grupos «extra aulam»*, II/3, 243, nota 8). L. Perrin, en su intervención en el coloquio de Bolonia citado anteriormente de diciembre de 1996 («Le Cætus internationalis Patrum et la Minorité»), muestra sus reservas respecto de un «piccolo comitato» desde 1962: «Je n'en ai pas trouvé la moindre trace et il est intéressant de noter que le dossier CIP de Mgr Lefebvre ne contient aucun document antérieur à 1963. Ce n'est d'ailleurs qu'à l'été 1963 que le Supérieur général des Spiritains demande l'assistance de l'abbé V. Berto comme théologien personnel». El mismo histo-

habitual de decisión y de acción¹⁷¹, aunque el título *Cætus internationalis patrum* suponga más bien una asamblea plenaria¹⁷². Soñaba de hecho con un «grupo mixto ideológico-nacional, a la manera de los Comités Internacionales de la mayoría y de la minoría en el I Concilio Vaticano»¹⁷³; su plan, aunque en vano, era constituir una «conferencia de conferencias episcopales», cuya instancia suprema sería una «conferencia de presidentes de conferencia».

Los principales colaboradores del prelado brasileño fueron, desde el comienzo, Mons. Lefebvre, arzobispo francés y superior general de los espiritanos¹⁷⁴, y más tarde Mons. L. Carli, obispo de Segni (Italia). Fue durante la 44ª congregación general del 7 de octubre cuando contactaron Carli y de Proença. Éste, en un discurso a la asamblea, acababa de oponerse a la existencia de un colegio apostólico y episcopal de derecho divino. Apenas vuelto a su asiento, recibió una nota de Carli, felicitándole por la intervención. Así nació una sólida amistad; de Proença a continuación lo había presentado a Lefebvre y el obispo de Segni aceptó unirse a su comité¹⁷⁵.

El *Cætus* organiza cada semana conferencias dadas por padres, a veces por cardenales, para difundir su punto de vista sobre los temas conciliares. Distribuye a los padres lo expuesto, al comienzo a través de los presidentes de las conferencias episcopales, luego directamente a los obispos. Suscita intervenciones *in aula* y busca apoyos entre los padres¹⁷⁶.

riador señala como fecha del nacimiento del *Coetus internationalis patrum* el 3 de octubre de 1963 (según el testimonio verbal de Berto) o el 2 (según el testimonio de dom Prou). Añadamos una precisión: según el diario de G. Barabino, secretario del cardenal Siri, éste participó en una reunión de grupo (unos treinta padres insatisfechos por los trabajos *in aula*) el 22 de octubre de 1963, reunión que tomaría el nombre de «*Cætus internationalis patrum*» y en la que los padres han decidido reunirse todos los martes (Siri siguió siendo informado, pero ya no tomó parte en los encuentros), cf. B. Lai, *Il Papa non eletto*, 210-211, nota 10.

171. Se reunía cada semana.

172. Durante la cuarta sesión. El nombre le ocasionó dificultades por parte del mismo Pablo VI, estimando que un «Grupo internacional de padres que comparten las mismas opiniones en materia teológica y pastoral», creado en el seno del Concilio, por su naturaleza perjudicaba los libres debates del mismo. Por eso el *Cætus* llegaría a ser simplemente *Comitatus*, pero sin cambiar nada de su espíritu. Cf. *Katholiek Archief*, 20e jaarg., n. 44 y 45 (29.10 y 5.11.1965), col. 1147-1148; R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 244-245.

173. S. Gómez de Arceche, *Grupos «extra aulam»* II/3, 243.

174. Mons. Lefebvre, antiguo arzobispo de Dakar (Senegal) y trasladado el 23 de enero de 1962, con título personal de arzobispo, al obispado de Tulle (Francia), era entonces arzobispo titular de Sinnada de Frigia.

175. Para la anécdota, cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 88-89. Obsérvese a este respecto que Wiltgen, fundador de la agencia de prensa *Divine Word News Service*, también era del Verbo Divino como de Proença, y como él vivía en la casa general de la congregación (via dei Verbiti). Siempre según Wiltgen (p. 148), el 9 de noviembre de 1963 (al día siguiente de la notable intervención *in aula*), Carli habría preparado una carta para el papa en la que le suplicaba «pedir a los cardenales moderadores que se abstuvieran absolutamente de intervenir en público en nombre propio, tanto en el aula conciliar como fuera de ella», porque aparecían como «los intérpretes del pensamiento del Soberano Pontífice», sospechosos de inclinar «en cierta dirección, muy precisa». El cardenal Ruffini le habría disuadido de enviar la carta.

176. Esto llegará hasta la redacción de contra-proyectos de esquemas, como el que trata sobre la libertad religiosa. Sobre el conjunto de esa actividad, ver también R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 147.

b) *Numerosas ramificaciones*

Sin que se pueda siempre relacionarlas explícitamente con el *Cætus internationalis patrum*, algunas intervenciones *in aula* de la segunda sesión conciliar respecto del debate *De episcopis* van totalmente en la línea de ese grupo y comparten más globalmente las convicciones de la minoría: así especialmente la *relatio* Carli, las intervenciones de Ruffini y Browne (6 de noviembre), de Florit, Batanian, Del Pino Gómez y Mason (7 de noviembre), de Ottaviani, Browne, de Castro Mayer, Lefebvre y Ruffini (8 de noviembre), y de Carli (13 de noviembre)¹⁷⁷. Llama la atención ese «frente común» de los primeros días del debate sobre los obispos y el gobierno de las diócesis. Respecto del contenido, se encuentran algunas grandes características de la sensibilidad de la minoría, referidas más arriba a propósito del *Cætus*: ultramontanismo radical contra todo lo que aparece como una atenuación del absolutismo pontificio (*relatio* Carli, Ruffini, Batanian, Ottaviani, Browne, Lefebvre), casi identificación de la curia con el papa (Batanian, Del Pino Gómez, Mason, Ottaviani), resistencia tenaz a la «nueva» doctrina de la colegialidad (Ruffini, Florit, Del Pino Gómez, Ottaviani, de Castro Mayer, Lefebvre, Carli), oposición pleitista entre votación de orientación del 30 de octubre y decisión final del concilio, esto incluso por parte de la comisión doctrinal (Ruffini, Browne, Florit, Ottaviani, Carli)¹⁷⁸. La intervención de Carli el 13 de noviembre presenta además la particularidad de estar hecha en nombre de varios padres. Las 9 firmas son todas de miembros formales del *Cætus internationalis patrum*¹⁷⁹. Conviene recordar una de las maneras de actuar de la asociación: cuando se dirige a cada padre en particular, en la difusión de circulares, por ejemplo, se presenta como entidad colectiva¹⁸⁰; en cambio, cuando se dirige al conjunto de los padres, caso de los discursos *in aula*, el que interviene habla en nombre propio, y ocasionalmente, caso de Carli, en nombre de algunos padres individuales o haciendo referencia a oradores anteriores, pero no en nombre del *Cætus*.

La organización tradicionalista, además de los apoyos exteriores de la Universidad de Letrán, del Seminario romano o de la revista francesa *La cité catholique*, cuenta también con la agencia de prensa *Divine Word News Service* de Ralph Wiltgen del Verbo Divino, ya mencionado, sin hablar de vínculos con ambientes políticos conservadores de América latina y de España¹⁸¹. Wiltgen realiza la entrevista al cardenal Ottaviani el

177. Obsérvese el origen masivamente «latino» de tales intervenciones: italiano, «romano» (curial), español, brasileño, francés.

178. Se constata una perfecta convergencia con el objetivo declarado en la primera reunión del *Cætus* (informe verbal de V. Berto, 3.10.1963): «la oposición al tema de la colegialidad en el esquema *De ecclesia* teniendo como bandera la defensa de los derechos del Soberano Pontífice y, secundariamente, los de los obispos individualmente» (L. Perrin, «Le Coetus internationalis Patrum et la Minorité»).

179. Cf. *supra*, notas 106 y 168.

180. Tenemos el caso, por ejemplo, de la circular del 2 de noviembre de 1964 (dirigida a «*Venerabilis Pater*»). Trata sobre la votación del nuevo esquema *De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia* que tendrá lugar al día siguiente e invita a votar «non placet»; está firmada «*Nomine Cætus Internationalis Patrum Geraldo de Proença Sigaud*». La misma hoja anuncia para el día siguiente la reunión pública del *Cætus* a las 17,00 en el Hotel Columbus (via della Conciliazione, 33) en ella tomará la palabra Mons. Franić. Cf. *Fonds Prignon*, n° 971.

181. Cf. *Historia* II, 196ss.

13 de noviembre sobre la curia y la colegialidad; en sus columnas reproducirá el informe de Mons. D. Romoli, o.p., antiguo obispo de Pescia y antiguo miembro del Santo oficio, sobre la gestión de condena sufrida por ese dicasterio¹⁸².

El *Cætus* goza no sólo de ayudas importantes, sino que también está introducido en órganos directivos del Concilio: en el consejo de presidencia gracias a los cardenales Ruffini y Siri; en la secretaría general y en la comisión de coordinación, Mons. Felici, originario de Segni, es un precioso aliado de Mons. Carli, y por tanto del «comité». Sin embargo sólo a partir del 29 de septiembre de 1964 un cardenal aportará oficialmente su soporte a la organización. Desde entonces, el cardenal R. Santos, arzobispo de Manila (Filipinas), le servirá de portavoz ante el Sacro Colegio, y otros cardenales (Ruffini, Siri, Larraona y Browne¹⁸³) patrocinarán las reuniones-conferencias del grupo los martes por la tarde¹⁸⁴. La audiencia de éste, consolidada, le permitirá recoger hasta 450 firmas de padres para ciertas peticiones¹⁸⁵.

8. «*De instrumentis communicationis socialis*» (14-25 noviembre de 1963)

a) *Una votación a marchas forzadas*

Durante la sesión anterior, el esquema sobre los medios de comunicación social había sido tratado «por encima del hombro». Tras la discusión del *De fontibus Revelationis* y antes del estudio del esquema sobre la unidad, preparado por la comisión de las Iglesias orientales, el debate *De instrumentis communicationis socialis* había servido de «pausa» y de «descanso» en el trabajo conciliar.

El examen apenas había ocupado 360 minutos, repartido en las sesiones de los días 23, 24 y 26 de noviembre. Pese a la *relatio* de Mons. Stourn, convencido de la importancia del tema y de las enormes posibilidades que los «media» ofrecían a la evangelización, el esquema no había suscitado ni graves críticas de fondo ni sugerencias verdaderamente destacadas. Sobre la forma, el esquema parecía demasiado largo y demasiado repetitivo. Sobre el fondo, se deseaba, entre otros puntos, que quedara más

182. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 117-118; las explicaciones de Romoli son del 22 de noviembre, cf. *ICI*, n° 206 (15 diciembre de 1963), 17 (col. 3) - 18 (col. 1-2).

183. Recordemos que Browne es vice-presidente de la doctrinal (el único hasta diciembre de 1963), al lado del presidente Ottaviani; Santos es miembro de esa comisión, así como otros de la misma tendencia, Florit y Franić. Larraona estaba al frente de la comisión litúrgica hasta el final de la segunda sesión, y Dom Prou era miembro. Estas indicaciones, parciales, contribuyen a trazar el cuadro de las «antenas» del *Cætus* en diferentes lugares estratégicos entre los miembros conciliares.

184. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 147.

185. *Ibid.*, 270ss., por ejemplo: sobre la petición del *Cætus internationalis patrum* contra la falta de una condenación explícita del comunismo marxista en el esquema XIII. La táctica seguida por la «agrupación internacional» es la de «reunir a los romanos», dirá Berto en 1964, para impedir «la unanimidad moral» en torno a los esquemas mayoritarios. Juzgará realista reunir a una cuarta parte de los padres a favor de sus tesis. Este objetivo casi se llegó a alcanzar en dos ocasiones: en septiembre de 1964, con la petición sobre la consagración del mundo al Corazón inmaculado de María (510 firmas), y con la petición antes mentada respecto del comunismo en 1965 (exactamente 454 firmas según el cálculo de Mons. Carbone). Lo más frecuente es que oscile entre 100 y 250. Cf. L. Perrin, «Le Coetus internationalis Patrum et la Minorité».

en evidencia el papel de los laicos y que se expresara mejor la preocupación por los jóvenes. Y con cierta prisa los padres habían aceptado interrumpir la discusión a partir del 26. Al día siguiente habían votado sobre tres puntos: 1) conformidad con la sustancia del esquema; 2) nueva redacción de un texto más corto, pero sustancialmente el mismo respecto de los principios doctrinales y las orientaciones pastorales generales, tras un examen atento de las observaciones de los padres; 3) publicación de una instrucción pastoral que asumiera las directivas prácticas. La votación había sido masivamente favorable: de 2.160 padres, 2.138 a favor, 15 en contra y 7 nulos.

Un debate, por tanto, sin relieve y casi sin eco en los medios. El hecho sólo es paradójico a medias, teniendo presente la situación deplorable de la información durante la primera sesión, limitada a vagos comunicados de la Oficina de prensa conciliar sobre el desarrollo de las congregaciones generales. Fuera de las indiscreciones y de las conferencias de prensa de algunos padres, los periodistas de habla inglesa principalmente podían contar entonces con una sola fuente de información utilizable, el *U.S. Bishop's Press Panel*: bajo la égida de los obispos de Estados Unidos y en particular de Mons. J. Wright (Pittsburgh), una docena de expertos americanos recibían a los periodistas diariamente por la tarde para comentar los acontecimientos recientes y sobre todo la congregación general que acababa de concluir¹⁸⁶.

El esquema, aprobado en su conjunto el 27 de noviembre, había sido devuelto a la comisión competente para la reducción pedida¹⁸⁷. Durante la intersesión, la subcomisión *De scriptis prelo edendis et de spectaculis moderandis* había condensado y mejorado el texto, sin cambiar la sustancia, como dirá con insistencia el relator el 14 de noviembre de 1963¹⁸⁸.

186. Cf. *Historia* II, 497-508 (especialmente 504, nota 116); J. Grootaers, «L'information religieuse au début du concile: instances officielles et réseaux informels», en *Vatican II commence*, 211-234 (especialmente 218-221).

187. El esquema de 1962 había sido redactado, durante la fase preparatoria, por el «secretariado de la prensa y del espectáculo» (*Segretariato della stampa e dello spettacolo*) bajo la dirección de Mons. M. O'Connor, que desde 1948 era ya presidente de la comisión pontificia para el cine, la radio y la televisión; A. Galletto era el secretario de la misma y miembro del secretariado, cf. *Annuario Pontificio* 1949, 827, y *Annuario Pontificio* 1961, 1013-1014 y 1125-1126. En el momento del Concilio, el secretariado había sido absorbido en cierta manera por la comisión para el apostolado de los laicos («De fidelium apostolatu; de scriptis prelo edendis et de spectaculis moderandis») y había llegado a ser, bajo la autoridad del cardenal Cento, una subcomisión con su presidente O'Connor (igualmente vicepresidente de la comisión en su conjunto con el cardenal Silva Henríquez) y su nuevo secretario Gallerro (oficialmente también secretario de la comisión entera con A. Glorieux), cf. *Commissioni conciliari*, a cura della Segreteria generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana, 30.XI.1962, 53-55.

188. Durante la segunda sesión, la composición de la comisión en su conjunto es la siguiente: cardenal F. Cento (curia), presidente; cardenal R. Silva Henríquez (Santiago, Chile) y Mons. M. O'Connor (arzobispo titular de Laodicea de Siria, curia), vicepresidentes; miembros: los obispos P. Yu-Pin (Nanking, China), A. Samorè (arzobispo titular de Tirnovo, Italia), E. Colli (Parma, Italia), M. I. Castellano (Siena, Italia), W. Cousins (Milwaukee, U.S.A.), T. Morris (Cashel y Emly, Irlanda), B. Kominek (arzobispo titular de Eucaita, Polonia), R. Stourm (Sens, Francia; relator del *De instrumentis*), M. Larraín Errázuriz (Talca, Chile), E. Nécsey (obispo titular de Velicia, administrador apostólico de Nitra, Checoslovaquia), J. Blomjous (Mwanza, Tanganika), J. Petit (Menevia, Gran Bretaña), A. Herrera Oria (Málaga, España), E. Bednorz (obispo titular de Bulla Regia, coadjutor c.i.s. de Katowice, Polonia), F. Hengsbach (Essen, Alemania), J. Granier Gutiérrez (obispo titular de Pionia, auxiliar de La Paz, Bolivia), E. de Araújo Sales (obispo titular de Tibica, administrador apostólico «sede plena» de Natal, Brasil), J. Ménager (Meaux, Francia), S. Valloppilly (Te-

El *De instrumentis* enmendado y su relatio fueron distribuidos el 11 de noviembre en la asamblea conciliar, que aquel día seguía con el examen del capítulo II del *De episcopis* sobre los obispos coadjutores y auxiliares. El fascículo comprende el nuevo esquema en una primera parte y el antiguo en apéndice¹⁸⁹. A petición de los moderadores, la votación tendrá lugar el jueves siguiente en dos tiempos: una primera votación sobre el preámbulo y el capítulo I, una segunda sobre el capítulo II; se votará *placet, non placet* y *placet iuxta modum*¹⁹⁰. El *schema contractum*, tras un breve *prooemium* (nn. 1-2) sobre el sentido del título original de «*instrumenta communicationis socialis*» y la finalidad «pastoral» del decreto conciliar, se divide en dos capítulos. El capítulo I formula la doctrina de la Iglesia (nn. 3-12) desde varios puntos: responsabilidad eclesial, defensa de la ley moral, derecho a la información, relación entre arte y moral, opiniones públicas, deberes respectivos de los «receptores» o usuarios (*receptorum*), de los jóvenes y de los padres, de los «realizadores» (*effectores*) y de los autores, y finalmente de la autoridad civil. El capítulo II (nn. 13-22) detalla la acción pastoral de la Iglesia: responsabilidad de los pastores y de los fieles, empresas de los católicos, formación de los «realizadores», de los autores y de los «receptores», ayuda técnica y económica a los «*media*», jornada anual y mundial, oficina especial de la Santa Sede, competencias episcopales, oficinas nacionales y asociaciones internacionales. La conclusión (nn. 23-24) evoca la futura instrucción pastoral y exhorta a todos los hombres de buena voluntad a un buen uso de los medios de comunicación social.

El jueves 14 de noviembre, al comienzo de la 67ª congregación general consagrada a las últimas intervenciones sobre las conferencias episcopales, la votación tendrá lugar, sin nuevo debate, inmediatamente después de la relación de Mons. Stourm¹⁹¹. Éste se refiere a las tres peticiones votadas por los padres en la sesión anterior con vistas a remodelar el *De instrumentis*; estima que el texto actual responde plenamente a lo pedido. Primero, el nuevo texto está «confeccionado» (*conflatur*) casi completamente a partir de la sustancia del esquema anterior. Después, el esquema revisado es mucho más breve (9 páginas en vez de las cuarenta, 24 números en vez de 114); la disposición de la materia está simplificada y repartida en dos capítulos solo; el texto, por su brevedad, en adelante se llamará «decreto» en vez de «constitución». En tercer lugar, el relato precisa cómo la comisión ha procedido para examinar con cuidado las observaciones de los padres. De las 82 observaciones, muchas se refieren a la materia destinada a una instrucción posconciliar. Las que se refieren al texto abreviado van indicadas en mayús-

Illicherry, India), S. László (Eisenstadt, Austria), G. De Vet (Breda, Holanda), E. Guano (Livorno, Italia) y L. Civardi (obispo titular de Tespia, Italia); Mons. A. Glorieux y A. Galletto, secretarios; P. Dalos, del Oratorio, *minutante*. Cf. *Commissioni conciliari*, a cura della Segreteria generale del Concilio, Tipografia Poliglotta Vaticana, 2ª ed., 4.XI.1963, 77-79; cfr. Indelicato, *Difendere la dottrina*, cit., 208-213.

189. Cf. *Schema emendatum Decreti de instrumentis communicationis socialis*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 58 p. (nuevo esquema: p. 5-13; antiguo: p. 19-58); AS II/5, 181-190. Sobre el *De instrumentis* durante la segunda sesión, cf. La obra exhaustiva de E. Baragli, *L'Inter Mirifica. Introduzione, Storia, Discussione, Commento, Documentazione* (Collana Magisterium, 2), PUG, Roma 1969, 141-168.

190. Cf. AS II/4, 707.

191. Cf. *Relatio generalis de iis quae a Commissione Conciliari de Fidelium Apostolatu; de Scriptis Prelo Edendis et de Spectaculis Moderandis peracta sunt ad textum Decreti emendandum*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 5 p.; AS II/5, 190-192.

culas. Los añadidos más importantes son los siguientes: a) se ha dado más lugar a los laicos en tres ocasiones (nn. 3, 13 y 19); b) los peligros de la prensa y los espectáculos a los que están expuestos los jóvenes han quedado más destacados (nº 10 y nº 12 sobre el deber de vigilancia respectivamente de los padres y de la autoridad civil); c) se exhorta a los católicos a leer y difundir la prensa católica (nº 14); d) se alude al teatro (nº 14); e) las mejoras formales van anotadas en cursiva; f) algunas observaciones no han podido incluirse en el esquema revisado, al no referirse directamente al tema. El texto corregido, concluye el arzobispo de Sens, se le propone a la asamblea con un doble objetivo: a) fijar —por vez primera en un «concilio ecuménico»— la doctrina de la Iglesia sobre cuestiones de la «máxima gravedad» (*maximae gravitatis*) para los hombres de hoy, como la «protección» (*praesidium et tutela*) de la ley moral, el derecho a la información, la opinión pública y la formación de las conciencias; b) destacar la importancia de los medios de comunicación social para la acción pastoral de la Iglesia, una difusión más adaptada al mensaje evangélico para todos los hombres de buena voluntad y la instauración del reino de Dios en el mundo entero.

Los escrutinios, separados por cuatro intervenciones *De episcopis*, versan sucesivamente sobre cada una de las dos secciones del documento, tras una lectura parcial de ellas por el secretario general¹⁹². El resultado se da al final de la sesión; mientras tanto, los padres han aceptado dar por terminado el examen del capítulo III del esquema sobre los obispos y han iniciado el estudio del capítulo IV. El *prooemium* y el primer capítulo del *De instrumentis communicationis socialis* obtienen 1.832 *placet*, 92 *non placet*, 243 *placet iuxta modum* y 1 voto nulo sobre 2.168 votantes; el segundo capítulo, 1893 *placet*, 103 *non placet*, 125 *placet iuxta modum* y 5 votos nulos sobre 2.126 votantes. Las dos partes del decreto quedan ampliamente aprobadas. Los moderadores, sin embargo, deciden, en virtud del artículo 61, § 7 del Reglamento¹⁹³, una nueva votación sobre todo el esquema en la semana siguiente, quedando por señalar el día, que será sólo a base de *placet* y *non placet*.

Un comentarista de entonces, R. Laurentin, da la siguiente impresión de la decisión de los moderadores. Según sus informes, los lectores del esquema se habían inquietado la víspera del escrutinio, comprobando que el texto reducido había mantenido los defectos del antiguo: banalidad, moralismo, lugar insignificante de los laicos¹⁹⁴... Pese al poco tiempo disponible, contactos habidos a alto nivel dejaban esperar que los *mo-*

192. Cf. AS II/5, 192 y 198.

193. «En casos particulares, el moderador puede pedir una nueva votación sobre el esquema entero, en cuyo caso los padres expresan su juicio mediante una papeleta (*schedula*) usando la fórmula *placet* o *non placet*».

194. Añadamos aquí el testimonio convergente de Antoine Wenger. Durante una reunión de obispos franceses en San Luis, el miércoles 13 de noviembre, Mons. Schmitt, obispo de Metz, había criticado severamente el esquema, reprochándole su falta de fuerza y de perspectiva doctrinal. Según las entrevistas de Noël Copin, otro periodista de *La Croix*, las críticas de los obispos públicamente opuestos al esquema iban en la misma dirección: falta de perspectiva teológica (nada, por ejemplo, sobre la unidad del mundo querida por Dios y realizable gracias a las técnicas de comunicación), falta de reflexión filosófica (sobre el sentido humano del recurso a esas técnicas, junto con la idea de diálogo), y falta de base sociológica (ningún análisis del fenómeno social de la «propaganda» o de las apuestas económicas de los *media*). Cf. Wenger, 220-221; *La Croix*, 24-25 noviembre de 1963.

Jeradores rechazarían la votación con vistas a una examen más profundo. Los moderadores se habían reunido incluso durante la misa del 14 de noviembre, al comienzo de la congregación general. La iniciativa no salió a flote, pero por lo menos habían conseguido, pese a la aprobación muy superior a los dos tercios requerida, que una nueva votación, sobre el conjunto del esquema esta vez, tuviera lugar días más tarde, sin que se precisara la fecha¹⁹⁵. Finalmente quedaría fijada para el 25 de noviembre.

b) *Una oposición creciente, pero tardía*

Mientras tanto, un examen más atento del esquema hizo que un número creciente de padres deseara una revisión. Entonces se pensó en diversos procedimientos o caminos

Por una parte, se omitió la discusión por capítulos, prevista por el Reglamento, en el caso del *De instrumentis communicationis socialis*; hubiese sido normal que tuviera lugar antes de la promulgación para poner remedio a las insuficiencias del texto. Por otra parte, al haberse fusionado el secretariado de la prensa y de los espectáculos con la comisión del apostolado de los laicos, ¿el examen del esquema no regresa al conjunto de la comisión, tanto más cuanto que ella puede ahora llamar a laicos profesionales de los medios? También podría ser propuesto ahora un «contra informe», antes incluso de la presentación de los últimos *modi* a la asamblea; o incluso podría inducirse a la comisión a retirar espontáneamente su texto para revisarlo.

Los diversos intentos no prosperaron. Sólo queda una solución para los partidarios de la revisión: el voto negativo. ¿Pero cómo volverse atrás rechazando más de un 33% el conjunto de un texto, del cual se acaba de aceptar cada uno de los capítulos por un 90%? A falta de algo mejor, una corriente se inclina sin embargo en ese sentido.

El 14 de noviembre ya por la tarde, en el *U.S. Bishop's Press Panel*, unos periodistas hacen que se les explique el artículo 12 del nuevo esquema sobre los deberes particulares de la autoridad civil relativos a la defensa y a la protección de «una verdadera y justa libertad de información»; temen una censura gubernamental de la prensa sobre la base del pasaje siguiente: «Los poderes públicos, que legítimamente se preocupan por el bienestar de los ciudadanos, tienen el deber, mediante la promulgación de leyes

195. Cf. Laurentin, 166. Todas esas indicaciones corresponden al informe de A. Prignon contemporáneo de los acontecimientos (dactilografiado con «blancos»: «se había decidido... la víspera por la noche [13 de noviembre] por teléfono, ... a las diez de la noche, luego Mons. Villot etc. y de acuerdo con Döpfner, el cardenal [Suenens] había prometido emplearse para hacer retrasar la votación, tan pobre era el esquema [*De instrumentis*]. Pero antes de la reunión, lamentablemente, los moderadores durante la misa hablaron y sucedió que Döpfner, viendo pasar al cardenal Cento y uno u otro, preguntó su parecer. Y aunque antes hubiesen estado de acuerdo con Agagianian, cuando los otros han hablado a favor, Cento echó marcha atrás y la mayoría de los cardenales presentes decidieron que se votara el esquema pese a todo. Para avanzar, el cardenal [Suenens] propuso entonces que se volviera a hacer una segunda votación la semana siguiente sobre el conjunto permitiendo iuxta modum para tratar así de corregir la pobreza del texto. Lamentablemente en la votación sólo hubo 80 votos en contra, si no me falla la memoria, y entre 200 o 300 iuxta modum, muchos [menos] de los que cabía esperar, lo que no parece dejar mucha esperanza. Me parece bien que los padres estén fatigados y quieran absolutamente... para conseguir que el esquema sea votado» (*Fonds Prignon*, n° 512 bis: informe dactilografiado sobre los acontecimientos a partir del 27 de octubre, 18-19).

y su aplicación diligente (*sedulam*), de asegurarse de manera justa y vigilante que la moralidad pública y el progreso social no corren graves peligros por un mal uso de los medios [de comunicación]»¹⁹⁶.

Dos días después, tres periodistas católicos americanos deciden poner en alerta a los padres conciliares: se trata de John Cogley, del *Commonweal*, de Robert Kaiser, del *Time*, y de Michael Novak, corresponsal del *Catholic Reporter* de Kansas City, del *Pilot* de Boston, de *Harpers* y de *New Republic*. Su declaración está refrendada, bajo la etiqueta «digno de consideración», por cuatro peritos bien conocidos: los padres P. J. Courtney Murray, s.j. (norteamericano), J. Daniélou, s.j. (francés), B. Häring, c.ss.r. (alemán), y el sacerdote argentino J. Mejía. Consideran el esquema no como un *aggiornamento*, sino como un paso atrás: horizonte «desesperadamente abstracto» de las relaciones entre Iglesia y cultura moderna, percepción puramente teórica de la prensa, insistencia moralista y tratamiento simplista del difícil problema del arte y de la prudencia (cf. n° 6), omisión de las obligaciones que incumben a quienes están en la fuente de las informaciones (cf. n° 11), atribución a la prensa católica de una autoridad doctrinal «cuasi infalible» que no corresponde a un periodista ni sirve a la formación de una opinión pública en la Iglesia (cf. n° 14), creación de una autoridad eclesiástica intermediaria entre el trabajador individual de las comunicaciones y quien le emplea (cf. n° 21), y concesión al Estado de una autoridad sobre los *mass media*, peligrosa para la libertad política y prohibida, en algunos países como Estados Unidos, por la ley constitucional (cf. nn. 5 y 12). El decreto, concluye la declaración, podría ser citada un día como un ejemplo clásico de la incapacidad del Vaticano II para enfrentarse con el mundo que le rodea¹⁹⁷.

Según E. Gabel¹⁹⁸, alertados por esos periodistas, entre otros, los padres intentan reaccionar. Sin embargo están paralizados por la interpretación restrictiva del Reglamento relativa a la votación del 27 de noviembre de 1962, aprobando el esquema «en cuanto a su sustancia», que debe conservarse. Una nota, firmada por 97 padres, cuatro de los cuales son cardenales (Alfrink, Frings, Gerlier y Lefebvre), llega el 18 de noviembre a la X comisión, presidida por el cardenal Cento. Pide un nuevo examen del texto, señala cinco razones para no aceptarlo y termina prácticamente con estas palabras: «Si una enmienda esencial del esquema no fuera posible, mejor sería que no tuviéramos ningún esquema antes que tener éste»¹⁹⁹.

196. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 131; para el pasaje del decreto, cf. *Schema emendatum Decreti de instrumentis communicationis socialis*, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 9; AS II/5, 185-186. Para otras precisiones sobre la actividad de la oficina de prensa americana a partir del 14 de noviembre, cf. E. Baragli, *L'Inter Mirifica*, 145ss.

197. Para los textos originales en inglés y en francés de la moción distribuida el 16 de noviembre en la Plaza de San Pedro, cf. E. Baragli, *L'Inter Mirifica*, 617-619 (con el texto en la mano es posible comprobar la fiabilidad básica de las informaciones dada por Rynne, Wiltgen y Wenger citados a continuación); Rynne, 257 y 260 (recuérdese que X. Rynne no es otro que el perito F. X. Murphy, c.ss.r.); R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 131-132; Wenger, 221, nota 3.

198. Cf. *Documents conciliaires*, III, 379-380; E. Gabel, a.a., había sido miembro del secretariado de la prensa y de los espectáculos.

199. Para el texto latino original, fechado el 17 de noviembre de 1963, y las 97 firmas (dos de las cuales son ilegibles), cf. E. Baragli, *L'Inter Mirifica*, 620-621; sobre la cuestión, cf. *ibid.*, 153ss.

La gestión de los tres periodistas incita a su vez a varios expertos a emprender una campaña contra el esquema antes de la votación definitiva. Por su cuenta distribuyen un texto en latín: los padres deben votar contra el esquema abreviado, porque «en sustancia» no es el esquema discutido cuando la primera sesión, sino que es uno nuevo; para no obligar a los padres a volverse atrás sobre un documento que ya han aprobado, es mejor que los moderadores pregunten a la asamblea general lo siguiente: «¿Place a los padres conciliares que la Comisión de coordinación incorpore ese esquema en el esquema sobre el apostolado de los laicos (sobre bases teológicas) y en el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno (sobre bases sociológicas), para que queden más en evidencia la relación con esos dos textos y la fuerza intrínseca del esquema sobre los medios de comunicación social, que ha sido tan diligentemente preparado por la Comisión?». Una respuesta afirmativa equivaldría al rechazo del decreto sobre las comunicaciones²⁰⁰.

El argentino J. Mejía, que apoyó la declaración de los periodistas norteamericanos, lanza él mismo otra campaña. Dirige a los padres una circular en latín impresa y calificada como «urgente», con un gran espacio en blanco para las firmas²⁰¹. He aquí el texto:

Venerables padres: Tras leer antes de la votación definitiva el esquema «Sobre los medios de comunicación social», muchos padres estiman que el texto del esquema no conviene de ninguna manera a un decreto conciliar. Se ruega a los padres que piensen bien (*in animo considerare*) si no van a votar *non placet*. El esquema, en realidad, no responde de ninguna manera a la espera de los cristianos, sobre todo de los expertos en esa materia. Si el decreto fuera promulgado, la autoridad del Concilio correría peligro²⁰².

Una carta invita a los padres, si están de acuerdo con el autor, a recoger el mayor número posible de firmas y hacérselas llegar para la tarde del 24 de noviembre a más tardar: el cardenal Silva Henríquez las enviará al día siguiente al cardenal Lercaro, que ha prometido hacer buen uso de ellas. Y Wiltgen, de quien tomamos estas precisiones, comenta: «Era evidente, tras esa carta, que el cardenal Lercaro, que debía presidir la sesión, había preparado un plan para echar abajo la aceptación del esquema»²⁰³. Si el análisis del periodista del Verbo Divino es correcto, coincide con la interpretación de Laurentin y el informe Prignon, ya mencionados²⁰⁴: entre el 11 y el 25 de noviembre, los moderadores, como respuesta a las diferentes solicitudes, se habrían esforzado por retrasar, incluso impedir la votación definitiva del esquema.

Ante todos esos ardides y esas críticas, ¿qué puede hacer la comisión encargada del reajuste del texto? Todo lo más enmendarlo en el sentido de los *modi* enviados el 14 de noviembre. Son 368, pero poco sustanciales, como expone Mons. Stourm en su *relatio* del 25, enviada a la asamblea el 23²⁰⁵.

200. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 132.

201. Cf. *ibid.*

202. Para el texto original latino, cf. un ejemplar de la circular que será distribuida el 25 de noviembre por la mañana con los nombres de los 25 padres, en *Fonds Philips*, P.049.14; la reproducción se encuentra también en Rynne, 255. El final repite casi literalmente la última frase de la petición de los 97, cf. *supra*, nota 199.

203. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 132.

204. Cf. *supra*, nota 195.

205. Cf. AS II/6, 18.

c) *Un incidente revelador del malestar*

Con estas condiciones se llega al lunes 25 de noviembre, día del escrutinio final. Antes de la sesión, en el exterior del aula, la petición de Mejía contra el esquema es distribuida a los padres: la firman veinticinco padres (seis arzobispos, dieciocho obispos y un superior general, de diversos países, algunos tan significativos como Schäufele, Volk o de Smedt)²⁰⁶. Cuando el secretario general del concilio se da cuenta de la distribución, trata personalmente de interrumpirla. Al no conseguirlo, envía a los gendarmes pontificios. Furioso, entra en la basílica y va a quejarse al cardenal Tisserant, decano del consejo de presidencia²⁰⁷.

Durante la 74ª congregación general, inmediatamente después del incidente del atrio, tras tres discursos sobre el *De œcumenismo* (capítulo I), entonces en trance de discusión, el moderador Lercaro anuncia el escrutinio destinado al esquema de los medios de comunicación social, pero antes intervino el cardenal Tisserant. Como presidente del Concilio, deplora «vivamente» (*vehementer*), «con los moderadores», el hecho de la distribución, porque perturba la libertad y la tranquilidad del Concilio, y es consiguientemente indigno. Antes recordó que el texto conciliar había tenido más de la mayoría requerida y por tanto está ya aprobado en cada uno de sus capítulos²⁰⁸. Inmediatamente se pasa a la relación de Mons. Stourm sobre el examen de los *modi*²⁰⁹. Si, a primera

206. En el orden del documento (cf. *supra*, nota 202): H. Schäufele (Friburgo, Alemania), A. Fernandez [por Fernandes] (arzobispo titular de Neopatrás, India), M. Mihayo (Tabora, Tanganika), C. Jurgens (Cuzco, Perú), M. Olcomendy [por Olcomendy] (Malacaca-Singapur, Malasia), A. van den Hurk (Medan, Indonesia), E. De Smedt (Brujas, Bélgica), P. Schoenmaeckers (obispo auxiliar de Malinas-Bruselas, Bélgica) [«los únicos que estaban en el Colegio belga cuando fue presentada la moción para la firma», señala Olivier a propósito de los dos obispos belgas, cf. *Chronique*, 30], H. Volk (Mainz, Alemania), J. M. Reuss (obispo auxiliar de Mainz, Alemania), P. J. Schmidt [por Schmitt] (Metz, Francia), M. Pourchet (Saint-Flour, Francia), H. Boyle (Johannesburgo, Suráfrica), A. J. P. Fürstenberg (Abercorn, Rhodesia), J. Corboy (Monze, Rhodesia), F. X. Thomas (Geraldton, Australia), J. Cullinan [por Cullinane] (obispo auxiliar de Canberra Goulburn, Australia), R. Bogarin (S. Juan de las Mis., Paraguay), H. Maricevich Fleitas (ob. coadj. de Villarrica, Paraguay), V. Zazpe (Rafaela, Argentina), E. Príncipe (obispo auxiliar de Santa Fe, Argentina), M. Mendiáharat (obispo coadjutor de Salto, Uruguay), R. Cáceres (Melo, Uruguay), L. Baccino (San José de Mayo, Uruguay), J. Schütte, sup. gen. s.d.v.

207. Según lo cuenta Rynne, 256. Laurentin, 168, y Wenger, 222, aluden. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 133, aporta algunos datos suplementarios, pero en parte discrepantes de Rynne y Laurentin. Así, según él, Mejía mismo estaba en las gradas de San Pedro con un montón de ejemplares impresos por su encargo y los distribuye a los padres dirigiéndose hacia la basílica. Un poco más tarde, Mons. Reuss lo reemplaza. Cuando aparece Mons. Felici, «rojo de cólera», quiere agarrar los papeles de manos de Mons. Reuss (cf. también B. Olivier, *Chronique*, 30); tras un empujón, el auxiliar alemán termina por ceder. En cambio, según Rynne, fue en el momento de entrar en San Pedro cuando Felici trata de hacerse con los papeles que distribuyen unos sacerdotes; el auxiliar de Mainz protesta entonces con vehemencia. No consiguiendo poner fin a la distribución, el secretario general llama a los guardias suizos (sobre este detalle, cf. la breve indicación de Laurentin en el mismo sentido y *Chronique*, 30, de Olivier). E. Baragli, *L'Inter Mirifica*, 161ss, ofrece una narración ligeramente distinta (uno de los que las distribuían, con la ayuda de Mons. P. Nordhues, obispo auxiliar de Paderborn, se encuentra en el atrio de la basílica; el otro está con Mons. Reuss en las gradas de San Pedro).

208. Cf. AS II/6, 17. Algunos han querido ver en esa intervención, dice Olivier en su «diario», «un esfuerzo de la Presidencia para abandonar su papel de comparsa» (*ibid.*).

209. Cf. *Schema Decreti De Instrumentis Communicationis Socialis. Modi a Patribus Conciliaribus propositi - et a Commissione Conciliari de Fidelium Apostolatu; de Scriptis Prelo edendis et de Spectacu-*

vista, parecían muy numerosos, han podido reducirse a un pequeño número dada la convergencia. De todos esos *modi*, muchos ha parecido que más bien deben figurar en la instrucción pastoral posconciliar. De los restantes, la comisión ha creído que podían retenerse tres, que mejoran el esquema sin modificar la sustancia: eliminan una nota de severidad superflua o iluminan mejor el papel «ampliamente» (*late*) atribuido a los laicos por el esquema²¹⁰. El secretario general ordena los dos escrutinios: el primero inmediatamente, para aprobar o no el examen de los *modi* hechos por la comisión; el segundo, luego durante la misma sesión, para la votación final del conjunto del esquema. Momentos antes, Mons. Felici señala a la asamblea que uno de los padres, cuyo nombre figuraba en el pasquín de la mañana, se ha quejado al presidente diciendo que no lo ha firmado²¹¹; el secretario comunica también el resultado de la primera votación: de un total de 2.132 votos, 1.788 *placet*, 331 *non placet*, 1 *placet iuxta modum* (nulo) y 12 votos nulos. La votación definitiva será de 1.598 *placet*, 503 *non placet* y 11 votos nulos, de un total de 2.112 votantes. El esquema, pues, queda aprobado²¹². Pero «el anuncio de ese resultado definitivo —observa Laurentin— sólo suscitó unos aplausos furtivos, con retraso, contrastando con la ovación calurosa, tres días antes, cuando la votación definitiva del esquema litúrgico»²¹³.

lis moderandis examinati, Typis polyglottis Vaticanis, 1963, 6 p. (fascículo distribuido el 22 de noviembre de 1963 durante la 73ª congregación general); AS II/6, 18-20.

210. El relator parece haber querido defender su texto contra una de las quejas más corrientes: el poco lugar dejado a los laicos.

211. Corrió el rumor de que se trataba de Mons. Schäufole (cf. Caprile III, 284; según los archivos, sería Mons. Zazpe, cf. E. Baragli, *L'Inter Mirifica*, 161-162, nota 45); otros habrían firmado también pensando que el documento estaba reservado a los órganos directivos del Concilio) Para los cronistas, las dos intervenciones de Tisserant y Felici dejaron turbados a los oponentes menos convencidos (cf. Laurentin, 168, y Wenger, 222). Según la tesis del complot de Wiltgen, «esa mala publicidad tuvo incluso el resultado de hacer imposible la táctica destinada a impedir la votación del esquema» (*Le Rhin se jette dans le Tibre*, 133). En el sentido opuesto, según Rynne, «to some the whole incident was but another sign that the minority were prepared to infringe the Council's freedom of action when it suited their purposes» (*Second Session*, 257). Esta diversidad de interpretaciones dice sin duda tanto sobre las posturas personales del comentarista como sobre la ligereza del acontecimiento y la aproximación de las fuerzas utilizadas. Sin embargo hay que añadir que la censura de Tisserant, formulada en nombre propio y en el de los moderadores (¿lo hizo con su pleno consentimiento?, es posible, cf. *infra*), podía al menos parecer parcial; y por otra parte fue acogida, señala Rynne (256), con «considerables murmullos» (*considerable murmuring*) por parte de gran número de padres, los cuales podían preguntarse en efecto por qué nada parecido había sido hecho o dicho, el 29 de octubre anterior, durante la votación para incluir el *De beata* en el *De ecclesia*, cuando el «folleto» (*pamphlet*) del P. Balić había sido distribuido «subrepticamente» (*surreptitiously*) entre los padres, o cuando el texto de Mons. D. Staffa contra la colegialidad había sido difundido en el aula conciliar (*ibid.*; cf. Laurentin, 168: habla de hojas contra la inserción del *De beata*, distribuidas con toda libertad en la entrada de San Pedro; ver la misma reacción de Mons. Schoenmaeckers poco después de la votación: «Voto en contra y votaré contra hasta el final. La maniobra de Tisserant es incalificable. No se dio ninguna advertencia cuando la distribución de los papeles a propósito del *De beata*, y se distribuyó incluso en el aula papeles de Mons. Staffa en otra ocasión» (cf. B. Olivier, *ibid.*). El argumento del cardenal-presidente según el cual el esquema sobre las comunicaciones había sido ya aprobado en cada uno de sus capítulos, convenció poco, como se verá.

212. Cf. AS II/6, 20, 26, 35, 36-37 y 49.

213. Laurentin, 168. «Unos débiles aplausos saludaron el acontecimiento», escribió también Dupont en su diario («Roma-noviembre 63», 164: *Fonds Dupont*, n° 1728), inmediatamente después de haber citado la «predicción» del perito belga B. Rigaux: «Esa votación costará centenares de millones a la Iglesia, porque va a encontrar la oposición de todos los periodistas». Según se leen las crónicas y sobre todo los diarios, llama la atención el descrédito general del decreto para la mayoría de los expertos.

El número de partidarios del *non placet*, es verdad, no dejó de aumentar durante la segunda sesión, pasando de 92 o 103 para cada una de las partes el 14 de noviembre, a 503 para el conjunto el 25 de noviembre²¹⁴. Ciertamente, un voto *iuxta modum* era posible todavía la primera vez (respectivamente 243 y 125), pero no puede ser considerado como significativo si se refiere al examen de esos *modi*, el cual sin embargo, obsérvese, fue sancionado negativamente por 331 padres, que es mucho para una votación más bien formal. ¿Cómo explicar esa rápida degradación?

Los padres que rechazaron el esquema lo hicieron seguramente por diversos motivos: una minoría porque no lo encontraba suficientemente severo en el plano moral, una mayoría porque lo encontraba demasiado débil. Durante el estudio del texto y pese al lapso de tiempo muy breve de unos diez días, las críticas no dejaron de agravarse. Hubo padres que se habían dado cuenta de que la problemática de los *media* quedaba completamente escamoteada: introducido como un interludio en la primera sesión, el esquema tuvo que votarse a marchas forzadas, sin nuevo debate, para que la segunda sesión terminara con la aprobación al menos de otro decreto al lado de la constitución litúrgica²¹⁵. Si, como se ha indicado, esos padres se han sentido aguijoneados por la crítica de los periodistas ante el *schema contractum*, las relaciones entre Concilio y la prensa, conviene señalar que mucho antes del mes de noviembre, habían mejorado considerablemente: durante la intersesión, había nacido una coordinación de los diferentes centros nacionales de prensa; desde el comienzo de la segunda sesión, una información bastante precisa de cada congregación general era dada a los periodistas por la oficina de prensa conciliar (bajo la responsabilidad de reciente *Comitato per la Stampa*, presidido por Mons. M. O'Connor); además, los mismos padres aprendían a hacer frente y a utilizar los medios en entrevistas o conferencias de prensa²¹⁶. Los elementos del problema habían cambiado un poco y algunos padres se daban cuenta cada vez más del desfase con un texto que habían aprobado *quoad substantiam* el año anterior.

El nuevo texto, apenas modificado entre el 14 y el 25 de noviembre, sin embargo iba a ser aceptado definitivamente. La votación solemne y la promulgación por el papa tendrían lugar el 4 de diciembre durante la sesión pública de clausura de la segunda sesión. Incluso en ese momento, una parte de la oposición no bajaría la guardia todavía: 164 votarían *non placet* contra 1960 *placet*²¹⁷. Y es que algunos, ante la cantidad de votos negativos del 25 de noviembre, habían tenido la esperanza de que el papa fuera incluso a devolver el esquema a la comisión, con el riesgo de disgustar a la mayoría que lo había votado favorablemente²¹⁸. El 29 de noviembre, 18 de los 25 padres cuyo nombre

214. Rynne (254 y 256) cuenta una convicción extendida entonces, según la cual el voto negativo hubiese sido más importante, de no ser que «many bishops had not even troubled to read the text much less give it serious consideration».

215. Cf. *Documents conciliaires*, III, 3, 378-379 (E. Gabel); ver *supra* la reunión de la comisión de coordinación del 15 de noviembre de 1963 (VI. 3. Las comisiones conciliares).

216. Cf. *supra*, nota 194; ver también R. Laurentin, «L'information au Concile», en *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)* (*Collection de l'École française de Rome*, 113), École française de Rome, Rome 1989, 359-378.

217. Cf. AS II/6, 409.

218. Cf. Wenger, 222-223; Caprile III, 284 (declaraciones de R. Trisco, B. Häring y G. Higgins en el centro de prensa de los obispos norteamericanos, el 25 de noviembre); E. Baragli, *L'Inter Mirifica*, 164ss.

figuraba en la circular «Mejía» envían una carta de protesta al cardenal Tisserant. He aquí lo esencial, según Wiltgen, que aporta el texto de la carta y la respuesta de Tisserant²¹⁹. La distribución de la carta en la Plaza de San Pedro, escriben, ha sido calificada de indigna del Concilio, cuando ninguna ley positiva del Concilio lo prohíbe; «de hecho, poco tiempo antes, tuvo lugar una distribución parecida sin que el Presidente del Sagrado Concilio considerara práctico llamar la atención». Donde reina la libertad civil, no está prohibido llamar la atención de los electores sobre la importancia de su voto; la iniciativa se tomó ante la falta de otro medio. Por esa razón los firmantes de la carta juzgan ofensiva la declaración del presidente del Concilio y esperan una «reparación». En la respuesta personal a cada uno de los firmantes, el cardenal-presidente retoma el argumento del «esquema debidamente preparado, debidamente presentado, debidamente discutido y debidamente aprobado» para considerar inadmisible una acción contra ello en la proximidad del aula conciliar, momentos antes de la votación. Insiste: «los mismos Eminentísimos Moderadores me pidieron deplorar ese asunto, tras las quejas de padres conciliares». Difícil desenredar la madeja del incidente. Los moderadores, por lo menos «los tres», ¿apoyaban discretamente a la minoría opuesta al *De instrumentis*? Es más que verosímil, pero podían al mismo tiempo, si la cita de Wiltgen es fiable, no tolerar acciones intempestivas en cuanto guardianes del buen orden del Concilio, acosados además por algunas quejas. Evidentemente sería interesantísimo conocer el origen de ellas, porque es posible que las presiones vinieran sobre todo del partido conservador de la asamblea y de los órganos directivos, que no querían una reforma del texto por motivos ya sea ideológicos ya sea también de eficacia conciliar con vistas al fin de la sesión... y del Concilio al año²²⁰.

A pesar de todas esas peripecias y todos los defectos del decreto conciliar sobre los medios de comunicación social, también hay que señalar los méritos y la novedad²²¹. Aunque no responda de hecho a la ambición deseada, el texto, según la *relatio* del 14 de noviembre citada anteriormente, tiene una doble y elevada finalidad: formular, por primera vez en un concilio, la doctrina oficial de la Iglesia sobre cuestiones esenciales para los hombres contemporáneos (moral y opinión públicas, información, formación de las conciencias)²²²; y captar mejor el interés de los *media* para la pastoral y el estable-

Sin embargo tales esperanzas quedarán defraudadas desde el 29 de noviembre, al comienzo de la 78ª congregación general, cuando el secretario general anuncie la votación solemne y la promulgación por el papa del decreto («solamente disciplinar») en la sesión de clausura del 4 de diciembre, cf. AS II/6, 305. Según otra interpretación, al contrario, el papa dejaba ir las cosas, porque «it would be a good way to get rid of the measure and remove it from the Council's agenda, allowing events and experience to determine whether it should be vigorously applied or not» (cf. Rynne, 260).

219. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 133-134; Rynne, 256-257.

220. Sin olvidar que la mayor parte de los padres estaban cansados y querían terminar, cf. rapport Prignon (*supra*, nota 195).

221. Ver la conferencia de Mons. J. Bernard, presidente de la O.C.I.C., ante los padres conciliares en Roma el 29 de noviembre (con eco en «OssRom» de 2-3 de diciembre de 1963, 7, col. 1-2); venía a ser como una respuesta a las críticas de *La Croix* de 24-25 de noviembre de 1963, por ejemplo, sobre la falta de perspectiva teológica, de reflexión filosófica y de base sociológica del esquema (cf. Caprile III, 283, nota 4).

222. Justificando el derecho a la información o colocando el papel del Estado frente a la libertad de prensa, la Iglesia manifiesta una notable evolución respecto de su actitud en el siglo XIX e incluso en la pri-

cimiento del reino de Dios. Para el relator, el proyecto era en todo caso amplio y situado en el corazón mismo del cristianismo. La introducción del 25 de noviembre, presentada igualmente, señalaba además «el espíritu positivo y constructivo» que había reinado en la redacción del esquema²²³. Cabe añadir el feliz hallazgo de la misma expresión de «medios de comunicación social». Era decir la actualidad y la necesidad «apostólica» de tal documento conciliar, o más exactamente, de lo que habría podido ser. Pero estaban en preparación otros esquemas, que quizá podrían responder a esa dimensión «cultural» sobre bases más amplias y fundamentales...

mera mitad del XX. Además, por primera vez de manera tan solemne, muestra su interés y su solicitud pastoral hacia ese verdadero fenómeno de civilización que representan las nuevas posibilidades de comunicación a escala mundial. J. Dupont hace un análisis parecido en su «retrospectiva» manuscrita de la segunda sesión, p. 8: «El Decreto atrae cuando menos la atención sobre ese sector, demasiado descuidado por los Pastores hasta ahora. En este sentido puede ser útil como punto de partida, como primer testimonio de una preocupación de los obispos, aunque todavía bastante mal informados» (*Fonds Dupont*, n° 1759).

223. Cf. *Relatio de Modis*, 5; AS II/6, 19.

REINER KACZYNSKI

El esquema de la constitución sobre la sagrada liturgia fue debatido en el primer período de sesiones del Concilio. Las enmiendas propuestas oralmente por los padres conciliares y entregadas por escrito, eran examinadas por la comisión conciliar de liturgia y las subcomisiones. Las enmiendas consideradas como necesarias debían ser presentadas a los padres para la votación. En el primer período de sesiones sólo se sometieron a votación enmiendas del prólogo y del capítulo I del esquema, y éste quedó dividido, a tal efecto, en cuatro secciones¹.

Las enmiendas de los capítulos II-VIII previstos en un principio debían someterse al dictamen de los padres en el segundo período de sesiones². Con el fin de preparar las votaciones, las subcomisiones I y II, VII-XIII de la comisión de liturgia examinaron, hasta mayo de 1963, las enmiendas propuestas por los padres y, en la medida de lo posible y necesario, las integraron en el texto del esquema. Este texto fue presentado al pleno de la comisión de liturgia, que celebró sus reuniones entre el 23 de abril y el 10 de mayo de 1963. La comisión compendió los anteriores capítulos VI («De sacra suppellectile») y VIII («De arte sacra») en un solo capítulo VII («De arte sacra deque sacra suppellectile»); el anterior capítulo VII pasó a ser capítulo VI («De musica sacra»); el esquema fue reducido así a siete capítulos. Hacia el final de las reuniones se acordó revisar la redacción latina del texto enmendado³. Empezó este trabajo una comisión

1. Las votaciones se realizaron en las congregaciones generales 21ª (sábado, 17.2.1962), 30ª (viernes, 30.11), 32ª (lunes, 3.12), 34ª (miércoles, 5.12) y 35ª (jueves, 6.12). En la 36ª congregación general (viernes, 7.12) se votaron el prólogo y la totalidad del capítulo I; cf. AS I/3, 114-121.157s; 693-707.739s; I/4, 166-172.213; 266-290.315s.319s.360s; 322-327.361. Sobre la última votación cf. AS I/4, 361s.384. Resultado: 1922 *placet*, 11 *non placet*, 180 *placet iuxta modum*, 5 votos nulos. Cf. la reseña detallada de M. Lamberigts en *Historia* II, 158-165.

2. Cf. el texto preparado por el secretario de la comisión de liturgia, *Ratio agendi in Commissione Conciliari de sacra Liturgia Congregationibus Generalibus Concilii Oecumenici vacantibus, id est a die 8 dec. 1962 ad diem 8 septembris 1963*, en *Acta et documenta ad expendendas animadversiones Patrum circa caput I schematis Constitutionis de sacra Liturgia*, 1962, 118s.

3. Cf. el informe general del 3.10.1963 presentado por el cardenal G. Lercaro en el Aula conciliar el 8.10.1963: AS II/ 2, 276-279. Con fecha de 11.5.1963, O. Spülbeck, obispo de von Meissen, que era miembro de la comisión de liturgia, pudo escribir al cardenal Döpfner: «Ayer concluimos nuestro trabajo con un resultado de votación muy positivo. Aunque no se cumplieron nuestras aspiraciones en su totalidad, se abrió la puerta, y quedó abierta para *todo*... Apenas cabía pedir más, si en otoño se querían obtener los dos tercios

nombrada al efecto, de la que formaron parte como expertos A. Dirks, C. Egger, N. Ferraro, A. G. Martimort y E. Mura, y que tuvo sus reuniones los días 2-4 de julio de 1963 bajo la dirección de C. Rossi, obispo de Biella.

Todas las enmiendas estilísticas propuestas fueron aceptadas por los miembros de la comisión de liturgia presentes en Roma. Pudieron participar en las reuniones los cardenales A. Larraona, G. Lercaro y P. Giobbe, los obispos E. Dante y C. D'Amato, y el superior general de los claretianos P. Schweiger⁴. Estas reuniones servían, además, para seleccionar los temas del debate en el aula. Fueron invitados también a las reuniones los directores de las subcomisiones teológica y jurídica, F. Gagnebert y E. Bonet, que presentaron sus informes sobre los capítulos II-VIII⁵. Se dio lectura igualmente a los capítulos II y III revisados por los latinistas. La comisión renunció a la lectura de los restantes capítulos debido al sofocante calor estival de Roma. El 1 de agosto fue entregado «todo» a la imprenta. El «todo» se refiere, probablemente, a los últimos folletos, VI-X, de «emendationes a Patribus Conciliaribus postulatae, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae» sobre los capítulos II-VIII del esquema original⁶.

No obstante, para dar a conocer a todos los padres que fueron miembros de la comisión de liturgia las enmiendas de los latinistas, el presidente de la comisión, cardenal A. Larraona, invitó ya en julio de 1963 a una reunión para el viernes, 27 de septiembre de 1963⁷. La reunión continuó el 30 de septiembre⁸.

Las escasas notas recogidas en el protocolo oficial de las dos reuniones apenas permitieron entablar debates de contenido. Sólo sabemos por ellas que se distribuyeron tres folios con propuestas del obispo P. Hallinan y un folio de F. Gagnebert, y que J. Wagner trajo consigo un folio con observaciones⁹. Lo tratado en estas reuniones lo conocemos por apuntes privados de J. Wagner y J. A. Jungmann. El 26 de septiembre, día de su llegada a Roma, J. Wagner se reunió con F. Antonelli en la sede de la Congregación de ritos, y fue invitado también por ésta a la reunión de la comisión de liturgia prevista para el día siguiente. Esta reunión estaba reservada a los obispos; pero ese mismo día el cardenal A. Larraona comunicó a A. G. Martimort que debían acudir también los peritos. En una reunión vespertina de J. Wagner con A. G. Martimort y F. McManus se intentó esbozar un plan para el *modus procedendi*, pero no llegaron a acordar nada re-

de los votos en el Aula. Fue un buen trabajo de conjunto, aunque hubo fuertes debates. El cardenal Larraona fue un presidente sereno y bienintencionado. Todos le hemos dado las gracias sinceramente; sin su apertura, muchas cosas no habrían salido adelante. Ahora importan, sobre todo, los derechos y funciones de las conferencias episcopales locales, que desempeñan un papel decisivo en nuestro proyecto» (Archiv Kardinal J. Döpfner, Akt I Conc VI SQ n° 1).

4. No se trataba, sin embargo, de simples «mejoras estilísticas»; cf. lo que reseño más adelante sobre las sesiones de la comisión de liturgia entre los días 28 y 30.9.1963.

5. Cf. *Relationes Subcommissionum theologicae et iuridicae circa capita II-VIII schematis Constitutionis de sacra Liturgia*, Romae 1963.

6. Cf. en el archivo del Concilio el protocolo redactado por F. Antonelli.

7. La carta de invitación lleva el prot. n° 225/CL/63. Se trataba de la 38ª sesión de la comisión, que tuvo lugar en la mañana del 27.9.1963 en Santa Marta.

8. La 39ª sesión se celebró, según el protocolo de la misma, en la tarde del 30.9. Esto se contradice con el informe del cardenal G. Lercaro (279) indicado en la nota 3, que habla también de una sesión celebrada el 28.9.

9. Cf. en el archivo del Concilio el protocolo redactado por F. Antonelli.

levante¹⁰. J. Wagner y B. Fischer se habían encontrado ya antes de partir para Roma, en Tréveris, con A. Martin, obispo de Nicolet, Canadá. En conversación con él supieron que el cardenal A. Larraona había introducido una serie de enmiendas, especialmente en el capítulo de los sacramentos. Lo hizo en los días 18 y 19 de julio de 1963, aprovechando las reuniones de los miembros de la comisión presentes en Roma¹¹. Se quería, sobre todo, limitar de nuevo el derecho de los obispos previsto para el ritual, sustituyendo en la formulación «actis a Sede Apostolica probatis seu confirmatis», del art. 63b (antes 47), el «seu» meramente explicativo por un «vel»: «actis ab Apostolica Sede confirmatis vel probatis».

Los folios impresos de estas enmiendas fueron la base para el debate en la reunión del 27 de septiembre de 1963. De los capítulos II y III se abordó, sobre todo, el cambio de texto en el art. 63b (antes 47). Cada uno de los cinco miembros pudo proponer otras enmiendas. El relator del capítulo III, P. Hallinan, obispo de Atlanta, había preparado un escrito para anular el cambio del art. 63b (antes 47) y otras modificaciones del esquema¹². Obtuvo el apoyo de A. G. Martimort y de J. Wagner¹³. El obispo Hallinan logró al menos, el 30 de septiembre, modificar así la fórmula del art. 63b: «actis ab Apostolica Sede recognitis».

El día anterior, domingo 29 de agosto de 1963, el papa, en su alocución durante la segunda asamblea pública, con la que abrió el segundo período de sesiones del Concilio, había considerado la liturgia como un gran campo de trabajo para el Concilio. Señaló que, después de los amplios debates del primer período, cabía esperar un final positivo de ese trabajo¹⁴.

1. Las votaciones durante el segundo período de sesiones

Al comienzo del segundo período de sesiones, el prólogo, el epílogo y el capítulo I («Principios generales para la renovación y fomento de la sagrada liturgia») del esquema sobre la liturgia, que debía convertirse durante la tercera asamblea pública en la «Constitución sobre la sagrada liturgia», presentaban en lo sustancial el texto definitivo. Los *modi* propuestos por los padres hicieron innecesarias ulteriores modificaciones. El Concilio dio así el paso más importante para el futuro trabajo de teología litúrgica y pastoral litúrgica. Se había pronunciado en forma definitiva sobre «la naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia» (art. 5-13), había trazado unas

10. Cf. las notas de J. Wagner con fecha de 26.9.1963: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39.

11. De esta sesión informó el cardenal, según las notas de J. Wagner, el 27.9.

12. Cf. Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae sessionis*, Romae 1963, 1-3. Sobre todo el episodio, cf. en *Diario de Jungmann*, 30.9.1963.

13. A. G. Martimort redactó un memorándum en torno a las «emendationes», sobre el cual hay unas notas manuscritas de B. Fischer (Archiv B. Fischer, Deutsches Liturgisches Institut, Trier). Además, entre las notas de J. A. Jungmann en el archivo del Istituto delle scienze religiose de Bolonia se encuentra el manuscrito de J. Wagner «Deliberationes utrum in art. 63b Const. de s. Liturgia praeferenda sit formula 'probatis seu confirmatis' an 'confirmatis vel probatis' vel alia», redactado el 30.9; Wagner se pronunció inequívocamente por la primera fórmula.

14. Cf. AS II/1, 193.

directrices sobre «la formación litúrgica y la participación activa» en ella (art. 14-20), y mostrado el camino para «la reforma de la sagrada liturgia» (art. 21-40) dando unas «normas generales» (art. 22-25), «normas derivadas de la naturaleza de la liturgia como acción jerárquica y comunitaria (art. 26-32), «normas derivadas del carácter didáctico y pastoral de la liturgia» (art. 33-36) y «normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos» (art. 37-40), e impulsando el «fomento de la vida litúrgica en la diócesis y la parroquia» (art. 41 y 42) y «de la acción pastoral litúrgica» (art. 43-46). Estos principios generales se concretarían en los siete capítulos siguientes del esquema, que ya habían sido debatidos, pero no presentados a los padres en un texto enmendado, sino en el que habían recibido al comienzo del primer período de sesiones. Las enmiendas propuestas fueron elaboradas por la comisión de liturgia en el intervalo entre el primero y el segundo período de sesiones.

a) Las votaciones sobre las enmiendas

1) Capítulo II

Al final de la 40ª congregación general (viernes, 3 de octubre de 1963), el secretario general del Concilio, P. Felici, anunció la distribución de las enmiendas propuestas para el capítulo II del esquema sobre la misa¹⁵, distribución que tuvo lugar el día siguiente (sábado, 4 de octubre). El comienzo de las votaciones quedó fijado para el martes, 8 de octubre¹⁶.

La comisión de liturgia se reunió la tarde del 7 de octubre para su 40ª sesión¹⁷. Al día siguiente (martes, 8 de octubre) el cardenal G. Lercaro, en la 43ª congregación general,

15. Cf. AS II/2, 64.

16. Cf. *ibid.*, 67. Los textos contenidos en el folleto *Emendationes a Patribus Conciliaribus postulatae, a commissione conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae. VI. Caput II Schematis. De sacrosancto Eucharistiae mysterio* están impresos en AS II/2, 280-282 (p. 5-7), 295-308 (p. 9-24) y 283-289 (p. 25-32).

17. En esta sesión se distribuyó el texto del informe general que el cardenal G. Lercaro iba a ofrecer al día siguiente, y un folio con dos propuestas de enmienda: una fue obra del obispo P. Hallinan, y abordaba la sección del informe relativa al art. 63b; la otra, del obispo H. Jenny, abordaba la frase final de la declaración del Concilio sobre la reforma del calendario, declaración prevista como anexo a la constitución sobre la liturgia. Ambas propuestas fueron aceptadas. Esta sesión de la comisión de liturgia impidió a los obispos de idioma alemán que eran miembros de la comisión de liturgia participar en la reunión simultánea de los obispos germanohablantes en la «Anima» para informar sobre las próximas votaciones. Por eso pidió el cardenal J. Döpfner a J. Wagner un escrito para el cardenal J. Frings, como posible orientación de los padres conciliares de lengua alemana. El escrito versaba sobre el contenido de las 19 enmiendas presentadas al capítulo II del esquema de liturgia, y Wagner asegura en él que todas aquellas enmiendas, salvo una, eran verdaderas mejoras y se ajustaban a las intervenciones de los obispos alemanes. Sólo la sexta propuesta de enmienda suponía una atenuación innecesaria del texto original; pero había que aceptarla a pesar de todo para evitar retrasos. Él, J. Wagner, sólo podía aconsejar el asenso a las 19 enmiendas y, en la votación sobre la totalidad del capítulo, el intento de mejorar el texto mediante votos *placet iuxta modum*, cuando pareciese oportuno. Añade que esto ocurre con el art. 55 § 2. Había que aceptar ahí, según deseo de muchos obispos, la misa nupcial como cuarto ejemplo para la comunión en el cáliz; cf. la carta de J. Wagner del 7.10.1963 al cardenal J. Frings, que fue remitida también al cardenal J. Döpfner para su conocimiento, y el documento de Wagner, de una página, «Constitutio de S. Liturgia. Bemerkungen zu den beiden Abstimmungsvorgängen über Caput II de SS. Eucharistiae mysterio» (Archiv Wagner, Trier, vol. 39).

presentó su informe general, donde resumió la labor realizada en la comisión conciliar de liturgia¹⁸. Comenzó indicando los «procedimientos de la comisión conciliar de liturgia», que abarcaban 26 artículos, redactados por una subcomisión especial bajo la dirección del cardenal A. Jullien¹⁹. Después habló de las 13 subcomisiones: informó sobre su actividad durante el primer período de sesiones del Concilio y en el intervalo entre el primer período y el segundo. Explicó finalmente la estructura de los folletos que iban a ser distribuidos en los días siguientes, conteniendo las enmiendas que la comisión proponía para el voto. De acuerdo con el art. 60 § 3 del reglamento conciliar de las sesiones, el voto para cada enmienda debe ser o *placet* o *non placet*, pero en la votación final del texto íntegro de un capítulo se admite, junto a *placet* y *non placet*, el voto *iuxta modum*. El cardenal G. Lercaro finalizó su exposición recordando las palabras del papa en la alocución de apertura: la esperanza de que la labor realizada rinda ahora sus frutos («ut [opus peractum] nunc ad felicissimos perducatur exitus»)²⁰.

Después del informe del cardenal G. Lercaro, tomó la palabra el relator para el capítulo II del esquema, I. Enciso Viana, obispo de Mallorca, que se ciñó a una parte del borrador distribuido a los padres²¹. Comenzó asegurando que todas las observaciones hechas por los padres oralmente y por escrito habían sido examinadas cuidadosamente²², y se refirió sólo a las cuestiones más discutidas: el empleo de la lengua vernácula, la comunión bajo las dos especies y la concelebración.

—Respecto a la lengua vernácula, las propuestas de modificación fueron muy variadas y también contradictorias: propuestas negativas, afirmativas o de vía media, en términos generales o en forma concreta. La comisión buscó en el art. 54 (antes 41) unas formulaciones apropiadas para que ninguna corriente litúrgica pudiera imponer su praxis a las otras. El artículo prescribe sólo que todos los fieles sean capaces de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la misa que les corresponden. Para el uso de la lengua vulgar en lecturas y oraciones son competentes las «autoridades territoriales» (futuras conferencias episcopales). En las restantes partes de la celebración, las normas son diferentes según sean leídas (o cantadas) por la comunidad o por el sacerdote. Para el primer caso son asimismo competentes las «autoridades territoriales». No se excluye en principio para ninguna parte de la misa el uso de la lengua vernácula, aunque algunos padres deseaban la exclusión para el canon.

—El art. 55 (antes 42) comienza recomendando que la comunidad reciba la comunión «después del sacerdote, en la misma celebración». Respecto a la comunión bajo las dos especies, la comisión ponderó las razones a favor y en contra expuestas por los

18. Cf. AS II/2, 276-279.

19. Cf. *Ratio procedendi Commissionis Conciliaris de s. Liturgia*, en *Acta et Documenta ad expediendas animadversiones Patrum circa Caput I Schematis Constitutionis de s. Liturgia*, 1962, 6-10 (primer borrador) u 11-15 (texto definitivo).

20. AS II/1, 193. El texto del informe fue distribuido a los padres al final de la congregación general.

21. Cf. AS II/2, 290-295.

22. Las *Animadversiones in Schema Constitutionis De sacra Liturgia* dedican 218 páginas al capítulo II, «De sacrosancto Eucharistiae mysterio»; el tomo apéndice añade otras 20 páginas (38-57). Estas observaciones, al igual que las referentes a los otros capítulos del esquema, estaban a disposición de los padres y de los expertos de la comisión de liturgia, escritas a máquina y multicopiadas; cf. AS II/2, 295, n. 1.

padres y encontró una fórmula que recuerda la doctrina del Concilio de Trento, según la cual es la Sede apostólica la que debe fijar los casos en que sea posible la comunión bajo las dos especies. Al caso de la misa de ordenación se añadieron los de la misa de profesión religiosa y la misa de bautismo de adultos (algunos padres no juzgaron oportuno añadir el caso de la misa nupcial). Se ofrecen así ocasiones para sacerdotes, religiosos y laicos respectivamente.

—El art. 57 (antes 44 y 45) incluyó otras posibilidades para la concelebración, además de la misa crismal de jueves santo y las reuniones de sacerdotes. Se hizo hincapié en que la imposibilidad o la dificultad de la celebración individual no era motivo suficiente para concelebrar.

La comisión no sometió a votación modificaciones menores del texto, sobre todo enmiendas de estilo; en cambio, presentó a los padres 19 propuestas de enmienda para ser votadas²³. Aquella misma mañana fueron sometidas a votación cinco de ellas. Versaban sobre el contenido teológico, la misa dominical, instrucciones más precisas para la reelaboración del *ordo missae*, y la homilía²⁴.

Durante la 44ª congregación general (miércoles, 9 de octubre) continuaron las votaciones sobre las propuestas de enmienda al capítulo II del esquema *De sacra liturgia*. Se presentaron siete enmiendas; cuatro de ellas afectaban al idioma empleado en la liturgia, dos a la comunión y una a la participación de los fieles, los domingos y días festivos, en toda la celebración²⁵.

Las siete propuestas de enmienda presentadas para la votación durante la 45ª congregación general (jueves, 10 de octubre) sobre el capítulo II del esquema de liturgia se referían a la concelebración: fundamento teológico; más ocasiones; y respetar siempre la posibilidad de la celebración individual²⁶.

23. Cf. AS II/2, 280-282.

24. 1. Reformulación del futuro art. 47 (antes, primer párrafo del prólogo): 2278 *placet*, 12 *non placet*, 8 votos nulos (cf. AS II/2, 329). 2. Inserción en el art. 49 (antes, tercer párrafo del prólogo): 2264 *placet*, 14 *non placet*, 12 votos nulos (cf. *ibid.*, 329). 3. Añadido al art. 50 (antes 37) sobre la revisión del orden de la misa: 2249 *placet*, 31 *non placet*, 4 votos nulos (cf. *ibid.*, 335). 4. Complemento al art. 52 (antes 39) con una definición de la homilía: 2263 *placet*, 15 *non placet*, 7 votos nulos (cf. *ibid.*, 338). 5. Añadido al art. 52 (antes 39) sobre la homilía en domingos y días festivos: 2261 *placet*, 18 *non placet*, 5 votos nulos (cf. *ibid.*, 342).

25. Enmiendas al art. 54 (antes 4) sobre el latín y la lengua vulgar en liturgia: 6. Uso de la lengua vernácula como posibilidad: 2215 *placet*, 52 *non placet*, 8 votos nulos (cf. AS II/2, 360). 7. Uso de la lengua vernácula en las partes que corresponden al pueblo: 2212 *placet*, 47 *non placet*, 19 votos nulos (cf. *ibid.*). 8. Deber de familiarizar a los fieles con el ordinario de la misa en latín: 2193 *placet*, 44 *non placet*, 14 votos nulos (cf. *ibid.*, 361). 9. Extensión del uso de la lengua vulgar: 2139 *placet*, 67 *non placet*, 13 votos nulos (cf. *ibid.*, 384). Enmiendas al art. 55 (antes 42) sobre la recepción de la eucaristía: 10. Recibir el pan eucarístico de la misma celebración: 2159 *placet*, 46 *non placet*, 13 votos nulos (cf. *ibid.*). 11. Comunión del cáliz: 2131 *placet*, 96 *non placet*, 9 votos nulos (cf. *ibid.*). Enmiendas al art. 56 (antes 43) sobre la participación de los fieles en toda la misa: 12. 2232 *placet*, 14 *non placet*, 8 votos nulos (cf. *ibid.*).

26. Todas las propuestas afectaban al art. 57 (antes 44-46): 13. Unidad del sacerdocio como fundamento: 2166 *placet*, 92 *non placet*, 5 votos nulos (cf. AS II/2, 435). 14. Misa vespertina del jueves santo: 2088 *placet*, 168 *non placet*, 9 votos nulos (cf. *ibid.*). 15. Reuniones de obispos: 2111 *placet*, 142 *non placet*, 6 votos nulos (cf. *ibid.*). 16. Consagración de abad: 2006 *placet*, 142 *non placet*, 18 votos nulos (cf. *ibid.*). 17. Misa conventual cuando no hay necesidad de celebraciones individuales: 1839 *placet*, 315 *non placet*, 9 votos nulos (cf. *ibid.*, 436). 18. Reuniones de sacerdotes: 1974 *placet*, 245 *non placet*, 4 votos nulos (cf. *ibid.*). 19. Celebración individual: 2159 *placet*, 66 *non placet*, 6 votos nulos (cf. *ibid.*).

Al final de la 45ª congregación general, el secretario general del Concilio anunció que todas las enmiendas de los padres habían sido aceptadas y, por eso, se votaría el capítulo entero en la 47ª congregación general (lunes, 14 de octubre), lo cual permitía el voto *iuxta modum*. El que votara así, debía incluir con el carné de voto los *modi* redactados con claridad en folio aparte²⁷.

La mayoría de dos tercios exigible para una aprobación sería la de 1495 votantes, porque estaban presentes 2242 padres. Sólo 1417 votaron *placet*, 36 *non placet* y 781 *placet iuxta modum*; hubo 8 votos nulos²⁸. El capítulo no fue desaprobado, porque el *placet iuxta modum* significa asenso en lo sustancial; pero tampoco podía valer como aprobado y tuvo que ser devuelto, a tenor del reglamento conciliar, a la comisión de liturgia con el fin de revisar estos *modi* e incorporarlos en su caso²⁹.

2) Capítulo III

Tras el anuncio de las propuestas de enmienda al capítulo III sobre los restantes sacramentos y los sacramentales en la 45ª congregación general (jueves, 10 de octubre de 1963), y su distribución en la 46ª (viernes, 11 de octubre)³⁰, presentó su informe P. Hallinan, arzobispo de Atlanta, como primer orador en la 48ª congregación general (martes, 15 de octubre)³¹. Comunicó a los padres que la comisión había dado por buenas y útiles la mayor parte de las propuestas de enmienda³², y explicó a continuación que muchas de ellas no fueron asumidas porque correspondían a otras comisiones o se referían a detalles cuya regulación quedaba para la comisión posconciliar, los directorios de pastoral o rituales particulares, o habían sido ya consideradas suficientemente en otro lugar del esquema. De las propuestas de enmienda asumidas, algunas no fueron sometidas a votación por referirse al estilo o modo de expresión latino, y eran de menor relevancia. El informe escrito comentaba los 24 artículos, 59-82 (antes, proemio hasta 67). Sólo diez enmiendas serían presentadas a los padres para la votación. Aquella mañana se votaron, además, las cuatro primeras propuestas, referidas a los sacramentales, el uso de la lengua vernácula, el rito del bautismo y la unción de enfermos³³.

27. Cf. *ibid.* Al día siguiente se explicó de nuevo el procedimiento de votación: cf. *ibid.*, 439s.

28. Cf. *ibid.*, 520.

29. Cf. *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi*, art. 36, en AD II/1, 318; ed. altera recognita art. 36, en AS II/1, 36.

30. Cf. AS II/2, 436, 439. Los textos contenidos en el folleto *Emendationes a patribus Conciliaribus postulatae, a commissione Conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae. VII. Caput III Schematis. De ceteris Sacramentis et Sacramentalibus*, están impresos en AS II/2, 548s (p. 5s), 560-571 (p. 7-18) y 550-560 (p. 19-29).

31. Cf. AS II/2, 560-571.

32. Las *Animadversiones in schema Constitutionis de sacra Liturgia* ocupan 100 páginas dedicadas al capítulo III «De Sacramentis et Sacramentalibus», a las que se suman otras 11 páginas en el volumen apéndice (58-66); cf. *supra*, n. 22.

33. 1. Inserción de un art. 60 (antes, prólogo) sobre naturaleza y efectos de los sacramentos: 2224 *placet*, 12 *non placet*, 3 votos nulos (cf. AS II/2, 598). 2. Complemento al art. 63 (antes 47) sobre el uso de la lengua vulgar, salvo en la «forma de los sacramentos»: 2103 *placet*, 49 *non placet*, 7 votos nulos (cf. *ibid.*). 3. Complemento al art. 68 (antes 52) sobre la adaptación del rito del bautismo al número de bautizandos:

Durante la 49ª congregación general (miércoles, 16 de octubre de 1963) se votaron otras cuatro propuestas de enmienda al capítulo III del esquema de liturgia; dos sobre el momento adecuado de la unción de enfermos y su repetición; una sobre la imposición de las manos en la consagración del obispo; y una sobre la bendición nupcial³⁴.

En la 50ª congregación general (jueves, 17 de octubre) fueron presentadas a los padres las dos últimas enmiendas al capítulo III del esquema de liturgia, sobre la administración de sacramentales por laicos y sobre los ritos de la profesión religiosa y la renovación de votos³⁵. Se anunció también la votación de todo el capítulo III para el día siguiente, y se permitió de nuevo el voto *placet iuxta modum*; había que llevar preparados, por tanto, los *modi*³⁶.

Al comienzo de la 51ª congregación general (viernes, 18 de octubre de 1963), el secretario general del Concilio abrió la votación del capítulo III en su integridad. De los 2270 padres participantes, 1130 votaron *placet*, 30 *non placet*, 1054 *placet iuxta modum*; 3 votos fueron nulos. Así, tampoco el capítulo III fue aprobado y hubo de ser devuelto a la comisión de liturgia para examinar los *modi* e incorporarlos en su caso³⁷.

3) Capítulo IV

En la 51ª congregación general (viernes, 18 de octubre de 1963) recibieron los padres las propuestas de enmienda al capítulo IV sobre el Oficio divino³⁸. En la 52ª congregación general (lunes, 21 de octubre) habló primero A. Martin, obispo de Nicolet, para presentar su informe³⁹. Comenzó señalando que las propuestas de los padres habían sido muy numerosas y todas ellas fueron examinadas cuidadosamente⁴⁰. Se tuvo en cuenta, además, el dictamen emitido en 1957 por una comisión de la Congregación de ritos, cuyo presidente era el entonces Padre A. Bea. Este dictamen se basaba en las peticiones relativas a una reforma del breviario que los metropolitanos enviaron a Ro-

2058 *placet*, 42 *non placet* (cf. *ibid.*). 4. Reformulación del primer enunciado del art. 73 (antes 57) sobre designación y sujeto de la unción de enfermos: 2143 *placet*, 35 *non placet* (cf. *ibid.*, 601).

34. 5. Reformulación de la continuación del art. 73 (antes 57) acerca del momento adecuado de la recepción: 2219 *placet*, 37 *non placet*, 3 votos nulos (cf. AS II/2, 639). 6. Supresión del art. 60, previsto en un principio, sobre la repetibilidad de la unción de enfermos: 1963 *placet*, 247 *non placet*, 5 nulos (cf. *ibid.*). 7. Añadido al art. 76 (antes 61) sobre imposición de las manos en la consagración del obispo: 2124 *placet*, 50 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 8. Complemento al art. 78 (antes 63) sobre la bendición de los novios fuera de la celebración de la misa: 2194 *placet*, 24 *non placet*, 2 votos nulos (cf. *ibid.*).

35. 9. Complemento al art. 79 (antes 64): posibilidad de permitir a los laicos administrar algunos sacramentales: 1637 *placet*, 607 *non placet*, 6 votos nulos (cf. AS II/3, 48). 10. Complemento al art. 80 (antes 65): ritos de la profesión religiosa y de la renovación de votos: 2207 *placet*, 39 *non placet*, 2 votos nulos (cf. *ibid.*, 49).

36. Cf. AS II/3, 9.

37. Cf. AS II/3, 53s.91.

38. Cf. *ibid.*, 53. Los textos contenidos en el folleto *Emendationes a Patribus Conciliaribus postulate, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae. VIII. Caput IV schematis. De Officio divino* están impresos en AS II/3, 114-116 (p. 5-7), 124-146 (p. 9-30) y 117-123 (p. 31-38).

39. Cf. AS II/3, 124-146.

40. Las *Animadversiones in schema Constitutionis de sacra Liturgia* llenan 204 páginas para el capítulo IV «De Officio divino»; cf. *supra*, n. 22.

ma, a instancias de la Sede Apostólica, después de deliberar con los obispos y expertos de sus provincias eclesiásticas. El dictamen se dividía en cinco partes. Definía primero teológicamente el Oficio divino. Abordaba luego su reforma en líneas generales, la renovación de los distintos elementos, su obligatoriedad y la lengua a emplear. Se presentarían a los padres 13 propuestas de enmienda para su votación. Aquel día se votaron sólo las tres primeras, correspondientes al proemio original⁴¹.

Durante la 53ª congregación general (martes, 22 de octubre) se votaron otras cinco propuestas de enmienda al capítulo IV del esquema de liturgia; tres de ellas referidas a pasos concretos de reforma, una al valor espiritual del Oficio divino y otra a la revisión del salterio⁴².

Las cinco últimas propuestas, una de ellas referida a la reforma y las restantes al cumplimiento de la obligación, fueron sometidas a votación durante la 54ª congregación general (miércoles, 23 de octubre)⁴³.

La votación del capítulo IV del esquema *De sacra liturgia* en su integridad tuvo lugar al comienzo de la 55ª congregación general (jueves, 24 de octubre). Al ser 2236 los padres votantes, la mayoría exigida de los dos tercios estaba en los 1491 votos. De hecho, 1638 padres votaron *placet*, 43 *non placet*, 552 *placet iuxta modum*; 3 votos fueron nulos. El capítulo IV quedaba así aprobado⁴⁴.

4) Capítulo V

Como el tiempo apremiaba, ya en la 53ª congregación general (martes, 22 de octubre de 1963) se distribuyeron a los padres las propuestas de enmienda al capítulo V acerca del año litúrgico⁴⁵. En la 55ª congregación general (jueves, 24 de octubre), el

41. 1. Nueva formulación del art. 83 (antes, comienzo del segundo párrafo del prólogo) sobre la función sacerdotal de Cristo en el Oficio divino: 2153 *placet*, 8 *non placet*, 4 votos nulos (cf. AS II/3, 168). 2. Nueva formulación del art. 84 (antes, final del segundo párrafo del prólogo) sobre la obligación de la liturgia de las horas: 2000 *placet*, 12 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 3. Nuevo art. 86 sobre la necesidad del Oficio divino para los sacerdotes dedicados al ministerio pastoral: 2130 *placet*, 9 *non placet*, 2 votos nulos (cf. *ibid.*, 171).

42. 4. Versión más concreta del art. 89c (antes 68c) sobre la reforma de los maitines: 2113 *placet*, 118 *non placet*, 3 votos nulos (cf. AS II/3, 215). 5. Nueva formulación del art. 89d sobre la supresión de prima: 1722 *placet*, 509 *non placet* (cf. *ibid.*). 6. Nueva formulación del art. 89c (antes, 68d) sobre las «horas menores»: 1840 *placet*, 371 *non placet*, 5 votos nulos (cf. *ibid.*). 7. Nueva formulación del art. 90 sobre el valor espiritual del Oficio divino, que se ha de tener presente en la renovación: 2111 *placet*, 12 *non placet* (cf. *ibid.*, 216). 8. Ampliación del art. 91 (antes 69) con referencias al modo de revisión de los salmos: 2088 *placet*, 20 *non placet*, 2 votos nulos (cf. *ibid.*).

43. 9. Supresión del anterior art. 72, que contenía algunas medidas de reforma demasiado concretas: 2111 *placet*, 118 *non placet*, 1 voto nulo (cf. AS II/3, 259). 10. Adición del primer párrafo de un nuevo artículo 97 sobre posibilidades de conmutación del Oficio divino por otras celebraciones litúrgicas: 2200 *placet*, 24 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*, 260). 11. Adición del segundo párrafo de un nuevo art. 97 sobre dispensa o conmutación del Oficio divino: 2125 *placet*, 34 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 12. Ampliación del art. 101 § 1 (antes 77a) sobre dispensa del cumplimiento del Oficio divino en latín: 1904 *placet*, 131 *non placet*, 5 votos nulos (cf. *ibid.*). 13. Ampliación del art. 99 (antes 78) sobre la celebración común del Oficio divino: 1960 *placet*, 219 *non placet*, 2 votos nulos (cf. *ibid.*).

44. Cf. AS II/3, 290.

45. Cf. *ibid.*, 171 y 264-277. Los textos contenidos en el folleto *Emendationes a Patribus Conciliaribus postulatae, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae. Caput V Schematis. De Anno liturgico* están impresos en AS II/3, 264-266 (p. 5-7), 272-277 (p. 9-14) y 267-272 (p. 15-20).

moderador, cardenal J. Döpfner, dio la palabra en primer lugar a F. S. Zauner, obispo de Linz, para su informe⁴⁶. Éste comenzó con una aclaración: todas las intervenciones de los 85 padres que se habían pronunciado sobre el capítulo V fueron recogidas en un volumen⁴⁷; sin embargo, a veces tocaban puntos que eran competencia de otras comisiones, o entraban en detalles que estudiaría la comisión posconciliar, o eran abordados ya en otros capítulos del esquema. Presentó luego las modificaciones efectuadas en el esquema; entre ellas, las diez propuestas de enmienda que la comisión presentaba para la votación; y explicó finalmente las razones que movieron a la comisión a recoger las ideas sobre la reforma del calendario, a modo de declaración, en un apéndice del esquema. El Concilio no podía adoptar decisiones en esta materia, debido a las implicaciones internacionales, sino tan sólo dar a conocer su opinión. Respecto a una fecha fija para la fiesta de pascua, haría constar simplemente su total apertura, para evitar dificultades a los hermanos separados. En el curso de esta congregación general se pusieron a votación, además, las cinco primeras propuestas de enmienda. Versaban sobre el culto a María en el año eclesiástico, la educación de los fieles durante el año litúrgico, las posibilidades de adaptación, la celebración dominical y la cuaresma⁴⁸.

Al día siguiente se votaron en la 56ª congregación general (viernes, 25 de octubre) las cinco últimas propuestas de enmienda al capítulo V del esquema de liturgia: dos de ellas abordaban la cuaresma; una, el culto a los santos; otras dos, el proyectado apéndice sobre la reforma del calendario⁴⁹.

En la 57ª congregación general (martes, 29 de octubre) se votó la totalidad del capítulo V del esquema. De los 2193 padres participantes, 2154 votaron *placet*, 21 *non placet*, 16 *placet iuxta modum*; 2 votos fueron nulos. Así quedó también aprobado el capítulo V⁵⁰.

5) Capítulo VI (antes, VII)

Durante la 56ª congregación general (viernes, 25 de octubre de 1963) fue distribuido el folleto con las propuestas de enmienda al capítulo VI (antes, VII) sobre la

46. Cf. *ibid.*, 272-277.

47. Las *Animadversiones in schema Constitutionis de sacra Liturgia* llenan 86 páginas para el capítulo V «De Anno liturgico»; cf. *supra*, n. 22.

48. 1. Reformulación extensiva del art. 103 (antes, final del primer párrafo del prólogo) sobre el culto a María, ligado estrechamente a la obra salvífica de Cristo: 2217 *placet*, 15 *non placet* (cf. AS II/3, 345). 2. Añadido al art. 105 (antes, tercer párrafo del prólogo) sobre la educación de los fieles mediante instrucción, oración y obras de penitencia y de misericordia: 2148 *placet*, 9 *non placet* y 1 voto nulo (*ibid.*). 3. Añadido al art. 107 (antes 79) sobre posibilidades de adaptación a las circunstancias locales: 2071 *placet*, 11 *non placet*, 3 votos nulos (cf. *ibid.*). 4. Nueva formulación del art. 106 (antes 80) sobre el domingo: 2040 *placet*, 10 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*, 346). 5. Nueva formulación de la introducción al art. 109 (antes 82) sobre la doble tarea de la cuaresma: 2146 *placet*, 4 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*).

49. 6. Adición de indicaciones sobre la catequesis penitencial en el art. 109b (antes 82b): 2181 *placet*, 10 *non placet*, 1 voto nulo (cf. AS II/3, 390). 7. Complemento al art. 110 (antes 83) recomendando la práctica penitencial: 2171 *placet*, 8 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 8. Añadido al art. 111 (antes 84) sobre el culto a los santos y a las reliquias: 2057 *placet*, 13 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 9. Determinación del título para el anexo propuesto (antes, artículos 85 y 86): 2057 *placet*, 4 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 10. Nueva formulación de la introducción sobre al anexo: 2058 *placet*, 9 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*).

50. Cf. AS II/3, 627.

música sagrada. Además, el secretario general anunció que las propuestas de enmienda a los (anteriores) capítulos VI y VIII, que trataban de materias afines, se distribuirían posteriormente⁵¹.

El primer orador en la 57ª congregación general (martes, 29 de octubre) fue el obispo C. D'Amato osb, abad de San Pablo Extramuros, que presentó el informe⁵². Señaló las escasas observaciones de los padres al capítulo sobre la música sagrada⁵³, por lo que hubo pocas modificaciones del texto. Sólo seis iban a ser sometidas a la votación de los padres; tres de ellas, durante aquella congregación general: dos se referían a la liturgia celebrada con canto y una a la fundación de institutos de música sagrada⁵⁴.

En la 58ª congregación general (miércoles, 30 de octubre) se votaron las tres últimas propuestas de enmienda al capítulo VI; una concernía a la formación de los misioneros, otra al órgano, y una tercera a los compositores de música sagrada⁵⁵.

Como todas las votaciones sobre el capítulo VI habían resultado positivas, el moderador, cardenal G. Lercaro, sometió de inmediato a votación la totalidad del capítulo VI del esquema *De sacra liturgia*. De los 2096 padres participantes, 2080 votaron *placet*, 6 *non placet* y 9 *placet iuxta modum*; 1 voto fue nulo. El capítulo VI quedó aprobado⁵⁶. Antes de dar a conocer el resultado de la votación, el moderador informó que los padres que votaron *placet iuxta modum* podían entregar los *modi*, el día siguiente, en el secretariado general⁵⁷.

6) Capítulo VII (antes, VI y VIII)

Las propuestas de enmienda al capítulo VII (refundición de VI y VIII) sobre el arte sagrado y los objetos litúrgicos, fueron distribuidas durante la 58ª congregación general (miércoles, 30 de octubre de 1963), y las votaciones se anunciaron para el día siguiente⁵⁸. C. Rossi, obispo de Biella, presentó su breve informe en la 59ª congregación

51. Cf. *ibid.*, 349s. Los textos contenidos en el folleto *Emendationes a Patribus Conciliaribus postulae, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae. X. Caput VII Schematis. De Musica sacra* están impresos en AS II/3, 576s (p. 5s), 583-589 (p. 7-13) y 578-583 (p. 15-21).

52. Cf. *ibid.*, 583-589.

53. Las *Animadversiones in Schema Constitutionis De sacra Liturgia* llenan 38 páginas para el capítulo VII «De Musica sacra»; cf. *supra*, n. 22.

54. 1. Nueva formulación en el art. 112 (antes, primer párrafo del prólogo) sobre el canto litúrgico como parte integrante de la liturgia: 2087 *placet*, 5 *non placet*, 1 voto nulo (cf. AS II/3, 627). 2. Nueva formulación en el art. 113 (antes 91) sobre el culto divino solemnizado con canto: 2106 *placet*, 13 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*, 628). 3. Añadir en el art. 115 (antes 93) la recomendación de que se funden institutos superiores de música sagrada: 2147 *placet*, 9 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*, 671).

55. 1. Modificación de texto en el art. 119 (antes 97) sobre la formación musical de los misioneros: 1882 *placet*, 39 *non placet*, 1 voto nulo (cf. *ibid.*). 2. Precisión terminológica en el art. 120 (antes 98) sobre el órgano: 1897 *placet*, 41 *non placet*, 3 votos nulos (cf. *ibid.*). 3. Nueva formulación del art. 121 (antes, segundo párrafo de 94 y 96) sobre los compositores de música sagrada: 1990 *placet*, 7 *non placet*, 2 votos nulos (cf. *ibid.*).

56. Cf. AS II/3, 671.

57. Cf. *ibid.*, 669.

58. Cf. *ibid.*, 631. Los textos contenidos en el folleto *Emendationes a Patribus Conciliaribus postulae, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae. XI. Caput VI et VIII Schematis. De Arte sacra deque sacra Suppellectile* están impresos en AS II/4, 10s (p. 5s), 24-27.

general (jueves, 31 de octubre)⁵⁹. Justificó en él la fusión de los dos capítulos originales, VI y VII, y añadió que las numerosas observaciones de los padres habían sido examinadas cuidadosamente al enmendar el texto⁶⁰. Después, en lugar de hablar de las enmiendas en concreto, se centró en tres cuestiones que preocupaban especialmente a los padres: la acogida de obras de arte modernas en el recinto eclesial, la instalación y veneración de las imágenes, y los gastos en las cosas necesarias para el culto. La comisión había buscado un equilibrio entre opiniones contrapuestas y trató de seguir una vía media en la exposición del esquema. Del anterior capítulo VI había eliminado casi todo acerca de los objetos litúrgicos; pero mantuvo el artículo sobre el uso de los pontificales (130 [antes, 89]). Por lo demás, la comisión no quiso entrar en cuestiones de detalle, porque eso no podía ser tarea de un Concilio ecuménico, sino de las comisiones posconciliares.

Finalizado el informe, el moderador, cardenal J. Döpfner, con el consentimiento de los presidentes del Concilio, sugirió omitir en este último capítulo del esquema, que no abordaba ninguna cuestión controvertida, las votaciones sobre las distintas propuestas de enmienda, y votar seguidamente todo el capítulo. Los padres, entre aplausos, expresaron su acuerdo levantándose de los asientos⁶¹. Resultado de la votación: de 1941 padres participantes, 1838 votaron *placet*, 9 *non placet*, 94 *placet iuxta modum*. Quedó aprobado el capítulo VII⁶².

b) La actividad de la comisión conciliar de liturgia

Quizá no le faltó razón a Josef Schmitz van Vorst, corresponsal del «Frankfurter Allgemeine Zeitung» en Roma, cuando, al no haber obtenido el capítulo II del esquema *De sacra liturgia*, en la congregación general del 14 de octubre de 1963, la mayoría de los votos exigida para su aprobación, informaba desde Roma: «Este resultado provocó al principio un cierto desánimo entre los padres conciliares»⁶³. A. G. Martimort habla con más claridad aún, en su carta del 15 de octubre de 1963 al cardenal G. Lercaro, de «una grandissima confusione – e anche delusione dei Padri e anche dell'opinione pubblica fuo-

59. Cf. *ibid.*, 24-27.

60. Las *Animadversiones in schema Constitutionis de sacra Liturgia* llenan 29 páginas para el capítulo VI «De sacra Supellectile» y 45 páginas para el capítulo VII «De Arte sacra»; cf. además *supra*, n. 22.

61. Una vez que el secretario general dio lectura a las enmiendas y al inicio y final del nuevo capítulo VII, el moderador indicó que los *modi* podían ser entregados la semana siguiente: cf. AS II/4, 27.

62. Cf. *ibid.*, 77.

63. Frankfurter Allgemeine Zeitung, *Das Konzil. Zweite Session*, 31. No era correcta la noticia que daba el mismo corresponsal desde Roma el 10 de octubre de 1963: «Los 180 votos *iuxta modum* que fueron entregados para el capítulo I del esquema sobre liturgia en diciembre, pasaron inadvertidos, como he señalado» (*ibid.*). En efecto, después de la votación del 7.12.1962, el secretario general del Concilio manifestó que, al haberse aprobado el capítulo I con la votación, no había por qué enviar *modi* (cf. AS I/4, 384); cf. sin embargo *Relatio Subcommissionis iuridicae de modis expendendis*, en *Commissio de sacra liturgia, Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 5-8. La comisión efectuó, a pesar de todo, el examen de las observaciones o *expensio modorum*, aunque no estaba obligada a ello; pero sólo pudo presentar el resultado a votación en noviembre de 1963, junto con la *expensio modorum* de los otros capítulos.

ri del Concilio»⁶⁴. La comisión de liturgia, que tenía ahora pendiente el examen de los 781 votos *placet iuxta modum* para el capítulo II, sabía que le esperaba un duro trabajo. El trabajo aumentó notablemente al no ser aprobado tampoco en la congregación general del 18 de octubre el capítulo III y ser devuelto, con 1054 votos *placet iuxta modum*, a la comisión de liturgia.

Probablemente convenía a algunos miembros de la comisión de liturgia que los capítulos II y III no estuvieran aún aprobados después de votar las enmiendas, ya que de ese modo podían ganar tiempo, «corregir» quizá el esquema recurriendo a los *modi*, y moderar algunas propuestas que sonaban demasiado «progresistas»⁶⁵. El gran número de *emendationes* presentadas a votación, sobre todo en los capítulos II-IV, ofrecía a los padres la posibilidad de expresar su malestar mediante el voto *non placet* y aprovechar aún la ocasión en cada votación final, con el *placet iuxta modum*, para una propuesta de cambio. La mayoría de la comisión, y sobre todo sus asesores, consideraron por el contrario todo el procedimiento de votación, y el resultado negativo en las votaciones finales de los capítulos II y III, como un peligro para el esquema.

Después del voto *placet iuxta modum* de 781 padres al capítulo II el 14 de octubre, y de 1054 padres al capítulo III el 14 de octubre, la mayoría de la comisión de liturgia temió seriamente por el resultado de la votación final al capítulo IV. Por eso, con fecha del 19 de octubre dirigieron algunos de sus miembros y asesores un escrito a todas las conferencias episcopales, instando a que los obispos votasen con *placet* los restantes capítulos del esquema de liturgia, sin proponer *modi*. Ciertamente que los *modi* podían mejorar el texto conciliar, pero también poner en grave riesgo todo el esquema, porque no era posible retocar ningún punto sin afectar a todo el capítulo. La carta llevaba las firmas de los presidentes de las subcomisiones responsables de los restantes capítulos del esquema: obispos A. Marti (capítulo IV: Oficio divino), F. S. Zauner (capítulo V: año litúrgico), C. D'Amato (capítulo VI: música sagrada) y C. Rossi (capítulo VII: arte sagrado). Firmaron también los obispos O. Spülbeck, B. Fey Schneider y G. Bekkers, los presidentes de las subcomisiones teológica y jurídica R. Gagnebert y E. Bonet, así como los asesores J. Wagner, A. G. Martimort, C. Vagaggini y A. Dirks, cuyas opiniones pesaban mucho⁶⁶. Aunque la carta no indujo inicialmente ningún cambio en el proceso

64. F-Lercaro XXII, 518. Por eso, A. G. Martimort propuso que la *expensio modorum* fuera presentada en el aula lo antes posible, quizá ya el viernes siguiente (18 de octubre), para borrar la mala impresión.

65. Cf. el intento de E. Dante de aplazar el trabajo en torno al esquema de liturgia, que exponemos en datalle al reseñar la 42ª sesión de la comisión correspondiente, *infra*, 187s.

66. La carta lleva las firmas en el orden indicado y se expresa en estos términos: «Episcopi et periti sub-signati humillime et instanter orant et obsecrant ut Caput quartum et ceteros (sic!) 'De Sacra Liturgia' per 'placet' simpliciter suffragio vestro confirmetis, ommissis, si fieri potest, omnibus modis nisi iis qui gravissima de causa necessarii visi sunt. Etsi enim electio modorum de se perfectionem pulchritudinemque textui conciliari afferre valeat ex Vestra Sapientia et doctrina, *totum schema tamen in magnum periculum injicit*, tum quia Commissio de Sacra Liturgia labore obruta, difficillime eveniet ad eum finem a SS. Dmo papa Paulo VI et a vobis intemtum, ut constitutio 'nunc ad felicissimas (sic!) perducatur exitus', tum praecipue quia res in Capite IV 'De Officio divino' ita arte coagmentantur, ut sublata alia aliae simul in ruinam cadant. Speramus et confidimus ut vestris suffragiis approbetis nostra conamina ad viam mediam, omnibus acceptabilem, inveniendam, et magnum gaudium erit, ni fallimur, si ad optatam promulgationem perveneritis» (cf. Archiv Kardinal J. Döpfner, Akt I Conc VII S.Q. Nr. 9). J. A. Jungmann señala en su diario del 19 de oc-

de la votación (sólo en el capítulo VII renunció el moderador, cardenal J. Döpfner, a votar las distintas enmiendas), los capítulos IV-VII fueron aprobados por mayoría en las votaciones finales.

Después del 14 de octubre, la comisión de liturgia hubo de emprender su trabajo con los *modi*. Fue invitada por el secretario, F. Antonelli, el 17 de octubre por la tarde, a la sala de reuniones de la Congregación de ritos para su 41ª sesión. Se había preparado para la sesión una «muestra representativa de votos *placet iuxta modum* sobre los artículos 54 y 55 del esquema sobre la sagrada liturgia»⁶⁷.

Los padres habían propuesto 150 *modi* al art. 54 (uso de la lengua vulgar) y 242 al art. 55 (recepción de la eucaristía). Un repaso de los *modi* indica que muchas veces se contradicen, o que varios padres presentaron los mismos *modi*. Por ejemplo, 130 padres pedían que el canon sobre el uso de la lengua vulgar quedara excluido sin excepciones, mientras que 108 reclamaban la lengua vulgar para las oraciones del sacerdote que deben ser contestadas por el pueblo. 120 padres pidieron que la misa nupcial fuese una de las ocasiones en que se permite la comunión bajo las dos especies, mientras que 20 rechazaban absolutamente esta modalidad de comunión.

La comisión facilitó su tarea formando cuatro grupos, que se repartieron los *modi* para estudiarlos. Cada grupo era presidido por un obispo, al que asesoraban dos peritos. Los *modi* al art. 54 (lengua vulgar en la celebración de la misa) los resolvería el grupo del obispo I. Enciso Viana, J. Wagner y A. Bugnini; los *modi* al art. 55 (recepción de la eucaristía), el grupo del obispo A. Martin, P. Frutaz y C. de Clerk; los *modi* al art. 57 (concelebración), el grupo del obispo B. Fey Schneider, E. Bonet y A. Dirks; los restantes *modi*, el grupo del obispo F. S. Zauner, A. G. Martimort y C. Vagaggini. Los grupos debían someter sus resultados a la subcomisión, y ésta presentarlos luego al pleno⁶⁸. La cuestión fundamental del alcance («vis et ambitus») de los votos *placet iuxta modum* fue encomendada a la subcomisión jurídica de E. Bonet⁶⁹.

En la mañana del 18 de octubre, mientras el Concilio acababa de votar el capítulo III, sin aprobarlo, se reunía la subcomisión de cuestiones jurídicas para deliberar sobre los problemas legales relativos al examen de los *modi*. Los resultados del largo debate se pueden resumir así:

tubre de 1963 que la carta fue iniciativa del obispo A. Martin, y que J. Wagner la dio a conocer en la reunión del grupo de expertos convocada para aquel día por el cardenal G. Lercaro, en la residencia de C. Vagaggini, S. Gregorio al Celio. J. A. Jungmann rehusó suscribir la carta («non possum»), lo que se ajustaba a su intención de aportar un *modus* sobre «lectura espiritual» en el Oficio divino (cf. lo reseñado sobre la 45ª sesión de la comisión de liturgia el 30 de octubre de 1963, p. 20-21) en el capítulo IV (cf. *Diario de Jungmann*, 19.10.1963).

67. Cf. Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1965, 38-40.

68. Cf. en *Diario de Jungmann* 17.10.1963 y 21.10.1963 las notas de J. A. Jungmann en su folio «Specimen...», distribuido en la sesión del 17 de octubre (cf. n. 67) (Archiv J. A. Jungmann, Bologna), y las notas de J. Wagner sobre la sesión del 27.(!)10.1963 —es una errata: tiene que ser el 17.10.63— (Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39). Llama la atención que J. Wagner sólo mencione como obispo del primer grupo a C. Rossi. En las notas de J. A. Jungmann aparece tachado el nombre de Rossi y figura escrito sobre él «Enc.», el obispo I. Enciso Viana. Esto concierne con la nota del 21.10.1963. El protocolo redactado por F. Antonelli en el archivo del Concilio nombra sólo al obispo C. Rossi.

69. Cf. en el archivo del Concilio el protocolo redactado por F. Antonelli.

1. El examen de los *modi* debe hacerse siempre, *sea cual fuere* el número de votos *iuxta modum*, incluso, por tanto, aunque los votos *placet* sumen una mayoría de dos tercios.

2. Hay que valorar el voto *placet iuxta modum* en sentido positivo. Por eso, todas las partes de un texto puesto a votación para las cuales no se ha propuesto ningún *modus*, deben valorarse como votadas con *placet*. Una sección del esquema queda aprobada, según eso, si los votos *placet* y los *placet iuxta modum* sobre el esquema en su integridad forman juntos una mayoría de dos tercios, aunque no se haya propuesto ningún *iuxta modum* para esa sección.

Para que los votos *placet iuxta modum* tengan el efecto de retrasar la aprobación, como proponen algunos, su número debe constituir la mayoría simple de los votos emitidos.

3. El examen de los *modi* debe estar presidido por los siguientes criterios:

a) Los modos que pretenden anular una enmienda ya aprobada por el Concilio deben ser desestimados.

b) Los *modi* propuestos en número considerable –la subcomisión sugiere 50– deben ser presentados al Concilio para la votación; pero la comisión puede dar a conocer su parecer sobre la conveniencia de que sean aceptados o desestimados.

c) Cuando los *modi* propuestos son pocos, hay que distinguir entre aquellos que a juicio de la comisión pueden ser aceptados y otros que han de excluirse. El informe debe dictaminar también sobre estos últimos.

4. Cuando los padres desestiman un *modus*, éste queda invalidado. Cuando aceptan una enmienda, el texto enmendado debe ser sometido de nuevo a votación.

El director de la subcomisión, E. Bonet, añadió a la parte de su informe que había sido aprobada por toda la subcomisión una nota personal sobre la «psicología del Aula»: Los padres deben acoger con agrado, en lo posible, las decisiones tomadas por la comisión, para que el voto final resulte positivo en la sesión pública ante el papa. Los padres que proponen *modi* que obtienen pocos votos, quedarán satisfechos si el informe se hace en la forma descrita. El Concilio dará a conocer su opinión sobre los *modi* propuestos por varios padres. Por último, la comisión de liturgia debe tener presente el procedimiento de la votación final⁷⁰.

El 21 y 22 de octubre de 1963, la subcomisión para la misa se reunió con los obispos que encabezaban los cuatro grupos encargados del examen y con el director de la subcomisión para las cuestiones jurídicas, E. Bonet. Deliberaron sobre el examen de los modos propuestos y prepararon el informe del obispo I. Enciso Viana⁷¹.

El secretario de la comisión de liturgia invitó a la 42ª sesión para la tarde del 23 de octubre. Bonet comenzó presentando y explicando el trabajo de la subcomisión jurídica sobre el examen de los *modi*⁷². Añadió a su informe una breve puntualización de la nota presentada por E. Dante en la 41ª sesión del 17 de octubre, nota que puede con-

70. Cf. *Relatio Subcommissionis iuridicae de modis expendendis*: Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 5-8.

71. Cf. la introducción al informe del obispo I. Enciso Viana en *Commissio de sacra liturgia*, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 41.

72. Cf. *supra*, n. 70.

siderarse quizá como un intento de aplazar el trabajo en el esquema de liturgia. Dante alegaba que sólo se habían votado las propuestas de enmienda, y no el nuevo texto mejorado, y que tal procedimiento era inválido; que había dirigido una instancia al tribunal conciliar sobre este punto y, en caso de ser admitida, no se podía continuar el trabajo. Añadía que él se había ganado a otros padres en favor de su propuesta. De la puntualización de E. Bonet, que lleva la fecha de 23 de octubre, se desprende que el procedimiento, a tenor del reglamento del Concilio art. 61 § 6, era conforme a derecho, ya que una vez aprobadas todas las partes de un esquema, debe considerarse aprobada la totalidad⁷³.

En vista de los numerosos *modi* propuestos sobre la concelebración de la misa, la subcomisión correspondiente presentó un nuevo texto redactado por C. Rossi, B. Fey Schneider y F. S. Zauner para el artículo 57 § 1, sección 2, y § 2, sección 1, que regulaba principalmente la concelebración en casas religiosas⁷⁴. A continuación, un informe sobre el examen de los *modi*. Finalmente se formaron tres grupos para el examen de los 1054 *modi* al capítulo III: los *modi* sobre el art. 63 (lengua vulgar en el ritual), a cargo del grupo del obispo C. Rossi, J. Wagner y A. Bugnini; los *modi* sobre el art. 79 (sacramentales), a cargo del grupo del obispo F. Grimshaw, E. Bonet y A. Dirks; los restantes *modi*, a cargo del grupo del obispo O. Spülbeck, A. G. Martimort y Frutaz⁷⁵.

Dos días después, la tarde del 25 de octubre, se reunió la comisión de liturgia. Una vez que el secretario, F. Antonelli, informó de las votaciones sobre el capítulo IV y remitió los *modi* a la subcomisión para su examen, se debatió el informe de E. Bonet y su puntualización al intento dilatorio del arzobispo E. Dante.

Luego comenzó un debate sobre el informe presentado por el obispo I. Enciso Viana acerca de los votos *iuxta modum* al capítulo II⁷⁶, y del número real de los *modi*⁷⁷. Hubo 781 votos con *placet iuxta modum*, pero muchos padres propusieron varios *modi*. Los *modi* se distribuían así: al art. 57 (concelebración) 681, al art. 55 (recepción de la eucaristía) 242, al art. 54 (lengua vulgar) 150, a todos los otros artículos conjuntamente 45⁷⁸. Por otra parte, muchos padres propusieron el mismo *modus*, y en realidad sólo

73. Cf. *Relatio* (mencionada en n. 70), 8. Cf. para todo el incidente las notas de J. Wagner: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39. F. Antonelli no recogió en su protocolo del archivo del Concilio las explicaciones de E. Dante.

74. Cf. «Art. 57. Nova formula proposita a Subcommissione de cap. II», en Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 52. La redacción definitiva, en la que sólo desapareció el inciso «ad normam art. 22 § 1», parece haber sido acordada sólo en la sesión del 29.10.1963; cf. las notas de J. Wagner sobre la reunión de la comisión de liturgia el 29.10: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39.

75. Cf. las notas de J. Wagner: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39, y el protocolo del archivo del Concilio redactado por F. Antonelli.

76. «Relatio circa modos Caput II respicientes», en Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 41-45. El informe no lleva fecha, pero J. A. Jungmann anotó en su ejemplar 25.10.1963.

77. A juzgar por las notas de J. Wagner, parece que sólo se habló este día del número de *modi*: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39.

78. De acuerdo con el inventario basado en el informe (cf. Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 41), fueron en total 1119 *modi*. El obispo I. Enciso Viana habló, sin embargo, de sólo 917.

hubo 105 *modi* diferentes⁷⁹. De estos *modi* hay que descartar aquellos que: 1. se oponen a lo ya votado expresamente, 2. contradicen documentos del magisterio eclesiástico, 3. exceden de la finalidad de este capítulo, o no tienen que ver con él o con el esquema de liturgia, y 4. ya han sido considerados. Los restantes *modi* deben resolverse, unas veces con breves notas y otras con explicaciones más detalladas. Los *modi* a los artículos 54 (lengua vulgar), 55 (recepción de la eucaristía) y 57 (concelebración) requieren una especial atención. El debate sobre el informe no concluyó este día.

En la misma sesión se encomendó a E. Bonet, junto con la subcomisión para las cuestiones jurídicas, una nueva versión de su informe⁸⁰. Redactaron una serie de exposiciones que incluye, entre otras cosas, la reelaboración bien articulada del informe del 23 de octubre⁸¹: tras la escueta introducción, una primera parte, más breve, aborda el recorrido del esquema hasta su aprobación y el examen de los *modi*⁸². Algunos puntos de las exposiciones de E. Bonet fueron agregados al informe que el cardenal Lercaro presentó en la 69ª congregación general (lunes, 18 de noviembre de 1963)⁸³.

En la 44ª sesión de la comisión de liturgia, el 30 de octubre, el cardenal A. Larraona anunció la sesión plenaria prevista para el final del segundo período de sesiones. El secretario de la comisión, F. Antonelli, pidió agilidad y fijó el comienzo de la sesión para el día siguiente a las 15 horas. Se volvió a hablar del informe de I. Enciso Viana. Quedó excluida, como segundo caso, la comunión bajo las dos especies en la misa nupcial. Se presentó el texto enmendado sobre la concelebración en casas religiosas. El obispo C. Rossi intervino (sin éxito) para criticar la extensión del informe del obispo I. Enciso Viana⁸⁴. En la sesión del 29 de octubre se distribuyó el informe sobre origen, aprobación y examen de los *modi* del esquema solicitado a E. Bonet el 23 de octubre. El arzobispo E. Dante puso reparos al informe de E. Bonet en la sesión anterior (25 de octubre). Surgió un largo debate. F. Antonelli leyó finalmente, como prueba de que el procedimiento era correcto, un texto de Mansi referido al Concilio Vaticano I⁸⁵. Hubo dificultades por parte del cardenal A. Larraona, que sólo quería interpretaciones (no cambios) del texto ya aprobado⁸⁶.

En la 45ª sesión de la comisión de liturgia, el 30 de octubre, continuó el debate sobre el informe de Bonet⁸⁷. Después, el obispo A. Martin informó sobre los 552 *modi* al capítulo IV⁸⁸.

Hay que mencionar aquí una iniciativa que empezó, en cierto modo, el 10 de abril de 1960, e iba a fracasar en estos días definitivamente. En la mencionada fecha, J. A.

79. Cf. el texto definitivo del informe: AS II/5, 580.

80. Así a tenor de las notas de J. Wagner: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39.

81. Cf. *supra*, n. 70.

82. El documento, que no lleva ningún título especial, se encuentra en *Commissio de sacra liturgia, Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 9-14.

83. Cf. AS II/5, 406-409.

84. Cf. las notas de J. Wagner a las sesiones 25 y 29.10.1963: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39.

85. Cf. las notas de J. Wagner a la sesión del 29.10.1963: *ibid.*

86. Cf. *Diario de Jungmann*, 29.10.1963.

87. Cf. las notas de J. Wagner a la sesión del 30.10.1963: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 39.

88. Cf. «*Elenchus modorum circa caput IV*», en *Commissio de sacra liturgia, Documenta secundae sessionis*, Romae 1963, 66-72; y «*Relatio circa modos caput IV respicientes*», en *ibid.*, 73-102.

Jungmann dirigió un *votum* (de una página) de la facultad teológica de la universidad de Innsbruck a la comisión antepreparatoria del Concilio Vaticano II; la mitad del *votum* consistía en la petición de que se reformara el breviario de modo que el clero diocesano sólo tuviera que rezar aquellas horas que fueron prescritas en las catedrales (e iglesias parroquiales) antes de la Edad media, es decir, laudes y vísperas, y aparte de eso sólo se impusiera la obligación de una lectura espiritual o meditación de media hora. J. A. Jungmann intentó, sin éxito, que su petición tuviera acogida en la comisión preparatoria, y más tarde, durante la primera etapa de sesiones del Concilio, incluso con apoyo de algunos amigos en los comités correspondientes. La petición en sí estaba perfectamente justificada desde la perspectiva del historiador de la liturgia. Pero el científico convencido de la rectitud de su petición no reparó en que era imposible abolir, en un documento que regulaba la reforma del culto divino en el siglo XX, un proceso que había durado casi un milenio y medio, sobre todo cuando ese proceso ha marcado decisivamente la vida espiritual de aquellos a quienes corresponde abolirlo. J. A. Jungmann se encontró con la enconada resistencia de los científicos franceses de la liturgia, sin duda no por descalificar sus conocimientos históricos, sino porque creyeron no poder estar de acuerdo con el salto atrás desde el siglo XX al siglo V de la Iglesia.

Es conmovedor leer el diario de J. A. Jungmann sobre el trabajo de la comisión durante la segunda etapa de sesiones del Concilio (1963) y ver con qué resolución se empleó hasta el final en favor de su propuesta, que él consideraba correcta. Pero delata asimismo su sorprendente ingenuidad en cuestiones de viabilidad y de acción táctica el hecho de no dejarse disuadir por nadie de su empeño. El 3 de octubre de 1963 escribe como balance: «No tiene sentido continuar con esta acción». Sin embargo, los días 9, 22, 24, 27 y 31 de octubre informa de nuevo cómo intentó llevar adelante la iniciativa en encuentros con obispos (F. S. Zauner, obispo de Linz; J. Fernandes, arzobispo de Nueva Delhi; J. M. Reuss, obispo auxiliar de Maguncia; cardenal F. König de Viena; cardenal A. Meyer de Chicago; P. Nordhues, obispo auxiliar de Paderborn) y expertos (J. Neuner s.j., B. Häring c.ss.r.). Se congratula de que, según el art. 67 § 2 del nuevo reglamento del Concilio, cinco miembros de una comisión puedan presentar un voto de minoría (9 de octubre), y rehúsa suscribir la carta a todas las conferencias episcopales, inspirada por el obispo A. Martin y firmada ya por A. G. Martimort y J. Wagner, instando a no admitir más votos *placet iuxta modum* para no dilatar el trabajo (19 de octubre)⁸⁹. Está convencido de que el elevado número de votos *placet iuxta modum* al capítulo IV hay que atribuirlo a la acción, acorde con su línea, del obispo auxiliar J. M. Reuss (24 de octubre).

En la sesión de la comisión de liturgia del 30 de octubre, J. A. Jungmann quedó algo decepcionado de que «sólo hubiera 51 votos en la dirección de su propuesta». Tuvo lugar un nuevo debate sobre el tema. El cardenal A. Larraona manifestó sus recelos ante el cambio de un artículo. La respuesta de Jungmann fue que se trataba sólo de interpretar el artículo. A. G. Martimort señaló que la comisión «había debatido ya mucho la cuestión», y concluyó que «era preciso mantener estrictamente la separación en-

89. Cf. *supra*, n. 66.

tre el Oficio divino y la oración personal». A eso contestó Jungmann que se habían oído ya voces en el Aula, el año anterior, del cardenal P.-E. Léger entre otros, que pedían asociar Oficio divino y contemplación. Ofreció de nuevo la fundamentación histórica de su propuesta, cosa que pareció aceptable, y llegó a entregar una copia de su intervención al obispo A. Martin, para que éste la presentara en la sesión de la subcomisión al día siguiente⁹⁰.

Según información dada por J. Wagner a J. A. Jungmann, la intervención de éste fue leída por el abad P. Salmon en la sesión de la subcomisión para el Oficio divino, del 31 de octubre. «No hay que dudar de los hechos –palabras de J. Wagner a J. A. Jungmann–; hay una actitud aperturista; pero se ha optado por presentar muy pocos *modi* al Concilio, y éste tampoco será presentado». J. Wagner añade que el obispo A. Martin está dispuesto, sin embargo, a dar en su informe una interpretación del texto próxima a la postura de Jungmann; que incluso, en opinión de P. Frutaz, la comisión posconciliar puede permitir un epígrafe en favor de la sustitución por lecturas espirituales; y que «el Concilio no es favorable a una solución más avanzada, porque el tema no está aún maduro»⁹¹.

La propuesta de J. A. Jungmann fue denegada definitivamente el 8 de noviembre, en la 48ª reunión de la comisión de liturgia. En el informe destinado al Aula, A. Martin hizo mención de la propuesta, pero dio a conocer la idea de la subcomisión de dejar el asunto para la comisión posconciliar. Cuando se llegó al art. 83c sobre la lengua vulgar, J. A. Jungmann pidió que la propuesta «fuese trasladada a la comisión posconciliar para una consideración benévola». El cardenal A. Larraona declaró que eso correspondía al Concilio; A. G. Martimort, que se requería para ello una resolución unánime de la comisión. El obispo A. Martin insistió en que la subcomisión consideraba inviable salir adelante con la propuesta de J. A. Jungmann en el Concilio, puesto que suponía la abolición de los maitines, y que se alzaban también muchas voces contra la supresión de la hora de prima. J. A. Jungmann pudo lograr aún, con ayuda de J. Wagner, que se abandonara el párrafo sobre la abolición de maitines, una vez que A. G. Martimort hizo suprimir la fundamentación histórica del *modus*⁹². J. A. Jungmann enjuició ahora la situación correctamente: tampoco era ya posible imponer el *modus* defendido con 263 votos, por el que había luchado F. McManus en la sesión: no restringir, con la expresión «pro singulis casibus», las facultades episcopales para el uso de la lengua vulgar en el Oficio divino. La causa de ello fue la premura con que se quiso cerrar el debate. En lo tocante a su derrota, Jungmann compartía, finalmente, la opinión de J. Wagner: «Muchas cosas no están aún maduras»⁹³.

Parece que los debates transcurrieron de modo similar en otras comisiones. Reseñemos las últimas sesiones.

El 30 y el 31 de octubre se reunió la subcomisión para los sacramentos y sacramentales con los obispos que habían dirigido a los tres grupos encargados del examen de los

90. Cf. *Diario de Jungmann*, 30.10.1963.

91. Cf. *ibid.*, 3.11.1963.

92. Cf. *ibid.*, 9.11.1963.

93. Cf. *ibid.*

modi. Debatieron los resultados de dicho examen y prepararon el informe del obispo O. Spülbeck⁹⁴. Este informe fue debatido en la 46ª sesión de la comisión de liturgia, el 6 de noviembre. El 7 de noviembre fue distribuido y debatido, en la 47ª sesión de la comisión de liturgia, el informe sobre los *modi* al proemio y al capítulo I. Se distribuyó también el informe sobre los *modi* al capítulo V⁹⁵.

En la 48. sesión de la comisión de liturgia, 8 de noviembre, fueron distribuidos los informes sobre los *modi* a los capítulos IV, VI y VII. Se anunció que el texto conciliar sólo podía citar la Sagrada Escritura, los padres de la Iglesia y los Concilios. Se hizo saber, además, que en el futuro sólo se votaría la pregunta «Placetne expansio votorum iuxta modum a Commissione de S. Liturgia facta circa Caput tale?». Respecto a los dos comunicados se había tomado contacto antes con el secretario general del Concilio y con uno de los moderadores, cardenal G. Lercaro. Ambos aceptaron las propuestas⁹⁶. En la 49ª sesión de la comisión de liturgia, 11 de noviembre, los obispos C. D'Amato y C. Rossi debatieron los informes de las subcomisiones para la música sagrada y para el arte sagrado respectivamente⁹⁷.

El 13 de noviembre celebró la comisión de liturgia su 50ª sesión, en la que se debatía la última versión (ahora en folios impresos) del informe sobre el proemio y el capítulo I. El 14 de noviembre, 51ª sesión, la comisión de liturgia debatió el informe sobre el capítulo II, presentado igualmente en folios impresos. Hubo aquí, de nuevo, una viva discusión en torno al tratamiento del *modus* al art. 54 sobre el empleo de la lengua vulgar, *modus* que había sido apoyado por 108 padres en las partes de la celebración «quae ad populum spectant». No se produjo, sin embargo, ninguna modificación del texto⁹⁸.

En la 52ª sesión de la comisión de liturgia, 15 de noviembre, tuvo lugar el debate final del informe, ya impreso, sobre el capítulo III⁹⁹. En la 53ª sesión, 18 de noviembre, se planificó el trabajo que restaba hasta la votación final del 22 de noviembre. Pero había que examinar también en aquella semana las propuestas hechas para la aplicación de la constitución.

Por eso la comisión, en la 54ª sesión del 19 de noviembre, se ocupó primero de los informes sobre los *modi* a los capítulos V, VI y VII, respecto a los cuales pareció suficiente un único voto general. Con ello estaba todo preparado para que el pleno del Concilio pudiera realizar las últimas votaciones. Después se distribuyó y, probablemente, también se debatió en la misma sesión¹⁰⁰ un texto «De constitutionis applicatione», ela-

94. Cf. «Relatio circa modos caput III respicientes», en Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 53-65.

95. Cf. en el archivo del Concilio el protocolo redactado por F. Antonelli.

96. Cf. *ibid.*

97. Cf. «Relatio circa Modos caput VI respicientes», en Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 108s, y «Relatio circa modos caput VII respicientes», *ibid.*, 110-112.

98. Cf. *Diario de Jungmann*, 14.11.1963.

99. Para las indicaciones sobre esta sesión y las siguientes, cf. en el archivo del Concilio el protocolo redactado por F. Antonelli.

100. Cf. Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 113-118; cf. también *infra*, 221ss.

borado por el obispo C. Rossi, y otro «De auctoritate ecclesiastica territoriali competente ad constitutionem applicandam», redactado por A. G. Martimort¹⁰¹. El 21 de noviembre celebró la comisión de liturgia su 55ª sesión, en la que fue distribuida la totalidad del texto de la futura constitución litúrgica. P. Frutaz fue encargado de completar las citas; C. Egger, de aportar las últimas y leves enmiendas de latín¹⁰².

La 56ª y última sesión de la comisión de liturgia tuvo lugar el 28 de noviembre. Debatieron la aplicación de la constitución sobre la liturgia. El texto que el obispo C. Rossi, junto con algunos asesores, había presentado en la sesión del 19 de noviembre no satisfizo, por lo visto, al presidente de la comisión, que encargó después a E. Bonet, A. G. Martimort y J. Wagner elaborar un nuevo texto, presentado en esta sesión¹⁰³.

c) Las votaciones sobre el examen de los «modi» y la votación final

Las últimas votaciones de los padres sobre el esquema *De sacra liturgia* se anunciaron en un comunicado del secretario general del Concilio, precedido de un solemne exordio («Nunc attendant Patres; est aliqua communicatio magni momenti»), en la 68ª congregación general (viernes, 15 de noviembre) para el lunes, 18 de noviembre. El secretario general aclaró que se trataba del esquema ya aprobado con la mayoría exigida, salvo los capítulos II y III; la comisión de liturgia había examinado y contestado todos los *modi* y quería someter este estudio al dictamen de los padres. Se votarían algunos *modi* de los capítulos II y III; pero en lo concerniente a los otros capítulos se preguntaría simplemente si los padres estaban de acuerdo con el examen de los *modi* realizado por la comisión de liturgia. Por eso fue distribuido aquel mismo día el folleto con los *modi* al proemio y al capítulo I¹⁰⁴.

La 69ª congregación general (lunes, 18 de noviembre) comenzó con el informe del cardenal G. Lercaro sobre el trabajo realizado por la comisión de liturgia¹⁰⁵. En él aclaró primero que, de los capítulos II y III del esquema, tampoco fue desestimado ningún artículo en la votación de los padres. Todos los artículos habían obtenido, uno por uno, la necesaria mayoría de dos tercios. El cardenal informó luego sobre el cuidadoso examen de los *modi* llevado a cabo, que sería sometido a votación aquel día y en los siguientes.

101. Cf. *ibid.* 119; cf. también *infra*, 221ss.

102. Cf. en el archivo del Concilio el protocolo redactado por F. Antonelli.

103. Cf. *ibid.* Es el texto de Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 120-125.

104. Cf. AS II/5, 245s. Los textos contenidos en el folleto *Modi a Paribus conciliaribus propositi, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinati. I. Proemium - Caput I. De principiis generalibus ad Sacram Liturgiam instaurandam atque fovendam* están impresos en AS II/5, 496 (p. 5), 510-526 (p. 7-25) y 497-509 (p. 27-39).

105. Cf. AS II/5, 406-409. El informe fue preparado con ayuda, al menos, de J. Wagner y J. A. Jungmann (cf. *Diario de Jungmann* 16.11.1963), e incluyó las aclaraciones de E. Bonet (cf. *supra*, n. 82).

1) Capítulo I

A. Martin, obispo de Nicolet, en la exposición de su informe sobre los *modi* al proemio y al capítulo I, se ciñó al *modus* 25^a de los 52 presentados por escrito a los padres, y justificó como algo necesario el cambio de la cita del Concilio de Trento en el art. 7 (a propósito de la presencia de Cristo en la celebración de la eucaristía)¹⁰⁶. No hubo votación sobre este cambio textual y otro estilístico —el art. 6 debía comenzar ahora con «ideoque» en lugar de «nam»—. El secretario general formuló tan sólo la pregunta básica de si estaban conformes con el examen de los *modi* al proemio y al capítulo I llevado a cabo por la comisión conciliar de la liturgia. El resultado fue inequívoco: 2066 *placet*, 20 *non placet*, 4 votos nulos¹⁰⁷.

2) Capítulo II

La impresión del folleto con los *modi* al capítulo II se había demorado. El folleto no llegó a manos de los padres en la 69^a congregación general, como se había anunciado, sino en la 70^a (martes, 19 de noviembre), como se volvió a anunciar. Esto significó el retraso de un día en la votación¹⁰⁸.

El relator, obispo I. Enciso Viana, expuso en la 71^a congregación general (miércoles, 20 de noviembre) únicamente la segunda parte de su informe¹⁰⁹. Explicó que no consideraba necesario aceptar el *modus* presentado por 108 padres en el sentido de añadir al final del art. 54, § 1 que la lengua vulgar se podía emplear también en aquellas oraciones del sacerdote, fuera del canon, que el pueblo debe contestar. Explicó, además, que la comisión había descartado incluir la misa nupcial entre las ocasiones en que el art. 55 permite la comunión bajo las dos especies, como proponían 120 padres, porque no era posible introducir en un breve texto conciliar todas las precauciones consideradas como necesarias. Respecto a los *modi* de 563 padres, deseosos de salvaguardar mejor el derecho del obispo a regular la celebración, la comisión proponía hacer comenzar el art. 57 § 2 con la siguiente frase: «Corresponde al obispo reglamentar la disciplina de la concelebración en el ámbito de su diócesis»¹¹⁰.

Luego se votaron tres *modi*: al cambio de texto en el art. 57 § 2 (concelebración) y al mantenimiento de los textos del art. 54 (lengua vulgar) y el art. 55 (recepción de la eucaristía). Finalmente se formuló como cuarta pregunta la de la conformidad con el examen de los restantes *modi* llevado a cabo por la comisión de liturgia¹¹¹.

106. Cf. ASII/5, 510 y 518.

107. Cf. AS II/5, 545.

108. Cf. AS II/5, 405, 545 y 549. Los textos contenidos en el folleto *Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinati. II. Caput II. De sacrosancto Eucharistiae mysterio* están impresos en AS II/5, 575s (p. 3s), 580-596 (p. 5-20) y 577-579 (p. 21-23).

109. Cf. AS II/5, 580.

110. Cf. *ibid.*, 593-596.

111. Resultados de las votaciones: *Modus* al art. 57 § 2: 2057 *placet*, 123 *non placet*, 2 votos nulos; *modus* al art. 54: 2047 *placet*, 131 *non placet*, 4 votos nulos; *modus* al art. 55: 2014 *placet*, 128 *non placet*, 1 voto nulo; cuarta pregunta: 2056 *placet*, 31 *non placet*, 4 votos nulos: cf. AS II/5, 621. No hubo necesidad de votar sobre un cambio estilístico de la comisión en la introducción del art. 57 § 1.

Parece extraño a primera vista que las aclaraciones hechas por la comisión sobre el mantenimiento de los textos de los art. 54 y 55 se refieran a los *modi* de 108 o 120 padres respectivamente, cuando fueron 131 y 128 padres los que votaron *non placet*. Esto puede obedecer a que los *modi* propuestos a ambos artículos eran en total mucho más numerosos, a saber, 150 al art. 54 y 242 al art. 55, como se desprende del informe presentado el 25 de octubre en la comisión¹¹².

La pregunta final sobre la totalidad del capítulo fue contestada con 2112 *placet* y 40 *non placet*, resultado que arrancó aplausos en el Aula¹¹³.

3) Capítulo III

El folleto con los *modi* fue entregado a los padres en la 71ª congregación general (miércoles, 20 de noviembre de 1963)¹¹⁴. La votación se efectuó en la 72ª congregación general (jueves, 21 de noviembre). El relator, O. Spülbeck, obispo de Meissen, leyó sólo la primera parte¹¹⁵. En ella abordaba los *modi* a los artículos 63 (lengua vulgar) y 79 (sacramentales), que a juicio de la comisión merecían una atención especial. Si bien el art. 63, en la forma enmendada, obtuvo la mayoría de los dos tercios en la votación del 17 de octubre, la comisión, teniendo en cuenta que 640 padres deseaban ver ampliado el uso de la lengua vulgar en la celebración de los sacramentos y sacramentales, decidió secundar el cambio propuesto por 601 padres: «En la administración de los sacramentos y sacramentales se puede emplear la lengua vulgar dentro de lo prescrito en el art. 36»¹¹⁶.

Se votó esta modificación del art. 63 sobre el uso de la lengua vernácula, y el resultado fue de 848 *placet*, 335 *non placet* y 2 votos nulos¹¹⁷. El elevado número de votos adversos en este *modus* era de esperar; muchos deseaban mantener la lengua latina en las palabras necesarias para la validez de los distintos sacramentos. Fue un lance feliz que este grupo no lograra imponerse. Se pudo evitar así el deslizamiento hacia una interpretación mágica de los sacramentos.

112. Cf. Commissio de sacra liturgia, *Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 41.

113. Cf. AS II/5, 631.

114. Cf. *ibid.*, 573. Los textos contenidos en el folleto *Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinati. III. Caput III. De ceteris Sacramentis et de sacramentalibus* están impresos en AS II/5, 637s (p. 3s), 643-660 (p. 5-21) y 639-642 (p. 23-26).

115. Cf. AS II/5, 643 n. 1 y 646.

116. La comisión explica su postura respecto al art. 79, párrafos 2 y 3: No es necesario añadir a «ordinariorum» u «ordinarii» la palabra «loci», ya que en el primer caso se trata, obviamente, de reservar las bendiciones, no en relación con todos los fieles, sino con los propios súbditos; y en el segundo caso, la expresión sólo puede referirse a los ordinarios de lugar, porque se trata ahí de (la administración de sacramentales por) laicos, que sólo pueden tener un ordinario de lugar. Dado que el primer *modus* fue apoyado por 121 votos, y el segundo por 175, la comisión pide que se declare el acuerdo con su respuesta; cf. *ibid.*, 643-646.

117. Cf. *ibid.* Otras votaciones afectaban al mantenimiento inalterado de los textos del art. 79, párrafo 2, sobre reserva de las bendiciones (resultado de la votación: 2084 *placet*, 96 *non placet*, 2 votos nulos) y art. 79, párrafo 3, sobre la administración de sacramentales por laicos (resultado de la votación: 1972 *placet*, 132 *non placet*, 2 votos nulos). Una cuarta pregunta versaba sobre el acuerdo con la *expensio* o examen de los restantes *modi* por parte de la comisión de liturgia. Resultado de la votación: 1999 *placet*, 29 *non placet*, 3 votos nulos; cf. *ibid.*

La pregunta final para la totalidad del capítulo fue contestada con 2107 *placet*, 35 *non placet* y 1 voto nulo¹¹⁸.

4) Capítulo IV-VII

En la 71ª congregación general (miércoles, 20 de noviembre) recibieron también los padres el folleto con los *modi* al capítulo IV¹¹⁹, y en la 72ª (jueves, 21 de noviembre) el folleto con los *modi* a los capítulos V, VI y VII¹²⁰. En la 73ª congregación general (viernes, 22 de noviembre), el primer orador fue A. Martin, obispo de Nicolet, como relator para el capítulo sobre el Oficio divino. Se limitó a los *modi* presentados por un mayor número de padres¹²¹. Comenzó con el complemento al art. 89c, una iniciativa de J. A. Jungmann que fue apoyada por 53 padres; se pedía en él que, fuera del coro y salvo en los días festivos más importantes, los maitines pudieran ser sustituidos por una lectura espiritual de la Biblia. El obispo señaló también los distintos *modi* defendidos por 118 padres sobre la hora de prima (art. 89d). Remitió en ambos casos a la comisión posconciliar. Apoyó después uno de los tres cambios previstos, puramente lingüísticos (sustitución de «curandum est» por «suadet» en el art. 99), que respondía al deseo de 194 padres. Mencionó por último los *modi* referidos a la lengua; el más importante de ellos era sin duda el apoyado por 263 padres: suprimir en el art. 101 § 1 la expresión «en casos particulares» (...puede permitir el ordinario a sus clérigos la lengua vulgar para el Oficio divino). La comisión, sin embargo, quiso mantener la ley general de rezar el Oficio divino en latín y prevenir que los obispos dispensaran de ello a sus clérigos indiscriminadamente¹²².

Al no ser necesaria ninguna votación sobre estos tres cambios estilísticos, se preguntó a los padres si estaban conformes con el examen de los *modi*. Resultado de la votación: 2131 *placet*, 50 *non placet*, 2 votos nulos¹²³.

El siguiente relator fue F. S. Zauner, obispo de Linz, que informó sobre los *modi* al capítulo del año litúrgico. También él se ciñó a algunos *modi* más importantes: los referidos a los art. 102, 106, 107, 110 y 111, y al apéndice. No se consideraron necesarios los cambios del texto¹²⁴. El relator para el capítulo sobre la música sagrada, obispo C. D'Amato, abad de San Pablo Extremuros, pudo leer completo su breve informe¹²⁵. El relator para el capítulo sobre el arte sagrado y los objetos litúrgicos, C. Rossi, obispo de

118. Cf. *ibid.*, 696.

119. Cf. *ibid.*, 573. Los textos contenidos en el folleto *Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione Conciliari de sacra Liturgia examinati. IV. Caput IV. De Officio divino* están impresos en AS II/5, 701s (p. 5s), 706-724 (p. 7-23) y 702-705 (p. 25-28).

120. Cf. *ibid.*, 636. Los textos contenidos en el folleto *Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione Conciliari de sacra liturgia examinati. V. Capita V - VI - VII. De anno liturgico, de Musica sacra, de Arte sacra deque sacra Suppellectile* están impresos en AS II/5, 725 (p. 5), 733-743 (p. 7-17) y 725-733 (p. 19-28).

121. Cf. *ibid.*, 706, 714, 721 y 724.

122. Cf. *ibid.*, 712-714, 720 y 721-723.

123. Cf. *ibid.*, 757.

124. Cf. *ibid.*, 733-739 e *ibid.*, 734, 736 y 737.

125. Cf. *ibid.*, 739-741.

Biella, presentó solamente los *modi* al art. 130 sobre el uso de los pontificales. Concluyó su informe sumándose al deseo del cardenal G. Lercaro de concluir el trabajo aquel año, 60 aniversario de la publicación del motu proprio *Tra le sollecitudini*, de Pío X, que abrió el camino a la renovación litúrgica¹²⁶. Se pidió a los padres, para los tres capítulos conjuntamente, la conformidad con el examen de los *modi*. Resultado de la votación: 2149 *placet*, 5 *non placet*, 2 votos nulos¹²⁷.

El hecho de que en todo el esquema *De sacra liturgia* sólo dos *modi* trajeran cambios sustanciales del texto y no simples mejoras estilísticas del esquema (el *modus* sobre la concelebración, apoyado por 563 padres [art. 57], y el *modus* sobre la lengua vulgar en el ritual [art. 63], presentado por 640 padres), da un cariz extraño al método de la votación individual con *placet iuxta modum* y con el examen de los *modi*. La libertad que se otorgaba a cada padre conciliar para manifestar su opinión era encomiable; pero tal libertad no servía de mucho sin la formación de grupos. Cada *modus* fue propuesto por menos de un 0'5 por mil de los padres conciliares, que eran más de 2000. Presentar cada *modus* (y había cientos) a la asamblea de los padres para ser votado, habría significado una carga de trabajo insoportable y, sobre todo, su excesiva lentitud. El abandono de tal método pudo parecer, por eso, razonable; sin embargo, sería insatisfactorio para el votante respectivo.

Esto es lo que dio paso al método de los *quaesita* o preguntas generales dirigidas a los padres, preguntas análogas a las que formulaban los moderadores para indagar la voluntad de la asamblea sobre puntos importantes del trabajo ulterior; por ejemplo, si el esquema sobre María debe ajustarse hasta formar parte del esquema *De ecclesia*, o si este esquema de la Iglesia debe afirmar que la consagración de obispos representa el grado supremo del sacramento del orden¹²⁸. J. A. Jungmann refiere que la idea de los *quaesita* había aflorado un día en la comisión, y opina que fue probablemente J. Wagner el primero en proponer también la idea de este procedimiento de los *quaesita* para averiguar la conformidad de los padres conciliares con el examen de los *modi* al esquema sobre la liturgia¹²⁹. En el examen de los *modi*, distribuido por escrito entre los padres, la comisión justificaba su actitud ante los diferentes *modi* con mayor o menor detalle en función del número de padres que apoyasen un *modus*, y preguntaba después al Concilio si estaba conforme con el procedimiento del examen. El Concilio expresó su conformidad en todas esas preguntas formuladas.

5) Votación final y tercera sesión pública

Una vez aceptado el examen de los *modi* por la asamblea de los padres, y aprobados todos los capítulos, se pudo proceder a la votación sobre la totalidad del esquema *De sacra liturgia*. El resultado de la votación fue 2158 *placet*, 19 *non placet* y 1 voto nu-

126. Cf. *ibid.*, 741s e *ibid.*, 742, como también 743, n. 1.

127. Cf. *ibid.*, 757.

128. Cf. AS II/3, 345, 574s.

129. Cf. *Diario de Jungmann*, 22.11.1963. No es posible asegurar la existencia de conexiones con la carta del 19.10.1963 (cf. *supra*, n. 66).

lo. Hubo aplausos, que agradeció el primero de los presidentes del Concilio, cardenal R. Tisserant¹³⁰. Quedaba así expedito el camino para la solemne votación de la *Constitutio de sacra liturgia* en una sesión pública.

El secretario general, después de anunciar en la 74ª congregación general (lunes, 25 de noviembre de 1963) una sesión pública para el 4 de diciembre¹³¹, dio a conocer en la 78ª (viernes, 29 de noviembre) la decisión del papa de que la asamblea pública abordase tanto la *Constitución sobre la sagrada liturgia* como el *Decreto sobre los medios de comunicación social*. Pidió a los padres que tuvieran presente, al votar, que el Concilio tenía una orientación prioritariamente pastoral, y sólo definiría algo como infalible si el Concilio manifestaba su intención expresamente. No era este el caso en los dos documentos que se iban a votar en la sesión pública. El papa solicita a los padres, a pesar de ello, que mediten el contenido de ambos documentos y oren para que el Espíritu de Dios los ilumine y les sugiera lo que contribuya a la mayor honra de Dios y salvación de las almas. El texto definitivo de la constitución sobre la liturgia fue distribuido durante esta congregación general¹³².

Durante la sesión pública del miércoles, 4 de diciembre, 400 aniversario de la conclusión del Concilio de Trento, 2147 padres votaron la *Constitución sobre la sagrada liturgia* con *placet*, 4 con *non placet*. Después de dar a conocer el resultado, que fue acogido con grandes aplausos, el papa pronunció la fórmula de aprobación, en la que expresó claramente que él trabajaba junto con los padres (*una cum... Patribus*), y las resoluciones que él confirmase eran de carácter conciliar y, por ende, sinodal:

En nombre de la santísima e indivisa trinidad, Padre, Hijo y Espíritu santo. Las resoluciones que acaban de leerse ante este santo y general Concilio Vaticano II, reunido legítimamente, han merecido el asentimiento de los padres. Y Nos, en virtud de la potestad apostólica transmitida por Cristo, las aprobamos, confirmamos y disponemos junto con los venerables padres en el Espíritu santo, y ordenamos a honra de Dios la publicación de lo que así está dispuesto por el Concilio.

Tras nuevos aplausos, el secretario general anunció que el período hasta la entrada en vigor de los decretos (*vacatio legis*) duraría hasta el primer domingo de cuaresma, 16 de febrero de 1964¹³³.

2. La importancia de la constitución sobre la liturgia

Casi una cuarta parte de las propuestas para el Concilio Vaticano II, anunciado por el papa Juan XXIII, que se enviaron a Roma desde el mundo entero en 1959 y 1960, se referían a la liturgia¹³⁴. Esto no tiene nada de extraño. La mayoría de las personas encuestadas procedía de la Iglesia latina y celebraba el culto en el rito latino. No obstan-

130. Cf. AS II/5, 767s.

131. Cf. AS II/6, 9.

132. Cf. *ibid.*, 305s.

133. Cf. *ibid.*, 407s.

134. Cf. E. J. Lengeling, *Die Konstitution der Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar*, Münster 2-1965, 47*.

te, en extensas áreas de esta Iglesia, sobre todo en Europa, la influencia del movimiento litúrgico había ido creciendo en la vida de la Iglesia, a partir del denominado «evento Mechlin»¹³⁵ y durante los cinco decenios siguientes hasta el anuncio del Concilio¹³⁶. Este movimiento se había desarrollado primero de modo independiente en los distintos países; pero después de la Segunda Guerra Mundial comenzó con vigor una colaboración más allá de las fronteras nacionales. Un factor importante en este sentido fue sin duda la encíclica sobre la liturgia *Mediator Dei*, de Pío XII, del 20 de noviembre de 1947¹³⁷, que despertó en el episcopado de la Iglesia universal el interés por el movimiento litúrgico. Al Centre Pastorale Liturgique (CPL, desde 1965 CNPL) fundado en Francia el año 1943, siguieron, el año de aparición de la encíclica, en Italia la fundación del Centro di Azione Liturgica (CAL) y en Alemania la del Liturgisches Institut de Tréveris (desde 1989, Deutsches Liturgisches Institut).

En Roma, poco después de la aparición de la *Mediator Dei*, el director de la revista *Ephemerides Liturgicae*, A. Bugnini, envió un cuestionario a un centenar aproximadamente de científicos de la liturgia y liturgistas pastorales sobre la reforma del misal y del breviario, del calendario litúrgico y del martirologio, así como de los otros libros litúrgicos. Mientras la comisión de reforma nombrada el 28 de mayo de 1948 por Pío XII (F. Antonelli, G. Löw, A. Albareda, A. Bea y A. Bugnini) estudiaba la renovación de la vigilia pascual (1951) y de la semana santa (1955), la edición del Código de rúbricas (1960) y una nueva *editio typica* del breviario y del pontifical (1962)¹³⁸, los directores del Centre Pastorale Liturgique, A. G. Martimort, y del Liturgisches Institut de Tréveris, J. Wagner, organizaron siete reuniones litúrgicas internacionales: el año 1951 en Maria Laach sobre el misal romano, el año 1952 en Odilienberg de Alsacia sobre «el hombre moderno y la misa», el año 1953 en Lugano sobre «participación activa de los fieles en las perícopas bíblicas de la misa y la concelebración», el año 1956 en Asís sobre el Oficio divino, el año 1958 en Montserrat sobre bautismo y confirmación, y el año 1960 en Múnich sobre la celebración de la eucaristía en Oriente y Occidente¹³⁹.

Estos reuniones de estudio, que se ocuparon de las celebraciones de culto más importantes, donde en modo alguno quedaban excluidas las reflexiones sobre su renovación, contribuyeron sustancialmente, sobre todo con el congreso internacional litúrgico-pastoral de 1956 en Asís¹⁴⁰ y la semana internacional de estudios «Mission et Liturgie» de 1959 en Nimega, a que después del anuncio del Concilio Vaticano II por

135. Cf. B. Fischer, *Das «Mechelner Ereignis» vom 23. September 1909*: Liturgisches Jahrbuch 9 (1959) 203-219.

136. Sobre el movimiento litúrgico cf. R. Kaczynski, *La liturgia come vissuto religioso*, en M. Guasco-E. Guerriero-F. Traniello (eds.), *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)* (E. Guerriero [ed.], *Storia della Chiesa* [Fliche-Martin], 23), Cisinello-Balsamo 1991, 395-420.

137. Cf. AAS 39 (1947) 521-600.

138. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 20-24 (27-31).

139. Cf. S. Schmidt, *Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951-1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution* (Trierer Theologische Studien, 553), Trier 1992. El concepto de «partecipazione attiva» acuñado por Pío X aparece en la carta apostólica *Tra le sollecitudini* de 22.11.1903, recogida en A. Bugnini (ed.), *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia [I] (1903-1953)* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Sectio practica 6), Roma 1953, 13.

140. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 24s (32s).

Juan XXIII, los deseos de una reforma de la liturgia llegaran del mundo entero a Roma, y los especialistas de los diversos países, que mantenían estrechas relaciones de tiempo atrás, pudieran preparar conjuntamente aquel documento que el 4 de diciembre de 1963 pasó a ser la base de la reforma litúrgica.

La prehistoria de la reforma litúrgica, que hemos expuesto con la máxima brevedad, tuvo como consecuencia que las peticiones dirigidas a Roma antes del Concilio se centraran todas en el rito romano, el más difundido dentro de la Iglesia latina, aunque el Concilio había sido anunciado como «ecuménico». La cuestión de si un Concilio ecuménico podía limitarse al tratamiento de un solo rito fue debatida desde el principio, y planteada también en el Aula, especialmente por parte de los obispos orientales¹⁴¹. No se podían defraudar las expectativas de tantos padres conciliares. Pero lo cierto es que este Concilio fue el primero en la historia de la Iglesia que publicó un documento sobre cuestiones culturales para un solo rito, cuando el estudio de tales cuestiones correspondía a un sínodo bajo la presidencia del obispo de Roma.

La preponderancia del rito romano ponía de manifiesto precisamente la importancia de que los padres, antes de iniciar los debates, participaran diariamente en la eucaristía, que no se celebraba sólo en el rito romano, sino a menudo también en otros ritos orientales u occidentales¹⁴².

Algunas de estas celebraciones no romanas despertaron mayor interés¹⁴³. Los padres conciliares podían contemplar toda la amplitud católica, por lo que les fue más fácil aprobar el art. 4 de la constitución sobre la liturgia, según la cual la Iglesia «atribuye igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos». La formulación «omnes ritus legitime agnitos» fue elegida en lugar de la prevista en el esquema («omnes ritus legitime vigentes») porque no sólo debían mencionarse los ritos existentes cuando se aprobó la constitución, sino que se pensó en los nuevos ritos que podían surgir posteriormente. Como el texto no podía referirse a nuevos ritos orientales ni, probablemente, a los ritos de las Iglesias occidentales separadas, la intención sólo pudo ser

141. Cf. J. A. Jungmann, «Kommentar zur Liturgiekonstitution», en LThK 2 Konzil I 10-19, 16s.

142. A propósito de la misa en el rito romano, se puede comprobar la influencia que la reflexión y el diálogo de los debates conciliares ejercieron en las celebraciones. J. A. Jungmann escribe con ocasión de la apertura del segundo período de sesiones: «Algún progreso en el aspecto litúrgico (los obispos cantaron juntos el Gloria y el Credo)»: *Diario*, 30.9.1963; en términos parecidos se expresa B. Fischer, *Konziliare Reform und kuriale Politik. Zum Umfeld der Liturgiekonstitution*, en H. Becker-B. J. Hilberath-U. Willers (eds.), *Gottesdienst-Kirche-Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform* (Pietas litúrgica, 5), St. Ottilien 1991, 23-27, en 25. Aprobado el art. 54, párrafo 2, el obispo A. M. Cavagna pidió que los padres precedieran con el buen ejemplo, y rezaran o cantaran en común el ordinario de la misa en latín; cf. carta del 11.10.1963 al cardenal G. Lercaro: F-Lercaro XXIII, 516. Propuestas más avanzadas aún hizo, el 11.10.1963, G. van Velsen, obispo de Kroonstad; cf. el documento dirigido al secretario general del Concilio: F-Lercaro XXIII, 517.

143. Recordemos un incidente curioso, posible todavía en aquella época. La prensa oficial invitó a algunos periodistas a la misa celebrada por el arzobispo J. Slipyi antes de la 57ª congregación general (martes, 20.10.1963). Se expidieron también tarjetas de entrada para algunas periodistas; en un principio les fue denegada la entrada en la Iglesia de san Pedro con el pretexto de que, probablemente, les habían expedido tarjetas por error, ya que las mujeres tenían vetada la entrada en el aula conciliar. Los responsables se mostraron finalmente dispuestos a hacer una excepción con ellas; pero les advirtieron luego que no había suficiente provisión de hostias para la comunión. Esto fue interpretado como un intento de disuadir a las mujeres presentes de acercarse al altar; cf. F-Lercaro XXIII, 565.

la de no poner obstáculos al desarrollo de nuevos ritos dentro del área, mucho más amplia, del rito romano¹⁴⁴.

Muchos habían esperado con gran interés la publicación de la constitución sobre la liturgia y reaccionaron con desencanto cuando el 4 de diciembre de 1963 vieron incumplidas algunas de sus esperanzas: la concelebración (art. 57) y la comunión bajo las dos especies (art. 55) sólo podían concederse en unos pocos casos concretos; la lengua vulgar en la celebración de la misa se limitaba a la liturgia de la palabra (art. 54), y en el Oficio divino debía ser una excepción. Hubo que leer el documento atentamente para comprobar que en él se abrían puertas y no se cerraba ninguna. El documento indicaba algunas ocasiones adecuadas para la concelebración; señalaba las misas en que se podía administrar el vino eucarístico, anteponiendo la partícula «veluti» («por ejemplo»). El uso de la lengua vulgar en la misa era oportuno «especialmente» para las lecturas y la oración de los fieles, lo que no significaba que no pudiera usarse también «in partibus quae ad populum spectant» (art. 54). Y esas partes son, al final, todas; por eso no fue exceptuado expresamente el canon. Se procuró siempre no cargar el documento conciliar con detalles y se dio importancia, con razón, a las resoluciones fundamentales de cara a la praxis litúrgica.

Más importante aún fue la exposición teológica de los principios «que pueden y deben aplicarse lo mismo al rito romano que a todos los ritos» (art. 3)¹⁴⁵. J. A. Jungmann informa que los obispos orientales reconocieron «hasta qué punto los principios desarrollados eran de importancia para su propia liturgia»¹⁴⁶. En la siguiente presentación, de obligada brevedad, del significado e importancia de la constitución litúrgica para la Iglesia, abordaré primero algunos de estos principios teológicos que sustentan una nueva comprensión del culto. Me referiré luego a los sujetos celebrantes de la liturgia. Y concluiré la sección con algunas observaciones sobre el ordenamiento jurídico de la liturgia.

a) *Descripción de la naturaleza de la liturgia*

Lo más importante en la constitución y lo decisivo para una reconsideración de la liturgia se encuentra probablemente en el art. 7: «Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro». El Concilio no quiso ofrecer con este enunciado una definición de la liturgia, sino describir lo que hay que entender por *liturgia*, es decir, describir la naturaleza o esencia de la liturgia. Liturgia no son únicamente los «ritos» y «ceremonias» que están regulados por las rúbricas, el conjunto de las formas externas —por importantes que éstas puedan ser—, si-

144. Cf. R. Kaczynski, *20 Jahre Liturgiekonstitution: eine Bestandsaufnahme*, en Congregazione per il culto divino (ed.), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*. Studi (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, 38), Roma 1986, 491-506, en 498-506.

145. Cf. en el comentario de C. Vagaggini al art. 3 la lista de los artículos que son válidos para todos los ritos: *Ephemerides Liturgicae* 78 (1964) 231.

146. J. A. Jungmann, *Kommentar zur Liturgiekonstitution*, en LThK-2 Konzil I 10-19, 17.

no también, y sobre todo, lo que se realiza bajo esas formas externas, su contenido interno. Esto significa tres cosas.

1) Liturgia es ejercicio del sacerdocio de Cristo

El primer liturgo es Jesucristo, que ejerce su ministerio sacerdotal en la liturgia al actualizar y continuar su obra redentora hasta los confines de la tierra y hasta el fin de los tiempos. El agente principal en el culto es, por tanto, Jesucristo sacerdote. La acción sacerdotal tiene una función mediadora, que es de carácter catabático, de arriba abajo, de Dios a los hombres, y de carácter anabático, de abajo arriba, de los hombres a Dios. Ningún ser humano podía asumir esta función mediadora; el Hijo de Dios tuvo que hacerse hombre para ejercer, como «el hombre Cristo Jesús», de único «mediador» (1 Tim 2, 5), y establecer la unión entre Dios y los hombres. En condición de mediador sacerdotal, Jesús estableció una nueva y eterna alianza entre Dios y los hombres. Jesucristo mismo actualiza y repite en la celebración del culto divino esta nueva alianza. Él no actúa solo, sin embargo, en este ejercicio de su sacerdocio en la liturgia, sino como Cabeza, junto con su Cuerpo, la Iglesia, que se une a su acción. Y está presente en toda acción litúrgica de su Iglesia.

Poco antes de la descripción de la naturaleza de la liturgia, el Concilio se expresa en el mismo art. 7 sobre este modo de presencia de Cristo en la liturgia: Cristo está presente, sobre todo, en la celebración de la eucaristía —en la persona del presidente humano, al que llamamos también sacerdote—, y está presente bajo las especies eucarísticas. Está presente asimismo con su virtud en los sacramentos, de forma que, en frase de san Agustín, cuando alguien bautiza, es Cristo mismo quien bautiza. Esta presencia de Cristo no se limita, obviamente, al ministro del bautismo, sino que vale igualmente para el laico que bautiza. Y vale, naturalmente, en todos los sacramentos¹⁴⁷. Cristo está presente, además, en su palabra: él mismo habla cuando se leen y exponen los escritos sagrados en la Iglesia¹⁴⁸. Cristo está presente, por último, cuando la Iglesia ora y canta, porque prometió que, cuando dos o tres se reúnan en su nombre, estará en medio de ellos (cf. Mt 18, 20).

2) Liturgia es santificación del hombre y culto a Dios

La descripción de la naturaleza de la liturgia que hace el Concilio deja claro que la acción cultural no es sólo una acción que asciende del hombre a Dios, algo que el hom-

147. Si, en virtud de la presencia y la acción de Cristo, cualquier persona puede otorgar a otra, en el bautismo, la salvación en forma indicativa («Yo te bautizo...»), el ministro facultado para ello por el sacramento del orden puede también otorgar a otro, en el sacramento de la reconciliación, la salvación en forma indicativa («Yo te absuelvo...»); y es verdad, no obstante, que nadie puede perdonar pecados sino Dios (cf. Mc 2, 7).

148. La formulación de la presencia de Cristo cuando se explican las Sagradas Escrituras no encontró aún, al comienzo del Concilio, el asenso mayoritario de los padres. En el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, la formulación correspondiente no ofreció ya ninguna dificultad a los padres: «per verbum praedicationis» la Iglesia hace que esté presente el Autor de la salvación (art. 9).

bre ofrece a Dios, sino también y en primer lugar una acción que desciende de Dios al hombre, mediante la cual algo acontece en el hombre. Esta descripción de la naturaleza de la liturgia, en fin, no se atiene a la distinción entre «sacramentos» (*sacramenta*) y «culto» (*cultus divinus*), que suele figurar en los documentos sobre el ministerio eclesial. La liturgia presenta, junto al aspecto cultural, latréutico (del griego *latreia*), o adoración y honor tributado a Dios, un aspecto salvífico, soteriológico.

Así, del art. 7 de la constitución sobre la liturgia se desprende que el culto divino posee una estructura dialogal; que la liturgia, como el resto de la obra salvífica de Jesús, se caracteriza por el diálogo. La liturgia se celebra para la santificación del hombre y la salvación del mundo, por una parte, y para la glorificación de Dios, por otra. En la liturgia Dios habla al hombre y se da a él, y el hombre responde a Dios y se entrega a él. Y cada oblación del hombre a Dios tiene como consecuencia una nueva atención de Dios con el hombre, atención que suscita a su vez la oblación del hombre a Dios¹⁴⁹.

El fin último de todo obrar humano es el honor de Dios. Mas para ello es fundamental la iniciativa salvífica de Dios. Esto vale también para la liturgia. La meta última de toda celebración cultural es igualmente el honor de Dios: el aspecto ascendente, cultural, latréutico, de la celebración litúrgica tiene la prioridad sobre el aspecto descendente, soteriológico, salvador. Sin embargo, toda la historia de la salvación y, por ende, también el ejercicio concreto del culto divino, sigue un orden diferente: la bajada de Dios en la encarnación fue el presupuesto del misterio pascual, que es el ascenso en el sacrificio y la exaltación en la cruz. El hombre, igualmente, sólo puede volverse a Dios, orar, ofrecerse en sacrificio, si Dios se ha dirigido antes a él: «Dios nos amó primero» (1 Jn 4, 19). «Te damos gracias porque nos haces dignos de servirte en tu presencia [celebrando esta liturgia]» (Plegaria eucarística II). El hombre sólo puede glorificar a Dios si Dios le ha agraciado antes. La iniciativa tiene que partir de Dios. La santificación del hombre precede a la glorificación de Dios. De ahí que, al describir la naturaleza de la liturgia, el Concilio mencione primero la santificación del hombre y sólo después la glorificación de Dios, a la que va destinada finalmente la santificación del hombre.

En todo acto litúrgico están presentes ambos aspectos, el latréutico y el salvífico, aunque con un peso diferente. Por ejemplo, cuando una persona es bautizada y Dios se da a él en el sacramento, este suceso es también un acto de culto a Dios por parte de la Iglesia; sin embargo, el aspecto salvífico tiene obviamente la preponderancia. Cuando el sacerdote pronuncia la plegaria eucarística, es para la santificación de las personas, que por eso han de oír lo que dice y entenderlo; pero el aspecto latréutico tiene aquí la precedencia.

La palabra «culto», muy empleada en el contexto de la historia de las religiones, no expresa el curso exterior de una acción cultural, sino que designa el contenido interno; pero se limita a una sola parte de este contenido. «Culto» (= *cultus*, de *colere* = cultivar,

149. El esquema «palabra de Dios - respuesta humana» cobra especial claridad en la celebración de la palabra, sobre todo en los domingos y días festivos: la palabra de Dios se deja oír en la primera lectura, y la respuesta humana se produce en el salmo responsorial; la palabra de Dios se anuncia en la segunda lectura, y la respuesta humana se da en la aclamación del aleluya; la palabra de Dios al ser humano se proclama en el evangelio y en la homilía, y el ser humano da su respuesta en la profesión de fe y en las súplicas.

honrar) designa algo que el hombre hace ante Dios, y no a la inversa, lo que la divinidad hace al hombre. La Sagrada Escritura sólo usa tal palabra para designar el culto de la antigua alianza (Nm 3, 10; Jdt 5, 17) y la idolatría (1 Pe 4, 3). Es inadecuada para designar el culto cristiano, y por eso debería evitarse cuando se habla de él. Con especial claridad quedó en evidencia el concepto de «liturgia» del Código de derecho canónico de 1917, can. 1256¹⁵⁰, concepto preconiliar erróneo, por no incluir los sacramentos, y además estrecho, por subrayar sólo el aspecto jurídico.

La descripción de la naturaleza de la liturgia que da el Concilio sólo utiliza la palabra «cultus» correctamente en lo relativo a la acción ascendente desde el hombre a Dios; pero en aras de la precisión no debería traducirse por «culto», que se presta a malentendidos. La descripción que el Concilio hace de la naturaleza de la liturgia viene a expresar con claridad que en una celebración litúrgica y en cualquier acto litúrgico no sólo se da «culto» a Dios, sino que se comunica la salvación al hombre.

La palabra «liturgia», tomada del griego (*laos* y *ergon*), es mucho más apropiada, porque puede significar ambas cosas: «acción en favor del pueblo» y «acción del pueblo», en analogía con el término «opus Dei» o con la palabra alemana «Gottes-Dienst» (servicio de Dios y a Dios).

3) La liturgia se ejerce mediante signos sensibles

Aunque la descripción de la naturaleza de la liturgia subraya el contenido interno de las celebraciones litúrgicas, no hay que olvidar que la liturgia ofrece también una forma o figura externa. Y también de ella se habla en la descripción esencial de la liturgia que hace el Concilio Vaticano II. En efecto, el ejercicio del sacerdocio de Cristo, que incluye la santificación del hombre y la adoración de Dios (no sólo la santificación del hombre, como dice el *Codex iuris canonici* [CIC] 1983, can. 834 § 1¹⁵¹), acontece a través de signos sensibles. La acción litúrgica se realiza bajo unos signos perceptibles por los sentidos, que forman la vertiente externa, su forma y figura. La acción litúrgica no se agota en lo sensible, pero tampoco es posible sin signos sensibles –y aquí se incluyen todos los signos que se pueden percibir por los cinco sentidos–.

Los signos sensibles son necesarios para la celebración litúrgica:

–por razones antropológicas, porque el ser humano, como realidad corpóreo-anímica dotada de espíritu, entra en relación con su entorno a través del cuerpo, y a través del cuerpo alcanza su espíritu el conocimiento del entorno;

150. Tampoco fue afortunado el nombre de la autoridad romana que vino a sustituir, el 8.5.1969, al de «Consilium»: «S. Congregatio pro Cultu Divino», denominación que subsistió junto a «S. Congregatio pro Disciplina Sacramentorum», y en especial el nombre resultante de la combinación de ambos el 11.7.1975: «S. Congregatio pro Sacramento et Cultu Divino». Lo mismo vale decir de la denominación «Congregatio de Cultu divino et Disciplina Sacramentorum», oficial desde el 1.3.1989. Ni fue afortunada la serie de decretos emanados del Sínodo Común de obispos de la República Federal de Alemania (1971-1975): *Culto divino* y *Puntos esenciales en la pastoral actual de los sacramentos*.

151. El título del libro es también una reducción. El título adecuado sería «De Ecclesiae munere sacerdotali», que incluye la santificación y el culto divino. El título «De Ecclesiae munere sanctificandi» expresa solamente lo primero, aunque el libro habla de ambas cosas.

—por razones cristológicas, porque Cristo, la Palabra de Dios hecha carne (cf. Jn 1, 14) e imagen viva del Dios invisible (cf. Col 1, 15), es el verdadero agente en la liturgia;

—por razones eclesiológicas, porque la Iglesia es el sacramento radical donde tienen su raíz los sacramentos fundados por Cristo (que es el sacramento original), las acciones semióticas que comunican la salvación invisible procedente de Dios y realizan así la salvación del hombre.

Una liturgia sin signos visuales y auditivos, olfativos, gustativos y táctiles no sería humana, y tampoco cristiana ni eclesial.

Es importante que se complementen aquí los signos visuales y olfativos, gustativos y táctiles, por una parte, y los signos auditivos por otra¹⁵². Porque un acto visual o táctil (la imposición de las manos, por ejemplo) es ambiguo si no está determinado por la palabra; pero las palabras (un sermón sobre «Cristo, la Luz» en la vigilia de pascua, por ejemplo) pueden deformar la realidad o, al menos, expresarla con menos claridad si no son dilucidadas mediante signos visibles (el encendido del cirio pascual y de los cirios de la comunidad). Por eso, la constitución sobre la liturgia utiliza la pareja conceptual de «ritus et verbum» (art. 35) o «ritus et preces» (art. 48).

Si los signos sensibles pertenecen a la esencia del culto divino, deben ser comprensibles para que este culto se pueda celebrar de modo racional. La falta de comprensibilidad aproxima el culto a la magia. El empleo de la lengua vulgar en el culto (cf. art. 36, 54, 63a, 101) es norma suprema, una vez reconocida la importancia de los signos sensibles. A la lectura y explicación de la palabra de Dios hay que otorgarle mayor espacio que en el pasado, a tenor de su importancia (art. 35, 51, 52, 92a). Para evitar el peligro de convertir el culto divino en palabrería, hay que respetar el «silencio sagrado» a su debido tiempo (art. 30); esto no se refiere a la parte del culto que el presidente recita en voz baja, sino a los momentos en que callan todos los que celebran el culto. No es menos importante que el uso de los otros signos no se limite a la forma mínima necesaria para la validez, sino que se haga de un modo comprensible directamente, lo cual no suele requerir muchas explicaciones (art. 34). Derramar unas pocas gotas de agua sobre la cabeza del lactante, difícilmente resulta comprensible como «baño del nuevo nacimiento» (Tit 3, 5). El dicho del Señor «tomad y comed todos de *de él*» no se cumple debidamente con la costumbre de distribuir el pan eucarístico conservado en el sagrario antes de la misa (art. 55, 1). Renunciar normalmente a administrar el cáliz a la comunidad equivale a desobedecer la palabra del Señor «tomad y bebed todos de él» (art. 55, 2).

Hay que señalar otro punto débil en la descripción que hace el Concilio Vaticano II de la naturaleza de la liturgia: el olvido del Espíritu en la teología occidental, que tantas veces se suele lamentar, y con razón. La alianza entre Dios y los hombres no se actualiza sólo mediante Cristo, sino también en el Espíritu santo, que está presente, lo mismo que en la acción sacerdotal de Cristo, en la acción de la Iglesia. La Iglesia, al celebrar el culto divino, se dirige al Padre, mediante Cristo, en el Espíritu santo.

152. Es razonable distinguir las palabras de los otros signos, porque las palabras son los signos más frecuentes en la liturgia, como palabra de Dios y palabra humana de oración y de canto.

b) *La comunidad como soporte del culto divino*

La Iglesia es, por esencia, *ekklesía*, asamblea. Vive en y desde sus asambleas litúrgicas¹⁵³. Porque «la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias» (LG 26). Ya el Nuevo Testamento llama *ekklesía*, no sólo a la comunidad singular (Hch 8, 1; 14, 23), sino también a la totalidad de las comunidades de una región (Hch 9, 31) y del mundo entero (Mt 16, 18; 1 Cor 12, 28; Ef 1, 22; Col 1, 18). La asamblea litúrgica es, por eso, algo tan característico para el cristianismo que hasta cuando se habla de los cristianos de varias comunidades (Iglesia local, «confesión») o de todos los cristianos que viven en el mundo, éstos son designados como «asamblea» (*ekklesía*). Es verdad que nunca celebra el culto divino toda la Iglesia, ni toda la Iglesia local; pero siempre que una comunidad celebra el culto divino, es celebración de la Iglesia local y de toda la Iglesia. Porque «toda legítima celebración de la eucaristía es dirigida por el obispo» (LG 26), que es a su vez miembro del colegio de los obispos, donde el obispo de Roma tiene la primacía. Así cada comunidad, cuando celebra la eucaristía, está en conexión con su obispo y con el obispo de Roma, el papa. Por eso el papa y el obispo son mencionados nominalmente en el momento cumbre de toda celebración, la plegaria eucarística, y también repetidas veces en las peticiones de las vísperas. La eucaristía, en efecto, es celebrada siempre «en comunión con toda la Iglesia» («communicantes»). Es verdad que la acción de la Iglesia no se agota en el culto divino (cf. art. 9); pero este culto es su cumbre y fuente (cf. art. 10). Por eso, la Iglesia debe presentarse y ser visible en el culto divino y en todo lo que conduce a él y deriva de él.

1) El culto divino como celebración de toda la comunidad

Entre las normas establecidas por la constitución sobre la liturgia, que derivan de «la naturaleza de la liturgia como una acción jerárquica y comunitaria» (art. 26-32), está en primer lugar aquella que reconoce en su derecho original a la comunidad reunida para el culto, en tanto que representa a la Iglesia en el lugar (cf. art. 42), asignándole la tarea de ser soporte del culto: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es 'sacramento de unidad', es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y lo implican; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso según la diversidad de órdenes, funciones y participación activa» (art. 26). Esto viene a recusar, en el fondo, la liturgia clerical tal como se había practicado desde la Edad media primitiva. No son únicamente los dirigentes clericales de la comunidad, generalmente el sacerdote ordenado, quienes celebran la liturgia; toda la comunidad reunida tiene «derecho y

153. Cf. R. Kaczynski, *Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst*, en Th. Maas-Ewerd (ed.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 15-37, aquí 16-19.

obligación» de celebrar la liturgia con «participación plena, consciente y activa» (cf. art. 14)¹⁵⁴.

Las funciones litúrgicas que no corresponden a los titulares de oficio tampoco se pueden considerar negativamente, como no incluidas en el sacramento del orden. Han de verse como tareas propias de todo cristiano por razón del bautismo y la confirmación, aunque para ciertas funciones se requiera la misión formal del obispo o de un sacerdote. Los monaguillos no son, pues, un «sucedáneo del clero», como sugiere su nombre italiano («chierichetti» o «piccolo clero», pequeños clérigos), ni los lectores y acólitos son «órdenes menores» pertenecientes al clero; el coro eclesial no es representante del coro monacal o clerical, sino parte de la comunidad. Pío X declaró que «los cantores de la Iglesia» ejercían «un verdadero ministerio litúrgico»; pero añadió que «por eso, las mujeres, que no están facultadas para tal oficio, no pueden ser admitidas en el coro eclesial»¹⁵⁵. La colaboración de las mujeres en coros eclesiales fue permitida el año 1958¹⁵⁶; pero sólo la constitución sobre la liturgia afirma que los miembros de los coros eclesiales, incluidas las mujeres, ejercen «un auténtico ministerio litúrgico» (art. 29). La distinción entre laicos masculinos y femeninos no tiene un fundamento teológico si los laicos pueden desempeñar ministerios especiales, como los de lector y acólito.

2) El culto divino como celebración de una comunidad articulada

Dado que la comunidad reunida para la celebración litúrgica es Iglesia y cabe aplicarle todo lo que se aplica a la Iglesia –pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu santo–, hay que decir que la comunidad es imagen de toda la Iglesia, la celestial y la terrena. Es también imagen de la Iglesia por el hecho de ser una asamblea articulada. La comunidad está bajo la dirección del obispo o, en representación y por encargo del obispo, de un sacerdote. El sacerdocio del ministerio transferido por la ordenación difiere del sacerdocio común, que comparten todos los fieles en virtud del bautismo y la confirmación, por esencia y no por grado; pero el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común están interrelacionados, porque se trata del mismo y único sacerdocio de Cristo (cf. LG 10). Al dirigente presbiteral de la celebración litúrgica le asiste el diácono.

Los laicos ejercen también ministerios especiales en las lecturas y los cantos, cuando ayudan a distribuir comuniones, cuando sirven en la sede presidencial y en el altar. Frente al uso preconiliar, según el cual el dirigente presbiteral de una celebración litúrgica de-

154. El CIC de 1983 es, al menos, ambiguo cuando define que hay culto divino público «cuando se ofrece en nombre de la Iglesia por las personas legítimamente designadas y mediante actos aprobados por la autoridad de la Iglesia» (can. 834 § 2). Si la designación legítima se refiere al bautismo y la confirmación, el enunciado es correcto; pero el texto debería decirlo entonces expresamente. La formulación del can. 834 § 2 sugiere sin duda una designación especial; pero ésta no se requiere para la celebración del culto en general, sino para funciones especiales.

155. Carta apostólica *Tra le sollecitudini* del 22.11.1903, en A. Bugnini (ed.), *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* [I] (1903-1953) (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Sectio practica 9), Roma 1959, 21.

156. Cf. la instrucción de la Congregación de ritos sobre la música sagrada y la liturgia, del 3.9.1958, 100, en A. Bugnini (ed.), *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* II. *Ab anno 1953 ad annum 1959* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Sectio practica 9), Roma 1959, 98.

bía leer a su vez todo lo que otros leían y cantaban, como si estas partes de la celebración sólo tuvieran validez de ese modo, la constitución sobre la liturgia determina que cada cual, «al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» (art. 28). Al colaborar sacerdote y comunidad, diácono y acólitos, cantores y lectores, y contribuir cada cual a la santificación de sus hermanos y a la glorificación de Dios, nace el verdadero culto de la Iglesia¹⁵⁷. Cuando los celebrantes actúan como asamblea articulada, vienen a reproducir la imagen de la Iglesia.

3) La participación activa en el culto divino

El reconocimiento de la importancia de la comunidad ayuda a comprender lo que dice la constitución de la liturgia acerca de las celebraciones litúrgicas: «Siempre que los ritos, cada cual según su naturaleza propia, admitan una celebración comunitaria, con asistencia y participación activa de los fieles, incúlquese que hay que preferirla, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada» (art. 27). Se recoge aquí el concepto de participación activa (*participatio actiosa*) que Pío X propuso, a principios del siglo XX, al movimiento litúrgico (*partecipazione attiva*)¹⁵⁸, concepto que recorre como un *leitmotiv* la constitución sobre la liturgia y reaparece en documentos posteriores. La constitución sobre la liturgia emplea, además, otros adjetivos que expresan, sobre todo, el modo ideal de participación en la liturgia (participación comunitaria, verdadera, auténtica, apropiada, lúcida, consciente, interior y exterior, viva, piadosa, plena, perfecta), pero también la necesidad y la frecuencia (participación obligada, asidua) y su resultado (participación eficaz, fructuosa)¹⁵⁹.

La mera presencia física en el culto divino no es «participar» en el sentido en que lo entiende la constitución sobre la liturgia. Es posible que en muchos lugares se redujera el número de «asistentes» a las celebraciones una vez publicada la constitución, a veces porque no todos se decidían a una celebración comprometida, de verdadera participación.

c) El ordenamiento jurídico de la liturgia

El CIC de 1917 había excluido del ordenamiento jurídico de la Iglesia latina el derecho de los obispos a legislar en materia litúrgica. El derecho litúrgico pasó a ser un derecho papal. Todo lo que regulaban los obispos era, a partir de entonces, devoción popular. No podían ya editar formularios ni libros litúrgicos por su cuenta, como era posible aún en el siglo XIX. Autoridad eclesiástica equivalía a autoridad papal. Además, se hacía abstracción de la diversa categoría que los textos y las rúbricas podían tener: todos los textos litúrgicos y todos los detalles de las rúbricas gozaban del mismo grado de obligatoriedad.

157. Cf. J. A. Jungmann, «Kommentar zur Liturgiekonstitution», en LThK-2 Konzil I 10-19, 36.

158. Cf. *supra*, n. 139.

159. Cf. F. Kohlschein, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme*, en Th. Maas-Ewerd (ed.), *Lebt unser Dienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 38-62.

En la época del movimiento litúrgico y, sobre todo, en la fase preparatoria del Concilio Vaticano II era creciente el deseo de descentralizar también la legislación de la liturgia. Fue J. A. Jungmann el que propuso ya en la comisión preparatoria de la liturgia que se otorgara al obispo el derecho a ordenar la liturgia o, dicho de otro modo, que las celebraciones culturales reguladas por el obispo, como la procesión del Corpus, fueran reconocidas como liturgia. Esto fracasó ante la resistencia en el seno de la comisión¹⁶⁰.

La constitución sobre la liturgia tampoco se definió con suficiente claridad. Dice por una parte, en el art. 22 § 1, que la regulación de la liturgia corresponde a la autoridad de la Iglesia, concretamente a la Sede Apostólica y, de permitirlo el derecho, al obispo diocesano; pero cuando describe las celebraciones organizadas por el obispo (art. 13), no las incluye en el concepto de «liturgia», sino que las denomina «ejercicios piadosos de la Iglesia particular» (*sacra particularis ecclesiae exercitia*). Se trata de algo que es afín a la liturgia, que está, en cierto modo, entre la liturgia y los «ejercicios piadosos» o «ejercicios de devoción» (*pia exercitia*), que pueden practicarse igualmente en privado. De ese modo se sustrae al obispo el derecho a reglamentar la liturgia.

Este desalojar del ámbito de la liturgia las celebraciones culturales reguladas por el obispo obedece sin duda a que esta constitución fue debatida al comienzo del Concilio, y publicada antes de llevarse a cabo una intensa reflexión en común sobre la Iglesia. Se consideraba como Iglesia tan sólo la Iglesia total, y no las Iglesias locales. Por eso, los padres conciliares no estaban preparados en el pleno del Concilio para calificar todo culto público como «culto de la Iglesia», como liturgia; dependían aún de la idea de que la Sede Apostólica debía intervenir y aprobar los libros si se había de celebrar una liturgia. Al menos en este punto, el CIC de 1983 fue más allá de la constitución sobre la liturgia cuando declaró, a la vista de lo expresado claramente en la constitución dogmática sobre la Iglesia, que la Iglesia local dirigida por el obispo es también Iglesia: «Al obispo diocesano en la Iglesia a él confiada, y dentro de los límites de su competencia, le corresponde dar normas obligatorias para todos sobre materia litúrgica» (can. 838 § 4).

En lo que respecta a la importancia de la constitución sobre la liturgia, señalemos finalmente que dicha constitución dejó claro que la liturgia es la auto-representación más importante y la realización central de la vida de la Iglesia, aunque no la única. Y que es «la fuente de donde emana toda la fuerza de la Iglesia» y «la cumbre a la cual tiende su actividad» (art. 10).

3. El comienzo de la reforma posconciliar de la liturgia

Muchos habían aguardado con impaciencia en la Iglesia la aprobación de la constitución sobre la liturgia, especialmente una vez finalizado el primer período de sesiones. No pocos creyeron que con el acontecimiento del 4 de diciembre de 1963 se otorgaría a cada sacerdote la posibilidad de modificar, «en la línea del Concilio», la liturgia cele-

160. Cf. J. A. Jungmann, «Kommentar zur Liturgiekonstitution, en LThK-2 «Konzil» I 10-19, 27s.

brada por él. Para muchos, la *vacatio legis* también pareció demasiado larga. Años después se dijo repetidas veces que la reforma litúrgica había llegado «demasiado pronto»; que, además, debido a su aplicación gradual, exigía cambios demasiado frecuentes a las comunidades; y que hubiera sido mucho mejor renovar primero todos los libros litúrgicos para publicarlos luego conjuntamente. Pero esta crítica supone un desconocimiento de aquellas expectativas y esperanzas.

Por eso fue deseo del papa Pablo VI publicar ya las primeras medidas de reforma, a ser posible, el día en que fue aprobada y promulgada la constitución sobre la liturgia¹⁶¹. Este deseo del papa no se cumplió por unas u otras razones. Se comprende así que Pablo VI, el día en que se aprueba la constitución sobre la liturgia, después de expresar su alegría en palabras desbordantes, exhorte:

para que todo esto [la renovación de la liturgia] llegue a buen término, nadie debe interferir en la regulación del culto público de la Iglesia introduciendo cambios privados o ritos especiales. Nadie puede aplicar a su arbitrio la constitución sobre la sagrada liturgia que Nos hemos publicado hoy, antes de darse las instrucciones pertinentes e inequívocas, y de haberse aprobado legítimamente los cambios preparados por las comisiones especiales que se nombren después del Concilio. La oración sublime de la Iglesia debe resonar en plena armonía por todo el orbe; nadie debe perturbarla ni deformarla¹⁶².

La misma preocupación tuvieron los obispos: los de lengua germánica exhortaron a su clero, ya el 4 de diciembre, a «mantener la disciplina en materia litúrgica... 'Nihil sine Episcopo!' Hemos esperado largamente y ahora debemos esperar con paciencia un poco más, y dar tiempo a los obispos para deliberar con tranquilidad»¹⁶³. Para comprender la situación en que se hicieron tales declaraciones, y el inicio de la reforma, relativamente lento y decepcionante en un principio, hay que hablar de unos hechos que tuvieron lugar en la periferia del Concilio.

a) Actividades concernientes a la reforma posconciliar de la liturgia

El 21 de octubre de 1962, en la primera sesión que celebraba la comisión conciliar de liturgia, se dio a conocer el nombramiento de F. Antonelli como secretario de la misma. Además, el presidente de la comisión, cardenal A. Larraona, nombró como representantes suyos a los cardenales P. Giobbe y A. Jullien, llamados por el papa a la comisión. Causó general extrañeza que A. Bugnini fuera el único de los secretarios de una comisión preparatoria que no fue nombrado secretario de la comisión conciliar correspondiente (le retiraron, al mismo tiempo, la cátedra de ciencias de la liturgia en la universidad de Letrán), y también causó no pequeño estupor que en el nombramiento de los vicepresidentes se prescindiera del arzobispo de Bolonia, cardenal G. Lercaro, el

161. Cf. los autores mencionados *infra*, en n. 170.

162. AS II/6, 565s.

163. *Pastorale der deutschsprachigen Bischöfe an ihren Klerus*, en E. J. Lengeling, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Latein-deutscher Text mit einem Kommentar*, Münster-2 1965, 11*.

cardenal más antiguo y el único elegido por los padres conciliares en la comisión, que era además un reconocido especialista en cuestiones litúrgicas. Con razón se vio la influencia de determinadas corrientes de la curia detrás de estas decisiones personales¹⁶⁴. De ahí que se dieran los pasos necesarios a tiempo, desde diversas instancias, para evitar tales decisiones personales una vez promulgada la constitución.

El esquema *De sacra liturgia*, cuidadosamente preparado, hacía suponer su aprobación definitiva al final del período de sesiones; por eso, los que tenían ya poco que hacer, parece que se pusieron a diseñar el proceso de renovación litúrgica para después de promulgada la constitución. Hay una nota destinada al cardenal G. Lercaro: «Appunto per una 'Pontificia Commissione liturgica' posconciliare». No está fechada ni firmada por el autor. El índice del archivo del cardenal G. Lercaro señala como autor a A. Bugnini, y como tiempo de redacción el «31.10.1962 (post)». El contenido inclina a creer que el autor es A. Bugnini. Cabe plantear dudas sobre el año 1962 como fecha, pero hay una serie de indicios a favor. Por eso considero que es oportuno comentar el documento en este lugar.

El autor cree conveniente presentar primero el trabajo que realizó la comisión de reforma nombrada por Pío XII en 1948, para exponer luego sus propias ideas sobre la comisión de reforma posconciliar. Esta comisión, como las comisiones preparatorias, debe ser autónoma, dinámica (capacitada para el trabajo rápido y sin incluir a funcionarios de la curia como colaboradores) e internacional en su composición. El autor diseña con precisión el modo de trabajo (asoma el futuro secretario del «Consilium») y estima en cinco años como mínimo, más probable ocho, el tiempo necesario para la reforma¹⁶⁵.

El 9 de noviembre de 1962, expertos de la comisión de liturgia dirigieron una carta al cardenal secretario de Estado, A. G. Cicognani. El autor, que escribe en nombre del «gruppo dei 'periti'», se queja amargamente del método de trabajo ineficaz en la comisión. Pide en consecuencia apremiar al cardenal A. Larraona, fijando los días para debatir en el Aula las propuestas de enmienda en los distintos capítulos. Propone además encomendar la dirección del trabajo de la comisión al cardenal G. Lercaro; el cardenal A. Larraona podría ser oficialmente presidente de la comisión. Sugiere finalmente, en el supuesto de que se apruebe la constitución, crear una comisión posconciliar para su aplicación, que pueda iniciar el trabajo de inmediato, con un presidente —el autor propone al cardenal Bea o al cardenal Confalonieri; piensa, por tanto, sólo en cardenales de la curia—, alrededor de 20 obispos y 50 expertos. El autor contesta, por último, la pregunta (probablemente dirigida a él) sobre la conveniencia de que el Concilio apruebe al

164. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 41 (51). Dos cartas de los últimos días de octubre de 1963, dirigidas al papa, al parecer relacionadas entre sí, indican que hubo problemas parecidos en otras comisiones conciliares; una, redactada en francés (25.10.1963), firmada por padres conciliares de lengua francesa; otra, en idioma inglés (sin fecha), firmada por padres conciliares de lengua inglesa. Exigen en ellas, entre otras cosas, que el presidente de una comisión del Concilio no sea el prefecto o secretario de una congregación romana, y que los vicepresidentes y secretarios sean designados con el consentimiento de toda la comisión; cf. F-Lercaro XXIII, 541 y 540.

165. Cf. F-Lercaro I/24. Sobre las razones para concluir que el memorándum puede haber sido escrito ya en 1962, cf. *infra*, n. 184 y 185.

menos algunos principios generales de la reforma en caso de no aprobarse toda la constitución; él lo desaconseja¹⁶⁶.

No es posible dudar, por razones de contenido y de estilo, que el redactor de esta carta sin firma se llamaba también A. Bugnini. Esto parece natural, porque Bugnini gozaba de cierta proximidad con el cardenal secretario de Estado, que era hermano del cardenal G. Cicognani († 5.2.1962), presidente de las comisiones litúrgicas preparatorias¹⁶⁷. Una comparación del contenido de esta carta con el memorándum enviado por el cardenal G. Lercaro el 11 de noviembre de 1962 al sustituto en la secretaría de Estado, arzobispo A. dell'Acqua, permite concluir que el memorándum está, al menos, claramente influido por la carta o por su autor¹⁶⁸.

El 10 de octubre de 1963, en un lugar que el obispo H. Jenny llamó «atelier liturgique international», hubo una reunión en la que se habló de la creación de una Comisión postconciliaris. Se quería pedir a los moderadores y, caso de ser posible, al papa el nombramiento de esta comisión antes de dispersarse los padres conciliares. El asunto no podía dejarse en manos de la Congregación de ritos. Formarían parte de la comisión, además de los expertos, algunos obispos. Su presidente no debía ser el cardenal A. Larraona, que no sería capaz de llevar a cabo ninguna reforma litúrgica. Y, al no haber ningún otro cardenal idóneo en la curia, la mejor solución era que el cardenal G. Lercaro asumiese la tarea¹⁶⁹.

El mismo 10 de octubre expresó el papa Pablo VI a los moderadores, en una audiencia, su deseo de promulgar al final del segundo período de sesiones del Concilio las primeras disposiciones para aplicar la constitución litúrgica, y encargó al cardenal G. Lercaro la elaboración del documento correspondiente¹⁷⁰. Al día siguiente, el cardenal G. Lercaro comentó con A. Bugnini el plan del papa y le pidió que nombrase un grupo de expertos para colaborar en el proyecto.

Con el traspaso de esta tarea recibía el cardenal G. Lercaro una misión acorde con su personalidad y sus dotes, y A. Bugnini alcanzaba además una cierta rehabilitación. Ya el 12 de octubre, los expertos nombrados por A. Bugnini se reunieron con éste en Santa Priscila, residencia del cardenal G. Lercaro, para una primera conversación y el reparto de las tareas. Eran E. Bont, A. Dirks, J. A. Jungmann, A. G. Martimort, F. Mc-

166. Cf. F-Lercaro I, 5.

167. Uno conoce por su colaboración de cinco años la manera de diseñar planes propia de A. Bugnini, y su instinto para saber si son factibles. La penúltima frase es algo característico de él: pide disculpas por la franqueza de la carta y expresa su convicción de que «la franchezza e la rettitudine d'intenzione non hanno mai nuociuto alla soluzione dei problemi, ma l'agevolano».

168. Cf. F-Lercaro I, 6c.

169. Cf. las notas manuscritas del obispo H. Jenny conservadas en el Archivo del Istituto delle scienze religiose. El obispo Jenny se dirigió al cardenal G. Lercaro con la propuesta en una carta fechada el 15 de octubre de 1963.

170. Cf. L de, 177s; Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 65 (77); J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerungen*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 78; P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, en Congregazione per il culto divino (ed.), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, Roma 1986, 78. Para lo que sigue cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 65s (77s), y sobre todo P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, 78-101.

Manus, H. Schmidt, C. Vagaggini y J. Wagner. Tuvieron las primeras sesiones de trabajo el 19 y 20 de noviembre en la residencia de C. Vagaggini, en S. Gregorio al Celio, y hubieron de aceptar el recorte de sus borradores, demasiado extensos para los primeros pasos de reforma¹⁷¹. Se fijaron como fechas para otras sesiones los días 25 y 26 de octubre, y la sesión final para el 30 de octubre.

El 1 de noviembre debía estar listo el documento según los planes originales. El primer borrador se presentó ya el 20 de octubre. E. Bonet tuvo que reelaborar este proyecto en los días siguientes, para ajustarlo a las observaciones de los expertos. El primer borrador del 22 de octubre preveía ya un documento papal en dos partes: un motu proprio para tratar cuestiones jurídicas (se anticipaba la primera palabra: «primitiae») y una instrucción con las indicaciones prácticas. El grupo había concluido su trabajo con el esquema del 1 de noviembre. Pero se quiso involucrar también en el trabajo al cercano confidente del papa, G. Bevilacqua. Este revisó detenidamente el borrador. Parece que el 21 de noviembre estaba concluida la versión definitiva de un motu proprio («Litterae Apostolicae Motu proprio datae, quibus normae ac leges quaedam Constitutionis conciliaris de sacra Liturgia statim exsequendae dicuntur»), que comenzaba con la palabra «primitiae», y de una instrucción anexa («Instructio de instaurationis liturgicae elementis statim ad effectum adducendis»)¹⁷². Según A. Bugnini, el documento fue entregado ya a Pablo VI el 21 de noviembre. Así parece, puesto que los moderadores tuvieron este día una audiencia con el papa. No obstante, el cardenal G. Lercaro refiere haber trabajado el 24 de noviembre con A. Bugnini «per preparare al S. Padre le innovazioni possibili a farsi subito»¹⁷³.

El motu proprio contenía seis disposiciones:

1. Los principios de la constitución deben darse a conocer inmediatamente a los fieles.
2. Los primeros pasos concretos de la reforma deben emanar de la instrucción.
3. Los libros litúrgicos mantienen su validez por el momento.
4. Deben citarse literalmente los artículos 22 § 1 y § 3.
5. El documento explica a qué agrupaciones episcopales se refiere el art. 22 § 2.

171. J. A. Jungmann confirma los nombres indicados por P. Marini (P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica [Ottobre-dicembre 1963]* 79); cf. *Diario de Jungmann*, 12, 13, 19 y 20 de octubre de 1963. J. A. Jungmann tuvo que aceptar el 19 de octubre, quizá con cierta pesadumbre, que su proyecto para una primera reforma en la celebración de la misa, que había abordado el 13 de octubre con J. Wagner, fuese abreviado notablemente por A. Bugnini; pero vio también que, al día siguiente, el plan de F. McManus y C. Vagaggini para las primeras reformas de los sacramentos y sacramentales era «recortado de modo similar».

172. Cf. los textos publicados en P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, en Congregazione per il culto divino (ed.), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, Roma 1986, 97-101. Según otra fuente, parece que el cardenal G. Lercaro entregó al papa, ya el 7.11.1963, al menos la propuesta de instrucción: Archiv Kardinal J. Döpfner, Akt 1 Conc VII SQ Nr. 17. Consta que el cardenal G. Lercaro estuvo ese día con el papa; cf. L dc, 208.

173. L dc, 234; no obstante, quizá se trata ya aquí de modificaciones de la versión entregada al papa a raíz de algunas intervenciones de personas que sólo después del 21 de noviembre de 1963 se ocuparon del asunto o lo quisieron hacer fracasar. Cf. también, sobre todo, el incidente Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 65 (77s); y P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, 98s.

6. El documento indica la próxima fiesta de Navidad como primer día de vigencia de las nuevas disposiciones¹⁷⁴.

La instrucción abordaba algunos artículos de la constitución: en relación con la misa, los artículos 50, 53, 54 y 57; en relación con los otros sacramentos y los sacramentales, los artículos 63b, 66, 69, 71, 74, 76, 78 y 79; en relación con el Oficio divino, el artículo 89¹⁷⁵.

La publicación debía hacerse a principios de diciembre. No se llevó a efecto. Se desconocen los motivos del fracaso del proyecto; tampoco importan demasiado. A. Bugnini hace notar que era demasiado tarde (sin embargo, ¡el papa lo tenía todo en sus manos un día antes de la última votación sobre el esquema de la liturgia!) para obtener la aprobación final, con los cambios necesarios, antes de la conclusión del segundo período de sesiones. Es posible que la «redacción definitiva» del 21 de noviembre llegase a manos de demasiadas personas que deseaban ponerle algún reparo, o de otras que intentaban aplazar su publicación o incluso impedirla.

P. Marini pregunta si todo el proyecto «Primitiae» resultó ser un error, y lo niega con tres argumentos¹⁷⁶.

En primer lugar, sólo de ese modo quedó patente la necesidad de una reforma de gran alcance. La publicación de los dos documentos preparados con urgencia hubiera creado posiblemente más problemas de los que se pretendían resolver; muchos que esperaban una reforma en profundidad, habrían quedado defraudados¹⁷⁷.

En segundo lugar, se dejó sentir la necesidad de crear una comisión más numerosa y encomendarle la organización del trabajo. Los expertos habían considerado ya necesaria esa comisión, independiente de los cargos curiales y de composición internacional, en las sesiones para el motu proprio «Primitiae»¹⁷⁸.

En tercer lugar, se podía confiar una aplicación fructífera de la reforma a personas de gran capacidad intelectual y talento organizativo, como el cardenal G. Lercaro y A. Bugnini. En estas semanas cuajó, sobre todo, ese buen entendimiento y confianza entre el cardenal G. Lercaro y A. Bugnini que duró en los siguientes años de reforma y fue tan beneficioso para ésta. Además, el cardenal G. Lercaro, como uno de los moderadores del Concilio, se reunía a menudo con el papa Pablo VI y tuvieron ocasión de hablar sobre los problemas pendientes de la reforma litúrgica. El trabajo en «Primitiae» contribuyó sin duda decisivamente a la buena armonía entre el papa, el cardenal G. Lercaro y A. Bugnini. Por último, con ocasión de este trabajo llamaron la atención el dinamismo y el talento organizador de A. Bugnini, lo que supuso una base de confianza para el trabajo posterior en la reforma litúrgica¹⁷⁹.

Quizá muchos daban por descontado, de tiempo atrás, que la reforma posconciliar de la liturgia sería encomendada a A. Bugnini. J. A. Jungmann recordó a A. Bugnini, el 29 de octubre de 1963, algo que «ya le había echado en cara antes y que desentonaba en

174. Cf. P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, 98s.

175. *Ibid.*, 99-101.

176. Cf. *ibid.*, 80-89.

177. Cf. *ibid.*, 84.

178. Cf. *ibid.*

179. Cf. *ibid.*, 88.

él»: la pretensión de participar en la «*Commissio post-conciliaris*». Pero Bugnini le contestó que su participación era algo ya decidido entre él y el cardenal G. Lercaro¹⁸⁰.

Sin embargo, cuando se abandonó el proyecto del motu propio «*Primitiae*», no estaba aún tan avanzado como para que el cardenal G. Lercaro y A. Bugnini pudieran continuarlo. Ambos tenían que recibir un nuevo encargo para ello; pero era ya demasiado tarde para seguir adelante y concluir el trabajo sobre el documento en la línea propugnada por ellos y sus colaboradores.

b) *La creación del «Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia»*

Se supone que Pablo VI había decidido ya a quién confiar la reforma posconciliar de la liturgia¹⁸¹ cuando, una vez publicada la constitución sobre la liturgia en diciembre de 1963, pidió al secretariado de la comisión conciliar de la liturgia y al cardenal G. Lercaro una propuesta para organizar la comisión posconciliar que debía estudiar la aplicación de la constitución. El cardenal G. Lercaro pidió a A. Bugnini que diseñara un plan¹⁸².

La propuesta del secretariado de la comisión conciliar de la liturgia comprende tres partes. La primera contempla la creación de 14 grupos de estudio. La segunda desarrolla un plan de organización del trabajo. El trabajo de los grupos de estudio sería dirigido por una pequeña comisión de cinco obispos (los cardenales A. Larraona y G. Lercaro y tres obispos diocesanos: F. Grimshaw, A. Martin y F. S. Zauner) y ocho expertos (F. Antonelli, P. Borella, A. Bugnini, A. Dirks, P. Frutaz, A. G. Martimort, C. Vagaggini y J. Wagner). En cuanto a las tareas del secretariado, se pensó que podía asumirlas el secretariado de la comisión conciliar de liturgia. La tercera parte de la propuesta aborda la composición de los grupos de estudio anticipados en la primera parte. La propuesta fue sometida al papa el 19 de diciembre de 1963.

La propuesta elaborada por A. Bugnini aparece descrita por él mismo y por P. Marini en términos diferentes.

A. Bugnini resume lo que había escrito en la segunda parte de su memorándum al cardenal G. Lercaro, redactado ya, posiblemente, en 1962¹⁸³: la comisión debe ser autónoma, dinámica e internacional. Consta de un secretariado con expertos, una comisión de 20 a 30 obispos dirigida por un cardenal y, en la cima, una comisión de cardenales. El trabajo debe hacerse por grupos de estudio, a los que se asigna la reforma de los distintos libros litúrgicos y la revisión de los esquemas con determinados criterios. Será coordinado por una comisión especial de expertos (*commissio executiva*). Ella presentará primero el trabajo realizado a la comisión episcopal y después a la comisión de cardenales, para someterlo a continuación al dictamen de las conferencias episcopa-

180. Cf. *Diario de Jungmann*, 29.10.1963.

181. Cf. P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, 89.

182. Cf. para lo que sigue A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 71-78 (83-91); P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, 89-94.

183. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 71s (83s).

les y entregarlo finalmente al papa. Si el trabajo se emprende con decisión y dinamismo, y se organiza bien —dice Bugnini—, puede estar concluido en cinco años¹⁸⁴. La propuesta iba acompañada de una exposición esquemática de los diversos órganos participantes en la reforma¹⁸⁵.

P. Marini insiste en que A. Bugnini se limita en su propuesta a presentar un plan de trabajo. También él menciona una exposición esquemática. Prevé que el trabajo de la comisión se realice en dos fases; en la primera se renovarían el breviario, el misal, los pontificales y los rituales; en la segunda, el ceremonial de obispos y el martirologio, amén de elaborar un código de derecho litúrgico¹⁸⁶.

A. Bugnini conoce el efecto que han tenido en el papa las dos propuestas por el hecho de haber sido llamado el 3 de enero de 1964 por el cardenal A. G. Cicognani, secretario de Estado, para comunicarle que el papa le había nombrado secretario de la comisión para aplicar la constitución sobre la liturgia. A esta notificación verbal siguió el 13 de enero de 1964 el escrito oficial de nombramiento desde la secretaría de Estado, en el que se lee por primera vez el nuevo nombre de la comisión: «Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia». El escrito de nombramiento da también los nombres de los tres cardenales constituidos como miembros: G. Lercaro, P. Giobbe y A. Larraona. Estos tres cardenales formaron, junto con el secretario, el «grupo constituyente» («Costituente») del «Consilium»¹⁸⁷.

Las primeras disposiciones prácticas sobre la constitución litúrgica, aparecidas con fecha de 25 de enero de 1964 —el *motu proprio Sacram Liturgiam*—, mencionan la creación del «Consilium», pero no utilizan ninguna denominación y hablan de «comisión cuya tarea capital será llevar fielmente a la práctica las disposiciones de la constitución sobre la liturgia»¹⁸⁸; y esto se puede entender como señal de que el nuevo «Consilium» tenía poco o nada que ver con el documento. Tampoco señalan sus competencias en detalle. Dos días después de la aparición del *motu proprio* (29 de enero de 1964), publicaba *L'Osservatore Romano* del 31 de enero los nombres de los tres miembros y del secretario designados por el papa.

184. A. Bugnini cita aquí, en la exposición de su plan, parte de una frase que no figura exactamente en su memorándum para el cardenal G. Lercaro (F-Lercaro I, 24): Tiempo necesario para la reforma, cinco años, «posto que la commissione esecutiva si metta all'opera con decisione, dinamismo e perfetta organizzazione». Esto hace suponer que el memorándum fue escrito ya antes, quizá incluso el año 1962, y sólo quedó integrado en la propuesta solicitada por el cardenal G. Lercaro en diciembre de 1963. Tampoco se pueden encontrar indicios que obliguen a poner el origen del memorándum en el período de trabajo sobre el proyecto para el *motu proprio Primitiae*.

185. Esa exposición esquemática se encuentra en F-Lercaro I, 25, con fecha diciembre 1963; pero no coincide con lo descrito por Marini (p. 92), por lo que parece reflejar una fase anterior. Las dos páginas anexas recogen los nombres de los obispos que iban a formar la comisión litúrgica y de los expertos que estarían en la «commissione esecutiva». Esa lista señala como presidente al cardenal C. Confalonieri y no da ningún nombre para el puesto de secretario, y esto induce a fecharla quizá en el año 1962 (cf. la ya mencionada carta de A. Bugnini del 9.11.1962: F-Lercaro I, 5), al igual que la exposición esquemática que acompaña a la lista de nombres. Pero entonces cabe suponer también que el memorándum para el cardenal G. Lercaro (F-Lercaro I 24) es del año 1962.

186. Cf. P. Marini, *Le premesse della grande riforma liturgica (Ottobre-dicembre 1963)*, 91-94.

187. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 60 (72s).

188. Cf. Pablo VI, carta apostólica «*Sacram Liturgiam*» del 25.1.1964: AAS 56 (1964) 139-144, aquí 140; *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, ed. por R. Kaczynski, vol. I, Torino 1976, 179.

A. Bugnini confiesa que se puso a trabajar inmediatamente después de haberle encargado el cardenal secretario de Estado la organización del «Consilium». Cuando el 15 de enero se reunió el «grupo constituyente» del «Consilium» en su primera sesión, dirigida ya por el cardenal G. Lercaro, un importante punto del orden del día fue el dictamen del borrador para el motu proprio *Sacram Liturgiam*, remitido al grupo¹⁸⁹; pero A. Bugnini había diseñado ya un primer plan de trabajo para el «Consilium» y lo sometió a debate en esta sesión.

Todo transcurría aún en Roma bajo secreto. Sin embargo, A. Bugnini, en su calidad de director de la revista *Ephemerides Liturgicae*, había rogado a algunos de sus amigos, el mismo día de la sesión pública, que colaborasen en un comentario a la constitución. A J. Wagner le pidió que glosara los artículos 77 y 78 (ritos del matrimonio) y el 128 (revisión de las normas sobre ordenamiento de los espacios litúrgicos), y enviara su contribución para el 15 de enero de 1964. J. Wagner escribió pidiendo disculpas por no haber podido cumplir con el plazo de entrega por motivos de salud. Solicitó al mismo tiempo información, sobre todo, en lo relativo a la instrucción para la puesta en práctica de la constitución litúrgica¹⁹⁰.

Antes de poder contestar la carta recibió A. Bugnini, en Tréveris, la noticia de su nombramiento como secretario del «Consilium», y J. Wagner le envió telegráficamente su felicitación desde el hospital, el 21 de enero. El 24 de enero agradeció A. Bugnini por escrito el telegrama e invitó a Wagner, con el acuerdo del cardenal G. Lercaro, a viajar a Roma «alrededor del 10 de febrero» para intercambiar ideas y planificar los grupos de estudio. Pidió igualmente a A. G. Martimort que se trasladara a Roma. De no ser posible el 10 de febrero, la reunión podía celebrarse antes¹⁹¹. Como el cardenal G. Lercaro tuvo que aplazar su viaje a Roma, la reunión de J. Wagner y A. G. Martimort con A. Bugnini sólo pudo efectuarse el 13 de febrero. La tarde del 14 de febrero hubo una sesión común con el cardenal G. Lercaro¹⁹².

El método de trabajo de A. Bugnini en estas semanas, todavía antes de que el «Consilium» pudiera emprender su tarea de reforma, caracteriza su actividad al servicio de la renovación litúrgica, actividad que duró hasta el 11 de julio de 1975. Cuando recibía un mandato, buscaba asesores y colaboradores, y solía encontrar los apropiados. Le sirvió de gran ayuda su elevada dosis de prudencia y de conocimiento de las personas. Te-

189. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 61 (73) y 66 (78).

190. Cf. la carta del 15.1.1964 en el archivo de J. Wagner, Trier. J. Wagner solía contar que estuvo totalmente agotado por algunas semanas, después de su regreso, debido al exceso de trabajo en Roma durante el Concilio.

191. Cf. el texto del telegrama de felicitación y la carta de respuesta de A. Bugnini en Archiv J. Wagner, Trier. La carta del 24.1.1964 tiene el protocolo n° 21/64 y el papel lleva ya el membrete de «Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia», que encontró su sede en el Palazzo S. Marta; cf. a este respecto la orden del cardenal secretario de Estado a A. Bugnini: «Lo metta dove vuole, ma non ai Riti» (Bugnini, *La riforma liturgica [1948-1975]*, 63 [75]).

192. Cf. la carta de A. Bugnini a J. Wagner del 3.2.1964 (protocolo n° 56/64) y su tarjeta del 11.2.1964, en la que le comunica que, debido a otra reunión, tuvo que retrasar la del 13.2.1964 de las 9.00 h. a las 11.00 h.; la de las 9.00 h. era, posiblemente, la misma reunión de la Congregación de ritos en la que participó también J. Wagner (cf. la carta de A. G. Martimort al cardenal G. Lercaro [F-Lercaro XXV, 715] y J. Wagner [Archiv J. Wagner, Trier, vol. 37] del 21.2.1964): Archiv J. Wagner, Trier.

nía claro que, en aquella hora de sentar las bases para el trabajo del «Consilium», debía consultar a los dos exponentes de las áreas lingüísticas germana y francesa: el director del Liturgisches Institut de Tréveris, J. Wagner, y el director del Centre de pastorale Liturgique, A. G. Martimort¹⁹³. Ambos habían colaborado muy bien con él en la «Commissio praeparatoria» del Concilio y se habían mostrado públicamente como amigos suyos cuando le fue denegada en 1962 la dirección de la comisión conciliar de liturgia y retirada la cátedra en la universidad de Letrán.

El día siguiente a las conversaciones con A. G. Martimort y con J. Wagner, 15 de febrero, el «grupo constituyente» del «Consilium» se reunió en segunda sesión, con la que inició ya su actividad. Crearon un primer grupo de estudios para la revisión del salterio, labor considerada como especialmente pesada. Pero, sobre todo, propusieron, debatieron y finalmente aceptaron por unanimidad el elenco de las personas que debían ser presentadas al papa como miembros del «Consilium». El elenco fue entregado al papa, que pronunció los nombramientos. Los nombres de los 42 miembros –10 cardenales, 28 obispos, 1 abad y 3 sacerdotes– fueron publicados el 5 de marzo en *L'Osservatore Romano*. Sólo entonces apareció en *L'Osservatore Romano* la designación del cardenal G. Lercaro como presidente del «Consilium». El 11 de marzo se celebró ya una primera sesión. En ella fue nombrado vicepresidente el cardenal C. Confalonieri¹⁹⁴.

Además de los miembros, pertenecieron al «Consilium» dos grupos de especialistas: los «consultores» y los «consiliarii». Los «consultores» fueron nombrados para puestos fijos, mientras que a los «consiliarii» se les pedía colaboración caso por caso. Los consultores fueron convocados desde primeros de marzo por el presidente del «Consilium», cardenal G. Lercaro. Recibieron los comunicados en una carta de invitación del secretario a su primera sesión del 14 hasta el 18 de abril; las *litterae testimoniales* de la secretaría de Estado llegaron posteriormente¹⁹⁵.

Como en las congregaciones romanas, se establecieron dos clases de sesiones para los miembros: la ordinaria («coetus ordinarius», sesión ordinaria), que se celebraba una o dos veces al mes, y la plenaria («coetus plenarius», asamblea plenaria), tres o cuatro veces al año. En la sesión ordinaria participaban solamente los miembros presentes en Roma. Había, además, *consulta* («coetus consultorum», sesión de consultores). Los consultores estaban presentes generalmente en las sesiones de la plenaria, aunque carecían de derecho a voto. De ellos se formaban los grupos de estudio, que constaban ge-

193. A. Bugnini no incurrió ya en el error cometido en el nombramiento de los asesores de la «Commissio praeparatoria»: prescindir inicialmente de A. G. Martimort y de J. Wagner. Temió entonces que ambos ejercieran una fuerte influencia en los debates de la comisión (cf. J. Wagner, 52). En realidad A. Bugnini, como director de la revista *Ephemerides Liturgicae*, estaba más familiarizado con los representantes de la ciencia de la liturgia que con los del trabajo litúrgico-pastoral, ante los que quizá se sentía aún en inferioridad.

194. A tenor de una carta del cardenal G. Lercaro al cardenal A. Larraona, parece que el mismo día hubo una conversación a solas entre ambos cardenales sobre el plan de trabajo del «Consilium»: F-Lercaro XXV, 719.

195. Así, por ejemplo, B. Fischer, Trier, fue invitado a Roma mediante carta del 24.3.1964 (prot. n° 317/64); las «litterae testimoniales» de la secretaría de Estado le fueron enviadas por A. Bugnini el 23.5.1964 (prot. n° 979/64). J. A. Jungmann recibió ya el nombramiento de consultor el 3.3.1964 (cf. *Diario de Jungmann*, 3.3.1964).

neralmente desde cinco hasta siete personas y eran dirigidos por un relator, al cual asistía un secretario. Había plena libertad de discusión, como es natural¹⁹⁶. En contraste con la práctica de las congregaciones romanas, los miembros, además de expresar su opinión en las sesiones sucesivamente, por orden de dignidad, podían intervenir en debates reales, durante los cuales eran preguntados también los consultores presentes, y éstos debían responder.

Para que el «Consilium» pudiera iniciar su trabajo fue necesario fijar las tareas y circunscribir las competencias. El cardenal secretario de Estado A. G. Cicognani asignó al «Consilium», en una circular a sus presidentes del 29 de febrero, las siguientes tareas:

- a) dar nombres de personas idóneas para formar los grupos de estudio en orden a la reforma de los ritos y los libros litúrgicos;
- b) acompañar y coordinar el trabajo de los grupos de estudio;
- c) elaborar sin demora una instrucción que avance realmente más allá del *motu proprio Sacram liturgiam* y exponga con claridad las tareas de las autoridades eclesiásticas territoriales de cara a la reforma de los ritos y los libros litúrgicos;
- d) cuidar de que la constitución sobre la liturgia sea aplicada de acuerdo con la letra y el espíritu del Concilio que la aprobó, a la hora de responder a las propuestas de las conferencias episcopales y a las preguntas que se formulen acerca de la aplicación correcta de la constitución.

Los eventuales reparos a las decisiones del «Consilium» o la solución de cuestiones especialmente arduas y graves, o totalmente nuevas, deben ser trasladados al papa por el propio «Consilium»¹⁹⁷.

Esto vino a clarificar las tareas, mas no las competencias. No quedaron aclaradas, especialmente, las relaciones con la Congregación de ritos, cuyas competencias no habían sido derogadas. Es significativo el siguiente caso. El cardenal A. Larraona había fijado para el 13 de febrero una sesión de «los miembros de la comisión de liturgia presentes en Roma», e invitó a A. G. Martimort y a J. Wagner, que estaban justamente en Roma por invitación de A. Bugnini. Estos invitados descubrieron que no se trataba de una sesión de la comisión, sino de los funcionarios de la Congregación de ritos. Participaban el cardenal A. Larraona, el arzobispo E. Dante, G. Sormanti, F. Antonelli, N. Ferraro y P. Frutaz. El cardenal trató como segundo punto del orden del día la respuesta que debía dar a las conferencias episcopales, que ya habían presentado en la Sede Apostólica las actas para la confirmación de sus resoluciones a tenor de la constitución sobre la liturgia, art. 36 §3. Él consideraba que la Congregación podía «otorgar» lo que «pedían» los obispos. No comprendía, al parecer, el art. 36, e interpretaba las decisiones de los obispos en la línea de una mera petición de dispensa¹⁹⁸.

196. Cf. el informe del secretario con ocasión de la primera sesión de los consultores (entonces sólo 17) el 14.4.1964: Archiv B. Fischer, Deutsches Liturgisches Institut, Trier.

197. Carta del cardenal secretario de Estado A. G. Cicognani al presidente del «Consilium», cardenal G. Lercaro, del 29.2.1964, en *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, ed. por R. Kaczynski, vol. I, Torino 1976, 191.

198. Cf. A. G. Martimort, *Note confidentiel sur le Motu proprio du 25 janvier 1964 et ses suites*: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 37.

A. G. Martimort informó en carta del 21 de febrero tanto al cardenal G. Lercaro como a J. Wagner sobre un documento dirigido el 14 de febrero al episcopado francés¹⁹⁹. De él se desprende que la Congregación de ritos creó una sección especial «encargada del movimiento litúrgico posconciliar» (incluía sólo a los funcionarios de la Congregación, es decir, a los que eran contrarios a la constitución sobre la liturgia). Se afirma en ese documento que la Congregación estudió el tema con el «Consilium» (quizá por estar presente A. Bugnini en la sesión, pero sin poder decir palabra) y escuchó a una delegación de la comisión conciliar de liturgia (parece que esta delegación se componía de J. Wagner y el propio A. G. Martimort)²⁰⁰. Era necesario y urgente poner fin a esta confusión de competencias.

La clarificación de las relaciones entre la Congregación de ritos y el «Consilium» se produjo paulatinamente en los meses siguientes. A. Bugnini documentó los diferentes pasos²⁰¹, que reproducimos aquí sucintamente.

1. El 22 de abril de 1964 se determinó que la Congregación de ritos y el «Consilium» aparecieran conjuntamente en la promulgación de los decretos publicados a raíz del Concilio. Tras un largo tira y afloja se acordó la fórmula, usada por primera vez al publicarse la (primera) instrucción para la puesta en práctica de la constitución sobre la liturgia:

El presidente del denominado «Consejo», cardenal Giacomo Lercaro, presentó a Su Santidad el papa Pablo VI esta instrucción, que por mandato de Su Santidad había elaborado el «Consejo para la puesta en práctica de la constitución sobre la liturgia». El papa la examinó con todo el Consejo y la Congregación de ritos. En la audiencia concedida el 26 de septiembre al prefecto de la Congregación de ritos, cardenal Arcadio María Larraona, la aprobó expresamente, en conjunto y en todos sus detalles, la confirmó con su autoridad y ordenó su publicación para que fuese observada fielmente por todos los responsables desde el 7 de marzo de 1965, primer domingo de cuaresma²⁰².

Los documentos fueron suscritos por los dos cardenales y el secretario de la Congregación de ritos, mas no por el secretario del «Consilium», bajo cuya dirección habían sido elaborados.

2. Tras muchos desacuerdos sobre experimentación con el rito de la concelebración y sobre la confirmación de los textos litúrgicos en lengua vernácula aprobados por las conferencias episcopales, se determina finalmente, con carta del cardenal secretario de Estado A. G. Cicognani al prefecto de la Congregación de ritos, cardenal A. Larraona,

199. Cf. la carta del cardenal A. Larraona al nuncio apostólico en Francia, arzobispo P. Bertoli: F-Lercaro XXIV, 576.

200. Cf. F-Lercaro XXV, 715 y Archiv J. Wagner, Trier, vol. 37. También A. Bugnini fue informado (sin duda por J. Wagner) sobre la carta de la Congregación de ritos al nuncio apostólico en Francia, y escribió a J. Wagner el 25.2.1964, desde su dirección privada, una carta en la que lamenta amargamente el modo de proceder de la Congregación de ritos. Asegura que si él y A. G. Martimort participasen en la comisión, serían unos traidores: Archiv J. Wagner, Trier, vol. 37.

201. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 80-83 (94-96).

202. Congregación de ritos, Instrucción *Inter Oecumenici* sobre la aplicación ordenada de la constitución litúrgica del 26.9.1964: AAS 56 (1964) 877-900, aquí 899s; *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, ed. por R. Kaczynski, vol. I, Torino 1976, 379.

del 7 de enero de 1965, que tanto el estudio de las cuestiones y los textos litúrgicos, exigible para la puesta en práctica de la constitución sobre la liturgia, como la supervisión de los experimentos que parezcan necesarios, sean competencia del «Consilium», y corresponda a la Congregación de ritos la publicación de documentos, en la que también el presidente del «Consilium» estampará su firma²⁰³.

El papa Pablo VI sabía por su experiencia como miembro episcopal del Concilio durante el primer período de sesiones y por las informaciones que le llegaron durante el segundo período (a través, también, de aquel moderador que fue miembro de la comisión conciliar de liturgia y al que ya había encargado, en octubre de 1963, esbozar un documento para la regulación de la reforma litúrgica posconciliar) que no era posible llevar a cabo una reforma de la liturgia con cargos de la curia. La reestructuración o el nuevo reparto de personal de los cargos habría requerido tanto tiempo, que la reforma se hubiera demorado notablemente. Así, no le quedaba al papa otra alternativa que la de crear un nuevo cuerpo que estuviera formado por miembros de la Iglesia universal y respondiera personalmente ante él. Fue un cierto riesgo que provocó no pequeño malestar en la curia, pero que finalmente redundó en bien de la Iglesia.

c) *El decepcionante motu proprio «Sacram Liturgiam»*

Al margen de los motivos por los que no llegó a publicarse el motu proprio «*Primitiae*» ni la Instrucción que lo concretaba, algunas disposiciones prácticas para la constitución sobre la liturgia tuvieron que aparecer dentro de la *vacatio legis*, que duró hasta el 16 de febrero de 1964. Y también hubo, naturalmente, quienes procuraron hacer valer sus ideas sobre una renovación litúrgica posconciliar, como el pequeño grupo de expertos conjuntado por A. Bugnini en torno al cardenal G. Lercaro. Hay tres documentos elaborados en las últimas semanas antes de finalizar el segundo período de sesiones del Concilio.

1) La aplicación de la constitución sobre la liturgia

Se trata del texto elaborado por C. Rossi, que fue presentado en la 54ª sesión de la comisión de liturgia el 19 de noviembre de 1963. En él se distribuyen los artículos de la constitución en cuatro grupos: los que tienen carácter doctrinal o enuncian principios generales y hay que postular sin más; los que se pueden poner en práctica sin necesidad de que intervengan las autoridades territoriales (conferencias episcopales) o la Sede Apostólica; los que deben aplicarse por las autoridades eclesiales territoriales; y finalmente, los que debe llevar a la práctica la Sede Apostólica²⁰⁴.

203. Cf. carta del cardenal secretario de Estado A. G. Cicognani al prefecto de la Congregación de ritos, cardenal A. M. Larraona, del 7.1.1965, en *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, ed. por R. Kaczynski, vol. I, Torino 1976, 379.

204. Cf. *De constitutionis applicatione*, en *Commissio de sacra liturgia, Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 113-118 = F-Lercaro I, 39; es un error encuadrar este documento y el siguiente en el período posterior al 4.12.1963, como hace el inventario de F-Lercaro; cf. *infra*, 222.

2) La autoridad territorial eclesiástica competente para la aplicación de la constitución sobre la liturgia

El breve texto, cuyo autor es A. G. Martimort, fue propuesto igualmente en la 54ª sesión de la comisión de liturgia (19 de noviembre). A tenor del mismo, conforman la autoridad eclesiástica territorial todos los obispos de una nación, incluidos los obispos coadjutores y los auxiliares, también los obispos asociados de una región o de varios países. Para todas las resoluciones se exige una mayoría de dos tercios²⁰⁵.

3) La suspensión de la ley y la aplicación de la constitución sobre la liturgia

De la introducción se desprende que este documento, elaborado por E. Bonet, A. G. Martimort y J. Wagner, fue redactado en el lapso de tiempo transcurrido entre la aprobación del esquema de la liturgia, 73ª congregación general (22 de noviembre de 1963), y la promulgación de la constitución sobre la liturgia en la tercera sesión pública (4 de diciembre)²⁰⁶. En la primera parte, este documento propone que la suspensión de la constitución finalice el primer domingo de cuaresma de 1964. Además, hasta que se constituya la comisión posconciliar para la reforma litúrgica, la comisión conciliar debe ofrecer las interpretaciones prácticas de la constitución sobre la liturgia y resolver las dificultades que surjan, y dar la necesaria aprobación, es decir, confirmación o aprobación. La segunda parte de este documento, que incluye los dos documentos antes citados, divide las disposiciones de la constitución en tres grupos: 1. las que se llevarán a la práctica en la futura reforma litúrgica; 2. las relativas a las asambleas territoriales de obispos; y el documento especifica a continuación, provisionalmente, quiénes forman parte de estas asambleas, a la espera de lo que determine el Concilio; 3. las que no requieren la intervención especial de una autoridad y entran en vigor después de la *vacatio legis*.

Según el documento, si el papa estima conveniente permitir ya desde ahora algo que sólo sería posible con la futura reforma litúrgica, será oportuno que entre en vigor al término de la *vacatio legis*. Se sugieren en favor de esa medida el art. 89d, que decreta la supresión de la hora de prima, y el art. 89e, que permite la recitación de sólo una de las tres horas menores. El documento ofrece al final una lista de diez disposiciones que entrarán en vigor al concluir la *vacatio legis* («De iis quae statim, cessante vacatione legis, vigeant») ²⁰⁷.

Puede sorprender que tres miembros del grupo del cardenal G. Lercaro que habían preparado el *motu proprio* «*Primitiae*» y la instrucción adjunta, E. Bonet, A. G. Martimort y J. Wagner, hubieran sido llamados por el cardenal A. Larraona para elaborar es-

205. Cf. *De auctoritate ecclesiastica territoriali competente ad constitutionem applicandam*, en *Commissio de sacra liturgia, Documenta secundae Sessionis*, Romae 1963, 119 = F-Lercaro I, 40; vale también aquí lo dicho sobre F-Lercaro I, 39 en la nota anterior.

206. El documento fue debatido en la sesión de la comisión de liturgia el 28.11.1963; cf. *supra*, 193.

207. Cf. *De vacatione et executione Constitutionis conciliaris de sacra liturgia*, en *Commissio de sacra liturgia, Documenta secundae Sessionis*, Roma 1963, 120-125 = F-Lercaro I, 77; es muy imprecisa la asignación al período 1963-1964 que se hace de este documento en el inventario de F-Lercaro.

te documento, que difiere muy notablemente del primer proyecto. Parece, sin embargo, que los autores habían sospechado ya, o les habían informado, que el *motu proprio* y la instrucción no llegarían a buen fin. Por eso optaron por un nuevo documento para salvar lo principal.

A. Bugnini escribe que a principios del año 1964 —elegido ya como secretario del «Consilium»— el secretariado del Concilio, «que tenía los hilos en la mano», y el secretariado de la Congregación de ritos estaban ocupados con el asunto. Allí se tomó la decisión de ceñirse a un único documento, que tendría carácter jurídico. Inmediatamente después de su nombramiento como miembros del «Consilium», los tres cardenales G. Lercaro, P. Giobbe y A. Larraona recibieron el borrador, enviado por el arzobispo P. Felici. Examinaron el texto en una sesión el 15 de enero, y acordaron que era necesario rehacer totalmente el documento. Mantuvieron el comienzo y el final del borrador enviado por P. Felici, pero utilizaron generalmente, para las distintas disposiciones, el proyecto elaborado por los expertos en octubre²⁰⁸; los cambios no tenían razón de ser. Más tarde, en un memorándum confidencial, A. G. Martimort pidió disculpas al cardenal A. Larraona y a la Congregación de ritos, reconociendo que el texto preparado por la comisión conciliar de liturgia llegó a manos del arzobispo P. Felici (15 de enero) totalmente reelaborado²⁰⁹. Esto se corresponde básicamente con la versión que ofrece más tarde J. Wagner²¹⁰. Parece, sin embargo, muy poco probable que P. Felici hubiera recibido el borrador en sus manos el 15 de enero.

Con fecha de 25 de enero de 1964, quinto aniversario del anuncio del Concilio, *L'Osservatore Romano* del 29 de enero publicó la carta apostólica, expedida *motu proprio*, que «ponía en vigor algunas normas de la constitución sobre la liturgia del Concilio Vaticano II»²¹¹. Las distintas regulaciones mencionadas en ella, que debían regir desde el 16 de febrero, se ajustaban, con pocas excepciones, a los diez puntos indicados al final del último documento de la comisión conciliar de liturgia; otro tanto hay que decir de las dos disposiciones sobre el Oficio divino, que, como se había sugerido al papa, podían entrar en vigor, preferiblemente, al término de la *vacatio legis*²¹²:

1. Lo dicho en la constitución acerca de la formación en ciencias de la liturgia y en liturgia pastoral en las facultades teológicas, seminarios y casas religiosas, debe llevarse a la práctica el próximo curso académico.

2. Deben crearse las comisiones diocesanas previstas para liturgia, música sagrada y arte sagrado.

3. Entra en vigor la obligatoriedad de la homilía en domingos y días festivos.

4. La confirmación puede administrarse dentro de las celebraciones de la misa después del evangelio y la homilía.

208. Cf. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 66 (78).

209. Cf. el documento indicado en n. 198.

210. Cf. el «memorándum confidencial» indicado en n. 214.

211. El texto publicado en *L'Osservatore Romano* no es la redacción definitiva; cf. *infra*, 225, y la indicación de n. 216.

212. Cf. el documento, 124s, mencionado en n. 207; sólo faltaba en este proyecto la referencia a la confirmación dentro de la misa. También quedaba excluido expresamente que los que rezan un «Oficio parvo» estén orando públicamente con la Iglesia.

5. El rito del matrimonio debe celebrarse por regla general dentro de la misa, después del evangelio y la homilía. En la celebración sin misa, deben leerse al comienzo del rito la epístola y el evangelio de la misa nupcial, y después de la celebración, debe impartirse siempre la bendición prevista en el ritual.

6. Fuera del coro se puede omitir la hora de prima, y de las tres horas menores puede elegirse aquella que mejor responda al momento del día.

7. Los ordinarios pueden hacer uso de su facultad de dispensa o de conmutación del Oficio divino a tenor del art. 97.

8. Se declara que los miembros de comunidades religiosas que recitan, de acuerdo con sus leyes, distintas partes del Oficio divino o un «Oficio parvo», oran públicamente con la Iglesia.

9 Se regula el uso de textos en lengua vernácula en el Oficio divino y en otras celebraciones litúrgicas.

10. La expresión «asambleas de obispos con competencia para determinados territorios» se refiere a las conferencias episcopales nacionales, a las que pueden ser invitados también los obispos coadjutores y auxiliares

11. Se encarece, por último, el cumplimiento de las disposiciones del art. 22 § 1 y § 3.

La publicación de este documento papal causó bastante decepción y malestar, y provocó la crítica y la protesta. Se comprobó que los obispos, aleccionados por dos períodos de sesiones del Concilio, no permitían ya que lo dictase todo la curia romana. Estaban decepcionados, en general, de que no se dieran nuevos pasos en la reforma. En este sentido se expresó el cardenal J. Döpfner, en carta al cardenal G. Lercaro: de acuerdo con las palabras del papa en la sesión pública, habría que esperar más reformas²¹³.

No es de extrañar que los pocos temas tocados por el motu proprio fueran objeto de severa crítica. Mencionemos lo más importante: había decepción ante el lenguaje impreciso (por ejemplo, en n° 4 y n° 5, en lugar del término «misa», el documento emplea erróneamente la expresión «sacrificio eucarístico»); en el rito matrimonial sin celebración de misa no prevé la lengua vulgar para las lecturas bíblicas (n° 5); y a los ordinarios les explica, endureciendo la formulación conciliar que tanto habían combatido, que sólo pueden hacer uso de su facultad en la dispensa o conmutación del Oficio divino por razones justas «y bien meditadas» (n° 7).

Pero lo peor fue lo ocurrido con el n° 9. Modificando las disposiciones de la constitución sobre la liturgia en el art. 36 § 4, el documento establece que las traducciones del Oficio divino a lengua vulgar propuestas por la autoridad eclesiástica competente deben ser examinadas y aprobadas por la Sede Apostólica. Y que debe hacerse siempre que la autoridad competente traduce textos latinos. Pero el art. 36 § 4 de la constitución sobre la liturgia dice: «La traducción del texto latino a la lengua vernácula que haya de usarse en la liturgia debe ser aprobada por la competente autoridad eclesiástica territorial...».

Un primer debate crítico con el motu proprio fue el comentario de S. Marsili en *L'Osservatore Romano* del 30 de enero²¹⁴. El primero que protestó eficazmente contra

213. Cf. la carta del 7.2.1964: F-Lercaro XXIV, 575.

214. Cf. el artículo firmado con s.m. *I primi passi della riforma liturgica*, en *L'Osservatore Romano*, 30.1.1964, 2. J. Wagner habla del revuelo armado «en la Roma curial y clerical» por este artículo y por las

los cambios de la resolución conciliar en el nº 9 del motu proprio fue el cardenal G. Lercaro. Después de sostener públicamente, el día anterior, una conversación con profesores del seminario regional, escribió desde Bolonia, el 2 de febrero, al sustituto en la secretaría de Estado, arzobispo A. Dell'Acqua. Expone en la carta la génesis del art. 36 § 4: Se descartó expresamente el añadido, propuesto en un principio, de que la Sede Apostólica supervisara la traducción aprobada por la autoridad territorial. A Lercaro le parece peligroso que se modifique la constitución ya antes de entrar en vigor y, además, en un pasaje que toca dos temas ante los cuales los padres son particularmente sensibles: la descentralización a favor del obispo y la lengua vulgar en la liturgia. Lercaro teme que este cambio sea utilizado como argumento para debilitar la doctrina y las disposiciones de la constitución. Añade también que la autoridad del Concilio queda así en entredicho, e invita a considerar el desánimo de los obispos al ver anulado el fruto de su trabajo. G. Lercaro propone, por último, restablecer en la edición oficial del motu proprio en *Acta Apostolicae Sedis* la armonía de los textos del motu proprio con la constitución²¹⁵. Esta propuesta fue aceptada en principio, aunque la restitución del texto conciliar no se logró del todo²¹⁶. Fueron enmendados también otros pasajes del texto²¹⁷.

En vista de esta carta del cardenal G. Lercaro, sólo cabe aplaudir el ya mencionado escrito del cardenal J. Döpfner, donde éste se congratula con el cardenal de Bolonia por su nombramiento como presidente del «Consilium» y (sin conocer su carta al arzobispo A. Dell'Acqua, obviamente) declara que tal nombramiento fue para él consuelo en la aflicción que le había causado el motu proprio²¹⁸.

J. Wagner voló a Roma con el encargo de dialogar sobre el motu proprio; había asistido antes, en Puchberg bei Weis, a una sesión de las comisiones de liturgia (y breviario) de las conferencias episcopales germanohablantes, y había mantenido una conversación el 2 de febrero, en Múnich, con el cardenal J. Döpfner. El 7 de febrero, A. Larraona, en presencia de F. Antonelli, explicó a Wagner la génesis del motu proprio y le autorizó a informar sobre ello a sus mandantes: a través del arzobispo P. Felici, el cardenal A. Larraona había remitido «arriba» (en el argot de la curia, a la secretaría de Estado o al papa) el anteproyecto elaborado por la comisión conciliar de liturgia. El anteproyecto volvió a sus manos por la misma vía, muy abreviado y modificado en el texto. En esa fase, la expresión «territoriales episcoporum coetus» se entendían ya como «interim nacionales» (fórmula que la comisión de liturgia había evitado con sumo cuidado por sus connotaciones políticas). Pero la versión presente, la del nº 9 del motu proprio, no había sido aún debatida.

Según el arzobispo P. Felici, esa versión nació del deseo de Pablo VI de exigir la aprobación romana de todas las traducciones. El texto, según P. Felici, fue formulado

reacciones de la prensa italiana: «El órgano del papa critica al papa»; cf. J. Wagner, *Vertrauliche Pro memoria vom 8.2.1964*, en *Archiv J. Wagner*, Trier, vol. 37.

215. Cf. F-Lercaro XXV, 714.

216. Cf. la edición oficial de la carta apostólica de Pablo VI *Sacram Liturgiam*, del 25.1.1964: AAS 56 (1964) 139-144; y *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, ed. por R. Kaczynski, vol. I, Torino 1976, 178-190.

217. Cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 70 (82).

218. Cf. la carta indicada en n. 213: «Il fatto della Sua nomina mi è una consolazione nella mia afflizione causata dal Motu proprio 'Sacram Liturgiam'».

luego en colaboración con los latinistas, que no conocían las dificultades en torno a la terminología; y en todo caso, la Congregación de ritos no participó en la redacción del motu proprio. P. Felici asegura que él y F. Antonelli procuraron cumplir exactamente la voluntad conciliar. Ambos esperaban un cambio de formulación en el texto publicado oficialmente. Sin embargo, ese texto no se corresponde del todo con la auténtica voluntad conciliar, porque no elimina completamente el requisito de la aprobación romana, sino que lo matiza reduciéndolo a una «confirmación»²¹⁹.

El art. 9 del motu proprio fue también un punto del orden del día en la reunión de la Congregación de ritos, donde participaron A. G. Martimort y J. Wagner. El cardenal A. Larraona explicó por qué no se podía achacar ni a él ni a la Congregación de ritos la redacción del motu proprio en esos términos; no hubo un verdadero debate en aquella sesión. Pero los dos invitados tuvieron ocasión de exponer sus opiniones. Frente a F. Antonelli y P. Frutaz, que mostraron una total comprensión ante las referidas dificultades, la postura del arzobispo E. Dante fue diferente; él se limitó a declarar: «Si el papa modifica la ley conciliar, está en su derecho»²²⁰.

El 27 de febrero de 1964 dirigió el cardenal G. Lercaro un escrito al presidente de la conferencia episcopal alemana, cardenal J. Frings, y otro a A. G. Martimort. En la carta al cardenal se congratula de que la conferencia episcopal alemana pueda introducir desde el principio el uso de la lengua vulgar en la misa y en el Oficio divino, pero lamenta que para ello sea necesaria una dispensa del cardenal Larraona. Añade que, en lo tocante al motu proprio, escribió inmediatamente al papa y fue a verle personalmente, y que el texto sería quizá revisado en la edición oficial²²¹. En la segunda carta, el cardenal G. Lercaro informa a A. G. Martimort de la audiencia con el papa el 15 de febrero: por falta de tiempo en la mañana, acudió al atardecer del mismo día a hablar una hora y cuarto con el papa. Repasaron en común el motu proprio y, además, las observaciones de A. Bugnini y las respuestas del arzobispo P. Felici. Este deseaba que el texto quedase inalterado en la publicación oficial. El papa teme sentar un precedente peligroso con un cambio. Cabe esperar, sin embargo, que haga modificar el texto del n° 9, conforme a la propuesta de A. G. Martimort: incluir también en el art. 36 § 4 la regulación del art. 36 § 3²²².

Con la publicación del motu proprio *Sacram Liturgiam* en *Acta Apostolicae Sedis*²²³ fue remitiendo la indignación por el asunto romano. La tarea del «Consilium ad exse-

219. Cf. el «memorándum confidencial» indicado *supra*, n. 214. El deseo del papa se explica fácilmente recordando la circular de la Congregación del culto divino del 25.10.1973, a tenor de la cual, por mandato de Pablo VI, los textos necesarios para la validez de la celebración de los sacramentos no sólo han de ser confirmados por la Congregación del culto divino, sino aprobados personalmente por él: cf. AAS 66 (1974) 98s; y *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, ed. por R. Kaczynski, vol. I, Torino 1976, 3110-3114. Esta aprobación, sin embargo, fue confiada muy pronto a la Congregación para la doctrina de la fe.

220. Cf. J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerungen*, Freiburg-Basel-Wien, 79, así como el documento indicado *supra*, n. 198, y las «Notae confidentiales» que J. Wagner presentó en esta sesión: Archiv Wagner, Trier, vol. 37.

221. Cf. F-Lercaro XXV, 718.

222. Cf. F-Lercaro XXV, 716.

223. Cf. *supra*, n. 216. Es lástima que no estallara una indignación similar posteriormente: cuando el CIC de 1983, can. 838 § 3, atribuyó a las conferencias episcopales el derecho a preparar y adaptar las tra-

quendam Constitutionem de sacra Liturgia» quedó claramente definida desde el 29 de febrero. La discusión sobre competencias con la Congregación de ritos siguió produciendo escándalo en Roma, pero en la periferia se sabía que la reforma litúrgica decidida por el Concilio estaba en las mejores manos con el cardenal G. Lercaro y A. Bugnini. Los grupos se pusieron a trabajar con gran entusiasmo y llevaron a cabo con la mejor voluntad lo que les habían encomendado los padres del Concilio Vaticano II: la renovación del culto divino para contribuir significativamente a la renovación de la Iglesia.

ducciones de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas y editarlas sólo después de su revisión por la Santa Sede («*praevia recognitione Sanctae Sedis*»), no se supo que llegaran cartas de protesta de cardenales y conferencias episcopales. Porque el CIC invalidó de ese modo la voluntad conciliar. El cardenal G. Lercaro escribió en la carta mencionada *supra*, en n. 215, que se había renunciado expresamente a la «*recognitio*» de las traducciones a lenguas vernáculas por parte de la Sede Apostólica en el art. 36 § 4, y que el texto «*fu approvato dal Concilio con larghissima maggioranza*». También se acogió sin crítica alguna el canon 838 §§ 2 y 3, según el cual los libros en lengua vernácula empleados en la liturgia no son «libros litúrgicos».

El compromiso ecuménico de la Iglesia católica

CLAUDE SOETENS

1. *Del programa a las realidades*

a) *Un documento oficial sobre la unidad*

No se trata de volver aquí sobre todas las señales y decisiones que de 1959 a 1962 pusieron de manifiesto la voluntad del papa Juan XXIII, del Concilio mismo después, de comprometer a la asamblea de los obispos católicos para hacer progresar la causa de la unidad de las Iglesias cristianas¹. Compromiso que el papa Pablo VI hace suyo. El 25 de junio de 1963, encarga al cardenal Bea que comunique su elección al patriarca ecuménico de Constantinopla, S. B. Atenágoras², y poco después le invite a hacerse representar por observadores en el Concilio³.

Tras la carta de felicitación que, en nombre del patriarca, envió el metropolitano Máximos de Sardes a Pablo VI el 9 de septiembre de 1963⁴, el papa tomó la iniciativa de escribir personalmente a Atenágoras. La carta, con fecha del 29 de septiembre, es un acto importante: se trataba del primer mensaje dirigido por un papa a Constantinopla desde hacía siglos⁵. Pablo VI se declaraba «ansioso por todo lo que se refiera a la unión de los cristianos y por todo lo que pueda contribuir a restablecer entre ellos la perfecta concordia». Proponía olvidar el pasado y deseaba que el Señor inspire a uno y otro los actos susceptibles de llevar a cabo plenamente la oración «ut unum sint».

A la luz de la carta del 20 de septiembre a Atenágoras, los pasajes del discurso pronunciado por Pablo VI en la apertura de la segunda sesión conciliar dan la impresión de que se trata más de voluntad personal de compromiso ecuménico que de un impulso da-

1. Cf. especialmente M. Velati, «La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani», en *Verso il concilio*, 274-350; *Historia* I, 244-253; M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo* (1952-1964) (Coll. Istituto per le scienze religiose, Bologna: Testi e ricerche di scienze religiose, N. S. 16), Bologna 1996.

2. Carta de A. Bea a Atenágoras, publicada en Tomoj Agapij, *Vaticano-Phanar (1958-1970)*, Roma-Istanbul 1971, 72-73.

3. Carta del 8.7.1963; *Ibid.*, 74-77.

4. *Ibid.*, 80-83. El retraso de la respuesta se explica en la carta por la prolongada ausencia del patriarca debida a su participación en las fiestas del milenario del Monte Athos.

5. *Ibid.*, 82-85.

do al Concilio en este sentido⁶. Lo más llamativo era el pedir perdón a Dios y a los hermanos cristianos por la parte imputable a la Iglesia católica en las causas de la separación. De todos modos lo esencial se hallaba en la clara intención de no orillar esta parte ecuménica de la herencia roncalliana.

En la audiencia del 17 de octubre a los observadores delegados, el papa confirmó, en un tono más familiar, sus buenas intenciones, sin dejar de insistir también en la inmensidad de la tarea por realizar. Añadió que en vez de mirar hacia el pasado, a no ser para pedir perdón, lo que importaba era mirar hacia una novedad que había que alumbrar, y cita, como en su carta a Atenágoras, la Carta a los filipenses (3, 13-14), en la que el apóstol se confiesa lanzado de lleno a la consecución de lo que está delante⁷. ¡La unidad cristiana ofrecía así un buen ejercicio de las virtudes de la paciencia y de la esperanza!

No es exagerado constatar un serio contraste entre las intenciones declaradas por Juan XXIII y por Pablo VI, y el camino, largo y delicado, del texto sobre la unidad que iba a presentarse al Concilio para su examen partir del 18 de noviembre.

No sólo había hecho falta toda la «pugnacidad» de los dirigentes del Secretariado para la Unidad, el cardenal Bea y monseñor Willebrands, para que su organismo llegara a ser una comisión conciliar plena (octubre 1962), sino que además la elaboración del texto sobre la unidad encontró numerosos obstáculos desde febrero hasta terminarlo a finales de mayo de 1963⁸. El texto, muy diferente del que había sido propuesto al Concilio por la Comisión oriental en noviembre de 1962⁹, «avrebbe preso d'ora in poi, come punto di partenza gli sviluppi, avvenuti nel corso di un quarto di secolo del movimento ecumenico reale»¹⁰. Constaba de tres capítulos: 1. sobre los principios del ecumenismo católico; 2. sobre la práctica del ecumenismo; 3. respecto de los cristianos separados de la Iglesia católica, es decir, las «Iglesias» orientales por una parte, las «comunidades aparecidas en el siglo XVI» por otra.

Igual que para otros esquemas, por ejemplo el de la liturgia y el de los obispos y el gobierno de las diócesis, la manera de elaborar el de la unidad dependía ampliamente de la teología de la Iglesia, y por tanto de las opciones que se tomaran en la futura constitución *De ecclesia*. Aunque todos los elementos principales que iban a componer dicha constitución, sobre todo la colegialidad y la presentación del pueblo de Dios delante de la jerarquía, no inspiraran todavía el esquema sobre la unidad¹¹, se podía considerar como un avance real la presentación de la unidad de la Iglesia no ya como un concepto abstracto, sino como misterio, en la que la división no se tomaba ya bajo

6. Texto francés del discurso en Jean XXIII-Paul VI, *Discours au concile*, Centurion, Paris ³1966, 98-125. El punto III: «L'unité dans la diversité», 114-118.

7. Texto de la alocución pronunciada en francés en Istina (1964) 519-522; traducción italiana en *Capitolo III*, 148-150.

8. Sobre esos obstáculos y la preparación del esquema en la primera intersesión, ver *Historia I*, 394-400.

9. Sobre el esquema consagrado únicamente a la unidad con los Orientales, cf. *Historia I*, 189-190 y *Historia II*, 297-306.

10. *Ibid.*, 470.

11. Varios padres, principalmente franceses, lo señalaban en las observaciones que enviaron a lo largo del verano.

un ángulo puramente jurídico¹². Si, por un lado, el decreto definitivo promulgado el 21 de noviembre de 1964 quedará un poco retrasado respecto de esta nueva perspectiva, dadas las enmiendas pontificias en el último minuto, por otro lado, integrará mejor los logros eclesiológicos de *Lumen gentium*, constitución adoptada por lo demás el mismo día. El texto ultimado en mayo de 1963 fue enviado a los Padres. El Secretariado esperaba las eventuales observaciones de ellos. Llegaron en gran número durante el verano¹³, lo que llevó al Secretariado a organizar en octubre de 1963 seis subcomisiones para analizar sistemáticamente todas las observaciones¹⁴, que se sintetizaron inmediatamente en 192 enmiendas presentadas a los Padres en un fascículo (*emendationes*), al comienzo del debate¹⁵, y de las que algunos elementos fueron retenidos para la presentación de las *Relationes* en el *aula*. Las mismas subcomisiones continuaron trabajando durante el debate para examinar las observaciones orales y escritas presentadas por los Padres a partir del 18 de noviembre.

Además, durante la primera mitad de noviembre, grupos informales de obispos se reunieron para estudiar el esquema y preparar sus intervenciones. Así cabe anotar un taller que reunió a siete obispos franceses el 7 y 12 de noviembre, con la presencia de tres expertos dominicos: Congar, Dupuy y Le Guillou¹⁶. Mons. J. Martin, arzobispo de Rouen y miembro del Secretariado para la Unidad participa por lo menos en la reunión del 7. Se inspirará en estos intercambios en su *relatio in aula* del 18 sobre los tres primeros capítulos. El P. Congar dice que quedó «muy impresionado por la seriedad y la autenticidad de exigencia y compromiso ecuménico» de los obispos presentes en la segunda reunión¹⁷. El 7 también se reúnen obispos españoles para tratar del mismo tema ecuménico. «Interesante», escribe Y. Congar, que está presente y observa que las posturas españolas son «muy variadas». Unos días más tarde anota «el inmenso interés» de una «real apertura española al ecumenismo»¹⁸. Habrá que volver a las reacciones suscitadas por el esquema entre los observadores presentes en el Concilio. Mencionemos aquí que en la reunión semanal tenida en el Secretariado el 12 de noviembre, cuatro de los representantes de otras Iglesias expusieron

12. Muy consciente de los lazos entre el esquema y el *De ecclesia*, el primer relator en la congregación general del 18 de noviembre, J. Martin, dirá que el decreto presupone la doctrina expuesta en la constitución (AS II/5, 473). Una cuestión, que volverá repetidas veces en el debate y que fue examinada antes de ésta en la primera de las subcomisiones del Secretariado de la que vamos a hablar, consistía en decidir si hacía falta o no designar las comunidades salidas de la Reforma con el término de Iglesias. Habiendo presentado por escrito los obispos del Piamonte la cuestión: «¿Las Iglesias son Iglesia?», la subcomisión contestó que el problema concernía al esquema sobre la Iglesia y que consideraba que tenía que ajustarse al vocabulario de «Iglesias» para el Oriente y «comunidades eclesiales» para los grupos salidos de la Reforma (informe de la subcomisión I, reunión del 20.11.1963, referencia posterior n. 13). Otra cuestión eclesiológica tratada por la primera subcomisión: ¿Quién es miembro de la Iglesia?

13. Hubo observaciones individuales de 47 Padres y de 8 grupos de obispos (Piamonte, Argentina, África del Sur y Centro oriental, sínodo melquita, Francia meridional, del Oeste y del Sudoeste, Indonesia, una conferencia episcopal no identificada. Cf. AS II/5, p. 874-923).

14. El 24 de septiembre, Chr. J. Dumont, experto, había redactado una primera síntesis de las observaciones. Cf. Centre *Lumen gentium* (Fonds Thils, 589). Las relaciones de las subcomisiones figuran al comienzo de la colección de las observaciones (cf. Fonds Thils, 1317).

15. AS II/5, 442-467.

16. JCng, ejemplar dactilografiado, 360 y 364.

17. *Ibid.*, 364.

18. *Ibid.*, 360 y 369.

su punto de vista sobre el texto¹⁹ considerándolo como un progreso importante respecto de los textos presentados al Concilio en diciembre de 1962, pero formulando también diversas críticas de fondo: dudas sobre la capacidad de la Iglesia para considerar la unión de manera distinta a una vuelta a ella misma, sobre su capacidad de reconocer la eclesialidad de las comunidades salidas de la Reforma, necesidad (ausente en el texto) de centrar el diálogo ecuménico en la tensión entre la afirmación de una plenitud de catolicidad, a la que todas las Iglesias aspiran o que afirman, y el hecho de que esta catolicidad esté realizada²⁰. En la tarde del 18 de noviembre, los obispos del Congo (Zaire) discuten intervenciones centradas en el ecumenismo²¹.

Por decisión de la Comisión de coordinación el 31 de agosto, el debate sobre el esquema ocupaba el quinto lugar en el orden de los textos a discutir durante la próxima sesión²². En realidad, subió al tercer lugar, por una parte porque los Padres votan el 29 de octubre a favor de la inserción del esquema sobre la Virgen en el de la Iglesia, por otra porque los moderadores consideran que el texto sobre la unidad tiene una relación más estrecha con los elementos fundamentales de él sobre la Iglesia que no en el esquema de los laicos; estiman además que toca los principios que conciernen más al Concilio debido a la sutileza de los problemas y de su carácter permanente²³. Así, «in oeconomia et aequabilitate laboris», el proyecto de esquema sobre la unidad llegó al aula el 18 de noviembre de 1963.

b) *El debate sobre el ecumenismo*²⁴

«Día histórico»²⁵, «gran día para el Concilio y para la Iglesia»²⁶, «la hora de la verdad»²⁷, las expresiones solemnes de los comentaristas no faltan para caracterizar el mo-

19. Cf. informe de la reunión, en Centre Lumen gentium, Fonds Moeller, 431. Las cuatro intervenciones fueron de O. Cullmann, H. Roux, C. P. Matthew y L. Vischer.

20. La conclusión del pastor Roux, uno de los observadores de la Alianza de las Iglesias reformadas, parece resumir el sentimiento de los que intervienen: «El decreto 'De Ecumenismo', sea cual sea la generosidad que muestra frente a las confesiones cristianas separadas de Roma, debería también destacar que la Iglesia católica romana es consciente de las causas reales y profundas de las separaciones que no se deben sencillamente a faltas o déficits de plenitud entre los «disjoncti», sino que afectan a puntos fundamentales de la fe que un espíritu ecuménico y una voluntad de diálogo han de permitir abordar de manera nueva» (informe, p. 4).

21. Centre Lumen gentium, Fonds Olivier, n°169, Chronique de la 2e session, 26. La intervención decidida entonces de Mons. Cornelis, arzobispo de Lubumbashi, sobre las Iglesias particulares finalmente no fue pronunciada.

22. Tras los cuatro primeros capítulos del esquema sobre la Iglesia, los esquemas sobre la Virgen María, sobre los obispos y sobre el apostolado de los laicos. Como veremos, la discusión sobre ese último se omitió y pospuso.

23. El cardenal Lercaro da estas razones en el informe sobre el trabajo conciliar presentado al papa en la reunión de los órganos directivos, el 15 de noviembre de 1963 (AS V/2, 30).

24. Para el conjunto del debate, ver las actas oficiales: AS II/5, 405-495, 527-574, 597-637, 661-700, 744-833; AS II/6, 9-91, 97-367, 375-401. Resumen en italiano: Caprile III, passim. Resumen en francés: DC, 1415 (5.1.1964), col. 33-81 y 1416 (19.1.1964), col. 115-162. Además de las relaciones, se enumeran 153 intervenciones y 141 «animadversiones» enviadas por escrito por los Padres a título individual o colectivo.

25. Y. Congar, en JCng, 371.

26. Wenger, 172.

27. Título de A. Wenger, en *La Croix* (20.11.1963) 4.

mento importante en que, para responder concretamente al impulso dado por Juan XXIII, el conjunto de los obispos católicos está llamado a pronunciarse sobre el drama de la división cristiana, sobre su significado y los medios más aptos para terminarlo en respuesta a la oración de Cristo por la unidad de los suyos. Deben hacerlo a partir de un texto que ciertamente tiene un fin pastoral (¿cómo va a actuar la Iglesia hoy en este campo?), pero que necesariamente pone en juego, como lo afirmaba el cardenal Lercaro unos días más tarde²⁸, opciones de base, y sobre todo la manera de comprenderse la Iglesia a sí misma.

Los Padres tenían el texto que se les había enviado en mayo. No era el esquema completo, sino los tres primeros capítulos mencionados. El esquema tenía que incluir cinco. El cuarto, consagrado a la actitud de la Iglesia respecto a las religiones no cristianas, sobre todo los judíos, había sido distribuido el 8 de noviembre. Y el quinto, que versaba sobre la libertad religiosa, sería enviado a los Padres el 19. En la sección siguiente trataremos del complejo itinerario de esos dos capítulos, que habían tenido origen independiente de los tres primeros.

El 18 de noviembre, se distribuye a los Padres el fascículo de las 792 enmiendas a los cuatros primeros capítulos, tenidas en cuenta por el Secretariado para la Unidad²⁹. Muchas observaciones enviadas por los Padres se referían a puntos concretos, pero algunas abordaban el esquema en su conjunto, ya sea a propósito de la estructura y la disposición, ya sea sobre algunos temas importantes. En cuanto a la estructura, algunos deseaban que una parte del esquema sobre las Iglesias orientales se fundiera con el del ecumenismo; otros solicitaban un preámbulo, que incluyera sobre todo una definición del ecumenismo católico, o una reconstrucción en dos partes (la fe en común de los cristianos, la fe católica), o incluso una mención especial a los anglicanos.

A propósito del contenido, se encuentran casi todos los temas que iban a reaparecer en las intervenciones orales: ¿hay que hablar de ecumenismo católico (según el título del primer capítulo) o de principios católicos del ecumenismo (una definición de la posición católica en la materia)³⁰? Favoreciendo el ecumenismo ¿no se abre la puerta a un indiferentismo o no se olvida el deber de convertir? ¿Hay que llamar Iglesias a las comunidades salidas de la Reforma? ¿No conviene subrayar más los elementos positivos del protestantismo? No todas las verdades de fe tienen la misma categoría en la vida cristiana: ¿no conviene introducir un texto sobre el respeto a la jerarquía de valores³¹? Un Padre observa –y algunos lo repetirán oralmente– que la verdadera Iglesia está fundada sobre Pedro y sus sucesores, y que conviene inspirar a los otros cristianos una duda de conciencia sobre la legitimidad de sus comunidades.

28. Cf. n. 20.

29. Ver la síntesis de las observaciones colocada al principio del fascículo *Emendationes* distribuido a los Padres, en AS II/5, 442-445.

30. Como señalarán algunos durante el debate, la segunda fórmula –que es la que quedará– subraya sobre todo que el movimiento ecuménico es único y que existe mucho antes del compromiso católico, que sólo aporta su contribución propia. En su comentario al decreto, C. J. Dumont estima que la diferencia entre las dos fórmulas no convence (*Istina*, 1964, 362-363).

31. En su síntesis de septiembre, C. J. Dumont pide que ese punto sea subrayado más explícitamente y añade una propuesta de texto, que en sustancia pasará a formar parte del decreto (n. 11, § 3).

Para la práctica del ecumenismo, habría que promulgar unas normas generales, en un directorio, dejando a los obispos la responsabilidad principal para su aplicación en las situaciones locales. Hay Padres que desean que se confiesen las faltas de los católicos contra la unidad, haciéndose eco de la alusión de Pablo VI en su discurso del 29 de septiembre. Otros incluso piden que se trate de la *communicatio in sacris* (administración de los sacramentos entre Iglesias diferentes). Finalmente, dos Padres piden declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones de los católicos con las otras religiones, especialmente el judaísmo. La doble cuestión de saber si esos dos textos eran oportunos y si debían incluirse en el esquema sobre el ecumenismo ocupará mucho espacio en el debate *in aula*.

Era previsible que, durante los doce días del debate, salieran a la luz dos mentalidades. De una parte, la compartida por los defensores incondicionales de la posición contra-reformista, que sólo contemplaban la unidad cristiana en la vuelta pura y simple de los «otros» a la Iglesia católica; de otra, aquella, sin saber muy bien en qué medida era compartida por el episcopado, que, sin descuidar la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma, era capaz de no situar todas las verdades en el mismo plano y sacaba de la fuente misma del mensaje evangélico y de las llamadas del mundo contemporáneo la exigencia del testimonio común de la fe cristiana³².

Sin embargo, era difícil no declararse en principio favorable a un decreto «pastoral» sobre la unidad, puesto que su búsqueda, por voluntad pontificia, estaba inscrita en las perspectivas del Concilio y que en la primera sesión se había afirmado claramente que la perspectiva ecuménica tenía que inspirar el conjunto del trabajo conciliar³³. En la conferencia de prensa, el portavoz declara que pocas veces se ha oído *in aula* alabanzas tan amplias a propósito de un esquema³⁴. Ese optimismo, que corresponde muy bien a la realidad³⁵, sin embargo no tiene en cuenta el hecho revelado el 2 de diciembre por el obispo auxiliar de Sydney: «Muchas de las cosas que sobre el ecumenismo han sido dichas en el aula se deben a personas que lo conocen más bien poco»³⁶.

De hecho, las dos mentalidades a las que nos hemos referido no se expresan de la misma manera. Los partidarios de un ecumenismo positivo y abierto no temen afirmar

32. En sus notas personales, Ch. Moeller, experto belga, anota el 18 de noviembre, tras la primera sesión matinal del debate: «Dos mundos: prudente, abstracto, jurídico, con temor a relativizar; el otro, evangélico, concreto, abierto. El primero caerá pulverizado» (Centre Lumen gentium, Fonds Moeller, carnet X).

33. Ver especialmente la intervención del 19 de noviembre de 1962 de Mons. De Smedt (Brujas) en nombre del Secretariado para la Unidad (AS I/3, 184-187), la única que Mons. Dumont reproduce —es significativo— en traducción francesa en su dossier sobre la génesis del esquema sobre la unidad (*Istina*, 1964, 507-510).

34. A. Pangrazio, arzobispo de Gorizia (Italia). Cf. Caprile III, 410, n. 18.

35. B. Olivier lo confirma en sus notas personales: «Cabía esperar normalmente un contraataque violento... Sorprende ver que en conjunto las críticas son muy moderadas y que la mayoría de las intervenciones muestra un deseo eficaz de allanar todas las dificultades» (Chronique 2e session, 30). El principal observador del Consejo Ecuménico, L. Vischer, opina de manera parecida el 22 de noviembre: la discusión es reconfortante, con pocas intervenciones contra el texto, la mayor parte de los obispos reconoce la importancia del texto (carta a W. Visser 't Hooft, 22.11.1963, copia en ISR, Fonds W. C. C., ACO 6).

36. Th. Muldoon: AS II/6, 343-344. Como señala R. Aubert en *Storia della Chiesa* XXV/1, 267: «Molti padri mostrarono la loro totale insensibilità ai 'segni dei tempi' dando sugli ortodossi e sui protestanti giudizi del tutto anacronistici, segno evidente della loro assoluta inesperienza in materia».

que el esquema no se compromete suficientemente en el encuentro con los otros cristianos, mientras que los que son poco favorables «encubren» frecuentemente sus críticas con razones que pueden parecer válidas: el esquema resulta demasiado general, demasiado superficial, no suficientemente fundado teológicamente, no suficientemente práctico para la acción; o bien proponen, como Mons. Carli (Segni), correcciones sobre una gran número de puntos en concreto. Es verdad que algunos de esos argumentos se encuentran también en los partidarios convencidos del esquema, pero por razones distintas: están inspirados por la preocupación de tener en cuenta las reacciones de las otras Iglesias³⁷.

Para hacerse una idea del debate, sería arbitrario aislar tal o cual intervención o parte de intervención. Por lo que trataremos de presentar las diversas *relations* que sirvieron de introducción al esquema e ilustrar las intervenciones analizando algunas que parecen muy significativas. En cuanto a la Comisión de las Iglesias orientales, cuyo esquema sobre la unidad había sido prácticamente rechazado en el primer período, correspondió al cardenal Cicognani, secretario de Estado pero también presidente de esta Comisión, el honor de introducir el esquema en su conjunto, es decir, con sus cinco capítulos, de los que los Padres sólo habían recibido los cuatro primeros³⁸. Después de hablar de la «fusión» de los tres primeros textos sobre la unidad efectuada a petición de los Padres —expresión cuando menos diplomática³⁹— y después de evocaciones históricas centradas en los esfuerzos católicos en favor de la unidad, el orador precisa que el ecumenismo es un método por el que la Iglesia se esfuerza en cumplir más eficazmente su misión hacia los cristianos separados y —añadido curioso sin duda destinado a justificar la presencia en el esquema de los dos últimos capítulos— hacia los no bautizados. Explica a continuación cómo ha sido elaborado el esquema. El primer capítulo expone los principios entre los que el cardenal destaca únicamente la necesidad de pertenecer a la verdadera y única Iglesia, omitiendo lo que dice el capítulo sobre los valores de las otras Iglesias y comunidades, sobre la necesaria contribución de ellas para la plena catolicidad, sobre las legítimas diversidades y sobre la renovación interna del catolicismo. A propósito del capítulo II, que abarca ocho números, el orador se limita a decir que se

37. Por ejemplo cuando M. Hermaniuk (Winnipeg para los ucranianos) encuentra que en vez de darse en una declaración de intenciones, el esquema ha de tomar partido concretamente sobre la importancia de los patriarcas y del régimen sinodal en Oriente como campo de unión (2.12.1963, AS II/6, 350-354), o cuando, el mismo día, el presidente de la congregación benedictina inglesa, Chr. Butler, pide que se eliminen las expresiones simplistas que presentan los comienzos de las Iglesias protestantes como ligados a los acontecimientos del siglo XVI, siendo así que muchas de ellas se remontan explícitamente a la tradición primitiva (*Ibid.*, 358-360).

38. Cf. AS II/5, 468-472.

39. La Comisión preparatoria para las Iglesias orientales había redactado un esquema *De ecclesia unitate* centrado en la reconciliación con las Iglesias ortodoxas. La Comisión teológica había incluido un capítulo sobre el ecumenismo en su *De ecclesia*, mientras que el Secretariado para la unidad había preparado un «decreto pastoral» *De oecumenismo cattolico*, que no llegó a imprimirse (cf. *Historia* I, 189-190 y 251-252). En la primera sesión del Concilio, fue el texto de la Comisión Oriental el que fue presentado a la asamblea de los Padres, y resultó que ese texto, objeto de alabanzas pero en realidad poco ecuménico, había de ser objeto de fusión con los otros dos, bajo la responsabilidad conjunta de la Comisión Oriental y del Secretariado (*Historia* II, 297-306). De hecho, los delegados de la Oriental se abstuvieron de participar en ese trabajo durante la intersesión.

ha querido explicar en qué consiste el «buen» ecumenismo. Indica luego que el capítulo III, consagrado a los cristianos separados «*ab ecclesia catholica*», trata primero de los orientales, porque están más cerca de nosotros y en cierta manera presentes a través de los Padres de los ritos orientales católicos; en cuanto a los protestantes, objeto de la segunda sección del capítulo, el cardenal se contenta con mencionar la presencia de sus representantes en el aula⁴⁰.

A propósito del capítulo IV, subraya que la preocupación por los no-cristianos, y especialmente por los judíos, se explica por una razón únicamente religiosa⁴¹. Y el último, que trata de la libertad religiosa, se justifica por el número creciente de personas que quieren informarse sobre la Iglesia... En conclusión, el orador subraya que el proyecto de decreto tiene un carácter especialmente pastoral, conforme a la naturaleza del Concilio. Aunque el discurso forzosamente tenía que ceñirse a explicaciones muy generales, sin embargo hay que reconocer que restringía especialmente el alcance del esquema y no era muy alentador para el debate que iba a iniciarse.

La *relatio* sobre los tres primeros capítulos, presentada a continuación por un miembro del Secretariado, J. Martin (Rouen), es de otro tono y de una gran nitidez⁴². El presentador comienza diciendo que el esquema no es ni un manual de teología, ni una parte de un código de derecho, ni un tratado de historia. Se trata de un decreto sobrio, irénico, pastoral —que presupone la doctrina expuesta en el esquema sobre la Iglesia— y también nuevo: nuevo para la Iglesia católica, puesto que ningún concilio ha abordado nunca la materia de manera específica. Si el Concilio la aborda es porque el hecho de la división entre cristianos aparece hoy como un escándalo frente a la voluntad expresa de Cristo; y ese hecho paraliza la evangelización. Después de dar los títulos de las partes del capítulo I (Principios del ecumenismo católico), J. Martin indica que el capítulo II (Prácticas del ecumenismo) no obedece a una moda, sino que trata de dar medios prácticos de acción, que enumera (renovación espiritual, oración en común, conocimiento mutuo, cooperación en la caridad). Respecto del capítulo III, el orador dice atenerse a críticas sobre la presentación positiva que hay sobre las otras Iglesias. Da algunas explicaciones: 1) no se busca un compromiso, las causas de las divisiones son reales, pero son ya de sobra conocidas y no hace falta resumirlas de nuevo. Lo que se busca es una base común para entablar el diálogo en una perspectiva nueva; 2) el diálogo no procede del indiferentismo ni lleva a él; pero para ser comprendido, la verdad excluye toda rigidez en su exposición; además, la unidad última está en manos de Dios; 3) el decreto no trata de todas las cuestiones, si-

40. Hay que decir que numerosos miembros del Secretariado no estaban satisfechos de esta sección, que había sido redactada apresuradamente siguiendo una directiva de la Comisión de coordinación a finales del mes de marzo anterior (cf. *Historia* II, 397s y 399s).

41. Esta afirmación se hacía eco de dos comunicados difundidos el 18 de octubre y el 8 de noviembre por el Secretariado para la Unidad (Caprile III, p. 420-421) tratando de responder a los rumores sobre el carácter político del texto, pero también por los periódicos que venían en ella una respuesta a la publicación reciente de la obra de teatro *El vicario*, de Hochhuth, que criticaba duramente los silencios de Pío XII sobre la persecución de los judíos durante la guerra y que se había representado un poco en todas partes en los últimos meses de 1963.

42. Cf. AS II/5, 472-479.

no solamente de los grandes principios; un directorio en preparación ofrecerá normas más precisas y los obispos de cada región del mundo deberán posteriormente dar reglas adaptadas a cada situación. Como conclusión, J. Martin subraya la gran diversidad entre los miembros del Secretariado que han preparado el texto, su cooperación y la aportación de los observadores delegados e invitados. Las cuestiones fundamentales no quedan resueltas, pero un nuevo talante de colaboración está a punto de establecerse entre cristianos. Subrayando la novedad del decreto, J. Martin no quería ciertamente dar a entender que el ecumenismo empezaba con el interés que la Iglesia católica le prestaba; pretendía más bien dar a comprender que todo el esfuerzo por conseguir la unidad debía ser considerado en una perspectiva distinta a la del unionismo (regreso de los otros corporativamente), tal como había sido definido y practicado desde León XIII. Pero la realidad era la total novedad del ecumenismo para la mayoría de los obispos, poco preparados para comprender la originalidad y aceptar que el movimiento como tal tenía un origen cristiano situado fuera del catolicismo. No pocos observadores de las otras Iglesias mostraron con delicadeza que la Iglesia de Roma empezaba a dar los primeros pasos, con el entusiasmo algo exagerado del neófito. Pese a que el debate mostró ese entusiasmo por los elogios hechos al decreto, también es verdad que quienes intervinieron habrían podido ahorrarse algunas de sus observaciones y objeciones si hubiesen prestado más atención a la exposición de J. Martin: por ejemplo a propósito de las causas de las divisiones, al riesgo del indiferentismo y a la necesidad de un directorio y de directivas adaptadas a cada región. La pérdida de tiempo que ello acarreó puso de manifiesto la falta de coordinación entre la asamblea de los Padres y las comisiones, que algunos sentían al mismo tiempo como un fallo en la organización del Concilio.

El relator de los tres primeros capítulos no dio indicaciones precisas sobre el contenido del capítulo III. En efecto, por lo menos para la primera sección de ese capítulo, consagrado a las Iglesias orientales, el cardenal Cicognani había querido, para suavizar las tensiones entre la comisión oriental y el Secretariado, que la presentara un obispo de esa comisión⁴³. G. Bukatko (coadjutor de Belgrado) leyó su breve *relatio* el 19 de noviembre⁴⁴. En ella indicaba que la materia de la sección difería de la del esquema sobre las Iglesias orientales que se referían a las Iglesias unidas a Roma. Reconociendo que el texto había sido elaborado por el Secretariado, afirmaba que su Comisión había aportado su contribución y que cierto número de elementos habían sido tomados del decreto presentado en diciembre de 1962⁴⁵. Terminaba con la posibilidad que tenían los Padres de pedir mejoras en el texto. Esta primera sección del capítulo III reconocía todo el patrimonio de las Iglesias de Oriente, con su originalidad y su valor para la Iglesia católica. Tras las observaciones de los Padres, especialmente de los ritos orientales, luego quedará parcialmente reorganizada.

43. *Historia* II, 399, 470, n. 182.

44. AS II/5, 480-481.

45. Cf. *Historia* II, 397, n. 173. Parece claro que la responsabilidad de la sección fue transferida al Secretariado por el cardenal Cicognani mediante la inserción de una serie de enmiendas a tenor del esquema *L' unum sint* de la comisión oriental.

Buena idea del debate la dan las nueve intervenciones que tuvieron lugar el lunes 18 de noviembre⁴⁶. Si todos los oradores excepto uno se declaran a favor del esquema, también todos formulan críticas que van en diverso sentido. El primero en hablar, el patriarca sirio Tappouni, insiste sobre todo en la inoportunidad del capítulo sobre los judíos y se declara sorprendido del anunciado capítulo sobre la libertad religiosa. Hablaremos en la siguiente sección de las reservas expresadas por cierto número de Padres sobre esos dos puntos.

Emblemáticas dos intervenciones: las de los cardenales Ruffini y Ritter. El cardenal Ruffini –sabido es que fue el orador más prolijo del Concilio– abre realmente el fuego⁴⁷; figurará también entre los que intervinieron el último día, 2 de diciembre. Escuchado atentamente por el amplio auditorio⁴⁸, comienza expresando su admiración por la extremada aplicación con que la «*commissio conciliaris*» particular, ardientemente deseosa de la propagación de la verdad católica y del Reino de Cristo, ha preparado el esquema. Se excusa a continuación de las materias de preocupación y las dudas que va a exponer. Son seis: 1) La palabra ecumenismo no le parece plenamente conforme al calificativo de ecuménico empleado para designar el Concilio. Éste se cualifica así con toda razón porque es universal, mientras que el ecumenismo se refiere a una especie particular de apostolado. Además, ese sustantivo ha sido introducido en la teología desde hace unos cuarenta años por los protestantes, y ellos le dan un significado muy distinto del nuestro: ven en el movimiento ecuménico el paso de la Iglesia tal como los hombres la han hecho a la Iglesia que Dios quiere, con lo que las Iglesias actuales todas son instituciones humanas. Si se conserva el término «ecumenismo», hay que definirlo clara y brevemente al comienzo del decreto para evitar así todo equívoco; pero sería mejor reemplazar la palabra por una descripción de la cosa, añadiendo: «que se llama ecumenismo por muchos hoy». 2) Nuestro deseo más profundo es la vuelta de los hermanos separados al único redil, del que Cristo es el pastor supremo invisible y el papa, el vicario visible de Cristo. Hay cierta proximidad entre ellos y nosotros. Pero el esquema debería mostrar con mayor claridad que esa proximidad es muchísimo mayor con los orientales que con los hermanos que se denominaron «reformadores» y que actualmente son llamados protestantes o evangélicos o con otros términos particulares⁴⁹. Enumera los numerosos puntos en común entre católicos y orientales, y subraya que, entre los protestantes, y sobre todo en las sectas que divergen más o menos gravemente entre ellas, han conservado pocas cosas de la antigua fe católica, fuera de la Escritura y el bautismo. 3) El cardenal italiano pide una mejor distribución en el orden de las cuestiones tratadas en el esquema, principalmente suprimiendo lo que se dice al principio respecto de la unidad y la unicidad de la Iglesia, puntos tratados ya en el esquema sobre la Iglesia. 4) Si se añade un capítulo especial sobre los judíos, ¿por qué no hablar de los muy numerosos

46. Toman sucesivamente la palabra los cardenales Tappouni (patriarca sirio), Ruffini (Palermo), antiguo profesor del anterior, de Arriba y Castro (Tarragona, España), Bueno y Monreal (Sevilla), Ritter (Saint-Louis, USA), Quintero (Caracas), Doi (Tokyo) y los patriarcas Esteban I Sidarouss (copto) y Máximos IV Saigh (melquita). Cf. AS II/5, 527-545.

47. AS II/5, 528-530.

48. JCng, 372. Congar añade: «Se oía el vuelo de una mosca».

49. Según Congar, estas palabras fueron pronunciadas «en tono duro» (JCng, 372).

que se adhieren a otras religiones? Los cuales a veces no están más alejados de los católicos que los judíos y los protestantes, que con frecuencia, según dicen los misioneros, abren más fácilmente su corazón a nuestra fe. 5) Se podría preguntar además por qué el ecumenismo descuida a los innumerables católicos que se interesan por el comunismo, más exactamente el marxismo, que difunde el ateísmo por el mundo. 6) Haría falta que el esquema dictara reglas precisas para que el diálogo, como se dice, con los «a-católicos» sea prudente y realmente eficaz. Es necesario que quienes frecuentan congresos con los «a-católicos» destaquen por una vida santa, se entreguen con fervor a la oración, estén muy versados en la teología católica y cuenten con el previo permiso de la autoridad eclesiástica.

A continuación, ocuparon la tribuna dos cardenales españoles: el arzobispo de Tarragona, para subrayar los graves peligros del ecumenismo frente a la falta de preparación del buen pueblo católico y al creciente proselitismo de los protestantes; el de Sevilla, menos inquieto, para lamentar sin embargo que el esquema no toma las necesarias precauciones para evitar exponer a los fieles al indiferentismo, y para sugerir que se englobe a todas las religiones en la búsqueda de la unidad.

Las tres exposiciones ilustraban perfectamente la postura católica corriente en los últimos siglos y sin duda tenida siempre, aunque con matices inspirados por la buena voluntad y el ambiente del tiempo, por un número elevado de Padres conciliares, sobre todo de las regiones mayoritariamente católicas. Esta postura contaba con un fundamento jurídico y eclesiocéntrico inatacable en el plano de los principios de la teología romana como con el de la defensa pastoral del rebaño católico considerado como amenazado por agresiones. El esquema daba testimonio, aunque de forma todavía limitada, de una verdadera comprensión ante el movimiento ecuménico contemporáneo que no había nacido en el catolicismo pero que no podía ser ignorado por él. Ese movimiento tenía características específicas. El conjunto, o una mayoría, del Concilio ¿estaba en disposición, en el breve tiempo disponible, de captar la novedad y tenerla en cuenta? Toda una apuesta.

El cardenal norteamericano J. Ritter es el quinto orador del primer día⁵⁰. Habla también en nombre de algunos obispos de Estados Unidos. Además, su intervención ha sido aprobada por 91 de los 120 obispos norteamericanos que se habían reunido la víspera. Aunque la exposición, escuchada con la misma atención y el mismo silencio que las anteriores⁵¹, trata en gran parte de la libertad religiosa –volveremos sobre ello–, hay que señalar que J. Ritter sitúa el tema dentro de la problemática ecuménica: la libertad religiosa es el fundamento y el requisito de las relaciones con los otros «cuerpos» cristianos es por tanto indispensable tratarlo dentro del esquema sobre el ecumenismo y antes de llegar a la práctica del mismo. Previamente el orador ha expresado su gran satisfacción por el esquema en general, dado que responde bien a la necesidad de manifestar las consecuencias prácticas del *aggiornamento* de la Iglesia. Desde el punto de vista tanto teológico como histórico, el documento marca el final de la Contrarreforma, con sus malhadadas polémicas. En el plano espiritual, nos obliga a examinar nuestra mane-

50. Cf. Texto de su intervención en AS II/5, 536-538.

51. Cf. JCng, 373.

ra de apreciar a los hermanos en Cristo. Desde el punto de vista pastoral, nos apremia a adelantar «per orationem, studium, dialogum et actionem» el día en que todos seamos uno en Cristo. Después de insistir en que se coloque la libertad religiosa entre los principios del ecumenismo, el orador subraya que otro fundamento tiene que figurar más claramente en el esquema: la eucaristía como signo de unidad de la Iglesia⁵². Es necesario afirmar al mismo tiempo la validez de las órdenes y sacramentos de las Iglesias orientales. Pide a continuación que se evite, en las enmiendas que se introduzcan, una terminología quizá ofensiva: sin juzgar la validez de las órdenes y de la celebración eucarística de otros, que no se dude en llamar «Iglesias» los cuerpos cristianos que el texto designa como «comunidades». Después, J. Ritter no duda en dar su plena aprobación al capítulo sobre los judíos como manifestación clara de la meta que el Concilio se propone. En último lugar, reconoce que el ecumenismo está expuesto a los peligros normales de todos los movimientos vivos: se le puede confundir con una suave rigidez, puede llegar a ser estéril por un intelectualismo excesivo, puede llevar al indiferentismo. Termina diciendo que ha entregado sugerencias prácticas por el directorio sobre la práctica del ecumenismo, cuya realización es deseable.

Proponiendo establecer la búsqueda de la unidad sobre el fundamento eucarístico y el de la libertad religiosa, el cardenal norteamericano daba al debate un tono muy distinto del de los oradores que le habían precedido. Entre esa línea de apertura y la de la tradición defensiva y eclesiocéntrica iban a oscilar las intervenciones de las dos semanas siguientes⁵³.

En los cuatro últimos discursos del 18 de noviembre, destaca sobre todo la valoración muy positiva del esquema dada por el patriarca melquita Máximos IV, en la línea del cardenal Ritter; la invitación del cardenal Doi (Tokyo) a evocar la necesaria colaboración cultural y social de todos los cristianos en las regiones todavía poco cristianizadas⁵⁴; las críticas de los patriarcas copto y melquita sobre la presencia de un capítulo sobre los judíos —críticas repetidas regularmente a continuación desde diversos lados—; finalmente, otro tema que reaparecerá con frecuencia: el de la petición de perdón de la Iglesia a los hermanos separados, propuesta aquel día por el cardenal Quintero (Caracas) en la línea del discurso de Pablo VI del 29 de septiembre⁵⁵.

Durante las mañanas siguientes, las intervenciones prosiguen a un ritmo de diez por día, interrumpidas por las votaciones sobre las enmiendas y sobre los capítulos de los

52. Volverá, en su intervención del 25 de noviembre, sobre el tema de la eucaristía como verdadero centro de unidad, del que se siguen los otros avances espirituales.

53. Y. Congar resume así sus impresiones sobre la sesión: «Está claro que se han manifestado dos mentalidades, o mejor dos mundos: ¡qué abismo el que media entre la *relatio* de Mons. Martin y quienes, como Ruffini y los dos cardenales españoles, están puramente pegados a un pasado... pasado!!» (JCng, 375).

54. Tema retomado varias veces a continuación, sobre todo el día siguiente, 19 de noviembre, por el cardenal africano L. Rugambwa, luego por A. Jacq (20 de noviembre), G. Huyghe (22 de noviembre), V. Gracias y F. Hengsbach (26 de noviembre), S. Baldassari (27 de noviembre) y A. Pildáin (28 de noviembre).

55. A favor de esta petición de perdón se pronunciaron sobre todo el francés Elchinger (19 de noviembre), el obispo checo Tomás (27 de noviembre), el exarca ucraniano en Francia Malanczuk (28 de noviembre) y el presidente de la congregación benedictina inglesa, dom Butler (2 de diciembre). Entre los que se oponen: otro checo, Nécsey (27 de noviembre) y el australiano Muldoon (2 de diciembre), que dirá: «Si alguien está en pecado, ¡que vaya a buscar un buen confesor!».

esquemas de la liturgia y de las comunicaciones sociales. El 19 de noviembre, previamente tiene lugar la *relatio* de G. Bukatko sobre la primera sección del capítulo III, de la que ya hemos hablado⁵⁶.

Durante la sesión, los cardenales Léger (Montreal) y König (Viena) dan su plena conformidad al esquema⁵⁷; el segundo subraya también que la aproximación sólo puede ser un largo proceso y que, sin rechazar el movimiento ecumenico en curso en las otras Iglesias, es necesario detenerse a hablar de la concepción católica del ecumenismo para evitar toda ambigüedad⁵⁸. La intervención más destacada del martes 19 es sin duda la de A. Elchinger (coadjutor de Estrasburgo), el cual, después de alabar el esquema, no teme pedir una profunda reforma de la actitud católica respecto de la verdad revelada⁵⁹. El ecumenismo sólo es posible con estas condiciones: 1) Reconocer los hechos históricos: apoyándose en ejemplos, el orador dice que las divisiones han nacido del deseo de afirmar verdades que la Iglesia había descuidado; 2) La verdad, incluso parcial, de la doctrina de los otros y dar en este terreno un testimonio común; 3) Considerar como un acto de caridad la profundización de la búsqueda de la verdad de una y otra parte; 4) No confundir la unidad de la fe, de la caridad y del culto con la uniformidad de los ritos y de las doctrinas teológicas. Es preciso apreciar las diferencias legítimas y saber relativizar no la verdad que sobrepasa las fuerzas del espíritu humano, sino nuestros discursos y nuestras concepciones.

Cabe decir que con las principales intervenciones de las congregaciones generales de los días 18 y 19 de noviembre, las dos opciones —a favor, por una parte, de una salvaguarda de la posición católica tradicional basada en la «vuelta» de los otros, y, por otra, de una revisión de la actitud de la Iglesia misma— quedaban claramente expresadas. Sin embargo, ni durante los dos días, ni en los siguientes, el esquema como tal había sido cuestionado, por lo menos en sus tres primeros capítulos. El debate sobre el texto considerado en su conjunto duró cuatro días, con la prolongación del 22 de noviembre. Al final de la mañana del 21, tiene lugar la votación sobre la aceptación o no de los tres primeros capítulos como base de discusión. De los 2.052 votantes, 1.966 se pronuncian afirmativamente, 86 responden *non placet*. A partir de este día y hasta el lunes 25, se habló del capítulo I (Principios del ecumenismo católico) y una parte de la mañana de ese lunes se dedicó a las primeras intervenciones sobre el capítulo II (Práctica del ecumenismo). En este momento el cardenal Bea respondió sobre diversos puntos a intervenciones precedentes para clarificar el debate, y sin duda también con la idea de abreviarlo⁶⁰. El presidente del Secretariado prometió de entrada que el título «De Ecumenismo» sería reexaminado para disipar las dudas de algunos sobre el punto de

56. Posteriormente se presentan las importantes *relationes* del cardenal Bea y de Mons. Smedt sobre los capítulos IV y V. Cf. *infra*.

57. AS II/5, 550-554.

58. Al día siguiente, C. Morcillo (Zaragoza) insiste todavía más sobre la necesidad de poner los «principios católicos del ecumenismo» (y no los principios del 'ecumenismo católico') porque el catolicismo no debe dar la impresión de presentar una especie completamente nueva de ecumenismo: tiene que colaborar con el movimiento existente (AS II/5, 606-608). Ya vimos que el especialista C. J. Dumont no estaba muy convencido de lo bien fundamentada de esa modificación, que se introdujo en el decreto (cf. *supra*, n. 30).

59. AS II/5, 562-565.

60. AS II/6, 14-17.

vista católico o no adoptado en el contenido del texto. En segundo lugar, los diversos peligros evocados (indiferentismo, interconfesionalismo, falso irenismo) son reales, reconoce el orador, pero el remedio no está en la inacción: el directorio que se prepara dará normas y corresponderá a los obispos aplicarlas a las situaciones locales. Igualmente, el diálogo tendrá que ser llevado a cabo por especialistas y habrá que dar una mejor formación ecuménica y catequética a los simples fieles. En cuanto a los reproches sobre el esquema de no exponer bien la doctrina católica y de sobreexaltar los valores de los otros cristianos, el cardenal responde que, por una parte, el texto se dirige a los católicos, que se supone conocen su religión, y por otra, que desde León XIII los papas reconocen tales valores y que su conocimiento por los fieles es la principal condición de toda acción ecuménica⁶¹. Terminó hablando sobre la importancia de que todos los católicos tengan ideas exactas sobre el movimiento ecuménico, cada vez más alentado por los papas y que tienen que guiar y promover los obispos porque la práctica ecuménica contribuye a la renovación de la vida cristiana de todos.

La discusión sobre el capítulo II se suspendió el 27 de noviembre⁶², para dejar paso a las diez primeras intervenciones sobre el tercero. Quedaba claro que, pese a los esfuerzos hechos por los moderadores y sin duda también por el Secretariado, para limitar el número de oradores, que por lo demás se repetían mucho y se salían del tema en cuestión, no se llegaría a cerrar el debate de los cinco capítulos del esquema para la fecha final fijada para el 2 de diciembre. De hecho, doce oradores tomaron la palabra aquel día⁶³, sin contar el cardenal Bea para las conclusiones y Mons. Hengsbach para una breve *relatio* sobre el estado del esquema de los laicos que no había podido discutirse durante esa sesión. De los doce que intervienen el 2 de diciembre, de nuevo el cardenal Ruffini, que se declara inquieto: los sacerdotes y los fieles, mal informados por los periódicos, quedarán turbados por las cuestiones muy graves que el Concilio está a punto de examinar⁶⁴. Insiste en cinco puntos: 1) Cristo sólo ha fundado una Iglesia, que es la Iglesia católica, infalible e indefectible, de la que el papa es el fundamento y la cabeza; 2) Los pecados ocasionales no pueden ser atribuidos a la Iglesia como tal, sino a algunos de sus hijos; 3) Los que, por esos pecados, han dejado la Iglesia no son por ello inocentes ya; 4) La verdadera Iglesia desea vivamente la vuelta de los hermanos sepa-

61. El orador responde finalmente a quienes encuentran inoportuna la oración en común para la unidad, invocando la Instrucción del Santo Oficio de 1949 y subrayando la necesidad de preparar a los fieles en este sentido.

62. Sin embargo se prolongó el día siguiente con catorce intervenciones suplementarias.

63. Siempre sobre el capítulo III consagrado a una descripción de las Iglesias y comunidades no católicas. Entre los temas abordados en las exposiciones sobre ese capítulo, destacamos la invitación a reconocer una jerarquía en las verdades reveladas (J. Rupp, 29 de noviembre, y antes A. Pangrazio, 25 de noviembre); el acento sobre la pluralidad de las tradiciones eclesiales que no daña a la unidad sino que la fecunda (especialmente G. Thangalathil y J. Ziadé, 2 de diciembre); la necesidad de restaurar la *communicatio in sacris* con los ortodoxos (Chopard-Lallier, 20 de noviembre; Farah, 26; Capucci, 28; Hage, 29; Layek, 2 diciembre); el miedo a ceder a ciertas demandas ortodoxas aboliendo las comunidades uniatas (Malanczuk, 28 noviembre) cuando contrariamente habría que mencionar el papel de esas comunidades para la unión (Hermaniuk y Layek, 2 diciembre); la petición del reconocimiento de los órdenes anglicanos (Goody, 29 noviembre; Green, 2 diciembre); la revisión de la legislación sobre los matrimonios mixtos (Farah y Hengsbach, 26 noviembre; Ghattas, 27 noviembre; cardenal Frings, 28 noviembre).

64. AS II/6, 339-340.

rados; 5) Los coloquios y diálogos son buena cosa si se realizan «sapienter prudenter-que» según las normas de la Santa Sede y ateniéndose exactamente al directorio que se va a publicar. Esta llamada vigorosa en el último momento por parte de una personalidad ligada a un modelo de Iglesia centrado en la monarquía papal y deseosa de un rigor jurídico sin concesiones, aparentemente trataba de impresionar a los Padres agrupando en unas fórmulas bien precisas lo que habían dicho *in aula* cierto número de obispos, sobre todo españoles e italianos, pero también para captar la atención del papa Pablo VI sobre una apertura ecuménica considerada peligrosa.

En sus conclusiones⁶⁵, el cardenal Bea estima que el debate de las dos semanas transcurridas había sido fructífero, aunque admitiendo la necesidad de introducir numerosas mejoras en el esquema, a lo que se dedicaría su Secretariado. Prometía que las proposiciones que no entrasen en el texto figurarían en el directorio, añadiendo que no era posible entrar en concreciones demasiado rígidas y particulares dada la gran diversidad de situaciones. Volviendo a sugerir que lo esencial se encontraba en la nueva actitud de apertura ecuménica en la que el futuro decreto comprometía a la Iglesia⁶⁶.

Un modo particularmente feliz de concluir el debate había sido sugerido por el penúltimo orador: el obispo indio L. D'Mello proponía que Padres, observadores y auditores rezasen juntos la oración de Jesús por la unidad y el Padrenuestro. «Normalmente —anota el P. Congar—, tendría que haber seguido un aplauso general, pero la mitad de los Padres charlaban en las naves laterales. Ni caso»⁶⁷.

Así se había llegado a la fecha fatídica del 2 de diciembre sin haber podido abordar los capítulos sobre los judíos y sobre la libertad religiosa. Era un síntoma, entre otros, de que la marcha del Concilio no avanzaba sin que surgieran serios problemas.

c) *Dos problemas delicados: los judíos y la libertad religiosa*

Dos cuestiones fundamentales se planteaban desde el período preparatorio del Concilio respecto de la redacción de textos relativos a la libertad religiosa y a la actitud de la Iglesia católica frente al judaísmo: ¿Eran necesarios, oportunos? ¿Qué instancia tenía que prepararlos? El *decretum de judaeis* del período preparatorio, proyecto en 7 páginas elaborado por el cardenal Bea a petición de Juan XXIII, había sido descartado en ju-

65. AS II/6, 364-367.

66. Una extensa parte de la intervención de A. Bea estaba consagrada a explicar por qué los capítulos IV y V del esquema habían pasado en silencio. Vamos a hablar de ello. Después del cardenal, Mons. Hengsbach (Essen) presentó una breve *relatio* a propósito de la preparación del esquema sobre el apostolado de los laicos, que se habría debido discutir; el secretario de la comisión *ad hoc*, A. Glorieux, había escrito una carta insistente al cardenal Lercaro el 20 de noviembre: estaría bien tener una breve discusión de 2 o 3 días para saber cómo orientar la revisión del texto en vez de discutirlo todo (ISR, Fonds Lercaro XV/253). El obispo de Essen explicó que el esquema del período preparatorio había sido condensado y que ahora se articulaba en dos partes: cuestiones generales (panorama de las formas de apostolado individuales y colectivas, su oportuna organización, el apostolado en el mundo moderno); cuestiones particulares (aplicación de los principios al apostolado según sus formas, a las relaciones con la jerarquía, a la formación de los laicos). Cf. AS II/6, 367-370.

67. JCng, 400.

nio de 1962, principalmente por las reacciones políticas árabes, temidas por la Secretaría de Estado y que además se habían manifestado ya⁶⁸. En diciembre del mismo año, Bea había vuelto a la carga en una *pro-memoria* dirigida al papa, que aprobó inmediatamente que el documento volviera a escena⁶⁹. El antiguo texto, revisado, fue aprobado en sesión plenaria del Secretariado en febrero de 1963 e inserto, con la aprobación de la Comisión coordinadora, en el esquema sobre el ecumenismo⁷⁰; única manera de salvarlo, evitando el tener que someterlo a la opinión de la comisión doctrinal. Tenaz por fidelidad al deseo del papa Juan XXIII⁷¹, pero animado también por contactos con personalidades judías entre junio de 1962 y febrero de 1963⁷², el cardenal Bea juzgaba indispensable tener en cuenta la memoria del exterminio del pueblo judío, que pedía un reconocimiento de las faltas del antisemitismo cristiano y en consecuencia una purificación de las mentalidades⁷³. Se trataba, para el Concilio, de colocarse en un terreno estrictamente religioso, rechazando el grave error según el cual los judíos son colectivamente responsables de la muerte de Cristo.

La postura del texto sobre la libertad religiosa todavía era más compleja que la del documento sobre los judíos. En este caso, dos textos habían coexistido durante la fase preparatoria: la comisión teológica había aprobado en marzo de 1962 el capítulo de su esquema sobre la Iglesia titulado «Relaciones entre Iglesia y Estado y tolerancia religiosa», que se basaba en los deberes del Estado católico respecto de la religión; una subcomisión del Secretariado para la Unidad había preparado, desde diciembre de 1960 un texto centrado en la libertad religiosa, tema sobre el que el Consejo Ecuménico de las Iglesias presionaba a Roma para que se pronunciara claramente como condición para un diálogo serio. El texto definitivo, redactado por Mons. De Smedt, había sido aprobado en agosto de 1961 en forma de un *Schema Constitutionis de libertate religiosa*, que fue enviado directamente a la comisión central preparatoria. En junio de 1962, los dos documentos fueron objeto de una dura confrontación entre el cardenal Ottaviani y Bea, que terminó con la decisión pontificia de crear una comisión mixta para zanjar la cuestión entre los dos textos. Esta comisión nunca llegó a reunirse⁷⁴. Durante la prime-

68. Cf. *Historia* I, 252-253. Th. F. Stransky da algunas precisiones en su capítulo de *Vatican II by those who were there* (A. Stacpoole, London 1986, 72-73).

69. Cf. M. Velati, *Una difficile transizione*..., 380-381. A. Bea recibió una respuesta autógrafa del papa, redactada así: «Letto con attenzione questo rapporto del card. Bea, ne condividiamo perfettamente la gravità e la responsabilità di un nostro interessamento» (cf. Caprile III, 424, n. 20).

70. El nuevo texto, aunque titulado «De catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Judaeos», trataba de hecho, tras un breve párrafo de enlace con los capítulos anteriores, únicamente de la actitud hacia los judíos. La elección del título refleja el deseo de miembros del Secretariado de no centrarse demasiado en el judaísmo sólo. El texto ocupa poco más de una página en las *Acta synodalia* (AS II/5, 431).

71. Como lo subraya en su *relatio* del 19 de noviembre de 1963. Lo cual no excluye que el deseo de Bea estuviese reforzado por la publicación en esa época de la obra de teatro de H. Hochhuth, *El vicario*, que cuestionaba la actitud de Pío XII respecto de los judíos durante la Segunda Guerra y que estaba entonces en las carteleras de diversos países de Europa. B. Olivier apunta en su crónica del 19 de noviembre: «On dit qu'il [Bea] tient à ce chapitre par vénération pour la mémoire de Pie XII mis en cause dans la fameuse pièce allemande» (Centre Lumen gentium, Fonds Olivier, 169, Chronique, 26).

72. Cf. Caprile III, 416-417.

73. En la *Pro-memoria* a Juan XXIII, citado por M. Velati, *Una difficile transizione*, 380-381.

74. Sobre estos preliminares, ver *Historia* I, 276-280; M. Velati, *Una difficile transizione*, 240-241, 381-382, e Id., en *Verso il Concilio*..., 326-331. Ver también J. Hamer, «Histoire du texte de la déclaration»,

ra sesión, los Padres conciliares recibieron una serie de esquemas preparatorios sobre los que se sabía que nunca llegarían a ser discutidos: el texto de la libertad se encontraba entre ellos, con una nota que exponía la necesidad de armonizarlo con la parte sobre la tolerancia del esquema de la comisión teológica. Persistía, pues, el bloqueo. De manera que en febrero de 1963, el Secretariado decidió elaborar un nuevo texto más breve (6 páginas) dejando a un lado la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado. En la reunión de coordinación del 29 de marzo, el cardenal Suenens, relator del esquema sobre la Iglesia en el mundo, insiste para que se inserte en él el nuevo texto del Secretariado⁷⁵. Tras discutirlo en mayo, ese último es aprobado definitivamente por los Padres miembros del Secretariado⁷⁶.

La perspectiva del nuevo texto es la de la libertad de conciencia basada en la dignidad de la persona humana; la intolerancia religiosa es inadmisibles; el asentimiento religioso no puede conseguirse con la violencia; la persona con conciencia errónea tiene derecho al respeto; tiene el derecho de honrar a Dios según su conciencia y de profesar su religión. Además, los aspectos sociales de esa libertad son objeto de un número especial desarrollado (n. 5) que evoca por primera vez el bien común y subraya sobre todo la incompetencia de los poderes públicos en materia de religión y el deber de equidad respecto de los adeptos de todas las religiones⁷⁷. El 4 de abril, el P. John Courtney Murray, jesuita norteamericano al que se le prohibió publicar en 1955 un libro sobre la libertad religiosa, es nombrado experto conciliar. No interviene en la confección del texto, que se había terminado el 11 de abril y que califica de «not particularly good»⁷⁸, pero redacta las notas «añadidas como una especie de comentario a un texto ya hecho»⁷⁹. En esas notas abundan las referencias a los papas recientes, pero sobre todo a la encíclica *Pacem in terris*, promulgada por Juan XXIII a mediados de abril⁸⁰.

en *La liberté religieuse. Déclaration «Dignitatis humanae personae»* (Unam Sanctam, 60), Paris 1967, 53-60. Y un hecho significativo: una nota del Secretariado (redactada por el Secretario, J. Willebrands), fechada el 26.9.1963 (ISR, Fonds Dossetti I, 33b), cuenta la historia de la situación del esquema en el momento en que no fue impreso. Un mes más tarde, se escribe otra nota para contar con más detalle los pasos dados entre julio y agosto de 1962 por J. Willebrands para salir del atasco, no conseguido el 30 de octubre de 1963 (segunda nota en Centrum Vaticanum II [Leuven], Fonds De Smedt, 17/3).

75. Cf. *Historia* II, 385, n. 130.

76. Nota del Secretariado de 30.10.1963. El texto policopiado el 39 de mayo (ejemplar en Centre Lumengium, Fonds Moeller, 1999). En los papeles De Smedt en Lovaina (Fonds citado, 17/3) se conserva un ejemplar con anotaciones añadidas y modificado tras las observaciones de la comisión doctrinal a comienzos de noviembre de 1963.

77. Para una comparación entre el texto inicial de diciembre de 1960, el esquema de constitución (1962) y el texto de comienzo de 1963, cf. J. Hamer, «Histoire du texte de la déclaration», en *La liberté religieuse* (Unam Sanctam, 60), Paris 1967, 53-63.

78. Carta a M. F. Maher, rector del Woodstock College, 22.11.1963, citada por D. E. Pelotte, *John Courtney Murray, theologian in conflict*, New York 1976, 84. Sobre el papel de J. C. Murray en el Concilio, ver también R. Regan, «John Courtney Murray, the American Bishops and the declaration on Religious Liberty», en *Religious Liberty: Paul VI and Dignitatis humanae* (simposium de Washington, 3-5 junio 1993), (Pubblicazioni dell' Istituto Paolo VI, 16), Brescia 1995, 51-66.

79. Cf. D. Gonnert, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray* (Cognitio fidei, 183), Paris 1994, 108-109.

80. La primera nota es una exposición de más de una página impresa (en el esquema impreso AS II/5, 437-438) en la que J. Courtney Murray recalca el avance doctrinal que supone la doble distinción entre, por una parte, las falsas ideologías y las instituciones civiles, suponiendo que estén en el sano juicio, y por otra,

Desde finales de 1963, J. C. Murray aportará una contribución notable a la reelaboración renovada de la futura declaración *Dignitatis humanae*.

Ahora quedaba pendiente la doble cuestión sobre la oportunidad de una declaración así, y de si su lugar adecuado estaba en un esquema más amplio: el de la Iglesia en el mundo o el del ecumenismo. Subyacente a la segunda cuestión estaba por saber a quiénes la Iglesia quería dar a conocer prioritariamente su postura: si a los otros cristianos o a todos los hombres. Lo grave era que las autoridades del Secretariado supieron a comienzos de julio que la cuestión de la libertad religiosa había sido pura y llanamente suprimida del programa, por los responsables de la comisión doctrinal⁸¹. El secretario, J. Willebrands, pide entonces al cardenal Suenens que integre el texto en el esquema sobre la Iglesia en el mundo o lo deje como esquema autónomo para que figure en la agenda conciliar. Los tres cardenales de la comisión coordinadora, Suenens, Döpfner y Liénart, escogen la segunda solución⁸². Pero cuando Suenens informa a Willebrands sobre la reunión de dicha comisión, celebrada el 4 de julio, el cardenal asegura que, por encima de lo propuesto, se ha tomado la decisión de añadir el texto sobre la libertad religiosa al esquema sobre el ecumenismo.

Lo que el cardenal Suenens dijo durante esa reunión en su *relatio* a propósito del estado del esquema sobre la Iglesia en el mundo, es que la cuestión de la libertad religiosa será elaborada «a Commissione mixta in collaboratione cum Secretariatu pro Unione christianorum»⁸³. El relator sin embargo tenía que saber que la comisión mixta acordada en junio de 1962 nunca había podido reunirse. El debate que sigue a la *relatio* muestra que Suenens trata de conseguir que la libertad religiosa no quede orillada; pero el P. Tromp objeta que el tema ha sido eliminado por la comisión, la cual consideraba que no estaba maduro⁸⁴. El cardenal Cicognani decide que el Secretariado puede preparar el texto, que será sometido a la doctrinal y que, cuando los Padres hayan hecho sus observaciones al esquema ecuménico ya impreso (los tres primeros capítulos), el Secretariado podrá, reelaborando el texto, insertarlo en la parte relativa a la libertad religiosa⁸⁵. Manera elegante de orillar la cuestión para más adelante. El 9 de julio, el mismo cardenal Cicognani promete al cardenal Bea que los dos capítulos, sobre los judíos y la libertad religiosa, serán impresos rápidamente para ser enviados a los obispos. El presidente del Secretariado le envía el texto dos días más tarde⁸⁶. Después, nada se mueve.

Cuando se abre la segunda sesión conciliar, las autoridades del Secretariado reemprendieron la ofensiva. La nota ya citada de J. Willebrands, del 26 de septiembre, termina con la observación y el deseo siguiente: «El texto todavía no ha sido impreso pese a lo decidido anteriormente. Es de desear que se imprima lo más pronto posible para

los errores religiosos y la persona que se equivoca de buena fe. Y al final de la nota, el autor señala entre los principales derechos del hombre citados por los papas recientes el del libre ejercicio de la religión en la sociedad: este punto llegará a ocupar posteriormente el centro de la declaración *Dignitatis humanae*.

81. J. Willebrands a E. J. De Smedt, 11.7.1963, en Fonds De Smedt, 17/3.

82. *Ibid.*

83. AS V/1, 633.

84. *Ibid.*, 636.

85. *Ibid.*

86. Carta de J. Willebrands a E. J. De Smedt, 11.7.1963.

que sea tomado en consideración con el conjunto del esquema *De œcumenismo*. La nota va dirigida a los cuatro moderadores el 9 de octubre junto con el texto sobre la libertad religiosa; los dos documentos sirven para apoyar la insistente petición que dirige al mismo tiempo a quienes se cree entonces que son los verdaderos dirigentes del Concilio para que provean la ejecución de lo que pensaba de buena fe haber sido la decisión de julio: que el texto, que trata de un tema «che ha la massima importanza nella problematica ecumenica», sea sometido a los padres conciliares⁸⁷. Una *pro-memoria* del Secretariado, recogiendo lo esencial de lo acaecido hasta entonces, es enviada al secretario de Estado el 15 de octubre⁸⁸.

Quedaba claro que la comisión doctrinal no estaba al tanto del problema ni por Ciconai ni por sus responsables y que la insistencia del Secretariado no conseguía desbloquear el asunto. Para que el texto llegara a manos de los padres conciliares, parece que fue decisiva la intervención del episcopado de Estados Unidos⁸⁹. En septiembre, el cardenal Spellman, que había apoyado ya la petición del nombramiento de J. C. Murray como experto, dirige, en nombre de casi todos sus colegas, a todas las instancias dirigentes del Concilio, una carta insistente para que el tema de la libertad religiosa entre de nuevo en el programa teniendo por base el texto del Secretariado. Parece que a esta petición, Spellman había añadido una gestión personal ante Pablo VI y que tras ella el papa había ordenado al cardenal Ottaviani que reuniera la comisión para dar la esperada opinión⁹⁰. En todo caso, es seguro que la intervención del cardenal Spellman, de la forma que fuere, resultó decisiva⁹¹.

Pero había algo más. Los moderadores se habían quejado al papa de la lentitud e ineficacia de la comisión doctrinal, lo que provocó un *monitum* autógrafo de Pablo VI a Felici fechado el 24 de octubre y transmitido a Ottaviani el 26, exigiendo que la comisión acelerara su trabajo, porque, afirmaba el papa, sería grave que el concilio no pudiese llegar en la sesión actual a conclusiones sobre los puntos importantes del *De ecclesia*⁹². El 28 de octubre, Ottaviani anuncia en comisión que el texto sobre la libertad va a serle presentado⁹³. Al mismo tiempo pide que, si es preciso, la comisión trabaje todos los días, incluso el sábado. Se responde. ¡La respuesta es: *non placet*!⁹⁴

El debate de procedimiento sobre la libertad religiosa tuvo lugar en la reunión plenaria de la doctrinal el 5 de noviembre⁹⁵. El presidente Ottaviani presenta tres posibilidades: crear o una comisión mixta con el Secretariado, o una subcomisión de la doctrinal, o bien

87. Ejemplar dirigido al cardenal Lercaro: en ISR, Fonds Lercaro XVI/258. Copia de éste dirigida al cardenal Agagianian: ISR, Fonds Dossetti I/33a. Como queda indicado más arriba, la nota tiene una nueva versión con precisiones (para julio-noviembre 1962), con fecha del 30.10.1963.

88. Copia en ISR, Fonds Dossetti I/40.

89. Cf. D. Pelotte, *John Courtney Murray*..., 81-82; D. Gonnet, *La liberté religieuse*..., 125-126.

90. Según Rynne, 191-192.

91. En la reunión del 5.11.1963 de la comisión doctrinal, el cardenal Ottaviani dice que el papa y Spellman han insistido para que se examine el texto (JPrg 481: notas tomadas en la reunión).

92. *Monitum*, en AS V/2, 12-13.

93. JPrg, 479 (notas tomadas en la reunión del 28.10.1963).

94. Para el contexto, ver *infra*, el párrafo sobre «La Comisión doctrinal en el centro de las contestaciones».

95. Dispongo de notas tomadas en esa reunión por A. Prignon (JPrg, 481) y del diario de Congar.

debatir el tema inmediatamente. Se opta por lo segundo: una subcomisión, presidida por el cardenal Léger y compuesta por cuatro miembros⁹⁶, no tendrá que preparar un nuevo texto, sino emitir un juicio sobre el del Secretariado. La subcomisión se reunió el 7 de noviembre y a continuación informó en la plenaria del 11. La mayoría de la subcomisión alaba el texto porque distingue oportunamente entre la verdad y la manera según la cual las personas acceden a ella, y porque tiene en cuenta el pluralismo de hecho de la sociedad moderna⁹⁷. Dando una lista de trece observaciones «*quae utiliter tradi possent Secretariatui pro Unione*»⁹⁸, la subcomisión, indicando que se había dado unanimidad para aceptar que se imprimiera el texto del Secretariado, recomienda que su informe sea aceptado por la plenaria como respuesta al Secretariado⁹⁹.

El 11 de noviembre tiene lugar el debate en sesión plenaria. No resulta posible reproducirlo aquí en detalle¹⁰⁰. Tres tenores de la comisión manifiestan un claro desacuerdo sobre el texto: M. Browne, P. Parente, F. Franic, seguidos por A. Ottaviani, luego por cuatro más¹⁰¹. En cambio, A. Charue, H. Volk, B. Häring, J. C. Murray, G. Philips, K. Rahner lo defienden fundamentalmente y, sobre todo, sostienen que únicamente se trata de un «*nihil obstat*» general, correspondiendo el debate a la asamblea de los padres. G. Garrone (Toulouse), apoyado por otros, pide un voto de aprobación global. Resultado: 18 a favor, 5 en contra y una abstención. El padre Congar comenta: «Es un hecho: ¡cada vez que se vota, el voto es favorable!»¹⁰². En general, es cierto que la

96. Según Y. Congar, Ottaviani habló de reunir inmediatamente una comisión mixta. De seis nombres, aparte Léger, en la reunión del 5, Ottaviani señala cuatro: J. Wright (Pittsburgh), escogido como relator, F. Spanedda (Bosa), B. Gut (primado de los benedictinos), A. Fernández (maestro general de los dominicos). Dos de ellos (Fernández y Spanedda) son, anota Congar, «hombres de Ottaviani» (JCng, 357). Los dos no escogidos fueron M. McGrath y F. Šeper. Los expertos de la subcomisión, presentes en la reunión del 7 son siete: J. Ramírez, H. de Lubac, B. Häring, B. Kloppenburg, A. Naud, J. Medina y P. Lafortune. Cf. el informe de esa reunión, en *Centre Lumen gentium*, Fonds Moeller, 1998.

97. Rapport, 2. Otros piden que se explique mejor, en un preámbulo, cómo se ha dado un salto tan grande en el progreso de la doctrina; que el texto sea más claro para evitar favorecer el subjetivismo y el indiferentismo; que se tenga en cuenta los documentos pontificios sobre la materia. Al día siguiente, H. de Lubac y A. Naud dicen a Y. Congar que el padre Fernández ha criticado el texto en nombre del *Syllabus*, de otros textos de Pío IX y de León XIII, y que F. Spanedda, sin críticas concretas, ha formulado un desacuerdo global so capa del peligro de indiferentismo (JCng, 362).

98. La mayoría de las observaciones se refería a la forma. Cf. el informe, 3. El Secretariado tendrá en cuenta diez (principalmente colocando como nota referencias a los documentos de Pío XII, para describir mejor el «bien común»). No tiene en cuenta la sugerencia de revisar la fórmula sobre la manera «progresiva y humana» según la cual Dios atrae a los hombre hacia sí, ni la de suprimir las dos líneas sobre la reprobación de las diversas formas de discriminación entre los hombres, ni mucho menos la de suprimir los dos últimos números (6 y 7), considerados redundantes.

99. Informe, 2.

100. JPrg, 482. Y. Congar, que no asistió a la reunión, la resume de oídas (JCng, 364-365). J. C. Murray, invitado a la reunión por el cardenal Léger, habla de ella en una carta ya mentada, fechada el 22 de noviembre y citada por D. Pelotte, *John Courtney Murray...*, 82.

101. Entre ellos, el experto R. Gagnebet, que «ataca violentamente las razones invocadas en el texto, pero afirmando muy claramente su adhesión a las conclusiones» (G. Garrone a E. J. De Smedt, 12.11.1963, en *Fonds De Smedt*, 17/4).

102. JCng, 365. En la citada carta al obispo de Brujas, principal artífice del texto, G. Garrone dice congratularse con él por el resultado de la votación, pidiendo al mismo tiempo que se tengan en cuenta las observaciones hechas en la comisión por A. Fernández y F. Spanedda.

presión de los obispos norteamericanos fue secundada, en la subcomisión reunida el 7 de noviembre, por la acción decidida del cardenal Léger y del relator, Mons. Wright: factor decisivo. Y, animada por la presión pontificia, la comisión en su conjunto dio pruebas en esta ocasión de una celeridad fuera de lo habitual.

La víspera de la apertura del debate *in aula* sobre el ecumenismo, 110 de los 120 obispos de Estados Unidos reunidos se declaran a favor de integrar los capítulos IV y V en el esquema¹⁰³. Tal era sin duda, a su entender, la mejor solución posible en aquel momento para salvar el texto sobre la libertad religiosa del que J. C. Murray les mostraba por otra parte las insuficiencias. Al día siguiente, el cardenal Ritter afirmaba ante los padres que, sin el claro reconocimiento de la libertad religiosa, todo diálogo ecuménico queda seriamente comprometido: es una base de las relaciones que ha de figurar entre los principios (cap. I). Pero todavía falta, seguía el orador, dar a esa libertad bases teológicas sólidas: libertad absoluta del acto de fe, dignidad de la persona e inviolabilidad de su conciencia, incompetencia de todo poder civil en el enjuiciamiento sobre el evangelio y su interpretación¹⁰⁴.

Las intervenciones de los días sucesivos mostraron sin embargo que, por razones diversas, sobre todo el capítulo IV sobre los judíos pero también el de la libertad religiosa, se les consideraba mal situados en el esquema ecuménico¹⁰⁵. Los abogados más vigorosos de los dos capítulos fueron evidentemente los relatores: A. Bea y E. J. De Smedt, que, por decisión de los moderadores, toman la palabra el 19 de noviembre, día en que por fin el texto del capítulo es distribuido¹⁰⁶.

Ya la extensión de las intervenciones de los relatores –su presentación ocupa buena parte de la 70ª congregación general– resulta insólita: los dos son conscientes de que, tras las dificultades constantemente surgidas durante los meses anteriores, la novedad de los dos temas en un debate conciliar exige explicar cuidadosamente su alcance. ¿El momento era muy esperado también por la opinión pública? En *Le Figaro*, por ejemplo, R. Laurentin titula su artículo del siguiente día: «Una gran hora del Concilio» y habla de «dos exposiciones fuera de serie», que los miembros del Concilio no quieren perderse: los bares estaban casi desiertos¹⁰⁷. «Con la paz, la modestia y la honradez que irradia su persona»¹⁰⁸, el cardenal Bea comienza haciendo la historia del texto y subraya de entrada que el texto no trata de un problema nacional ni de un problema político, sino únicamente de una cuestión religiosa¹⁰⁹. Tras evocar todo lo que la Iglesia ha recibido del pueblo de Israel, el relator da una pequeña clase de teología paulina para mos-

103. D. Gonnet, *La liberté religieuse...*, 120.

104. AS II/5, 537. Como corolario al último punto, el orador pedía que el texto reafirme la independencia completa de la Iglesia respecto del poder civil. Se trataba de temas considerados esenciales por el padre Courtney Murray, que era consejero de los obispos norteamericanos en toda esta materia.

105. Para el capítulo IV, principalmente todos los patriarcas orientales católicos y el patriarca latino de Jerusalén se pronuncia a favor o de la supresión o de su desplazamiento.

106. Para conseguir que el capítulo IV fuera distribuido, el cardenal Bea tuvo que escribir el 6 de noviembre una carta breve y seca al secretario general del Concilio (publicada en AS V/2, 18-19). La distribución tuvo lugar el 8.

107. *Le Figaro*, 20.11.1963, 10.

108. *Ibid.*

109. Texto de la *relatio* en AS II/5, 481-485.

trar a través de la Carta a los romanos que Dios no ha rechazado a ese pueblo pese la condena a muerte de Jesús. Recuerda a continuación el antisemitismo extendido por diversos países, especialmente en la Alemania nazi, que ha contaminado a los católicos. La Iglesia que, en Concilio, busca renovarse, debe enfrentarse al tema, mostrándose capaz de imitar la caridad de Cristo y de sus apóstoles, que perdonaron a sus perseguidores. Para ello es necesario orillar los prejuicios inspirados por la propaganda: no se puede acusar al pueblo judío de hoy, ni mucho menos al conjunto de ese pueblo, de ser responsable de la muerte de Cristo. Las raíces del antisemitismo son de naturaleza religiosa, pero también de orden político, psicológico, social y económico. Es esencial que los católicos empleen las armas de la verdad, de la caridad y de la paciencia. Al terminar, el orador invoca, no sin habilidad, la «plena aprobación» recibida de Juan XXIII en diciembre de 1962, cuyas palabras hemos recordado anteriormente, las cuales demuestran una voluntad personal de compromiso absolutamente claro, aunque dejando al Concilio libre para pronunciarse, muy a tenor del estilo del papa difunto.

Aunque en el seno mismo de Concilio y en el exterior, sobre todo en los países árabes, se elevaron voces contra la toma de consideración del texto sobre los judíos, la información dada por G. Caprile acerca de las reacciones expresadas, en la prensa católica y no católica, entre los obispos al volver a sus diócesis y de parte de personalidades judías destacadas, durante las semanas y meses siguientes, da la impresión global de una acogida positiva¹¹⁰.

«Con elocuencia más brillante y no menos eficaz»¹¹¹, Mons. De Smedt presenta a continuación de A. Bea su *relatio* sobre el capítulo V, avalado desde hacía poco por la comisión doctrinal¹¹². Los elementos principales de esa exposición habían sido preparados por J. C. Murray, en un documento titulado *Ratio schematis*, cuyo eje principal es el desarrollo a lo largo del tiempo de la doctrina referente a la libertad religiosa, que lleva de manera coherente al acento puesto en la dignidad de la persona humana¹¹³. Todo encaminado a mostrar la continuidad de los principios bajo la variación de las conductas, pero también la prioridad de un principio (dignidad de la persona) sobre el resto: se trataba, pues, de saber cómo interpretar la tradición. La amplia exposición de Mons. De Smedt se basa en esa problemática de Murray¹¹⁴. Resulta imposible, por falta de espacio, resumir aquí con todos los matices una exposición que, según el orador, trataba

110. Caprile III, 425-430.

111. *Le Figaro*, 20.11.1963. Congar escribe: «Con fuerza y con ardor, incluso de manera un poco teatral» (JCng, 376).

112. Texto de la *relatio* en AS II/5, 485-495. Borrador de Mons. De Smedt, con observaciones de Prignon, en Centrum Vaticanum II (Leuven), Fonds De Smedt, 17/4.

113. Ver el análisis del documento en D. Gonnet, *La liberté religieuse...*, 109-114. En la carta de Murray a Maher, del 22.11.1963, el jesuita afirma que el hecho de que haya escrito la *relatio*, como lo difundió la prensa, es «substantially true» (cf. D. Pelotte, *John Courtney Murray...*, 84).

114. Dos análisis de la *relatio*: 1. en D. Gonnet, *La liberté religieuse...*, 114-119, que subraya especialmente que el análisis de la doctrina de los papas, desde Pío IX a Juan XXIII, tomada de Murray por De Smedt, no es compartida por el conjunto de los padres conciliares (se trata de un conflicto de interpretación entre, por una parte, el argumento más bien filosófico de los papas sobre la libertad de la relación entre la conciencia y Dios, y de otra los datos históricos entremezclados, unos favorables, otros opuestos al libre ejercicio de la religión); 2. en J. Hamer, «Histoire du texte...», 63-69.

de una cuestión «muy difícil y de gran importancia para la vida moderna». Siguiendo el texto del capítulo V, el obispo de Brujas evoca en cinco partes: 1) el comportamiento de los católicos frente a los otros (sobre todo respeto del derecho y deber que tienen los no católicos de obedecer a su conciencia); 2) el derecho a la libertad religiosa para toda la familia humana (contra toda forma de violencia, e incluso si la conciencia recta está en el error); 3) el derecho al libre ejercicio exterior de la religión (derecho limitado por el bien común basado en la justicia y la recta razón). Las dos últimas partes tienen carácter histórico y explicitan lo que, en el capítulo V, ocupa el espacio en las notas redactadas por el padre Murray: hay una «regla de continuidad» de la doctrina y de la pastoral respecto a la libertad del hombre, creado a imagen de Dios, pero también una «regla de progreso» y de profundización al ritmo de las circunstancias (evocación de la doble distinción de *Pacem in terris* entre las falsas ideologías y las instituciones que se inspiran en ellas por una parte, el error y el que yerra por otra), aplicándose las dos reglas a continuación a las enseñanzas de los papas, desde Pío IX a Juan XXIII. Contando con que los padres aporten mejoras al texto, el relator precisó, en el preámbulo, que la libertad de la que se trata no es ni indiferentismo ni laicismo ni relativismo doctrinal. En la conclusión, avisa sobre otra dificultad: lanzarse a un conflicto de interpretación de los documentos pontificios. Se trata de no sacar los textos de su contexto histórico y doctrinal. Refiriéndose al carácter pastoral que el decreto ha de tener, Mons. De Smedt recuerda que el problema se refiere al hombre real en sus relaciones con los otros, en la sociedad de hoy, y que el mundo espera ansiosamente la voz de la Iglesia sobre la libertad religiosa: clara alusión a la línea conciliar querida por el papa Roncalli. Finalmente, muestra su esperanza de que el texto quede aprobado antes de que termine la sesión actual y promete que el Secretariado por la Unidad trabajará «día y noche» para poner fin al texto definitivo. El obispo estaba lejos de sospechar el largo itinerario que había que recorrer todavía hasta la promulgación de un documento que llevaba tan en el corazón.

«La calidad de la exposición, el ardor de Mons. De Smedt defendiéndola, suscitaron vivos aplausos»¹¹⁵. La reacción, suponiendo que fuera unánime –cosa poco verosímil–, no impide que partidarios convencidos de la libertad religiosa como el experto de los obispos zaireños, el moralista B. Olivier, pusiera la sordina: el dominico belga estima que la parte histórica «apaña un poco los hechos»: ¿se puede afirmar que, incluso situándolo en el contexto del peligro laicista, el *Syllabus* haya sido una afirmación positiva de la libertad¹¹⁶? En un artículo publicado el 30 de noviembre en la revista *America* que tuvo una gran eco, J. C. Murray estima que la *relatio* no va suficientemente adelante en la afirmación de la incompetencia de la autoridad política en materia religiosa y, más extensamente, que el esquema no sitúa el problema en su verdadero terre-

115. Wenger, 183.

116. Centro Lumen gentium, Fonds Olivier, 169 (Chronique, 28). El mismo testigo constata la reacción negativa del dominico suizo H. de Riedmatten, representante de la Santa Sede ante las Naciones Unidas en Ginebra, que «ataca violentamente» la *relatio* a propósito de la plena libertad del acto de fe y de los derechos de la conciencia errónea. Según un coloquio que Y. Congar había tenido diez días antes con H. de Riedmatten, éste negaba que la libertad religiosa se fundamentara únicamente sobre el derecho de la persona y quería fundamentarla sobre la originalidad de las religiones independientemente del Estado (JCng, 363).

no, es decir, el terreno constitucional y no solamente ético, principalmente al no poner los principios que limitan el ejercicio social de la libertad religiosa en nombre del bien común¹¹⁷. Los obispos de Estados Unidos eran ardientes defensores del texto: tras el cardenal Ritter el 18 de noviembre, otro líder, el cardenal Meyer (Chicago), lo demostró en la 71ª congregación general, el 20. Lo mismo hicieron otros obispos norteamericanos. Así, para citar uno, Mons. P. Schmitt (Metz), el 27¹¹⁸, desarrolla la idea de que la libertad religiosa es una condición *sine qua non* para llevar a cabo el ecumenismo y que conviene hablar de ello ya al comienzo del capítulo II del esquema: si la libertad religiosa queda eliminada, no es posible el diálogo; los poderes civiles lo aprovechan para abusar de las divisiones entre cristianos; la trascendencia de la religión no puede aparecer; la adhesión de la fe y las relaciones interpersonales mismas quedan trastocadas.

Se oyeron también opiniones menos positivas, especialmente de parte de obispos españoles, los cuales insistían en la necesidad de proteger al pueblo católico ante el proselitismo protestante y temían que se arrancara del Concilio una aprobación precipitada; de parte también de padres latinoamericanos, confrontados con la ofensiva de las sectas, y de obispos italianos inquietos por la apertura *a sinistra* de la Democracia cristiana.

En la votación del 21 de noviembre, los tres primeros capítulos del esquema sobre el ecumenismo quedan aceptados como base de discusión. El hecho de separar los dos capítulos sobre los judíos y la libertad religiosa suscitó inquietud. Se habló de «presiones muy poderosas» sobre el papa, provenientes de los órganos directivos del Concilio, para que los dos últimos capítulos no entraran en la votación e incluso quedaran descartados¹¹⁹. Sin embargo, la votación fue pedida, especialmente el 29 de noviembre por Ch. Helmsing (Kansas City) porque, dice, todos lo esperan, aunque la falta de tiempo no permita entrar en la discusión¹²⁰. En sus conclusiones del 2 de diciembre¹²¹, el cardenal Bea lamentó no haber podido discutir los dos capítulos. Ese impedimento, insiste, se explica «por la falta de tiempo y no por otro motivo, no por otro motivo». ¿No se podía por lo menos proceder a una votación de toma de consideración? Hubiera habido, sigue el cardenal, numerosas respuestas favorables, pero los moderadores han preferido dejar ampliamente la palabra para los tres primeros capítulos, evitando así que se les acusara de precipitación votando sobre los tres, des-

117. Cf. D. Gonnet, *La liberté religieuse...*, 117-118 y 122-125, y también J. Hamer, «Histoire du texte...», 72-73.

118. AS II/6, 162-163. Un resumen de las intervenciones a favor y en contra en Wenger, 183-186. Conviene señalar que, la tarde del 22 de noviembre, tuvo lugar un taller sobre la libertad religiosa organizado en el seminario francés. Participaron seis expertos, entre ellos Daniélou, Martelet y Cottier, invitados por los obispos. El encuentro dio lugar a tres propuestas: habría que señalar que el texto no trata de todo el problema de la libertad religiosa; que se limite a la libertad religiosa rechazando toda violencia física y moral; convendría no vincular la libertad sólo a la dignidad de la persona, sino formular los fundamentos objetivos en la trascendencia de la fe en relación a las estructuras temporales y a la naturaleza del hecho religioso y de la religión (JCng, 388).

119. JCng, 390-391. A. Congar le llegaba el rumor de P. Hauptmann y Ch. Moeller. Ver Caprile III, 563.

120. AS II/6, 315.

121. AS II/6, 364-367.

pués sobre los otros dos capítulos, que tratan de cuestiones tan graves y tan importantes para nuestro tiempo. Hay que reflexionar sin prisa y decidir en la próxima sesión, cuando estas cuestiones estén maduras¹²².

Al quedar diferido el examen de un tema de capital importancia —y el de la libertad religiosa considerada como test y como símbolo de la reconciliación de la Iglesia con la conciencia moderna lo era—, los comentaristas atribuyen espontáneamente la demora a oscuras maniobras promovidas por el grupo de la oposición. ¿El motivo de la falta de tiempo invocado por el cardenal Bea era totalmente convincente? Previamente hay tener en cuenta dos aspectos. La asamblea conciliar sin duda desconocía los enormes esfuerzos desplegados, durante los meses y semanas anteriores, por el presidente del Secretariado y el secretario del Secretariado por la Unidad y por los obispos norteamericanos para llevar los dos textos a manos de los padres. Pero sabía lo suficiente como para que lo dicho por el cardenal Bea diera pie a la sorpresa, y a la decepción para un buen número. El argumento de la maduración todavía necesaria no permitía explicar la falta de una votación sobre la simple toma en consideración. Y esto lleva a situar el problema en un contexto mucho más amplio, el de la organización y de la dirección efectiva del Concilio, sobre la que volveré en detalle más adelante.

Cuando recibieron su nombramiento al comienzo de esta sesión, por lo general se había pensado que los moderadores iban a ser los dirigentes del Concilio. Pero, durante el mes de noviembre, su situación había estado seriamente comprometida por las razones ya indicadas en el capítulo anterior. Ya sea debido a la contestación a su autoridad bajo capa de una contraofensiva curial promovida por algunos padres, en el aula y en el seno de la comisión de coordinación y de la Secretaría general o también en la comisión doctrinal, ya sea por el hecho de su falta de cohesión y de eficacia, los moderadores parecían paralizados en su toma de iniciativas: no podían ya proponer a la asamblea cuestiones de orientación (la propuesta sobre el procedimiento del cardenal Liénart a propósito del esquema sobre los obispos se malogró); no consiguen encauzar, en las proposiciones de los padres, las repeticiones y los *excursus* fuera del tema, ni menos aún evitar la pérdida de tiempo debida al ceremonial larguísimo de las congregaciones generales diarias¹²³. En tales condiciones, cabe preguntarse si la manera con que el cardenal Bea quiso justificar la ausencia de iniciativa de los moderadores a propósito de los capítulos IV y V no fue una manera de encubrir su indecisión para no dejarlo en una situación todavía más difícil.

d) *La voz de los observadores no católicos*

Como señala M. Velati, el comienzo de la discusión sobre el *De œcumenismo* era naturalmente el momento más esperado por los observadores, puesto que se entraba en

122. En una entrevista concedida a G. Caprile en enero de 1964, A. Bea se refiere más ampliamente a la votación y discusión: cf. *Secondo periodo*, 563-565. El cardenal rechaza la existencia de presiones y cálculos con vistas a descartar los dos capítulos.

123. Laurentin añade: «Las peticiones que se les dirigían con frecuencia eran evasivas, y los problemas que comportaban quedaban con frecuencia sin salida» (214).

el meollo del debate sobre el papel que iba a desempeñar el catolicismo en el movimiento ecuménico¹²⁴.

Sabido es el lugar importante que los observadores tenían en el Concilio, especialmente desde el comienzo de la segunda sesión¹²⁵. En las reuniones de los martes en el Secretariado por la Unidad, habían podido hacer sus observaciones sobre el esquema sobre la Iglesia, entonces discutiéndose en el aula¹²⁶. Había tenido lugar la audiencia pontificia del 17 de octubre, durante la cual Pablo VI había dicho que la Iglesia católica «en el más alto nivel de la más alta responsabilidad» (la del papa y del Concilio) quería abordar «el gran diálogo» con las otras confesiones cristianas. Esas palabras habían provocado una viva reacción del secretariado general del Consejo ecuménico de las Iglesias¹²⁷. En filigrana, en efecto, se perfilaba entonces la perspectiva de un diálogo directo católico-ortodoxo cuyos indicios eran el contacto establecido entre Pablo VI y Atenágoras e, igualmente en septiembre, la decisión de la segunda Conferencia interortodoxa de Rodas de aceptar los comienzos de un diálogo oficial con la Iglesia romana. Más ampliamente, aunque, como escribe en sus memorias el Dr. Visser 't Hooft, no existiese como temor principal el deslizamiento del centro de la iniciativa ecuménica de Ginebra hacia Roma¹²⁸, sí había en el Consejo ecuménico malestar, por no decir algo peor, al ver que en la Iglesia católica el Concilio era considerado como el verdadero punto de partida del camino hacia la unidad.

Pese a lo que las palabras del papa, como también algunos discursos de padres conciliares, tenían de eclesiocéntrico, e igualmente de emocional, es cierto que la presencia en Roma y en el aula de 66 observadores cristianos ejercía, por los contactos personales con los obispos y en el «tonus» de las intervenciones, una influencia nada desdeñable en la toma de conciencia ecuménica de los responsables católicos¹²⁹.

En sus reuniones en el Secretariado los días 12 y 19 de noviembre los observadores tienen ocasión de intercambiar sus puntos de vista sobre el esquema ecuménico. Los delegados del Consejo tienden a asumir cierto liderazgo en el grupo de observadores¹³⁰,

124. *Una difficile transizione*, 395.

125. Respecto de la primera sesión, el número de observadores y huéspedes ha aumentado, pasando de 49 a 66; las comunidades representadas son ahora 22 en vez de 17. Cuatro son de las Iglesias orientales, la quinta es la Iglesia unida de India del Sur.

126. Durante seis reuniones tenidas entre el 1 de octubre y el 5 de noviembre de 1963.

127. El 29 de octubre, W. A. Visser 't Hooft había redactado una nota titulada: «Has the dialogue between the Roman Catholic Church and the other Churches begun?» (copia en ISR, Fonds World Council of Churches, A Co7), en la que subrayaba que el diálogo oficial no había empezado: «The very worth-while contacts with the observers have with the fathers of the council must in no way be confused with a real dialogue of Churches».

128. W. A. Visser 't Hooft, *Le temps du rassemblement. Mémoires*, Paris 1975, 411. Como se verá más adelante, las reservas del Consejo ecuménico fueron en aumento ante el anuncio del encuentro Pablo VI - Atenágoras en Jerusalén. Sobre los sentimientos de Visser 't Hooft en la época de los hechos y más genéricamente sobre la actitud del COE y de las grandes familias confesionales ante el Concilio hasta septiembre de 1963, cf. *Historia II*, 487-497.

129. Sobre esta influencia durante la primera sesión, cf. J. Grootaers, *Historia II*, 477-478. En el momento del debate de noviembre de 1963 sobre el ecumenismo, el experto B. Olivier anota: «Es indiscutible que la presencia en el aula de los observadores no-católicos, presencia silenciosa pero cercana, influye en los debates. Cada Padre que toma la palabra es consciente de hablar ante ellos y muchos hablan para ellos» (*Chronique*, 30).

sin que por ello se coloquen en primera fila en las reuniones. Durante las cuales, catorce observadores —entre ellos sólo dos orientales (coptos ortodoxos)— intervienen para comunicar sus observaciones¹³¹. Pero, en este mismo tiempo, envían notas individuales por lo menos seis observadores anglicanos y el principal delegado del Consejo ecuménico, L. Vischer, cuyo texto ha sido preparado a la par con los otros observadores alemanes¹³². La mayor parte de las intervenciones de los observadores versan también sobre los capítulos del esquema de los judíos y de la libertad religiosa.

Como el esquema se presentaba como un acto interno de la Iglesia católica, la cuestión principal para los observadores era saber bajo qué punto de vista tenían que valorarlos y eventualmente proponer enmiendas en la situación en la que el catolicismo no había entrado oficialmente en diálogo con las otras Iglesias. Para unos, sólo era posible ofrecer algunas aclaraciones. Para Vischer, hacía falta suscitar los problemas de fondo: ¿cómo la Iglesia católica se concibe a sí misma y en relación a las otras Iglesias y cómo entiende ella la unidad cristiana? G. A. Lindbeck, delegado de la Federación luterana mundial, va mucho más lejos criticando los presupuestos del esquema, según los cuales la Iglesia católica se considera como la detentora exclusiva de la plenitud de la unidad y, añade H. Roux (Alianza reformada mundial), de la totalidad de los medios de gracia. El portavoz del Secretariado, Thijssen, responde en la reunión del 19 de noviembre que no parece anti-ecuménico que una Iglesia «meditando sobre sí misma fije su propia actitud a partir de su propia visión sobre lo que es la Iglesia»; no se le puede pedir que descuide ciertos datos fundamentales para su propia fe. Además, el juicio de los observadores sobre el esquema es globalmente positivo: da pruebas de un cambio notable en la actitud católica, presenta muchos valores de las Iglesias ortodoxas y evangélicas¹³³, que permitirá sobre todo ilustrar a muchos católicos¹³⁴. Finalmente, el problema de partida está desarrollado en un cuestionamiento fundamental del tercer capítulo del esquema, que presentaba las Iglesias no católicas. No solamente la descripción de esas Iglesias y del Consejo ecuménico carece de exactitud¹³⁵, sino que sobre todo el texto juzga las otras Iglesias según un crite-

130. M. Velati, *Una difficile transizione*, 395. Además de los documentos de archivos citados en las notas siguientes, me baso en este autor (395-400) para resumir las posturas de los observadores.

131. Informe multicopiado en Fonds Moeller, 431 y 1944.

132. Textos multicopiados en *ibid.*, 1946-1953. En su versión original en alemán, la nota de L. Vischer no trae la firma de este último («Bemerkungen zum Schema 'De œcumenismo'», 11 páginas mecanografiadas en *Ibid.*, 440); firmado en la versión inglesa (9 páginas en *Ibid.*, 1946) por E. Schlink, R. Skydsgaard, W. Küppers, A. Lindbeck, N. A. Nissiotis (otro delegado del COE) y J. Míguez Bonino. Esta nota importante no tiene fecha. Sabemos por una carta de L. Vischer a W. Visser 't Hooft (8.11.1963, copia en ISR, Fonds W. C. C., A Co6) que el mismo Vischer redactó sus observaciones en esta fecha y que lo hizo a petición del grupo de habla alemana de los observadores, con los que lo discutió a continuación. Pregunta en su carta al Secretario general del COE si está de acuerdo con el texto.

133. Es incluso, estima L. Vischer, demasiado irénico en comparación con otros textos conciliares, hasta el punto de minimizar las doctrinas contestadas, como la del primado petrino (*Bemerkungen*).

134. El profesor O. Cullmann, huésped del secretariado, abre el intercambio en la reunión del 12 de noviembre declarando: «The publication of the schema on Ecumenism will be an important event in the life of the Roman Catholic Church, and as Protestants we are grateful for the new attitude and the wish to understand the faith outside the Roman Church» (Fonds Moeller, 431).

135. Sobre todo es el punto de vista de los anglicanos en las *Notes on De Œcumenismo from the anglicans observers* (Fonds citado, 1952, 3-4)

rio cuantitativo, es decir, según su posesión más o menos plena o con lagunas de elementos eclesiales y de medios de salvación que se encuentran en la Iglesia católica. Las Iglesias cristianas no son consideradas y apreciadas a partir de ellas mismas, sino según el nivel de concordancia con la Iglesia católica. En su nota, L. Vischer propone incluso dejar a un lado el tercer capítulo, y apoya la petición en una serie de argumentos, de los que el principal es sin duda que «Die Gemeinschaft des Dialogues zwischen orthodoxen und evangelischen Kirchen wird übergangen»: muchos entenderán que la Iglesia católica quiere levantar un contra-ecumenismo. Sería preferible tomar la situación actual tal como es, es decir, consistente en un movimiento de conjunto y con relaciones multilaterales. El punto de vista de L. Vischer era naturalmente el del Consejo ecuménico, para el que había que evitar desarrollar relaciones de carácter principalmente bilateral entre las Iglesias. Otros observadores tenían una valoración menos crítica acerca del capítulo III, pidiendo solamente la revisión¹³⁶.

En las opiniones expresadas por los observadores, nota dominante es la franqueza y la claridad envueltas en respeto. No tratan de disimular las divergencias en nombre de la buena voluntad. La petición de perdón de Pablo VI, que estiman, no debe hacer olvidar que, junto a faltas recíprocas, el concepto mismo de unidad es distinto según las Iglesias¹³⁷. Un poco a la inversa, el esquema quería ser irénico, pero con una interpretación de las divergencias que parte principalmente de la comprensión católica de la Iglesia y de la unidad: el texto provenía ciertamente, aunque no por completo, de la premisa unionista, desde mucho tiempo establecida por el catolicismo, según la cual, a los «otros», habiéndose separado, les correspondía regresar¹³⁸.

De los observadores que expresan su opinión sobre el esquema, la mayor parte reacciona también a propósito del capítulo sobre los judíos y algunos sobre la libertad religiosa¹³⁹. De los catorce que intervienen en las dos reuniones de los días 12 y 19 de noviembre, ocho hablan, a veces ampliamente; siete aluden, ya sea en las reflexiones entregadas por escrito, ya sea en sus cartas; seis se declaran satisfechos del capítulo sobre los judíos, cuatro de ellos insisten especialmente en la necesidad de incluir el texto en el esquema¹⁴⁰. Aunque el grupo de los anglicanos y L. Vischer aprueban la letra y el

136. Así, en la reunión del 19 de noviembre, el congregacionalista norteamericano E. J. F. Arndt sugiere modificar el título del capítulo («De communitatibus inde a saec. XVI exortis»), en el que las Iglesias no-católicas no se reconocían porque son apostólicas y se preocupan de ser evangélicas y católicas (Fonds citado, 1944, 9). Igualmente el grupo de los anglicanos en sus *Notes* (Fonds citado, 1952, 3).

137. Así por ejemplo, O. Cullmann, en sus *Remarques sur le schéma* (Fonds citado, 1951, 3): «las dos concepciones de la unidad están profundamente ancladas en la fe de los católicos y de los protestantes».

138. Reproche expresado sobre todo por L. Vischer en sus *Bemerkungen*. Ver también las *Notas* de los anglicanos (p. 4): «One notices with regret the assumption throughout that the Roman faith itself stands in no need of modification».

139. Tres documentos no dicen nada de los capítulos IV y V: los *Bemerkungen* de L. Vischer, los *Remarks on De Ecumenismo* de D. Horton y los *Some comments* de A. Morrison. A propósito de la libertad religiosa, R. McAfee Brown, presbiteriano norteamericano, reacciona ante el texto en sus *Comments* que llevan fecha del 18 de noviembre indicado en la multicopia del Secretariado. ¿Hay que deducir que los observadores tenían ya el capítulo V antes de la distribución a los padres conciliares, que tuvo lugar sólo al día siguiente?

140. Los cuatro: L. J. Van Holk, D. V. Steere, G. H. Williams, R. McAfee Brown; los dos suplentes: O. Cullmann y R. E. Cushman.

espíritu del capítulo, coinciden en definitiva con otros cinco observadores que estiman que no es su lugar en un decreto sobre el ecumenismo¹⁴¹. Llama la atención constatar que el argumento para la no inserción es el mismo entre los anglicanos y el viejo católico: incluir a los judíos en el esquema hace pensar que la concepción católica del ecumenismo se limita a una actitud benévola hacia todos los hombres de buena voluntad¹⁴². Los dos observadores coptos ortodoxos estiman a su vez que, como hijos de Abrahán, los musulmanes tienen suficientes títulos para ser tenidos en cuenta en un texto conciliar y que las relaciones con el conjunto de los no-cristianos deberían ser objeto de un esquema separado y mucho más desarrollado¹⁴³.

A propósito de la libertad religiosa, las propuestas son menos numerosas. Se dividen también a medias: tres a favor de la inserción, tres en contra¹⁴⁴. Pero es interesante observar que el único comentario detallado es el del norteamericano McAfee Brown, que se pronuncia sobre todo sobre el principio del capítulo que «will be the most important 'immediate' creative step the Council will take»¹⁴⁵.

Para la revisión del esquema a comienzos de 1964, el Secretariado sin duda tuvo en cuenta esas observaciones, sin acogerlas todas. Se observa en todo caso que las opiniones de los observadores a propósito de la oportunidad de los dos últimos capítulos y su inserción en el decreto sobre el ecumenismo se correspondían bastante con las tendencias en el aula conciliar, lo que no tuvo que sorprender a los responsables de esos textos.

La presencia silenciosa pero influyente de los observadores en las congregaciones generales y sus intervenciones significativas a través del Secretariado por la Unidad demuestran la actividad interna del Concilio. El sentido de su participación en el Vaticano II adquiere una dimensión todavía más amplia cuando se considera las otras circunstancias en las que los delegados tienen ocasión de hacer valer sus puntos de vista. Evidentemente no es posible señalar todas las ocasiones que aprovechaban para dar a conocer sus puntos de vista a los obispos y expertos que lo solicitaban: contactos privados o en grupos restringidos tuvieron lugar durante todo el Concilio, y que durante la segunda sesión se intensificaron sobre todo a propósito del esquema-clave, el de la Iglesia¹⁴⁶.

Sin embargo, algunas actitudes de los últimos días de esta sesión van en otro sentido. La tarde del 25 de noviembre tuvo lugar en la basílica de San Pedro, en presencia

141. W. Küppers (viejo católico), G. A. Lindbeck (Federación luterana mundial), C. P. Matthew (Iglesia siria Mar Thomas de Malabar), P. El-Moharraky y F. El-Pharaony, coptos ortodoxos. Para L. Vischer, cf. su carta del 8.11 y su relación del 16.11.1963, dirigidas a W. Visser 't Hooft (copias en ISR, Fonds citado).

142. Fonds Moeller, 1944 y 1952.

143. Fonds Moeller, 1944.

144. A favor: L. J. Van Holk, G. H. Williams, R. McAfee Brown. En contra: W. Küppers, G. A. Lindbeck y C. P. Matthew. Este último propone un esquema especial sobre los judíos y la libertad religiosa.

145. Fonds citado, 1950.

146. Para la segunda sesión, ver perspectivas generales, sobre todo en: M. Velati, *Una difficile transizione*, 395; Wenger, 270-281 y R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, Paris 1973, 122-125. L. Vischer anotaba: «There is also a great eagerness with many bishops to hear about the World Council and the experience made at ecumenical gatherings» (carta a W. Visser 't Hooft, 22.11.1963, copia en ISR, Fonds W. C. C., A Co6). Cf. el informe enviado a Ginebra a comienzos de noviembre por otro observador del C. O. E., el japonés Masatoshi Doi, y varios informes enviados por observadores al C. O. E. (en *Ibid.*).

del papa, una ceremonia para el traslado de las reliquias de san Josafat Kuncewicz, gran promotor de la unión de los ucranianos con Roma a finales del siglo XVI. La coincidencia de la ceremonia con la discusión del esquema sobre el ecumenismo era poco afortunada, al ser considerado Josafat por la Iglesia ortodoxa como responsable del martirio de santos ortodoxos. El principal observador del patriarcado de Moscú, el arcepreste V. Borovoi, recibió la orden de abandonar Roma¹⁴⁷. El 30 de noviembre, O. Cullmann, profesor en las facultades protestantes de Bâle y de París, huésped del Secretariado, pronuncia una conferencia en el centro San Luis de los Franceses sobre el tema de la historia de la salvación en el Nuevo Testamento. Durante las semanas anteriores, el proyecto de organizar la conferencia en una universidad pontificia conmocionó a la Secretaría de Estado, el Santo Oficio y la congregación de seminarios, y la autorización fue finalmente denegada¹⁴⁸. La mañana del martes 3 de diciembre estuvo consagrada a conmemorar en San Pedro el IV centenario del Concilio de Trento. El cardenal G. Urbani, patriarca de Venecia y miembro de la comisión de coordinación, pronuncia un discurso acerca del tema *Credo in ecclesiam*, en el que algunos subrayados evocan el tiempo no ecuménico de la Contrarreforma. Se comprende que algunos observadores, entre los más importantes, juzgaran preferible no asistir a esa conmemoración¹⁴⁹. La evocación de esas circunstancias basta para mostrar que, aparte los debates sobre un texto, a la «conversión» romana a las relaciones ecuménicas concretas le quedaba camino por recorrer.

2. Un problema preocupante: la organización conciliar

a) ¿Quién dirige el Concilio?

El mes de noviembre de 1963 fue un momento particularmente delicado para el futuro del Concilio Vaticano II. Las imprecisiones sobre el papel respectivo de los órga-

147. La orden no fue ejecutada porque V. Borovoi alegó que ese mismo 25 de noviembre tenía lugar en Roma una misa de requiem por el presidente Kennedy, asesinado tres días antes: su ausencia de Roma habría podido ser interpretada por la prensa como un gesto político. Cf. R. Wiltgen, *Le Rhin se jette dans le Tibre*, 124 y Wenger, 233-234.

148. Sobre la conferencia, a la que asistieron el embajador de Francia, cuatro cardenales franceses y 150 obispos, cf. *Le Monde*, 3.12.1963, 9. El P. Congar habla repetidas veces del *affaire* en su diario, y concluye con amargura: «Y esto llega en el momento en que se discute *in aula* del ecumenismo» (JCng, 386).

149. G. Maron cita L. Vischer, N. Nissiotis, O. Cullmann, E. Schlink y K. Skydsgaard (en *Evangelischer Bericht vom Konzil Zweite Session*, Göttingen 1964, 58). Téngase presente que algunos observadores dieron conferencias en Roma durante la sesión y fuera de Roma tras ella: no es casual que E. Schlink, luterano alemán, tenga en Roma una exposición hacia el final de la sesión, en la que reivindica para las comunidades protestantes el título de Iglesia y se oponga a considerar el ecumenismo como una vuelta a la Iglesia romana (cf. *Le Monde*, 3.12.1963, 9). A su vez L. Vischer, hablará en enero de 1964, en diversas ciudades, Lyon, Fribourg y Ginebra, sobre el Concilio y la unidad, volviendo sobre las ideas de su nota *Bemerkungen*: avance notable del catolicismo hacia el diálogo, consideración positiva de las otras Iglesias (insiste para que el esquema sobre la unidad hable por lo menos de «comunidades eclesiales», como sucederá luego), pregunta sobre la capacidad de la Iglesia católica de reconocer la especificidad de los otros y temor de ver que el catolicismo romano se considere como el nuevo centro del movimiento ecuménico (cf. Wenger, 274-279).

nos de dirección aparecidas antes y las peticiones de los padres conciliares que se acumulan durante el mes anterior corren el peligro de llevar el desarrollo del Concilio a un callejón sin salida. Sería demasiado superficial reducir la crisis a un mal funcionamiento administrativo o a una aplicación defectuosa del reglamento, datos que de hecho son reveladores de un problema más profundo. Es un problema «político» e institucional: consiste en una lucha de influencias entre personas y órganos, que se explica en parte por divergencias en la manera de comprender la realidad y el funcionamiento de la Iglesia católica en cuanto tal. En este sentido, la votación del 30 de octubre en favor de la colegialidad episcopal aparece como el detonante de la crisis de noviembre. La cuestión del reparto de poderes se presenta entre el Consejo de la presidencia, la comisión de coordinación, los moderadores y el Secretario general. Esos órganos se enfrentan primero con las quejas sobre el funcionamiento de las congregaciones generales y de las comisiones, luego sobre los problemas más amplios del programa conciliar y de la duración del Concilio, con el telón de fondo de la creación de un Consejo de obispos, alrededor del papa. A propósito de este conjunto de interrogantes, que pesan sobre el Concilio y no escapan a los observadores de entonces, conviene intentar comprender la actitud de Pablo VI, siendo el pontífice la instancia directriz suprema sobre la que las influencias actúan de manera diversa.

La versión revisada del reglamento del Concilio, aprobada por el papa el 13 de septiembre de 1963, no establecía con más claridad que el reglamento de 1962 las prerrogativas de los órganos responsables del Concilio. Según el capítulo 2 del *Ordo* revisado, que se refería a las congregaciones generales, el Consejo de presidencia tenía que velar por hacer respetar el reglamento, y los cuatro cardenales nuevamente instituidos como «*Delegati seu moderatores*» debían dirigir los trabajos del Concilio, sucediéndose «*in ordinandis disputationibus Congregationum generalium*»¹⁵⁰. En cuanto a la comisión «*de negotiis Concilii componendis seu coordinandis*», presidida por el Secretario general del Concilio, queda simplemente mencionada en el reglamento tras las diez comisiones conciliares¹⁵¹. La primera dificultad estribaba en la definición exacta del papel que desempeñaban los moderadores respecto de la comisión de coordinación de la que formaban parte.

El problema principal que había aparecido durante el mes de octubre estaba en el funcionamiento mismo del Concilio, es decir, en la articulación entre las congregaciones generales y las comisiones. El Concilio parecía estancarse, crecía la inquietud. Dos reuniones a finales de octubre, la una de obispos a título privado, la otra muy oficial del conjunto de los órganos directivos del Concilio lo atestiguan muy claramente. Primero la reunión semanal de los «Veintidós» tenida el 25 de octubre. Los «Veintidós» eran un grupo de obispos que se había formado a título privado durante la primera sesión y en la que participaban delegados, enviados o no, de conferencias episcopales de los cinco

150. *Ordo Concilii œcumenici Vatican II celebrandi. Editio altera recognita*, 1963, art. 4, §1 y 2. La cuestión estaba en saber si la dirección de los trabajos se limitaba a asegurar el orden de los debates en las congregaciones generales. El equívoco aparece desde septiembre de 1963: cf. *Dinamiche*, especialmente 140-148.

151. *Ibid.*, art. 7, §2.

continentes¹⁵². El 25 de octubre, según una nota dirigida al papa tres días después, «se consigue la unanimidad en seguida en constatar el cansancio e incluso la inquietud de un gran número de Padres. Sin pesimismo pero con gravedad, hay que reconocer que la lentitud frecuentemente confusa de los debates conciliares, la impotencia de diversas Comisiones y muchas otras dificultades cuyo eco les llega, desconciertan a muchos obispos, que se preguntan por las causas de tal malestar»¹⁵³.

Si esa nota dirigida al papa estaba en relación directa con la obtención de la votación sobre las cinco cuestiones, que fue aceptada el 29 de octubre, su perspectiva era mucho más amplia: analizaba, tras la reunión de los obispos delegados, dada la urgencia, el objeto de sus cambios del 25 de octubre, sucesivamente el funcionamiento de las congregaciones generales y el de las comisiones conciliares. En primer lugar, se pide que los debates en reuniones generales estén «verdaderamente dirigidos» y que los moderadores reciban los poderes necesarios para ello. Después, la asamblea debería concentrar sus esfuerzos en los puntos principales de cada esquema. Además haría falta que cada comisión conciliar mantenga con la asamblea un diálogo en forma de respuestas a preguntas y a objeciones de los padres¹⁵⁴. La segunda parte de la nota de los «Veintidós» trataba del funcionamiento defectuoso de las comisiones, del que hablo más adelante. En este sentido también, el grupo pedía un reforzamiento de la autoridad de los moderadores.

Por otra parte, en la reunión del 29 de octubre, los órganos directivos del Concilio –Consejo de presidencia y comisión coordinadora– autorizan la votación sobre las cinco preguntas relativas al episcopado y al diaconado. Pero los diecisiete cardenales más los seis obispos del Secretariado general presentes oyen además la exposición de uno de los miembros del Consejo de presidencia, el cardenal Frings, que hace propuestas con vistas a acelerar la marcha del Concilio¹⁵⁵. Haría falta, según el arzobispo de Colonia, que las congregaciones generales estén preparadas y organizadas: que los moderadores dividan los capítulos de los esquemas a discutir en algunos puntos

152. Sobre ese grupo, cf. el artículo de J. Grootaers, «Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II. La 'Conférence des Vingt-deux' (1962 y 1963)», en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 91 (1996) 66-112.

153. J. Grootaers, *ibid.*, 107. El texto completo de la nota del 28.10.1963 está reproducido como anexo del artículo: 107-109.

154. *Ibid.*, 108. Los «Veintidós» proponen también que las conferencias episcopales discutiendo libremente elaboren las cuestiones a someter a la asamblea: así los debates estarían descentralizados y el número de congregaciones generales podría reducirse. Sugieren además diversificar los tipos de intervenciones *in aula*: las destinadas a iluminar los datos fundamentales de la cuestión estudiada, las que dan a conocer el juicio de un grupo de padres, finalmente las que se refieren a puntos particulares, que bastaría con presentar por escrito y señalar brevemente a la atención de los padres. Otro documento, anónimo, de esta época propone reducir el número de congregaciones generales a una o dos por semana, para dejar a los padres tiempo para estudiar los temas a discutir. Según esta nota, las asambleas tendrían que reducirse a oír: 1. los relatores de las comisiones que explicarían cómo las enmiendas propuestas por los padres han sido examinadas; 2. los padres cuyo punto de vista difiere del de la comisión; 3. los padres que quieran pedir una explicación o solución de una dificultad (*Observationes circa Ordinem Concilii Œcumenici Vaticani II celebrandi*), 2 págs., en Fonds Moeller, 2893). En una síntesis crítica sobre las propuestas de modificaciones al reglamento (cf. *infra*), G. Dossetti, experto del cardenal Lercaro, cita las notas enviadas por cuatro obispos o expertos.

155. Texto de la exposición: AS V/2, 17-18. Sumario-verbal de reunión: *Ibid.*, 14-17.

principales, que los discursos se clasifiquen según esos puntos, teniendo en cuenta la postura tomada –a favor o en contra– por los que intervienen y que no den la palabra más que a algunos oradores más significativos de las dos tendencias; inmediatamente tras el debate sobre un punto vendría una votación interlocutoria, y la comisión competente podría a continuación empezar a preparar las enmiendas sobre ese punto. Dado el inmenso trabajo pedido a los moderadores, al secretariado general y a las comisiones, las congregaciones deberían quedar reducidas a tres, cuatro todo lo más, por semana. Ese ritmo y esa reorganización, espera J. Frings, despertaría el interés de los padres y de todos los asistentes, que se cansan de tener que oír discursos sin orden entre sí. Para terminar, el cardenal alemán considera indispensable que la sesión en curso se termine con la adopción de una constitución cuando menos, mejor dos, las de la liturgia y de la Iglesia. Y propone pedir al papa que el número de esquemas a tratar quede reducido de 17 a 5 o 6, porque no es previsible, por muchas razones¹⁵⁶, que el Concilio se prolongue más allá de una tercera sesión.

Las propuestas del cardenal Frings inmediatamente dan pie a un intercambio en el que se afirma el propósito de acelerar los debates, pero con dos orientaciones distintas sobre la manera de conseguirlo: una que sólo ve la solución en la limitación del derecho al uso de la palabra de los padres conciliares, otra que defiende el reglamento en vigor¹⁵⁷ y se opone a las propuestas de Frings: es el caso de Suenens y sobre todo Cicognani, a propósito de la frecuencia de las congregaciones generales, porque, dice, que el papa en cambio quiere que aumente su frecuencia¹⁵⁸... Las propuestas de Frings sobre la reforma de los debates no se abrieron paso. Pero cabe preguntarse si, a propósito de los dos puntos con los que terminaba su exposición, el orador reflejaba la postura pontificia o, al contrario, intentaba influir en ella. Respecto de la adopción de uno o dos textos para el final de la sesión en curso, se sabe que, cinco días antes, Pablo VI había hecho comunicar al presidente de la comisión doctrinal un *monitum* autógrafo, en el que subrayaba que sería grave que la sesión terminara sin que el Concilio se pronunciara sobre algunas de las deliberaciones principales a propósito del esquema sobre la Iglesia¹⁵⁹. En cuanto a la reducción del número de esquemas, se ve perfilarse en la propuesta de Frings el futuro «plan Döpfner»: los dos cardenales alemanes tuvieron que haberse puesto de acuerdo al respecto¹⁶⁰, pero en este momento ¿son los únicos iniciadores de la idea que el papa públicamente iba a hacer suya al final de esta sesión?

Así, a finales de octubre, una serie de cuestiones sobre el desarrollo del Concilio había aflorado ya. Vamos a añadir todavía las del funcionamiento de las comisiones. Sin embargo destaca que las preocupaciones se centran en el cansancio de los padres y que quienes presentan propuestas ven la solución en una mejor organización de los debates,

156. Cita «las necesidades del gobierno de las diócesis, las razones económicas y motivos psicológicos».

157. Agagianian: sobre el uso de la palabra según el orden de las solicitudes (según el art. 57, 1). Suenens y Felici: sobre la posibilidad para los padres de poder explicarse en las reuniones de comisiones (según el art. 65, 4).

158. AS V/2, 16.

159. *Monitum* del 24.10.1963, en AS V/2, 12-13.

160. Sin duda no es casual que el cardenal Döpfner se abstuviera de intervenir en la reunión del 29 de octubre a propósito de las propuestas de Frings.

esperando que los moderadores logren sacar el Concilio del atolladero. El experto del cardenal Lercaro, G. Dossetti, no lo veía así. El equipo de Bolonia, que durante el verano anterior había desempeñado un papel importante en la revisión del reglamento del Concilio¹⁶¹, estaba sobre todo preocupado por hacer progresar los trabajos conciliares en la línea emprendida durante la primera sesión. Su papel había sido decisivo para provocar la creación del grupo de moderadores, creación que, a sus ojos, debía permitir al Concilio disponer de una dirección efectiva y eficaz.

En una nota del 28 de octubre, referente a las proposiciones, abundantes entonces, al *ordo* conciliar, G. Dossetti se fija en la cuestión de las congregaciones generales¹⁶². Demuestra que el defecto denunciado por muchos a propósito del número excesivo de intervenciones *in aula* no responde a la realidad. Si la discusión sobre el capítulo III del *De ecclesia*, a propósito de los laicos, ha durado siete días mientras que habrían bastado tres, la culpa incumbe a la situación confusa en las competencias respectivas de los órganos directivos. Además, los moderadores han echado mano con fortuna del artículo 57, §6 del reglamento, que les permite proponer el fin de un debate, sin perjuicio todavía de dejar la palabra especialmente a tres padres de la «minor pars» (opuesta a cerrar el debate), si es necesario. Que sigan usándolo con prudencia y esto bastará. G. Dossetti desarrolla a continuación siete objeciones a una limitación de las intervenciones según procedimientos no previstos por el reglamento cuyo uso preconizan algunos. Y llega a «la causa principale della lentezza dei lavori del Concilio», que se halla en la permanencia de graves defectos en la estructuras de los órganos directivos y de las comisiones. Ejemplo llamativo: esos órganos necesitan quince días para decidir si el voto interlocutorio sobre el episcopado y el diaconado aprobado por los moderadores será sometido a la asamblea¹⁶³. Dossetti no pide modificación del reglamento, porque, escribe, no conviene cambiar un reglamento cada mes; da a entender en su nota, evidentemente destinada al cardenal Lercaro y por él a los moderadores, que es la dirección del Concilio la que necesita unificarse para ser eficaz.

A comienzos de noviembre, con ocasión del debate a propósito del esquema sobre los obispos, se asiste a un movimiento de la minoría que afirma que las cinco cuestiones adoptadas el 30 de octubre con una amplia mayoría no tienen ningún valor. Lo que venía a decir que los moderadores se habían excedido en su papel que, según esa tendencia, estaba limitado a la dirección de los debates *in aula*, sin poder alguno sobre el trabajo de las comisiones, consideradas las únicas capaces de proponer cuestiones a la asamblea. Ante una contestación tan clara, que se complica por otra parte con el ataque sobre los métodos del Santo Oficio, y cuando se estaba convencido de la necesidad de acelerar los trabajos, sólo el papa podía tomar las disposiciones para poner fin a la crisis.

161. Cf. *Dinamiche*. A finales de octubre, G. Dossetti deja sus funciones de secretario del grupo de moderadores. En noviembre es experto oficial del Concilio.

162. *Proposte di modifiche all'ordo Concilii*, nota de 6 págs., en ISR, Fonds Dossetti II/127.

163. De hecho, la determinación de someterlo a la votación de la asamblea se toma al día siguiente de la nota, 29 de octubre.

b) *La comisión doctrinal, centro de las contestaciones*

El principal cuestionamiento al plan institucional se refería a la dirección del Concilio: los moderadores se enfrentaban a la postura del secretario de Estado, presidente de la comisión de coordinación y más en contacto diario con el papa y la del secretario general del Concilio que trataba de ejercer el dominio sobre los trabajos¹⁶⁴.

Pero, en su afán de abreviar el Concilio, A. Cicognani y P. Felici no apreciaban el trabajo de las comisiones, que juzgaban ineficaz. Sabido es que ese trabajo se había desarrollado penosamente durante la intersesión, en buena parte porque esas instancias seguían tributarias de su dirección curial y deseosas de hacer prevalecer los esquemas preparados antes de la apertura del Concilio¹⁶⁵. La revisión del reglamento, durante el verano de 1963, se había referido principalmente a las comisiones conciliares, cuya articulación se había hecho más ágil (posibilidad de comisiones mixtas) y mayor la conformidad a las orientaciones de la mayoría de la asamblea, mediante restricciones al poder discrecional de los presidentes¹⁶⁶. Pero los poderes de las comisiones no perdían importancia; podían terminar debates inciertos, tomar opciones respecto de la vida de la Iglesia o incluso eliminar problemas esenciales.

La experiencia del mes de octubre de 1963, totalmente dedicado al debate sobre la Iglesia, no es concluyente en lo que se refiere al trabajo, entonces puesto en evidencia, de la comisión doctrinal. Los dirigentes de esa comisión no sintonizan con la renovación eclesiológica sobre la que están basados los dos primeros capítulos del nuevo *De ecclesia*. Utilizan recursos de procedimiento para frenar la marcha de los trabajos. El «ostruzionismo»¹⁶⁷ de la comisión es sin duda la causa principal, si no única, de la ola de peticiones que se desencadena durante la segunda mitad de octubre. El 14, los presidentes de todas las conferencias episcopales de África y Madagascar piden al Consejo de presidencia y a los moderadores que se proceda a una nueva elección para renovar los miembros de las comisiones¹⁶⁸. Una semana después, cuatro arzobispos francófonos de África, y nueve arzobispos y obispos de África anglófona dirigen, por separado, los primeros a los mismos destinatarios y los segundos al papa, requerimientos más pre-

164. En *Bilan de la deuxième session*, 217, R. Laurentin resume así la situación: «Los tres organismos reunidos (presidencia, coordinación, secretariado) tendían, por una especie de determinismo interno, a paralizar las iniciativas de los moderadores y a mantenerlos en las atribuciones más restringidas». Punto de vista sustancialmente exacto pero a matizar por lo menos en dos aspectos: la Presidencia no siempre se situó del lado de la coordinación (cf. la actitud del presidente de ese Consejo, el cardenal Tisserant, en la reunión de los órganos directivos el 29 de octubre de 1963); si el término *determinismo* subraya bien la mecánica sociológica de todo funcionamiento institucional con muchas cabezas, no tiene en cuenta otras dos dimensiones: el juego complejo de las preferencias teológicas y el de las alianzas objetivas capaces de ir, como se veía, en otras direcciones.

165. Cf. *Historia* II, 464-467.

166. *Dynamique*, 145.

167. Término empleado por G. Dossetti en un memorándum redactado, probablemente, el 30.10.1963, con vistas a una audiencia del cardenal Lercaro con Pablo VI (ISR, Fonds Dossetti III/277c).

168. Petición, en ISR, Fonds Lercaro XXIII/527 d. En los días anteriores, muchos obispos o episcopados de África habían apoyado por escrito el *votum* de G. Lercaro, con vistas a asociar a los trabajos de la Comisión a los padres que había aportado en el debate sobre la Iglesia sugerencias constructivas (30 hojas colectivas e individuales: de Ruanda-Burundi, del Congo-Zaire, y otros, en Fonds Lercaro XXIII/524).

cisos y urgentes¹⁶⁹: además de la renovación de las comisiones, piden que sus presidentes no sean los prefectos de dicasterio, que los vice-presidentes y secretarios sean elegidos por sus miembros, que se llame a nuevos expertos para que aporten su ayuda y que las sesiones de las comisiones sean «regulares y frecuentes».

En la memoria ya citada del 28 de octubre, los delegados de conferencias episcopales de diversas regiones formulaban, a propósito de las comisiones, peticiones muy parecidas, hasta en los términos, a las de los obispos de África. Parece evidente que unos y otros se habían puesto de acuerdo: sobre reemplazar a los presidentes, la renovación de los miembros, la elección de vicepresidentes y secretarios, la posibilidad de que ciertos padres intervinieran en las sesiones y la necesidad de que éstas «sean regulares y frecuentes»¹⁷⁰. Sin embargo dos puntos añade la «Conferencia de los Veintidós»: que las comisiones trabajen con «más rigor y eficacia en el método [...], con la ayuda de un secretariado mejor equipado y una participación más equitativa de las tareas» y, finalmente, que ellas estén «bajo la autoridad inmediata de los Moderadores»¹⁷¹.

El papa había creído que podía contentarse con dirigir, el 24 de octubre, una llamada al orden al presidente de la doctrinal. Por una parte, la reacción del cardenal Ottaviani en la reunión de su comisión el 28 de octubre no dejaba pensar en una mejora sensible¹⁷². Por otra, las propuestas del cardenal Frings en la reunión de los órganos directivos del 29, que no alcanzaban a la reforma de las comisiones, habían quedado discretamente orilladas. Con vistas a la audiencia pontificia del cardenal Lercaro, G. Dossetti redacta, sin duda el 30, un memorándum que sintetiza las peticiones de los días anteriores¹⁷³. Cree oportuno señalar ante Pablo VI que las peticiones del episcopado africano son sintomáticas «di una esigenza sempre più vasta». La renovación de la comisión se convierte en el «problema cruciale» que, según el experto de Bolonia, deberá tratarse en la próxima sesión del Concilio, pero la mejora del funcionamiento puede hacerse inmediatamente usando las posibilidades del reglamento, que prevé la intervención en las comisiones de padres que tengan tesis o mejoras importantes a tenerse en cuenta. Con la memoria de los delegados de conferencias episcopales, el movimiento, añade G. Dossetti, ya se amplía. La votación masiva del mismo día en favor de las cinco cuestiones, subraya, ha querido ser también un acto de confianza del Concilio ha-

169. Los dos documentos —sólo el primero lleva fecha (22.10.1963)— originales se encuentran en ISR, Fonds Lercaro XXIII/521 y XXIII/540. Los dos precisan que la petición «refleja las preocupaciones del conjunto de los obispos de África y de Madagascar». Los firmantes del primero son «presidentes de las conferencias episcopales o grupos de conferencias episcopales» (B. Gantin, F. Scalais, J. Wolff y J. Zoa). El 25 de octubre, siete obispos francófonos de África dirigen al papa una petición prácticamente idéntica a las otras dos (Fonds Lercaro XXIII/541). Es posible que se hayan conservado otros documentos del mismo estilo, por ejemplo entre los papeles de otros moderadores.

170. En la memoria publicada en anexo del artículo citado de J. Grootaers (en *Rev. d'hist. ecclés.*, t. 91),

109. Los dos secretarios de cada una de ambas alas francófona y anglófona de la asamblea «panafricana» de los obispos, J. Zoa y J. Blomjous, representaban a África en las reuniones de los «Veintidós».

171. *Ibid.*

172. Como he señalado en el capítulo anterior, el presidente formula en ese momento la pregunta —tendenciosa— de saber si la comisión debe reunirse todos los días, incluso los sábados. Se responde *non placet*, porque se desea que el sábado quede libre. De hecho, se toma entonces la decisión de tener reunión los otros cinco días de la semana.

173. El documento en Fonds Dossetti III/277 c; dos copias en Fonds Lercaro XXIII/558.

cia los moderadores y una manifestación contra «l'ostruzionismo» de la comisión de coordinación y de la doctrinal durante los últimos quince días.

En los primeros días después de Todos los santos, en cambio, frente a la ofensiva encaminada a destruir el efecto del éxito conseguido *in aula* el 30 de octubre con la reivindicación de una reforma de la curia¹⁷⁴, el papa no cree tener que precisar el marco exacto de los poderes de los moderadores; incluso parece distanciarse frente a ellos¹⁷⁵. La prensa ha empezado a hacerse eco de las graves dificultades aparecidas en el funcionamiento del Concilio¹⁷⁶. El memorándum de los «Veintidós», sobre todo, empieza entonces a ser conocido¹⁷⁷.

En ese contexto se desencadena un nuevo ataque extremadamente vivo contra la comisión doctrinal, que coincide por otra parte con la contestación al Santo Oficio *in aula* (8 de noviembre). El ataque figura en un memorándum aparentemente de origen chileno y destinado al papa¹⁷⁸. El texto empieza con gravedad: «Nos permitimos exponer a Su Santidad una cuestión que nos parece, a nosotros y a una gran parte del Concilio, que de ella depende el éxito o el fracaso del Concilio Vaticano II». Se afirma a continuación que el trabajo anterior de la comisión doctrinal «no ha logrado ningún resultado positivo». Se critica la postura del presidente de la comisión, A. Ottaviani: sus capacidades son las de un canonista, nada le predispone a comprender el pensamiento contemporáneo ni las posiciones de las otras Iglesias cristianas, su mala salud le hace depender mucho de su entorno, que «no va necesariamente en la línea del Concilio», a propósito de la colegialidad y el diaconado se ha puesto en contra del texto del esquema votado por la comisión. «Afirmamos incluso que los Padres, cada vez en mayor número, sienten que, si pudiese, el Presidente de la Comisión Teológica suprimiría el Concilio»¹⁷⁹. Tras haber señalado que muchas otras comisiones encuentran parecidas

174. Hay que añadir la perspectiva, a la que Pablo VI mismo había aludido en el discurso a la Curia del 21 de septiembre, de asociar algunos obispos al papa en la responsabilidad del gobierno de la Iglesia.

175. Tras una entrevista con el cardenal Suenens, Ch. Moeller anota el 19 de noviembre en su diario: «Se confirma que después de Todos los santos, el papa estaría un poco distante de los moderadores estilo Suenens» (Fonds Moeller, carnet XVII). «Estilo Suenens»: es decir, prestigio, eficacia... y acción personal más que colegial. Quizá esto explique cierto mayor relieve de G. Lercaro, luego de J. Döpfner a partir de noviembre de 1963.

176. La prensa italiana había aireado el problema: a partir del 23 de octubre, *Corriere della Sera* señala que el clima tenso del Concilio ha llegado a un punto crítico. Más en general, cf. Laurentin, 203-220. En un artículo titulado «Deseo creciente de una intervención de Pablo VI», el mismo R. Laurentin habla «de las dificultades conciliares actuales», precisando que muchos temas «quedan aparcados» y que «la autoridad de los moderadores no está suficientemente establecida para que pueda actuar eficazmente». Además «muchos obispos desean desde hace mucho tiempo y cada vez más una intervención del papa. Sería la única manera de salir adelante» (*Le Figaro*, 21.11.1963, 10).

177. J. Grootaers, «Une forme de concertation...», 90.

178. Una copia de ese «Memorándum sobre las comisiones conciliares» de 3 páginas, sin firma y sin fecha, figura entre los papeles Philips. G. Philips ha añadido *a mano*: «Chile». Cf. Fonds Philips, P. 049.01. Por crítica interna, el documento puede estar fechado entre el 9 y el 20 de noviembre. Hay que señalar que el 14 de noviembre, el cardenal chileno Silva Henríquez envía al papa una carta firmada por 500 obispos: es el paso más conocido para animar al papa a reformar la Curia y a asociar al episcopado en el gobierno de la Iglesia (cf. sobre todo J. Grootaers, «Une forme de concertation...», 97, n. 59). No sorprendería que el memorándum tuviera el mismo origen.

179. *Ibid.*, 2. Como conclusión de este pasaje, los autores estiman que el cardenal Ottaviani «no parece realmente el más cualificado para presidir esa Comisión».

dificultades que obstaculizan el trabajo conciliar, los autores del documento juzgan «indispensable que Su Santidad proponga al Concilio proceder a nuevas elecciones de las Comisiones conciliares, antes de que termine esta II Sesión»¹⁸⁰. Les parece «igualmente muy importante» que en el seno de cada comisión, los nuevos elegidos puedan elegir ellos mismos el presidente, los vice-presidentes y el secretario. Esas medidas son juzgadas «condición indispensable para que el Concilio salga del callejón sin salida que hace peligrar su éxito»¹⁸¹.

c) *¿Reorganizar o ampliar las comisiones?*

La idea más generalizada era que las comisiones y sobre todo la doctrinal no respondían al espíritu y a las necesidades del Concilio. La votación masiva del 30 de octubre a propósito de cinco cuestiones ponía de manifiesto incluso que la comisión doctrinal no era representativa de la mayoría de los padres. Para G. Dossetti, el «peccato originale» del Vaticano II estaba en el paralelismo entre las comisiones y las congregaciones romanas¹⁸². Que los presidentes de las comisiones fuesen los jefes de los dicasterios era en todo caso un hecho inédito en la historia de los concilios. En cuanto a saber cómo reformar el funcionamiento de las comisiones, las propuestas lanzadas a partir de mediados de octubre variaban en la medida en que sus autores unían el problema a la dirección misma del Concilio (poder de los moderadores sobre las comisiones), o quedaba en cuestión de personas¹⁸³, o unían el asunto a cuestiones más amplias, como la de la duración o incluso la continuación o no del Concilio, o incluso la creación de un senado episcopal y la reforma de la curia.

Además, las peticiones de los padres, poco sensibles a las cuestiones de procedimiento, hablaban de «reorganizar», «renovar», «ampliar», «completar» las comisiones, o incluso «reelegir» los miembros. «Reorganizar» podía implicar un reemplazo de los responsables de las comisiones y/o una redistribución de las competencias atribuidas a cada una de ellas¹⁸⁴. «Renovar» podía significar un reemplazo completo de los miembros¹⁸⁵. Sea como fuere, las peticiones más frecuentes iban en la línea de aumentar el número de los miembros y de reemplazar los presidentes procedentes de la curia, con el claro deseo

180. *Ibid.*, 3.

181. *Ibid.*

182. En sus *Proposte di modifiche...*, citadas *supra*.

183. El 14 noviembre, Y. Congar anota en su diario que es idea generalizada que «la comisión teológica no hará nada con el presidente y el secretario que tiene» (JCng, 368).

184. El presidente de la doctrinal consideraba que todos los esquemas debían estar sometidos a su comisión en la medida en que trataban temas doctrinales. G. Dossetti estimaba que deberían haberse creado tantas comisiones como grandes temas de constituciones dogmáticas (*Proposte di modifiche...*). El informe sobre la actividad de la doctrinal (7 págs. impr.), fechado el 5 de noviembre y distribuido a los padres el 22, que iba visiblemente destinado a mostrar la importancia del trabajo realizado ya, ilustra el carácter muy grande de las competencias que se atribuían a la comisión (texto en Fonds Prignon, 348).

185. Por ejemplo, en agosto de 1963, el cardenal Suenens insistía en la necesidad de proceder a la elección de nuevas comisiones (entrevista al *Catholic Messenger*, U.S.A., citada por J. Grootaers, *Een Sessie met gemengde gevoelens*, en *De Maand*, 6 [1963] 599).

de conseguir de las comisiones una actividad más eficaz y más en armonía con las orientaciones mayoritariamente expresadas por la asamblea de los padres.

En la Congregación general del 8 de noviembre, el cardenal Frings interviene no sólo para criticar los métodos de la Curia romana, sino también para afirmar, a propósito de la colegialidad, que una comisión no puede emitir un nuevo juicio sobre un esquema después de la discusión *in aula*: sólo puede interpretar la voluntad de los padres, porque no es más que el instrumento de la Congregación general¹⁸⁶. A lo que el cardenal Ottaviani responde con gran viveza, diciendo sobre todo que la comisión doctrinal no está atada por el voto del 30 de octubre y que las cinco cuestiones elaboradas por los moderadores deberían haberse sometido a esa comisión para examen¹⁸⁷. Poco después, el padre O. Rousseau, benedictino de Chevetogne, escribía que el incidente había creado «una atmósfera de gran descontento e incluso de angustia». Añadía que el papa tendría sin duda que intervenir «ya sea para garantizar el prestigio de los moderadores atacados por el cardenal Ottaviani, ya sea para dar directivas respecto del debate», porque hacía falta «salir de esa situación agobiante»¹⁸⁸.

La tarde del 15 de noviembre tiene lugar en presencia del papa una reunión de las instancias directivas para hacer balance de la marcha del Concilio¹⁸⁹. De esta reunión en la cumbre, todos los que estaban inquietos por la situación de crisis esperaban decisiones favorables a un relanzamiento conciliar. De entrada, el papa da la palabra al cardenal Lercaro, para una *relatio* sobre la actividad de las semanas precedentes¹⁹⁰. En lo que se refiere al funcionamiento del Concilio, el arzobispo de Bolonia señalaba sobre todo dos puntos: la multiplicidad de las *relationes* y de las votaciones sobre el esquema litúrgico es el resultado de la excesiva gran libertad dejada a la actividad de la comisión competente; la lentitud del trabajo conciliar no es imputable a los debates en las congregaciones generales, sino al ritmo de actividad de las comisiones. Durante el intercambio de puntos de vista que sigue a la lectura de la *relatio* Lercaro, 12 cardenales y el secretario estiman, a propósito del programa futuro del Concilio, que, de una u otra manera, el material que queda por tratar ha de quedar reducido respecto del plan en 17 esquemas establecido al principio de 1963¹⁹¹: ya sea restringiendo el número, ya sea ali-gerando el contenido de ciertos esquemas. Una de las propuestas en la misma línea y

186. Caprile III, 212.

187. *Ibid.*, 214-215.

188. Artículo en el semanario católico belga *La Relève*, 16.11.1963, 13, citado por J. Grootaers, *L'opinion publique en Belgique et aux Pays-Bas face aux événements conciliaires de 1963 et 1964*, en Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio, Brescia 1989, 433.

189. Sumario-verbal en AS V/2, p. 25-29. Basándose en el hecho de que el cardenal Siri no ha intervenido en el debate, señal de su ausencia, la reunión contaba con 28 personas, de las que 19 cardenales. En el orden del día figuraban 4 puntos: 1. Informe sobre la actividad de la segunda sesión; 2. Indicaciones respecto a una sesión pública durante la sesión en curso; 3. Propuestas para los trabajos de la futura intersesión; 4. Sugerencias para la tercera sesión conciliar.

190. Texto de la *relatio* en AS V/2, 29-33. La exposición se inspira ampliamente en *Proposte y Memorandum* de Dossetti a finales de octubre. Para el estudio detallado de la *relatio*, véase el capítulo II del presente volumen.

191. Tres cardenales (Meyer, Alfrink y Suenens) insisten para que no se descuide el esquema XVII sobre la Iglesia en el mundo.

hecha en la reunión del 29 de octubre de los órganos directivos por el cardenal Frings seguía adelante, tanto más cuanto el primero en la reunión del 15 de noviembre en comprometerse en el mismo sentido era el secretario de Estado¹⁹². En relación con la cuestión del programa venían las de fijar una tercera sesión y, más en general, la duración del Concilio. Lo que importa destacar aquí es que de los siete cardenales que intervienen, cinco piensan que el Concilio debería terminar al final de una tercera sesión¹⁹³. Entre ellos, está el cardenal Döpfner, moderador que propone también reducir notablemente el número de los esquemas y a quien el papa confiará al mes siguiente preparar un plan con vistas a realizar esa reducción. Al final de la sesión, el papa, que ha escuchado todas las opiniones, se pronuncia sobre dos puntos: la oportunidad de una sesión pública de promulgación y la promesa de que habrá una tercera sesión. En cuanto al resto, dice que quiere disponer de un tiempo de reflexión antes de decidir¹⁹⁴.

Así la cuestión candente del funcionamiento de las comisiones no había sido abordada, excepto en la *relatio* de G. Lercaro, y sólo *quasi per transennam*¹⁹⁵. Como las otras cuestiones –programa, tercera sesión, duración– van a salir de nuevo más tarde, me ciño ahora a lo que va a decidir la dirección del Concilio a propósito de las comisiones.

Pablo VI se pronuncia muy rápidamente con unas medidas de compromiso: aumento del número de los miembros de las comisiones «para acelerar y hacer más eficaz el desarrollo de los trabajos» y elección de un segundo vice-presidente y de un secretario-adjunto. En la reunión del 20 de noviembre, la comisión coordinadora detiene las disposiciones previstas para llevar a cabo las decisiones pontificias¹⁹⁶. Aquí también se quiere actuar con rapidez. Al día siguiente, P. Felici anuncia en la congregación general las disposiciones tomadas¹⁹⁷, pidiendo que las listas de nuevos candidatos para las comisiones las presenten las conferencias episcopales para el 26 de noviembre. Pese al breve tiempo disponible, la

192. Declaraba: «Più che pensare a limitare la discussione sugli schemi, conviene ridurre la materia degli schemi stessi» (AS V/2, 25).

193. El cardenal Alfrink precisa que la tercera sesión debería ser en 1965 para dar tiempo para prepararla bien. El cardenal Meyer lanza la idea de que, si se habla de las dudas de Pablo VI hasta los primeros meses de 1964, parece haber seducido al papa: «Quanto alla durata del Concilio ritiene opportuno non prolungarla oltre al 1964, ma senza però dire che la terza sessione sarà senz'altro l'ultima» (AS V/2, 28).

194. Habría que hacer un análisis más fino sobre las tomas de postura y los silencios de esa reunión del 15 de diciembre, cosa que no es posible aquí.

195. Al día siguiente de la reunión, los observadores señalan la ausencia de decisión, sobre todo sobre las comisiones: Ch. Moeller («abandono del proyecto de reelección de las comisiones»: carnet XVII); B. Olivier (sobre la renovación, el papa «no ha decidido nada» porque considera la completa renovación «poco posible e inoportuna»: crónica segunda sesión, 27); J. Dupont (de la reunión del 15 de noviembre, «no ha salido nada [...] el papa no se atreve a tomar responsabilidades»: notas del 18.11, en Centre Lumen gentium, Fonds Dupont, 1728); Y. Congar (Prignon le dice el 18.11 que el papa sería «poco partidario» de renovar las comisiones: JCng, 374).

196. Conclusiones de la reunión en AS V/2, 43-44: 1. cuatro miembros serán elegidos por los padres, uno será nombrado por el papa; 2. la elección por votación deberá hacerse la semana siguiente; 3. las conferencias episcopales deberán presentar cuatro candidatos por comisión; 4. las diferentes conferencias episcopales están invitadas a presentar candidatos comunes; 5. los miembros elegirán un vice-presidente suplente y un secretario-adjunto. Habiendo terminado los trabajos, la comisión litúrgica queda excluida de elección. La de las Iglesias orientales sólo tendrá tres nuevos miembros, todos a elegir. Al contar con 18 miembros, el Secretariado por la Unidad ha de añadir 12, 8 elegibles y 4 de nombramiento.

197. AS II/5, 635-636.

asamblea dio muestras de eficacia, sobre todo al elaborar una lista internacional de personalidades competentes, aunque hubiese errores de procedimiento: listas incompletas, a veces sin precisar la comisión para la que se proponían los candidatos, nombres repetidos en la lista de una conferencia y en la lista común de varias¹⁹⁸. El escrutinio se tuvo el 28 de noviembre, dándose a conocer los nombres de los 43 elegidos al día siguiente¹⁹⁹. No salió elegido ningún candidato que no figurara en la lista internacional. En relación a ella, los resultados sólo daban pequeñas modificaciones en el orden de los nombres, y esto en siete de las diez comisiones²⁰⁰. Entre los elegidos: 19 europeos²⁰¹, 8 norteamericanos²⁰², 5 obispos de África y Madagascar y de América latina, 4 de Asia²⁰³ y 2 de Australia y Nueva Guinea.

El papa no completó la lista con 12 nombramientos hasta el 8 de enero de 1964²⁰⁴. Cabe preguntarse por ese retraso. ¿Quería Pablo VI establecer antes nuevas normas para el trabajo conciliar? Esas normas, «da studiare» por la comisión de coordinación, fueron escritas de su puño y letra el 27 de diciembre de 1963²⁰⁵. Preven sobre todo reglas estrictas para los expertos, pero nada a propósito de los miembros de las comisiones. Sin embargo no es imposible que en el momento en que prevalece su preocupación por terminar rápidamente el Concilio, el papa intentara encontrar un modo de trabajo más eficaz de las comisiones antes de anunciar los nombramientos correspondientes.

En contra de las reglas previstas para ampliar las comisiones, algunas no esperaron el nombramiento por el papa del miembro suplementario y procedieron a elegir un segundo vice-presidente y un secretario-adjunto. Así, en la comisión doctrinal, Mons. Charue (Namur) es elegido vice-presidente y G. Philips secretario-adjunto en la sesión plenaria del 2 de diciembre de 1963²⁰⁶.

198. Teniendo en cuenta sólo listas firmadas por los presidentes de conferencias episcopales, la Secretaría general estableció la lista definitiva, que fue distribuida el 27 de noviembre con las papeletas de la votación. La lista de los nombres propuestos forma un fascículo impreso de 15 páginas (cf. por ejemplo en Fonds Moeller, 2882) comprendiendo: 1. la de 65 conferencias de los cinco continentes, con 67 nombres; 2. Suiza (1 nombre); 3. Irlanda (3 nombres); 4. Polonia y Checoslovaquia (7 nombres); 5. Escocia (5 nombres); 6. China (10 nombres); 7. Corea (4 nombres); 8. Indonesia (38 nombres); 9. una lista única para las Iglesias orientales (18 nombres); 10. la de la conferencia ucraniana (3 nombres); 11. la de la conferencia de obispos latinos de los países árabes (25 nombres); 12. una lista de la Unión de superiores generales (12 nombres). Después de haber preparado una lista separada, los italianos se integraron en la lista internacional, por la influencia de la «Conferencia de los 22» (según Laurentin, 174). Pero de los tres italianos de la lista internacional, sólo fue elegido uno (L. Borromeo, en la comisión de los Religiosos).

199. Hubo 2.227 papeletas (9 nulas). La lista oficial de los resultados fue publicada el 11.1.1964 en «OssRom», después que el papa hubo completado la lista. Cf. Caprile III, 318-319.

200. Cf. Laurentin, 175-177.

201. Con tres elegidos cada uno, encabezados por España y Gran Bretaña, seguidos de Alemania y Francia con dos.

202. 6 de Estados Unidos, 2 de Canadá.

203. De los que el arzobispo maronita de Beirut, I. Ziadé, para la comisión de las Iglesias orientales.

204. Nombrados: 2 italianos y un miembro de cada uno de los países siguientes: Alemania, Bélgica, Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña (Escocia), Grecia, Irak, Kenya, Líbano, México.

205. AS V/2, 69.

206. Habiendo decidido la comisión que era necesaria mayoría absoluta, Mons. Charue es elegido en segunda vuelta con 12 votos sobre 22 (el cardenal Santos obtiene 5, Mons. Garrone 3 y Mons. Florit 2) y G. Philips obtiene 16 votos frente a 6 de P. Gagnebet (JPrg, 488: notas tomadas en la reunión). Comentando esas elecciones en su diario, U. Betti anota: «E' un colpo duro per il P. Tromp» («Pagine di diario» en *La*

La operación «reforma de comisiones» se llevó a cabo según los usos romanos, es decir, sin apartar a nadie, aumentando en cambio el número de los miembros. Las numerosas peticiones reclamando reemplazar los presidentes de las comisiones y una influencia más eficaz de la asamblea de los padres, sobre todo por intermediación de los moderadores, sobre la actividad en comisión, no fueron tenidas en cuenta. «Medida a medias»²⁰⁷, «solución de compromiso»²⁰⁸, la operación dejaba insatisfechos a un gran número. R. Laurentin concluía con moderación: «Queda por ver si será suficiente»²⁰⁹.

3. *Un final de sesión gris*

El mes de noviembre de 1963 fue un período peligroso para el futuro del Concilio Vaticano II. En los problemas surgidos por la organización conciliar interfirieron cuestiones personales y el cuestionamiento del sistema curial. Una de las salidas previstas por la corriente mayoritaria, especialmente en el seno de la Conferencia de los Veintidós, fue apoyar la idea de un consejo episcopal representativo para secundar al papa. Esta petición no fue tenida en cuenta por Pablo VI de momento. Por otra parte, la reforma de las comisiones era tímida. En cuanto a la asamblea de los padres, aunque abordara un tema muy esperado —el ecumenismo—, las congregaciones generales continuaban funcionando a diario con el procedimiento de los discursos yuxtapuestos, procedimiento que llevaba a la imposibilidad material de abordar el capítulo sobre los judíos y sobre la libertad religiosa.

¿Iba a terminar la segunda sesión conciliar en el desencanto y la incertidumbre por el futuro? Las manifestaciones de ese doble sentimiento vivido entonces no faltan. Sin embargo algunos actos lograron que los padres no quedaran con una impresión totalmente negativa. Si la reactivación del proyecto de texto sobre la Iglesia en el mundo no hizo ruido, la adopción de la constitución sobre la liturgia, las facultades devueltas por el papa a los obispos, una gran ceremonia conmemorando el Concilio de Trento, el anuncio de la peregrinación pontificia a Tierra Santa, podían ayudar a los pastores de la Iglesia a no separarse desengañados.

a) *Algunos dossiers de fin de sesión*

Desde agosto de 1963, el examen del esquema sobre la Iglesia en el mundo había quedado excluido del programa de la segunda sesión²¹⁰. Lo cual, en principio, no debía

teranum, 61 [1995] 578). Respecto de Philips, constata que la minoría no le ha dado su confianza y añade: «Prefieren la lucha: una lástima» (Fonds Philips, carnet XII, 4).

207. H. Fesquet señalaba el 23 de noviembre: «Como todas las medidas a medias, ésta no satisfará a nadie, pero dará la impresión a todos de haber sido tenidos en cuenta parcialmente» (*Le Monde*, 23.11.1963, 16).

208. «He ahí el resultado de numerosas peticiones para la reforma de las comisiones. En general, prevalece la insatisfacción [...]. El Papa ha escogido una solución de compromiso pero que aportará poco cambio», señala B. Olivier (Fonds B. Olivier, 169: Crónica de la 2ª sesión, 28).

209. *Bilan...*, 220. Ver también J. Grootaers, «Una forma de concertación...», 99.

210. G. Turbanti, «La commissione mista per lo schema XVII-XIII», en *Les Commissions conciliaires à Vatican II* (ed. M. Lamberigts, Cl. Soetens, J. Grootaers), Leuven 1996, 228.

impedir a la comisión mixta doctrinal - apostolado de los laicos poner a punto el texto, dado que siempre existió el deseo entre los responsables de someter al Concilio un documento sobre ese tema considerado por muchos como muy importante. Pero había una cierta doble dificultad: ¿Quién era el responsable del texto? ¿Qué texto de base había que escoger? Mientras que un primer texto de unas sesenta páginas era aceptado con muchas reservas por la comisión mixta a finales de mayo, la comisión de coordinación decidía a principios de julio confiar al cardenal Suenens, relator del proyecto, que lo juzgaba insuficiente, la preparación de un nuevo documento con vistas a someterlo a examen por la comisión competente. Así fue como nació el *texte de Malines*, elaborado por un reducido equipo internacional reunido en Malinas en el mes de septiembre²¹¹. A partir de ese momento, nos encontramos con dos textos elaborados bajo la responsabilidad de dos autoridades diferentes. Esa situación cuando menos incómoda era debida a la falta de comunicación de la decisión de julio a la comisión mixta y a la falta de entendimiento de Suenens con ella, al ver su trabajo orillado²¹².

Esas circunstancias explican globalmente que, hasta el 9 de noviembre de 1963, nada aflorara²¹³. Ese día, al saber los moderadores que habría una tercera sesión conciliar, deciden pedir a la comisión para el apostolado de los laicos que intensificara la preparación del esquema XVII²¹⁴. Tomando entonces la iniciativa de pedir a los responsables de la doctrinal reemprender las reuniones de la comisión mixta, el cardenal Cento, presidente de la de los laicos, permite la apertura del proceso definitivo que llevará a la constitución *Gaudium et spes*. Fijada primero para el 26 de noviembre, la primera reunión se tuvo el 29, fecha en que el cardenal Suenens está fuera de Roma, debido a una conferencia en Florencia programada desde hacía tiempo²¹⁵. Había que examinar dos textos, el proyecto de mayo y el de Malinas, éste sólo consistente en una exposición doctrinal que habría que completar según el pensamiento de Suenens con aplicaciones concretas en forma de «Instrucciones» no sujetas al Concilio. Durante la reunión, las relaciones, especialmente de Mons. Garrone, se centran en la distinción entre una parte doctrinal y una parte pastoral: el Concilio debe ocuparse de responder a las necesidades concretas de la gente y a los problemas de la sociedad moderna²¹⁶. Con lo que el texto de Malinas quedaba cuestionado, mientras que G. Philips y K. Rahner insistían en la necesidad para un Concilio de dar una base doctrinal al papel de la Iglesia y de los cristianos en el

211. Sobre la prehistoria del esquema durante la primera intersesión, cf. *Historia* II, 379-391.

212. *Ibid.*, 461-462.

213. Hubo sin embargo en octubre la intervención ante el papa de una «alta personalidad» para que la comisión mixta reemprendiera sus trabajos. A este propósito y más ampliamente sobre el tema de la Iglesia en el mundo durante la segunda sesión conciliar, se encontrará un análisis detallado en el capítulo V de la tesis doctoral de G. Turbanti.

214. G. Turbanti, «La commissione mista...», 229. El documento de referencia sobre la elaboración del esquema XVII-XIII es el de A. Glorieux, secretario de la comisión para el apostolado de los laicos: *Historia praesertim Sessionum schematis XVII seu XIII De ecclesia in mundo huius temporis* (multicop., 122 págs., redactado hacia 1966, copia ISR-Bologne). Sobre la reunión del 29.11.1963, cf. 33-39. Ver también Ph. Delhay, *Histoire des textes de la constitution pastorale*, en *l'Église dans le monde de ce temps* (Unam Sanctam, 65), Paris 1967, I [228].

215. Ver el texto de la conferencia, redactada por G. Dossetti, en ISR, Fonds Dossetti II/214a.

216. *Ibid.* y JCng, 396.

mundo. Detrás de la crítica al texto de Malinas, estaba también la influencia excesiva del cardenal Suenens en la realización del esquema que provocaba desconfianza²¹⁷. Pese a las intervenciones, por una parte del presidente Cento para hacer que se aceptara el texto de Malinas como base de trabajo, de otra de Mons. Charue y del cardenal König pidiendo que el punto de vista de Suenens fuera considerado, apareció con suficiente claridad que la comisión mixta se movía en la línea de tomar la iniciativa en la elaboración del esquema. Los textos de mayo y de septiembre fueron considerados como bases para el esquema que habría que redactar de nuevo. Respecto a las cuestiones concretas que Suenens había querido que se trataran en forma de Instrucciones no conciliares, se aceptó el principio de redactarlas como «Adnexa», pero sin zanjar el problema de su relación con la parte doctrinal del esquema, ni el de saber si esos anexos serían verdaderos documentos conciliares sometidos a la discusión de los padres.

En cuanto al procedimiento, se siguió la propuesta del obispo canadiense G. Pelletier de constituir una subcomisión central que coordinaría el trabajo de las subcomisiones particulares (que habían existido en mayo de 1963 y se habían reconstituido, en número de 5, según la propuesta del cardenal Browne) y se encargarían de la preparación general de un esquema completamente nuevo²¹⁸.

En la primera reunión, celebrada inmediatamente después de la sesión plenaria del 29 de noviembre, la subcomisión central eligió los expertos. Se constata cierta preferencia hacia los redactores del esquema de comienzos de 1963. No entra Rahner, y sí Pavan, redactor principal de *Pacem in terris* y ardiente partidario de tener en cuenta los problemas del mundo²¹⁹. Häring, figura totalmente nueva. Con el nuevo organigrama y la decisión de redactar un nuevo texto²²⁰, esos indicios atestiguan de hecho que al final de la segunda sesión conciliar, la elaboración del documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy entraba en una nueva fase, en la que iba a dominar la influencia de la teología francesa especialmente sensible a tener en cuenta las cuestiones planteadas por el mundo actual²²¹. En la segunda reunión, el 4 de diciembre, Glorieux y Sigmond se encargaron de organizar el trabajo. En la reunión del 30 de diciembre, se responsabiliza al

217. G. Turbanti, 230, y JCNg, 396.

218. La subcomisión central se formó con 6 miembros elegidos: tres de la comisión doctrinal (Ancel, McGrath y Schröffer), tres del apostolado de los laicos (Hengsbach, Ménager y Guano). La cual eligió de presidente a E. Guano y designó inicialmente 10 nuevos expertos: Pavan, Hirschmann, Tucci, Häring, Sigmond, Moeller, Philips, de Riedmatten, Congar y Daniélou. Fue elegido secretario B. Häring quizá porque había propuesto una solución conciliadora entre las propuestas de Rahner-Philips y de Garrone, siendo R. Sigmond secretario adjunto. Además, A. Glorieux fue invitado a unirse a la subcomisión central. A las 5 subcomisiones particulares, formadas respectivamente por 5-7 padres, les correspondió: 1. la persona humana en sociedad; 2. el matrimonio y la familia; 3. la cultura; 4. el orden económico y la justicia social; 5. la comunidad de las naciones y la paz.

219. Durante la sesión plenaria, cf. A. Glorieux, *Historia...*, 37-38. Pavan fue el primer experto elegido en la subcomisión. Parece que ya se le propuso ser secretario, pero declinó el ofrecimiento.

220. La subcomisión central funcionaba como grupo de trabajo restringido que, en la reunión del 29 de noviembre, decide preguntar a obispos de diversas regiones del mundo, al padre Lebret y también a algunos laicos.

221. Aunque, con autorización del cardenal Cento, la subcomisión central, cuyos miembros eran casi todos europeos, amplió su composición a partir de la primera reunión, cooptando a dos miembros no europeos: J. Blomjous (de África) y J. Wright (de Estados Unidos).

segundo de elaborar el nuevo texto, que preparó en enero de 1964 con Häring y Tucci y la ayuda probable del dominico belga L. Dingemans, con vistas a que lo examinara la subcomisión central que iba a reunirse en Zúrich en febrero²²². El texto preparado entonces se titulaba *La participación activa de la Iglesia en la construcción del mundo*.

Aunque la preparación de un esquema sobre la Iglesia en el mundo queda en marcha en los últimos días de la segunda sesión, la discusión sobre el apostolado de los laicos, inicialmente programada para esta sesión, no tuvo lugar. Debido a todo el movimiento de despertar del laicado y a su organización, primero en la Acción católica y después con ocasión de los dos congresos mundiales de los años 50, y debido también al deseo expreso de Juan XXIII de incluir la cuestión del estatuto de los laicos en el programa del Concilio, había gran expectación en el mundo católico en torno a esta cuestión. Entre enero y marzo de 1963, se había realizado un importante trabajo de revisión del esquema preparatorio sobre los laicos por parte de la comisión competente²²³. A continuación se había enviado a los obispos para examen un documento de 48 páginas, que trataba del apostolado de los laicos en general y de puntos particulares, con la opción de consultar a laicos, matiz muy a tener en cuenta dado que no había ningún laico en la comisión aunque se hubiesen hecho consultas discretas a laicos en Roma en el mes de febrero.

Por otra parte, la comisión de coordinación había pedido a primeros de julio que la comisión para los laicos propusiera unos elementos destinados a la revisión del Código de Derecho Canónico y una instrucción para la formación del apostolado de los laicos²²⁴.

A principios de septiembre, la comisión sólo había recibido un corto número de respuestas episcopales sobre el esquema²²⁵. El presidente Cento juzgó primero que no había espacio para reunirse antes de la apertura de la sesión²²⁶. Después cambió de opinión. Fijada primero para el 21 de septiembre, tuvo lugar una primera reunión al día siguiente para tener en cuenta las observaciones y correcciones de los obispos²²⁷. Una segunda, que se ocupa sin duda de los dos documentos anexos sobre los elementos a tener en cuenta en el código y sobre la formación para el apostolado, se tuvo el 3 de octubre²²⁸, momento en que la actividad de la Comisión parece interrumpirse. En todo caso, el esquema no había

222. Cf. A. Glorieux, *Historia...*, 40-41 y G. Turbanti, «La commissione mista...», 231-232. Teniendo presente que durante el mes de diciembre grupos restringidos de trabajo se reunieron en Alemania, Francia y Brasil.

223. Cf. J. Grootaers en *Historia* II, 400-410.

224. A partir del 10 de julio, cuatro expertos (Klostermann, Papali, Sabattani y Tucci) prepararon *quaedam elementa* para la revisión del código (10 págs., en Fonds Prignon, 155) y el secretario A. Glorieux avisa a los miembros y a los expertos que la comisión se reunirá justo antes del debate de la segunda sesión o en los primeros días de ésta si las respuestas de los obispos exigen una nueva elaboración del esquema (circular del 10.7.1963, *Ibid.*).

225. Circular del 4.9.1963 dirigida a A. Glorieux (Fonds Prignon, 156). El 17 de septiembre, había 42 respuestas individuales, a las que había que añadir las de 2 conferencias episcopales nacionales, las de 3 conferencias regionales y las de 2 grupos de obispos de África: en total, casi 300 obispos (Fonds Prignon, 159).

226. Circular de A. Glorieux, 4.9.1963.

227. Circulares de A. Glorieux, de 12 y 17.9.1963 (Fonds Prignon, 157 y 158). En la primera, A. Glorieux incluía el «primer esbozo» de una *Instructio laicorum formatione ad apostolatam* (5 págs.) (*ibid.*). Las respuestas de los padres eran en conjunto favorables, refiriéndose las críticas sobre todo a la extensión y el carácter a veces verbal del esquema (*Animadversiones et emendationes propositae a patribus concilii*, 33: Fonds Prignon, 159).

228. Según la circular de 28.9.1963 (*Ibid.*, 510).

sufrido ningún arreglo cuando, el 20 de noviembre, A. Glorieux, animado por el cardenal Cento, escribe al moderador G. Lercaro (y quizá a los otros tres) para manifestar la profunda preocupación de los miembros de la comisión: nuestro esquema, que responde a una gran expectativa del conjunto del pueblo fiel, ¿se presentará y discutirá próximamente en el Concilio²²⁹? En caso negativo, señala Glorieux, «esto causará, entre los laicos, una profunda desilusión» y «va a suponer una seria dificultad para el futuro trabajo de la Comisión», al no permitir ese pequeño número una seria revisión; ¿cómo entonces orientar la última durante la intersesión sin conocer, cuando menos durante dos o tres días de debate, la opinión general de la asamblea conciliar?

Esta intervención no consiguió desbloquear la situación. Tras una gestión del presidente Cento²³⁰, hubo que contentarse, en la última congregación de la sesión, el 2 de diciembre, con escuchar una breve información de Mons. Heugsbach, miembro de la comisión²³¹. El obispo de Essen hizo un balance sobre la génesis y el estado del esquema y pidió que los padres dieran a conocer lo más pronto posible (15 de enero) sus observaciones para hacer el esquema más claro, más simple y más sintético.

Al día siguiente, la comisión se reunió, por una parte para acoger a los nuevos miembros elegidos, por otra para poner a punto la agenda de la intersesión²³². En ese momento, Cento comunica las directivas del cardenal Cicognani, que pide principalmente que el esquema sobre los laicos sea abreviado y que el nuevo texto esté listo para finales de marzo de 1964. Para salvar lo que el esquema revisado y abreviado no podrá decir, varios miembros proponen entonces que se redacte un Directorio, que no sería discutido en congregación general. El secretario Glorieux señala las dificultades del calendario de la intersesión, por el hecho de que la comisión depende ahora, por lo menos para la parte de sus miembros y expertos ocupados en el esquema XIII, de la agenda de la comisión doctrinal, sin contar el hecho de que ésta tiene que tratar todavía la parte de la Iglesia concerniente a los laicos, que la comisión tendría que poder tener en cuenta²³³. Tras largas discusiones, dos fechas quedan casi fijadas: confirmación del 15 de enero como día límite para recibir las observaciones de los padres; 10 o 24 de febrero para la próxima sesión de la comisión. Mientras, los expertos presentes en Roma redactarían el esquema revisado y abreviado²³⁴.

En el Concilio, el lugar de los laicos en la Iglesia no fue sólo —ni siquiera principalmente— el objeto de un texto sobre su «apostolado», texto por otra parte atenazado en-

229. A. Glorieux a G. Lercaro, 20.11.1963, con una «pro-memoria» fechada la víspera, en ISR, Fonds Lercaro XV/253.

230. Carta del 27.11.1963 al cardenal Agagianian, AS V/2, 44-45.

231. AS II/6, 367-371.

232. *Relatio* de esa reunión, en Fonds Prignon, 751. La comisión estimó en ese momento que no era necesario elegir un vice-presidente suplementario (había ya 2) y que un secretario adjunto sólo sería elegido más tarde si los trabajos lo exigían.

233. Se decide que el presidente Cento escribirá a Cicognani para proponer una concertación de los secretarios de las comisiones sobre el calendario y también para relanzar una subcomisión mixta con la doctrinal para elaborar el capítulo de los laicos en el esquema *De ecclesia*.

234. El 6 de diciembre, Fr. Hengsbach envía un *Propositum* con los criterios a seguir para elaborar el nuevo texto (Fonds Prignon, 760). Propone un plan tripartito: 1. Vocación, obligación y formación para el apostolado; 2. Formas del apostolado; 3. Lugar de ese apostolado en toda la misión de la Iglesia.

tre el *De ecclesia* y el documento sobre la Iglesia en el mundo. Se consultaron laicos representativos y algunos fueron asociados progresivamente de manera oficiosa a la elaboración de diversos esquemas conciliares²³⁵. En la segunda sesión, el hecho dominante a este respecto fue la participación de 13 auditores laicos entre los padres conciliares, decidida por Pablo VI, que estaba sensibilizado a la colaboración con los laicos, al haber sido durante ocho años consiliario eclesiástico de la Federación universitaria católica italiana²³⁶. El grupo de auditores se reúne regularmente para estudiar los temas debatidos en Concilio. Les era reconocido el papel de expertos; se ejerció principalmente en la comisión para el apostolado de los laicos y se amplió a continuación, sobre todo con la llegada de auditoras en la tercera sesión. Pese al deseo expresado por algunos padres de que los laicos hablaran en el aula conciliar, ese anhelo sólo fue atendido en el marco muy oficial de los discursos pronunciados el 3 de diciembre en la conmemoración del Concilio de Trento. En tal ocasión Jean Guitton aportó el testimonio de su experiencia ecuménica y V. Veronese expresó al papa el reconocimiento de los auditores laicos²³⁷. En la cuarta sesión, tuvo lugar otro discurso de un auditor laico, el de Togolais E. Adjakpley (13 octubre de 1965).

Hacia el 20 de noviembre, los auditores laicos hicieron pública una declaración, dirigida prioritariamente a los miembros de las organizaciones católicas, a las que representaban, pero también «a los laicos que han puesto su confianza en nosotros»²³⁸. El documento realzaba en primer lugar el dinamismo renovador de la asamblea, la gran diversidad de perspectivas que se expresa con toda libertad y también la impaciencia de algunos ante la lentitud de los trabajos. Evocando luego el procedimiento de vaivén asamblea-comisiones, subrayaba el lugar alcanzado en éstas por varios laicos, cuyas intervenciones han sido tomadas en cuenta. Tras rendir homenaje al «coraje» del Concilio, que no teme mostrar sus búsquedas y sus enfrentamientos ante los observadores de otras Iglesias, venía el tema de los laicos: el Concilio, se lee, lo ha planteado «en toda su amplitud», busca dar un lugar a los laicos, cuya participación en la vida de la Iglesia irá «poco a poco transformándose». Tras congratularse por la decisión de la reforma litúrgica, los auditores afirmaban: «El Concilio, somos de ello testigos, piensa en el mundo», percibe los signos de nuestro tiempo, que enumeran. Señalan finalmente sus

235. Sobre esa colaboración durante la primera intersesión, ver en *Historia II*, 404-406.

236. Los auditores, de 10 primero, pasan a 13 en octubre de 1963: S. Golzio, J. Guitton, M. de Habitch, E. Inglessis, J. Larnaud, R. Manzini, J. Norris, H. Rollet, R. Sugranyes de Franch, A. Vanistendael, J. Vázquez, V. Veronese y F. Vito. La mayoría pertenecen a órganos directivos, ya sea del Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos (COPECIAL), ya sea de la Conferencia de Organizaciones Internacionales Católicas, que habían hecho muchos estudios sobre temas como la justicia social, la educación, la libertad en la investigación científica o la colaboración de los laicos en la actividad pastoral. Cf. sobre todo dos artículos de R. Goldie, *La participation des laïcs aux travaux du Concile Vatican II*, en: *Revue des sciences religieuses*, 62 (1988) 54-73, y *L'avant-Concile des «Christifideles laici»* (1945-1959), en: *R. H. E.*, 88 (1993) 131-172.

237. Texto de la alocución de J. Guitton en francés en «DC», 1415 (5.1.1964) 81-84. Comentando esa alocución, Y. Congar anota en su diario: «Discurso bastante bueno, aunque demasiado académico, demasiado optimista e incluso demasiado beatífico sobre el ecumenismo. No es muy realista. Pero me alegra que un laico haya hablado en el Concilio, y que haya hablado del ecumenismo. Por lo menos es la primera vez y muy significativo» (JCng, 404). Texto de V. Veronese, en Caprile III, 447.

238. Texto publicado en *La Croix*, 28-29.11.1963, 8.

encuentros regulares en los que buscan «el máximo de unanimidad» sobre los problemas que les afectan y sobre los que son consultados, y también la designación del obispo italiano E. Guano, miembro de la comisión para el apostolado de los laicos, como intermediario oficial entre su grupo y la asamblea. Declaración prudente y moderada, que destacaba los aspectos positivos de la primera experiencia vivida por algunos laicos en el Concilio, pero que daba testimonio también del camino recorrido ya desde hacía unos decenios por un laicado organizado y más consciente de su lugar y su misión en la Iglesia.

Durante la discusión del esquema sobre la Iglesia, varios obispos habían señalado que el Concilio hablaba mucho de los obispos, de los diáconos y de los laicos, pero prácticamente no hablaba de los sacerdotes. Cosa que no era del todo exacta. Pero como los cuatro esquemas preparatorios que trataban de cuestiones particulares y disciplinares referentes al clero habían quedado reducidos a uno solo, aprobado el 25 de marzo de 1963 por la comisión de coordinación, y como ese esquema no llegó a discutirse durante la segunda sesión, cabía preguntarse si las instancias conciliares tenían conciencia de las implicaciones doctrinales y pastorales del sacerdocio ministerial, sobre todo desde la perspectiva de la realización del Concilio. El proyecto de un mensaje a los sacerdotes durante la segunda sesión señala en este sentido una etapa en la maduración de los espíritus, tanto más cuanto que el proyecto no se llevo a término.

En la audiencia pontificia del 7 de noviembre de 1963, los moderadores quedan encargados principalmente de asegurar la preparación de tal mensaje; el cardenal Suenens es quien se ocupa de suscitar proyectos, dirigiéndose a Mons. Conway (Armagh), a Mons. De Smedt (Brujas), a Mons. Renard (Versalles)²³⁹. En la reunión de los moderadores del 19 de noviembre, el cardenal Suenens presenta un texto preparado por Mons. De Smedt²⁴⁰. Pero curiosamente entonces el cardenal Döpfner propone preparar bien el documento antes de imprimirlo, cosa que se acepta. El proyecto presentado a los padres conciliares el 29 de noviembre es el texto pedido a Mons. Renard y preparado discretamente por algunos obispos franceses²⁴¹. Dividido en tres partes, subrayaba la profunda unión de los obispos con los sacerdotes en el único sacerdocio de Cristo, en la misma misión y en un idéntico camino de santidad. Los padres conciliares disponían de 24 horas para introducir eventuales observaciones, de manera que fue finalmente aprobado el 2 de diciembre, último día de trabajo de la sesión. Llegaron más de 60 observaciones dentro del plazo establecido. De modo que, por decisión de los moderadores, el secretario general Felici anunció el 2 de diciembre que el texto tendría que ser revisa-

239. Según la entrevista Suenens-Prignon de 10.11.1963 (Fonds Prignon, 512bis). Quedan oscuros dos puntos: ¿Vino la iniciativa de Pablo VI o de los moderadores, con la inmediata conformidad de él? ¿Encargaron los otros moderadores a Suenens que se ocupara de la cuestión por explícito mandato o por su propia iniciativa?

240. AS V/3, 712. No he encontrado el proyecto De Smedt y el encargado a W. Conway no parece que haya visto la luz.

241. El proyecto, en francés, se encuentra en el Fonds Lercaro XXXI/1097. El cardenal de Bolonia anotó: «bene». Para explicar el abandono del proyecto De Smedt, se puede lanzar la hipótesis de que él proyectaba aludir a los sacerdotes que han dejado el ministerio (según la entrevista Prignon-Suenens del 10 nov.) y que los moderadores no aprobaron esa alusión.

do y demorada su publicación²⁴². En el discurso de clausura pronunciado dos días más tarde, Pablo VI incitó a los obispos a dirigir a sus sacerdotes «un mensaje de fervor y de caridad», cosa que hicieron principalmente los obispos de la región apostólica de París, o el obispo de Coutances (L. Guyot) y el de Livourne (E. Guano)²⁴³. La idea del mensaje a los sacerdotes no fue retomada por el hecho de que, tras haber recibido a comienzos de 1964 la orden de reducir el esquema a algunas proposiciones, la comisión del clero fue autorizada, por la presión de los padres, a preparar un auténtico esquema sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes, en octubre del mismo año.

b) *Facultades reconocidas a los obispos*

También en la audiencia a los moderadores del 7 de noviembre el papa pidió que se elaborara una lista de los poderes que podían ser inmediatamente reconocidos a los obispos y ya no ser concedidos por el obispo de Roma²⁴⁴. No queda claro de quién fue la iniciativa: ¿del papa, del Concilio o de los mismos moderadores? Es cierto que, nacida sobre el fondo de contestación episcopal a propósito de la marcha del Concilio, la idea estaba en relación directa no sólo con la discusión de entonces del esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, sino también con el proyecto de asociar el episcopado a la dirección de la Iglesia. ¿Por qué hacía falta que un acto pontificio *motu proprio* preceda a la adopción del esquema²⁴⁵? ¿Se trataba simplemente de examinar ciertos deseos de los obispos, como lo afirma el preámbulo del documento? ¿Era reflejo de la preocupación de Pablo VI de no terminar la sesión sin resultados concretos, o una manera de no dejar que se desbordaran las reivindicaciones conciliares, demostrando que el papa conservaba la iniciativa?

En la reunión del 9 de noviembre, los moderadores «sugieren» crear una comisión técnica para preparar el documento pontificio, y se apuntan cuatro nombres²⁴⁶. ¿Funcionó esa comisión? En la reunión de los órganos directivos con el papa, el 15 de no-

242. AS II/6, 338. Laurentin alude a una posible oposición del Santo Oficio sobre ciertas propuestas erróneas (p. 180). Por su parte el dominco francés Féret, estimaba que el mensaje tenía «algo de paternalista» (JCng, 395).

243. Pablo VI: «Nonne potestis clero vestro flagrantioris caritatis nuntium offerre?» (AS II/6, 569). El mensaje de los obispos de la región parisina reproduce en sustancia el que el Concilio habría debido dirigir a los sacerdotes, publicado en *Semaine religieuse de Versailles* (13.12.1963) y reproducido en «DC», 1416 (19.1.1964), 153-156. Para los de L. Guyot y E. Guano, cf. Caprile III, 399, n. 4.

244. Entrevista Suenens-Prignon de 10.11.1963 (JPrg, 512bis).

245. En sus notas (transcripción de la entrevista conservada del 10 de noviembre), A. Prignon precisa concretamente que ese «reconocimiento» de los poderes ha de ser antes de la promulgación del *De episcopis*. Y, según el resumen publicado de la reunión de los moderadores del 9 de noviembre, se «sugirió» que antes del final de la sesión en curso, el papa diera las facultades indicadas en el proyecto *De episcopis* (que eran 29, más 4 privilegios), y otros también si hubiere lugar (AS V/3, 709).

246. AS V/3, 709. Los nombres de E. Cibardi, asesor de la Consistorial, C. Colombo, experto conciliar (y consejero del papa), F. Antonelli, secretario de la comisión litúrgica, C. Berutti, secretario adjunto de la comisión para los obispos. Aunque Suenens dijera al día siguiente a A. Prignon que el papa le había encargado que preparara la lista de los poderes, en el resumen de la reunión de los moderadores nada lleva a pensar que tal responsabilidad fuera encargada al cardenal belga.

viembre, el cardenal Cicognani, hablando de la necesidad de reducir el número de esquemas, toma el caso de las facultades a los obispos, del que se va a ocupar la Santa Sede, como ejemplo para aligerar el trabajo del Concilio²⁴⁷. Y, en el mismo momento, el secretario general Felici declara: «Se ho il materiale pronto per pubblicare un documento pontificio con le facoltà dei Vescovi»²⁴⁸. ¿Se trataba de una maniobra destinada a descartar las sugerencias de los moderadores? ¿Y, más aún quizá, del deseo de saltarse la actividad propiamente conciliar²⁴⁹?

Sea como fuere, la curia parecía totalmente dispuesta a partir de ese momento a satisfacer los deseos del papa. El *motu proprio* «Pastorale munus» fue firmado el 30 de noviembre y leído a los padres conciliares durante la ceremonia —extraconciliar— del 3 de diciembre, consagrada a la conmemoración del IV centenario del Concilio de Trento²⁵⁰. Cuarenta «poderes» eran mencionados como pertenecientes por derecho a los obispos residenciales y asimilados (vicarios, prefectos, administradores apostólicos, abades y prelados *nullius*). A los que se añadían ocho «privilegios» correspondientes a los obispos residenciales y titulares²⁵¹.

Algunos comentaristas se fijaron en el modo como habían sido reconocidos los poderes: ¿concesión, reconocimiento, restitución? Ya en la audiencia del 7 de noviembre, el cardenal Suenens había insistido en que no se hablara de concesión de poderes y que se usara la fórmula «*ipso iure recognoscendi*»²⁵². El preámbulo del documento comienza diciendo que históricamente la Santa Sede ha «dado poderes», lo que falsea la perspectiva; titubea luego entre «concesión» y «pertenencia de derecho», sin hablar de reconocimiento, pero en el título del documento sólo queda «concesión»: «*litterae apostolicae [...] quibus facultates et privilegia quaedam episcopis conceduntur*»²⁵³. ¿Preocupación de no zanjar la cuestión antes de que salieran los esquemas sobre la Iglesia y sobre los obispos, o dificultad en reconocer yerros antiguos y derechos no emanados de la sede romana? Según el P. Congar el papa concede a los obispos, ¡cuando en realidad lo que hace es restituir —y muy mal— parte de lo que les había robado durante siglos²⁵⁴!

247. AS V/2, 25.

248. *Ibid.*, 29.

249. El 14 de noviembre, Y. Congar anotaba en su diario: «La gente de la Curia (Ottaviani, Browne, Staffa, Carli...) hacen todo lo que pueden para impedir que el episcopado recobre los derechos que le habían sido robados» (JCng, 369).

250. Texto oficial: A. A. S. 56 (1964) 5-12; texto en francés en «DC», 1415 (5.1.1964) col. 9-14.

251. Esos poderes concedidos o devueltos por lo general son de escaso interés: por ejemplo, permitir a los sacerdotes celebrar dos misas durante la semana y tres los domingos, conceder dispensa para el impedimento de ordenar a hijos de no-católicos cuyos padres «persisten en el error», dispensar de impedimentos matrimoniales menores, permitir a los sacerdotes erigir viacrucis y a los religiosos y religiosas pasar de una congregación diocesana a otra, autorizar a ciertas personas poder leer y conservar libros prohibidos.

252. Según lo referido a A. Prignon, el 10 de noviembre (Fonds citado).

253. En el discurso de clausura del 4 de diciembre, el papa habló de «*plures facultates, quas [...] volumus pertinere ad officium Episcoporum*» (AS II/6, 566). Pero en la traducción francesa basada en el texto latino publicado en el «OssRom», del 5.12.1963, se habla de poderes que «hemos querido que se incluyeran en la competencia de los obispos» («DC», n. 1415, 5.1.1964, col. 5); mientras que en la traducción francesa distribuida a los expertos antes del discurso, se habla de «poderes que hemos querido declarar que forman parte de la competencia de los obispos» (Fond Thils, 1762).

254. JCng, 405.

c) *La clausura*

Ya hemos aludido a la ceremonia que tuvo lugar el 3 de diciembre para conmemorar el IV centenario de la clausura del Concilio de Trento. Esta celebración, previamente prevista como formando parte de la del día siguiente, en cierta manera vino a interrumpir el Concilio, al que no pertenecía directamente²⁵⁵. Algunos lamentaron ese desdoblamiento de las ceremonias, cuando quedaba mucho trabajo pendiente²⁵⁶. Además, poner de relieve precisamente tras la discusión sobre el ecumenismo el Concilio del siglo XVI que había consagrado la ruptura entre catolicismo y Reforma no era un acierto²⁵⁷, como puso de manifiesto la ausencia de algunos observadores no católicos en la celebración²⁵⁸. La mañana del martes 3 se desarrolló en tres partes, tras la misa celebrada por el secretario de Estado Cicognani. El patriarca de Venecia, cardenal G. Urbani, pronunció primero un discurso en latín, cuya lectura duró casi una hora y en el que evocó en un amplio fresco los frutos del Concilio tridentino y las lecciones a sacar para el Vaticano II²⁵⁹.

Vinieron a continuación las intervenciones de dos laicos, J. Guitton y V. Veronese, de las que hemos hablado. Finalmente, el secretario general Felici leyó el «*motu proprio*» *Pastorale munus*, cuyo texto fue distribuido a los obispos.

Desde octubre, Pablo VI había urgido que el Concilio ofreciera resultados concretos al terminar la sesión en curso. Pensaba sobre todo en el esquema principal, el de la Iglesia. Al no poder presentar una parte al menos de ese texto-clave, importaba promulgar los dos textos adoptados durante las semanas anteriores –la constitución sobre la liturgia y el decreto sobre los medios de comunicación– con la mayor solemnidad. Fue el acto que centró la sesión pública conclusiva del miércoles 4 de diciembre²⁶⁰.

d) *Dos documentos promulgados*

Del 8 de octubre al 22 de noviembre tuvieron lugar los escrutinios relativos al esquema de la constitución sobre la liturgia: suponía 85 operaciones de voto²⁶¹. El escrutinio del decreto sobre las comunicaciones sociales se desarrolló en dos días (14 y 25 de

255. Las actas de esa celebración no figuran en las *Acta synodalia*.

256. Laurentin, 182-183.

257. *La Croix*, 4.12.1963, y Wenger, 235.

258. Cf. *supra*, 258.

259. Resumen del discurso en Caprile III, 442-444. Traducción francesa íntegra en Fonds Moeller, 2891; traducción italiana en «OssRom» del 4.12.1963.

260. Sobre esa sesión pública, cf. AS II/6, 405-570. Todas las crónicas publicadas dan resúmenes más o menos extensos.

261. Se trata primero de las votaciones sobre las enmiendas introducidas por la comisión litúrgica: las que se refieren al capítulo I del esquema (Principios) habían sido objeto ya de votaciones particulares, tras dos votaciones de conjunto al final de la primera sesión conciliar. Luego, a partir del 18 de noviembre, tuvieron lugar los escrutinios sobre los últimos *modi*. El 22, la votación sobre el conjunto del esquema dio 2.158 votos favorables, 19 negativos y una papeleta nula. Sobre esos escrutinios, cf. Caprile III, 100-104, 140-145, 322-324, y, para un cuadro de conjunto, Laurentin, 306-311. Para los detalles, ver *supra* el capítulo III de este volumen.

noviembre)²⁶². Cabe preguntarse por qué se procedió a un desglose casi microscópico de las votaciones: de hecho, no se trataba sólo de votar las enmiendas a cada uno de los artículos²⁶³, sino, en el tema de la liturgia, afinar hasta llegar a presentar a las votaciones de los padres, a partir del 18 de noviembre, cinco fascículos (un total de 158 páginas) con relaciones sobre la evaluación de los últimos *modi*, a fin de votar para saber en cada caso si el examen de esos *modi* por la comisión había sido correcto²⁶⁴. El cansancio de los padres se había manifestado, sobre todo el 31 de octubre, al ir a votar sobre siete puntos particulares relativos al arte y al mobiliario sagrado: cuando el moderador Döpfner propuso un escrutinio único, la asamblea respondió con aplausos, levantándose espontáneamente para manifestar su aprobación²⁶⁵. ¿Se intentaba con esta manera tan pesada de proceder por parte de algunas tendencias directivas, poner de manifiesto lo complejo del trabajo en comisión, o retrasar la adopción de la reforma litúrgica, o incluso atascar el Concilio? El 9 de noviembre en todo caso, los moderadores habían decidido ordenar a la comisión litúrgica que presentara «al più presto» el texto definitivo²⁶⁶. Los 13 escrutinios todavía operados del 18 al 22 de noviembre sobre las últimas modificaciones parecían haber sido una maniobra de última hora, ignorando la autoridad de los moderadores. Desde antes de la apertura de la segunda sesión, otras dos cuestiones habían aflorado: la del alcance exacto de los documentos conciliares, llamado comúnmente su «cualificación teológica», y la de la fórmula que iba a adoptar el papa cuando fuera a promulgar –solo o con los padres colegialmente– los documentos definitivamente votados. El primer punto, examinado en octubre por una subcomisión de la doctrinal, ha sido tratado anteriormente en este volumen. Era importante lo que estaba en juego. Sea lo que fuere de las normas de la interpretación teológica, ¿se trataba de saber cuál sería el alcance de las tomas de postura del Vaticano II? Juan XXIII había querido que el Concilio no pronunciara ni definiciones dogmáticas ni anatemas. Pero quienes querían limitar al máximo la importancia de las decisiones conciliares interpretaban esa elección como oponiéndose a todo compromiso irreformable. ¿Podía haber una fórmula que satisficiera la plena consistencia de las posiciones que iba a tomar la Iglesia en concilio? El 29 de noviembre se presentó a los padres²⁶⁷ una fórmula

262. La votación sobre el conjunto del esquema dio 1.598 *placet*, 503 *non-placet* y 11 papeletas nulas.

263. Lo que, para el texto sobre la liturgia, representa: 1. para el capítulo 2 (la Eucaristía), 20 escrutinios (del 8 al 14 de octubre); 2. para el capítulo 3 (sacramentos y sacramentales), 11 escrutinios (del 15 al 18 de octubre); 3. para el capítulo 4 (el oficio divino), 14 escrutinios (del 21 al 23 de octubre); 4. para el capítulo 5 (el año litúrgico), 11 escrutinios (del 24 al 29 de octubre); 5. para el capítulo 6 (la música sagrada), 7 escrutinios (del 29 al 30 de octubre); 6. para el capítulo 7 (arte y mobiliario), 8 escrutinios (31 de octubre).

264. Caprile III, 422.

265. *Ibid.*, 145. Ver también la carta dirigida a los padres el 19 de octubre por 7 miembros y 6 expertos de la comisión litúrgica, pidiendo insistentemente a los obispos que se abstuvieran al máximo de votar *iuxta modum* en los capítulos 4 y siguientes (a adoptar todavía) del esquema, porque se corre un gran peligro de comprometer la adopción del conjunto y de no llegar a la promulgación, aspiración del papa y de la asamblea (ejemplar de la carta, en ISR, Fonds Bettazzi).

266. AS V/3, 709.

267. C. Colombo insistió para añadir dos puntos: 1. la manera de definir no tiene en cuenta sólo los concilios anteriores, sino también el fin particular del presente Concilio, que es principalmente pastoral; 2. lo que el Concilio no define explícitamente como irreformable (el texto final dirá: *infallibiliter*) pertenece al

corregida, que no podía satisfacer plenamente²⁶⁸. Al dar lectura al texto, el secretario general mostró que la distinción principal entre doctrina y disciplina seguía dominando en relación a una pastoralidad que incluyera los dos términos: precisó en efecto que la constitución litúrgica y el decreto sobre los medios trataban «*tantum de re disciplinari*»²⁶⁹. La cuestión del alcance exacto de las opciones conciliares iba a reaparecer de nuevo sin que se llegara a superar las distinciones jurídicas clásicas: fe-costumbres, definición-decreto-canon, infalibilidad-magisterio auténtico.

Igual que la cuestión de la cualificación teológica, la de la fórmula papal para la promulgación de los documentos había sido sometida por los moderadores a Pablo VI desde el 30 de septiembre. La fórmula prevista por el reglamento conciliar era idéntica a las utilizadas en el Vaticano I²⁷⁰: el papa da su aprobación y promulga solo. Pero después de la votación del 30 de octubre favorable a la colegialidad, resultaba difícil seguir con ella. Entonces ¿cómo expresar en una sola fórmula la autoridad conjunta del Concilio y del papa, si por lo menos éste aceptaba el principio? El 7 de noviembre, Pablo VI encargó a los moderadores que le hicieran una propuesta, los cuales la discuten en la reunión tenida dos días después²⁷¹. Sin embargo, parece que un pequeño grupo, cuyo núcleo estaba formado por Colombo y Dossetti pero en el que intervienen otros expertos, había estudiado la cuestión anteriormente²⁷². Intensas discusiones sobre la fórmula tuvieron lugar cuando menos durante las dos primeras semanas de noviembre, época en que existe ya una fórmula «Colombo-Dossetti» y en la que el papa ha renunciado a la de sancionar solo el documento votado²⁷³.

Una nota histórica explica en ese momento que a partir de Letrán IV (1215), el papa promulga con la aprobación del concilio, teniendo tal aprobación un sentido fuer-

simple magisterio auténtico, estableciendo así una distinción clara entre dos formas de magisterio (ISR, Fonds Dossetti II/142b y III/277c).

268. AS II/6, 305. «*Ratione habita, tum moris conciliaris, tum finis peculiaris huius Concilii, qui est principaliter pastoralis, haec Sacra Synodus eo tantum de fide vel de moribus, ab universa Ecclesia tenenda, definit modo infallibili, quae ut talia ipsa Synodus aperte indicaverit. Ideo cetera de quibus Concilium hoc aperte non declarat, non sunt ab ipsa infallibiliter definita, sed authentico magisterio exposita tamquam Ecclesiae doctrina. Quapropter, in casu alicuius definitionis de fide, Patres conciliares praemonendi sunt et praemonebuntur atque in textu expressiones adhibendae erunt, quae explicite ostendant voluntatem aliquid sic definiendi*».

269. Por otra parte, aprobando el 9 de noviembre de 1963 la fórmula introducida por la doctrinal, los moderadores admitieron el añadido sobre el carácter pastoral precisando que esto sólo indicaba el espíritu en el que los textos serían promulgados (AS V/3, 709). Esta reserva tenía presente probablemente que el carácter doctrinal de los documentos no fuera subestimado.

270. *Ordo...*, ed. 1963, 43: art. 49, §2: «*Decreta et Canones modo lecta placuerunt Patribus; nemine dissentiente (vel si quis forte dissenserit, tot numero exceptis). Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus, atque sancimus, ut lecta sunt*». La fórmula es idéntica en la 1ª edición del reglamento conciliar (*Ordo Concilii...*, ed. 1962, 41). Sobre las fórmulas del Vaticano I, cf. G. Alberigo, «Una cum patribus», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 292-294. Para promulgar las dos constituciones *Dei Filius* y *Pastor aeternus*, Pío IX reemplazó «*decernimus, statuimus atque sancimus*» por «*definimus et... confirmamus*».

271. AS V/3, 708.

272. Tres documentos del Fonds Dossetti atestiguan un examen profundo de la fórmula que se iba a proponer, pero están sin fecha. Entre quienes intervinieron para expresar su opción, señalo: Cerfaux, Jedin, Martimort, Mörsdorf, Philips, Prignon, Rahner, Thils y Vagaggini. M. Maccarrone también aportaría su contribución.

273. Notas de la entrevista Prignon-Suenens del 10 de noviembre (JPrg, 512bis).

te²⁷⁴. Con lo que reemplazarlo por «el papa 'una cum Concilio'», como se hizo en el Concilio de Florencia (sesión IX, 1440), sin ser una innovación, sustancialmente no cambiaría nada. Esta nota y otro estudio histórico del benedictino C. Vagaggini muestran que de hecho las fórmulas habían variado en el tiempo en función de factores históricos, teológicos y jurídicos²⁷⁵: teniendo cada una su interés. Pero había que tener en cuenta el hecho de que ni Trento ni el Vaticano I habían tenido preocupaciones ecuménicas, como las que tenía el Concilio de 1963: desde ese punto de vista importaba que los documentos conciliares se presentaran claramente como actos colegiales.

En la reunión de los moderadores del 9 de noviembre²⁷⁶, se sometieron a estudio dos propuestas de fórmula. Una era el resultado de un intercambio entre C. Colombo y G. Dossetti; decía en sustancia que, habiendo complacido los decretos a los padres, el papa los confirma y ordena que se promulguen²⁷⁷. La otra, presentada por el cardenal Döpfner había sido redactada por Klaus Mörsdorf, canonista de Múnich²⁷⁸. Desmarcándose de la fórmula prevista por el reglamento (indicando que el papa actuaba en el seno del Concilio como cabeza y reemplazando los «decernimus» y «statuimus» por un «confirmamus»), las dos propuestas mantenían la clara distinción entre la determinación de los padres y el trámite del papa que da él solo su consentimiento y/o confirma, finalmente promulga lo votado por la asamblea de los obispos. En la reunión del 9, mientras el cardenal Lercaro aprueba el texto Döpfner-Mörsdorf, el secretario general Felici, seguido por el cardenal Agagianian, estima que la idea de consentimiento no es conforme a la autoridad pontificia: el papa debe aprobar positiva y personalmente las deliberaciones conciliares, igual que lo ha hecho cada padre. Y si se quiere reemplazar el «sacro approbante Concilio» previsto por el reglamento, Felice propone decir: «una cum Patribus concilii, decernimus, statuimus atque sancimus»; así, al lado de una nueva fórmula —que se conservará—, el mantenimiento de los tres verbos permitía conservar toda su fuerza a una aprobación pontificia concebida como un acto de la primacía. El cardenal Suenens, por su parte, se contentó con proponer que la decisión se dejara a la elección del papa en persona.

Durante los días siguientes, algunos expertos trataron de llegar a... un consenso. Aparecen las propuestas de K. Rahner, G. Thils y C. Vagaggini. Las cuales coinciden en

274. *Nota sulle formule conciliari*, 6.11.1963, 3, sin duda de G. Dossetti (en Fonds Lercaro XXIII/542). El primer uso de la fórmula «approbante concilio» se remonta de hecho a Letrán III (1179). Y, según el estudio de G. Alberigo (*Una cum patribus*), la fórmula servía sobre todo de apoyo a una sanción que el papa da de su propia autoridad.

275. G. Dossetti resume el punto de vista presentado en el estudio de Vagaggini en su texto *Documenti annessi alla nota sulla conferma pontificia* (Fonds Dossetti VII/531, anejo 1, p. 2).

276. AS V/3, 708.

277. No tengo el texto de esa primera versión. Puede inducirse del que G. Dossetti propondrá luego (cf. *infra*). Como Dossetti insistirá entonces en la supresión del término «confirmamus», cabe pensar que él lo había introducido a petición de Colombo.

278. «Decreta et Canones modo lecta placuerunt Patribus, nemine dissentiente (vel si quis dissenserit, tot numero exceptis). Nos assentimus, et quae ita synodalter statuta sunt, Apostolica auctoritate Capituli huius Sacri Concilii confirmamus atque sancimus eademque promulgari iubemus» (Fonds Dossetti II/138). La fórmula que J. Döpfner presenta en la reunión es ligeramente diferente: «...Nos Apostolica auctoritate... assentimus, et quae ita synodalter statuta sunt, confirmamus...» (Fonds Prignon, 543).

la franca toma de postura de la colegialidad; en la decisión, papa y concilio están íntimamente trabados y la fórmula jurídica de la promulgación, herencia de tiempos en los que la autoridad del papa o del concilio eran contestadas por algunas instituciones como las universidades, queda totalmente omitida²⁷⁹. En sus recuerdos, Hubert Jedin evoca su participación en una reunión tenida el 15 de noviembre con el cardenal Döpfner, durante la cual Mörsdorf y Rahner no pudieron ponerse de acuerdo²⁸⁰. También estuvo en la reunión ampliada del día siguiente, celebrada en Camposanto, en la que se quedó con la fórmula propuesta por los expertos²⁸¹. Quedó redactada así: «In nomine sanctissimae et individuae Trinitatis. Decretum (vel decreta) quod (vel quae) in hoc Sacrosancta et universali Synodo Vaticano II in Spiritu Sancto legitime congregata modo lectum placuit (vel lecta placuerunt) Patribus, nemine dissentiente (vel tot dissentientibus) Nos Paulus VI apostolica auctoritate Capituli huius Sacri Concilii plene consentimus et quae ita synodally statuta sunt promulgari iubemus»²⁸². Así, permanece, por una parte, el principio del consentimiento pontificio, y no de la confirmación, abandonando la decisión y la sanción separada que había tratado de conservar Felici, y, por otra, el acto jurídico de la promulgación. Siendo el papa miembro del Concilio, en cuanto cabeza, por el consentimiento sólo aportaba su voto, indispensable, sin tener que confirmarse a sí mismo²⁸³.

En la reunión de los órganos directivos celebrada en presencia del papa el 15 de noviembre, J. Döpfner rogó al Santo Padre que se pronunciara sobre la fórmula escogida, y Pablo VI respondió que esperaba ver elaborada una fórmula «più felice e più conforme alla realtà che si sta celebrando»²⁸⁴, apuntando sin duda así a la prevista por el reglamento. Pero no fue exactamente la propuesta por los expertos la que el papa pro-

279. Rahner: «Nos Paulus VI et episcopi Ecclesiae [...] decernimus, statuimus atque sancimus»; Thils: «Vaticana Synodus secunda in Spiritu Sancto legitime congregata, a Joanne Papa XIII convocata, praeside ac confirmante Paulo Papa VI, unanimiter statuit atque decrevit»; Vagaggini: «Vaticanum II, cum suo Capite Romano Pontifice sub eiusque suprema potestate, in Spiritu Sancto legitime congregatum [...]» (Fonds Dossetti VII/531, anejo 2, p. 1-2). La fórmula Thils con su justificación se encuentra en Fonds Thils, 374bis. Cf. la exposición justificativa de la fórmula Rahner en Fonds Dossetti II/137. G. Thils estimaba que había que evitar el «Nos... approbante concilio... statuimus» porque esa fórmula no tiene en cuenta la colegialidad, porque es «maxime anti-ecuménica» y de origen bastante reciente (Letrán IV). En anejo, daba el texto de las fórmulas empleadas en ocho concilios desde Calcedonia.

280. H. Jedin, *Lebensbericht* (Hrsg. K. Repgen), Mainz 1984, 213-214.

281. H. Jedin (*ibid.*, 214) señala la presencia de Colombo en esa reunión. Hay que añadir G. Dossetti, que, en el texto entonces adoptado, ha escrito «Comisión Jedin-Rahner-Colombo-Mörsdorf» (Fonds Dossetti II/139). Cf. también JCng, 392.

282. Fonds Dossetti II/139; reproducida en sinopsis con la fórmula prevista por el reglamento, con la adoptada el 4 de diciembre por el papa, finalmente la que figuró en las ediciones oficiales, en G. Alberigo, *Una cum patribus*, 299. La invocación señalando la subordinación de todo el magisterio eclesial a la Trinidad y el «sacrosancta et universali synodo in Spiritu Sancto legitime congregata» habían sido tomadas de la propuesta Thils, y en parte también («sacrosanctum Concilium... in Spiritu Sancto legitime congregatum») del padre Vagaggini.

283. En una nota «Sulla formula dell'approvazione finale nelle sessioni pubbliche», Dossetti estima que una confirmación papal no puede justificarse más que en caso de que un concilio se celebre lejos del pontífice y sin su presidencia (Fonds Dossetti II/141). El 14 de noviembre, Dossetti presenta la nueva fórmula a Prignon, que aprueba reemplazar *confirmamus* por *consentimus*, e insiste para que se una al *consentire* en vez de *assentire*, al marcar el primer término mejor el acto colectivo (JPrg, 512bis).

284. AS V/2, 27 y 29.

nunció el 4 de diciembre. En el fascículo impreso *Methodus servanda et preces recitandae* preparado por el Secretariado del Concilio para la sesión pública, el texto de la fórmula había quedado en blanco (p. 8). Después que el secretario general leyera en parte la constitución sobre la liturgia, tuvo lugar la votación a base de *placet* et *non placet*, que mostró un resultado de 2.147 votos favorables y de 4 negativos²⁸⁵. Pablo VI pronunció a continuación la fórmula siguiente: «In nomine Sanctissimae et Individuae Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Decreta, quae in hoc Sacrosancta et Universali Synodo Vaticana Secunda legitime congregata modo lecta sunt, placuerunt Patribus. Et Nos, Apostolica a Christo nobis tradita potestate, illa, una cum venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus, et quae ita synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus»²⁸⁶.

La mención repetida de las personas de la Trinidad daba a la fórmula un acento más religioso²⁸⁷. El número de los que se oponían había desaparecido²⁸⁸. Pero lo esencial, desde el punto de vista eclesiológico, se encontraba en el pasaje muy calculado: por una parte, la *auctoritas* pontificia quedaba reemplazada por *potestas* y el pleno consentimiento por tres verbos significando el carácter propio del poder recibido directamente de Cristo; por otra, el papa no estaba ya designado como la cabeza del Concilio sino que declaraba obrar en tanto que unido a los padres²⁸⁹.

Se procedió de la misma manera para el decreto sobre los medios de comunicación social. Éste —ya se habló de ello anteriormente— había sido objeto de fuertes críticas hasta el final. La votación de conjunto del 25 de noviembre había dado 1.598 votos favorables y 503 en contra²⁹⁰. El 4 de diciembre fueron 1.960 los votos positivos y todavía 164 los negativos, la cifra más elevada —y con mucho— de los *non placet* de conjunto para los 16 documentos conciliares.

Los especialistas aguardaban con ansiedad la fórmula de promulgación de Pablo VI. El P. Congar anota: «Respiro. La fórmula es buena»²⁹¹. Los principales comentaristas

285. La votación del 22 de noviembre sobre el conjunto del esquema había tenido, hay que recordarlo, 19 respuestas negativas.

286. AS II/6, 407.

287. Toda la fórmula trinitaria estaba ya en la propuesta Thils. La segunda evocación al Espíritu Santo era desplazada del Concilio al acto del papa.

288. Es poco probable que esa manera casi litúrgica de señalar la unanimidad se inspirara en la manera de expresarse propia de las Iglesias orientales. Cabe pensar más bien en la preocupación, constante en Pablo VI, de llegar a un acuerdo efectivo de los padres sobre los documentos adoptados o por adoptar.

289. La víspera de la sesión pública, Y. Congar señala que G. Dossetti y G. Alberigo le han comunicado que la fórmula de los expertos no ha sido seguida por el papa y que «ha pasado la cosa a Felici» (JCng, p. 403). La influencia de Felici es evidente en la fórmula que se pronunció, porque ella tiende a hacer de la aprobación pontificia un acto propio de la primacía. Pero el trabajo de los expertos no fue totalmente inútil: permitió una mejora redaccional en relación a la fórmula del reglamento, comportó la omisión de la sanción pontificia y el cambio del «approbante concilio», que en el pasado servía más bien para confortar la decisión aislada del papa, por el «una cum Patribus», que puede entenderse como cierta acentuación de la colegialidad.

290. Para responder al deseo del papa de promulgar más de un documento al terminar la sesión, los moderadores habían decidido hacer pasar el decreto sobre los medios sometiénolo a votación el 14 de noviembre. Pero esa votación debía admitir todavía los *modi* (AS V/3, 709). Hubo 368. El amplio movimiento de oposición a la mediocridad del texto manifestado el 25 de noviembre no logró impedir la adopción definitiva inmediatamente.

291. JCng, 406.

señalaron la novedad de «Una cum Patribus». Así, R. Laurentin: el texto expresa «nítidamente que el Concilio es legislador en unión con el papa. Un paso hacia delante para la colegialidad»²⁹². En el estudio sobre el tema publicado en 1970, el profesor Alberigo estimaba que la fórmula escogida constituía «un sostanziale passo avanti rispetto a quelle precedenti» aunque expresando imperfectamente el nuevo nivel de conciencia eclesiológica de los obispos y de la Iglesia. Señalaba que, de cara al futuro, había que esperar una fusión «meno meccanica e giustapposta» de la voluntad del papa con la del colegio episcopal²⁹³.

De los dos documentos que habían sido promulgados, se esperaba sobre todo de la constitución litúrgica la entrada en vigor. La cual, sabido es, no se hizo sin dificultades; sin hablar de las resistencias persistentes en ciertas capas del catolicismo, el frenazo romano se manifestó desde enero de 1964 por un «motu proprio» dilatorio, que sin embargo no impidió la entrada en vigor en marzo del Consejo para la aplicación de la constitución.

e) *El discurso pontificio*

Cuando la mañana llegaba a su término, Pablo VI inició su alocución de final de sesión²⁹⁴. Comenzó aludiendo a la necesidad de que los obispos regresaran a sus diócesis tras prolongado tiempo de ausencia y agradeciendo a las diversas categorías de personas su contribución al buen desarrollo de la sesión: citó la presidencia, los moderadores, «peculiari modo» el Secretariado, las comisiones, los expertos, los servicios de prensa y televisión, y dirigió su agradecimiento particularmente a los obispos que habían aportado su contribución a la financiación del concilio²⁹⁵.

Retomando, en un tono menor, las reflexiones sobre el sentido y la conciencia de la Iglesia que había dominado su alocución de apertura el 29 de septiembre anterior, el papa reconocía que la meditación de la Iglesia sobre su misterio exigía un nuevo esfuerzo de profundización, pero también que había progresado por el apredizaje del conocimiento mutuo entre pastores; y entreveía el desarrollo de las leyes canónicas, por el

292. Laurentin, 188. Ver también Wenger, 260, y otras referencias dadas en G. Alberigo, *Una cum Patribus*, 298, n. 14. Hay que señalar sin embargo que el cronista Caprile (III, p. 448) reproduce la fórmula pronunciada, sin añadir una explicación sobre el hecho de su modificación.

293. En *Una cum Patribus*, 314. El mismo autor señala que Pablo VI utilizará la misma fórmula para todas las sesiones de promulgación hasta diciembre de 1965, pero que las ediciones oficiales de los documentos conciliares atribuirán al papa, y esto desde 1963, una fórmula sensiblemente diferente (sin profesión trinitaria, sin el «synodo legitime congregata»); *ibid.*, 295 y 299.

294. Texto de la alocución en latín en AS II/6, 561-570. El texto, traducido a diversas lenguas, había sido distribuido por la Oficina de prensa del Concilio antes de pronunciarse. El manuscrito italiano del discurso, de mano del papa, está en el Archivo del Instituto Pablo VI de Brescia. Según G. Colombo, tiene muy pocas correcciones respecto del discurso pronunciado («I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodi conciliari», en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*, Brescia 1991, 248).

295. Citados también los servicios técnicos y las casas de hospedaje. Pero los agradecimientos a los padres y a la comisión de coordinación parecen haber sido añadidos para la impresión oficial; no figuran en el texto francés e italiano distribuido (cf. por ejemplo Fonds Moeller, 2868, 2869), pero sí en el texto latino publicado el 5.12.1963 en «OssRom» (p. 1).

reconocimiento más claro de las funciones y por el refuerzo del poder jerárquico en el progreso de la concordia y del respeto mutuo.

Tras haber saludado a los observadores, brevemente esta vez, y a los auditores laicos y haberse felicitado de la entera libertad de expresión que había permitido que se expresaran las opiniones más diversas, Pablo VI entraba en los logros conseguidos. Evocaba primero la adopción de la constitución litúrgica, que trata del tema más elevado desde el punto de vista de los valores espirituales, pero que fue votada al final de una discusión laboriosa y complicada. De paso ponía en guardia contra los que querían pasar inmediatamente a la aplicación de la constitución, sin esperar las instrucciones durante la *vacatio legis* prevista hasta el 16 de febrero de 1964. Venía inmediatamente el fruto «no desdeñable» representado por el decreto sobre los medios de comunicación social, y el de «numerosos poderes que, para favorecer los objetivos pastorales del Concilio, Nos hemos querido incluir ('pertinere ad') en las competencias de los obispos»²⁹⁶.

Seguía una frase que parecía aludir vagamente al voto de orientación del 30 de octubre sobre las Cinco cuestiones eclesiológicas, pero quizá también al proyecto de un consejo de obispos en torno al papa y la toma en consideración de los tres primeros capítulos del esquema sobre el ecumenismo. El papa declaraba que «la clarificación [de numerosas cuestiones] ha de ser considerada como plenamente contenida en las opiniones de peso que, una vez se trate el tema al que se refieren, serán a su tiempo definitivamente propuestas y promulgadas»²⁹⁷. Si esa proposición oscura tenía presente sobre todo la colegialidad, hay que constatar que el papa iba con pies de plomo.

¿Cómo veía Pablo VI la continuación del Concilio? A propósito de las «otras cuestiones» todavía por tratar y que el papa esperaba que llegaran a feliz término en la tercera sesión —lo que apuntaba con suficiente claridad que sería la última—, las comisiones trabajarán teniendo en cuenta las opiniones expresadas por los padres y prepararán así textos condensados y abreviados, de suerte que los debates sean más fáciles y más rápidos²⁹⁸. ¿Es sólo a la luz de las tomas de postura pontificias de las semanas siguientes lo que nos lleva hoy a ver en ese pasaje del discurso el deseo de abreviar el Concilio²⁹⁹? En todo caso entonces los comentaristas no hablaron de ello.

¿Cuáles eran las cuestiones que quedaban todavía por tratar? Pablo VI aludió, «ut exemplum supponamus», a la de la revelación brevemente y en términos generales; luego, complementando el Vaticano I, a la naturaleza y la función del episcopado, a solu-

296. Según el texto distribuido: «que hemos querido declarar que forma parte de la competencia»; en italiano: «che abbiamo voluto dichiarare essere di competenza».

297. «enodationes in gravibus sententiis penitus contineri dicendae sunt, quae post argumenti, ad quod attinent, tractationem, suo tempore definite proponuntur ac legitime promulgabuntur» (AS II/6, 566).

298. «Commissions [...] comparare posse in futuros Concilii coetus formulas alte perspectas, conceptis verbis expressas, opportune coartatas et in pauca collatas, ita ut disceptationes, quas semper esse liberas volumus, faciliores expeditioresque evadant» (*ibid.*). Dos ideas importantes aparecen en esa frase: los textos tendrán que ser más breves y los debates también. El papa no se pronuncia todavía aquí sobre una reducción del número de esquemas, lo que hará un poco después.

299. En un segundo pasaje, el discurso es igualmente claro: el Concilio tendrá que pronunciarse sobre las principales cuestiones en esquemas más breves, dejando a comisiones posconciliares el trabajo de desarrollarlas y redactarlas en forma de leyes (*ibid.*, 567).

cionar de tal manera que la estructura jerárquica de la Iglesia no quede debilitada sino reforzada³⁰⁰; a la del esquema de la Virgen María, que había sido rechazado por votación del 29 de octubre en el esquema sobre la Iglesia, pero el papa, sin confirmar el hecho, se complacía en subrayar el lugar «longe praestantissimus» de la Virgen en la Iglesia, de modo que se puede —seguía— honrarla con el título de Mater Ecclesiae³⁰¹. Pablo VI limitaba la enumeración a esas tres cuestiones en situación de estudio pero más o menos a la expectativa. Para él eran temas teológicos fundamentales. En cuanto al «gran número» de otras cuestiones todavía por tratar, decía, serán objeto de esquemas más breves, a trabajar tras el Concilio. Aquí aparece una alusión a una forma nueva, no precisa, de colaboración del episcopado al servicio del conjunto de la Iglesia.

Finalmente, después de haber destacado los aspectos positivos de la sesión que terminaba, el pontífice recordaba, sin hablar de relanzar el esquema sobre la Iglesia en el mundo, que el Concilio tendría que ocuparse de «cuestiones actuales del episcopado». Sugería simplemente a los obispos dirigir palabras de ánimo a sus sacerdotes, a los laicos, a la juventud, al mundo del pensamiento, a los trabajadores y a los pobres.

Aquí terminaba el texto del discurso en la versión distribuida al auditorio. El papa hablaba desde hacía 35 minutos, pero siguió dando a conocer su intención de ir en enero próximo a Tierra Santa. Quiere, dice, peregrinar a la patria de Jesús para rezar por la feliz conclusión del Concilio, y también por la renovación de la Iglesia, para llamar a ella a los hermanos separados, por la paz del mundo y la salvación de la humanidad. Pide que todos lo acompañen en la oración³⁰². Anuncio inesperado subrayado por apretados aplausos.

La última palabra va dirigida a los obispos «absentes et in passionibus positos»; sin más precisión, pero el papa tenía en la mente a los que por razones políticas se les había impedido participar en el Concilio, sobre todo los obispos de China continental.

En la larga alocución pontificia, de un carácter «académico y fatigoso»³⁰³, el tema álgido de la colegialidad episcopal, que había centrado la agitación del mes de octubre, había pasado en silencio. No aparecía absolutamente nada sobre el ecumenismo, ni sobre la reforma de la curia, que había dado pie a enfrentamientos muy vivos durante el debate sobre el episcopado. A los vivos deseos manifestados igualmente al comienzo de noviembre a propósito de un consejo episcopal del papa, éste respondía con una vaga promesa. Y a la espera de una consideración profunda de las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno, especialmente a propósito de la libertad religiosa, respondía con una invitación a una preocupación de caridad más afectiva hacia la humanidad. Eludía

300. Confirmando, se precisa, las prerrogativas del papa, que comportan toda la autoridad necesaria para el gobierno de la Iglesia universal, y sin considerar la función episcopal como «sui iuris, a Summo Petri Pontificatu divulso, multoque minus eidem adversario, sed cum eo et sub eo et ad commune bonum, et ad finem supremum Ecclesiae concorditer spectante» (*ibid.*).

301. Proposición que prepara la proclamación solemne por Pablo VI de María como madre de la Iglesia, que tendrá lugar el 21 de noviembre de 1964.

302. *Ibid.*, 569-570.

303. JEng, 406. En el análisis de los discursos de Pablo VI al Concilio, G. Colomba señala que el discurso del 4 de diciembre está «certo mortificato nel tono» y «forse il meno caratterizzato» de todos los pronunciados por el papa ante el Concilio (*Paolo VI e il rapporto...*, 248).

las importantes cuestiones debatidas o puestas en el telar durante los dos meses precedentes. Respecto a los graves problemas referentes a la organización conciliar, el papa había preferido acallarlos; sabiendo sin duda que la opción de una simple ampliación de las comisiones no había sido recibida con mucho entusiasmo, se contentaba con afirmar la necesidad de acelerar la marcha de los trabajos, ya sea en las comisiones, ya sea en las congregaciones generales. Aunque los comentaristas más clarividentes expresan su sorpresa ante esa «especie de marcha atrás» que el discurso parecía dibujar respecto del Concilio³⁰⁴, la mayoría se fija sobre todo en el anuncio del viaje a Tierra Santa, que permite atenuar la impresión mitigada, si no negativa, que corre peligro de sentir la opinión pública. En cambio, muy pronto el viaje pontificio ocupará mucho espacio en todos los medios de comunicación. Al día siguiente del discurso, no faltaron los comentarios sobre el significado, juzgado simbólico, del proyecto: «resolución mística»³⁰⁵, «el mejor comentario» sobre el ecumenismo, «rico en enseñanzas»³⁰⁶, «señal de una vuelta a las fuentes evangélicas» y «a los humildes orígenes de la Iglesia», «paso hacia los pobres», «avance ecuménico hacia el Oriente de donde viene la luz»³⁰⁷.

f) *Impresión de conjunto*

En ese final de sesión conciliar, muchos, entre los iniciados, tenían la impresión de que el compromiso conciliar de Pablo VI se había debilitado³⁰⁸. ¿Cuál era el «diagnóstico» del Vaticano II³⁰⁹? Más allá de las impresiones e intentos de análisis de los comentaristas de la época³¹⁰, ¿qué datos hay que tener en cuenta para evaluar la situación del Concilio en ese momento?

En general, la segunda sesión aparece en la prensa de 1963 como un logro para el nuevo papa; sólo un periódico inglés (*The Universe*) teme que Pablo VI pueda frenar la

304. En la crónica de *Études*, del P. Rouquette, reproducida en *La fin d'une chrétienté*, 2, Paris 1968, 424. Y. Congar escribe que el discurso «queda lejos del del 29 de septiembre» (JCng, 406). La misma impresión por parte luterana, en G. Maron, *Evangelischer Bericht vom Konzil*, t. 2, Göttingen 1964, 59-60, que concluye: «Vergleicht man die Reden Pauls VI in diesen letzten Monaten miteinander, so kann man nur von einer abfallende Linie spehen, wenn man nicht gar einen Bruch konstatieren muss. Der Montinipapst hat jedenfalls noch kein klares profil gewonnen» (p. 60). B. Lambert califica el discurso de «simple, modesto y casi desdibujado» (en *De Rome à Jérusalem. Itinéraire spirituel de Vatican II*, Paris 1964, 253).

305. Y. Congar: «ICI» 206 (15.12.1963) 3.

306. Wenger, 261.

307. Laurentin, 194.

308. Durante la sesión del 4 de diciembre, Mons. Boillon, obispo de Verdun, confía a Y. Congar que ha transmitido al secretario del papa la impresión general de que ha «dado marcha atrás» en relación a septiembre. Congar escribe: «El secretario lo niega totalmente. Sin embargo es la impresión de muchos» (JCng, 406).

309. Título del capítulo VI de la crónica de Laurentin (p. 203-227).

310. Además de los citados hasta ahora, ver el informe general de Ph. Levillain, «L'opinion publique et Paul VI pendant la seconde et la troisième période de Vatican II» y los informes de J. Grootaers (para Bélgica y Países Bajos), M. Barrios Valdés (Chile), Ph. Levillain y Fr.-Ch. Uginet (Francia), E. Fink (Alemania), E. Yarnold (Gran Bretaña e Irlanda), G. M. Vian (Italia), T. Pieronek y J. Turowicz (Polonia), P. Busquets Sindreu (España), V. Conzemius (Suiza), Fr. Skoda (Rusia) y G. Fogarty (Estados Unidos) en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 274-285 y 431-559.

política de su predecesor. Lo que parece esencial es que los análisis de entonces no se sitúen todavía en la dialéctica mayoría-minoría; y privilegien el marco de la relación entre el Concilio visto como un todo –cuyo logro es considerado más bien como decepcionante– y el papa, al que se tiende a darle crédito³¹¹. En realidad, las cosas son menos simples. La conciencia conciliar está mayoritariamente afirmada sobre una serie de cuestiones fundamentales: la colegialidad, un consejo de obispos, el rechazo de la influencia curial en las comisiones, el compromiso ecuménico. La influencia de un organismo oficioso como el grupo de los delegados de las conferencias episcopales es un buen testimonio de esa conciencia conciliar. Pero importa señalar que la minoría de los obispos refractarios a esas tendencias conciliares empieza a organizarse en octubre, poniendo en el programa de su primera reunión la oposición a la colegialidad y viendo significativamente en el discurso pontificio del 4 de diciembre motivos para esperar³¹².

En cuanto al papa, lo que los más sagaces parecen temer es el debilitamiento de su conciencia conciliar. Algunos descubren en Pablo VI una tensión entre conservadurismo y progreso, o mejor, entre la salvaguarda de lo que la herencia tradicional tiene de esencial y la adaptación de esa herencia que, para el papa, parece consistir en una presentación según formas más adaptadas a la cultura moderna³¹³. En el discurso del 23 de diciembre de 1963 a la curia romana, Pablo VI expone claramente la «dialéctica» de la «navegación» de la Iglesia, perpetuamente comprometida «en un doble problema: conservar el tesoro precioso e intangible de su patrimonio religioso y avanzar en el mar agitado de este mundo»³¹⁴. Es difícil comprender cuál era la verdadera posición pontificia sobre los logros de la segunda sesión: frente a un movimiento a favor de la descentralización, ¿quería equilibrar las cosas insistiendo, como lo hiciera sobre todo el 4 de diciembre, en el fundamento romano de la Iglesia? ¿O sería en lo sucesivo favorable a los que se oponían a la colegialidad?

Sea cual fuere su opción personal sobre ese tema eclesiológico que domina la sesión, se podía constatar que Pablo VI había multiplicado sus intervenciones en la marcha del concilio. Es verdad que a partir de mediados de octubre las voces episcopales, individuales y colectivas, le empujaban a intervenir. A las manifestaciones de inquietud, el pontífice había respondido de diversas maneras: estimulando el trabajo de la comisión doctrinal –principalmente para la libertad religiosa–, pidiendo resultados concretos para el final de la sesión en curso –confiaba que se adoptaría cuando menos un capítulo del esquema sobre la Iglesia–, presidiendo una reunión de los órganos directivos, expresando sus deseos a los moderadores, reformando –tímidamente– las comisiones, acordando

311. Informe Ph. Levillain: *cap. cit.*, 283.

312. Ver la exposición de Luc Perrin, «Le Coetus internationalis Patrum et la minorité conciliaire», en Coloquio internacional de Bolonia (diciembre 1996), en *Evento*, 173-187. En la reunión del 3 de octubre de 1963 participan 15 padres de tres grupos: francés, italiano y brasileño. Las figuras principales al comienzo son G. de Proença Sigaud (Brasil) y M. Lefebvre (superior general de los Espiritanos) que es elegido presidente del grupo. Además, un padre de la misma tendencia, el cardenal Siri (Génova), que se convertirá en uno de los garantes del *Coetus internationalis*, declara públicamente tras el final de la sesión que la votación del 30 de octubre sobre la colegialidad es nula (cf. Caprile, III, 412, n. 20).

313. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 424-426. B. Lambert, *De Rome à Jérusalem*, 253.

314. «OssRom», 25.12.1963.

do facultades a los obispos y, finalmente, tomando dos iniciativas de alto alcance simbólico: la elección de una fórmula más bien colegial de promulgación y la decisión del viaje a Tierra Santa. ¿Cómo interpretar esas intervenciones, citando sólo las principales³¹⁵? No es mera casualidad que el 4 de diciembre el papa insistiera en su preocupación por respetar la libertad de los padres conciliares. ¿Temía, por otro lado, que le sobrepasaran ideas demasiado avanzadas, o más bien algunos líderes –como un cardenal Suenens– propicios a apoyarse en una mayoría en trance de formarse? Si ese sentimiento estaba en Pablo VI, al que se uniría la insatisfacción de cierto número de obispos y expertos, hallaríamos factores suficientemente determinantes para explicar la voluntad del papa en diciembre respecto a restringir el número y el contenido de los esquemas futuros y, en general, a propósito del avance más rápido del Concilio Vaticano II.

Sin embargo, la situación incierta en ese momento no ha de llevar a olvidar que situando la reflexión a un nivel más elevado, el conjunto de los pastores de la Iglesia católica se había encontrado frente a desafíos de envergadura, claramente señalados por el futuro cardenal Etchegaray, entonces secretario del grupo de delegados de las conferencias episcopales³¹⁶: las cuestiones principales debatidas durante la sesión (cita la colegialidad y el ecumenismo) eran de una «novedad casi total» y de una «gravedad extraordinaria»; la discusión se había encontrado con realidades seculares, y por el hecho de la muerte de Juan XXIII, la asamblea había tenido que superar la prueba de un cambio tremendo, lo que, según Etchegaray, se había hecho de una manera «singularmente prudente».

g) *La continuación del Concilio*

En la congregación general del 29 de noviembre se había anunciado oficiosamente que la tercera sesión conciliar se tendría del 14 de septiembre al 24 de noviembre de 1964³¹⁷. El papa se reservaba la confirmación oficial, que no se dio el 4 de diciembre: señal de que el calendario futuro del Concilio, naturalmente dependiente de su programa, quedaba indeciso.

Además, programa y calendario estaban relacionados con las graves cuestiones de procedimiento, debatidas desde hacía algunas semanas.

La opinión según la cual el Concilio debía terminar sin retraso iba abriéndose camino³¹⁸. En la amplia reunión del 15 de noviembre, varias intervenciones de cardenales iban en esa línea, bajo una u otra forma³¹⁹. Sin embargo, «una minoría, pero activa y

315. Cuando los archivos se abran, habrá que examinar principalmente la relación entre Pablo VI y el cardenal Cicognani, secretario de Estado y presidente de la comisión de coordinación.

316. En un «balance» de la sesión que envía el 10 de enero de 1964 a los miembros del grupo (en ISR, F-Etchegaray, copia).

317. AS II/6, 305.

318. JCng, 368. Ch. Moeller escribe a su madre el 20.11.1963: «La mayoría se inclina a que no haya más que una sesión» (F-Moeller, 2887).

319. Sea aprobando las fechas del 8 de septiembre al 25 de noviembre (¿ya propuestas?) para la tercera sesión (N. Gilroy, AS V/2, 26), sea pidiendo ampliar al máximo la materia todavía por tratar (sobre todo A. Cicognani, G. Lercaro y J. Döpfner, *ibid.*, 25-27), sea incluso afirmando claramente que el Concilio ten-

bien inspirada, trabajaba para que hubiese aún una sesión en 1965»³²⁰. Se trataba, por lo menos, del cardenal Suenens, que hace redactar una argumentación a favor de una «prolongazione ragionevole del Concilio»³²¹. Se señala: 1. que la ocasión de un verdadero examen de conciencia de la Iglesia con vistas a su «aggiornamento» es una gracia excepcional que no hay que descuidar con la precipitación; 2. que problemas cruciales como las misiones, los estudios, los seminarios y el lugar de los religiosos en las diócesis, han de ser tratados absolutamente en el Concilio: suprimir esos esquemas del programa para ganar tiempo llevaría a una pérdida mayor en los años futuros; 3. que el hecho de estar en contacto diario permite a los obispos abrirse a sus problemas mutuos, y que así la colegialidad, cuya necesidad e importancia acaban de ser solemnemente afirmadas, encuentra un lugar excepcional para ser ejercitadas; 4. que es verdad que al ritmo actual se pierde mucho tiempo, pero es una cuestión de procedimiento, que ha de ser regulada con medidas enérgicas, sin dañar la duración del Concilio. El documento concluía con la necesidad de prever aún dos sesiones conciliares. Se ignora qué uso hizo el cardenal Suenens de ese texto³²². Probablemente fue repartido entre los cardenales de la comisión coordinadora y quizá entre otros padres.

En la clausura de la sesión, el papa no concreta nada. Sin embargo se preocupa, lo hemos visto, de que se acelere el trabajo de las comisiones, y se inclina por una disminución del número y del contenido de los esquemas. Presenta también su viaje a Tierra Santa como un paso con vistas a intensificar la oración «ad felicem exitum Concilii»³²³. Piensa, pues, seriamente en concluir lo emprendido. En la reunión de la comisión de coordinación del 28 de diciembre de 1963, de la que se habla ampliamente en el capítulo dedicado a la segunda intersesión, el cardenal Döpfner presentó un informe sobre la reducción futura del trabajo conciliar³²⁴. En el informe, el arzobispo de Munich utilizaba argumentos similares a los que había anticipado su colega alemán, el cardenal Frings, desde el 29 de octubre. Por otra parte, hay que constatar que, sobre la difícil cuestión del futuro del Concilio, los líderes adoptaban posturas diversas, bajo la influencia sin duda de presiones que esperan todavía un examen profundo.

De cara a lo inmediato, la elección estaba hecha. El año 1963 terminaba con la perspectiva de un Concilio acortado.

dría que terminarse en 1964 (sobre todo J. Döpfner, *ibid.*, 27). G. Lercaro se pregunta si no se podría consultar a los padres sobre la duración futura del Concilio (*ibid.*).

320. Ch. Moeller a su madre, 20.11.1963.

321. Documento de dos páginas, sin fecha, redactado por A. Prignon (F-Prignon, 547).

322. En la reunión del 15 de noviembre, Suenens parece bastante solo. Contrariamente a alguno de sus colegas, pide que no se reduzcan los esquemas a esqueletos. Insiste para que se trata del esquema sobre la Iglesia en el mundo durante la tercera sesión (AS V/2, 28).

323. AS II/6, 569.

324. Resumen de la reunión: AS V/2, 95-96. Rapport Döpfner: *ibid.*, 85-94 (cita en p. 86).

4. Pablo VI en Tierra Santa

En la alocución del 4 de diciembre de 1963, el papa había anunciado su intención de efectuar una peregrinación a los lugares santos de Palestina en el próximo mes de enero. No intento exponer aquí el desarrollo del acontecimiento ni examinar los entresijos. Se trata sencillamente de situar el episodio en relación con la marcha del Concilio.

Comentaristas de entonces señalan que, si Pablo VI había escogido la ocasión de su discurso de fin de sesión para anunciar su peregrinación, sin duda era con vistas a serenar el ambiente del momento, en el que dominaba la inseguridad y el desencanto. Lo que no se sabía era que la decisión de ir a Tierra Santa era muy anterior³²⁵. Además, pese a la alusión del papa de que iba a rezar, los observadores más agudos no vieron que el acontecimiento centraba la atención de toda la Iglesia en un acto estrictamente pontificio y no conciliar. ¿Era ésa la intención de Pablo VI, que con ese acto extraordinario habría considerado superada la fase de compromiso conciliar de su pontificado?

En la intención del papa, el viaje debía tener un significado estrictamente espiritual, aunque comportara también la preocupación de defender los lugares santos, la esperanza de un encuentro con los otros cristianos locales y de una aproximación hacia los judíos y los musulmanes³²⁶. ¿Hay que relacionar la perspectiva ecuménica contenida en el programa (nota de 21.9.1963) y la primera carta que el pontífice había dirigido el 20 de septiembre al patriarca Atenágoras? Es evidente en todo caso que por el mismo tiempo el papa habla de su proyecto con el cardenal Bea³²⁷. Pero entonces no se trataba de un encuentro con el patriarca ecuménico: el papa sólo piensa en un encuentro con las autoridades cristianas de Palestina y la iniciativa de una entrevista en la cumbre vendrá, en diciembre solamente, de Constantinopla.

Al día siguiente de la alocución pontificia del 4 de diciembre, en efecto, Atenágoras propone que con ocasión de la peregrinación del papa, «todos los jefes de las Iglesias de Oriente y Occidente» se encuentren en Jerusalén para abrir «el camino de un restablecimiento completo de la unidad cristiana»³²⁸. La reacción romana oficial consistió en hacer saber que tal proyecto no era realizable³²⁹. La secretaría de Estado ya lo había preparado to-

325. Tres indicaciones permiten situar la decisión inmediatamente después de la elección de Pablo VI. En enero de 1964, Mons. Willebrands afirmó ante el secretario general del Consejo ecuménico de las Iglesias que el papa había hablado del proyecto a algunos cardenales en julio de 1963 (Nota de W. A. Visser 't Hooft sobre el encuentro del 27.1.1964 con J. Willebrands y P. Duprey, en ISR, Fonds W.C.C., ACO8). P. Gauthier asegura que «desde el mes de julio, Pablo VI había tomado en secreto la decisión de ir como peregrino a Tierra Santa» (en «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et l'Église des pauvres*», Paris 1965, 258). En su nota del 21 de septiembre de 1963, Pablo VI, poniendo a rodar el proyecto, comienza diciendo que ha dedicado una larga reflexión (nota autógrafa reproducida íntegramente en el volumen oficial: *Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa, 4-6 gennaio 1964*, Città del Vaticano 1964, entre 10 y 11). En el prefacio al volumen, el historiador M. Maccarrone afirma que la idea se remonta a los primeros días del pontificado.

326. Según la nota pontificia del 21.9.1963, citada en la nota anterior.

327. Cfr. S. Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit*, Graz-Wien-Köln 1989, 551.

328. Comunicado del secretariado del Santo Sínodo, 6.12.1963, en *Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome-Istanbul 1971, 90-91.

329. Cf. O. Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, Paris 1969, 361.

do³³⁰, estimaba sin duda que convenía conservar su autonomía en el viaje y que no podía modificarse la organización en el último minuto. El cardenal Bea y el Secretariado para la Unidad no piensan igual: ¿no es una ocasión inesperada de dar un impulso al diálogo católico-ortodoxo, cuya II Conferencia panortodoxa de Rodas había aceptado el principio en el mes de septiembre anterior? El papa acepta que un enviado del Secretariado, el P. Duprey, vaya a explicar al Fanar las intenciones pontificias y la disponibilidad para un encuentro en Jerusalén si el patriarca ecuménico se encontrara allí al mismo tiempo que él³³¹. Así fue como el proyecto del patriarca, reducido en sus dimensiones, pero respondiendo como tal a uno de sus más ardientes deseos acariciado desde hacía tiempo, iba a llevarse a cabo. El 28 de diciembre, un delegado de Constantinopla va a Roma para cerrar el programa de las visitas recíprocas que se harán en Jerusalén el papa y el patriarca³³².

Así la dimensión ecuménica del viaje tomaba proporciones imprevistas, que los medios de comunicación de todo el mundo iban a ampliar aún más. Antes del acontecimiento, sin embargo, e incluso a través de las palabras preparadas que dirigió sobre la marcha al patriarca, Pablo VI parecía querer mantener la dimensión ecuménica en segundo plano respecto de la peregrinación³³³. La intensidad espiritual y el clima muy cálido, sin embargo, iban a llevarle a dar a los dos encuentros en Jerusalén una importancia decisiva para el camino de la aproximación.

El hecho de añadir al viaje una dimensión ecuménica contrariaba la organización prevista. Esa manera de proceder podía, por otra parte, comprenderse como una manera de quitar al Concilio la iniciativa de la aproximación. Tal acercamiento, además, no dejaba de correr su riesgo desde el punto de vista de las reacciones posibles de las otras Iglesias, incluso ortodoxas³³⁴.

Pablo VI, en todo caso, no cesó, desde su nota de septiembre de 1963, de señalar el objetivo puramente religioso de su peregrinación: viaje «rapidissimo», que tiene que tener un carácter de sencillez, de piedad, de penitencia, de caridad, con pocos acompañantes (el séquito fue de 12 personas) y debiendo consistir sobre todo en momentos de oración y actos de culto en los principales lugares santificados por los misterios evangélicos. El papa no quería hacer un acto político³³⁵: recalando ese punto, pensaba en particular en una

330. Principalmente un representante del secretariado, J. Martin, y el secretario del papa, Mons. Macchi, habían pasado una semana en Tierra Santa para preparar el viaje. Cf. J. Martin, «Le voyage de Paul VI en Terre sainte», en *Paul VI et la vie internationale* (Pubblicazioni dell'Ist. Paolo VI, 12), Brescia 1992, 173.

331. Me baso en el testimonio de Mons. Duprey (entrevista del 26.5.1995).

332. Sobre la visita a Roma del metropolitano Atenágoras de Tiatira, ver *Tomos Agapis*, 98-106 y 626-627.

333. Al devolver la visita al patriarca el 6 de enero, el papa señalará por dos veces que ha sido Atenágoras quien ha deseado el encuentro. Cf. *Il pellegrinaggio...*, 107-109. Sin embargo, esas palabras se interpretan por Mons. Duprey como un gesto de delicadeza pontificia (entrevista con el autor, 26.5.1995).

334. Estos últimos se mostraron en general reservados sobre el proyecto del encuentro. Cf. O. Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, 365-366 y V. Martano, *Athenagoras, il patriarca (1886-1972)*, Bologna 1996, 468-469. El Consejo ecuménico de las Iglesias se inquietó por no haber sido informado oficialmente del primer proyecto de Atenágoras. Se temía sobre todo que se alejara del Movimiento ecuménico centrado en Ginebra y que la Iglesia católica se reservara toda la iniciativa en la política del acercamiento intereclesial. Cf. dos notas confidenciales del secretario general del C.O.E., W. A. Visser 't Hooft, de los días 3 y 21.1.1964: fotocopias en ISR, Fonds W.C.C., ACO 8.

335. Insistencia a este respecto en la respuesta a los votos del cuerpo diplomático, el 28.12.1963 (*Il pellegrinaggio...*, 18).

eventual toma de postura a favor de un reconocimiento del Estado de Israel, y en otra respecto a la situación de los refugiados palestinos, que comprendían principalmente los árabes cristianos. Más bien, Pablo VI, que era muy sensible a los gestos simbólicos, entendía hacer de su viaje el acto del pastor supremo, rezando por la unidad cristiana, la paz del mundo y el feliz término del Concilio, con una viva conciencia de tener que guiar la barca de la Iglesia e incluso el mundo entero hacia la salvación y quizá la unidad³³⁶. A este respecto, el entusiasmo de acogida de las masas, en gran parte musulmanas, en Jerusalén y en Nazaret sólo podía reforzar las intenciones del papa, que se mostró impresionado. En cuanto al judaísmo, lo comprendía en su carácter religioso y bajo su aspecto bíblico, y a ese nivel buscaba la apertura, no al Estado israelita, con cuyas autoridades los encuentros del 5 de enero mantuvieron la forma de la simple cortesía oficial. Eso no impidió que el pueblo israelita manifestara gran interés por el viaje pontificio.

Si se quiere señalar un orden de prioridades en el programa del viaje pontificio de los días 4-6 de enero de 1964, hay que colocar en primer lugar la vertiente específicamente religiosa buscada por Pablo VI en cuanto pastor supremo de la Iglesia católica, con las intenciones de oración que van de la prosperidad de la Iglesia al bien de toda la humanidad, pasando señaladamente por la responsabilidad del sucesor de Pedro, la unidad cristiana, el feliz término del Concilio y la paz del mundo³³⁷.

Por el orden que ocupan en el programa del viaje, los encuentros ecuménicos vienen en segundo lugar. Sin embargo —así como el hecho de que el papa saliera de Italia por primera vez desde comienzos del siglo XIX— fueron éstos los que dieron al acontecimiento la resonancia mundial. Ocho fueron los intercambios de visitas con los patriarcas ortodoxos y armenio, y después con representantes de otras comunidades cristianas³³⁸. Pero los dos encuentros, el 5 y 6 de enero, con el patriarca de Constantinopla fueron los más destacados, no sólo a los ojos de la opinión pública, sino también para el papa, que parece haber tomado conciencia en esa ocasión de toda la amplitud de su vocación ecuménica³³⁹, y en cierta medida del hecho de su significado para el futuro de la aproximación de las Iglesias³⁴⁰. Las

336. Esos amplios horizontes están desarrollados sobre todo en la homilia pontificia de Belén el 6 de enero. Cf. *Ibid.*, 99-106. Durante la audiencia especial al cuerpo diplomático del 25 de enero, el papa insiste en su paternidad universal, llegando incluso a llamarse, aunque en un sentido analógico, «guía del mundo» (*Ibid.*, 213-217).

337. El peregrino visita 13 lugares santos en tres días: en Jerusalén y alrededores, en Galilea y en Belén. En cada lugar con una intención principal, pero otras se interfieren. Cabría señalar las más frecuentes y estudiar los acentos. En la exhortación apostólica del 15 de enero de 1964, el pontífice retoma las intenciones que juzga prioritarias, invitando a todos los obispos del mundo a adherirse: la Iglesia, la familia humana y la unidad cristiana (*Il pellegrinaggio...*, 198-203).

338. Recepción del patriarca ortodoxo de Jerusalén, Benedictos, del patriarca ecuménico Atenágoras y del patriarca armenio Derderian; luego visita a los mismos. Recepción de los obispos sirio y etíope ortodoxos y del párroco luterano, después de una delegación anglicana encabezada por el arzobispo A. C. McInnes. Que el papa visitara —en ese caso, a tres patriarcas— era un gesto inédito, al que Pablo VI se prestó sin dificultad.

339. Ver a este respecto las palabras dirigidas por el papa a la muchedumbre reunida en la plaza de San Pedro, después a los cardenales, la tarde de su regreso a Roma, en *Il pellegrinaggio...*, 137-141.

340. Sobre los dos encuentros, consultar sobre todo, además del resumen oficial, *Il pellegrinaggio...*, 87-90 y 107-111, O. Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*, 362-364 y V. Martano, *Athenagoras, il patriarca*, 472-476.

palabras pronunciadas, sobre todo en privado la tarde del 5³⁴¹, los gestos efectuados, sobre todo la bendición en común el día 6, el carácter profundamente simbólico de los regalos³⁴², los abrazos repetidos, la reacción entusiasta de la asistencia católica y ortodoxa, crearon un clima de gran intensidad y de fervor excepcional.

Las palabras que el papa pronunció la tarde del 4 de enero en la basílica de Santa Ana ante la jerarquía oriental católica, y luego la mañana del 6 en el patriarcado latino, se inscriben en cierta manera en la misma perspectiva ecuménica: el respeto a la variedad de Iglesias locales y la invitación a «una colaboración sin rivalidades» entre católicos por una parte, y a la colaboración y estima recíproca entre las comunidades católicas de los diversos ritos por otra³⁴³.

En un tercer nivel se sitúa el encuentro deseado por Pablo VI con el islam y el judaísmo, al cual hizo discretas alusiones en sus discursos. La acogida entusiasta de los musulmanes, que vino tras la calurosa recepción del rey Hussein de Jordania y que, se dijo, sorprendió gozosamente al papa, contrastó con la cortesía oficial de las autoridades israelíes, que —realmente— era explicable en gran parte por la reserva cortés del jefe del Estado pontificio que no reconocía al Estado de Israel³⁴⁴. Si el papa era poco sensible a la realidad contemporánea del judaísmo, ello no impidió sin embargo que la población y también la prensa israelíes mostraran al respecto una actitud en conjunto más bien favorable.

Finalmente, aunque la situación del mundo no queda en olvido durante la peregrinación, ese tema, visto bajo algunos aspectos particulares, está claramente menos desarrollado, por lo menos en los discursos y homilías pronunciados durante los tres días. En Nazaret, el papa subraya la importancia de la vida familiar, del mundo del trabajo e invita al amor a los pobres. En Belén, saluda a todos los hombres de buena voluntad e incluso a quienes niegan a Dios, y dirige a los responsables de los pueblos una acuñante llamada a la paz³⁴⁵.

Los actos de la peregrinación de Pablo VI a Tierra Santa invitan a situar el acontecimiento en la perspectiva muy amplia del deseo, varias veces repetido por el papa, de llevar a cabo un retorno a las fuentes; retorno de un papa del siglo XX al Evangelio, retorno de la Iglesia católica contemporánea a la comunidad reunida en torno al apóstol Pedro. Ante la muchedumbre reunida en la plaza de San Pedro la tarde del 6 de enero, el pontífice evocó el hilo directo que corre de Cristo a Pedro y a Roma. Unos días más tarde habló a los diplomáticos de su misión de paternidad universal. ¿Cómo, en tal perspectiva, se puede comprender el viaje respecto a la tarea conciliar? ¿Se trataba de superar la etapa del Vaticano II, de preparar el posconcilio, o al contrario, de relanzar la dinámica conciliar³⁴⁶?

341. Texto de la grabación publicado en A. Wenger, *Les trois Rome*, Paris 1991, 145-147.

342. El papa ofreció un caliz como símbolo de la aspiración a la comunión eucarística por restaurar; el patriarca entregó al obispo de Roma un escolpion (cadena pectoral con medallón), signo de la unidad de las dos Iglesias en el mismo episcopado.

343. *Il pellegrinaggio...*, 56 y 118.

344. Además, el papa se creyó en la obligación de responder a las acusaciones contenidas en la obra teatral de R. Hochhuth, *El Vicario*, tomando, ante el presidente de Israel, la defensa de Pío XII por su actitud ante los judíos durante la Segunda guerra mundial.

345. *Il pellegrinaggio...*, 74-79 y 99-106.

346. En aquel momento, el interrogante aparece en un artículo de J. Grootaers en la revista *De Maand*, 7º año, nº1 (enero 1964) 33-39 (traducción parcial en *La Relève*, semanario católico belga [8.2.1964] 15).

Hay que señalar en primer lugar que de entrada Pablo VI colocó su proyecto en el marco de su función primacial y que, a continuación, se mantuvo constantemente en la misma perspectiva. Así, las recientes tomas de postura conciliares sobre la colegialidad episcopal no tuvieron influencia en su manera de actuar. Respecto de las perspectivas ecuménicas, a las que la asamblea conciliar había comenzado a abrirse, el papa daba la impresión de hacerlas suyas, sin duda con el deseo de dar al compromiso católico en ese campo un impulso destacado: los actos realizados en Jerusalén hablaban mejor que todos los discursos. Pero el presidente del Secretariado para la unidad manifestaba cierta confusión, en la medida en que algunos sectores de la ortodoxia y del Consejo ecuménico reaccionaban con aprehensión ante lo que les parecía como un monopolio del movimiento ecuménico por parte del catolicismo³⁴⁷. Finalmente, la acción primacial tomaba aquí también la precedencia sobre el ritmo conciliar. En cuanto a la apertura, ciertamente muy modesta, hacia las relaciones con las otras religiones y los problemas del mundo, las disposiciones del papa podían tanto sugerir la intención romana de desarrollar el camino en esa dirección como de animar al Concilio a profundizar la cuestión de las relaciones de la Iglesia y el mundo no cristiano.

A estos signos de recentrar la mirada en la iniciativa pontificia y de incertidumbre respecto al lugar del Concilio y al compromiso del papa ante él, se añadían las disposiciones tomadas en diciembre de 1963 con vistas a acelerar los trabajos del Vaticano II y acortar su duración. Estas circunstancias hacen pensar que, aunque la peregrinación había podido animar a los padres conciliares a ir hacia delante por su intensidad espiritual y ecuménica, no parecía haber dado a la tarea conciliar el impulso que necesitaba institucionalmente y en la orientación de los trabajos.

347. Cf., para la ortodoxia rusa, el comunicado del 21.1.1964 del patriarca de Moscú, publicado en Wenger, 304; para la ortodoxia griega, V. Martano, *Athenagoras, il patriarca*, 476-477; para el Consejo ecuménico, la nota del 21.1.1964, ya citada, de W. A. Visser 't Hooft y su informe de una entrevista con J. Willebrands y P. Duprey el 27.1.1964, en ISR, Fonds W.C.C., ACO 8.

Introducción

Así como la primera intersesión pudo considerarse como una «segunda preparación» del Concilio, vemos que la segunda intersesión estuvo caracterizada por el empeño por llevar a término el Concilio sobre la base de un plan de trabajo realizable, aunque fuese al precio de una drástica reducción de los esquemas. La complejidad de los temas discutidos y la gran variedad de los protagonistas habían determinado una lentitud de los procedimientos que tendía a impedir una conclusión ágil del acontecimiento conciliar en un tiempo razonable. Esto se veía claramente no sólo durante los períodos en que los padres se hallaban reunidos en las congregaciones generales, sino también, y principalmente, en las intersesiones¹. En realidad, el Vaticano II tuvo alguno de sus momentos decisivos en los intervalos que mediaron entre los cuatro períodos conciliares, porque entonces —cuando se hallaban ausentes los obispos, la mayor parte de los expertos y los representantes de la prensa— algunos miembros de la curia y algunos teólogos romanos que se oponían a las tendencias favorables al *aggiornamento*, contaron con la posibilidad de recobrar el control de la situación, al menos temporalmente, y de corregir en sentido restrictivo los textos aprobados por la mayoría². La atmósfera ro-

1. Jan Grootaers habló de esta segunda intersesión como de una «tercera preparación». Preocupados por los progresos alcanzados por la corriente mayoritaria en el año 1963, los dirigentes de la comisión de coordinación potenciaron el denominado «Plan Döpfner», a fin de terminar el Concilio lo antes posible, y como medio para conseguir tal fin querían cercenar los esquemas no finalizados todavía. Esta operación se preparó durante la intersesión 1963-1964 («Synergies et conflits à Vatican II. Deux versants de l'action des 'adversaires' du renouveau», en: *Evento*, 404, nota 57).

2. G. Alberigo escribió a propósito de esto: «Hay que preguntarse acerca de la relación entre las fases de actividad plenaria de la asamblea y las denominadas 'intersesiones'. Se sabe que durante los treinta y ocho meses de la duración total del Vaticano II, se celebraron congregaciones generales durante ocho meses, mientras que los treinta restantes fueron de intervalos, aunque no estuvieron inactivos, ni muchos menos. Desde las primeras semanas se sintió preocupación por lograr que el espíritu y las orientaciones que habían madurado en la asamblea tuvieran su continuidad en la importante labor que había que desarrollar durante las intersesiones. Era un aspecto problemático, análogo a aquel otro —igualmente espinoso— de la fidelidad de las comisiones en sus relaciones con el pleno del Concilio. Se conocen los mecanismos puestos en marcha para evitar la espiral perversa de que las conclusiones a que se había llegado en una congregación, se vieran contradichas en las comisiones o quedaran dispersas durante las extensas pausas de las intersesiones. Pero, mirando más allá de tales mecanismos y de su mayor o menor eficacia, habrá que preguntarse sobre el grado de incidencia que las

mana era tal, que, durante las intersesiones, los representantes de esa mayoría quedaban a menudo aislados. El card. Cicognani, que reunía en sí los cargos de secretario de Estado y de presidente de la comisión de coordinación, ejerció considerable influencia en tal sentido y no evitó siquiera el mezclar en cierta medida sus diferentes funciones³. Esta mezcla contribuyó a intensificar las dificultades en las relaciones entre Pablo VI y el Concilio. Tal situación resultó favorable para la corriente minoritaria y perjudicó constantemente a la mayoría. El card. Tisserant, decano del Sacro Colegio y del consejo de la presidencia del Concilio, personaje especialmente autoritario, junto con el card. Cicognani y el secretario general mons. Felici, formaron un triunvirato que ejerció una influencia preponderante durante la segunda mitad del Vaticano II. Esta influencia se manifestó en una evidente reserva hacia el denominado «Plan Döpfner». Esto explica que sea posible distinguir, durante la segunda intersesión, entre una primera fase, abierta inicialmente al «Plan Döpfner» y dominada por las actitudes de las diversas comisiones; una segunda fase, centrada en las «observaciones» de Pablo VI sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*, y terminadas con el envío de los esquemas por parte de la comisión de coordinación (27 de abril de 1964), y una fase final, prolongada hasta la apertura del tercer período (14 de septiembre), durante la cual el fruto de tal Plan fue examinado y criticado.

El intervalo entre el segundo período y el tercero, que comenzaría el 14 de septiembre de 1964⁴, sirvió para intensificar el estudio de los expertos y para efectuar las reuniones de las comisiones destinadas a corregir los esquemas de acuerdo con las sugerencias formuladas por los padres. Sirvió igualmente para precisar más la agenda de los trabajos previstos en el período ya inminente⁵. Tal programación estuvo determinada por el denominado «Plan Döpfner»: el día 39 de junio de 1963, el mismo de su coronación, Pablo VI recibió en audiencia al card. Döpfner, y parece que ya en aquella ocasión le pidió la elaboración de un proyecto encaminado a la mejor prosecución del Concilio⁶. En este Plan, enviado al papa y quizás aprobado por él, la cuarta y última sección incluía algunas propuestas concretas acerca del trabajo que debiera realizarse durante la intersesión entre el segundo período conciliar y el tercero, es decir, sobre el ritmo de trabajo. Como se verá, tal Plan fue presentado a la comisión de coordinación en el curso de su primera reunión durante la segunda intersesión, el 28 de diciembre.

El dinamismo de esta intersesión es espectacular. Cuando llegó el momento de reanudar las asambleas generales del Concilio, se asistió al avivamiento de los relatores de las comisiones, los proyectos de los textos recobraron vitalidad y se ampliaron y esclarecieron en el proceso de recuperación de los acentos que se habían perdido anterior-

características principales del acontecimiento conciliar tuvieron sobre los momentos y las fases 'menores', es decir, de aquellos en los que no participaba la asamblea» («Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari», en: *Evento*, 513).

3. Cf. V. Fagiolo, «Il cardinale Amleto Cicognani e mons. Pericle Felici», en: *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, 229-242.

4. Véase el comunicado oficial del secretario de Estado, del 3 de julio de 1964 (AS III/1, 15).

5. Véanse las actas de las reuniones de la comisión de coordinación, en: AS V/2.

6. Cf. K. Wittstadt, «Vorschläge von Julius Kardinal Döpfner an Papst Paul VI. zur Fortführung der Konzilsarbeiten (Juli 1963)», en: *Fe i teologia en la història. Estudis en honor d'E. Vilanova*, Montserrat 1997.

mente en el seno de todas las misteriosas comisiones. Después de esta intersección, en el curso del tercer período conciliar, las intervenciones en el aula efectuadas por el card. Bea (sobre la cuestión de los hebreos), por mons. Hengsbach (sobre el apostolado de los laicos) y por mons. De Smedt (sobre la libertad religiosa), aparecieron en este sentido como sumamente reveladoras. En general, durante las intersecciones, los órganos competentes debían poner en práctica las grandes elecciones adoptadas anteriormente: la comisión de coordinación debía seguir las directrices marcadas por la asamblea general, las comisiones debían seguir las directrices marcadas por la comisión de coordinación, y los grupos de trabajo debían hacer lo mismo con las directrices de las comisiones conciliares.

En tales momentos clave era necesario velar para que se mantuviera el control de las modificaciones que se estaban efectuando a diversos niveles, y había que vigilar lo más atentamente posible para que tales modificaciones fueran coherentes con el conjunto del esquema. Esta manera de velar fue demostrada ejemplarmente por Philips, que en aquellos momentos clave fue capaz de hacer ver su habilidad «política». En lo que se refiere al esquema *De ecclesia* y al esquema XVII, esta estrategia llegó a ser posible gracias a una combinación de circunstancias bastante extraordinarias, concretamente por la colaboración de representantes de tres niveles diversos: 1) El card. Suenens, encargado de controlar el *De ecclesia* y el esquema XVII en la comisión de coordinación; 2) mons. Charue, que fue muy escuchado en la comisión doctrinal; 3) el mismo mons. Philips, secretario adjunto de dicha comisión y redactor de textos importantes. Estos tres personajes, por muy diferentes que fueran entre sí, constituyeron un equipo durante aquellos tres años, gracias a la colaboración de un grupo más amplio⁷.

Entre los esquemas que había que examinar se encontraban los que habían sido discutidos ya en períodos anteriores y que, por tanto, habían experimentado ya las necesarias correcciones. Tales esquemas, después de diversas votaciones parciales y globales, obtuvieron una redacción conciliar definitiva. Existían también los esquemas que no se habían discutido todavía y que debían ser presentados a los padres, a fin de ser objeto de un primer debate. Esta distinción, subrayada por E. Schillebeeckx⁸, permite no considerar a los primeros como «huesos secos», ya que habían estado animados por el espíritu del Concilio, mientras que los segundos no habían llegado nunca más allá de la fase de pura elaboración por parte de las comisiones, y no habían sido inmersos por el episcopado mundial en la dinámica del Concilio. Por tanto, el cuadro sobre el estado en que se hallaban los proyectos conciliares, al comienzo todavía del mes de abril del año 1964, es el siguiente:

– *Esquemas ya discutidos, dispuestos para modificaciones y votaciones:*

- 1) «Sobre la Iglesia» (con excepción del capítulo sobre la Virgen María, que no había sido discutido aún).

7. Cf. J. Grootaers, «Le rôle de Mgr. G. Philips à Vatican II», en: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen Gentium*, 53, Gembloux 1970, 353.

8. *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Le Puy 1965, 139.

- 2) «Sobre el ecumenismo» (con excepción de los capítulos sobre los hebreos y sobre la libertad religiosa, no discutidos todavía pero presentados en términos generales durante el segundo período).
 - 3) «Sobre los obispos».
- *Esquema redactado completamente de nuevo, que debe proponerse otra vez a discusión:*
- «Sobre la revelación».
- *Esquemas no discutidos todavía:*
- 1) «Sobre las misiones» (impreso y enviado a los padres, y que sería corregido en mayo de acuerdo con las observaciones formuladas por ellos).
 - 2) «Sobre el apostolado de los laicos» (se podría reducir a unas cuantas proposiciones breves).
 - 3) «Esquema XVII» (entonces se hallaba aún en curso de elaboración).
- *Esquemas reducidos a proposiciones:*
- 1) «Sobre los sacerdotes».
 - 2) «Sobre la formación de los seminaristas».
 - 3) «Sobre las escuelas católicas».
 - 4) «Sobre las Iglesias orientales».
 - 5) «Sobre los religiosos».
 - 6) «Sobre el sacramento del matrimonio».

Para conocer mejor toda la labor, hay que profundizar en la agitada historia de cada uno de los proyectos. La documentación es suficiente para darse cuenta de la dinámica de fondo. El intento de reducir o de simplificar drásticamente los textos sobre los que había que discutir y votar, no nacía únicamente del deseo de finalizar el Concilio, que era un deseo expresado por el papa y propuesto por Döpfner, sino que se debía también a la tendencia, bastante generalizada en los ambientes curiales, de terminar cuanto antes el Concilio, posiblemente con el tercer período, es decir, con el período de 1964. El debate sobre este tema no impidió que, durante la segunda intersesión, se llevara a cabo una labor activa e intensa –a veces también tensa– que permitió dar un paso decisivo hacia la terminación feliz del Concilio. Algunos años más tarde, un protagonista excepcional –el card. König– afirmaría:

Por tanto, la segunda intersesión estuvo caracterizada por una absoluta confianza y optimismo. Precisamente durante este período el Concilio emprendió aquel giro que lo llevaría a conseguir los resultados que el teólogo Oscar Cullmann (de la Iglesia reformada suiza) afirmó, con motivo de la finalización, que «rebasaban todas las expectativas». En efecto, los grandes temas relativos a la Iglesia, al ecumenismo, a la libertad religiosa, cuyas bases habían quedado sentadas durante la elección del papa Montini, irán adquiriendo forma concreta durante los dos períodos siguientes⁹.

9. Gianni Licheri entrevista al card. Franz König, *Chiesa dove vai?*, Roma 1985, 31.

Al trabajo sobre los textos de los esquemas, peculiar de estos períodos intermedios, hay que añadir también que la segunda intersesión estuvo marcada —desde su comienzo, en enero de 1964— por dos iniciativas que maduraron enteramente gracias al papa. La primera fue la breve peregrinación a Tierra Santa, analizada en el capítulo anterior. La otra iniciativa papal fue la institución del «Consejo para la aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia» (*Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*), del que fue nombrado presidente el card. Lercaro, con el P. Annibale Bugnini como secretario.

Se trataba de dos iniciativas extraconciliares innegablemente significativas. Mientras las relaciones entre la colegialidad de los obispos y el primado pontificio ocupaban el centro de los debates conciliares, Pablo VI demostró que el papa no estaba perdiendo su libertad de acción. Y, así, tales iniciativas se situaban, por un lado, en la misma línea que la actividad del Concilio, mientras que, por otro lado, parecían hallarse en tensión con ella. Pablo VI fue un papa de gestos simbólicos. Su peregrinación a Jerusalén, donde abrazó al patriarca Atenágoras, definió el perfil del papa como «mensajero y explorador» del Concilio, según escribió Ph. Levillain. El «Consejo para la aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia» entrañaba particular importancia, porque en realidad fue el primer organismo posconciliar, y también porque su presidencia se había asignado a un cardenal residencial y no a un exponente de la curia.

1. Primera fase: la labor conciliar sobre la base del «Plan Döpfner»

a) Continuidad de la estructura pluricéfala del Concilio¹⁰

Después de la experiencia de los dos períodos anteriores, se mantuvo la multiplicidad de organismos directivos, prevista ya en el primer Reglamento.

A este propósito hay que hablar de la figura de Pablo VI, que causó siempre la impresión de que quería mantener discreción y mostrar gran respeto hacia la libertad de la asamblea, como afirmó él mismo en varias ocasiones. Fue ésta una actitud que, durante el segundo período, había irritado a algunos padres, por ejemplo, cuando fueron cuestionadas la validez del voto del 30 de octubre y la autoridad de los moderadores. En la encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), Pablo VI expuso con solemnidad esos mismos sentimientos de discreción y respeto hacia los trabajos del Concilio. Sin embargo, no cabe duda de que él no se distanció del Concilio, no dejó que le arrastraran fuera de su curso. En el discurso de clausura del segundo período, el papa no vacila en indicar las líneas directrices para el estudio de las diferentes cuestiones, ni deja de programar la labor futura. Así lo hizo, por ejemplo, a propósito del esquema sobre la Revelación, del capítulo sobre la Virgen María, o también de la «grande y compleja cuestión acerca del episcopado». El papel directivo del papa sobre los contenidos y el

10. La palabra «pluricéfala» (Laurentin) o «plurisinodal» (Rouquette) corresponde *paradójicamente* a la palabra «acéfala», empleada por G. Alberigo; cf. «Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II», en: G. Alberigo (ed.), *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bologna 1995, 193-238.

procedimiento de los debates fue claro y se aceptó comúnmente, aunque algunos observadores disintieron del pensamiento pontificio a propósito del tema central del episcopado. Esta simple evocación de la participación personal de Pablo VI en el Concilio, que tendrá reflejos concretos en intervenciones episódicas durante la segunda intersección, sería incompleta si apareciese desligada de la obsesión del papa, subrayada con paciencia e insistencia, especialmente en el discurso de apertura del segundo período, en la peregrinación a Tierra Santa, en la encíclica *Ecclesiam suam* y en otras alocuciones. Aquella viva obsesión, por ejemplo, por «volver a centrarse» en Cristo, de la que habló el P. De Lubac¹¹, y por la «reforma» de la Iglesia a la luz de su modelo, Jesucristo, a fin de comunicar al mundo la salvación en Cristo.

La actividad oficial de los miembros del consejo de la presidencia¹² y de los moderadores¹³ experimentaba una interrupción durante la intersección. Pero esto no impide que, por el prestigio de sus oficios, a título personal o a instancias de otros padres, influyeran en casos específicos. No se olvide que los moderadores, concretamente, formaban parte de la comisión de coordinación, organismo decisivo durante la intersección. La labor de esta comisión resultaba fundamental durante tales períodos, no sólo para planificar los esquemas sino también para examinarlos y aprobarlos.

Se manifestó, además, la influencia de la figura del secretario, mons. Felici¹⁴, y de toda su organización de la secretaría. Esta última era un organismo intermedio entre el papa y la asamblea y estaba encargada de la organización (no material) de los trabajos del Concilio. Juan XXIII había nombrado a Felici primeramente secretario de la comisión antepreparatoria (mayo de 1959), y luego de la comisión preparatoria. Después le nombró sucesivamente secretario del Concilio, secretario de la comisión de coordinación y, finalmente, también secretario de la comisión central posconciliar. El mismo Juan XXIII había decidido nombrar a cuatro subsecretarios «para acentuar mejor el carácter internacional del Concilio»¹⁵; eran mons. Villot (Francia), mons. Kempf (Alemania), mons. Krol (Estados Unidos de América) y mons. Morcillo (España), a quienes se añadió pocos días más tarde mons. Nabaa, obispo melquita de Beirut. Estas personas, juntamente con el secretario, formaban un grupo compacto. Según mons. Villot, la secretaría se aproximaba más a Tisserant que a los moderadores¹⁶. Felici ejerció con gran capacidad una innegable autoridad en el Concilio, y su influencia era casi ilimitada. Du-

11. El «volver a centrarse» en Cristo supone para la Iglesia un «descentrarse» que es infinitamente más importante que la «descentralización» de la que tanto se ha hablado. Cf. H. de Lubac, *Paul VI, pèlerin de Jérusalem*, en: «Christus» 11, 41 (1964) 97-101.

12. Según Maccarrone, «el consejo de la presidencia no ha ejercido una verdadera y real dirección del Concilio»; llega a hablar de que se provoca la «parálisis del Concilio joánico» («Paolo VI e il Concilio. Testimonianze», en: *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 409-410).

13. En cuanto a los moderadores, su función encontró resistencias y oposiciones, aunque con las modificaciones del Reglamento, comunicadas a los obispos por mons. Felici el 7 de julio de 1964, los poderes de los moderadores no cambiaron de hecho, reconociéndose la competencia de los mismos para regular las congregaciones generales. Sorprende que R. Wiltgen, quien no oculta su simpatía hacia la minoría, formule un juicio positivo sobre la función de los moderadores (Wiltgen, 285).

14. Cf. V. Carbone, «Il segretario generale del Concilio Ecumenico», en: *Il Cardinale Pericle Felici*, Roma 1992.

15. L. J. Suenens, *Ricordi e speranze*, Cinisello B. 1993, 67-68.

16. Cf. A. Wenger, *Le cardinal Jean Villot*, Paris 1989, 35.

durante la intersesión de 1963-1964, caracterizada por un clima de incertidumbre, él frenó el famoso «Plan Döpfner», que en forma velada trataba de llegar a una rápida finalización del Concilio. En mayo de 1964, Felici anunció que se realizarían votaciones, sin discusión previa, solamente sobre algunos esquemas reducidos a simples «propuestas programáticas», yendo precedida cada una de ellas por un informe que se leería en el aula. Las siete propuestas, de pocas páginas, parecían destinadas a futuras comisiones posconciliares. Aquellos «esquemas breves» trataban de temas muy importantes, como el ministerio sacerdotal, las Iglesias orientales, las misiones, los religiosos, los seminarios y la educación cristiana¹⁷. Este proyecto reductor, que en opinión de la mayoría corría peligro de hacer que el Concilio finalizara rápidamente, fue atenuado por los moderadores y por el mismo Döpfner, aunque siguiera atribuyéndosele a él la iniciativa de la simplificación.

Estos hechos revelan que una estructura policéfala o acéfala, o incluso plurisinodal, del Concilio determinaba su impotencia estructural. Puesto que las normas que regían el Concilio dejaban abierto un margen para la decisión, es natural que el secretario general no se abstuviera de hacer uso de ese margen, especialmente cuando los demás organismos directivos demostraban ser incapaces de decidir¹⁸. En esta situación consistía, según un experto en cosas romanas, «el pecado original» del Concilio¹⁹.

b) *Las reuniones de la comisión de coordinación*

La función de tutela de la comisión de coordinación se ejercía particularmente durante las intersesiones, cuando los padres conciliares abandonaban Roma y se sumergían en los problemas de sus respectivas diócesis. La comisión de coordinación daba la orientación a las comisiones encargadas de refundir los esquemas con miras al tercer período. Gracias a la publicación, por mons. V. Carbone²⁰, de las actas de las reuniones de la comisión de coordinación, la reconstrucción del trabajo realizado por ella puede efectuarse actualmente sobre la base de un conocimiento más profundo. Dicha comisión se reunió seis veces durante la segunda intersesión: el 28 de diciembre de 1963; el 15 de enero, el 10 de marzo, los días 16 y 17 de abril, el 26 de junio y el 11 de septiembre de 1964. Las reuniones se celebraron siempre en el apartamento del secretario de Estado, card. Cicognani, que las presidía. No todas estas reuniones fueron igualmente importantes. Las dos primeras representaron la *primera fase*, dedicada a la planificación de la labor de preparación del tercer período. En las dos reuniones siguientes se añadió a esto una profundización en el «Plan Döpfner»; la quinta y la sexta representaron la *última fase*, durante la cual se examinaron las decisiones adoptadas y se estudiaron los esquemas elaborados o reelaborados por las diversas comisiones. En par-

17. P. Felici, *Il Concilio ecumenico: ora di Dio*, en: «OssRom», 20 de mayo de 1964. Véanse los artículos de F. Vallainc, *Como va il Concilio?*, en: «OssRom», 11 de marzo de 1964, y *Le nuove stesure degli schemi et le aggiunte al regolamento*, en: «OssRom», 18 de julio de 1964.

18. Cf. D. A. Seeber, *Das Zweite Vatikanum, Konzil des Überganges*, Freiburg 1966, 328-329.

19. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, Paris 1968, 518-519.

20. AS V/2, 61-694.

ticular, la reunión celebrada en la víspera de la apertura del tercer período tuvo una finalidad práctica, a saber, la de preparar el calendario de los trabajos que iban a comenzarse y el orden de los esquemas que iban a discutirse.

1) Prehistoria y contexto del «Plan Döpfner»

Antes ya de que Pablo VI encargara el «Plan Döpfner», que sería presentado en la primera reunión de la comisión de coordinación de la segunda intersesión, los intentos por imprimir mayor agilidad al Concilio habían sido numerosos. La atención que el card. Döpfner prestaba a la labor del Concilio tenía ya precedentes en sus relaciones con Jedin y Dossetti²¹. El 3 de diciembre de 1962, a consecuencia de una reunión con Jedin, Dossetti redactó una *Propositio*²², en la cual se solicitaba que «la agenda del Concilio se redujera a menor número de temas» (*reductio agendorum concilii ad pauciora themata*)... El 21 del mismo mes Döpfner escribió en este mismo sentido a Juan XXIII²³; el día 17 de enero Jedin envió un *Memorandum* a Dossetti. Durante ese mismo mes de enero, Dossetti envió a Döpfner dos observaciones sobre la comisión de coordinación y los trabajos del Concilio²⁴. El día 21 de enero Döpfner presentó un informe sobre «sus» propios esquemas a dicha comisión, pero las tres primeras páginas se referían, no obstante, a los «Principios generales para la revisión de los esquemas» (*Principia generalia de recognitione Schematum*)²⁵: abreviar los esquemas y hacer resaltar pocas constituciones y decretos, y aprobar brevísimas resoluciones o conclusiones conciliares. Esto permitiría finalizar los trabajos al acabar el segundo período. Dos días más tarde tuvo lugar un encuentro entre Dossetti y Döpfner²⁶, y se discutió la posibilidad y el peligro de limitarse a «principios muy generales».

Después de su elección, Pablo VI recibió a varios cardenales y les invitó a que expresaran su opinión sobre la continuación y la racionalización del Concilio. En el mismo día de su coronación, el 30 de junio, el papa recibió en audiencia al card. Döpfner, le pidió su parecer sobre la mejor manera de finalizar el Concilio y quizás le encargó un plan que pudiera alcanzar esta meta de forma viable²⁷. Pablo VI recibió también propuestas de otros cardenales, entre ellas una de Lercaro, redactada por Dossetti.

Döpfner trabajó durante todo el mes de julio en la tarea que se le había confiado, recogiendo las preocupaciones y las orientaciones de los meses anteriores, y escribió la obra *Überlegungen zur Fortführung des Konzils* («Reflexiones sobre la continuación

21. Cf. «Dinamiche», 117, 120-121, 122-123.

22. F-Dossetti II, 123a.

23. Wittstadt, *Vorschläge von Döpfner*, que informa también sobre un *Memorandum zur Frage der Änderung und Neuaufnahme von Bestimmung über die Abstimmung zur generellen Annahme oder Ablehnung eines Schemas in Ordo Concilii Vaticani II celebrandi*, redactado por G. Gruber, secretario de Döpfner, y que lleva fecha del 31 de diciembre de 1962.

24. Cf. «Dinamiche», 127 y especialmente la nota 30.

25. F-Lercaro, 371, copia mecanografiada de tres hojas, redactadas en latín; falta en los AS.

26. F-Dossetti I, 11.

27. Eso es lo que el mismo Döpfner escribe en una carta, enviada algunas semanas más tarde, a Pablo VI, como informa Wittstadt, «Vorschläge».

del Concilio»). Esta obra estaba fechada el 20 de julio de 1963, y constaba de cuatro capítulos que trataban de: I. Asegurar la continuidad del Concilio, es decir, 1) salvaguardar la finalidad principal del mismo, que era la renovación de la Iglesia en sentido pastoral; 2) con una apertura ecuménica y una disposición de servicio hacia la humanidad; 3) garantizar una efectiva libertad en los debates, reduciendo también de cinco a cuatro las reuniones matinales de la congregación general, para que las comisiones y las conferencias episcopales dispusieran de mayor tiempo; 4) por parte del papa, continuar en la línea seguida por Juan XXIII hacia el Concilio, interpretando su reglamento en sentido liberador y permaneciendo en estrecha comunión con el colegio episcopal; 5) renovar la dirección de las comisiones conciliares, sin excluir tampoco la creación de nuevas comisiones especiales que se ocuparan de problemas particulares. II. Mejorar las actividades del Concilio en su reanudación, es decir, 1) reforzar la comisión de coordinación; 2) refundir y completar el reglamento; 3) mejorar las relaciones con la prensa; 4) incluir a laicos entre los expertos; 5) renovar las celebraciones litúrgicas del Concilio. III. Seleccionar los temas, es decir, 1) concentrarse en el *De ecclesia*, después en los *De oecumenismo* y *De revelatione*; 2) al comienzo del próximo período la comisión de coordinación tendrá que presentar un «informe sobre el estado en que se hallen los trabajos»; 3), 4), 5) y 6) proporcionar indicaciones sobre los restantes esquemas. IV. Ofrecer directrices para la actuación durante la intersesión, de modo que ésta fuese prolongada, y el tercer período se realizara en el año 1965 y fuese ya el último²⁸.

Todavía durante el segundo período de trabajo, la tendencia hacia una drástica simplificación del orden del día del Concilio surgió en la reunión de la comisión de coordinación, del día 20 de noviembre, a propósito de la decisión de ampliar el número de miembros de las comisiones. En efecto, en tal ocasión tanto Cicognani como Döpfner expresaron la convicción de que había que elegir nuevos miembros únicamente para aquellas comisiones que se ocuparan de esquemas que seguían siendo objeto de examen por parte del Concilio. Ambas personalidades enumeraron una serie de temas que debían eliminarse y dejarse, en todo caso, para ser estudiados después del Concilio. A pesar de que las decisiones formales de la reunión no mencionan más que el problema de la ampliación de *todas* las comisiones, exceptuada la litúrgica, que había terminado ya su tarea, no sólo se suscitó el problema de la reducción del número de esquemas, sino que además Cicognani consideró conveniente el presentar a Pablo VI el texto de su propia carta dirigida a los presidentes de las comisiones. En esa carta Cicognani hacía referencia a la reciente reunión de la comisión de coordinación, instaba a los presidentes a trabajar durante la inminente intersesión a fin de lograr una «reducción de la materia de sus esquemas [...], dejando así a un lado, pa-

28. F-Lercaro XXXIV, 1140, texto mecanografiado de diez páginas, de fecha 29 de julio de 1963; falta en las AS. Kl. Wittstadt, en su obra *Julius kard. Döpfner 1913-1976*, Würzburg 1996, 152-153, publicó el borrador de una carta de Döpfner, del 30 de junio, dirigida a Pablo VI para transmitirle las «Reflexiones» (*Überlegungen*) que el papa le había pedido y algunas «Reflexiones sobre la coronación». Se conserva también un primer esbozo (*Entwurf*) de las *Überlegungen* en 14 hojas escritas a doble espacio (compuesto quizás previamente por algún colaborador del cardenal de Múnich) con numerosas correcciones autógrafas de Döpfner. Una extensa síntesis de las *Überlegungen* puede verse en: Wittstadt, «Vorschläge».

ra la próxima reforma del Código de Derecho Canónico, los temas que tuvieran principalmente carácter jurídico»²⁹.

Un mes más tarde, Döpfner presentó de nuevo su propuesta a la reunión de la comisión de coordinación del día 28 de diciembre, en un texto que se titulaba: «Acerca de los temas que hay que proponer al Concilio en la tercera sesión» (*De argumentis proponendis Concilio in 3ª sessione*)³⁰. Sin embargo, en esta nueva presentación hay también algunas diferencias considerables. Sobre todo, el primer punto de las *Überlegungen* ha quedado sustituido por una extensa cita del discurso de Pablo VI, pronunciado con motivo de la finalización del segundo período. En segundo lugar, el énfasis de la propuesta se centra por entero en la necesidad de terminar el Concilio juntamente con el próximo período, haciéndose propuestas muy detalladas e insistentes, al mismo tiempo que quedan suprimidos los puntos sobre la naturaleza del Concilio que se exponían en el primer párrafo de las *Überlegungen*.

En cuanto al desarrollo del «Plan Döpfner», desde su primera elaboración hasta su presentación en el día 28 de diciembre, escasean las informaciones sobre su preparación y sobre cómo se redactó y de qué manera fue adaptándose... El día 2 de septiembre Döpfner fue recibido en audiencia por Pablo VI en Castelgandolfo, como puede verse por una carta suya a los obispos alemanes, fechada el día 7 de aquel mismo mes. Las diferencias entre las dos redacciones ¿se deben a peticiones hechas por Pablo VI, o a que Döpfner fue modificando ulteriormente su manera de pensar? El problema abordado era complejo y las opiniones sobre él eran numerosas. Muchos estaban convencidos de que el material preparatorio que había sobrevivido a las reducciones efectuadas en el otoño de 1962 seguía siendo excesivo y de baja calidad. Y, sin embargo, ¿era prudente acelerar la finalización del Concilio? Semejante paso ¿no ofrecería una ocasión favorable a cuantos se oponían a una deliberación conciliar sobre la Iglesia en la historia y en el mundo contemporáneo?

El 14 de diciembre, diez días después de la clausura del segundo período, Felici escribió a Döpfner comunicándole que había sido encargado de preparar el primer punto del orden del día para la inminente reunión de la comisión de coordinación, fijada para

29. Carta del 29 de noviembre de 1963, AS V/2, 45-46. Pablo VI había dado a Felici el visto bueno para que se enviara la carta, como dice una «Nota bene». ¿Era un síntoma de que el secretario de Estado era consciente de que la carta sobrepasaba las conclusiones alcanzadas por la comisión de coordinación? No mucho tiempo después, Bea, en una entrevista con Caprile para la «CivCat» (Caprile, III, 568-569), encontró el modo de mostrar un cauto pero explícito desacuerdo con la tendencia a que el Vaticano II terminara con el tercer período. El cardenal, reconociendo las comprensibles impacencias de los obispos por regresar a sus respectivas diócesis, y reconociendo igualmente la carga financiera que suponía la prolongación del Concilio, añadía que «hay que saber apreciar también el gran beneficio que significa para los pastores de almas un serio y libre intercambio de ideas sobre los gravísimos problemas que quedan aún por estudiar». Y terminaba diciendo que, si el Concilio «no tuviera que terminar con la tercera sesión, ciertamente podrán estudiarse esos problemas en una ulterior y última sesión».

30. AS V/2, p. 85-94. El texto se halla articulado de la manera siguiente: I/1: ¿Cuántas sesiones todavía? ¿Se podrá concluir con la tercera? I/2: Razones gravísimas para concluir con la tercera sesión. I/3: Una cuarta sesión únicamente por razones gravísimas y tan sólo para votación. II: Propuestas: *De abbreviatione materiae in Concilio tractandae*. III: Mantener los esquemas «De ecclesia», «De episcopis», «De oecumenismo», «De revelatione»; «De praesentia ecclesiae in mundo»; «De apostolatu laicorum». Todos los demás omítanse. IV: *Conspectus laborum per tempora distributorum*.

el fin de diciembre. Se trataba de proponer un plan para la reducción del número y del contenido de los esquemas, de acuerdo con las indicaciones proporcionadas por el papa mismo en el discurso de clausura del segundo período³¹. De esta manera se pasaba de la fase implícita a la fase explícita del proyecto, y aquella carta de Felici fue en cierto sentido la «partida de nacimiento» del «Plan Döpfner». Finalmente, se recuerdan las *Normas para la labor del Concilio*, dadas a conocer por Pablo VI el 27 de diciembre³², a las que se añadieron las «Normas acerca de la labor que deben realizar los expertos» (*Normae circa operam a peritis praestandam*), comunicadas también por el papa³³.

Cuando el «Plan Döpfner» fue propuesto en la reunión celebrada el 28 de diciembre, las reacciones no se hicieron esperar. Se dieron diversas interpretaciones de esta operación encaminada a imprimir un ritmo más rápido al Concilio para simplificar su contenido y, más todavía, para abreviar su duración. Muy importante fue la interpretación del eje Cicognani-Felici y, en general, la de los adversarios de la renovación. En su opinión, el plan ofrecía la ventaja de constituir un proyecto vuelto hacia el futuro, es decir, de ser una alternativa real a los numerosos y densos proyectos presentados por la corriente mayoritaria, y, por tanto, la de ser una alternativa más prestigiosa que los esquemas preparatorios, la cual no había sido posible defender explícitamente. No debe pasar inadvertido el hecho de que el mismo Pablo VI, convencido de que el Concilio había realizado ya la parte esencial de su tarea, deseaba acelerar los trabajos conciliares³⁴. Según el P. Wenger, Pablo VI pensaba que el Concilio había agotado ya sus posibilidades; extenderlo más allá de la eclesiología o del ecumenismo habría implicado el peligro de ahondar la división entre las partes. El citado autor llega incluso a afirmar que «parece que al papa le ha llegado la hora de actuar él mismo y por su propia iniciativa»³⁵. Si tal juicio es correcto, entonces estará justificada la distinción entre dos etapas diferentes en esta intersesión, y el hecho de que la segunda se caracterice por una mayor iniciativa por parte del papa.

2) Undécima reunión de la comisión de coordinación (28 de diciembre de 1963)

Mons. Felici, en nombre del card. Cicognani, convocó a los miembros de la comisión de coordinación para el sábado, 28 de diciembre, mediante una carta del 15 de diciembre³⁶. Estuvieron ausentes los cardenales Spellman, Suenens, Roberti, Urbani y Liénart (los dos últimos contribuyeron a la discusión enviando sus respectivos puntos de vista). A los miembros de la comisión se les presentaron algunas observaciones manuscritas de Pablo VI sobre la normativa de la labor conciliar³⁷. Entre ellas era impor-

31. AS V/2, 53-54.

32. AS V/2, 69.

33. F-Lercaro XXIV, 571.

34. Sin embargo, esta impresión aparecía como paradójica a la luz del hecho de que, en el discurso de clausura del segundo período, Pablo VI había hecho también balance del camino que había que recorrer todavía.

35. Wenger, 322.

36. AS V/2, 61.

37. AS V/2, 69.

tante la que se refería a la «reducción de la extensión (y del número) de los esquemas y a la acentuación de las declaraciones (los cánones) principales». Con arreglo a esta perspectiva, Döpfner había elaborado un plan para la reducción de los esquemas conciliares³⁸ que permitía articular con precisión el orden del día de los trabajos para el tercer período. Para tratar de concluir los trabajos durante ese tercer período, el plan proponía que se considerasen únicamente los esquemas más importantes: el *De ecclesia*, el que trataba sobre los obispos y sobre el gobierno de las diócesis, el que hablaba sobre la revelación (que, además, habría suscitado muchos problemas por el hecho de que la comisión doctrinal tenía intención de estudiarlo de nuevo), el esquema sobre el ecumenismo y el *De praesentia efficaci ecclesiae in mundo hodierno* («Sobre la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo actual»). Otros esquemas, a pesar de que estaban siendo discutidos, quedarían reducidos a unas cuantas propuestas, que serían el punto de partida para instituciones posconciliares: los esquemas sobre los religiosos, sobre las Iglesias orientales, sobre las misiones, sobre los seminarios y el *De cura animarum* («Sobre el cuidado de las almas»), y el *De clericis* («Sobre los clérigos»). El esquema sobre el matrimonio se habría convertido en un *votum* enviado a la comisión para la reforma del Derecho Canónico, y la cuestión acerca de los matrimonios mixtos sería abordada en el esquema sobre el ecumenismo.

La propuesta de Döpfner se fundaba en dos principios básicos: la flexibilidad con respecto a la vida y la firmeza en las cuestiones más radicales, dos conceptos que se enriquecían mutuamente. Sobre el fundamento de tales convicciones, Döpfner presentó los fines generales del Concilio y la mejora del método de trabajo: de esta manera nació la propuesta de elegir y organizar los temas del Concilio en la forma que acaba de indicarse. Después de señalar que «la disposición de los diecisiete temas [originalmente] propuestos había recibido poca atención a causa de las disparidades presentes en el período preparatorio», la propuesta terminaba con un plan detallado de trabajo para el tercer período. Si comparamos las directrices (dadas en diversas ocasiones) por Pablo VI con el «Plan Döpfner», y observamos las semejanzas que existen entre ambos, entonces podremos ver cómo se determinaron los puntos clave que nacieron de esta reunión: la reducción de la labor del Concilio, la mejora de su método, una mayor intervención de los laicos³⁹ y una mayor atención al ecumenismo, en el sentido amplio de la palabra.

3) Duodécima reunión de la comisión de coordinación (15 de enero de 1964)

El día 2 de enero mons. Felici convocó una nueva reunión de la comisión de coordinación para el día 15 del mismo mes. A la carta de convocatoria se añadía una nota sobre las conclusiones a que se había llegado en la reunión del 28 de diciembre, juntamente con la lista de los esquemas que había que discutir durante el tercer período⁴⁰.

38. Para el texto del «Plan Döpfner», cf. AS V/2, 85-94; para las actas de la reunión, cf. AS V/2, 95-96 y 99.

39. A tal intención respondía, sin duda alguna, la carta de mons. Dell'Acqua, del 20 de enero de 1964, sobre el aumento del número de los oyentes laicos (cf. Caprile III, 346, nota 3).

40. AS V/2, 109-111.

Así que el proyecto del card. Döpfner, discutido entonces, fue analizado nuevamente en la reunión del 15 de enero, en la cual no participaron los cardenales Spellman y Döpfner⁴¹ y los monseñores Nabaa, J. Villot, J.-J. Krol y G. Kempf. No fue fácil llegar a un acuerdo, porque tal cosa suponía que se hiciera *tabula rasa* del orden del día, y esto afectaba a su vez a los grandes temas. La comisión decidió que los esquemas *De ecclesia* (con excepción del capítulo tercero sobre la colegialidad), *De revelatione* y *De episcopis*, por haber sido ya reelaborados, no debían seguir discutiéndose en el aula, sino que había que votar definitivamente sobre ellos.

Aunque las actas oficiales de la reunión del 15 de enero hablan de que se había acordado unánimemente que el Concilio terminara en el año 1964, habrá que matizar esta exposición de los hechos. Liénart protestó contra las actas: ni la necesidad de finalizar el Concilio en el próximo período, ni la negativa a examinar el esquema sobre el apostolado de los laicos correspondían a las posturas que él había adoptado en aquella reunión. Felici intentó entonces suavizar el tono de las actas y tranquilizar así a Liénart, declarando que la comisión no había adoptado ninguna decisión definitiva sobre la finalización del Concilio; en la comisión se había reconocido únicamente la conveniencia de hacerlo así, de acuerdo con la opinión expresada por el papa, el cual, por otra parte, no había adoptado ninguna decisión al respecto⁴². Las actas de aquella reunión no contienen vestigio alguno del texto que criticaba al «Plan Döpfner», y que había sido presentado por Suenens, después de haber sido redactado por Prignon para tal ocasión⁴³.

Como consecuencia de cuanto se había decidido el día 15, vemos que el día 23 el card. Cicognani, en calidad de presidente de la comisión de coordinación, escribió a los cardenales Pizzardo, Masella, Ciriaci, Marella, Antoniutti y Cento, presidentes de las comisiones para los esquemas *De sacrorum alumnis formandis*, *De matrimonii sacramento*, *De clericis*, *De cura animarum*, *De statibus perfectionis acquirendae*, *De apostolatu laicorum*⁴⁴, y mons. Felici lo hizo al P. Gregorio Welykyj, secretario de la comisión *De ecclesiis orientalibus*, invitándolos a aceptar la reducción acordada, a fin de respetar las indicaciones del papa, e invitándolos también a proceder a la elaboración de textos que fueran objeto de análisis durante el tercer período.

Así, pues, esta segunda reunión de la intersesión quiere ser la continuación y, a la vez, el complemento de la reunión anterior, con el intento —como se ha podido observar— de precisar las líneas de orientación y de ofrecer a las comisiones la oportunidad de proseguir su actividad, que debería ser intensa durante el período de la intersesión. A este propósito, conviene recordar lo que había dicho Pablo VI el 4 de diciembre de 1963, con ocasión de la clausura el segundo período:

Hay otras cuestiones que todavía han de ser objeto de nuevo estudio y de nueva discusión. Esperamos que en la tercera sesión del próximo otoño tendrán una feliz conclu-

41. El cardenal de Múnich no pudo llegar a tiempo a Roma a causa de la niebla que impidió que despegara el avión en el que hubiera tenido que viajar (AS V/2, 122).

42. Cf. AS V/2, 133-134.

43. F-Prignon, 787b.

44. AS V/2, 123-128.

sión. Es nuestro deseo que problemas tan graves ocupen un poco la atención de nuestra reflexión y que el trabajo de las comisiones competentes, de cuya eficaz ayuda aguardamos tanto, tenga en cuenta las opiniones de los padres conciliares y en especial de las congregaciones generales, y elabore, para las futuras reuniones conciliares, fórmulas estudiadas a fondo, enunciadas con rigor, convenientemente condensadas y abreviadas, de modo que la discusión, permaneciendo siempre libre, llegue a ser de este modo más ágil y breve.

La comisión de coordinación intensificó su trabajo para traducir a líneas concretas de acción, para cada una de las comisiones conciliares, estas orientaciones generales trazadas por Pablo VI.

c) *La actividad de las comisiones: nuevos miembros*

1) Introducción

La impresión general era que la mayor parte de las comisiones siguieron con extrema fidelidad las indicaciones que les había proporcionado la mayoría del Concilio, y que, siguiendo el ejemplo de la comisión litúrgica, se dedicaron a redactar los textos que había que presentar al Concilio con arreglo a los *modi* consignados por escrito por los padres. Los miembros de la comisión teológica, por ejemplo, se sentían satisfechos de la manera en que estaba trabajando su comisión durante la segunda intersesión. Como es sabido, la comisión había sido ampliada después de las votaciones complementarias realizadas al final del segundo período y a tenor de los nombramientos efectuados por el papa inmediatamente después. A partir de aquellas elecciones, las comisiones eran más representativas de la corriente mayoritaria. Y entonces, paradójicamente, la comisión de coordinación potenció el «Plan Döpfner», el cual suponía un control sobre el trabajo de las comisiones durante la intersesión 1963-1964. Es verdad también que todos los que se encontraban en contacto con la comisión estaban de acuerdo en afirmar que el card. Ottaviani la presidía con real imparcialidad: es un «perfect chairman», decía un americano⁴⁵. De la misma manera se afirmaba que, con gran frecuencia, se hacía patente en ella la unanimidad casi completa de los padres a propósito de las cuestiones debatidas. Pero estas afirmaciones, efectuadas por personas que no formaban parte de la comisión, no reflejaban con exactitud una realidad, a veces muy perturbada, en la búsqueda de una unanimidad que, de por sí, era frágil. Lo que probablemente podía afirmarse a propósito de una comisión, no podía generalizarse y no podía aplicarse a las demás comisiones. Era algo que dependía, como era lógico, de cada una de ellas, de cada caso en particular, de los mismos temas que en ellas se debatían. La aplicación del «Plan Döpfner», dado su carácter restrictivo, causó muchas tensiones; y son numerosos los testimonios de la resistencia que se le opuso por parte de presidentes y miembros de las comisiones⁴⁶.

45. Cf. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 438-439.

46. Véanse las reacciones críticas de Cento, Marella, Philips (este último por medio de un *memorandum*), en: AS V/2, 48-53. Felici respondió a ellas: AS V/2, 100-105.

Desde el punto de vista doctrinal, según Laurentin, las comisiones se hallaban amenazadas, concretamente, por dos peligros: las contradicciones internas y la impotencia. El primero de estos dos peligros era evidente. Durante lo que hemos llamado la segunda fase, la minoría conciliar habría adoptado importantes iniciativas en el seno de la comisión teológica, y en las últimas reuniones habría lanzado contraataques (por ejemplo, en la reunión de comienzos de junio), dejando poco tiempo para reaccionar. Además, al sentirse en desventaja dentro de las comisiones, la minoría trató de influir directamente en el papa, trasmitiéndole una serie de inquietudes sobre diversos problemas controvertidos: el papel de la Virgen en la economía de la salvación, la cuestión del «deicidio» atribuido a los judíos, la sobrevaloración de la Escritura en relación con la Tradición, y principalmente sobre el tema de la colegialidad episcopal, que habría podido llegar a desequilibrar el dogma sancionado en el Vaticano I. A propósito de este problema, Pablo VI hizo que llegaran a la comisión trece «sugerencias» para que ésta las analizara en su reunión de junio. En cuanto a la impotencia, es cierto que el papel preponderante desempeñado por la comisión doctrinal determinó el fracaso de sugerencias válidas formuladas por otras comisiones. Pero en tal caso se trata más bien de la «impotencia estructural» del Concilio —de la que ya se ha hablado—, causada por su naturaleza «pluricéfala». El hecho es que tensiones entre los representantes de la mayoría y los de la minoría hubo en todas las comisiones encargadas de la elaboración de nuevos textos que habrían de presentarse a los padres conciliares.

Las directrices según las cuales se desarrollaba la labor de las comisiones se hallaban contenidas en la exhortación que Pablo VI había formulado, directrices «que gozan del supremo apoyo del papa, juntamente con el de los padres conciliares»⁴⁷.

2) La comisión doctrinal para el esquema *De ecclesia*

a) La reelaboración del texto

Como vimos anteriormente, la subcomisión para la revisión del *De ecclesia* y sus diversos subcomités (denominados comúnmente subcomisiones en el lenguaje conciliar) había trabajado ya en el examen del texto antes de que comenzara la intersesión, y en cierto modo había impreso su sello sobre esta labor con el nombramiento de Charue y de Philips como vicepresidente y secretario adjunto respectivamente de la comisión doctrinal. Sin embargo, en realidad, los compromisos alcanzados entre los teólogos y los padres de estos pequeñísimos grupos de trabajo fueron discutidos de nuevo a diversos niveles y por varias jurisdicciones durante los meses sucesivos. Sobre dos puntos —la colegialidad y los religiosos— la primera fase de la intersesión aporta novedades significativas.

En efecto, pronto se ve claro que el trabajo sobre la colegialidad constituirá un punto delicadísimo. El desacuerdo entre los teólogos del quinto subcomité, encargado de la revisión de los números que trataban del colegio episcopal y de las tres funciones episcopales de enseñar, santificar y gobernar, había encontrado su punto de equilibrio en

47. Alocución del 24 de diciembre de 1963 al Sacro Colegio y a los prelados romanos, en: IdP II 1964, 429.

dos extensas memorias competidoras de Rahner (32 págs.) y de Tromp (10 págs.). Rahner se había declarado dispuesto a aceptar la solución de Maccarrone, quien quería que se evitara la palabra «colegio» (¡aunque incluso el manual de Salaverri del año 1962 afirmaba su existencia...!) y que se usara en su lugar el término *ordo*. Por otro lado, Tromp se había limitado a deplorar que hubiera discusiones confusas como las que se habían entablado acerca de la revelación y de la colegialidad, discusiones nocivas para la autoridad del Concilio, «por no decir para nuestra fe»⁴⁸. Sin embargo, existía un texto, aunque intensamente marcado por una concepción universalista de la Iglesia y de la colegialidad existente en ella. Podían surgir resistencias contra él, pero éstas no parecían insuperables; una señal, que pasó casi inadvertida, es la carta que Cicognani, presidente de la comisión de coordinación, envía a Ottaviani el 23 de enero de 1964; le pide que, «en particular, el texto que se refiere a la sacramentalidad y a la ‘colegialidad’ del episcopado sea acentuado intensamente, de tal manera que invite a que los padres conciliares le dediquen la más atenta consideración»⁴⁹. Sin embargo, este énfasis no fue seguido por acciones directas y vigorosas durante las semanas sucesivas. Cuando la subcomisión aprobó en su sustancia el texto propuesto por los expertos sobre la potestad del *collegium*, el card. M. Browne (12 de febrero de 1964) y el P. Tromp⁵⁰ presentaron algunas objeciones. En opinión de ellos, el texto sugería un *derecho* de los obispos al co-gobierno de la Iglesia juntamente con el papa, lo cual implicaba una reducción de la plenitud de los poderes personales de este último. Pero esta acción no suscitó alarmas ni enfrentamientos. Browne renovó su objeción en la reunión de marzo de la comisión doctrinal⁵¹, durante la cual se decidió, no obstante, conservar el texto aprobado por la subcomisión, con excepción de una pequeña modificación sugerida por J. Heuschen, obispo auxiliar de Lieja⁵².

Por entonces, personas incluso como Parente, el asesor del Santo Oficio, habían aceptado los argumentos en favor de la colegialidad⁵³. Tan sólo unos cuantos grupos marginales querían convertir la cuestión de la colegialidad en la bandera para un enfrentamiento total. Podremos comprenderlo por el tono de los artículos contrarios a la colegialidad escritos por D. Staffa para la revista «Divinitas» y por el tenor de la intervención del P. Ciappi en la asamblea del episcopado italiano del 16 de abril de 1964, en la cual

48. *Relatio*, subcomisión V, *De collegio*.

49. AS V/2, 129.

50. El texto de Browne, en: *Primaute*, 85-87.

51. Cf. U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel capitolo III della Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*, Roma 1984, 200.

52. Heuschen había señalado que incluyendo en el texto la expresión «*sub capite*», volvía a enseñarse nuevamente una subordinación que, a decir verdad, reaparecía ocho veces en el mismo artículo, y que, por otra parte, resultaba ya evidente por el empleo del término «cabeza». La comisión aceptó la observación y volvió a la fórmula del «textus prior»: «*una cum capite suo*».

53. Parente se sintió impresionado por la monografía de G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina dei poteri nella Chiesa tra il XVI e il XIX secolo*, publicada precisamente durante aquellos meses. A la luz de tal investigación –inspirada y promovida por Dossetti–, los abusos y excesos de la teoría colegial surgidos en los Concilios de Constanza y Basilea no parecían suficientes para negar una institución que tenía su origen en el colegio apostólico y de cuya existencia y funcionamiento existían testimonios en el curso de la historia. Sobre el P. Parente, cf. *Protagonisti*, 213-214.

expresó el temor de que el Vaticano II rectificara la constitución *Pastor aeternus*. Sin embargo, el papa no abrigaba tal temor a fines del invierno: las conclusiones de la comisión —reunida el 6 de marzo en sesión plenaria— fueron comunicadas a Pablo VI, quien las aprobó implícitamente en el discurso pronunciado el Jueves Santo (27 de marzo de 1964). En él afirmó su voluntad de llevar a buen término el Concilio ecuménico:

dando a la colegialidad episcopal el significado y el valor que Cristo quiso conferir a sus apóstoles en la comunión y en el respeto al primero de ellos, Pedro, y fomentando toda propuesta encaminada a aumentar en la Iglesia de Dios la caridad, la colaboración y la confianza⁵⁴.

El segundo tema sobre el cual la discusión continuó con algunos estremecimientos fue el de los religiosos: la comisión debía examinar en las reuniones del 13 y 14 de marzo las propuestas del subcomité para los religiosos. La principal cuestión planteada se refería a la conveniencia o inconveniencia de dividir el capítulo en dos partes o —por lo menos— en dos secciones separadas: la primera, sobre la vocación a la santidad en general; la segunda, sobre la profesión de los consejos evangélicos en el estado religioso. El enfrentamiento entre las dos opciones vio oponerse, por un lado, a mons. Charue y a cuantos le apoyaban, y al P. Daniélou, por el otro lado. La división del antiguo capítulo en dos partes fue considerada por este último como una victoria esclarecedora, porque reconocía que los religiosos no forman parte de la estructura de la Iglesia⁵⁵. Así que el capítulo se convirtió en dos partes: el capítulo quinto que conservaba como título general el de la vocación a la santidad en la Iglesia, y el capítulo sexto, que estaba dedicado a los religiosos. Por tanto, el capítulo original fue dividido en dos secciones claramente distintas entre sí. Tanto la una como la otra contenían elementos nuevos que ponían de relieve la idoneidad de todos los estados de vida para alcanzar la perfección cristiana, así como la particular importancia del estado religioso en la vida de la Iglesia. El cambio más importante, introducido en la reunión de marzo, tenía que ver con los párrafos sobre la naturaleza y la importancia del estado religioso, y sobre su relación con las autoridades de la Iglesia; ambos fueron situados en la segunda sección, dedicada a los religiosos. Por otro lado, la decisión sobre si esta sección debía constituir un capítulo independiente fue aplazada para la sección plenaria, que tendría lugar en junio. Pero, en realidad, tampoco entonces se habló de esa cuestión y se prefirió que los padres se pronunciaran sobre este problema en el aula conciliar.

El 28 de marzo de 1964 la revista «Ecclesia» (de Madrid) anunció un nuevo capítulo sobre la Iglesia de los santos. El «texto de este capítulo ha sido elaborado usando como base un proyecto presentado por el Card. Larraona..., a quien ya Juan XXIII dio el encargo de hacer estudiar y redactar un texto sobre los aspectos escatológicos de la Iglesia»⁵⁶. El papa Juan había pensado esencialmente en la veneración de los santos. Pa-

54. «OssRom», 28 de marzo de 1964.

55. Cf. J. Daniélou, *La place des religieux dans la structure de l'Église*, en: «Études» 320 (enero-junio de 1964) 147-155.

56. C. Calderón, *Tareas de las comisiones conciliares en orden a la tercera sesión del Vaticano II*, en: «Ecclesia» 1185 (28 de marzo de 1964) 423.

blo VI dispuso que el texto fuese enviado a la comisión doctrinal para que ésta lo integrara en el *De ecclesia*. En su reunión del 2 de marzo, la comisión doctrinal creó una subcomisión, a la que se asignó el encargo de redactar un nuevo texto que pudiera ser parte coherente del esquema *De ecclesia*⁵⁷. Este texto fue enviado a los padres para que formularan sus observaciones⁵⁸. Más tarde, en junio fue examinado de nuevo bajo la dirección del card. Browne, y enviado otra vez a los padres; en el correspondiente fascículo aparecía como «textus emendatus», mientras que el texto aprobado entre marzo y junio era reproducido como «textus prior»⁵⁹. El texto se esforzaba plenamente

por ofrecer un análisis de la realización escatológica del Reino de Dios. En él se demuestra el vínculo de unión con los santos ya glorificados y se justifica también el culto que en la Iglesia se les tributa. El culto de los santos encuentra bastante oposición en el mundo moderno. Este culto no conseguirá su completo significado sino cuando sea concebido formalmente dentro de una perspectiva cristocéntrica y cuando se demuestre lo fructífero que es, pero no mediante una explicación superficial, sino a través de una profundización consciente en el misterio de la salvación, representado por el Cuerpo místico de Cristo⁶⁰.

Este nuevo capítulo, completamente imprevisto —«elaborado en el último momento», como dijo un experto—, debía integrarse armoniosamente en el esquema, de tal manera que enriqueciera este último. Esto se realizó, en primer lugar, mediante su título, que fue: «La naturaleza escatológica de nuestra vocación y de nuestra unión con la Iglesia celestial». En segundo lugar, por su colocación, que fue precisamente antes del capítulo último, dedicado a la Virgen⁶¹, a fin de eliminar así definitivamente las dudas de los que consideraban la inserción del texto sobre la Virgen «después del texto sobre los laicos y los religiosos» como un modo de «relegarla y destruirla». Efectivamente, situada la Virgen en la perspectiva escatológica de la Iglesia gloriosa y vinculada, al mismo tiempo, con la Iglesia peregrina, era posible acentuar con mayor facilidad el lugar eminente que corresponde a la Virgen en la Iglesia, cuestión que constituía el centro de los difíciles debates de los días 24 a 29 de octubre de 1963.

57. La comisión doctrinal había recibido el texto el 5 de febrero de 1964; el día 28 del mismo mes el papa expresó el deseo de que este capítulo se tuviera en cuenta en la revisión del esquema sobre la Iglesia. La comisión doctrinal, en la reunión del 2 de marzo, no se mostró muy entusiasmada con la idea de añadir, en esta etapa precisamente, otro capítulo. En opinión suya, habría bastado un párrafo sobre este tema en el capítulo sobre la Virgen. El problema fue nuevamente objeto de discusión en la reunión del 14 de marzo, pero su solución fue aplazada hasta la sesión de junio. La comisión, considerando insatisfactorios los retoques aportados al texto en el intervalo del tiempo transcurrido, ordenó el 6 de junio a una subcomisión específica la tarea de adaptarlo ulteriormente, a fin de que encontrara un puesto entre el capítulo sobre la vocación a la santidad y el capítulo sobre la Virgen. Por eso, el día 8 de junio, todo fue dispuesto de una manera más conveniente. Los miembros de la subcomisión eran R. Santos, F. König y G. Garrone, ayudados por los expertos Molinari (que había sustituido al card. Larraona), M. Labourdette y D. Stano.

58. Las críticas más radicales fueron las de los obispos alemanes, los cuales pidieron que el capítulo fuera eliminado, porque en él se trataba sólo incidentalmente acerca de la Iglesia triunfante, y se limitaba a considerar a la Iglesia militante, como tal, en su relación con los bienaventurados.

59. Los expertos eran Congar, Moeller, Rahner, Gagnebet, Molinari y Salaverri. Ellos, de acuerdo con el card. Browne, fueron los que establecieron que este capítulo fuera el penúltimo y que apareciese antes del capítulo dedicado a la Virgen.

60. G. Philips, *Le Schema sur l'Église*, en: «De Maand» 7 (1964) 11.

61. «DC» 1428 (2 de agosto de 1964) 980-981.

b) El texto «De beata»

—Las orientaciones de Pablo VI

En el discurso de clausura del segundo período, Pablo VI había ofrecido orientaciones bastante explícitas. Dichas orientaciones aparecían como aún más importantes a la luz de las grandes dificultades que la cuestión mariana había conocido durante aquel período. Todo está comprimido en una sentencia difícilmente traducible a cualquiera de las lenguas modernas:

En cuanto al esquema sobre la Bienaventurada Virgen María, esperamos la mejor solución en consonancia con este Concilio: el reconocimiento unánime y devotísimo del puesto totalmente privilegiado que la Madre de Dios ocupa en la santa Iglesia, siendo la Iglesia el tema principal del presente Concilio. Después de Cristo, el lugar de la Virgen es el más alto y el más aproximado a nosotros, de tal manera que con el título de «Madre de la Iglesia» podremos honrarla, para gloria suya y para beneficio nuestro⁶².

Este discurso contenía tres sugerencias que debían considerarse atentamente:

1) Reconstruir la unanimidad, recobrar un fervoroso consenso en torno a la Virgen (*ut uno consensu et summa pietate agnoscatur*): abandonar todo lo que estaba vinculado a tal cuestión de modo inadecuado y en forma apasionada. A este propósito, el papa utilizó la significativa palabra *enodationem*, prefiriéndola al término corriente *solutio-nem*. Con tal fin propuso dos medios esenciales:

2) La Virgen tiene su propio puesto en la Iglesia (*locus [...] in sancta ecclesia*). El 11 de octubre de 1963, en el momento mismo en que se sugería la idea de que la inserción del texto mariano en el esquema sobre la Iglesia era injurioso para la Virgen, el papa sugería claramente que tal inserción era oportuna: «Nuestro Concilio... se dispone a pronunciar el nombre de Nuestra Señora como parte de la gran visión de la Iglesia», dice en presencia de los padres conciliares, reunidos en Santa María la Mayor. Y añade: «¡Oh María! ¡Que la Iglesia de Cristo, que es también tu Iglesia (*sua e tua Chiesa*), definiéndose a sí misma, te reconozca!, etc...»⁶³. Estas recomendaciones hallaron después confirmación en el discurso de clausura y principalmente en el voto con que en el día 29 se aprobó por débil mayoría la inserción del texto.

3) Tal integración del texto en el esquema sobre la Iglesia no debía entenderse como una reducción de la Virgen al nivel de los demás miembros de la Iglesia. El papa insistió en este punto, porque la propaganda de octubre había persuadido desafortunadamente a algunos de que esta solución atenuaba los privilegios de Nuestra Señora. Para desvanecer tales temores, el papa recurrió a varias fórmulas: la Madre de Dios ocupa el puesto «más elevado» y que «es propio de ella» (esta última expresión fue interpretada erróneamente en muchas traducciones), «el lugar más elevado, de modo que podremos llamarla Madre de la Iglesia». De esta manera el papa sugirió el título de «Madre de la Iglesia» como medio para concretar sus propios pensamientos acerca de María⁶⁴.

62. IdP I, 1963, 378; «OssRom», 5 de diciembre de 1963, 2, col. 3.

63. «OssRom», 12 de octubre de 1963, 1, cols. 2-3; IdP I, 1963, 207.

64. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Paris 1965, 18-21.

—Una nueva redacción: de esquema a capítulo

El clima que se respiraba no parecía facilitar la elaboración de un texto que fuera satisfactorio para todos los padres. Algunos factores accidentales (dificultades de orden psicológico, según Laurentin⁶⁵) acentuaban posturas enfrentadas que no tenían fundamento dogmático. Las diferencias de sensibilidad no favorecían un verdadero diálogo sobre lo esencial.

La subcomisión encargada de resumir el antiguo esquema sobre la Virgen a un capítulo que debía insertarse en el esquema sobre la Iglesia, procedía con gran lentitud. Una reunión preliminar de diez expertos, que tuvo lugar en el Hospicio de Santa Marta, reflejó nuevamente la atmósfera más bien caliente en que se había desarrollado la votación del 29 de octubre, y no sólo en un plano académico. La subcomisión, formada por los cardenales Santos y König, y por los monseñores P. Théas y M. Doumith, decidió confiar la redacción del texto del nuevo capítulo al P. Balić, presidente de la Academia Mariana Internacional, que había sido también el principal redactor del primer esquema, y a mons. Philips, que había sido elegido en aquellos días secretario adjunto de la comisión doctrinal. Las directrices que se dieron a los dos expertos fueron las de alcanzar la armonía entre las dos tendencias que se habían manifestado en la asamblea, de tal modo que pudieran ofrecer un texto que fuera lo más satisfactorio posible para todos los padres. Por un lado, se hallaban los que querían una solemne proclamación de la doctrina sobre «María madre de la Iglesia», o la definición de «María como mediadora de todas las gracias»; por otro lado, se hallaban los círculos ecuménicos, los cuales realizando la actividad de lo que Congar denominó una «mariología galopante», instaban a que el avance hacia la unidad no quedase alterado con la proclamación de nuevos dogmas. Sobre esta materia Bea había presentado por escrito una intervención al final del segundo período⁶⁶, y publicó entonces un extenso estudio titulado *Doctrine et piété mariales en accord avec l'esprit oecuménique* («Doctrina y piedad marianas en armonía con el espíritu ecuménico»)⁶⁷, que influyó en la opinión pública, especialmente en la de los padres conciliares. Dadas estas circunstancias, resultaba urgente una nueva redacción del *De beata*.

La base de la nueva redacción era un proyecto elaborado rápidamente por Philips en el mes de diciembre. Teniendo en cuenta las observaciones recibidas, el proyecto desarrollaba principalmente el fundamento bíblico de la doctrina mariana, situando a María dentro de la historia de la salvación y concediendo mayor espacio a las relaciones entre María y la Iglesia. No subrayaba las ideas de la corredención y de la mediación, sino más bien el papel de la fe en la obra y en la vida de María⁶⁸. Comenzó entonces un exasperante tira y afloja entre Philips y Balić, que habría terminado provisionalmente con una solución de avenencia, es decir, con la redacción (la quinta ya) aprobada por la

65. «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 48 (1964) 45-46.

66. AS II/3, 677-681.

67. Se publicó como prefacio del volumen VII de H. Manoir (ed.), *Marie*, Paris 1964, III-XIII, y fue traducido a varios idiomas y publicado por diversas revistas.

68. Cf. *Caput VI seu epilogus de loco et munere B. V. Deiparae in mysterio Christi et ecclesiae*, C, XIX, 24.

comisión doctrinal en marzo de 1964⁶⁹. Tal comisión la aceptó como base para la discusión, a pesar de las tenaces oposiciones, entre las cuales destacaban las mociones presentadas por los obispos españoles⁷⁰.

El 9 de enero de 1964 Balić había recibido la nueva redacción –la tercera–, que en adelante se llamaría *textus correctus*, por tratarse del texto que él mismo había redactado el día 27 de noviembre y que Philips había corregido. Excusándose por el retraso con el que enviaba el texto corregido, Philips explicó que tal retraso se debía al hecho de que él se había tomado la libertad de someter el texto a varios expertos y teólogos con la finalidad de alcanzar con ellos un punto de vista común. Siguiendo su ejemplo, Balić envió el *textus correctus*, juntamente con otros documentos, a los consultores españoles, los cuales expresaron un juicio muy desfavorable⁷¹. A consecuencia de esta revisión, el P. Llamera redactó su *examen correctionum* y el P. García Garcés escribió cuatro páginas de *animadversiones*. Pero las críticas contra el texto no procedían únicamente de los mariólogos españoles. En efecto, lo criticaron también los obispos alemanes y los de los países escandinavos, los cuales lamentaron su insuficiente relieve eclesiológico y pidieron que se subrayara más la relación entre los privilegios de María y la realidad de la Iglesia, y que además se afirmara la naturaleza «eclesial» de la mediación de María⁷². Por su parte, los obispos chilenos pidieron, juntamente con sus observaciones, «una exposición de la doctrina en la que apareciera más claramente cómo María se halla tan profundamente inserta en el pueblo de Dios, que representa la síntesis de ese pueblo», mientras que en el texto la figura de la Virgen aparecía aún demasiado aislada⁷³. Siguiendo la misma línea del texto de los obispos chilenos y del texto del abad Butler, benedictino inglés, el canónigo Laurentin advirtió que la redacción del capítulo no había sido elaborada suficientemente en función de la integración de la comunión de los santos en Cristo⁷⁴. En estas circunstancias, Balić decidió elaborar una nueva redacción –la cuarta– del esquema *De beata*⁷⁵. Pero, en vista de que surgían nuevas dificultades y con la mirada puesta en el objetivo de presentar un texto común, con arreglo al deseo de la subcomisión, él aceptó

69. *Caput VI seu epilogus. De beata virgine Deipara in mysterio Christi et ecclesiae. Textus a rev.mo D.no G. Philips et a p. C. Balić compositus*, C, XIX, 30. Después de la aprobación por la comisión doctrinal, el texto fue inserto en el folleto *De ecclesia. Textus propositus post discussiones martii 1964*, Typis pol. vat. MCMLXI, como capítulo VII (o VI) o epílogo, con el título «De beata Maria virgine deipara in mysterio Christi et ecclesiae», en las p. 52-58. A propósito de las vicisitudes del texto, cf. G. N. Besutti, *Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema «De beata Maria Virgine»*, en: «Marianum» 26 (1964) 1-42.

70. Sobre esto una buena fuente de información es: A. Niño Picado, *La intervención española en la elaboración del cap. VIII de la Constitución «Lumen gentium»*, en: «Ephemerides mariologicae» 18 (1968) 5-310, quien ofrece abundante documentación.

71. Cf. P. Balić, *El cap. VIII de la Constitución «Lumen gentium» comparado con el primer esquema de la B. Virgen Madre de la Iglesia*, en: «Estudios marianos» 27 (1966) 137-138, nota 5.

72. AS II/3, 837-849.

73. AS II/3, 830-834.

74. Cf. *Animadversiones in cap. VII (seu epilogus) de B. V. M. (15 mars 1964)*, C, XIX, 32; *Le chapitre marial du Vatican II doit-il parler de médiation?*, C, XIX, 33; *Médiation, intercession, patronnage. Pour la solution d'un problème de vocabulaire*, C, XIX, 34.

75. Cf. Balić, *El cap. VIII de la Constitución «Lumen genium»*.

la quinta redacción –la quinta y última– escrita por Philips, que fue presentada a la subcomisión el día 20 de febrero de 1964 como texto acordado por ambos⁷⁶.

Durante la primera semana de junio, este texto fue objeto de nuevas discusiones y se admitieron nuevas enmiendas. Se introdujo entonces en el debate, con un voto por sorpresa, el término *mediatrix*, circunstancia que Philips consideraba contraria a la línea conciliatoria seguida por mons. Charue (presidente de la subcomisión *De beata*) y seguida también por él mismo. El problema consistía en hallar el equilibrio justo entre los que querían ver triunfar el título de *mediadora* y los que no lo querían. La solución «litúrgica» que fue propuesta, quedó incluida en el texto final. Después de algunos retoques (como se verá), el texto, aprobado por la comisión el día 6, fue preparado luego definitivamente para ser presentado en el aula. El día 3 de julio Pablo VI dispuso que el esquema *De ecclesia*, en su versión íntegra, fuera transmitido a los padres. Dicho texto, distribuido como *textus emendatus*, debía servir de base para el debate. La comisión doctrinal decidió o expresó el parecer unánime de que el capítulo *De beata* apareciese al final: *Quia amplam materiam in schemate expositam, summarie in mentem reducit* («Porque presenta a la mente, reducido en forma sumaria, el extenso material expuesto en el esquema»)⁷⁷.

Al enviar a los padres este ejemplar, mons. Felici adjuntó una carta en la que recordaba las nuevas disposiciones para el mejor desarrollo de la labor: «Los que deseen hablar sobre el capítulo *De beata*, deberán enviar su solicitud al secretario general, juntamente con el correspondiente resumen de su intervención, antes del día 9 de septiembre»⁷⁸.

3) La comisión para el esquema sobre la revelación⁷⁹

El día 4 de diciembre, el papa Pablo VI, en el discurso de clausura del segundo período, anunció que la cuestión de la revelación se hallaba entre aquellas cuestiones que

76. Según Laurentin, el día 7 de marzo la subcomisión leyó, por primera vez, el texto que, mejorado, fue impreso a fines de marzo. Después de las correcciones debidas a los debates de marzo, el esquema fue enmendado de nuevo en los debates de junio, convirtiéndose en el *textus emendatus*. Cf. R. Laurentin, *Genèse du texte conciliaire*, en: «Études mariales» 22 (1965) 11-12.

77. Cf. G. N. Besutti, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II*, Roma 1966, 234-268.

78. A consecuencia de esto, el secretario del episcopado español pidió el P. García Garcés, en carta del 22 de agosto, que compusiera un informe sobre los capítulos VII y VIII relativos a la Virgen. Lo que se pretendía hacer de este modo era orientar a los padres con miras al tercer período. Este informe, traducido al latín, fue difundido extensamente en Roma. Durante esos mismos días se publicó además una carta de los mariólogos españoles, miembros de la *Sociedad Mariológica Española*, fechada en Madrid el día 12 de septiembre, y distribuida también entre el episcopado español. Estos dos documentos son de gran importancia para conocer las rígidas exigencias formuladas por los mariólogos españoles hasta el último momento.

79. Véase principalmente: J. Ratzinger, «Einleitung, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung», en: LthK. *Das Zweite Vatikanische Konzil II*, Freiburg-Wien-Basel 1967, 498-503; B.-D. Dupuy, «Historique de la Constitution», en: *Vatican II. La révélation divine I*, Paris 1968, 61-117; H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1993, y la recensión de esta obra por R. Burigana en «CrSt» 16 (1995) 683-689, y N. Ciola (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo. Miscellanea in onore del P. Umberto Betti*, la cual contiene el diario conciliar del mismo U. Betti, autor de *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Revelazione*, Roma 1985; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio: La redazione della costituzione DV del Vaticano II*, Bologna 1998.

seguían esperando una respuesta por parte del Concilio. Entonces comenzaron a llegar nuevos comentarios de los padres, quienes, evitando el peligro de verse enredados en discusiones ya conocidas, se iban caracterizando cada vez más por una mayor serenidad y objetividad. Las observaciones comenzaron a llegar en julio de 1963 y siguieron llegando hasta abril de 1964, aunque el plazo para su recepción había terminado el 31 de enero. Los padres que enviaron observaciones fueron unos trescientos, de los cuales setenta y cinco se expresaron a título personal, mientras que otros lo hicieron en su condición de miembros de diversas conferencias episcopales o de grupos enteros. El grupo numéricamente más importante que se expresó en forma colectiva fue el de los sesenta obispos de lengua alemana; el mayor fervor renovador fue quizás el de los veintiocho obispos indonesios. Las críticas completamente negativas del esquema no fueron muchas, con excepción de las de dos grupos de padres que, aunque por razones diversas, solicitaban que el esquema fuera abandonado: para un grupo se trataba de un esquema carente de interés, porque no abordaba los temas centrales; mientras que para el otro grupo el esquema no podía prosperar, porque entonces habría tropezado con cuestiones opinables. Por otra parte, no escasearon tampoco los elogios incondicionales: tan sólo unos sesenta padres se expresaron en tal sentido.

El número de enmiendas propuestas (¡281!) y sus diversos orígenes demuestran que no todos los padres estaban de acuerdo en la valoración y en la solución de los puntos que no se habían expresado aún o que permanecían dudosos. Algunos padres pensaban que el lenguaje del esquema no era lo suficientemente preciso; otros, en cambio, lo encontraban demasiado escolástico. Había también quienes elogiaban la ausencia de condenas, mientras que otros veían en el esquema un afán por encontrar errores en todas partes. Había, finalmente, quienes lamentaban que no hubiera en el texto una mayor condena de los errores⁸⁰. Mientras que había quienes esperaban que los exegetas encontraran en el documento ulteriores estímulos para sus investigaciones, otros temían que el esquema en cuestión impulsara a dichos exegetas a lanzarse con mayor temeridad aún a tales estudios. Sin embargo, estas discordancias no impidieron que se advirtiera la común preocupación por reelaborar el esquema, completándolo en los puntos que habían quedado sin definir.

Todo esto hacía prever que, durante la intersesión, se produjera una ardiente actividad orientada hacia la redacción del nuevo texto (el cual sería ya el tercero, puesto que el 22 de abril de 1963 la comisión mixta había propuesto ya un «texto segundo»), que habría que presentar a debate en el aula durante el tercer período. La petición de que el esquema sobre la revelación se debatiera durante el tercer período fue enviada a Felici por el card. Liénart no antes del 19 de diciembre de 1963⁸¹; el card. Urbani envió una comunicación similar, debida especialmente a las palabras pronunciadas el día 4 por Pablo VI con motivo de la clausura del segundo período⁸².

80. Se basaban, entre otras cosas, en la alocución pronunciada por el papa el día 4 de diciembre, al final del segundo período: «ut hinc sacrum depositum veritatum a Deo traditarum tueatur adversus errores, abusiones, dubitationes quibus vis earum subiectiva infringatur...» (IdP I, 1963, 377).

81. AS V/2, 66-67.

82. AS V/2, 67-69.

En la undécima reunión de la comisión de coordinación, celebrada el día 28 de diciembre para determinar el orden del día de las reuniones, se decidió que el esquema sobre la revelación fuera presentado a los padres después de ser estudiado de nuevo por la comisión doctrinal a la luz de las observaciones recibidas⁸³. El día 2 de enero de 1964 Felici convocó a la comisión de coordinación para que se reuniera el día 15 del mismo mes, a fin de reanudar la discusión sobre la base de las conclusiones a que se había llegado en la reunión del 28 de diciembre⁸⁴. Al día siguiente, Felici informó a Ottaviani de las decisiones adoptadas a propósito del esquema sobre la revelación, acerca de cuya revisión la comisión de coordinación quería estar informada⁸⁵. Ese mismo día 3 se reunió la comisión mixta, cuyos miembros manifestaron estar de acuerdo sobre la posibilidad de reemprender la labor, a condición de que no se abandonaran los principios adoptados en el año 1963. La comisión reconoció que, aunque el «texto segundo» no hubiera sido discutido en el aula, había sido objeto, no obstante, de muchas enmiendas formuladas por escrito⁸⁶, que eran de importancia tal, que exigían una revisión del texto. La comisión mixta confió entonces a la comisión teológica la tarea de proceder a tal revisión con arreglo a sus métodos habituales de trabajo. El resultado de esta labor sería sometido al card. Bea. El día 13 de enero Döpfner escribió a los padres conciliares de Alemania, Austria, Luxemburgo, Suiza y los países escandinavos, informándoles sobre la situación en que se hallaban los esquemas y presentando algunas sugerencias concretas acerca del esquema sobre la revelación⁸⁷. Esta circunstancia mostraba de modo evidente el grado de efervescencia que se estaba viviendo acerca de este tema.

El día 15 de enero la duodécima reunión de la comisión de coordinación confirmó la necesidad de revisar el esquema, teniendo en cuenta las observaciones enviadas por los padres y aprobadas por la comisión doctrinal. Se añadió como apéndice un informe explicativo de los cambios efectuados y de sus razones. Durante esta reunión Liénart leyó algunas observaciones sobre el modo de proceder durante el tercer período, que hacían referencia también a los criterios para revisar el esquema sobre la revelación⁸⁸.

No carece de importancia, en vista de la actividad de aquellos días, el hecho de que Garrone propusiera incluir el esquema sobre la revelación en el esquema *De ecclesia*, propuesta que –según Philips– fue sugerida a la comisión mixta, la cual la rechazó basándose en que el esquema sobre la revelación debía conservar su autonomía⁸⁹.

El día 3 de marzo, en una reunión de la comisión doctrinal, Henríquez, obispo auxiliar de Caracas, pidió que se creara una subcomisión de obispos y expertos que se encargase de valorar las observaciones de los obispos sobre el esquema. El P. Tromp, se-

83. AS V/2, 95-96.

84. AS V/2, 109-111.

85. AS V/2, 100.

86. Unos días más tarde, Ottaviani comunicó a Felici que la comisión doctrinal había recibido observaciones procedentes de unos trescientos obispos (AS V/2, 100-101).

87. F-Brouwers, 11.

88. AS V/2, 116-122. Pocos días después, el 23 de enero, Cicognani escribía a Ottaviani confirmando-le que el esquema debía ser reelaborado sobre la base de las observaciones de los padres que habían sido recibidas por la comisión mixta (AS III/3, 887).

89. F-Philips, 79, 3. La propuesta de Garrone se hacía eco de anteriores sugerencias francesas.

cretario de la comisión, respondió que sobre aquel tema se había redactado ya un informe⁹⁰. Sin embargo, el 7 de marzo la comisión doctrinal estableció de hecho una subcomisión, a la cual se le confió la tarea de elaborar el esquema basándose en las observaciones formuladas por el Concilio. La subcomisión estaba integrada por siete padres (su presidente era Charue) y diecinueve expertos, y habría tenido una influencia crucial en la elaboración del texto de la constitución. Fue decisiva la presencia, entre los expertos, de algunos teólogos nuevos. El grupo de teólogos alemanes (Grillmeier, Rahner, Ratzinger y Semmelroth), los teólogos franceses, belgas y holandeses (Congar, Philips, Heuschen, Moeller, Prignon, Rigaux y Smulders) y el franciscano Betti, teólogo de la confianza de Florit, demostraron pronto tener una importancia central para la labor de la subcomisión. Esta subcomisión se reunió el 11 de marzo para comenzar la labor que conduciría a la redacción de la constitución *Dei Verbum*. Se subdividió en dos grupos. El primero, presidido por Florit, arzobispo de Florencia, debía ocuparse de la primera parte del texto: el proemio y el capítulo primero, «Revelación y Tradición» (los expertos de este grupo eran Schauf, Prignon, Moeller, K. Rahner, Smulders, Congar, Betti, Tromp, Ramírez y, por petición de Ottaviani, Van Den Eynde). El segundo grupo, presidido por mons. Charue y mons. Van Dodewaard, se dedicó a la segunda parte del texto, es decir, a los capítulos sobre la Escritura; contaba con Cerfaux, Gagnebet, Garofalo, Turrado, Rigaux, Semmelroth y Grillmeier, en calidad de expertos. Hasta mediados de abril, los expertos se ocuparon de la clasificación y valoración de las observaciones formuladas por los padres. Las observaciones sobre el proemio fueron examinadas por Smulders, quien fue ayudado en la preparación del texto por Cerfaux, Colombo, Prignon y mons. Heuschen. Las observaciones sobre el capítulo primero fueron recogidas y valoradas tanto por Schauf como por K. Rahner. En cuanto a la redacción del nuevo texto, Rahner y Congar asumieron el encargo de elaborar dos textos parciales sobre la Tradición y la Sagrada Escritura. Otros dos textos, pero relativos al capítulo entero, fueron redactados por Betti y mons. Heuschen, este último en colaboración con Cerfaux, Moeller y Smulders.

El examen de las observaciones sobre el capítulo segundo correspondió a Semmelroth, Grillmeier y Ratzinger. A Rigaux y a Turrado les correspondieron las observaciones sobre el capítulo cuarto, haciendo cada uno de ellos un análisis independiente. El día 15 de abril Betti, en calidad de secretario de la subcomisión, recordó a sus miembros la fecha y el lugar en que debían reunirse para discutir el nuevo esquema, reunión que tuvo lugar efectivamente a las 4 de la tarde del día 20 de abril en Santa Marta. Desde entonces y hasta el 25 de abril la subcomisión discutió las modificaciones examinadas por los expertos en varias reuniones por grupos y en cuatro sesiones plenarias. Al final, fijó el texto que sustituiría al elaborado un año antes por la comisión mixta.

El análisis del proemio originó una viva discusión en torno a dos puntos: 1) la relación entre «actos» (*gesta*) y «palabras» (*verba*) en la revelación. Tromp defendió con tenacidad la concepción que reconocía prioridad absoluta a la palabra, porque la fe es *ex auditu* y todos los textos de la Escritura y de la tradición hablan de la Palabra de

90. JCng.

Dios; 2) la idea de la revelación primitiva, basada en la conciencia de que todos los hombres podían ser salvados; según Congar, esta revelación comenzó después de Abraham, no después de Adán. A propuesta de Philips, el proemio se transformó en el capítulo primero con el título «Sobre la revelación misma» (*De ipsa revelatione*). Posteriormente, Grillmeier, Ratzinger y Semmelroth, al componer el tercer capítulo («Sobre la divina inspiración e interpretación de la Sagrada Escritura» [*De Sacrae Scripturae divina inspiratione et interpretatione*]), habrían hecho que se desvanecieran otros puntos que eran objeto de discusión. En la mañana del día 23 fue aprobado el texto sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento (fácilmente, según lo que refiere Semmelroth en su *Diario*). Prignon redactó las actas relativas al trabajo de la subcomisión, porque al día siguiente se celebraría una sesión plenaria⁹¹. En ella se analizó y aprobó el segundo capítulo⁹²; se celebró una reunión conjunta de las dos subcomisiones y se comenzó a examinar el proemio y los dos primeros capítulos. Durante la tarde se hizo lo mismo con los capítulos restantes⁹³.

En el último día de reuniones, después de realizar un nuevo examen de los dos últimos capítulos, se decidió que todas las observaciones fueran enviadas a Philips, de quien se solicitó una redacción definitiva. Al mismo tiempo se subrayó la importancia de la *Instrucción sobre la historicidad de los Evangelios*, publicada el 21 de abril por la Pontificia Comisión Bíblica⁹⁴.

El día 11 de mayo Felici comunicó a los padres conciliares la lista de los esquemas que habrían de discutirse durante el tercer período. Entre ellos figuraba en primer lugar el esquema sobre la revelación⁹⁵. El día 1 de junio se celebró una reunión de la comisión doctrinal. Tromp, que había situado en el último punto del orden del día la discusión sobre la revelación, comunicó que Bea, en nombre de la secretaria, había concedido su «placet» *in genere* al esquema, y no exigía, por tanto, ninguna reunión de la comisión mixta. Además, el papa deseaba que los esquemas *De divina revelatione* y *De ecclesia* fueran enviados lo antes posible a los padres⁹⁶. Obtenido el «placet» de Bea⁹⁷, el texto pasó al examen de la comisión doctrinal en el curso de cuatro reuniones que se celebraron del 3 al 5 de junio, en las cuales fue aprobado sin especiales dificultades, aunque la minoría trató de obstaculizar los dos primeros capítulos y Ottaviani hizo todo lo que pudo para limitar las intervenciones de los teólogos de la mayoría. Surgieron únicamente algunas divergencias en la cuestión acerca del mayor contenido objetivo de la Tradición en comparación con el de la Escritura. Al ser sometido a votación, el texto propuesto, en el cual no se consideraba tal cuestión, obtiene la mayoría de dos tercios necesaria para la aprobación (17 votos contra 7).

91. F-Prignon, 823.

92. F-Prignon, 743; JCng.

93. ST.

94. «AAS» 56 (1964) 712-718.

95. AS V/2, 500-501.

96. JCng.

97. Cuando fue preguntado por Charue acerca de su opinión, Bea había recibido ya una opinión positiva de algunos teólogos de Lovaina.

Sin embargo, para que las posiciones expresadas por la minoría no permanecieran sepultadas para siempre en el debate interno de la comisión, se escogió a Franić, obispo de Split, como relator de la minoría, a fin de que, en el momento oportuno, presentara aquellas opiniones a la consideración de los padres. Al mismo tiempo, fueron elegidos relatores de la mayoría: Florit para la primera parte, y Van Dodewaard, obispo de Haarlem (Países Bajos), para la segunda parte.

4) La secretaría para la unidad de los cristianos

a) El esquema «De oecumenismo»

Hacia el final del segundo período, el 21 de noviembre de 1963, el papa comunicó a las comisiones, y también a la secretaría, que serían ampliadas con el fin de que contaran con nueve miembros⁹⁸. La secretaría, fortalecida con este nuevo personal, comenzaría a realizar sus propias tareas durante la intersesión. Aunque los tres primeros capítulos del decreto *De oecumenismo* habían sido aprobados ya, sin embargo quedaba aún por precisar la condición de los dos capítulos restantes: sobre la libertad religiosa y sobre los judíos⁹⁹.

Después de ser ordenadas escrupulosamente, las observaciones recibidas fueron estudiadas pacientemente por una veintena de expertos de la secretaría —entre los cuales se hallaban G. Baum y J. M. Oesterreicher, convertidos del judaísmo— en una reunión que se celebró del 4 al 24 de febrero¹⁰⁰. El texto que salió de aquella reunión fue exa-

98. El día 29 se dieron a conocer los nombres de quienes habían sido elegidos para formar parte de la secretaría: M. Hermaniuk (Winnipeg, Canadá, representante de los ucranianos), Ch. Helmsing (Kansas City, Estados Unidos), J. W. Gran (coadjutor de Oslo, Noruega), P. Cantero Cuadrado (Huelva, España), E. Priemau (Manchester, Estados Unidos), L. Lorscheider (Santo Angelo, Brasil), G. Ramanantoanina (Fianarantsoa, Madagascar) y D. Lamont (Umtali, Rodesia del Sur). El día 8 de enero de 1964 («OssRom» del 11 de enero de 1964) el papa nombró a R. Rabban (caldeo de Kerkuk, Iraq), a W. Hart (Dunkeld, Escocia), al P. B. Heiser, superior general de los Hermanos Menores (Estados Unidos), y al P. O. Degrijse, superior general de los Misioneros de Scheut (Bélgica). En febrero de 1964 Pablo VI dio a conocer los nombres de otras personas designadas para formar parte de la secretaría: el card. Umberto Quintero, arzobispo de Caracas (Venezuela), G. Manek, arzobispo de Endeh (Indonesia), L. J. Raymond, arzobispo de Nagpur (India) y G. Stangi, obispo de Würzburg (Alemania).

99. Sin embargo, se habían ido acumulando innumerables observaciones que debían ser integradas en el texto. Según el cardenal Bea, *Problemi conciliari ed ecumenici. Intervista del card. Agostino Bea*, en: «CivCat» 2732 (18 de abril de 1964), 105-113, a finales de enero de 1964 habían llegado a la secretaría 471 observaciones, orales y escritas, de las cuales 75 habían sido enviadas por grupos de obispos. Tales declaraciones formaban un tomo de 226 páginas de observaciones generales sobre el esquema, un tomo de 340 páginas de observaciones sobre los capítulos primero y segundo, otro tomo de 145 páginas sobre el tercer capítulo, un tomo de 72 páginas sobre la cuestión de los judíos, y finalmente un tomo de 280 páginas sobre la libertad religiosa, constituyendo un total de seis tomos y 1063 páginas. Es comprensible que el biógrafo del cardenal Bea, el P. S. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987, titulara los capítulos dedicados a la segunda intersesión: «Meses de arduo trabajo (diciembre de 1963 - julio de 1964)» (p. 479-482), y «También las vacaciones están llenas de arduos trabajos (julio-septiembre de 1964)» (p. 483-484).

100. No todos los consultores que habían colaborado en el esquema fueron luego invitados a esta reunión (cf. J. M. Oesterreicher, «Textgeschichte der Konzilserklärung über das Verhalten der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen», en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 436; el autor no explica las razones de tal proceder). Cf. AS V/2, 165-166. Pueden verse también detalles interesantes en: M. Velati, *Una difficile transizione*, Bologna 1996, 400-403.

minado en una sesión plenaria de la secretaría (unas cincuenta personas), que se reunió en Ariccia, junto al lago Albano, del 24 de febrero al 7 de marzo, con la finalidad de revisar y dar mayor precisión al esquema discutido durante el segundo período, tomando como punto de partida las observaciones, verbales y escritas, que se habían recibido¹⁰¹. En una entrevista publicada en «La Civiltà Cattolica», Bea juzgó que el texto reelaborado «era más claro, estaba mejor equilibrado todavía en sus diversas partes, y era más abierto aún en cierto sentido»¹⁰². Pero, además del texto, había que decidir acerca de la ubicación de los dos últimos capítulos, que no habían sido discutidos aún en las congregaciones generales. Después de esta reunión plenaria, el decreto *De oecumenismo* alcanzó prácticamente su fisonomía definitiva, a pesar de experimentar algunas correcciones sucesivas. A los tres capítulos del esquema original se había añadido un proemio que explicaba las finalidades del texto, con arreglo a las peticiones formuladas por algunos obispos en tal sentido¹⁰³, y un documento recibido del Consejo Mundial de Iglesias, firmado por Vischer. Tal documento llegó a Bea al comienzo de febrero y contenía una síntesis de las «preocupaciones y convicciones» difundidas dentro del ambiente del Consejo. En él se expresaban algunas críticas contra una concepción del ecumenismo que era esencialmente «romanocéntrica», contra el hecho de no reconocer la legitimidad de las otras Iglesias y de que la Iglesia católica romana se considerase a sí misma como la verdadera *ecclesia Christi*, y contra el silencio acerca del vínculo de unidad ya existente dentro del movimiento ecuménico¹⁰⁴. Según Vischer, el proemio, por su carácter programático, habría debido subrayar tres aspectos: el reconocimiento de la presencia del Espíritu en los orígenes del movimiento ecuménico, la idea de un ecumenismo como proceso dinámico y finalmente del esclarecimiento de la finalidad de todo el documento. No cabe duda alguna de que estas mismas orientaciones estuvieron también presentes en la labor de los expertos de la secretaría, así como en dos proyectos presentados en la reunión de febrero por Thils y por Congar.

Las conclusiones alcanzadas y las características generales de la revisión del texto sobre los judíos fueron: 1) Aunque algunos (pocos) juzgaron inoportuno abordar el problema, el esquema debía conservarse, no sólo por la importancia intrínseca de la materia tratada, sino también por las expectativas que había suscitado en el mundo entero. 2) El esquema había sido reelaborado y abreviado. 3) Habida cuenta de las relaciones especiales existentes entre la Iglesia y el pueblo elegido del Antiguo Testamento, el esquema debía permanecer vinculado al esquema sobre el ecumenismo, pero no como un capítulo, sino a la manera de un apéndice. 4) En el mismo apéndice se habían abordado también las relaciones con las demás religiones, especialmente con la musulmana¹⁰⁵.

De igual manera, el capítulo sobre la libertad religiosa parecía a algunos padres que estaba poco adaptado a la estructura general del esquema, porque se ocupaba de prin-

101. AS V/2, 151-152 y 166-169.

102. *Problemi conciliari et ecumenici*, en: «CivCat» 2732 (18 de abril de 1964) 106.

103. Por ejemplo, por mons. Carli, cf. AS V/2, 691-692.

104. Versión inglesa: *You Have Repeatedly Invited*, enero de 1964, 14 págs.; cf. Consejo Mundial de Iglesias, Archivo 5.

105. AS III/2, 334.

cipios relativos a la convivencia entre las religiones, y no sólo entre los cristianos. Tal fue la postura expresada por Léger. Ahora bien, en este caso, los miembros de la secretaría se mostraron reacios a separar esta parte del esquema, principalmente por razones «tácticas». En efecto, el gran temor de Bea y de otros miembros de la secretaría era el que la cuestión de la libertad religiosa terminara completamente en manos de la comisión teológica, lo cual habría hecho que renaciera el conflicto que se había producido dos años antes en el seno de la comisión preparatoria central.

El día 9 de marzo, Bea escribió a Cicognani y le explicó cuáles eran los resultados de las reuniones celebradas por la secretaría. En la reunión de la comisión de coordinación del 16 de mayo, el card. Confalonieri propuso con éxito que el capítulo sobre la libertad religiosa fuera convertido en una «Primera Declaración» (*Declaratio prior*), y que el capítulo *De iudaeis* fuera una «Segunda Declaración» (*Declaratio altera*)¹⁰⁶.

b) La cuestión de los judíos

Algunas informaciones importantes a propósito de la revisión del texto sobre los judíos se encuentran en el informe con que Bea, durante el tercer período conciliar, lo presentó en el aula el día 25 de septiembre de 1964¹⁰⁷. La atención que la comisión de coordinación había prestado al esquema parece haber sido significativa. De conformidad con el reglamento, resultaba normal que tal comisión examinara el informe, antes de que éste fuera enviado a los padres. Pero en este caso «los miembros de la comisión de coordinación saben que ese breve texto les ha costado no poco tiempo». Concretamente, Bea explicó que ellos habían discutido extensamente sobre el problema de tratar o no de la cuestión del «deicidio», y, en caso afirmativo, acerca de cómo tratarla; es un punto que siguió siendo crucial hasta el último momento. La razón que motivó aquella precisión tuvo consecuencias aun para el procedimiento. Según Bea,

aquellas deliberaciones han ocupado mucho tiempo. Por consiguiente, no era ya posible someter nuevamente esta parte de la declaración al examen de los miembros de la secretaría. En efecto, puesto que la secretaría había terminado el análisis de todas las demás materias del debate en la reunión de marzo, no pareció oportuno convocar de nuevo en Roma a sus miembros para que discutieran únicamente esta parte¹⁰⁸.

Tal circunstancia exigía, a juicio del relator, que los padres examinaran con mayor atención esta parte del problema. Un resultado de la situación fue, por ejemplo, el que, a propósito de la declaración sobre los judíos, los obispos orientales se alinearan con la minoría. Fue, según parece, el único caso en que los padres melquitas se alejaron sensiblemente del ala renovadora, haciendo que prevalecieran las razones de la sociedad árabe y las preocupaciones de proteger a las minorías cristianas en los países musulmanes. El diario de mons. Edelby, explícito en esta materia, no examina a

106. AS V/2, 292-293.

107. Cf. «DC» 1435 (1 de noviembre de 1964) 1421-1428.

108. AS III/2. Esta circunstancia explica la intervención polémica de algún padre, miembro de la secretaría, como mons. C. Heenan (cf. Oesterreicher, «Textgeschichte der Konzilserklärung», 440), según el cual el texto no había sido redactado por la secretaría sino por algunos «expertos inexpertos».

fondo las motivaciones, sino que revela el malestar con que los melquitas afrontaron este tema en el Concilio. En todo caso, un fruto del esfuerzo melquita fue que el documento conciliar se hiciera extensivo a las religiones no cristianas, incluido el islam y no excluido el judaísmo¹⁰⁹.

c) La libertad religiosa: de simple capítulo a declaración

La declaración sobre la libertad religiosa ha sido objeto de diversos estudios bien documentados¹¹⁰. Para definir la cronología del curso que siguió este texto se debe partir de la reunión celebrada el día 28 de diciembre de 1963 por la comisión de coordinación. En aquella ocasión Döpfner, que era su relator, afirmó:

El capítulo que hasta ahora se ha numerado como el capítulo quinto (acerca de la libertad religiosa), ya sea que permanezca en el antiguo esquema, o bien que se constituya como un decreto especial o como una declaración especial, podrá quizás abreviarse ulteriormente, omitidos aquellos puntos que puedan suscitar amargos desacuerdos, sin que haya necesidad alguna que impulse a tratar de ellos en el Concilio.

El día 3 de enero de 1964 Felici pidió informaciones al secretario sobre los capítulos cuarto y quinto del esquema *De oecumenismo*. El día 14 del mismo mes Bea le respondió que de momento no podía darle una respuesta definitiva, porque la reunión plenaria de la secretaría habría de celebrarse del 24 de febrero al 7 de marzo. No obstante, le comunicaba su opinión personal:

El capítulo quinto *De libertate religiosa* debería mantenerse en el verdadero y propio esquema *De oecumenismo* a causa de su importancia en la problemática ecuménica y a causa de su relación con el pensamiento expuesto en el esquema. Además, en estos días, los miembros de la secretaría estudian las observaciones de los padres conciliares recibidas hasta ahora, y buscan una fórmula para mostrar más claramente el nexo del capítulo con la cuestión del ecumenismo.

En la reunión del 15 de enero de 1964, la comisión de coordinación se abstuvo de adoptar decisiones sobre los capítulos cuarto (*De Iudaeis*) y quinto (*De libertate religiosa*) del esquema *De oecumenismo*, en espera de recibir las propuestas de la secretaría. Albert Meyer, arzobispo de Chicago, temiendo que la declaración sobre la libertad

109. JEdb, 213, 241-243.

110. Véase entre la abundante bibliografía: P. Pavan, en LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 703-748; J. Hamer - Y. Congar (eds.), *Vatican II. La liberté religieuse*, Paris 1965, principalmente las p. 53-110; Ph. Delhaye, en «DTC Tables», cols. 4323-4324; J. Murray, *La declaración sobre la libertad religiosa*, en: «Concilium» 15 (1966) 5-19; y D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Murray*, Paris 1994. Para seguir el desarrollo concreto del tema durante la segunda intersesión, disponemos especialmente de los estudios de J. Grootaers y de V. Carbone, publicados en la obra: *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*. Colloquio internazionale di studio, Roma 22-24 de septiembre de 1989, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Brescia 1991, 85-176. En esta obra se publican también tres testimonios de teólogos que participaron en la elaboración del texto definitivo (J. Jamer, P. Pavan y C. Colombo), pero ninguno de ellos ofrece informaciones sobre lo que sucedió durante la segunda intersesión. Acerca de esto es preciso consultar el estudio de P. Pavan, «Il cardinale Bea e la libertà religiosa», en: *Simposio card. Agostino Bea*, edit. por la Secretaría para la unidad de los cristianos, Roma 1983.

religiosa pudiera ser rechazada o sustancialmente modificada, escribió directamente al papa el día 24 de enero; el día 12 de marzo hizo también lo mismo el card. Joseph Ritter, arzobispo de San Luis (Estados Unidos).

La reunión plenaria de la secretaría tiene lugar del 24 de febrero al 7 de marzo en la Casa di Gesù Maestro, en Ariccia. Hasta entonces se habían recibido 380 observaciones escritas y propuestas de enmienda, que fueron reunidas en un tomo de 280 páginas. El informe escrito en aquella ocasión enumeraba cinco criterios: 1) Expresar más claramente el concepto de libertad religiosa utilizado por la declaración, a fin de evitar toda interpretación errónea o dudosa. 2) Indicar más explícitamente los derechos de las comunidades religiosas. 3) Explicar mejor el principio que puede limitar el ejercicio de los derechos de los católicos. 4) Acentuar la verdad objetiva de la ley divina, con todas sus exigencias, a fin de excluir cualquier riesgo de subjetivismo o indiferentismo. 5) Mostrar cómo las condiciones actuales de la humanidad confirman la necesidad y los derechos de la libertad religiosa.

El día 9 de marzo Bea comunicó a Cicognani que el texto *De libertate religiosa* constituiría el capítulo cuarto del esquema *De oecumenismo*. Tal decisión fue aprobada el día 10 de marzo por la comisión de coordinación. El día 23 Bea envió a Felici el texto elaborado y aprobado «por unanimidad» en la reunión plenaria de los padres que integraban la secretaría.

Pietro Pavan envió al papa una extensa nota informativa: «El derecho de las personas –físicas o morales– a la libertad en el ámbito religioso». La nota iba acompañada por una carta en la que se leía: «Existe una expectación universal de que el Concilio adopte una postura en la materia (de la libertad religiosa). Y esta postura tendrá con seguridad una extensa y profunda repercusión en toda la familia humana». El día 6 de abril el papa hizo que Dell'Acqua transmitiera esa nota a Felici y a Tromp. La comisión de coordinación, en la reunión del 16 de abril de 1964, examinó el esquema *De oecumenismo*, en el cual figuraba como anexo la declaración sobre la libertad religiosa, siendo relator el mismo Cicognani. A propuesta de Confalonieri, se decidió que el texto se convirtiera en una *Declaratio*. A consecuencia de ello, el 18 de abril Felici comunicó a Bea: «Después de los primeros tres capítulos sobre el Ecumenismo, se han añadido dos *Declarationes*: una declaración sobre los judíos y los no cristianos (...); una declaración sobre la libertad religiosa».

5) La comisión sobre los obispos y sobre el gobierno de las diócesis

Esta comisión, que tenía como presidente al card. Paolo Marella y como secretario a mons. L. Governatori, fue ampliada por decisión de Pablo VI hacia el final del segundo período¹¹¹. Al comienzo de la intersesión se examinaron los diversos proyectos que confluían en dos esquemas, *De episcopis ac de dioecesium regimine* y *De cura ani-*

111. El día 29 de noviembre fueron dados a conocer los nombres de los cuatro nuevos miembros que habían sido elegidos: J. Carrol (obispo auxiliar de Sidney, Australia), E. Schick (obispo auxiliar de Fulda, Alemania), A. Viola (Salto, Uruguay) y O. McCann (Ciudad del Cabo, Sudáfrica). El día 8 de enero el papa nombró a B. Printesis (Atenas, Grecia).

marum, que tendrían que ser reelaborados. El documento, al que contribuyó de manera especial W. Onclin¹¹², canonista de Lovaina, estaba dividido en tres partes: la primera estudiaba el tema del obispo al servicio de la Iglesia universal (y no sólo con ocasión de un sínodo de obispos¹¹³). La segunda trataba del obispo en su diócesis y de su triple ministerio de enseñar, santificar y gobernar. La tercera parte se ocupaba, finalmente, de la cooperación entre los obispos, haciéndose referencia a la tradición de los Concilios provinciales y principalmente a las conferencias episcopales.

La comisión decidió reunirse en Roma con los secretarios de las subcomisiones, del 27 al 30 de noviembre, para determinar el método de trabajo en la revisión del proyecto, y para examinar la posibilidad de agrupar en uno solo los dos decretos ya redactados. El día 18 de diciembre Marella escribió una carta a la comisión de coordinación, para que se pronunciara sobre la conveniencia o no de fusionar los dos decretos en uno solo. El día 23 de enero de 1964 Cicognani, en calidad de presidente de la comisión de coordinación, comunicó a Marella la decisión adoptada: el decreto *De episcopis ac de dioecesium regimine* debía redactarse sobre la base de las directrices confirmadas el día 26 de noviembre, las cuales acentuaban el carácter pastoral del decreto, mientras que las cuestiones de orden jurídico debían ser estudiadas por la comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico. En cuanto al esquema *De cura animarum*, éste no aparecería ya en la lista de los esquemas de los que debía ocuparse el Concilio.

En la reunión de los secretarios de las cinco subcomisiones, celebrada el día 27 de enero de 1964, se aceptó el proyecto preparado aprisa por Onclin y presentado por representantes de la primera subcomisión. Toda la formulación del texto, con sus tres partes —la colegialidad y la relación de la periferia con el centro de la Iglesia; los obispos en sus diócesis; las instancias intermedias (Concilios, sínodos y conferencias episcopales)—, era diferente de la del texto anterior. Diferente no sólo porque era menos jurídico, sino también porque adoptaba fundamentos teológicos de los que carecía el *De episcopis ac de dioecesium regimine*, exceptuado el principio de que «la salvación de las almas es la ley suprema», y la conveniencia de reforzar la jurisdicción de los obispos. Pero, aunque tales presupuestos se ajustaban también a las reivindicaciones —frecuentes en los *vota* y en los debates— de una «recuperación» del «poder monárquico diocesano», el proemio y el capítulo primero («De episcopis quoad universam ecclesiam») constituían la verdadera novedad, recogiendo la parte dogmática del *De ecclesia* acerca de la colegialidad. La sección sobre la «potestad ordinaria, propia e inmediata» de los obispos se encontraba inserta de hecho en el capítulo primero sobre la solicitud de los obispos por la Iglesia universal, después de la definición de un «Grupo o Consejo central» (*Coetus seu Consilium centrale*) que ayudara al pontífice en su tarea de ocuparse de los asuntos de la Iglesia universal (la creación del grupo había sido propuesta por muchos padres durante el debate en el aula) y antes de la propuesta de

112. Cf. J. S. Quinn, «Mgr. Onclin and the second Vatican Council», en: *Liber amicorum Mgr. Onclin*, Gembloux 1976, 13.21. Véanse principalmente los archivos Onclin (Lovaina) y Veuillot (París), muy valiosos por los detalles que ofrecen sobre la historia del esquema durante la segunda intersesión (pueden consultarse también en el ISR).

113. Cf. J. I. Arrieta, *El sínodo de los obispos*, Pamplona 1987.

renovación e internacionalización de la curia romana. En cuanto a las conferencias episcopales, se contemplaba la idea de dar fuerza jurídica a sus deliberaciones, pero (siguiendo en cierto modo el informe de Carli sobre el capítulo tercero del esquema anterior, presentado el 12 de noviembre de 1963) se evitaba abordar el fundamento teológico. Por tanto, la existencia de las conferencias se hallaba motivada esencialmente por razones históricas y pastorales. Ésta sería entonces la base del nuevo esquema, denominado *De pastorali episcoporum munere in ecclesia* («Acerca del oficio pastoral de los obispos en la Iglesia»). Partiendo de la estructura tripartita ya mencionada, fue elaborado por una comisión restringida el proyecto de decreto abreviado, que respondía a la petición de la comisión de coordinación. La comisión sobre los obispos se reunió en Roma del 3 al 13 de marzo de 1964, y después de haber examinado el texto y aportado algunas modificaciones, aprobó su redacción, efectuada el 13 de marzo. El texto fue enviado entonces a la comisión de coordinación, que lo aprobó en su reunión del 16 de abril, después de haber escuchado el informe de Döpfner y a pesar de las enmiendas enviadas por Carli al card. Marella¹¹⁴.

Después de una nueva reunión de la comisión, limitada esta vez a los relatores y a los secretarios, en los días 27 y 28 de abril, el proyecto de decreto fue impreso y enviado a los obispos el 22 de mayo, acompañado por una carta de Felici¹¹⁵.

6) La comisión para el apostolado de los laicos, la imprenta y los espectáculos

Esta comisión, con el card. Silva Henríquez y O'Connor como presidentes, y con A. Glorieux y A. Galletto como secretarios, fue ampliada —hacia el final del segundo período— con el ingreso de J. da Silva (obispo auxiliar de Lisboa, Portugal), M. Fernández Conde (Córdoba, España), A. Babcock (Grand Rapids, Estados Unidos), Helder Câmara (obispo auxiliar de Río de Janeiro, Brasil) y W. Möhler, superior general de los Palotinos (Alemania).

Los primeros meses del año 1964 estuvieron dominados no sólo por la necesidad de producir un esquema unitario, sino también por cierta inquietud, debida a la necesidad de concluir lo antes posible el Concilio. Era éste un fenómeno general con respecto a todos los esquemas que se encontraban en aquel momento en fase de elaboración. El día 13 de diciembre, el secretario envió a todos los miembros y expertos de la comisión la propuesta de Hengsbach, y solicitó sus observaciones sobre el texto, que debían ser remitidas antes del 6 de enero, porque estaba prevista para febrero la reunión plenaria. Esta fase del trabajo resultó importante, porque se sometió radicalmente a discusión el esquema elaborado durante la fase preparatoria. Esto explica la sorpresa sentida por diversos miembros de la comisión, como puede verse por una carta enviada por Cardijn a Glorieux, solicitando que se precisaran detalles sobre el tema. En enero de 1964 el grupo romano resumió las respuestas de los miembros de la comisión al «Plan Hengsbach»: «Todas ellas son más bien favorables, aunque muchos sostienen que el plan es

114. AS V/2, 187-191.

115. AS V/2, 500-501.

tan esquemático, que no permite la formación de un juicio definitivo»¹¹⁶. Por su parte, un padre francés añadió: «Veo en él una grave deficiencia: la ausencia de principios teológicos, lo cual implica una excesiva confianza tributada al texto del *De ecclesia*, que no nos proporcionará todo lo que nosotros necesitamos». Y aprovechó la ocasión para recordar que, hacia el final del segundo período conciliar, un grupo de padres franceses había enviado un texto más doctrinal acerca de la sección general sobre el apostolado. Finalmente, un experto romano elaboró de manera más detallada la propuesta de Hengsbach. Sobre estas tres bases se elaboró el plan definitivo, presentado en forma de tres capítulos en la reunión del 25 de enero de 1964.

Pero precisamente en aquel mismo día la comisión para el apostolado de los laicos recibió una carta de Cicognani, quien, en su calidad de presidente de la comisión de coordinación, daba las siguientes directrices:

El esquema sobre el apostolado de los laicos debe quedar reducido a sus puntos esenciales y, por tanto, debe ser presentado en forma de proposiciones, sobre las cuales los padres votarán después de una breve discusión; todo el resto del esquema actual será remitido a la comisión para la reforma del Código, o será utilizado para Instrucciones especiales de la Santa Sede¹¹⁷.

«La nueva situación en que venía a quedar nuestro esquema, desagradó mucho a todos», pero, a diferencia de casi todas las demás comisiones conciliares¹¹⁸, que se limitaron a obedecer al pie de la letra todas las prescripciones de la comisión de coordinación, vemos que en esta comisión se trató de salvar el texto lo más posible, forzando en sentido amplio la interpretación de la expresión «en forma de proposiciones». En consecuencia, se dijo al secretario general del Concilio que no se trataba simplemente de «redactar un Índice general de materias». Además, uno de los cuatro moderadores del Concilio declaró a uno de los miembros de la comisión que los criterios formulados por la comisión de coordinación debían entenderse en sentido amplio, y que en la práctica un proyecto de diez o doce páginas habría sido lo correcto. El mismo presidente de la comisión de coordinación afirmó que las proposiciones podían reagruparse para que formaran capítulos, y que el conjunto que saliera de ellos no debía aparecer como un esqueleto sin carne¹¹⁹. De ahí dedujo la comisión que no sería suficiente la enumeración de proposiciones, sino que habría que presentarlas con cierta estructura¹²⁰. Estimulado por tales principios, el grupo de expertos romanos, reunido el 5 de febrero de 1964, procedió a la reducción pedida, aunque no conocía el contenido del capítulo *De laicis* en la constitución sobre la Iglesia, ni conocía tampoco el contenido del esquema XVII, circunstancias que no le permitían actuar con absoluta seguridad. El esquema general fue conservado intacto, pero su contenido se redujo de 17 páginas y 47 artículos a 10 pági-

116. *Acta commissionis Conciliaris «De Fidelium Apostolatu»*, 77. Las reuniones de estudio, reservadas para los expertos romanos, se celebraron en los días 13, 16, 18, 22, 23 y 25 de enero, con la participación de Cento, Lentini, Quadri, Papali, Tucci, Bogliolo y quizás Ferrari-Toniolo y Pavan.

117. *Ibid.*, 79.

118. *Ibid.*, 120.

119. *Ibid.*, 83.

120. *Ibid.*, 82.

nas y 24 artículos, consistiendo la única modificación significativa en la nueva separación entre lo que se refería a la acción caritativa y lo que concernía a la acción social¹²¹. La labor del grupo romano (conocido como *Propositum ulterius abbreviatum*, es decir, «Proyecto más abreviado todavía») fue aceptado por el pleno de la comisión, después de una discusión bastante áspera, que se prolongó durante las reuniones de los días 2 y 3 de marzo de 1964¹²².

En cuanto se refiere al esquema en su totalidad, la aportación más importante de aquella reunión plenaria fue el hecho de que diversas personas, especialmente el P. Tucci, director de *La Civiltà Cattolica*, pidieron una revisión de la estructura del esquema en tres capítulos. Resultó evidente que las «proposiciones» no podían expresar exhaustivamente un tema tan importante y tan cargado de expectativas. Además, puesto que el esquema había sido presentado en 1963, hacia fines del segundo período, la comisión estaba autorizada para garantizar cierta consistencia del mismo. Por sugerencia de Tucci se creó una comisión de estudio para examinar las proposiciones; su labor condujo a un nuevo esquema de cinco capítulos, además del proemio y de la exhortación final: capítulo I: La vocación de los laicos al apostolado (nn. 1, 3, 2); capítulo II: Las comunidades y los ambientes vitales, es decir, la situación humana en la que todos los cristianos deben realizar cuanto se dice en el capítulo I (nn. 10, 11, 4, 12); capítulo III: Los diversos fines que deben alcanzarse, de conformidad con el evangelio, la caridad y la justicia social: 1) la conversión humana y el progreso hacia Dios (número nuevo); 2) la misericordia y la caridad hacia los pobres (nn. 13, 14); 3) la instauración cristiana del orden temporal (nn. 15, 16); capítulo IV: Las formas de asociación: todo cuanto se dijo en los capítulos I, II y III es aplicable también a las formas de asociación (nn. 5 –que debe completarse–, 6, 7 y el número sobre la Acción Católica); capítulo V: El orden que debe observarse, así como la coordinación e incluso la cooperación con los no católicos (nn. 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24)¹²³.

Poseemos una extensa relación sobre los trabajos de las subcomisiones y de la comisión durante los días 4 al 12 de marzo, especialmente sobre un posible «Directorio» que pudiera añadirse al esquema¹²⁴. En los siguientes días 13 y 17 de marzo, Glorieux recibió de la comisión diversas observaciones, a las que él intentó dar solución basándose en la mayoría de las opiniones que aparecían en las *animadversiones* de los padres. Ahora bien, a pesar de este *modus operandi*, algunas cuestiones no quedaron resueltas, de tal modo que Cento, Guano, Tucci, Glorieux y Dalos se reunieron el día 18

121. *Ibid.*, 79-80. Cf. F. Klostermann, «Dekret über das Apostolat der Laien. Einleitung und Kommentar», en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil* II, 594.

122. *Acta commissionis conciliaris «De Fidelium Apostolatu»*, 80-85.

123. *Ibid.*, 89-90. La estructuración del texto en cinco capítulos determinó la formación de cinco subcomisiones, cada una de ellas encargada de la elaboración de un capítulo. La composición de las subcomisiones fue la siguiente: capítulo I: Nécsey, Ménager, Fernández Conde, Guano y P. Moehler, Lentini, Worlock y los padres Papali y Bogliolo; capítulo II: Morris, Yu Pin, Hélder Câmara, Stourm, Gutiérrez, Ligutti, Ch. Boillat, padre Leetham; capítulo III: Castellano, Larraín, Babcock, De Araújo Sales, Guadri, Ferrari-Toniolo, Rodhain, Tucci; capítulo IV: Herrera Oria, Petit, László, De Vet, Civardi, Cardijn, Klosterman, Piovesana, Steiff, padre Dalos; capítulo V: Cousins, O'Connor, Hengsbach, Da Silva, Ramselaar, Higgins, Géraud, padre Hirschmann.

124. AS V/2, 164-165; A. Glorieux, en: *Vatican II. L'apostolat des laïcs*, Paris 1970, 170.

con el fin expreso de abordarlas¹²⁵. El resultado obtenido fue estudiado por la comisión de coordinación durante los días 16 y 17 de abril de 1964, según el informe del card. Urbani¹²⁶. El texto presentado a la comisión de coordinación en abril estaba constituido por una veintena de proposiciones, se hallaba dividido en cinco capítulos y estaba provisto de un proemio y de una exhortación final¹²⁷. A pesar de la lectura crítica, efectuada varias veces por la comisión, del capítulo *De populo Dei et speciatim de laicis*, en el esquema *De ecclesia*, el fundamento eclesiológico del esquema seguía siendo el cuerpo místico de Cristo. El apostolado de los laicos se entendía, por tanto, como la respuesta a la exigencia cristiana de obedecer al precepto de la caridad, una obediencia a la que todos los miembros del cuerpo estaban llamados. El apostolado de los laicos, que era a un mismo tiempo un derecho y un deber, tenía su origen en los sacramentos del bautismo y de la confirmación, y se alimentaba de la eucaristía. Un primer capítulo sobre la vocación al apostolado de la Iglesia y, en particular, al de los laicos, iba seguido por un segundo capítulo sobre los ámbitos en que ese apostolado se ejercita: en la familia, en la Iglesia y en la sociedad. El tercer capítulo, sobre los fines del apostolado, distinguía nítidamente entre el fin de la evangelización y de la directa santificación de los hombres y el fin de la animación cristiana del orden temporal, dos fines que coexistían en la conciencia cristiana del laico, que es a la vez un creyente y un ciudadano. El cuarto capítulo estaba dedicado a las asociaciones de apostolado. Dicho capítulo, a diferencia del esquema de 1963, acentuaba la libertad de la Iglesia para escoger, de acuerdo con las necesidades de la Iglesia local, la forma de asociación que debía promoverse. Seguía afirmándose la condición privilegiada de la Acción Católica, pero esta situación de privilegio se extendía también potencialmente a otras estructuras que estuvieran caracterizadas por las «cuatro notas»¹²⁸. Finalmente, el último capítulo enunciaba los principios que determinaban la relación entre los laicos y la jerarquía, distinguiéndose cuidadosamente entre la misión canónica, el apostolado realizado «por mandato», el apostolado libre sujeto únicamente a una supervisión eclesiástica general, las formas de cooperación entre los laicos y los pastores, y finalmente un servicio «a tiempo completo» de los laicos en la Iglesia. Se expresaba fugazmente el deseo de que se fomentara constantemente

125. F-Glorieux, 21/378 y 379.

126. AS V/2, 473.

127. El propuesto Directorio para el apostolado de los laicos, proyectado por la comisión el día 6 de marzo, debía tener en cuenta dos exigencias de signo opuesto: por un lado, recuperar los contenidos eliminados del esquema preparatorio, y, por otro lado, implicar a los laicos mismos en la redacción, confiando esta tarea a una adecuada comisión posconciliar o a un eventual tercer congreso mundial sobre el apostolado de los laicos. Esta última hipótesis ofrecía la ventaja de eliminar cualquier estatismo dogmático de las indicaciones conciliares y favorecía la recepción del Concilio. Cf. *Acta commissionis conciliaris «De Fidelium Apostolatu»: Storia del testo (1962-1964)*, obra redactada por A. Glorieux y P. Dalos sobre la base de extractos de los informes presentados a los obispos miembros de la comisión (véanse en: F-Caprile-Tucci, *Apostolato dei laici*, 31, 1, p. 92-94).

128. Las «cuatro notas» que caracterizan a la Acción Católica y a los demás movimientos similares a ella, se refieren a los fines de su actividad, unos fines que son también los de la Iglesia, a saber, la santificación individual y la edificación del cuerpo místico de Cristo; las modalidades de la colaboración de los laicos con la jerarquía; la acción tanto individual como orgánica de los laicos dentro de la organización; la supervisión de la jerarquía sobre las actividades de participación de los laicos, una supervisión que se expresa en forma de un mandato explícito (cf. AS V/2, 366).

te la cooperación de los laicos con los cristianos y con los no cristianos, sobre la base del común patrimonio evangélico y de los valores humanos compartidos.

La continuidad con el esquema preparatorio y con la revisión efectuada durante la intersesión de 1963 le pareció evidente a la comisión de coordinación: el núcleo conceptual había permanecido sin variaciones¹²⁹. En relación con el texto de 1963, que conservaba íntegramente el contenido del esquema preparatorio, la redacción de marzo de 1964 había quedado reducida en una cuarta parte. La concepción inicial de la comisión, que consideraba como competencia propia la reflexión sobre el estatuto eclesial de los laicos, quedó sustituida por la atribución de esta función a la constitución *De ecclesia*. En realidad, el esquema de 1964 era una «guía práctica» para los laicos. Aunque se intentó dar mayor relieve a la vocación de los laicos al apostolado, el intento de codificar detalladamente casos y situaciones se traspantaba en diversos puntos del nuevo esquema: se establecían campos y ámbitos precisos que justificaban la intervención de los laicos; se presentaban las razones para el llamamiento actual que la Iglesia les dirigía; se daban las normas que había que observar, y se precisaba el vocabulario que definía las diversas condiciones para el ejercicio del apostolado. Además, la abreviación del esquema, aunque, por un lado, favorecía la selección de los temas cruciales, sin embargo acentuaba, por otro lado, la limitación (existente ya en el texto preparatorio) de que no se considerara el tema aislándolo de la reflexión sobre la Iglesia. El hecho de concentrarse exclusivamente en esta área limitada, significaba permanecer dentro de los límites de un empeño pastoral entendido como esclarecimiento y organización de lo ya existente¹³⁰. El mayor cambio consistía en el orden según el cual se había organizado la materia: el *De apostolatu laicorum*, de 1962-1963, dividido en una parte general y una parte especial, distinguía nítidamente entre el apostolado en favor de la promoción directa del Reino de Dios, por un lado, y la acción caritativa y la acción social, por el otro lado, mientras que el nuevo esquema, superando esta división tripartita, adoptaba un enfoque menos «escolástico» y eliminaba numerosas repeticiones. Quedaba también notablemente reducida la parte inicial, de contenido doctrinal, del esquema anterior, porque «todo lo que se refiere a la posición del laico en la Iglesia» debía depender de la constitución *De ecclesia*¹³¹. La inserción de la parte sobre la acción social de los laicos en el esquema XIII había contribuido a eliminar del decreto algunas aportaciones originales del texto preparatorio. Con la decisión de conceder preferencia a los temas disciplinares, se creía que podía eludirse la verdadera dificultad, que era de naturaleza eclesiológica. El contenido del texto de la segunda intersesión conciliar muestra evi-

129. En la *Relatio circa schema «De apostolatu laicorum»*, el cardenal Urbani acentuaba que «no es tarea mía el juzgar acerca de los méritos del tratado, sino únicamente el señalar cómo se ha conseguido mantener la sustancia —el jugo— de todos los números anteriores [del esquema preparatorio]. Este esfuerzo revela una exposición que resulta excesivamente genérica. Pero, en general, me parece que todo el esquema es completo y posee aquel estilo pastoral que es propio de nuestro Concilio» (AS V/2, 402-403).

130. El decreto sobre el apostolado de los laicos debía ser, como era en efecto, una exposición completa y pastoral de la «sustancia —el jugo—» del esquema preparatorio, debiendo «ordenar sistemáticamente lo que ya existe de algún modo». Véase la intervención de Glorieux en las actas de la comisión: *Acta commissionis*, 35 (reunión del 7 de marzo de 1963).

131. Cardenal Urbani, *Relatio circa schema «De apostolatu laicorum»* (AS V/2, 402-403).

dentemente la incapacidad para superar la ambigüedad con la que se contemplaba al laicado. El esquema seguía estando prisionero de los límites y de las aporías de la reflexión preconiliar sobre la denominada «teología del laicado». Por un lado, resultaba ahora ineludible la necesidad de una colaboración de los laicos en la Iglesia y de que se les asignara una responsabilidad en ella. Por otro lado, se quería dirigir y subordinar este proceso de emancipación al control y a la dirección de una jerarquía eclesiástica, preocupada por perder la posición jurídica y teológica de ser una «casta superior».

La aprobación de la comisión de coordinación, que llegó el día 17 de abril, garantizó que el esquema saliera de la «lista negra» de mini-esquemas, trazada en enero; aseguró que este esquema pudiera ser ampliamente discutido en el aula. El día 27 de abril el papa decidió que el texto, el tercero que se había elaborado ya, fuese enviado a todos los padres. A diferencia de los textos que lo habían precedido, este tercer texto impreso trazó una línea que sería seguida por el texto definitivo, aunque habrían de introducirse profundos cambios, impuestos por las críticas de los padres, recibidas ya por escrito durante el verano de 1964, pero formuladas también de viva voz durante el debate público, que tuvo lugar entre los días 7 y 13 de octubre de 1964.

7) Las comisiones para las misiones

La comisión fue ampliada con el ingreso de cuatro miembros elegidos¹³², hecho que tendría importantes consecuencias. En efecto, además de ampliar la participación africana, asiática y norteamericana, y de reducir la media de edad de los miembros a 57 años, esta decisión supuso el ingreso en la comisión de un personaje destinado a desempeñar en el futuro un papel importante: el superior general de los Padres del Verbo Divino, el alemán Johannes Schütte, trabajador incansable. El 5 de diciembre de 1963, primer día de la intersesión, el card. Agagianian, prefecto de la congregación de *Propaganda fide* y presidente de la comisión conciliar *De missionibus*, envió al card. Cicognani un nuevo texto¹³³, elaborado durante el segundo período gracias al intenso trabajo de cuatro subcomisiones, una para cada capítulo del esquema¹³⁴. Aprobado por la

132. J. Schütte S.V.D. (Alemania), E. D'Souza (Bopal, India), J. Comber (obispo titular, superior general de la Congregación de Maryknoll, Estados Unidos), J. Dogget (vicario apostólico de Aitape, Nueva Guinea), además de un miembro nombrado por el papa: C. Cavallera (Nyeri, Kenia).

133. El texto anterior había sido rechazado por la comisión de coordinación el 3 de julio de 1963: *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 338-344, 417-422 y 460. Cf. S. Paventi, «Iter dello schema *De activitate missionali*», en: J. Schütte (ed.), *Il destino delle missioni*, Brescia 1968, 56-91; Id., «Étapes de l'élaboration du texte», en: *Vatican II. L'activité missionnaire de l'église*, Paris 1967, 149-181; véase también: S. Brechter, «Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Einleitung und Kommentar», en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 10-21; Id., *Das Missionsdekret des Vatikan im Gesamtwerk des Konzils*, en: «Zeitschrift für Missionswissenschaft» 22 (1966) 241-259; J. Glazick, *Die Mission in II Vatikanischen Konzil*, en: «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 50 (1966) 3-10. En cuanto a la contribución de mons. Paventi a la misionología y a los trabajos conciliares, cf. H. Rzepkowski, *Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Köln-Wien 1992, en el artículo «Paventi». Para conocer mejor el pensamiento durante los trabajos preparatorios, cf. S. Paventi, *Prospettive missionarie*, Roma 1964.

134. La composición de las subcomisiones, incluidos sus respectivos expertos, puede verse en: Paventi, *Prospettive missionarie*, 178.

comisión de coordinación, el papa autorizó el día 17 que el texto fuera enviado a todos los obispos, a fin de que éstos hicieran llegar sus observaciones antes de finalizado el 31 de marzo.

Sin embargo, como sucedió con los demás esquemas no discutidos todavía en el aula, éste debía quedar reducido también a simples proposiciones, de conformidad con lo dispuesto por la comisión de coordinación en la reunión del 15 de enero. Los miembros de la comisión *De missionibus* fueron convocados en Roma para el 4 de mayo. Las cuatro subcomisiones habían reelaborado el texto en forma de proposiciones, y entre el 8 y el 9, y después del 11 al 13 de mayo se reunieron nuevamente para darle el toque final. En la obra publicada por Wiltgen, el P. Schütte explicó cómo se había producido la aprobación:

En la comisión sobre las misiones, ninguno de nosotros se sentía satisfecho de las proposiciones. A pesar de ello, votamos a favor, porque la comisión de coordinación había ordenado que se hicieran reducciones radicales, y creíamos que, dadas las circunstancias, aquellas seis páginas representaban lo mejor que se podía conseguir¹³⁵.

El nuevo esquema, cuyo título anterior *–De missionibus–* se había modificado para que fuese: *Schema Propositionum De Activitate missionali ecclesiae*, constaba en realidad de apenas seis páginas que contenían un texto, un preámbulo y trece proposiciones¹³⁶. Este esquema esquelético sería presentado por primera vez a los padres durante el tercer período. Pero, antes de que el período comenzara, hubo una enérgica reacción por parte de un grupo de obispos misioneros, principalmente holandeses, los cuales, preocupados por defender los derechos de las misiones, y reagrupados en torno a la figura carismática de Tarcisius Van Valenberg, habían distribuido un contra-esquema, así como dos sucesivas revisiones del texto oficial. Bautizado con el nombre de *Documentum nostrum*, estas personas lo habían entregado a la secretaría general del Concilio, pidiendo que fuera impreso como comentario oficial del esquema de las proposiciones. Esta sugerencia fue rechazada por la secretaría¹³⁷.

Juntamente con una carta del 26 de mayo, el esquema de las catorce proposiciones fue enviado entonces a Cicognani. Una vez aprobado, el 7 de julio Felici lo envió a los padres conciliares, juntamente con otros esquemas que debían discutirse durante el tercer período. La petición de los holandeses de que se antepusiera al esquema el informe elaborado por ellos, no resolvía el problema de un texto incoloro e insatisfactorio. Las peticiones formuladas por ellos no modificaban la limitación del texto. Pedían el reconocimiento explícito de los institutos misioneros y del carácter específico de los mismos. Reclamaban, además, una reforma de la *Propaganda fide* que asignara las tareas de organizar misiones, más bien que controlar territorios de misión. Pedían, además, que se plantease el problema de entablar diálogo con las religiones no cristianas. Soli-

135. Wiltgen, 193.

136. Sobre este cambio, cf. J. B. Anderson, *A Pneumatology of the Paschal Mystery: Ad Gentes I, 2-5*, Roma 1988, 45.

137. Wiltgen, 193; cf. E. Louchez, «La Commission 'De missionibus'», en: J. Famerée, J. Grootaers, M. Lamberigts, Cl. Soetens (eds.), *Les commissions à Vatican II. Colloque de Leuven et Louvain-la-Neuve*, Lovaina 1996, 251-275; F. Van Kerckhoven, 6. El esquema se halla en AS III/6, 327-336.

citaban, finalmente, que la tarea misionera fuera designada como responsabilidad del colegio de los obispos bajo la dirección del papa.

Pero el esquema era todavía más débil desde el punto de vista de la teología y como lectura del momento histórico: la descolonización, la globalización de los problemas, la pobreza quedaban al margen de él, como quedaban también los criterios eclesiológicos reconocidos en la constitución sobre la Iglesia. El esquema planteaba un preámbulo que fijase los «principios» de la actividad misionera, que (a pesar de reconocerse lo anticuado de la distinción) se practicaba en los territorios sujetos a la «Propaganda» o allá donde no se había efectuado aún la implantación de la Iglesia. Los distintos puntos establecían: La necesidad de la misión, la cual seguía siendo necesaria aun hoy día para mostrar que la Iglesia era «el medio universal de salvación» (nº 1). La actividad misionera se ejerce, según el nº 2, por la autoridad de los obispos a través de los misioneros dirigidos por las órdenes religiosas, por los institutos misioneros o movidos por el ejemplo de los apóstoles. Las etapas de la labor misionera (nº 3) se expresan en la acogida de los pobres, en la predicación como llamada a la fe en Cristo, en la catequesis de los conversos por medio de los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía, en la participación en la vida de la comunidad cristiana con el fin de formar vocaciones y jerarquías autóctonas, y en la capacidad de la Iglesia para enseñar la verdad religiosa y la moralidad del orden natural de regir la sociedad. La actividad misionera (nº 4) está dirigida por un «Consejo central para la evangelización», que está creado como «secretaría de expertos» de la «Propaganda», cuyos poderes no están limitados en modo alguno por este órgano, del que pueden formar parte los obispos residenciales. El nº 5 considera la tarea misionera como un deber de todo el episcopado, del cual surge la *communio ecclesiarum* («comunidad de las Iglesias»): una expresión que se convertirá en un tema teológico de mucha mayor amplitud que el lugar en que se enuncia. A los sacerdotes «del clero secular y del clero regular» les incumbe también la obligación de poseer tal disponibilidad, lo mismo que a los institutos de perfección y a los laicos (nn. 6-8), que son, todos ellos, instrumentos de la «consecratio mundi». El nº 9 reagrupaba en un único párrafo brevísimo los principios acerca de la «fraterna colaboración» con los no católicos, según todo lo que se establecía en el *De oecumenismo*. En cuanto a las relaciones con creyentes de otras religiones, se remite a las «normas legítimamente establecidas», que de hecho no permitían ningún contacto. Los nn. 10-13 se referían a la formación: formación de la cultura cristiana en los países de misión, formación técnico-científica que debe impartirse en las instituciones misioneras dedicadas al desarrollo, formación de los catequistas y de los misioneros de los diversos institutos, a fin de que se familiaricen con la lengua, la mentalidad y la psicología de los pueblos. Es comprensible que el estilo y los contenidos de tal enfoque fueran criticados muy seriamente en el aula, cuando el esquema llegó a ella durante el cuarto período¹³⁸.

138. «Este esquema se resentía demasiado del aire viciado de las oficinas, y no respiraba suficientemente el aire fresco de los bosques», según N. Calmels, *La vie du Concile*, Le Jas 1966, 201.

8) La comisión para la vida y el ministerio de los sacerdotes¹³⁹

La impresión de hallarse en deuda con los sacerdotes llegó a ser tan viva entre los padres conciliares que éstos, al terminar el segundo período, decidieron dirigir un mensaje a los sacerdotes del mundo. El 29 de noviembre fue presentado un proyecto, pero el mensaje permaneció en segundo plano. La explicación oficial declaró que las enmiendas presentadas habían sido tantas, que resultaba casi imposible efectuar una redacción definitiva durante el poco tiempo que quedaba¹⁴⁰.

La comisión preparatoria¹⁴¹ había redactado tres esquemas: sobre «La santidad de los clérigos»; «Los oficios y los beneficios clericales»; «La distribución de los sacerdotes», y otro esquema sobre «El cuidado de las almas». La comisión conciliar encargada «De la disciplina del clero y del pueblo cristiano» elaboró, partiendo de estos esquemas, un nuevo texto titulado *De clericis*, que fue aprobado por la comisión de coordinación el día 25 de marzo de 1963, y que poco antes había sido remitido a los padres¹⁴². Finalmente, el texto fue reelaborado a base de las observaciones recibidas y recibió el título de *De sacerdotibus*.

El día 23 de enero de 1964 la comisión de coordinación comunicó que el esquema debía quedar reducido a sus puntos esenciales, expresados en forma de proposiciones. El nuevo texto, enmendado según lo exigido por tales directrices, estaba constituido por diez proposiciones precedidas por un preámbulo, en el cual se hacía referencia a cuanto la constitución *De ecclesia* había afirmado sobre la naturaleza del sacerdocio y del ministerio de los sacerdotes. El nuevo esquema *De sacerdotibus* experimentó desde entonces algunas modificaciones más, con arreglo a las observaciones que algunos padres habían enviado por escrito a la comisión. Las novedades del texto corregido con respecto al texto inicial, novedades que eran fruto de las propuestas formuladas por la comisión en su reunión del 27 de abril de 1964, se manifiestan de manera palpable en el cambio del punto de vista, perceptible en las explicaciones y en las orientaciones de la co-

139. Cf. R. Wasselynck, *Les prêtres. Élaboration du décret «Presbyterorum Ordinis» de Vatican II. Synopse*, Desclée (1968); J. Frisque, «Le Décret 'Presbyterorum Ordinis'. Histoire et commentaire», en: *Vatican II. Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Paris 1968, 124-185; J. Lécuyer, «Die Geschichte des Dekrets», en: *LThK. Zweite Vatikanische Konzil III*, 127-141.

140. Para profundizar en tal cuestión se puede consultar, por ejemplo: Wenger, 228-231. «ICI», n° 206, 13, escribía: «¿La importancia de las observaciones formuladas por los padres fue la única razón del fracaso del mensaje? Al día siguiente, 3 de diciembre, el card. Feltin dijo a un periodista que, en realidad, el texto había encallado a causa del Santo Oficio, el cual había juzgado que las propuestas presentadas estaban llenas de errores».

141. Después de comenzado el Concilio, el card. Pietro Ciriaci continuó desempeñando el cargo de presidente de la comisión *De disciplina cleri et populi christiani*, cuyo secretario era D. Álvaro del Portillo, del Opus Dei.

142. La comisión había distribuido en su interior el trabajo entre cuatro subcomisiones encargadas de elaborar los diversos capítulos: 1) Subcomisión para el capítulo primero (*De vitae sacerdotalis perfectione*): relator, Fr. Marty, arzobispo de Reims; secretario, J. Lécuyer C.S.Sp; 2) Subcomisión para el capítulo segundo (*De studio et scientia pastoralis*): relator, H. Janssen, obispo de Hildesheim; secretario, R. Sigmond O.P.; 3) Subcomisión para el capítulo tercero (*De recto uso bonorum ecclesiasticorum*): relator, H. Mazzerat, obispo de Angers; secretario, mons. W. Onclin; 4) Subcomisión para el tema *De distributione cleri*, con carácter más bien de exhortación: relator, V. Enrique y Tarancón, obispo de Solsona; secretario, mons. G. Violardo.

misión misma. El *De clericis* no hacía referencias explícitas al pueblo de Dios, limitándose a una perspectiva individualista: el sacerdote, en cuanto tal, era considerado como un cristiano que, por el hecho de ser sacerdote, debe aspirar a la santidad más que el resto de los cristianos. Podía observarse en él cierta proximidad al concepto de «sacerdote-monje», que ha escogido una «vida perfecta» o un «estado de perfección». Esta perspectiva representaba el aspecto más vivo de una espiritualidad que tenía sus raíces en la piedad sacerdotal desde los tiempos de san Juan Crisóstomo. En cambio, el texto del 27 de abril comenzaba considerando la vida del sacerdote en su relación esencial con el apostolado, perfilando tal apostolado de manera menos atemporal. La orientación pastoral aparecía en las cuatro primeras líneas de la introducción, mediante una referencia directa al *De ecclesia*.

9) La comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica

Era presidente de esta comisión el card. Pizzardo y eran vicepresidentes el card. De Barros Câmara y Dino Staffa (nombrados ambos por el papa). Era secretario el benedictino alemán A. Mayer, antiguo rector del Pontificio Ateneo Anselmiano de Roma. Entre los miembros elegidos, solamente cinco habían formado parte de la comisión preparatoria, entre los cuales se hallaba Blanchet, arzobispo titular y rector del *Institut Catholique* de París. La comisión preparatoria había elaborado dos esquemas: uno sobre las vocaciones sacerdotales y el otro sobre la formación de los futuros sacerdotes. La comisión competente redactó entonces el texto titulado *De sacerdotum alumni formandis*, que fue enviado a los padres conciliares en mayo de 1963.

Pero durante la segunda intersesión, basándose en la directriz dada por la misma comisión de coordinación el 23 de enero de 1964, el esquema quedó reducido a algunas proposiciones sencillas, que serían sometidas a la votación del Concilio sin ninguna discusión preliminar. La comisión encargada del esquema tenía ya preparadas tales proposiciones el día 11 de marzo de 1964 con el título *De institutione sacerdotali*. El día 27 de abril, la comisión de coordinación las aprobó, y en mayo fueron enviadas a los padres.

El texto presentado reflejaba «una vía media para la reforma de los seminarios y una perspectiva equilibrada» (Carraro)¹⁴³. Los problemas de los seminarios no se eludían, pero tampoco se afrontaban en la forma radical exigida en el aula por algunos padres (Döpfner, Léger y Suenens, por ejemplo)¹⁴⁴. Con respecto a la formación, la recomendación del estudio de la *philosophia perennis* (así como de las enseñanzas de la doctrina de santo Tomás de Aquino, tal como se presentaban) serían discutidas en el aula. Cuando el esquema llegaba a la revisión de los estudios (cap. V, nn. 13-18), se exhor-

143. Para conocer las intenciones exactas de la comisión, véase el análisis de J. Sauvage, «Orientations conciliaires pour la formation des prêtres», en: *Les prêtres dans la pensée de Vatican II*, número especial de la revista «Vocation» (París), enero de 1966, 193-223; véase también: G. Lefeuvre, *La vocation sacerdotale dans le IIe concile du Vatican*, París 1968.

144. Cf. R. Rouquette, *Une nouvelle chrétienté*, París 1968, cap. VIII («La réforme des séminaires»), 137-153.

taba a que el espíritu de los seminaristas estuviera abierto al misterio de Cristo, que domina la historia de la Iglesia y del mundo (nº 14, 1). Por tanto, era necesario que los estudios comenzaran con un curso de introducción centrado en el misterio de la salvación (nº 14, 2), y que hubiese una integración armónica entre las disciplinas filosóficas, por un lado (*philosophia perennis* y filosofías recientes, nº 15), y las disciplinas teológicas, por el otro lado (siendo la Sagrada Escritura el alma de todas ellas, nº 16), con la mirada puesta en la unidad de la formación filosófica y teológica (nº 17). Para la formulación de tal orientación, el secretario de la comisión había solicitado la ayuda del P. Häring, principalmente en lo referente a la teología moral. Sobre la base de cuanto habían pedido algunos obispos en sus votos *iuxta modum*, el Concilio debería condenar explícitamente la teología moral legalista de los últimos siglos. Häring, que se daba cuenta de que tal cosa era imposible, propuso un texto que fuera capaz de evitar anticipadamente una recaída en las deformaciones del pasado:

Procúrese con particular diligencia que los alumnos se formen mediante el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser, por decirlo así, el alma de toda la teología [...] De manera semejante, todas las demás disciplinas teológicas deben renovarse por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación. Póngase especial empeño en perfeccionar la teología moral, la cual, alimentada más abundantemente por la doctrina de la Escritura, debe ilustrar, mediante una exposición científica, la altura de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir fruto en la caridad para la vida del mundo. De la misma manera, en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, téngase bien presente el misterio de la Iglesia, según la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Optatam totius*, nº 16).

Puesto que se trataba de una extensa variación del texto, se pidió una votación específica, que expresó una aprobación casi unánime¹⁴⁵.

Este documento, que no provocó en el aula demasiadas observaciones, lo mismo que el documento sobre el ministerio y la vida sacerdotales, fue objeto posteriormente de críticas bastante radicales¹⁴⁶; parecía ignorar la crisis de identidad del sacerdote en el mundo occidental, una crisis que era visible en aquel tiempo, por ejemplo, a la luz de la experiencia de los sacerdotes obreros en Francia, símbolo de la transición de una Iglesia clerical a una Iglesia concebida como pueblo de Dios, tal como lo exigía una sociedad más secular y como lo exigía igualmente el espíritu del Concilio.

Esta misma comisión (cuya obra tenía el mismo ámbito de competencia que el correspondiente dicasterio romano, la congregación para los seminarios y para las universidades) recibió también el encargo de estudiar la cuestión de las escuelas católicas.

Durante el segundo período del Concilio, la comisión comenzó a elaborar la quinta redacción del esquema, cuyo texto estuvo terminado al comienzo de la intersesión

145. B. Häring, *Testimonianze. La mia partecipazione al Concilio Vaticano II*, en: «CrSt» 15/1 (1994) 174-175. Sobre la cuestión moral, Häring se halla detrás de un párrafo importante sobre la dignidad de la conciencia, que se halla en la *Gaudium et spes*, párrafo 16.

146. Véase, por ejemplo: G. Alberigo, en: *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 442 y 445-446; véase también, desde una perspectiva diferente: H. Legrand, en: «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 59 (1975) 688-693.

1963-1964. Como sucedió con los otros esquemas, también en este caso la comisión de coordinación comunicó, el 23 de enero de 1964, que el esquema debía ser reducido, y pidió, por tanto, a la comisión competente que lo transformara en un *votum* que mostrase la importancia de la educación y de la escuela católica. A pesar de esto, el 3 de marzo de 1964 la comisión presentó un texto de diecisiete proposiciones (sexta redacción), en vez del *votum* pedido. Así y todo, la comisión de coordinación prefirió este texto al *votum*, y el 17 de abril de 1964 lo aceptó¹⁴⁷.

Las sucesivas reelaboraciones del texto muestran las dificultades que entrañó la definición de su orientación: en el seno de la comisión se vivieron fuertes tensiones, que a veces llegaron a alcanzar cierto dramatismo. Dentro del Concilio hizo su aparición un movimiento contra las instituciones cristianas: una corriente secularizadora proponía que se acabara con las escuelas católicas. A algunos la escuela católica les parecía una institución esencial para la evangelización; a otros, en cambio, les parecía como un instrumento de privilegio y de poder; para algunos de estos últimos, la escuela católica no habría debido ni siquiera existir. Así que los problemas de la educación cristiana se planteaban a la Iglesia de manera bastante radical¹⁴⁸.

Por esta razón se consideraba oportuno el ir más allá de la consideración específica de la escuela católica, publicando una declaración sobre la educación cristiana, de la cual la escuela católica seguía siendo uno de los vehículos privilegiados. Pero, aun así, no era fácil definir concretamente la perspectiva que había que dar a tal declaración: aun comprendiendo y aceptando esta orientación, que tenía «la ventaja de no cerrar ninguna puerta y de ofrecer sugerencias capaces de ayudar a la renovación de este inmenso sector» (Laurentin), no se veía cómo podría llegarse a definir el mensaje propio de un Concilio en un terreno que tanto abundaba en ambigüedades. Algunos miembros mantenían que era necesario desarrollar una legislación canónica para las escuelas cristianas; otros pensaban que la comisión debía trabajar en una especie de proclamación o declaración sobre la educación y la escuela; no faltaban tampoco los que pensaban que la comisión debía enumerar las dificultades existentes en materia de educación, a fin de hallarles los remedios adecuados.

Todo esto explica la agitada historia de la redacción de un texto sobre una serie de problemas que implicaban cuestiones de gran importancia, porque suponían la colaboración de la familia, del Estado (¿confesional o no confesional?) y de la Iglesia... Además, como se vería claramente en el debate conciliar, durante el tercer período, la cuestión se hallaba condicionada por la diversidad de los contextos geográficos e históricos. Por eso, «al final del debate resultaba bastante difícil conocer la opinión del Concilio sobre esta declaración»¹⁴⁹.

147. Sobre toda esta evolución, véase especialmente: J. Pohlschneider y P. Dezza en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil* II, 358-404; Ph. Delhay, «DTC Tables», cols. 4326-4327.

148. Véase el artículo de J. V. Daem, obispo de Amberes, miembro de la comisión y relator para la declaración: *À propos de la déclaration conciliaire sur l'éducation chrétienne*, en: «OssRom» (edición francesa), 12 de noviembre de 1965, 8.

149. A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la troisième session*, 219.

10) La comisión para las Iglesias orientales

Si el valioso diario de mons. Edelby, arzobispo titular de Edesa y miembro de la comisión para las Iglesias orientales¹⁵⁰, ofreciera también informaciones sobre la actividad de las intersesiones, conoceríamos en forma detallada las vicisitudes por las que pasó el texto confiado a esta comisión. Pero como no es así, debemos contentarnos con las noticias que el mismo mons. Edelby publicó, juntamente con I. Dick, en el comentario que apareció en París en el año 1970, en la serie «Unam Sanctam».

Durante la intersesión 1963-1964, en el curso de una semana de trabajo (del 10 al 16 de marzo de 1964), la comisión corrigió y mejoró, basándose en las enmiendas y en las propuestas recibidas, el texto que en mayo de 1963 había sido enviado a los padres conciliares con el título *De unione Christianorum Orientalium*¹⁵¹. Los líderes más activos de la comisión —los patriarcas Máximos IV (melquita) y Paul-Pierre Méouchi (maronita), el obispo melquita N. Edelby y el abad alemán Hoeck, así como mons. Provenchères (Francia) y mons. Baudoux (Canadá)— lamentaron no haber sido invitados, como habría sido conveniente, para los trabajos de la intersesión, los cuales habían quedado así en manos de los «expertos que vivían en Roma» (Edelby). Ahora bien, al mismo tiempo, conforme a la exigencia manifestada el 23 de enero de 1964 por la comisión de coordinación, el texto quedó reducido, según lo previsto en el «Plan Döpfner», a 29 artículos (*versión C*). Este nuevo texto, enmendado por una subcomisión presidida por Batanian, patriarca de los armenios (Líbano), fue aprobado casi por unanimidad, durante el mismo mes de marzo, con ocasión de una reunión plenaria de la comisión¹⁵². El 27 de abril de 1964, el texto, una vez aceptado por la autoridad competente, fue enviado a los padres conciliares.

11) La comisión para la vida religiosa¹⁵³

Al comienzo de la segunda intersesión, los miembros y los consultores de la comisión para el estudio de los problemas de la vida religiosa no habían sido cambiados de manera importante, en comparación con la comisión creada el 5 de junio de 1960. La única excepción era su presidente: el card. Antoniutti sustituyó al card. Valeri.

La comisión de coordinación, queriendo aplicar el «Plan Döpfner», ordenó (el 23 de enero de 1964) a Antoniutti que redujera el texto de aquel documento (que tenía ya a sus espaldas una larga historia¹⁵⁴) a simples proposiciones. Éstas, a su vez, habrían de

150. R. Cannelli (ed.), *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, Cinisello B. 1996.

151. Cf. N. Edelby-I. Dick (eds.), *Vatican II. Les Églises Orientales catholiques, décret «Orientalium ecclesiarum»*, París 1970. Véase también: A. Favelle-I. Ortiz de Urbina (eds.), *Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche*, Torino 1967, 435-460; J. M. Hoeck, «Decretum de Ecclesiis Orientalibus: Einleitung und Kommentar», en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Freiburg-Basel-Wien 1966, 362s.

152. *Vatican II. Les Églises Orientales catholiques*, 78-81.

153. Véanse los estudios clásicos de Fr. Wulf S.J., en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil II*, 250-265, y de A. Le Bourgeois, «Historique du Décret», en: *Vatikan II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, París 1967, 51-72.

154. En efecto, durante la fase preparatoria del Concilio, en febrero de 1962, la comisión para los religiosos, presidida por el card. Valeri y con el P. Rousseau O.M.I. como secretario, había elaborado un primer

aprobarse sin debate, después de ser adaptadas a las observaciones que habían llegado por escrito. La comisión¹⁵⁵ comenzó a trabajar, organizándose en tres subcomisiones¹⁵⁶, dirigidas por una subcomisión coordinadora que preparó el esquema¹⁵⁷. Después de un meritorio esfuerzo, el resultado de este trabajo fue un texto de cuatro páginas y diecinueve artículos, titulado *De religiosis*. El texto fue analizado en una reunión plenaria del 4 al 7 de marzo y llevó como fecha el 20 de abril de 1964. Por ser un texto más bien pobre, no fue bien acogido por los padres conciliares¹⁵⁸. A base de las pocas observa-

esquema (véanse: A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo*, Genova 1992, 161-165; L. C. Marques, «Per il rinnovamento della vita religiosa», en: G. Alberigo y A. Melloni [eds.], *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Genova 1993, 442-444; para conocer el contexto de los problemas que habían surgido durante la primera intsesión, cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 433-439). El consejo de la presidencia (a fines de noviembre de 1962), el card. Cicognani en nombre del papa (el 5 de diciembre de 1962) y la comisión de coordinación (en enero de 1963) pidieron, según este orden, que se redujera el esquema. Así lo hizo la comisión conciliar presidida por el card. Antoniutti, el 20 de febrero de 1963. Esta segunda redacción, titulada *Schema de religiosis*, después de recibidas las enmiendas sugeridas por el card. Döpfner, apareció el 22 de abril de 1963 en forma de folleto de treinta y cinco páginas. Era menos jurídico que el anterior e insistía más en la necesidad de renovación. Sin embargo, el texto era todavía demasiado largo y minucioso. Por eso, Cicognani pidió una ulterior reducción. Para una información pormenorizada sobre el desarrollo de los trabajos de esta comisión, cf. L. Gutiérrez Martín, *Processus historico-doctrinalis decreti conciliaris: De accomodata renovatione vitae religiosae*, en «*Commentarium pro religiosis*» 45 (1966) 17-39.

155. En aquel momento, la comisión, que tenía aún como secretario al P. Rousseau, a quien se había unido como secretario adjunto el P. Le Bourgeois, superior general de la Congregación de Jesús y María (Eudistas), estaba constituida por veinte miembros elegidos por el Concilio, y por diez miembros nombrados por el papa. La representación de las diversas zonas geográficas era más equilibrada que en la primera comisión (cf. A. Indelicato, «Formazione e composizione delle commissioni preparatorie», en: *Verso il Concilio Vaticano II*, 57). He aquí la lista de los miembros. *Elegidos*: mons. Huyghe (Arras, Francia); Leiprecht (Rotterdam, Alemania); Tabera (Albacete, España); Bortignon (Padua, Italia); card. Landázuri (Lima, Perú); Beck (Salford, Inglaterra); Retz O.S.B. (Beuron, Alemania); Echevarría (Ambato, Ecuador); Flahiff (Winnipeg, Canadá); Daly (Des Moines, Estados Unidos); Tomizawa (Sapporo, Japón); Urtasun (Aviñón, Francia); Sepinski O.F.M.; Cahill (Cairns, Australia); McShea (Allentown, Estados Unidos); Botto (Cagliari, Italia); McDevitt (auxiliar de Philadelphia, Estados Unidos); Borromeo (Pessaro, Italia); Stein (auxiliar de Tréveris, Alemania); Cordeiro (Karachi, Pakistán). *Nombrados*: Jansens (superior general de la Compañía de Jesús); Ziggotti (superior general de los Salesianos); Perantoni (Lanciano, Italia); Mels (Congo); Philippe O.P. (Curia); Haller (abad primado de los Canónigos Regulares); Compagnone (Anagni, Italia); Vendragon (Kuala Lumpur, Malasia); Sipovic (titular de Mariamma, Italia); Kleiner (superior general de los Cistercienses).

156. Para los capítulos I, IV, V, VI: P. Botto (presidente), card., Landázuri, L. Haller, B. Echevarría, C. Borromeo, P. Perantoni; expertos: A. Combes, Tocanel, E. Gambari, S. Goyeneche. Para los capítulos II y III: Philippe (presidente), J. Urtasun, A. Tabera, G. Beck, Th. Cahill, B. Reetz; expertos: G. Thils, J. Fohl, C. Berutti, J. Sanchis, Zacaria di S. Mauro. Para los capítulos VII, VIII, IX: C. Leiprecht (presidente), G. Flahiff, H. Bortignon, J. McShea, G. Huyghe, McDevitt; expertos: Ch. Moeller, G. Van den Broek, E. Heston, A. Gutiérrez.

157. Card. Antoniutti (presidente), C. Leiprecht, P. Botto, J. Urtasun, P. Philippe, B. Stein, E. R. Compagnone, G. Huyghe, S. Kleiner, A. Sépinski; expertos: G. Thils, Th. Gascon, M. Abellán, E. Gambari.

158. El texto enviado en la primavera de 1964 no fue considerado muy satisfactorio. Y eso, a pesar de que la comisión no había recibido muchas observaciones por escrito antes de la apertura del tercer período, exceptuadas las sesenta y seis recibidas de los obispos de Alemania y de los países escandinavos; cf. *Observationes Exc. morum Patrum Concilii Oecumenici Vaticani II circa schema «De religiosis», in Sessione generali Concilii approbandum*, Romae, die 9 mensis septembris A.D. 1964. Hubo que preparar otro esquema, el cuarto, que fue distribuido a los padres el 23 de octubre, después que el segundo hubiera sido presentado ya el día 10. El mismo Döpfner, que había seguido de cerca el texto sobre los religiosos desde su nacimiento, se sintió insatisfecho del esquema segundo e hizo una crítica radical del mismo: Para contribuir a

ciones, enviadas por escrito por los obispos, el documento fue modificado ligeramente, comenzando ya por su título, que se convirtió en: *De accomodata renovatione vitae religiosae*.

12) La comisión sobre la disciplina de los sacramentos

Al principio la comisión preparatoria había tenido un extenso proyecto que consistía en la preparación de tres esquemas: *De sacramento confirmationis*, *De sacramento poenitentiae*, *De sacramento ordinis*. A esto se añadían otros temas de disciplina eclesiástica. El tono adoptado era predominantemente canónico, quizás a causa de la personalidad del presidente de la comisión, el card. Aloisi Masella, y en grado mayor aún por la personalidad de su secretario, el jesuita español R. Bidagor, profesor de derecho canónico en la Universidad Gregoriana de Roma.

La comisión de coordinación redujo a proporciones más modestas las ambiciones de la comisión conciliar. De todos aquellos proyectos no quedaría más que el proyecto de un *votum* sobre el sacramento del matrimonio. Un *votum* que se transmitiría a la comisión formada por Pablo VI para la reforma del Código de Derecho Canónico. Puesto que se trataba de medidas prácticas, más bien que de doctrina, y teniendo en cuenta que el Concilio no se ocupaba de la reforma del Código, lo único que podía hacerse era formular un *votum*. El primer proyecto enviado a los padres en la primavera de 1964 era ya la tercera redacción. La comisión permanente lo había elaborado, según la forma prevista, entre los días 3 y 7 de marzo de 1964. El papa autorizó entonces su envío a los padres conciliares el 27 de abril de 1964¹⁵⁹. Se trataba de un texto breve, de escasamente dos páginas, que no se limitaba al problema de los matrimonios mixtos, aunque tal cuestión constituyera el centro de su interés. El P. Häring, que desde el comienzo del Concilio había escrito sobre cuestiones de pastoral matrimonial, y especialmente sobre los matrimonios mixtos, fue consultado, aunque él no formaba parte de la comisión. Llamado por Franz von Streng, obispo de Basilea y miembro de la comisión, Häring colaboró eficazmente en la redacción del texto, que sería presentado en el aula el 20 de noviembre de 1964¹⁶⁰. La congregación para los sacramentos, organismo de la curia, había legislado a su vez sobre los matrimonios mixtos, llegando a conclusiones bastante precisas, aunque no siempre conformes con el espíritu ecuménico que caracterizaba al Concilio. Al card. Masella y al P. Bidagor, respectivamente prefecto y secretario de la congregación para los sacramentos, y que ocupaban también los mismos cargos en la correspondiente comisión conciliar, les resultaba fácil transferir las conclusiones adoptadas por la congregación a la comisión conciliar. Esto explica el hecho de que, durante el debate, fuera distribuido un nuevo texto, más claro y más completo que el anterior, y que contenía detalles precisos sobre los impedimentos para el matrimonio, sobre los

la reforma de la Iglesia —afirmó—, eran necesarios los institutos religiosos. ¿Ese texto era capaz de fomentar tal renovación? A su juicio, no. Le faltaban centros de gravedad, *Schwerpunkte*.

159. Cf. B. Häring, «Schema voti de matrimonii sacramento. Vorgeschichte und Kommentar», en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil* III, 595-606.

160. Häring, *Testimonianze*, 168-169.

matrimonios mixtos y sobre la forma de celebrarlos. La cuestión representaba una *crux* (Döpfner) para las relaciones entre cristianos de diferentes confesiones¹⁶¹.

d) *El esquema XVII (1-3 de febrero y 4 de junio)*

Durante la segunda intersesión, la historia del esquema XVII conoció uno de los momentos de mayor efervescencia en su elaboración¹⁶². El esquema, que Fesquet había descrito como «la estrella del espectáculo» y que el P. Congar había definido a su vez como «la Tierra prometida» del Concilio, pasó por una docena de redacciones¹⁶³.

1) El esquema al comienzo de la intersesión

El primer texto, el esquema «romano», fue elaborado en la primavera de 1963 por una comisión mixta integrada por miembros de la comisión teológica y por miembros de la comisión para el apostolado de los laicos. El 11 de abril de 1963 se publicó la encíclica *Pacem in terris*, la cual puso en movimiento varias cosas. La comisión de coordinación, insatisfecha del primer texto, confió al cardenal Suenens la preparación de un nuevo proyecto para el esquema que todavía seguía llamándose esquema XVII. De esta manera nació el denominado esquema de Malinas.

Estas tentativas mostraban cierta fluctuación, reflejo a su vez de las divergencias entre diversas orientaciones acerca de la conveniencia de dar importancia primaria a una declaración de los principios teológicos o de ofrecer una descripción empírica de la realidad de un mundo en transformación. No cabe duda alguna de que, desde el comienzo del proyecto, se sintió una oposición entre el punto de vista «teológico» y el punto de vista «sociológico». Esta oposición entre las perspectivas de fondo no fue nunca superada claramente. Por eso, el texto fue una especie de péndulo, caracterizado en un primer momento por el predominio de un enfoque sociológico (proyecto Pavan, mayo de 1963), en un segundo momento, por el de un enfoque teológico (esquema de Malinas, octubre de 1963), y en un tercer momento, por el de un enfoque más bien sociológico (proyecto de Zúrich, febrero de 1964). En la cuarta y definitiva versión, y a consecuencia de las correcciones efectuadas por el grupo de trabajo doctrinal, el texto estuvo caracterizado por la yuxtaposición, más bien que por la integración, de los dos enfoques (septiembre de 1964). La intención del grupo de trabajo, durante la segunda intersesión, fue sin más la de integrar en forma armónica el material sobre el que estaba trabajando, reduciendo la presentación abstracta y deductiva de la doctrina y desarrollando el

161. Cf. Rouquette, *Une nouvelle chrétienté*, 155-180.

162. Cf. Ch. Moeller, *L'élaboration du Schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai-Paris 1968, objeto de una crítica matizada por parte de J. Perarnau, *¿Lovaniense I o Vaticanum II?*, en: «Analecta Sacra Tarraconensia» XLI (1968) 173-179; A. Glorieux, *Historia praesertim sessionum schematis XVII seu XIII. De ecclesia in mundo huius temporis* (obra mimeografiada); F-Häring.

163. La historia del trascurso del esquema hasta convertirse en la constitución *Gaudium et spes* fue objeto de numerosos estudios, reunidos escrupulosamente en la tesis doctoral de G. Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*.

análisis concreto e inductivo. Como era de esperar, la multiplicación de los grupos encargados de elaborar el esquema XVII intensificó los obstáculos hallados en el camino hacia una redacción satisfactoria del esquema que hubiera de presentarse a los padres. A pesar de todos los intentos, se vio claramente, al comenzar el tercer período (otoño de 1964), que el equilibrio entre los aspectos doctrinales, sociológicos y pastorales no se había logrado todavía, y que todas las propuestas formuladas se sobreponían unas a otras, en vez de integrarse en una sola.

Poco antes de que finalizara el segundo período conciliar, Cento promovió una reunión que se celebró el 29 de noviembre¹⁶⁴. El 4 de diciembre, en una reunión de la subcomisión central, celebrada en la residencia de mons. Hengsbach, se estuvo de acuerdo en que cada uno de sus miembros había ofrecido un esbozo de lo que se pensaba que debía ser el esquema. Sobre la base de aquellas sugerencias, y haciendo referencia a los textos anteriores, los nuevos secretario y subsecretario de la comisión central, Häring y Sigmond, debían preparar entonces un nuevo texto, con la ayuda de expertos residentes en Roma, bajo la dirección de Guano¹⁶⁵. Se pidió, además, que tales esbozos fueran enviados antes de las ya próximas Navidades, de tal manera que los expertos romanos, especialmente Sigmond y Tucci, pudieran examinarlos, y que hacia el 10 de enero comenzara la labor de redacción propiamente dicha¹⁶⁶.

2) El primer esbozo del esquema durante la intersesión

Los redactores se atuvieron al principio según el cual la comisión central no trataba de corregir el texto romano, ni el de Malinas, y no pensaba tampoco en combinarlos ambos. Sino que la idea era la de comenzar la redacción partiendo de esos textos y basándose además en una nueva consulta. De esta manera llegaron a redactar un texto completamente nuevo¹⁶⁷. El 15 de diciembre Ménager presentó algunas ideas bastante precisas¹⁶⁸, en las que mantenía que no era suficiente señalar los problemas concretos de la humanidad, sino que, partiendo de ellos, había que hablar también de la misión confiada por Cristo a la Iglesia, a fin de obtener las respuestas concretas a tales problemas. Su esquema tenía tres partes: 1) Las cuestiones suscitadas por el mundo de hoy (la problemática). 2) Los principios teológicos que constituyen la base de una respuesta teológica a tales cuestiones. 3) Las aplicaciones concretas de tales principios a las cuestiones suscitadas¹⁶⁹.

Trataba de ser, indudablemente, un esquema alternativo al esquema de Malinas, y era bastante diferente del esquema romano. La propuesta de Ménager fue enviada a los

164. Cf. R. Tucci, «Introduction historique et doctrinale», en: *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, Paris 1967, vol. II, 33-127; Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II*, Paris 1975, 344-345; Häring, *Testimonianze*, 169-171. Precisamente en aquel mismo día Suenens, invitado por el card. Florit, pronunció una importante conferencia en la universidad de Florencia sobre «La Iglesia de hoy ante la pluralidad de las culturas», basándose en un texto preparado por Dossetti (F-Dossetti II, 214a).

165. F-Häring, 2347.

166. F-Häring, 2441, y también Glorieux, *Historia*, 40.

167. F-Häring, 2441.

168. F-Häring, 2342; el 22 del mismo mes, él añadió *Nouvelles remarques...* (F-Häring, 2322).

169. Ménager, *Notes sur le schéma XVII*, en: F-Häring, 2158.

obispos consultados, para que la tuvieran en cuenta como punto de referencia. En Alemania, Hengsbach reunió un pequeño grupo de estudio, en el que participaron él mismo, Schröffer, Höffner y Hirschmann¹⁷⁰. En Francia, Ancel en Lyon¹⁷¹ y Ménager en Meaux organizaron igualmente sus grupos de trabajo. Ménager consultó a Renard, obispo de Versalles, al jesuita P. Thomas, al canónigo Haubtmann y a un grupo de consejeros vinculados con la JOC, que se relacionaban con el P. Le Guillou, del centro Istina, y con el P. Maxime Hua, de la misión de París¹⁷². Ménager envió también su texto a obispos de otros países, por ejemplo, al obispo vietnamita Hien, a fin de obtener una visión más completa de los distintos puntos de vista. En Brasil, mons. Hélder Câmara reunió un grupo de expertos bajo la dirección de Cândido Antonio Mendes Almeida.

El día 18 de diciembre, Hirschmann había enviado ya las propuestas del grupo alemán, las cuales se movían en el marco de una integración del texto romano y del texto de Malinas. Manifestaban el interés de aquel grupo por conservar la orientación eclesiológica y por insistir en la presencia activa de la Iglesia en la construcción del mundo moderno¹⁷³. Mons. Ancel tomó como punto de partida el discurso con que Pablo VI había inaugurado el segundo período, y de esta manera propuso un esquema orientado hacia el *diálogo* con el mundo moderno: «La Iglesia ante los grandes problemas de nuestro tiempo»¹⁷⁴. Partiendo de la idea del diálogo, su esquema se distanciaba de la perspectiva eclesiológica y buscaba el camino de una respuesta que no se fundamentara en soluciones técnicas a las graves cuestiones sociales, sino que se basara más bien en el aspecto moral que se halla siempre implícito en tales cuestiones. Mons. Ménager preparó un nuevo *Proyecto de plan para el esquema XVII*: propuso un primer capítulo sobre la actitud abierta y dispuesta a escuchar que la Iglesia debía mantener hacia el mundo, y sobre la atención a «las señales de los tiempos»; un segundo capítulo, más teológico, con la «Respuesta de Dios» a la luz de la creación y de la salvación; finalmente, un tercer capítulo titulado: «Consecuencias para la Iglesia y para sus miembros», que recalca tres deberes: presencia, diálogo, servicio. De la consulta con Haubtmann y con algunos laicos nació una propuesta, parcialmente diferente, que Ménager se encargó de hacer que llegara a Roma: se trataba de un esquema no teológico ni deductivo, sino más bien psicológico y pedagógico:

170. F-Häring, 2350.

171. Sobre la contribución global de Ancel a la *Gaudium et spes*, cf. O. de Berranger, *Alfred Ancel. Un homme pour l'Évangile (1898-1984)*, Paris 1988, 225-233.

172. A fines de febrero de 1964, el P. Chenu envió a Guano y a Ancel «el estudio, efectuado por un pequeño grupo y basado en las sugerencias de Ménager (obispo de Meaux), sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo». La redacción daba la impresión de ser el texto de Le Guillou-Hua. Esos mismos meses vieron las primeras reuniones en San Luis de los Franceses (Roma) y en Montreuil del grupo de trabajo sobre la «Significación del sacerdote-obrero en la misión de la Iglesia en el ambiente industrial». El grupo estaba constituido por obispos y teólogos, entre los cuales se hallaban Ancel, Chenu, Le Guillou, Martelet y Laurentin. Cf. G. Turbanti, «Le rôle de M.-D. Chenu dans l'élaboration de 'Gaudium et spes'», en: *M.-D. Chenu. Moyen Âge et modernité*, Paris 1997, 173-212; cf. J. Grootaers, *Marie-Dominique Chenu, revisité*, en: «Revue théologique de Louvain» 27 (1996/1) 78-84. La influencia de Chenu se dejó sentir en la mejora del esquema de Zúrich, aunque Haubtmann fue el principal redactor (esquema de Ariccia).

173. F-Häring, 2350.

174. *Projet d'un schéma sur l'Église en face des problèmes du monde d'aujourd'hui*, en: F-Häring, 2332.

que se esforzaba por conducir concretamente a los hombres hacia una concepción cristiana, trabajando con ellos en el plano humano y reconociendo el valor de tal esfuerzo para resolver los problemas de los hombres, para hacer que los hombres lleguen a captar –al final de este camino recorrido en común– una expresión clara de la verdad cristiana¹⁷⁵.

No faltan tampoco las observaciones procedentes del mundo no latino: de Hien¹⁷⁶, por ejemplo, y de Blomjous, para quien la meta consistía en «mostrar a los hombres de nuestro tiempo cuál es, en el plan de Dios, el sentido de este trabajo, y cuáles son los principios que el cristiano y todo hombre de buena voluntad debe seguir en la realización de esta gran obra, a fin de permanecer en la trayectoria trazada por el plan de Dios»¹⁷⁷. El 30 de diciembre, Blomjous pudo participar en una reunión preliminar, celebrada en Roma, con Guano, Sigmond, Tucci y Häring, en la cual, de acuerdo con estas aportaciones, se asentaron las bases de un nuevo esquema. El grupo romano hizo suya la idea del diálogo con el mundo, propuesta por Ancel: el esquema debía ser un «*nuntius earum veritatum, quae specialiter mundum aedificandum spectant, et dialogum cum mundo hodierno promovere vel praeparare poterunt*» («una proclamación de aquellas verdades que se relacionan especialmente con la edificación del mundo y que pueden promover o preparar para un diálogo con el mundo de hoy»). Su base teológica debía ser cristológica, y la «presencia de la Iglesia» debía interpretarse como una continuación de la misión de Cristo. Este enfoque se diferenciaba no sólo del enfoque antropológico del esquema romano, sino también de la perspectiva eclesiológica del esquema de Malinas. Las decisiones adoptadas en la reunión del 30 de diciembre fueron comunicadas a los miembros de la subcomisión central, quienes enviaron, a su vez, sus propias observaciones y aclaraciones.

Entre las contribuciones recibidas vale la pena señalar la del grupo Le Guillou-Hua: se trataba de un proyecto orgánico de esquema, con el título *Adumbratio schematis XVII. De activa praesentia ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis* («Esbozo del esquema XVII: sobre la presencia activa de la Iglesia, sierva del Señor, entre los hombres de buena voluntad»)¹⁷⁸. El radicalismo de este documento, al denunciar las injusticias del mundo moderno, revelaba hasta cierto punto que había sido inspirado por Chenu. También aparecía clara la influencia del libro de Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, publicado el año anterior. Se recibieron, además, muchas otras sugerencias, fruto del trabajo de diversos grupos, animados a colaborar y a mejorar un esquema que era considerado como de gran importancia. La comisión residente en Roma se reunió en los días 7, 14 y 21 de enero en el *Alfonsianum*, para analizar el material recibido y redactar un texto que sirviera de base para las reuniones de trabajo que iban a celebrarse en Zúrich del 1 al 3 de febrero. El título que se dio a este texto era: «La participación activa de la Iglesia en la construcción del mundo». Häring insistió en que se subrayara la estrecha conexión entre las vidas de los hombres y las «señales de

175. F-Haubtmann, 849.

176. F-Häring, 2349.

177. F-Häring, 2328-2330.

178. F-Häring, 2323; F-Guano, 57.

los tiempos». Cada una de las secciones debía comenzar con una descripción de las señales de los tiempos, y debía pasar después a la descripción de las señales de la presencia de Dios, para dedicarse finalmente a contemplar las señales de los tiempos que originaban preocupación, siempre con el espíritu de proximidad a los hombres y con el optimismo de Juan XXIII¹⁷⁹.

Durante esta fase se formularon ya las palabras iniciales del documento: «Las alegrías y las tristezas, las esperanzas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo»¹⁸⁰. En general, la introducción era más bien descriptiva y tomaba como punto de partida el reconocimiento de los desafíos que el progreso plantea a la humanidad. El texto de la introducción estaba dirigido no sólo a los católicos, sino también a los hermanos separados, a los miembros de las religiones abrahámicas y a todos los hombres de buena voluntad, «para sugerirles que se unan a nosotros en la reflexión acerca del pensamiento de Cristo sobre la humanidad (1 Cor 2, 10ss) y para ofrecerles la leal colaboración de los cristianos en la construcción de una ciudad terrena». La introducción finalizaba con un breve párrafo sobre «L'Église, servante des hommes» («La Iglesia, servidora de los hombres»), en el cual se definían las zonas en que la Iglesia podía intervenir con sus enseñanzas; estas enseñanzas, de acuerdo con la dirección adoptada por Ancel, se mantenían fuera del ámbito de los problemas de orden técnico.

Venían luego cuatro capítulos. El primero era antropológico; prefería un enfoque cristológico al enfoque creacionista y acentuaba los valores espirituales y terrenales y la unidad de la vocación humana. El segundo capítulo, que trataba sobre la Iglesia, ponía en relación la misión de la Iglesia con sus relaciones con el mundo. El tercer capítulo estaba dedicado a los principios que rigen el comportamiento de los cristianos corrientes en el mundo: la implicación activa, la práctica del espíritu de pobreza y de diálogo. El cuarto y último capítulo del esquema fijaba su atención en las tareas más urgentes del tiempo presente: el hambre, la guerra, la dignidad de la persona y de la familia. A juicio de Häring, los capítulos habían sido elaborados fundamentalmente a base del texto de mayo de 1963, del esquema de Malinas y de las sugerencias enviadas a Roma, especialmente de las enviadas por Ancel y Ménager. Antes ya de la reunión de Zúrich, el texto recibió críticas. Entre las más significativas se hallan las que Hua envió a Ménager, en las cuales se denunciaba la escasa atención prestada por el esquema a las señales de los tiempos, los cuales dejaban así de representar en el documento una categoría central¹⁸¹. Debemos reconocer lo difícil que resultaba para la comisión encargada de la redacción el elaborar una síntesis que resultara satisfactoria para todos. Sin embargo, aquel documento elaborado siguió siendo el texto que la subcomisión central estudiaría en su reunión de Zúrich¹⁸². Pe-

179. Häring, *Testimonianze*, 170.

180. Este *incipit* expresaba probablemente la intención de recuperar el espíritu con que Chenu había escrito el primer esbozo de «Mensaje al mundo», expuesto en su artículo: *Un Concile à la dimension du monde*, en: «Témoignage Chrétien», 12 de octubre de 1963; cf. A. Duval, «Le message au monde», en: *Vatican II commence*, 104-118.

181. *Schéma XVII. Réflexions sur le projet du 21 janvier 1964* (F-Häring, 2366), y *Schéma XVII-Nouvelles observations*, 30.1.64 (F-Häring, 2365).

182. Glorieux lo envió a los ocho miembros de la subcomisión central el día 23 de enero (cf. Glorieux a Hengsbach: F-Hengsbach, 123).

ro antes aún de que comenzara esa reunión, vemos que el 29 de enero Guano, Moeller y Tucci se reunieron con Vischer, como representante que era del Consejo Mundial de Iglesias, quien se encontraba ya en posesión del texto del 21 de enero. En aquella ocasión no se trató solamente de proporcionarle la nueva redacción del esquema, sino también de afrontar críticamente los problemas del diálogo con los hermanos separados. Vischer pensaba que algunas expresiones del texto eran bastante inoportunas, al igual que la falta de cualquier referencia a ellos —es decir, a los hermanos separados— en el § 19. La conversación versó luego sobre el problema del optimismo subyacente en el texto, y sobre el significado cristológico de la misión de la Iglesia.

3) El esquema de Zúrich¹⁸³

La reunión se celebró en la sede de la revista «Orientierung», de los jesuitas suizos. Además de los ocho miembros de la subcomisión central, participaron en ella Tucci, Sigmond y Hirschmann. La reunión anticipada de la comisión doctrinal, presidida por el card. Ottaviani, y la de la comisión sobre el apostolado de los laicos, creó problemas de incompatibilidad para algunos invitados. Se decidió entonces combinar las dos reuniones: la de la subcomisión sobre el *De ecclesia* y la de la subcomisión central para el esquema XVII. Fueron numerosos los asistentes: Glorieux, De Riedmatten, Moeller, Medina y dos laicos, Sugranyes de Franch y De Habitch. En total los presentes fueron diecisiete¹⁸⁴. En Zúrich, partiendo del texto del anterior mes de enero, se asentaron las bases que seguirían siendo las directrices del documento hasta el final mismo del proceso de redacción. En aquella reunión surgieron algunos puntos de vista y principios nuevos acerca de la actitud de la Iglesia ante el mundo, y éstos serían decisivos para la versión final del texto: 1) La acentuación de la importancia del concepto de diálogo con el mundo moderno (defendido especialmente por Ancel). De este principio se seguía otro: 2) El principio de la solidaridad de la Iglesia con la totalidad del género humano, sugerido principalmente por los teólogos franceses, en particular por el P. Thomas. 3) El principio de las «señales de los tiempos», que se hallaba en algunos documentos franceses enviados a la subcomisión, especialmente en el del P. Le Guillou y de Maxime Hua, los cuales se situaban en la trayectoria definida por la *Pacem in terris* de Juan XXIII. Según tal perspectiva, no se trataba simplemente de estimular una visión optimista de la Iglesia en el mundo moderno, sino también de asignar a las realidades terrenas, como tales, un valor de «lugar teológico» o fuente de teología. El principio de las «señales de los tiempos» implicaba un cambio de metodología con respecto a las redacciones anteriores. En efecto, el método doctrinal y teológico que éstas habían utilizado, era de carácter deductivo. En cambio, el esquema de Zúrich proponía una exposición de tipo inductivo¹⁸⁵. 4) Otro principio central era a la vez antropológico y

183. Cf. Tucci, «Introduction», 60-66.

184. Glorieux, *Historia*, 43.

185. Se creó una subcomisión especial, presidida por McGrath, destinada al análisis de los problemas más importantes del mundo contemporáneo. Comenzó a reunirse en septiembre de 1964 para componer una «Exposición introductoria» que precediera al esquema y explicase en qué contexto histórico debía situarse

cristológico. El lugar central de la persona humana y de Cristo subrayaban la unidad de la vocación humana y la importancia de los valores y de las actividades terrenas.

En aquella reunión se trabajó intensamente y en un clima de cordialidad. Se examinó la estructura general del texto y la de sus diversas secciones (veintitrés en total, además de la conclusión; todo ello en doce páginas). Aunque faltó el tiempo para analizar el capítulo cuarto, los tres primeros fueron reexaminados completamente, y se estableció una armonía entre las directrices del capítulo cuarto y las de los «anexos» que completaban el texto¹⁸⁶.

El proemio contenía la declaración de las intenciones del Concilio, cuyo deseo era el de vivir desde dentro los problemas de los hombres del mundo moderno. Según una serie de etapas que maduró durante la elaboración, el texto se dirigía en primer lugar a los hijos de la Iglesia, después a todos los cristianos, y luego a todos los que admiten la existencia de Dios y a todos los hombres de buena voluntad. El capítulo primero, *De integra hominis vocatione* («La vocación integral del ser humano»), mostraba cómo el hombre no tiene sólo una vocación sobrenatural y afirmaba que la búsqueda de los valores humanos no equivale a una deserción. El texto ponía empeño en situar la vocación humana en una vía media que trascurría entre dos errores extremos, es decir (simplificando un poco), entre el denominado ateísmo¹⁸⁷ y el materialismo, por un lado, y el medieval *contemptus mundi* («desprecio del mundo»), por el otro lado. Basándose en ello, el capítulo segundo examinaba el servicio de los «pastores» en relación con el mundo, y el capítulo tercero analizaba cuál debía ser la actitud del «pueblo de Dios» y, en particular, la actitud del laicado. Se afirmaba que un énfasis en el diálogo y en el paso del diálogo a la colaboración, siempre que ésta fuera posible a la luz de los principios cristianos o racionales de la moral, evitaría la multiplicación de «instituciones privadas de carácter temporal», reservadas exclusivamente para los católicos. El capítulo cuarto consistía en un bloque bastante extenso de material, que era ampliado ulteriormente en los «anexos». En él los redactores habían condensado los capítulos II-VI del proyecto elaborado en mayo de 1963, que abordaban los temas de la dignidad de la persona humana, así como del matrimonio y de la familia, de la cultura y de su fomento, de la vida económica y social, y de la solidaridad entre los pueblos. El texto discutido en Zúrich se fue desarrollando en un proceso de progresiva maduración que duró hasta junio del año 1964.

y entenderse el esquema. (*Document sur le schéma 13. Travaux*: F-Moeller, 1178). En cuanto a la posterior participación del P. Chenu en la subcomisión sobre «las señales de los tiempos», cf. *Primauté*, 81, n. 4.

186. Guano, en la entrevista publicada en «Orientierung», del 15 de febrero de 1964 (reproducida en «La Croix», 23-24 de febrero de 1964; cf. R. Stalder, *Une commission conciliaire au travail*, en «Choisir», marzo de 1964, 3-4), manifestó la esperanza de que los «anexos», no destinados a ser discutidos en el aula, pudieran ser promulgados, no obstante, al mismo tiempo que la Constitución. Tales «anexos» constituían un folleto que fue distribuido a los padres el día 30 de septiembre de 1964. Eran cinco: I. La persona humana en la sociedad; II. El matrimonio y la familia; III. La manera de fomentar debidamente el progreso de la cultura; IV. La vida económica y social; V. La comunidad de las naciones y la paz (cf. Ph. Delhay, «Histoire des textes de la Constitution pastorale», en: *Vatican II. L'Église dans le monde*, vol. I, 244-246).

187. Cf. P. Ladrière, *L'athéisme au Concile Vatican II*, en: «Archives de Sociologie des Religions» 32 (1971) 53-84.

Después de regresar a Roma, Häring —en nombre de Guano— comunicó a los cardenales Ottaviani y Cento el resultado de la reunión de Zúrich, mientras que Guano informó a Suenens. Entretanto se aceleró la labor de corrección del texto de acuerdo con las sugerencias propuestas en Zúrich, a fin de que el texto pudiera estar a disposición de los miembros de la comisión mixta, la cual debía reunirse a principios de marzo. De esta manera, el texto pudo distribuirse a tiempo, en versión latina y francesa, acompañado por una «Nota de la subcomisión acerca de la naturaleza de este esquema y de los criterios aplicados en su elaboración». Esta nota ofrecía una interpretación global del esquema, y era muy importante para comprender el significado que la subcomisión central había tratado de darle. En ella se señalaban las dificultades para definir claramente el objeto y el sentido del documento, y se hacía notar, además, la necesidad de profundizar en su enfoque teológico.

Otro informe, distribuido probablemente en la misma ocasión y redactado verosímilmente por Häring, «La historia, el estilo, el método y la espiritualidad del esquema XVII», insistía en la continuidad del documento con versiones anteriores, y tenía la intención de definir aproximadamente el sentido del esquema. Es importante lo que afirmaba sobre la «espiritualidad»:

Las respuestas que nos han llegado de los diversos continentes del mundo exigían que el texto expresara una espiritualidad, y no sólo una árida doctrina. Tal espiritualidad no debe elegirse de manera unilateral, sino en cierto modo como una «síntesis de opuestos», a fin de que se obtenga algo que sea aceptable en su totalidad o, por lo menos, que contenga mayor equilibrio. El optimismo con respecto al «mundo» (entendiendo por este término la criatura que fue hecha buena por Dios, pero que gime bajo el peso del pecado y que anhela participar en la libertad de los hijos) es falso y peligroso si no está equilibrado por otro polo, es decir, si no va acompañado por el espíritu de pobreza y abnegación...¹⁸⁸

De esta manera se trataba de responder a algunas críticas formuladas por los teólogos que creían que, en el esquema de Zúrich, no se habían resuelto cuestiones de gran importancia. Bastará recordar, entre tales críticas, la falta de una adecuada distinción entre la dimensión natural y la dimensión sobrenatural del hombre, y entre la Iglesia y el mundo. O también la crítica contra el espíritu excesivamente optimista del esquema, que terminaba por ocultar la realidad del mal en el mundo contemporáneo, así como la realidad del sufrimiento y de las injusticias, y en particular el problema de la pobreza, ante el cual el Concilio no podía permanecer en silencio, porque estaba en juego la credibilidad misma de la Iglesia. Tales críticas fueron expresadas en la reunión del 4 de marzo de la comisión mixta (la cual no se había reunido desde el 29 de noviembre de 1963). Las críticas procedían de diversas posturas: Rahner, Florit, Ci-

188. «Responsa nobis ex diversis continentibus mundi pervenientia inculcaverunt spiritualitatem, et non siccam doctrinam, praebendam esse. Talis visio spiritualis non ex una sola thesi seligenda est, sed quodammodo tamquam 'complexio oppositorum' ('tensión armoniosa') ut totum aliquid accipiendum vel adhuc ad maius aequilibrium perficienda erit. *Optimismus* versus 'mundum' (in sensu creaturae a Deo bene factae, sed sub peccato gementis et participationem libertatis filiorum anhelantis) esset falsus et periculosus sino alio polo, nempe sine spiritus paupertatis et abnegationis...». F-Häring, 1857-2446; F-Haubtmann, 913.

vardi, Franić, László... Congar dijo que se sentía muy decepcionado de la reunión¹⁸⁹. La comisión se reunió nuevamente el 12 de marzo, y esta vez se inició con la lectura de un documento favorable al esquema, que fue leído por Sugranyes de Franch en nombre de los oyentes laicos¹⁹⁰. Se trató de centrar la discusión en temas generales. Doumith, por ejemplo (y como él algunos otros, entre los cuales figuraba el mismo Ancel), criticó el humanismo excesivamente superficial del texto. Las dificultades encontradas por la comisión suscitaban también el problema de la escasez del tiempo todavía disponible para la reelaboración del esquema. Cento asumió el encargo de hablar de este problema a Pablo VI, y señaló en vista de ello la necesidad de un cuarto período. En aquel momento se trataba de corregir el texto y de preparar una nueva versión del mismo, con miras a la próxima reunión de la comisión mixta, prevista para los comienzos de junio. Semejante tarea fue confiada a Häring y Sigmond, los cuales prepararon el esbozo de una nueva redacción, que fue enviada a los miembros de la subcomisión central el día 15 de abril de 1964¹⁹¹. En la reunión de marzo se distribuyó ya el trabajo entre las subcomisiones, a fin de que pudieran redactar el «Directorio para la elaboración de la Instrucción pastoral sobre la Iglesia en el mundo»¹⁹², que debía presentarse a la subcomisión central a finales de abril. Se crearon las comisiones «De persona humana in societate», «De matrimonio et familia», «De culturae progressu rite promovendo» y «De communitate gentium et pacem»¹⁹³.

4) La maduración del esquema

El día 3 de junio la subcomisión central se reunió en el Alfonsianum a fin de realizar los preparativos finales para la presentación del esquema a la comisión mixta¹⁹⁴, la cual se reunió en sesión plenaria, según lo programado, al día siguiente¹⁹⁵. Se inició con el informe de Guano, bastante preciso en cuanto a la definición de los límites de la discusión y de los criterios adoptados para la reelaboración del esquema. Philips y Rahner volvieron también a criticar la confusión en que incurría el texto al no distinguir nítidamente entre el orden natural y el orden sobrenatural. Se escuchó igualmente la petición de que se precisara más el significado del término «mundo», lo cual indujo a Garrone a hablar de la «consecratio mundi» como exigencia de la fe¹⁹⁶.

189. JCng, 430-431 y 438.

190. *Rémarques générales sur le schéma XVII*, F-Häring, 2729.

191. F-Häring, 2221.

192. *Directorium pro elaboratione Instructionis pastoralis ecclesiae in mundo*: F-Häring, 1679.

193. Glorieux, *Historia*, 62-64 y 73.

194. Véase la entrevista de Ancel en «La Croix» (3 de junio de 1964), en la cual éste proporcionaba algunos detalles sobre los trabajos de la subcomisión central y se consideraba optimista sobre el desarrollo del texto.

195. Hay que señalar que en la reunión del día 3 se manifestó nuevamente el contraste entre las perspectivas de la comisión teológica y las de la comisión para el apostolado de los laicos. Los dos secretarios, Tromp y Glorieux, no se ponían de acuerdo sobre el carácter que había que dar al esquema. Por su parte, Rahner expresó críticas sobre el texto. Cf. Glorieux, *Historia*, 65-81.

196. Véase la síntesis del debate en JCng, 482-483.

La lectura de cada uno de los capítulos provocaba nuevas críticas. Al día siguiente, por ejemplo, Parente propuso sustituir la expresión *sensus fidei* por *sensus fidelium*. Pero el tema más controvertido fue el de la competencia de la Iglesia en cuestiones específicas, un tema propuesto por Rahner en los siguientes términos: «Si la Iglesia guarda silencio, ¿qué tendrán que hacer entonces las conciencias individuales?». La discusión abordaba de esta manera el problema de la relación entre el magisterio y la conciencia individual. El capítulo cuarto suscitó una crítica incisiva de Lebre¹⁹⁷ a propósito de la sección sobre la economía, considerada débil en su manera de abordar el problema mundial del subdesarrollo y del desempleo. Este capítulo fue atacado además directamente por algunos miembros de la comisión teológica vinculados con el Santo Oficio, en la sesión del día 6, presidida por Ottaviani en persona. Estas personas llegaron a acusar directamente a Häring a propósito de la cuestión del matrimonio, y en especial sobre los fines del mismo¹⁹⁸.

Al final de la reunión del 4 de junio se votó sobre la totalidad del esquema, para decidir si había que enviarlo o no a la comisión de coordinación. Después de algunas vacilaciones, el esquema fue aprobado por una amplia mayoría¹⁹⁹, siendo presentado, por tanto, a la comisión de coordinación, la cual lo examinó el día 26 de junio de 1964²⁰⁰. La comisión de coordinación cambió entonces el lugar del esquema en el orden del día del Concilio: no sería ya el esquema XVII sino el esquema XIII. Finalmente, con todas las advertencias y cautelas necesarias, se decidió enviarlo a los obispos a comienzos de julio, rogándoles que enviaran sus observaciones antes del día 1º de octubre²⁰¹.

Para la historia del esquema fue de importancia crucial la publicación de la primera encíclica de Pablo VI, la *Ecclesiam suam*, centrada en el tema del diálogo²⁰². Así lo atestiguan dos cronistas privilegiados, M. G. McGrath y R. Tucci. También según Häring, la encíclica «representó una contribución decisiva al esquema XIII»²⁰³.

Durante aquel verano se creó un organismo, constituido por miembros de la comisión central y por los presidentes de las subcomisiones (trece en total), para corregir y elaborar el texto durante su discusión por los padres en el aula conciliar. Esta comisión empezó a

197. Aunque Pablo VI apreciaba la obra del P. Lebre y depositaba en él una especial confianza, sin embargo el reconocimiento de Lebre por parte romana se hizo esperar. Tan sólo en febrero de 1964, después de la reunión de Zúrich, fue nombrado «perito» en vez de «experto oficioso». Sobre la contribución de Lebre al Concilio, y concretamente al esquema XIII, cf. D. Pelletier, «*Économie et Humanisme*». *De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde* (1941-1966), Paris 1996, 394-424.

198. Miembros del Santo Oficio sometieron a Häring a un verdadero y propio «proceso público» ante la comisión, basándose en el Denzinger ¡y en un decreto del mismo Santo Oficio! El esquema pasó, pero hubo que «sacrificar» a Häring, como quedaría patente en otoño. Según Congar: «Se ha concertado una gran ofensiva en contra suya: Franić, Lio, Tromp... en una palabra, el Santo Oficio» (JCng, 491).

199. Glorieux, *Historia*, 77-79.

200. Todo el esquema, corregido a base de las indicaciones y de las enmiendas propuestas por la comisión mixta, fue enviado a Cicognani por Ottaviani y Cento el día 15 de junio; véase AS V/2, 602-627; 545-546.

201. AS V/2, 640-642.

202. Hay dos análisis exhaustivos sobre este tema: el publicado por el Instituto Social León XIII, *El diálogo según la mente de Pablo VI*, Madrid 1965, ²1968, con abundante bibliografía, y el *Comentario eclesial a la «Ecclesiam suam»*, dirigido por Fco. García-Salve, Bilbao 1965.

203. Häring, *Testimonianze*, 171.

reunirse en septiembre para examinar las observaciones recibidas durante el verano, entre las que se hallaban las de Philips y las de Congar, así como las de Hengsbach, que eran fruto de una reunión de obispos y teólogos alemanes. En una de las reuniones del nuevo organismo, Guano propuso crear dos subcomisiones, una para ahondar en la cuestión acerca de «las señales de los tiempos», y la otra de carácter teológico. Ferrari-Toniolo insistió en la creación de una tercera subcomisión que se encargara de esclarecer las relaciones entre la Iglesia y el Estado²⁰⁴, un tema que, a su juicio, desempeñaba un papel bastante central en el esquema. Con motivo de la creación de las dos subcomisiones, presididas por McGrath y por Garrone respectivamente, se invitó a personas que no habían participado en la redacción del esquema de Zúrich. A la subcomisión sobre las señales de los tiempos fueron invitados Daniélou, De Riedmatten, Ligutti, Gagnebet, Medina, Lebreton, Putz, Greco, Martelet, Dingemans, Neuer, Caramuru, Gregory, Galilea, Moeller, Joblin, Delhaye, Houtart (que fue el secretario de la subcomisión), así como muchos obispos que representaban la situación real de diversos países: Blomjous, Zoa, Câmara, Wojtyła, Wright, Ancel, Ménager, Nagae y Ayoub²⁰⁵. En esta ocasión mons. Wojtyła, arzobispo de Cracovia, envió a Häring un texto completo para que sustituyera al del esquema XIII, texto que más tarde sería denominado «la propuesta de los obispos polacos». Se trataba de un texto redactado en Cracovia bajo la dirección del mismo Wojtyła, quien se encontraba también en contacto con mons. Kominek y con un grupo de Varsovia. Una de las ideas directrices del esquema polaco podría formularse de la siguiente manera: *La presencia de la Iglesia no se asienta únicamente en la voluntad de Dios, sino también en la voluntad de los hombres que manifiestan libremente su adhesión a la voluntad divina*. En su totalidad, el esquema polaco examinaba los siguientes temas: 1) Las bases de la presencia de la Iglesia en el mundo. 2) Los objetivos de la Iglesia en el mundo. 3) La misión principal de la Iglesia. 4) Los medios para realizar tal misión en el mundo contemporáneo, es decir, el testimonio de la fe, la vida individual, las asociaciones, las relaciones con los no cristianos y las relaciones con la sociedad civil. Es evidente que estos puntos de vista se hallaban condicionados por la situación especial de Polonia²⁰⁶. Sin embargo, este texto sustitutivo no pudo ser tenido en cuenta en su totalidad, porque el denominado «esquema de Zúrich» había quedado ya inscrito en la agenda de la comisión de coordinación²⁰⁷. Además, en el seno de la comisión se sentían dificultades para aceptar que la situación de la Iglesia polaca fuera la base para el análisis de un proyecto que debía discutirse en un Concilio universal. No obstante, el texto polaco fue añadido a los documentos de Ariccia (junio de 1965) y tuvo cierta influencia en la nueva versión del esquema XIII²⁰⁸.

204. Cf. G.-H. Baudry, «L'Église et l'État à Vatican II», en: *Kecharitômenê. Mélanges René Laurentin*, Paris 1990, 537-548.

205. Las actas de la subcomisión sobre las señales de los tiempos se hallan reunidas en: *Document sur le schéma 13. Travaux* (F-Moeller, 1178).

206. Cf. Ph. Levillain, *Les évêchés de l'Europe de l'Est à Vatican II*, en: «Documentation sur l'Europe central» XI (1973) 2, 93.

207. Cf. Ph. Delhaye, «Histoire des textes», en: *Vatican II. L'Église dans le monde I*, 254. En la nota 4 afirmaba: «Pero algunos elementos de aquel documento se mantuvieron, por los esclarecimientos que el documento aportaba acerca de las relaciones de la Iglesia con una sociedad civil oficialmente atea y comunista».

208. J. Grootaers, *Dal Vaticano II a Giovanni Paolo II*, Casale M. 1982, 140-142.

La subcomisión teológica se reunió en los días 11 y 12 de septiembre, y contó con la participación de Garrone, Philips, Congar, Rahner, Moeller, Ferrari-Toniolo, Daniélou, Benoit, Rigaux, Glorieux y Sugranyes de Franch²⁰⁹. La crítica de Rahner (que insistía en que se estableciera una distinción clara entre la dimensión natural y la sobrenatural) fue replicada por Congar y Daniélou. Philips, que formuló una serie de distinciones teológicas, aclaró algunos de los puntos en discusión. Los resultados de la comisión teológica fueron enviados a la subcomisión central, que seguía analizando las observaciones recibidas durante el verano. Las conclusiones alcanzadas en los debates de aquellos días de septiembre fueron recogidas en un breve documento programático, que debía presentarse a los padres conciliares junto con el esquema. Su título era: *Directiones pro futura elaboratione textus* («Directrices para la futura elaboración del texto»)²¹⁰. Con el fin de preparar el informe con que el esquema debía ser presentado en aula conciliar, Guano, que había sido elegido relator oficial del esquema, convocó diversas reuniones de la subcomisión central, en los días 21 y 29 de septiembre, y después nuevamente en el día 6 de octubre. En estas reuniones se pidió a los presidentes de cada una de las subcomisiones que preparasen un informe sobre los «anexos».

2. Segunda fase: el «Plan Döpfner» y la iniciativa de Pablo VI

a) Decimotercera reunión de la comisión de coordinación (10 de marzo)

Con las únicas ausencias de los subsecretarios Nabaa y Krol, arzobispos respectivamente de Beirut y de Philadelphia, el 10 de marzo de 1964 tuvo lugar la tercera reunión de la comisión de coordinación, la cual señaló el comienzo de una *nueva fase de la intersección*. En su orden del día figuraba el examen de algunas propuestas de modificación del *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi*²¹¹ y la presentación de algunos esquemas reelaborados. El relator acerca de las modificaciones fue el card. Francesco Roberti. Las observaciones de Döpfner, muy concretas, hacían referencia al método para el tercer período. Con este motivo fue importante el informe de Roberti²¹². En cuanto a las decisiones adoptadas habrá que señalar, en cuanto se refiere al reglamento: a) la elaboración de un reglamento interno para uso de los moderadores²¹³; b) el aumento del número de firmas necesarias para hablar, que pasó de cincuenta a setenta padres; c) la fusión de los esquemas que había que discutir. Se estableció también que fueran más frecuentes las reuniones de la comisión de coordinación con los moderadores durante los trabajos conciliares, a fin de articular así mejor las respectivas contribuciones.

En las *Annotationes de negotiis Concilii Oecumenici Vaticani II in tertia periodo expeditius peragendis* («Anotaciones sobre la manera de llevar a cabo de manera más ex-

209. Glorieux, *Historia*, 83 y 106.

210. AS IV/2, 698-699.

211. *Patrum sententiae et vota*, en: AD II-IV-1, 445-446, 455-459, 461-464, 468, 470-478, 504-513.

212. AS V/2, 153-156.

213. F-Lercaro XXIV, 591.

peditiva los asuntos del Concilio Ecuménico Vaticano II»), presentadas por Döpfner y que llevaban fecha del 3 de marzo, aparecían las ambigüedades del «Plan Döpfner». En ellas se afirmaba: «Puesto que la Comisión ha decidido ahora, con la aprobación del Sumo Pontífice, que el Concilio *termine* lo antes posible, *después del tercer período...*»²¹⁴ (la cursiva es mía). Resulta verdaderamente sorprendente el que algunos meses más tarde Felici, al presentar en el mes de octubre de 1964 un balance de las reuniones celebradas por la comisión de coordinación durante la intersesión, omitiera cualquier referencia a la reunión del 10 de marzo²¹⁵. Las diversas interpretaciones del plan, ya mencionadas, diferían en cuanto a las numerosas modificaciones de los textos que había que reducir. Ésta era una de las causas principales de las incertidumbres que, vistas desde el exterior, envolvían un plan bastante misterioso, que puso en estado de alerta a algunos comentaristas. Parecía que ninguno de ellos lo hubiese tenido jamás entre sus manos²¹⁶.

Más tarde, durante la misma reunión, fue aprobada una carta del card. Bea, en la cual se afirmaba que el *De libertate religiosa* iba a convertirse en el capítulo cuarto del esquema *De oecumenismo*, y que el *De Iudaeis* iba a constituir un apéndice del mismo. La reunión pasó entonces a examinar los informes de algunas comisiones que habían estudiado ya las indicaciones recibidas de la comisión de coordinación sobre los esquemas que eran de su respectiva competencia: la comisión *De episcopis et dioecesium regimine*, la comisión *De doctrina fidei et morum* —la cual expuso el estado en que se hallaban los estudios que se le habían encargado—, la comisión sobre el apostolado de los laicos. Además, se ofrecieron extensas informaciones sobre la actividad de la secretaría para la unidad (reunión de los expertos, del 3 al 24 de febrero; sesión plenaria, del 24 de febrero al 7 de marzo; método de trabajo); se explicó, finalmente, la nueva forma que se había dado a los textos redactados por la comisión para la disciplina del clero y el pueblo cristiano, por la comisión de los sacramentos y por la comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica. En esta reunión no se analizaron los contenidos de la nueva redacción de los esquemas, sino que se comprobó que tales contenidos fueran coherentes con las directrices impartidas para la nueva elaboración de los esquemas.

b) Decimocuarta reunión de la comisión de coordinación (16-17 de abril)

En esta ocasión se aprobó la lista de los esquemas que se discutirían durante el tercer período conciliar. El acta del día 16 refleja un orden del día muy denso. Agagianian fue el relator sobre el esquema *De ecclesia*, a propósito del cual se desarrolló una viva discusión, especialmente acerca de la colegialidad. Urbani, en su intervención, informó

214. Cf. AS V/2, 143.

215. Cf. AS V/3, 28-30.

216. Cf. «ICI» 213 (1 de abril de 1964) 5-6, y «Katholick Archief» 19, n° 21 (17 de julio de 1964) 770-777. Si leemos actualmente los informes publicados por los autores mejor informados como, por ejemplo, G. Caprilé o R. Laurentin, veremos cómo la lista de los esquemas que había que modificar variaba de un autor a otro.

sobre la manera en que tal cuestión se había abordado en el seno de la Conferencia Episcopal Italiana, y reveló la oposición de Ottaniani y de Florit al número 22²¹⁷. A pesar de todo, se llegó a conclusiones concretas, la primera de las cuales era que el esquema fuera enviado a los padres tal como la comisión teológica lo había presentado.

Se pasó entonces a la presentación del esquema *De pastoralis episcoporum munere in ecclesia*, acerca del cual informó Döpfner²¹⁸, al esquema *De ecclesiis orientalibus*, del cual fue relator Cicognani²¹⁹, y finalmente se expuso el esquema *De oecumenismo*, sobre el que informó también Cicognani. A propuesta de Confalonieri se decidió que tanto el *De libertate religiosa* como el *De Iudaeis et de nos christianis* adoptaran la forma de «Declaraciones» independientes. El día 17 continuó el examen de los esquemas. Se comenzó con el informe del card. Lercaro sobre el *De sacerdotibus (De clericis)*; vinieron luego los informes de Döpfner sobre el *De religiosis*, el de Urbani sobre el *De apostolatu laicorum*, el de Roberti sobre el *De matrimonii sacramento*, el de Confalonieri sobre el *De institutione sacerdotali (De sacrorum alumnis formandis)*²²⁰ y sobre el *De scholis catholicis*. La reunión terminó con un proyecto de Döpfner sobre el procedimiento que debía adoptarse en el tercer período, especialmente en relación con la función de los moderadores²²¹.

c) Envío de los esquemas a los padres (11 de mayo y 2 de junio)

Con el envío de los esquemas a los padres conciliares por parte de la comisión de coordinación podía decirse que parte del «Plan Döpfner» había llegado a finalizarse²²². Como se ha dicho ya, el plan que Döpfner había elaborado a petición de Pablo VI se encaminaba a un mejor desarrollo de la labor conciliar, especialmente durante de la intersección de la que nos estamos ocupando: el papa y el cardenal querían un Concilio dinámico, aun a costa de tener que excluir algunos temas o de reducir la extensión de los documentos. Como era previsible, el plan suscitó la resistencia de las comisiones, y no faltaron las intervenciones del papa en contra de las propuestas del cardenal. Sin embargo, la visión de Döpfner demostró ser eficaz a nivel de los métodos de trabajo. Sus propuestas de reducción –de los textos o de los debates– iban más allá de casos o temas específicos, y se hallaban siempre en función del acontecimiento conciliar en su totalidad.

217. AS V/2, 288-291.

218. El esquema fue objeto de un amplio conjunto de observaciones formuladas por mons. Carli, obispo de Segni, que en su opinión eran «de carácter teológico». Se trataba de observaciones que él había propuesto ya, sin obtener respuesta de la comisión; cf. AS V/2, 187-191.

219. El esquema iba seguido por un interesante apéndice, titulado: «Relatio historica de schemate apparato» («Informe histórico sobre la preparación del esquema») y por otro informe sobre las enmiendas aceptadas o rechazadas; cf. AS V/2, 229-234.

220. Liénart dirigió un llamamiento a todos –y especialmente a los jóvenes– hablándoles sobre la grandeza de la vocación al ministerio y sobre la función del sacerdocio; cf. AS V/2, 474.

221. Era el proyecto presentado en la reunión de los moderadores en el día 11 de marzo, AS V/2, 143-149.

222. El día 2 de junio Döpfner envía una carta a Cicognani en la que afirma la necesidad de que el Concilio tenga un cuarto período de trabajo, AS V/2, 528-533, y también AD 517-530, con comentarios negativos por parte de Cicognani.

Después de haber sido expuesto el plan a la comisión de coordinación, el 28 de diciembre de 1963, se pusieron en marcha los mecanismos adecuados para llevarlo a feliz término. El 3 de marzo de 1964 el cardenal le añadió algunas *Annotationes de negotiis Concilii Oecumenici Vaticani II in tertia periodo expeditius peragendis*²²³, que daban la medida de cómo él se había dedicado enteramente a los problemas del Concilio, con el fin de lograr una simplificación del mismo y de que éste acabara felizmente. En el siguiente mes de mayo, el cardenal acentuó la necesidad de finalizar el Concilio lo más rápidamente posible, teniendo en cuenta los peligros que corría su prolongación. En tal contexto deben entenderse las anotaciones que él añadió: *Annotationes quoad ordinem servandum in tertio periodo Concilii Vaticani II* («Anotaciones sobre el orden que debe seguirse durante el tercer período del Concilio Vaticano II»)²²⁴. Los resultados del plan se hicieron patentes cuando fueron enviados los esquemas que debían discutirse durante el tercer período.

La presión del tiempo era evidente en el transcurso de la segunda intersesión. Era preciso terminar la reelaboración de los esquemas, conseguir la aprobación de los mismos por parte de las respectivas comisiones, enviarlos a los padres con el margen de tiempo suficiente para que ellos pudieran examinarlos antes del 14 de septiembre, fecha de apertura del tercer período. Cada esquema había pasado por diversas vicisitudes en el curso de su elaboración y reelaboración. Además, se necesitaba la aprobación del papa. Esto explica por qué algunos textos no estaban siempre listos para ser enviados a sus destinatarios en las fechas previstas, mientras que en otros casos los textos recibían en breve tiempo la aprobación del papa. Así sucedió con el esquema *De missionibus*, cuyo envío a los padres fue autorizado ya el 17 de enero²²⁵.

Los intensos trabajos de las comisiones dieron su fruto. En su decimocuarta reunión del 16 y 17 de abril, la comisión de coordinación aprobó la lista de los esquemas que debían examinarse en el tercer período, y al mismo tiempo autorizó la impresión y el envío a los padres, en virtud del «Rescripto» de Cicognani (del 27 de abril), de los siguientes esquemas²²⁶: *Schema propositionum de religiosis*; *Schema voti de matrimonii sacramento*; *Schema propositionum de institutione sacerdotali*; *Schema propositionum de scholis catholicis*; *Schema decreti de oecumenismo*; *Schema decreti de apostolatu laicorum*; *Schema propositionum de sacerdotibus*; *Schema decreti de pastoralis episcoporum munere in ecclesia*. A tal envío se refirió Pablo VI el 30 de abril, en la carta apostólica *Spiritus Paracliti*²²⁷.

En una carta del 11 de mayo, Felici comunicó a los padres conciliares que iba a enviarles el texto de los siguientes esquemas de las constituciones, decretos, proposiciones y votos: *De pastoralis episcoporum munere in ecclesia*, *De ecclesiis orientalibus*, *De oecumenismo*, *De religiosis*, *De sacerdotibus*, *De apostolatu laicorum*, *De matrimonii sacramento*, *De institutione sacerdotali*, *De scholis catholicis*²²⁸. Sin embargo, no

223. AS V/2, 143-149.

224. AS V/2, 478-479.

225. Cf. Caprile III, 281.

226. AS V/2, 517.

227. «AAS», 56 (30 de abril de 1964) 355; traducción francesa en: «DC» 1424 (1964) 611-612.

228. AS V/2, 500-501.

se cumplió la intención de la comisión de coordinación, expresada en su reunión del 16 de abril, de enviar a los padres el esquema *De ecclesia*, aunque los diversos puntos de vista sobre el mismo no se hubieran aclarado todavía completamente²²⁹.

En cambio, en la reunión del 26 de junio, la comisión de coordinación aprobó el envío del texto del esquema *De ecclesia*²³⁰, juntamente con el *De divina revelatione*²³¹, el *De missionibus*²³², y el *De ecclesia in mundo huius temporis*²³³. Por eso, en una carta del 7 de julio, Felici comunicó a los padres que iba a enviarles los restantes esquemas, para que ellos pudieran examinarlos antes del 14 de septiembre²³⁴. Eran los esquemas: *De divina Revelatione*; *De ecclesia*; *De activitate missionali ecclesiae*; *De ecclesia in mundo huius temporis*; *De oecumenismo: Declaratio altera: De Iudaeis et de non Christianis*²³⁵. Además, en la misma carta Felici decía también a los padres el orden que habría de seguirse en el análisis de los esquemas principales. Habría que comenzar con el *De ecclesia*, especialmente con los dos últimos capítulos (*De indole eschatologica vocationis nostrae ac de nostra unione cum ecclesia coelesti*; *De beata Maria Virgine Dei-para in mysterio Christi et ecclesiae*). En el caso de que se quisieran formular observaciones, Felici pedía que tales observaciones se enviaran a la secretaría general antes del 9 de septiembre.

d) La actividad de algunas comisiones

1) Sobre el esquema *De ecclesia*

a) Las trece «sugerencias» de Pablo VI sobre el capítulo tercero²³⁶

El día 9 de mayo de 1964, una carta de Felici daba a conocer a la comisión teológica trece «sugerencias», formuladas por el pontífice mismo, que se referían a la colegialidad, de la cual se trataba en el nuevo capítulo tercero (que había sido anteriormente el capítulo segundo). La iniciativa no tenía precedentes y se hallaba caracterizada por cierta ambigüedad. Por un lado, el papa, que era —él mismo— un padre conciliar, pero también presidente natural del Concilio, se decidía a intervenir en la elaboración de la constitución clave de todo el Concilio, presentando a la comisión teológica una petición análoga a los *modi* de los obispos. Pero, por otro lado, lo hacía casi en el último momento posible, ya que el esquema había sido elaborado por siete subcomités y, después de ser examinado por la comisión *De ecclesia*, había sido aprobado casi por unanimidad en sesión plenaria por la comisión mixta. Parecía, pues, que el papa hacía suyas las

229. AS V/2, 291.

230. AS V/2, 638.

231. AS V/2, 640.

232. AS V/2, 640.

233. AS V/2, 641.

234. AS V/2, 646-647.

235. Esta *Declaratio* había recibido la aprobación de Pablo VI el día 3 de julio; cf. AS III/2, 327.

236. AS V/2, 507-509. Cf. *Primaauté*, 125-132; Cl. Troisfontaines, «À propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de 'Lumen gentium'», en: *Paolo VI e i problemi ecclesiologici*, 104-114.

preocupaciones de la minoría, la cual había sido vencida tanto en la subcomisión como en la comisión.

Las sugerencias se referían al capítulo sobre la jerarquía y principalmente a las relaciones entre el papa y el colegio, y lo hacían desde un punto de vista relativamente nuevo. En efecto, en vez de cuestionar la doctrina propuesta en el capítulo sobre el colegio episcopal, Pablo VI pedía un examen más riguroso de algunas expresiones, a fin de evitar interpretaciones erróneas, teniendo en cuenta las dudas que algunos le habían expresado²³⁷. No obstante, como dijo Ottaviani al transmitir las trece «sugerencias» a la comisión, «el papa, después de ser preguntado expresamente por él, había respondido que la comisión se hallaba en completa libertad de decidir»²³⁸.

Sin entrar en detalles, podemos caracterizar las trece «sugerencias» pontificias con arreglo a las tendencias principales de las mismas: a) Cuatro sugerencias se referían a la definición de lo que es el papa; en dos de ellas, la modificación propuesta tendía a que se hiciera desaparecer la definición del papa como «caput collegii» («cabeza del colegio»), pero la comisión se opuso a tal cambio; en las otras dos, las sugerencias tenían como fin introducir la definición «caput ecclesiae» («cabeza de la Iglesia»), pero la comisión propuso en ambos casos sendas alternativas: «pastor ecclesiae» («pastor de la Iglesia») en un caso, y «supremus pastor» («pastor supremo») en el otro caso. b) Dos sugerencias pedían una mejor justificación bíblica de las expresiones utilizadas. c) Se intentaba reducir la colegialidad al solo Concilio ecuménico. d) Una sugerencia proponía suprimir una referencia que se hacía a las Iglesias locales. e) Dos propuestas hacían referencia al ejercicio del poder pontificio independientemente del poder de los obispos²³⁹.

La discusión en el seno de la comisión (los días 5 y 6 de junio de 1964) se inició precisando el alcance exacto de las «sugerencias». Los miembros de la comisión vieron en seguida que no se trataba de enmiendas, sino de sugerencias propuestas para que se discutiera libremente sobre ellas. Por tanto, al responder oficialmente el día 7 de junio de 1964, la comisión empezó expresando su agradecimiento por la libertad que se le había concedido²⁴⁰. El papa había pedido, además, a la comisión doctrinal que, sobre estos temas, se consultara también a la comisión bíblica. Por tanto, las cuestiones suscitadas fueron transmitidas el día 27 de mayo al P. Wambacq, secretario de dicha comisión. La comisión bíblica, reunida el 31 de mayo, examinó las cuestiones en presencia de los miembros que residían en Roma: mons. Smit y los padres Ciappi y Salmon, mons. Garofalo y los padres Duncker, Penna, Kerrigan, Kearns y Castellino. Todos ellos se ma-

237. Un testimonio de Caprile enumera las personas consultadas por el papa en 1964 sobre el capítulo tercero, y la clase de comunicación recibida: Tromp (observaciones), Browne (correspondencia epistolar), Ottaviani (informe verbal), Parente (comisión bíblica), Colombo (consultado), Bertrams (a quien se solicitó una opinión especial), Philips (a quien se mantuvo informado).

238. Cf. Betti, *La dottrina*, 203; véase también: Troisfontaines, «À propos de quelques interventions», 105, nota 14.

239. Algunos analistas reconocen en este punto la influencia de W. Bertrams, que más tarde desempeñará un papel importante en la génesis de la «Nota praevia» (cf. *Primaute*, 41-48, 110-113).

240. La crónica de las deliberaciones de los días 5 y 6 de junio, escrita por Tromp, se encuentra en: *Primaute*, 161-165.

nifestaron de acuerdo en señalar que, según la Escritura, Pedro y los apóstoles formaban un colegio apostólico, en el verdadero y propio sentido de la palabra. Sin embargo, la sola Escritura no permite decir si el papa y los obispos forman un colegio que sea sucesor del colegio apostólico: *Sola Scriptura non constat*, afirmó la comisión bíblica. Pero, en todo caso, indicaba como fundamento de tal doctrina (que debía establecerse de acuerdo con la tradición) los textos bíblicos de Mt 28, 16-20; Mc 16, 14-18 y Ap 21, 14. El papa deseaba saber, además, si los poderes concedidos a Pedro en Mt 16, 19 pertenecían al mismo tiempo a los apóstoles según Mt 18, 18. Sobre tal cuestión la comisión bíblica respondió afirmativamente, pero fue menos taxativa acerca de la naturaleza de tales poderes. Las respuestas de la comisión fueron enviadas el 2 de junio al secretario general del Concilio. Por su parte, Philips pidió también un informe a L. Cerfaux, especialista de Lovaina en temas bíblicos²⁴¹.

La posición adoptada por la comisión teológica ante las sugerencias pontificias fue la de no ceder en cuanto se relacionaba con los principios de la sacramentalidad y de la colegialidad, afirmados por el esquema y aceptados por mayoría en las votaciones orientadoras de octubre de 1963. En un punto concreto (el nº 7) la comisión se mostró cauta: aquella propuesta del papa tendía a limitar el ejercicio del poder colegial «iuxta capitis ordinationem exercendae» (que «debía ejercerse según la prescripción de la cabeza»). Con arreglo a la interpretación de Philips, tal restricción supondría el peligro de impedir que el colegio actuara en circunstancias extraordinarias en las que el papa no se hallara en condiciones de dar su asentimiento formal a una propuesta. Por eso, la comisión prefirió defender la fórmula negativa, implícita ya en el voto de octubre en el aula: «quae quidem potestas independenter a Romano Pontifice exerceri nequit» («la cual potestad no puede ejercerse independientemente del romano pontífice»), a fin de mostrar que era suficiente una aprobación pontificia, dada eventualmente con posterioridad²⁴². Las peticiones de Pablo VI, por mucha emoción que suscitaban, no desfiguraban el esquema *De ecclesia* ni trataban de hacerlo. En septiembre, el papa mismo, rechazando las acusaciones de la minoría que le achacaban el haber aceptado el «vaciado» del primado, señalará que las «sugerencias» eran una señal del propio escrúpulo, que había llegado a «imponer» a la comisión el reexamen de algunas cuestiones²⁴³. El deseo de Pablo VI era que el Concilio pudiera aprobar el *De ecclesia* con el consenso más amplio. Esto le parecía ser más importante que la coherencia de las afirmaciones sobre la colegialidad. Por otro lado, su sensibilidad personal y su formación cultural le hacían

241. Depositada en los «Archivi Philips», dossier P. 39, con el título: «De Collegialitate – 13 suggestions – 5-6 iunii 1964».

242. Las *annotationes* y el informe de Philips sobre la discusión de las sugerencias se encuentran publicados en: *Primaute*, 133-139. En las p. 140-145 se expone la nota exegética de Cerfaux, pedida por Philips.

243. Colombo había señalado a Pablo VI que el mismo Siri había escrito en su *Corso di teologia dogmatica – La chiesa – La Rivelazione trasmessa*, Roma 1950, 279, que «el hecho de que el colegio sea una realidad, el hecho de que, además del papa, existan los obispos, el hecho de que ellos sean poseedores de infalibilidad, demuestra que los obispos son también verdaderos maestros de la fe, porque los sujetos que poseen infalibilidad magisterial son dos: el colegio y el papa personalmente. Sin embargo, los dos sujetos no son netamente distintos, por cuanto el papa forma parte del colegio y es también la cabeza del colegio (distinción inadecuada)».

ser muy sensible a la acusación lanzada por la minoría de que él había renunciado a la defensa de las prerrogativas pontificias por miedo al Concilio, a pesar de que él tenía dificultades para identificarse plenamente con las perspectivas de la mayoría sobre la colegialidad²⁴⁴.

Sin embargo, es diferente la orientación que va madurando dentro de la comisión y entre los autores de la revisión del esquema: existe preocupación por la «alianza objetiva» existente entre las peticiones de la minoría y las autoritativas «sugerencias» del papa; pero se siente también esperanza. El 10 de junio de 1964, algunos días después del debate sobre las trece «sugerencias» en el seno de la comisión, Charue, obispo de Namur y vicepresidente de la comisión doctrinal, fue recibido durante 45 minutos por Pablo VI. El papa no había recibido aún las respuestas que la comisión había enviado el día 7 a Felici. Por tanto, Charue explicó rápidamente al papa cuál era el sentido de tales respuestas, y Pablo VI le respondió: «La colegialidad queda fuera de toda duda, pero ¿qué pasa con la *potestas* que ella supone? He leído y me propongo seguir leyendo todavía algunos estudios sobre este problema. Entonces decidiré en presencia de Dios»²⁴⁵. Esta declaración revela cuál era el ánimo de Pablo VI, para quien el problema del poder colegial era fuente de dificultades. El papa mostró interés en conocer a Philips y le recibió el 7 de julio. Durante la audiencia, Philips se esforzó en aclarar de manera convincente el significado de la colegialidad, cuyo ejercicio no podría constituir una amenaza para el primado pontificio, sino que lo complementaría. Cuando Philips regresó a Lovaina, después de las reuniones de junio y de la audiencia de julio, no se sentía completamente tranquilo sobre el destino del *De ecclesia*: temía nuevos intentos que trataran de frenar el esquema. Lo cierto es que la minoría no dejó de jugar sus propias cartas durante el verano de 1964. A pesar de la adhesión de Parente a las posturas favorables a la colegialidad, hubo, por efecto de un cambio generacional, un rejuvenecimiento de la organización de la minoría por medio de reuniones y de la difusión de ideas..., principalmente por obra del obispo Carli y del prof. Dino Staffa, los cuales realizaron un intenso esfuerzo de levantar barreras. Claramente, los que desaprobaban la dirección total adoptada por el Vaticano II encontraron su punto de ataque en el capítulo tercero del esquema *De ecclesia*. La revista «Divinitas», como había hecho ya durante la preparación del Concilio, reunió y expresó de manera extrema, con un artículo de Staffa, las objeciones contra todas las tesis fundamentales del capítulo. Se encuentran ecos de ello en toda una serie de notas, llamamientos y amenazas, transmitidos a Pablo VI durante el verano, que culminaron en una extensa nota reservada, entregada personalmente al papa por el card. Larraona, y firmada por una veintena de cardenales, una decena de superiores de órdenes religiosas y por algunos obispos²⁴⁶. En esa nota se afirma que la minoría no quiere que se confirme la sacramentalidad del episcopado, porque eso sería un modo de anular la infalibilidad y el primado, que no tienen su origen en un

244. *Primaute*, 32-33.

245. Troisfontaines, «À propos de quelques interventions», 112-113.

246. El texto de esta nota, enviada el 13 de septiembre, está publicado en: M. Lefebvre, *J'accuse le Concile*, Martigny 1976, 55-66. A Pablo VI le llegó con varias copias de la última página: en cada hoja aparece un «primer firmante» y los nombres de aquellos a quienes él pidió que firmaran el llamamiento.

sacramento. No quiere tampoco que se reconozca la existencia del colegio episcopal como sucesor del colegio apostólico, porque esto modificaría la opinión, afirmada por el magisterio ordinario, de la precedencia y mayor excelencia del oficio petrino en la custodia y en la enseñanza de la verdadera fe. Además, la minoría mantiene que la afirmación del poder de derecho divino del colegio modifica el «régimen monárquico» de la Iglesia romana y abre la puerta a «locas» demandas de los obispos, con grave detrimento para la unidad y la solidez del catolicismo. Finalmente, cuestiona la manera «irregular» con que la comisión ha examinado los *modi*, convirtiendo una opinión de escuela en la proposición de una constitución dogmática. La propuesta práctica formulada a Pablo VI —que los artículos no hacían, pero que las cartas como la de Larraona o las notas enviadas a primeros de septiembre por los cardenales Micara y Ruffini formulaban— era que todo lo que tenía que ver con la colegialidad se eliminara como «inmaduro» del capítulo tercero, o que, a lo sumo, se aplazara para un período alejado del Concilio, o —incluso— (como sostenía Larraona) que fuera devuelto y asignado a una congregación de teólogos «imparciales», que obviamente habrían propuesto su supresión... En septiembre de 1964 Philips escribió una refutación del artículo de Staffa publicado en «Divinitas», pero también Colombo preparó extensas notas de respuesta a aquellos ataques, notas que estaban reservadas exclusivamente a la atención del papa.

Hay que señalar que durante esta intersesión la actividad teológica vinculada con el capítulo tercero aumentó considerablemente. Fueron pronunciadas conferencias por cardenales, por obispos²⁴⁷ y por observadores²⁴⁸; se publicaron importantes obras sobre la historia de la colegialidad en la tradición antigua²⁴⁹ o en la eclesiología «romana» desde el Concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano I²⁵⁰. La tendencia que se oponía a ello se expresó nuevamente en dos extensos artículos de la revista «Divinitas». Al final de estos debates, si nos atenemos a cuanto escribió Philips en julio de 1964, parecía que «los dos términos no son el papa y el episcopado, sino el papa y el colegio de los obispos, del cual el papa forma parte y que él dirige. Los poderes del uno no disminuyen en nada los poderes del otro, y la asistencia del Espíritu Santo es garantía de un permanente entendimiento»²⁵¹.

Por su parte, el papa respondió con una extensa carta manuscrita, dirigida a Larraona, en la que deploraba la manera en que padres de tanta autoridad habían tratado de

247. Guerry, en «DC», n° 1419 (1 de marzo de 1964) cols. 315-330; n° 1420 (15 de marzo de 1964) cols. 367-385; Bea, *ibid.*, n° 1423 (2 de mayo de 1964) cols. 583-590, especialmente la col. 587.

248. «DC» n° 420 (15 de marzo de 1964) cols. 393-410.

249. J. Lécuyer, *Études sur la collégialité*, Le Puy-Lyon 1964; G. D'Ercole, *Communio-Collegialità-Primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum*, Roma 1964; todo el número 2 de 1964 de «Irenikon», 161-227 (D. W. Allen, A. M. Allchin, T. Strotmann, H. Marot); M.-J. Le Guillou, *Les structures sacramentelles et collégiales de la communion et de la mission de l'Église en marche*, Paris 1964, 91-146. En sentido contrario, D. Staffa, *De Episcoporum Collegio*, en «Divinitas» 8 (1964) 3-61; U. Lattanzi, *Quid de Episcoporum collegialitate ex N.T. sentiendum sit*, en: *ibid.*, 62-96.

250. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964. Las comunicaciones enviadas, sobre este tema, al coloquio de L'Ilafol, en Chevetogne, en abril de 1964, y a Constanza en Pentecostés del mismo año, fueron publicadas en el volumen 52 de la colección «Unam Sanctam», Paris 1965.

251. «DC», 18 de octubre de 1964, col. 1340.

arrojar una sombra sobre la labor conciliar que estaba a punto de llegar a puerto. El papa reafirmaba la corrección, la escrupulosidad y la seguridad de su propio compromiso para que nada que fuese poco claro o interpretable erróneamente pudiera ser aprobado²⁵². A la minoría no le quedaba otro recurso que el de regresar al debate público en el aula. El papa no aceptaba modificar el esquema *De ecclesia* a instancias de terceras personas. Tan sólo la preocupación por una «recta interpretación» habría podido utilizarse todavía como pretexto para intentar boicotear la constitución sobre la Iglesia.

b) El capítulo «De beata»

La característica del nuevo texto consistía en la búsqueda de fórmulas que integraran armónicamente las tendencias opuestas. Así se veía con claridad desde el proemio: mientras que en el esquema preparatorio el principio fundamental había sido la predestinación única de Cristo y de María, vemos que en el nuevo texto María aparecía en relación con el misterio de Cristo y con el de la Iglesia²⁵³. Téngase en cuenta que el capítulo no pretendía proponer una doctrina completa sobre María, ni quería pronunciarse en materia de controversias teológicas²⁵⁴. Por consiguiente, al afirmar la dignidad de María en relación con su Hijo, no se hacía referencia alguna al decreto único de predestinación, tal como Balić había deseado. Se llegó, por tanto, a un texto de compromiso (nº 53). En la vida oculta de Cristo se dio a conocer la fe de María, introduciendo uno de los textos considerados «antimariológicos». La comisión doctrinal recuperó una formulación (presente ya en la primera redacción de Philips, pero que había desaparecido en las sucesivas vicisitudes del texto) sobre la no comprensión y sobre la meditación de María acerca del misterio de Cristo²⁵⁵. La misma idea se repite al hablar de la vida pública de Jesús. Asimismo, nada se dice del estado de santidad de la Virgen, del que se había hablado en el *textus prior*, donde Balić se había referido a María como «dotada de los esplendores de la más perfecta santidad», expresión que la comisión sustituyó por la «de una santidad enteramente singular». En la fe y en la obediencia María colaboró como sierva del Señor (y no ya como *socia Christi*) en la salvación de la humanidad; en este sentido los padres pudieron establecer el paralelismo entre Eva y María²⁵⁶. Siguiendo esta misma trayectoria, el *textus emendatus* atenuó la participación de María en la pasión de Cristo, evitando acentuar la oblación de la Virgen. Este texto corrigió la última frase, por sugerencia de Ancel, afirmando: «...victimae de se genitae immolationi *amanter consentiens*» («dando su asentimiento de amor al sacrificio de la víctima que ella había llevado en su seno»). A esto se opuso Tromp, quien logró obtener que, al menos en una nota, se hiciera referencia a la *Mystici corporis*, la cual habla-

252. Pablo VI a Larraona, 14 de septiembre de 1964 (ISR, F-Vaticano II).

253. Véase el esquema preparatorio en AS I/4, 92, y *Textus emendatus*, nº 52, 197-198.

254. *Textus emendatus*, 198.

255. *Textus emendatus*, 200.

256. En la primera redacción de Philips se acentuaba la función de María en la encarnación, un aspecto que, según el parecer de Balić, se había tratado de manera insuficiente. Sin embargo, al final, Philips consiguió que se utilizara la expresión *inserviens* («al servicio de») en lugar de *sociata* («asociada con»).

ba de la analogía que se establece entre la co-oblación de María en el sacrificio de la cruz y la de los fieles en el sacrificio de la misa²⁵⁷.

En cuanto a las relaciones de María con la Iglesia, el texto se hallaba estructurado en tres secciones: la primera hablaba sobre la cooperación de María con Cristo en la redención; la segunda consideraba la relación de ejemplaridad entre María y la Iglesia; la tercera, finalmente, presentaba a María como digna de que los fieles imitaran sus virtudes. La primera sección, que se refería de forma más directa a los artículos del esquema preparatorio dedicados a la doctrina de la corredención y de la mediación, fue la que originó mayores conflictos. En efecto, mientras que Balić propuso la fórmula «*mediatrix gratiae*», Philips defendió el concepto de que María «fue para nosotros madre de gracia» y continúa intercediendo en el cielo por nosotros. Por esta razón, «su cooperación y mediación en el orden de la gracia» (Balić) o «su maternidad en el orden de la gracia» (Philips) perdura desde el consentimiento dado por ella en la anunciación hasta la consumación final. La segunda sección comparaba la mediación de Cristo con la función maternal de María. Balić propuso que se hablara de «*mediatio in Christo*» y Philips logró que se aceptara la expresión «*munus maternum*» («oficio maternal»). La comisión doctrinal, al intervenir en junio de 1964 para que se precisara el *textus prior*, cambió más que nada el orden seguido en la exposición. El *textus emendatus* comenzaba hablando de la mediación de Cristo, a la cual la función maternal de María se hallaba totalmente subordinada.

En el texto dedicado a la cooperación de María con Cristo en la tierra, la comisión combinó las dos redacciones de Balić y de Philips, es decir, integró los títulos «*humilis ancilla Domini*» («humilde sierva del Señor») y «*generosa socia*» («generosa asociada») (nº 61), pero atenuando este último título al colocarlo en la misma línea que otros *socii*, afirmando la singularidad de María pero no su exclusividad. Por otra parte, esto hizo que se descartara un inciso propuesto por Volk, obispo de Maguncia (Alemania), que insistía en la cooperación de María con Cristo en el contexto del cuerpo místico. Se aceptó, en cambio una descripción concreta de la obra de María, la cual «singulari prorsus modo cooperata est, oboedientia, fide, spe et flagrante caritate, ad vitam animarum supernaturalem restaurandam» («de manera enteramente singular cooperó con su obediencia, fe, esperanza y ardiente caridad en la restauración de la vida sobrenatural de las almas») (nº 61).

En la tercera sección, dedicada a la influencia actual de la Virgen, la comisión afirmó «la maternidad de María en el orden de la gracia». El texto definitivo decía así: «*in gratiae oeconomia maternitas Mariae*» (nº 62), en lugar del texto que había sido propuesto por Balić: «*eius in ordine gratiae cooperatio vel mediatio*» («su cooperación o mediación en el orden de la gracia»). Finalmente, la comisión añadió una frase en la cual figuraba el término *mediatrix* («mediadora»), pero con mucha cautela. Se trataba de un título entre otros que, al honrar a la Virgen, no añadía nada a la eficacia y dignidad de la única mediación de Cristo. Y, así, el texto insistía hábilmente en la función maternal de María hacia los hombres, pero sin relacionar jamás esta función con la Igle-

257. *Relatio secretarii*, C, II, 5, 5ss.

sia como tal. Por otro lado, no se especificó nunca que semejante título implicara la misión de *mediación* y menos aún la de *corredención*.

La manera precisa en que se entendía a la Virgen como modelo de la Iglesia en el orden de la fe y de la caridad, y también como realización anticipada y perfecta de la Iglesia en el ámbito de la comunión pero no en el ámbito «jerárquico», era un punto que había sido defendido con particular empeño por Laurentin, en apoyo de la primera redacción de Philips: aunque María sobrepasa a la Iglesia, la Iglesia a su vez no se comprende plenamente en María, si tenemos en cuenta el aspecto por el cual la Iglesia es «*sacramentum Christi capitis*» («sacramento de Cristo, que es la cabeza»). De ahí se sigue que la Virgen, que «*tamquam exemplar virtutum refulget*» («resplandece como ejemplar de las virtudes»), se presentaba como término en una relación de ejemplaridad moral, por cuanto ella fue progresando constantemente, como lo hace la Iglesia, en la fe, en la obediencia, en la caridad, en la paciencia y en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Por todo esto se veía cómo los padres, tendiendo a la comunión, habían logrado presentar la relación de María con la Iglesia no sólo en los términos de la anticipación de María en la gloria, sino también a través de su participación en la condición cristiana común, en la fe, en la obediencia, en la búsqueda de la voluntad de Dios. Al mismo tiempo, quisieron distinguir entre la idea de la colaboración humana en la obra de Dios, colaboración en la que la Virgen ocupaba el primer plano, y la idea de la mediación, que es obra exclusiva de Cristo. De este modo situaron la actividad de María dentro de la actividad de la Iglesia²⁵⁸. Se evitó así el situar a María de manera demasiado exclusiva –como corredentora y mediadora– en el mismo plano que Cristo (para que esto no sucediera, fue de gran ayuda el retorno a las fuentes evangélicas en su totalidad, así como el debate acerca de la predestinación de María). Así se logró situar a María en el seno del pueblo de Dios, que es peregrino en la fe y en la paciencia. Por contraste, la concentración en la idea de la mediación impulsó a un énfasis en la maternidad de María, lo cual contribuyó a determinar un enfoque predominantemente eclesiológico²⁵⁹.

2) El esquema sobre la revelación

El 26 de junio, después de escuchar el informe de Liénart, la comisión de coordinación aprobó el esquema y decidió enviarlo a todos los padres conciliares, como se hizo efectivamente, una vez recibida la aprobación del papa²⁶⁰. Con tal fin, el esquema fue impreso el 3 de julio, en una forma en que el nuevo texto figuraba paralelamente junto al texto anterior, en páginas a dos columnas. Cada capítulo iba seguido por un informe de los expertos, en el cual se habían recogido las principales observaciones de los padres y se señalaban los cambios introducidos. Al final se había añadido un informe ge-

258. Esta idea aparece con mucha frecuencia en las observaciones formuladas por los obispos alemanes. Cf. AS II/3, 837-849.

259. Un ejemplo del enfoque eclesiológico puede verse en el segundo proyecto chileno (AS II/3, 830-834).

260. AS V/2, 589-590, 634-641; cf. Caprile IV, 109.

neral sobre las observaciones recibidas y sobre el modo en que la subcomisión encargada había efectuado la correspondiente reelaboración²⁶¹. El texto obtenido de esta manera fue presentado el 30 de septiembre durante el tercer período conciliar.

Vale la pena señalar, aunque sea en forma sumaria, la novedad del texto reelaborado durante la intersesión, cotejado con el primer esquema sobre las dos fuentes de la revelación²⁶², redactado por la comisión teológica preparatoria, la cual tenía como presidente a Ottaviani y como secretario a Tromp. El *De divina Revelatione*, redactado por la subcomisión homónima en abril de 1964 y revisado por la comisión doctrinal durante el siguiente mes de junio, era diferente de la versión enviada a los padres en abril de 1963 y que jamás había sido discutido en el aula conciliar. Había modificaciones de carácter formal y sustancial²⁶³. El proemio era más breve y completamente nuevo; el antiguo proemio se había transformado en el primer capítulo (*De ipsa Revelatione*), en el cual se describía la naturaleza y el objeto de la revelación. Se trataba de un recorrido por el proceso histórico en el que se había manifestado el proyecto de la salvación. Las palabras y las acciones de Dios mostraban la economía de este proyecto, que se había realizado plenamente en la encarnación de Jesucristo. En el capítulo segundo (*De divina Revelationis transmissione*), la sección sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición (nº 9) se había reformado sin hacerse ya ninguna referencia explícita a la teoría de las dos fuentes de la revelación, teoría sobre la cual se había concentrado el mayor número de críticas durante el primer período del Concilio. Esta decisión había originado fuertes resistencias en la comisión doctrinal, pero al final había logrado prevalecer frente a la idea de introducir una declaración sobre el valor constitutivo de la tradición en la trasmisión de la revelación. Al mismo tiempo, en la redacción de este capítulo, se había evitado valorar el debate en curso acerca de la suficiencia de la Escritura y sobre la relación entre la tradición magisterial y las tradiciones apostólicas²⁶⁴. Se había recurrido extensamente a citas bíblicas y a pasajes tomados de los documentos de los Concilios y del magisterio pontificio para mostrar la continuidad doctrinal de las posiciones expuestas²⁶⁵.

261. Para reconstruir este universo, véanse los *compte-rendus* que se contienen en AV2, los informes de S. Tromp sobre la actividad de la comisión doctrinal, y los de J. Willebrands sobre la labor de la comisión mixta. A este material pueden añadirse los diarios de algunos protagonistas (Y. Congar, J. Dupont, Florit, Léger, O. Semmelroth y R. Tucci) que se contienen en el ISR; el diario del P. Betti ha sido publicado ya. Cf. R. Burigana, «La commissione 'De divina Revelatione'», en: *Les commissions à Vatican II*, 27-61.

262. Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 225-254.

263. Sobre la nueva versión, véanse: H. Sauer, *Erfahrung und Glaube*, Frankfurt a.M. 1993, 310-313; R. Burigana, «La commissione 'De divina Revelatione'», en: *Les commissions à Vatican II*, 44-46. Acerca del debate sobre la revelación, véase también la obra, más general, de: H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969.

264. Para el estado del debate sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición, véanse: J. Dupont, *Écriture et Tradition*, en: «Nouvelle Revue Théologique» 85 (1963) 337-356; K. Rahner, «Écriture et tradition. À propos du Schema Conciliaire sur la Révélation divine», en: *Mélanges H. de Lubac*, Paris 1964, vol. 3, 209-221.

265. En las notas del capítulo pueden encontrarse citas de Pío XII (de la *Humani generis* y de la *Munificentissimus Deus*) y citas del Concilio IV de Constantinopla, del Concilio de Trento y del Concilio Vaticano I. Para una valoración del capítulo y de las vicisitudes por las que pasó su redacción, cf. U. Betti, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma 1985, 119-125.

En el capítulo quinto (*De novo Testamento*) se introdujo una nueva sección (nº 17) sobre la historicidad de los evangelios, con el fin de recoger las enseñanzas de la instrucción *Sancta mater ecclesia*, dimanada de la comisión bíblica el 14 de mayo de 1964²⁶⁶. En el sexto y último capítulo (*De sacra Scriptura in vita Ecclesiae*), gracias a las intervenciones de A. Grillmeier y O. Semmelroth, se había subrayado la importancia de recurrir a la Biblia como centro de la predicación, de la catequesis y de la liturgia, y también como centro del estudio teológico, cuya alma debía ser la Biblia.

El nuevo esquema *De divina Revelatione* encontraba el juicio favorable de quienes se habían batido en favor de un retorno a las fuentes en la definición de la revelación, y en favor de la renovación de la exégesis católica²⁶⁷. El texto abría una nueva época, rica en promesas, que el P. De Lubac resumía de la siguiente manera:

Uno (de sus) principales méritos es el de volver a conducirlo todo a la unidad. Unidad del Revelador y del Revelado, Jesucristo, «autor y consumidor de nuestra fe»; unidad en él de los dos Testamentos, que dan testimonio de él; unidad de la Escritura y de la Tradición, que no son jamás separables; unidad, expuesta en el último capítulo, del Verbo de Dios bajo las dos formas mediante las cuales él se hace presente entre nosotros: la Escritura y la eucaristía²⁶⁸.

3) La secretaría para la unidad

a) El texto sobre los judíos

Como puede verse también por el informe de Bea del 25 de septiembre de 1964, la reelaboración del esquema sobre los judíos fue complicada y laboriosa²⁶⁹. A las fuertes presiones políticas ejercidas por los Estados árabes, se añadían, probablemente a instancias de la secretaría de Estado, intervenciones directas por parte de la comisión de coordinación, que pedían la modificación del texto, un hecho que indudablemente era anómalo desde el punto de vista de los procedimientos. Aunque no era todavía posible decir con exactitud, mientras no estuviera disponible toda la documentación de la labor de las comisiones, cuáles eran los cambios aportados por la secretaría para la unidad de los cristianos, y cuáles eran los cambios aportados por la comisión de coordinación durante la penosa trayectoria redaccional del texto, que vio, durante la intersesión, la elaboración de cuatro versiones intermedias, antes de llegarse a la versión enviada a los

266. Véase el texto de la instrucción en: «AAS» 56 (1964) 712-718. Entre los numerosos comentarios que siguieron a la publicación de la instrucción, señalaré: A. Bea, *La storicità dei Vangeli sinottici*, en: «CivCat» 115/2 (1964) 417-436; Id., *Il carattere storico dei vangeli sinottici come opere ispirate*, en: «CivCat» 115, 2 (1964) 526-543.

267. A fines de junio Congar indicaba los progresos de la nueva versión del *De divina Revelatione* en una nota dirigida al episcopado francés: *Le texte révisé du «De Revelatione»*, en: «EtDoc» 13 (30 de junio de 1964) 1-12; F-Florit, 322. También el jesuita español L. Alonso Schökel, profesor del Instituto Bíblico de Roma, daba un juicio favorable en una carta enviada al obispo M. McGrath en julio de 1964; la carta se encuentra en el F-McGrath, 14, 4, 6.

268. H. de Lubac, *La Révélation divine*, Paris ³1983, 174.

269. Cf. AS III/2, 558-564.

padres como segundo apéndice al esquema sobre el ecumenismo²⁷⁰, sin embargo es posible descubrir algunas etapas esenciales mediante la comparación de las versiones.

Durante la larga reunión plenaria de la secretaría en los meses de febrero-marzo de 1964, en el curso del examen del *De Iudaeis*, el espectro de las opiniones de los padres se presentaba como demasiado amplio y en muchos casos como excesivamente denso. A pesar de la aparición de profundas divergencias, la secretaría decidió mantener el capítulo, no sólo por la objetiva importancia del texto, sino también por las grandes expectativas que éste había suscitado. En reunión plenaria se decidió después considerar el capítulo como un apéndice al texto, manteniendo su fisonomía centrada en el pueblo judío y excluyendo, por tanto, la propuesta de algunos obispos, que querían introducir algunas referencias a las demás religiones no cristianas y en particular al islam²⁷¹. Sin embargo, la trayectoria del texto elaborado y aprobado por unanimidad en la reunión plenaria de la secretaría²⁷², fue objeto de discusión en el seno de la comisión de coordinación en su reunión de mediados de abril, durante la cual se invitó a la secretaría a introducir algunos cambios; en particular, a eliminar la referencia explícita a la cuestión del deicidio y a tener en cuenta también a las demás religiones monoteístas²⁷³. Con respecto al capítulo cuarto del esquema sobre el ecumenismo, presentado a los padres en noviembre de 1963, el texto, reelaborado por la secretaría (que había hecho que en esta revisión intervinieran también dos expertos externos: Moeller y Congar²⁷⁴) y enviado a Felici el 2 de mayo de 1964, mostraba así la aceptación sustancial de las indicaciones formuladas por la comisión de coordinación, que era portavoz de presiones procedentes de la secretaría de Estado.

En primer lugar, el texto aparecía como un poco más largo que el anterior y se hallaba dividido en tres secciones. La primera hablaba del patrimonio común a los judíos y a los cristianos; la segunda trataba de la paternidad universal de Dios; y, finalmente, la tercera introducía un nuevo y sintético rechazo de toda forma de discriminación por motivos de raza, condición social y religión²⁷⁵. Las expresiones y el tono parecían hallarse en conjunto más matizados. En la primera sección se había eliminado la referencia explícita al deicidio (que la secretaría había mantenido, no obstante, en la versión de febrero-marzo) y, después de estimular a los estudios teológicos y a un diálogo fraterno, el texto proseguía subrayando cómo el Concilio «sicut iniurias hominibus ubicumque illatas severe reprobant, ita etiam odia et vexationes contra Iudaeos, sive anteactis sive nostris temporibus habita deplorant et damnant» («así como reprueba severamente las injusticias cometidas en cualquier parte del mundo contra los hombres, así también deplora y condena los odios y la vejación contra los judíos, ya sea en tiempos anteriores o

270. Véanse los apuntes de Felici sobre las vicisitudes por las que pasó la redacción del decreto, y la documentación aportada por él en: AS V/2, 570-579.

271. Véase a este respecto: Velati, *Una difficile transizione*, 402, y G. M.-M. Cottier, «L'historique de la déclaration», en: *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, «Unam Sanctam», 61, Paris 1966, 37-78; véase especialmente la p. 48.

272. Cf. AS V/2, 283-284.

273. Cf. AS V/2, 287.

274. Cf. JCng, 459-460.

275. Cf. AS V/2, 571-572.

bien en nuestros tiempos»). La primera parte terminaba así: «Ideo curent omnes ne, si-ve in instructione catechetica et praedicatione si-ve in quotidianis colloquiis, populum iudaicum ut gentem reprobam exhibeant, neque aliud quid dicant aut faciant, quod in animis odium aut contemptum erga Iudaeos parere possit» («Por eso, cuidense todos, tanto en la instrucción catequética y en la predicación como en las conversaciones diarias, de no mostrar al pueblo judío como una nación reprobada, y de no hacer ni decir nada que pueda engendrar en los ánimos odio o desprecio hacia los judíos»)²⁷⁶.

La otra novedad importante en la nueva versión del esquema consistía en la inserción, en la segunda sección, de una referencia explícita a los musulmanes, después de afirmar la necesidad de una actitud fraternal hacia todos los seres humanos, consecuencia necesaria de la paternidad de Dios.

Después de haber sido sometido al papa, el cual sugiere algunas modificaciones y adiciones²⁷⁷, y de haber sido devuelto luego a Bea, el texto sigue experimentando una serie de retoques y correcciones en algunos puntos, principalmente en la parte final de la primera sección. En este punto, la solución adoptada finalmente (después de que la noticia sobre la eliminación del deicidio no hubiera dejado de suscitar extensas reacciones negativas), fue la de añadir una frase que sustituía al pasaje eliminado y que especificaba: «ne Iudaeis nostrorum temporum quae in Passione Christi perpetrata sunt imputentur» («que a los judíos de nuestros tiempos no se les imputen las cosas que se perpetraron en la Pasión de Cristo»)²⁷⁸. La existencia de tales desacuerdos explica por qué el nuevo texto de la Declaración no fue aprobado por el papa sino el día 3 de julio, y que, por tanto, no pudiera ser enviado a los padres hasta ese momento²⁷⁹. A esto se añade el que la encíclica *Ecclesiam suam* ofrecía apoyo a la causa mantenida por el esquema, como señaló el card. Bea²⁸⁰. El relator del esquema rechazó explícitamente que el texto tuviera algún trasfondo político. Al declararlo así, podía basarse en las palabras, llenas de serenidad, pronunciadas por Pablo VI el día 30 de mayo en la audiencia concedida a un grupo de dirigentes de la organización judía estadounidense *American Jewish Committee*²⁸¹. No se olvida que el texto conciliar supondría la conclusión de reiterados esfuerzos de mutua comprensión entre católicos y judíos²⁸². Sin embargo, es verdad que, durante el primero y el segundo período conciliar, la presencia judía en el Concilio no fue posible por diversos motivos: la intensa oposición de algunos grupos judíos ortodoxos, la reacción de los países árabes y el deseo de evitar al Vaticano situaciones difíciles y delicadas²⁸³.

276. Véase AS V/2, 571.

277. Véase AS V/2, 572-573.

278. Véase AS III/2, 328.

279. Véase AS III/2, 327. Podemos referirnos aquí a la conferencia del cardenal Bea, pronunciada en Colonia (el 15 de marzo de 1964) durante la Semana de la Fraternidad (el texto se encuentra en: *Monumenta judaica, Fazit-2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*, Köln 1964, 169-175). Bea se refirió sólo brevemente al contenido del esquema; por respeto al Concilio, no entró en detalles.

280. Véase AS III/2, 563.

281. «OssRom», 31 de mayo de 1964.

282. «CivCat» 2738 (18 de julio de 1964) 174.

283. Cf. P. Secco Suardo, *Gli Ebrei e il Concilio*, en: «Humanitas», abril de 1963, 340-345; A. Segre, *Gli Ebrei e il Concilio Ecumenico*, en «Il Mulino» 13 (1964) 82-92.

b) El texto sobre la libertad religiosa

El texto fue impreso y enviado a los padres con el rescripto de Cicognani, secretario de Estado²⁸⁴. El día 10 de septiembre, antes de que comenzara el tercer período, un grupo de doce obispos (algunos de los cuales pertenecían al «Coetus internationalis Patrum») escribieron al papa manifestándole su inquietud originada por la imprecisión terminológica y conceptual de algunos esquemas. Tales obispos observaban que la confusión en el estilo y en las ideas se prestaba a falsas interpretaciones y permitía desarrollos ajenos al pensamiento de los padres. Según ellos, algunos esquemas, principalmente el referido al ecumenismo y la declaración sobre la libertad religiosa, estaban redactados con términos y con un sentido que se oponían formalmente, cuando no contradecían abiertamente, al magisterio ordinario y a las declaraciones extraordinarias del magisterio durante el siglo anterior. En ellos no era reconocible ni la teología católica ni la sana filosofía. En los esquemas se habían infiltrado ideas y teorías peligrosas, contra las cuales la Santa Sede había hecho siempre serias advertencias. La carta terminaba con la petición dirigida al papa a fin de que insistiera solemnemente, con ocasión de la inminente reapertura del Concilio, en el hecho de que la doctrina había que expresarla siempre sin ambigüedades.

Se entraba de esta manera en el tercer período, inaugurado el 14 de septiembre, y ya el 23 del mismo mes se iniciaba en el aula el debate sobre la declaración *De libertate religiosa*²⁸⁵.

Para comprender la cronología esencial del camino recorrido por este texto durante la segunda intercesión, especialmente en lo que respecta a su maduración doctrinal, hemos de seguir el itinerario intelectual del teólogo norteamericano John Courtney Murray. Por ser especialista en esta materia, el mencionado teólogo gozaba de la confianza de la mayoría del episcopado norteamericano. Ahora bien, al comienzo del Concilio, Murray había caído en desgracia ante el Santo Oficio²⁸⁶ y ante Vagnozzi, Delegado apostólico en Washington²⁸⁷, hasta tal punto que su nombramiento como experto no se produjo hasta el 4 de abril de 1963, apenas una semana antes de la publicación de la *Pacem in terris*, y se debió a la insistencia del card. Spellman. Durante la primera fase, sus intervenciones sobre el texto existente fueron críticas. Murray había podido participar en la reunión de la comisión doctrinal de los días 11 y 12 de noviembre de 1963, gracias a la intercesión de Léger. Durante ese mismo período, De Smedt le pidió que colaborara en la redacción del informe sobre el *textus prior*²⁸⁸. Después que el esquema *De oecumenismo* fuera presentado en el aula, del 19 al 21 de noviembre de 1963, la se-

284. AS V/2, 517.

285. AS III/2, 354ss.

286. Véase la biografía de D. E. Pelotte, *J. C. Murray theologian in conflict*, New York 1976; Gonnet, *La liberté*, 122-135, y J. A. Komonchak, «The Silencing of John Courtney Murray», en: A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi (eds.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, 657-702.

287. Cf. G. P. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1969*, Stuttgart 1982, 386-403.

288. Hamer, en *La liberté*, 73, y Pelotte, *J. C. Murray*, 84.

cretaría pidió a los padres que dieran a conocer sus observaciones y reacciones. La labor de valoración de estas sugerencias (y no la redacción del segundo esquema) fue asignada a Murray. Un ataque cardíaco, sufrido por él el 15 de enero de 1964, no le permitió realizar escrupulosamente tal valoración, pero, así y todo, no le impidió moverse mucho más de lo que los médicos le habían recomendado. Sabemos que él pudo participar en los trabajos a fines de febrero. Su principal preocupación era la de demostrar que el esquema discutido (en noviembre de 1963) partía de un punto de vista excesivamente teológico y abstracto, y que, por otra parte, descuidaba los aspectos jurídicos de la cuestión. A consecuencia de esto, el proyecto de declaración no le parecía a él lo suficientemente claro en cuanto a la manera de tratar el problema de la limitación, por parte de la sociedad y de la ley, del derecho a la libertad religiosa. Otro inconveniente, señalado por Murray, se refería al hecho de que la secretaría hubiese elaborado el documento antes de que se publicara la encíclica *Pacem in terris*, de Juan XXIII, que había confirmado la validez de un largo desarrollo del pensamiento teológico. Una objeción, esta última, que coincidía con las propuestas presentadas por Pavan.

En la primavera de 1964, después de haber analizado numerosas reacciones escritas, enviadas por los padres conciliares, Murray redactó un penetrante estudio con la doble finalidad de ofrecer la descripción más objetiva posible de los dos puntos de vista en conflicto y de llegar a un diálogo sobre las objeciones recíprocas²⁸⁹. No hay que olvidar que la reflexión de Murray, antes del Concilio, le había llevado a entender que el argumento constitucional resultaba decisivo para que la libertad religiosa, nacida de la experiencia de la libertad de la Iglesia, adquiriese una dimensión teológica y pudiera tener cabida no solamente en la constitución de un Estado, sino también en la vida real de una sociedad.

Una vez llegado al Concilio, Murray supo desenmarañar el conjunto de las diversas posiciones que se habían expresado sobre este tema en el ya recordado artículo *Le problème de la liberté religieuse au concile*, escrito en la primavera de 1964. Él se encontraba enfrente de la teoría de la «tolerancia», que caracterizaba todavía la manera de expresarse de la Iglesia. La distinción entre la «tesis» y la «hipótesis», que había predominado en el siglo XIX, caracterizaba lo que se define como la «primera concepción». Se asentaba sobre un principio (la «tesis») que consideraba que lo ideal era el Estado católico, en el cual el catolicismo era la religión del Estado. Por el contrario, la «hipótesis» consistía en la solución de avenencia, con la cual había que convivir allá donde no fuera posible un Estado católico²⁹⁰.

289. A fines de noviembre de 1963, Murray había publicado ya un importante artículo *On religious liberty*, en «America», 30 de noviembre de 1963 (traducción francesa: *Liberté religieuse: la position de l'épiscopat américain*, en: «Choirs» [1964], 14-16, y en la serie «EtDoc», de la secretaría conciliar del episcopado francés, 2 [4 de febrero de 1964], 4 páginas, y distribuido entre los miembros del Concilio. El artículo de 1964 estaba destinado a la revista «Theological Studies», en la que fue publicado, 25 [1964], 505-574, y al Centro Holandés de Roma DOC). El texto fue publicado más tarde en francés en el volumen colectivo: *La liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique*, Paris 1965, 9-12 (cf. Pelotte, Murray, 90).

290. Murray estaba dispuesto a consentir que los españoles conservaran su sistema específico de relaciones entre la Iglesia y el Estado, en la medida en que ese sistema fuera adecuado para su contexto histórico; sin embargo, él rechazaba la idea de que los españoles lo consideraran como el «ideal católico», es de-

A pesar de que Murray no había participado en los trabajos preparatorios ni en la primera fase del Concilio, terminó por ejercer gran influencia en la redacción del texto presentado en el tercer período. Era un texto que había pasado por un proceso de renovación y desarrollo con respecto a las redacciones anteriores y que constituiría la base de las sucesivas redacciones. En realidad, en la víspera de la inauguración del tercer período, en septiembre de 1964, Murray expuso a la secretaría sus objeciones contra la *Declaratio prior*, destinada a ser discutida en el aula. En aquellas circunstancias, él se aventuró a llegar todavía más adelante y presentó lo que Grootaers ha definido como «el programa Murray»²⁹¹, que tendría gran influencia en la redacción definitiva del texto.

4) El decreto sobre la vida religiosa

Parece que fue extraordinariamente importante el papel desempeñado por los siete capítulos generales celebrados por diversas órdenes religiosas, como se reconoció durante todo el debate de aquellos meses y en el discurso pronunciado por Pablo VI el 23 de mayo²⁹². El papa respondió en aquella ocasión a las cuestiones que se habían suscitado durante el segundo período, acerca del lugar que ocupaban los religiosos en la Iglesia, sobre la naturaleza de los votos y sobre el modo de practicarlos hoy día, y finalmente acerca del apostolado de los religiosos bajo la dirección del obispo. El papa formuló su visión de los temas, y lo hizo de manera solemne en presencia de Antoniutti y de Philippe, que eran respectivamente prefecto y secretario de la congregación para los religiosos, y que se habían encargado, además, de la redacción del texto conciliar sobre la vida religiosa, elaborado menos de un mes antes del discurso pontificio.

3. La última fase: el ocaso del «Plan Döpfner»

a) La labor de la comisión de coordinación

1) Decimoquinta reunión (26 de junio)

El 26 de junio la comisión de coordinación, con las únicas ausencias de los cardenales Suenens y Spellman y de los subsecretarios Morcillo, Kempf y Nabaa, se pronunció sobre la segunda parte del esquema *De ecclesia* y sobre los esquemas dedicados a la revelación, a las misiones y a la presencia de la Iglesia en el mundo. Se completó además el examen de algunas cuestiones de procedimiento, con miras a los trabajos del tercer período. Se trataba de un verdadero y propio trabajo de terminación.

cir, como la «tesis». Se trataba de mostrar que la *teoría* de los españoles era inadecuada, pero sin intención alguna de condenar la política española, que –dadas las circunstancias en que vivía el país– debía considerarse válida (cf. Pelotte, *Murray*, 91). Los obispos españoles se habían reunido con sus expertos, del 10 al 24 de enero, para estudiar el tema de la libertad religiosa, y enviaron a la secretaría un extenso informe de tono crítico.

291. J. Grootaers, «Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse 'Dignitatis humanae'», en: *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*, Brescia 1989, 91-95.

292. *Directrices para la vida religiosa*, en: «DC», 7 de junio de 1964, 690-694.

Agagianian informó sobre los últimos capítulos del *De ecclesia*, el que hablaba sobre el carácter escatológico y el que lo hacía sobre la Virgen María. Se decidió que los textos no fueran modificados, aunque Liénart expresara algunas reticencias acerca del título de «mediadora» asignado a la Virgen. Más importante fue la discusión de las sugerencias de Pablo VI sobre el tercer capítulo del esquema *De ecclesia*²⁹³. A pesar de que sobre todo ello no hubiera un parecer unánime, se llegó finalmente a acordar que el texto fuera enviado a los padres.

Después se examinó la *Declaratio de iudaeis et de non christianis*, antes de pasar al informe, presentado por Liénart, acerca del esquema *De divina revelatione*²⁹⁴. Cicognani dio a conocer que Pablo VI se hallaba informado sobre las observaciones formuladas por el experto H. Schauf²⁹⁵, según el cual el texto hubiera debido expresar de manera explícita que la Tradición es fuente constitutiva de la revelación. En el seno de la comisión doctrinal, la propuesta de Schauf no había tenido éxito. Aunque esta cuestión no quedó solucionada durante toda la reunión, el esquema fue enviado, no obstante, a los padres. Después de esto, Confalonieri leyó la redacción del esquema *De missionibus*. No se aceptó la sugerencia de Cicognani de que se cambiara el título, sustituyendo el término *activitate* por el de *opere*. Finalmente, Urbani leyó el informe sobre el esquema *De ecclesia in mundo huius temporis*²⁹⁶. Felici dio a conocer el *votum* enviado por Suenens, y comunicó el deseo expresado por Pablo VI de que en el esquema se hablara acerca del mundo de la cultura, del arte y la ciencia, y del trabajo, y que se incluyeran unas palabras dirigidas a los jóvenes. Los cardenales que formaban la comisión discutieron el sentido del esquema, y, aunque no se llegó a una postura unánime (Urbani señalaba el peligro del relativismo que implicaba el hablar tanto de «las señales de los tiempos»; Liénart sostenía que no se había definido de manera suficiente la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural...), se decidió, no obstante, enviar el texto a los padres. Felici clausuró la reunión informando sobre el calendario para los trabajos del tercer período y comunicando a la comisión que el papa deseaba conocer la opinión de la comisión sobre la distribución de folletos y sobre otros puntos señalados en un memorándum que ya conocemos²⁹⁷.

2) Decimosexta reunión (11 de septiembre)

Al día siguiente de la reunión de los moderadores, la comisión de coordinación se reunió por última vez durante la segunda intersesión, y lo hizo juntamente con el consejo de la presidencia y con los moderadores. Debían examinarse las «cuestiones relativas al calendario de los trabajos del tercer período del Concilio, al orden de los es-

293. AS V/2, 508-509; cf. *Primaute*, 125-145.

294. AS V/2, 580-588 y 589-590.

295. AS V/2, 539-540.

296. AS V/2, 627-631.

297. AS V/2, 632-633. Se refería a la libertad que los padres tenían de difundir escritos, memorias, propuestas, observaciones, folletos..., y al papel que el secretario general desempeñaba en la reglamentación del material intercambiado.

quemados que debían discutirse, y al procedimiento que había que observar en las votaciones»²⁹⁸. Presidida por el card. Tisserant, esta reunión sobre el programa comenzó con un informe de Agagianian sobre el estado de los trabajos. Los esquemas incluidos en el orden del día del Concilio eran trece. Sobre algunos de ellos no se había discutido, sino que únicamente se había votado. Felici presentó el proyecto de Philips sobre la votación del esquema *De ecclesia*²⁹⁹, examinado ya –y modificado en parte– por la secretaría general³⁰⁰. El proyecto proponía que hubiera mayor número de votaciones sobre el capítulo tercero, dada su importancia doctrinal. Tal proyecto debía presentarse a la votación de la Asamblea. Felici leyó después una carta de Frings sobre el «secreto absoluto» que debía guardarse acerca de algunas congregaciones generales; muchos padres habían tenido miedo de expresarse libremente, a causa de las indiscreciones de la prensa. Después de una discusión en la cual principalmente Ruffini insistió en que la violación del secreto fuera un pecado reservado, la comisión se limitó a pronunciar una simple exhortación. De esta manera, se había realizado ya toda la labor preparatoria para la apertura del tercer período, que tendría lugar el 14 de aquel mismo mes de septiembre.

b) *¿Hacia el final del Concilio?*

1) La cuestión de la duración

Un Concilio que había comenzado sin definir con precisión cuánto tiempo iba a durar, deja en suspenso un gran cuestión³⁰¹. El papa Juan, que había abrigado la esperanza de que el Concilio terminara el 25 de diciembre de 1962, se había dado cuenta de que la complejidad de los temas abordados por el Concilio requerirían, por lo menos, dos períodos de trabajo. Manifestó entonces su deseo de clausurarlo en el año 1963, aniversario de la terminación del Concilio de Trento³⁰². Pero, al finalizar el segundo período en diciembre de 1963, subsistía la duda: era innegable la necesidad de un tercer período. ¿Y de un cuarto período?³⁰³ Hubo quienes manifestaron cierta preocupación de que el tercer período pudiera ser el último³⁰⁴. Parece que así lo deseaba Pablo VI, quien lo había manifestado, aunque de manera discreta, en el discurso de clausura del segundo período (4 de diciembre de 1963), aludiendo a la posibilidad de un procedimiento más expeditivo, basado en la reducción de los esquemas y en el aplazamiento de algunos temas para ser estudiados por comisiones posconciliares. Es verdad que en el

298. AS V/2, 663.

299. AS V/2, 669-678.

300. AS V/2, 681-682.

301. Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, 314-326.

302. V. Carbone, *La durata del Vaticano II: le previsioni e la realtà*, en: «OssRom», 11 de octubre de 1987, 2; véase también: M. Maccarrone, *Paolo VI e il Concilio: Testimonianza*, en: «Rivista di Storia della chiesa in Italia», XLIII/1 (1989) 101.103.

303. Cf. Henri card. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris 1985, 33-36.

304. Cf. *Faut-il terminer le Concile?*, en: «ICI», 1 de abril de 1964, 5-7; «ICI», 15 de abril de 1964, 5; «HerKorr», 18 (1964) 452-453.

texto del papa no había una propuesta explícita en tal sentido. Pero era evidente que él prefería una terminación rápida. Por otro lado, el contexto en que se sitúa esta cuestión ha quedado ya descrito a propósito del «Plan Döpfner».

Dado este clima de incertidumbre, parecían estar justificadas las declaraciones de Fausto Vallainc, director de la oficina de prensa de la Santa Sede, referidas por «L'Osservatore Romano»³⁰⁵:

Por este discurso [de Pablo VI], así como por otras indicaciones repetidas en diversas ocasiones, parece evidente la esperanza del papa de que el próximo tercer período de diez semanas, del 14 de septiembre al 20 de noviembre de 1964, pueda ser el último del Vaticano II, por cuanto este período llegue a concluir la obra, ya tan profundamente elaborada y por largo tiempo madurada.

Los periodistas de todos los países se hacían eco de este problema³⁰⁶, y algunos obispos expresaron su opinión negativa. Entre ellos se encontraban los cardenales Ritter, Suenens, König, Cushing, Alfrink, Tisserant, mons. Holland, obispo coadjutor de Portsmouth (quien habló de presiones ejercidas sobre los padres), mons. Shehan, arzobispo de Baltimore, el obispo Zauner, de Linz...³⁰⁷ Según el patriarca Máximos IV, si se tenía en cuenta la gran cantidad de cuestiones que quedaban por resolver, eran necesarios más períodos. Para facilitar la labor del Concilio, sería conveniente que a los moderadores se les concediera autoridad para seguir un rumbo que estuviera libre de la tutela de cualquier otro organismo, y se mantuvo que, con tal fin, resultaba anormal el que los presidentes fueran nombrados y no elegidos. De esta manera la influencia de las congregaciones de la curia frenaba la trayectoria del Concilio³⁰⁸. Villot, secretario adjunto del Concilio, expresaba su preocupación en una carta del 20 de marzo:

No puedo silenciaros mi inquietud al ver el movimiento de aceleración impreso al Concilio. Desde luego, hay que mejorar sus métodos [...]. Pero, puesto que en el momento actual nadie duda de que el Concilio terminaría fácilmente con una cuarta sesión, ¿por qué sacrificar lo que queda por hacer y presentar el 20 de noviembre (de 1964) como la fecha en que se desea su finalización? Es verdad que el papa tiene puesta su mirada en un futuro diferente del actual, porque habrá un consejo que represente al episcopado mundial. ¡Pero la gracia del Concilio es algo muy diferente!³⁰⁹

305. «OssRom», 11 de marzo de 1964.

306. Véase como ejemplo: C. Calderón, *Perspectivas conciliares tras el viaje del Papa a Palestina*, en «Ecclesia» (Madrid), 1177 (1 de febrero de 1964) 23-26, en particular la sección titulada: *Concilio, 1964, ¿fase final?* (p. 25); véase también la crónica del mismo C. Calderón en «Ecclesia», 1183 (14 de marzo de 1964) 25.

307. Holland mantenía que finalizar el Concilio con el tercer período «sería una lástima, porque apenas hemos abordado temas de gran importancia para la Iglesia (...). Para que las ideas maduren, se necesita tiempo, y el tiempo desde ahora hasta la próxima sesión no es suficiente para que tales ideas lleguen a un estado aceptable de madurez. Sin embargo, existe una carga de naturaleza financiera que induce al papa a finalizar el Concilio con la próxima sesión (...). Pero sería deplorable que el Concilio terminara estando inmaduro». Mons. Shehan afirmó: «Me parece demasiado difícil que pueda terminar con la tercera sesión. Todo depende de cómo trabajen las comisiones durante esta intersesión», en: «ICI», 15 de abril de 1964, 6; «CivCat», 19 de septiembre de 1964, 595.

308. Caprile III, 493.

309. Wenger, «Mgr. Villot et le concile Vatican II», en: *Le deuxième concile du Vatican*, 255.

Así, pues, a los ojos de estos obispos, una conclusión rápida del Concilio sería inoportuna y negativa. Contemplando los trabajos de las comisiones, durante el segundo período y la intersesión siguiente, estos obispos mantenían que la importancia del debate y de la investigación en curso exigía que las tesis en contraste quedaran absorbidas y articuladas, sin que se descuidaran las indicaciones formuladas en los debates. Todo esto requería tiempo, a fin de que las fórmulas propuestas pudieran ser más equilibradas y prudentes y tuvieran también vigorosa claridad. La amplitud y la complejidad de los problemas que había que abordar, y sobre todo el hecho de que el Concilio, por su misma naturaleza, debía encontrar en sí mismo sus propios ritmos y sus propios tiempos, aconsejaban la continuación del Concilio. No faltó la hipótesis de una larga pausa (que se extendiera incluso durante algunos años³¹⁰) que permitiese una fase de experimentación, antes de la formulación definitiva de los textos de reforma.

En la vertiente opuesta, diversas consideraciones hacían que algunos padres se inclinaran en favor de la hipótesis de que el Concilio finalizase con el tercer período³¹¹. Se hablaba de una preferencia de Pablo VI, sensible a la reducción propuesta por el «Plan Döpfner». Diversos argumentos de carácter práctico parecían apoyar esta hipótesis. Algunos señalaban que el Concilio como tal, con las profundas innovaciones que tenía a la vista, provocaba también un estado de «suspense» (o de «expectación angustiosa»), si es

310. Dossetti lo había sugerido así en un memorándum, «Supposizioni sull'agenda della seconda sessione», redactado con miras a la reunión de la comisión, convocada para el 31 de agosto de 1963, en la cual el card. Lercaro haría también una declaración. La primera parte del memorándum estaba dedicada a explicar lo inapropiada que resultaba la prosecución del Concilio según el modelo del primer período, caracterizado por una escasa eficacia e incluso por una «parálisis sustancial», determinada por la falta de «decisiones anteriores que imprimieran una dirección y superaran algunos puntos de vista del bloque rígido, como la exigencia tajante del uso del latín, la centralización absoluta del poder de dar normas en materia litúrgica [...], la ignorancia todavía predominante de la situación en civilizaciones de cristiandades que quedaban fuera de Europa». Sobre la base de este análisis y teniendo en cuenta la reciente elección del nuevo papa, Dossetti mantiene, «aun a costa de parecer incluso absurdo», que «la segunda sesión no puede inaugurarse el próximo 29 de septiembre sin gravísimos perjuicios y peligros», y que «es deseable un aplazamiento incluso de un año entero», F-Dossetti II, 106.

311. Tal era la opinión expresada por el card. Siri en una entrevista a la «National Catholic Welfare Conference» («The Tablet» del 11 de abril de 1964). El ambiente reflejado en aquella entrevista muestra que a una parte del episcopado italiano le resultaba difícil compartir el espíritu sentido por la mayoría. Por lo demás, eso mismo aparece en muchas intervenciones efectuadas en el Concilio, por ejemplo, en la del card. Ruffino o en la del card. Siri, especialmente a propósito del ecumenismo. Esto era tan cierto que, a fines del segundo período, el 26 de noviembre, un obispo americano, Leven, auxiliar de San Antonio, pidió con gran sentido del humor a sus venerables hermanos conciliares que «pusieran fin al escándalo de las recriminaciones mutuas», refiriéndose explícitamente a los colegas italianos (el texto de esta intervención se encuentra en «DC» del 5 de enero de 1964, cols. 66-68; véase también Caprile III, 353-354). Todo esto determinó a Pablo VI a exhortar (el 14 de abril) al episcopado italiano a contemplar con ojos imparciales el Concilio y a participar en él de una manera que no fuese «temerosa ni incierta ni capciosa ni polémica». Es difícil no ver en esto una alusión a las posturas reticentes de una parte del episcopado, de tal manera que Pablo VI añadió: «Si esta (participación) llega a estar en sí misma más coordinada y a ser más deseosa de ofrecer una vía justa para entender las expresiones legítimas de los demás padres, el episcopado italiano habrá prestado al Papa y a la Iglesia el mejor servicio». Finalmente, el papa exhortó al episcopado italiano a entrar en diálogo con los «grupos episcopales» de los demás países. En efecto, el episcopado italiano había sido uno de los menos dispuestos a mantener relaciones con las demás conferencias episcopales durante los dos primeros períodos, aunque hay que decir, en honor a la verdad, que durante el segundo período se habían establecido numerosos contactos individuales («OssRom» del 15 de abril de 1964).

que no originaba también una especie de parálisis en el espíritu y en las estructuras. Tal situación no debía prolongarse, ya que el espíritu está sujeto al cansancio, y las estructuras, a la atrofia³¹², y dada la tendencia existente a que ambos factores se sumen, cuando faltan las directrices que guíen la acción de muchos cristianos deseosos de tener orientaciones claras y precisas. Otros se referían al estado de expectativa de la humanidad, que tendía a reducirse con la prolongación de los trabajos conciliares, con las interrupciones entre las fases, los debates, las enmiendas de los esquemas (de tal incertidumbre algunos temían que surgiera un escándalo). Esto habría conducido a una situación de cansancio y desconfianza con eventuales reflejos en el interior mismo del Concilio³¹³. Se mencionó también un argumento más concreto: el estado de inercia en que la ausencia periódica de los obispos dejaba a las diócesis, especialmente a las de los continentes más alejados y pobres y a las de los países que vivían en difíciles situaciones políticas. Existía también malestar en las congregaciones romanas, cuya vida quedaba como en suspenso durante los trabajos conciliares. La formulación de esta «queja» insistía en la idea de que el Concilio debía representar un momento de excepcional dinamismo en la vida de la Iglesia, pero que no debía obstaculizar la actividad de gobierno ejercida por los organismos curiales, los cuales deseaban un «regreso a la normalidad». Se insistió igualmente en los enormes gastos que un Concilio llevaba consigo: las infraestructuras en San Pedro, utilizadas tan sólo durante unos pocos meses al año; los gastos de viajes, etc... Sobre este aspecto se expresó Cushing, arzobispo de Boston, más experto (según se decía) en la colecta de limosnas que en las sutilezas teológicas³¹⁴. Se subrayó también la existencia de un estado de agitación creciente en torno al Concilio. De todo esto se deducía que, según algunos padres «de la tendencia menos innovadora» (C. Calderón), la prolongación del Concilio suponía inconvenientes para el desarrollo general de la Iglesia. Estas personas insistían constantemente en el hecho de que el período de transición, asociado con la duración del Concilio, había favorecido la ausencia de una clara dirección en muchos ámbitos, en los cuales los debates conciliares originaban crisis. De esta manera se habría producido cierta indisciplina en algunos sectores y mucha confusión en otros.

En un artículo titulado *Il Concilio ecumenico, ora di Dio*, Felici escribía:

La gente nos pregunta a menudo cuándo va a terminar el Concilio. (...) (El Concilio) es una empresa que quien la comienza, no puede asegurar que va a finalizar en un tiempo determinado. Están en juego muchos elementos, principalmente la libertad concedida a los padres. Y es en definitiva el Espíritu de Dios quien debe poner la palabra «fin» al gran drama (...). Sin embargo, se comprende que quien dirige el inmenso trabajo, se preocupe de disponer las cosas de tal modo que se vea cuanto antes la culminación del mismo³¹⁵.

312. Para la división de esta intersesión en períodos y para conocer los reflejos psicológicos de los protagonistas, cf. J. Grootaers, *Le pape, le Concile et le renouveau de l'Église*, n° 11 del «Centrum coordinationum Communicationum de Concilio», traducción tomada de «De Maand», Bruselas VII/7 (agosto-septiembre de 1964) 434-448.

313. R. Laurentin pudo escribir, refiriéndose a esta intersesión: «Un movimiento de desaliento como no se había sentido nunca hasta entonces, se apoderó de quienes habían dedicado su actividad a la reforma conciliar» (*L'Enjeu du Concile. Bilan de la troisième session*, París 1965, 11).

314. De Lubac, *Entretien*, 34.

315. «OssRom», 20 de mayo de 1964.

El día 2 de junio de 1964 Döpfner se dirigió a Cicognani para consultarle sobre la perspectiva de que fuera necesario un cuarto período, cuestión que había surgido de una reunión de los obispos alemanes y escandinavos celebrada para examinar las perspectivas del tercer período³¹⁶. Cicognani no se abstuvo de formular a este propósito algunas observaciones negativas, fundamentadas en su deseo de hacer caso a las indicaciones formuladas por el papa el 27 de diciembre, y que se encaminaban a agilizar los procedimientos y, por tanto, a reducir así los ratos dedicados a los debates públicos. Si se procedía de esta manera, seguramente sería inútil un cuarto período.

2) La actitud de Pablo VI

Las alocuciones pronunciadas por Pablo VI se referían al interrogante sobre la duración del Concilio, y lo hacían con una insistencia que podía parecer premeditada. En el discurso de apertura del segundo período, el papa había manifestado el «temor» de que «la discusión de algunas cuestiones debiera aplazarse hasta una sesión posterior». Dada la enorme cantidad de trabajo que quedaba por realizar, estas palabras adquirían el significado de una velada alusión a una pronta conclusión³¹⁷. Más tarde, en el discurso de clausura de ese mismo período, el papa expresó la esperanza de que las cuestiones que todavía debían discutirse «pudieran llegar en la próxima sesión (...) a una feliz conclusión», y propuso a las comisiones conciliares que formularan los esquemas de modo que fuera «fácil y rápida» la discusión. Propuso, además, que las sesiones conciliares se limitaran a discutir y a llegar a un acuerdo sobre los «temas principales», mientras que la explicación y definitiva formulación de los documentos debía quedar confiada a comisiones posconciliares que habría que crear todavía³¹⁸. Particular importancia revistió el discurso pronunciado por el papa el 14 de abril ante la Conferencia episcopal italiana. En él Pablo VI afirmó:

No es intención nuestra intervenir en esta fase de los trabajos conciliares, para hablar del mérito de las doctrinas y de los decretos que serán discutidos en la reapertura del Concilio³¹⁹ (...). Nuestra única preocupación ha sido disponer que los trabajos preparatorios de las comisión y de la secretaría se desarrollaran con vivacidad, con la doble finalidad de revisar, en este período intermedio entre el segundo y el tercer período, los esquemas a la luz de las observaciones formuladas por los padres en las sesiones anteriores, a fin de presentárselos en seguida a los padres mismos; y de hacer que sus ob-

316. AS V/2, 85-94.

317. Discurso del 29 de septiembre de 1963 («OssRom», 30 de septiembre de 1963, 2).

318. Discurso del 4 de diciembre de 1963 («OssRom», 5 de diciembre de 1963, 2).

319. Después de este discurso, Pablo VI mantiene que es deber suyo intervenir en el Concilio, no sólo en cuestiones de reglamento sino también en cuestiones doctrinales. Lo hizo por medio de las comisiones. Son conocidas sus «sugerencias para la revisión del capítulo tercero del esquema *De ecclesia*» (19 de mayo de 1964) (cf. *Primaute*). Para una visión global de las intervenciones del papa, especialmente a propósito de documentos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa, puede verse: V. Carbone, «L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio ecumenico Vaticano II», en: *Paolo VI e i problemi ecclesiologici*, 58-95, y P. Duprey, «Paul VI et le decret sur l'oecuménisme», en: *ibid.*, 225-248; Cl. Soetens, *Interventions du pape Paul VI au concile Vatican II (Périodes II, III, IV: 1963-1965)*, «Documentazione policop. dell'Istituto Paolo VI» (Brescia).

servaciones y sugerencias fueran recogidas por las comisiones según sus respectivas competencias, de tal manera que los esquemas pudieran refundirse para ser presentados al Concilio, con la confianza de que, después de alguna discusión definitiva, pudiera llegarse más rápidamente a las deliberaciones conclusivas, en un sentido o en otro, por parte de la asamblea conciliar, sin prejuzgar con esto la duración del Concilio, acerca de la cual no es posible prever nada en este momento. Se ha querido facilitar así la eficiencia y la celeridad del Concilio; no imponerle límites ni decisiones³²⁰.

Pero la labor que había que realizar todavía era enorme. A mediados de abril de 1964, la comisión de coordinación tenía sobre su mesa una decena de esquemas ya reelaborados por las respectivas comisiones, que esperaban ser enviados a los padres. Principalmente algunos eran de gran interés para la asamblea, y con ellos el Concilio se proponía expresar una postura ante la opinión pública. Eran los textos sobre la Iglesia, la revelación, el ecumenismo y el texto, no presentado todavía en el aula, sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo. Quedaban además dos esquemas, sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones con el pueblo judío, formulados como declaraciones independientes y no ya como capítulos del decreto sobre el ecumenismo. Finalmente, había un grupo de proyectos de menor interés para la opinión pública, pero de gran importancia pastoral. Dependían de la orientación teológica adoptada por la constitución sobre la Iglesia. Se trataba del proyecto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, y de los proyectos —no discutidos todavía en la asamblea— sobre los sacerdotes, los laicos, los religiosos, las misiones, las Iglesias orientales y algunos proyectos más³²¹.

A pesar de la drástica planificación impuesta a los esquemas preliminares, de la cual se había encargado Döpfner, el Concilio seguía padeciendo a causa de la sobreabundancia de temas que le había dejado la fase preparatoria. Después de dos períodos, apenas se había tratado una tercera parte del programa. Un solo esquema importante, entre los diecisiete presentados, había sido promulgado, y apenas cuatro habían sido examinados parcialmente. De todo ello era consciente Pablo VI, quien no dejó de expresarlo en la alocución pronunciada ante el Sacro Colegio, en la vigilia de la fiesta de San Juan Bautista. En efecto, en aquella ocasión el papa habló de las tareas «importantes y arduas» que les esperaban durante el tercer período. Afirmó después que confiaba en un «estudio común, realizado con amor», a fin de «sintetizar y proponer las enseñanzas de la Iglesia sobre temas tan variados e importantes». Sin embargo, el papa no se pronunció sobre la cuestión relativa al tercer período; no dijo si tal período habría de ser o no el último del Concilio³²². El 26 de agosto de 1964, Felici informó al papa sobre la marcha de los trabajos. Terminada la exposición del secretario general, el papa dijo: «Estaría bien que el Concilio pudiera finalizar con la tercera sesión...». De esta manera el pontífice se hacía eco de la preocupación manifestada por numerosos obispos, los cuales debían permanecer alejados de sus diócesis, mientras sus respectivos pa-

320. Discurso del 14 de abril de 1964 («OssRom», 15 de abril de 1964, 1).

321. *Chronique de la intersession: Il reste six schémas*, en: «ICI», 15 de junio de 1964, 5.

322. «OssRom», 24 de junio de 1964.

íses vivían situaciones difíciles. Por consiguiente, exhortó a Felici a acelerar aún más el ritmo de los trabajos, tanto en el aula como en las comisiones³²³.

3) Incertidumbre al comienzo del tercer período

El 12 de septiembre, O'Connor, presidente del comité conciliar para la prensa, celebró una conferencia de prensa para indicar a grandes rasgos los trabajos que iban a iniciarse. Éstos habían sido organizados por los moderadores, reunidos el día 10 de septiembre en el apartamento del secretario de Estado, juntamente con el consejo de la presidencia y la comisión de coordinación³²⁴. O'Connor, previendo que le iban a preguntar acerca de la duración del Concilio, afirmó:

¿Será ésta la última fase del Concilio? No es posible dar una respuesta segura ni en sentido afirmativo ni en sentido negativo. El Santo Padre mismo ha dicho repetidas veces que él no pretende «imponer limitaciones y decisiones» al Concilio, reduciendo la libertad de los padres. Pero lo cierto es que, aunque no sea éste el último período, será siempre un período de importancia decisiva y un seguro avance hacia la finalización.

También Felici, en una entrevista transmitida por Radio Vaticano, insistió en la particular importancia que tendría el tercer período, tanto para el intensísimo trabajo de meditación y perfeccionamiento de los esquemas que lo habían precedido, como para los temas que figuraban en el orden del día³²⁵. En una segunda entrevista, difundida esta vez por la televisión italiana, Felici se refirió a los «variados y complejos» temas que se habían abordado, a las conclusiones que se habían alcanzado, a la «libertad de palabra, que se quiere mantener íntegra en su sustancia», a pesar de que hay interés en dar mayor agilidad a los procedimientos. A la pregunta acerca de si el tercer período sería el último, Felici respondió:

Creo que no es posible dar en este momento una respuesta decisiva. Hay muchos factores en el Concilio que no permiten prever con certeza cuándo finalizará. Desde luego, todos desean que el Concilio termine lo antes posible, incluso para que pueda iniciarse la fase de aplicación de los decretos conciliares, la cual tiene quizás mayor importancia que el Concilio mismo³²⁶.

c) *Nuevas modificaciones del reglamento (2 de julio de 1964)*

1) El reglamento conciliar al comienzo de la intersesión

Es bien sabido que el primer reglamento para el funcionamiento del Concilio fue dado a conocer por Juan XXIII el 6 de agosto de 1962 mediante el «motu proprio»

323. Carbone, «L'azione direttiva».

324. El orden del día se hallaba indicado en la carta de convocatoria de la reunión, enviada por Felici a los participantes, y que llevaba fecha del 24 de agosto de 1964. Cf. Ldc, 251.

325. *Radiogiornale vaticano*. Studio n° 77, del 14 de septiembre de 1964.

326. «OssRom», 13 de septiembre de 1964.

*Appropinquante Concilio*³²⁷. La preparación del reglamento no había sido fácil³²⁸, y los resultados obtenidos no habían sido lo suficientemente satisfactorios durante el primer período. Por este motivo, Pablo VI, mostrándose sensible a los problemas surgidos, y apenas elegido pontífice, confió la revisión del reglamento específicamente al card. Lercaro³²⁹. El día 3 de septiembre de 1963, Lercaro, ayudado por Dossetti³³⁰, presentó un proyecto de reglamento que fue aprobado por el papa con algunas enmiendas de menor importancia, y que, por tanto, fue dado a conocer públicamente el 13 de septiembre³³¹.

Ahora bien, durante el segundo período se sintió la necesidad de introducir ulteriores modificaciones, que se referían, por un lado, a la composición de las comisiones, a fin de que éstas fueran más representativas de las orientaciones de la mayoría³³², y que expresaran, por otro lado, la necesidad de dar mayor agilidad al ritmo de los trabajos y de las intervenciones. Para dar respuesta a esta última preocupación, Lercaro, aconsejado siempre por Dossetti, presentó el 15 de noviembre al papa algunas propuestas, explicadas también posteriormente a la comisión de coordinación y al consejo de la presidencia, reunidos en sesión conjunta³³³. Tres meses después, Döpfner presentó otras sugerencias que iban en la misma dirección³³⁴. Sin embargo, la comisión de coordinación, después de haber consultado al cardenal Roberti, no juzgó oportuna la introducción de cambios importantes³³⁵.

327. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, 305-312; véanse también: Indelicato, *Difendere la dottrina*, 17-54; Levillain, *La mécanique politique*, 107-170; H. Jedin, «Die Geschäftsordnung des Konzils», en: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil* III, 610-623.

328. Cf. G. Alberigo, «La preparazione del regolamento del Concilio Vaticano II», en: *Vatican II commence*, 54-72.

329. Cf. *Dinamiche*, 115-164. Es un artículo basado sólidamente en fondos documentales de Lercaro y de Dossetti, conservados en el ISR.

330. El papel de Dossetti, según G. Martina, V. Carbone y M. Maccarrone (*Paolo VI e i problemi ecclesologici al Concilio*, Brescia 1989, 39, nota 50; 61, nota 10; 411), fue sobrevalorado por Alberigo (véase su introducción a *Per la forza*, 23-24). La respuesta de Alberigo (*Dinamiche*) demuestra con claridad que su interpretación de las intervenciones de Dossetti hace ver que son injustificadas las críticas formuladas por los tres historiadores que acaban de mencionarse.

331. *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi. Editio altera recognita*. El texto se encuentra en AS II/1, 23-46 (un juicio favorable al nuevo reglamento se halla en: Ph. Levillain, «Les choix de Paul VI», en: *Le deuxième concile du Vatican*, 467-471). El nuevo reglamento contenía algunas modificaciones relativas a las estructuras y otras modificaciones relativas a los procedimientos. En lo que respecta a las primeras, la más importante fue la introducción de los «moderadores», encargados de dirigir las congregaciones generales. Las modificaciones relativas a los procedimientos tendían a dar mayor agilidad a los trabajos de las comisiones y a los debates en el aula.

332. El papa acogió esta sugerencia y al final del segundo período, el 21 de noviembre de 1963, comunicó que cada comisión quedaría ampliada con la integración de cinco nuevos miembros, cuatro de los cuales serían elegidos por la asamblea, y que las comisiones, así ampliadas, elegirían un segundo vicepresidente y un segundo secretario; cf. Laurentin, 171-178; véase «CivCat» 2732 (18 de abril de 1964) 182-184.

333. AS II/5, 406-409. Cf. Ldc, 220-222.

334. AS V/2, 142-149.

335. AS V/2, 153-156 y 158.

2) La revisión del Reglamento durante la intersesión

Ante esta situación, Liénart expuso en marzo de 1964 el pensamiento de cuantos eran responsables de la aplicación del Reglamento: «No hay posibilidad de modificar el Reglamento del Concilio. Pero, si eso no puede hacerse, podemos concentrar, en todo caso, nuestros esfuerzos en el modo de aplicarlo»³³⁶. Los padres conciliares no estaban satisfechos de la marcha de las congregaciones y del modo en que se desarrollaban los debates. Esto se debía en parte a que las funciones de los moderadores no estaban suficientemente definidas. Según Laurentin, la dificultad residía en el hecho de que «el Reglamento del Vaticano II se había elaborado, por un lado, a la luz de las prácticas parlamentarias, y, por el otro lado, con arreglo a las tradiciones eclesiásticas, tributarias de prácticas imperiales (senatoriales o de otro tipo)»³³⁷. De ahí que el Reglamento, «aunque no causaba propiamente una parálisis, sí originaba cierto grado de anquilosamiento».

El nerviosismo difundido en el ambiente conciliar explica la insistencia, principalmente de Lercaro y de Dossetti (el núcleo del denominado «grupo boloñese»), que condujo a algunas modificaciones del Reglamento, encaminadas a promover una mayor eficacia en el trabajo. La mayoría comenzó a preocuparse, como reflejan las palabras de Liénart, especialmente cuando el 2 de febrero de 1964 Carli, obispo de Segni y portavoz de la minoría, se dirigió al papa con una serie de observaciones polémicas sobre el Reglamento en vigor³³⁸. Se referían a los procedimientos y a las votaciones del 30 de octubre, y contenían veladas alusiones a Dossetti como redactor y responsable del Reglamento en cuestión, de las votaciones del 30 de octubre y de los moderadores. Un mes más tarde, el 3 de marzo, Döpfner escribió a Felici³³⁹ para explicarle que se estaba proponiendo la modificación de los artículos 33 y 57, con el fin de que los debates fueran más ágiles, mientras que la modificación de los artículos 60 y 61 se encaminaba a mejorar el proceso de modificación de los textos.

Las propuestas concretas de modificación del Reglamento fueron examinadas por la comisión de coordinación, que el 10 de marzo aprobó un informe de Roberti³⁴⁰. Más tarde, el 2 de julio, fueron aprobadas por el papa cinco adiciones al Reglamento³⁴¹, comunicadas después a los padres, el 7 de julio, mediante una carta de Felici³⁴². Se trataba de cinco puntos: la petición de intervenir en el aula debía presentarse, incluso por parte de los cardenales, con cinco días de antelación, y no ya con tres días, como se había hecho hasta entonces; además, para hacer uso de la palabra, después de la conclusión de un debate, era preciso tener el apoyo de setenta padres, y no ya de cincuenta. Se prohibía, asimismo, la distribución de folletos, copiados a cicloestilo, en el aula o en los

336. AS V/2, 159.

337. *Bilan de la troisième session*, Paris 1965, 300.

338. AD II-IV-1, 482-504.

339. AD II-IV-1, 504-512.

340. AD II-IV-1, 322-325.

341. AD II-IV-1, 326.

342. AS V/2, 646-647; cf. «DC», 2 de agosto de 1964, 981-982, y 4 de octubre de 1964, 1237; «ICI» 224 (15 de septiembre de 1964) 21-22.

lugares adyacentes³⁴³. A los moderadores se les dio la facultad de convocar a los padres que estuvieran inscritos para hablar sobre un mismo tema, con el fin de evitar enojosas repeticiones. Al mismo tiempo se recordó la función de los moderadores, subrayándola y precisándola también en cierto sentido, la cual no sería ya únicamente la función de «dirigir los trabajos, sino también la de disponer el orden de las discusiones en las congregaciones generales». Durante las primeras semanas del tercer período, desaparecieron, por lo menos, muchas de las tensiones producidas por una dirección pluricéfala del Concilio. El entendimiento quedó facilitado por el hecho de que los moderadores renunciaran a tener un secretario propio³⁴⁴. Se esperaba que esta circunstancia hiciera posible una mejor colaboración con la secretaría general del Concilio. De todos modos, algunos padres siguieron lamentando que no hubiera una adecuada articulación de las competencias entre los diversos órganos directivos del Concilio. Y, así, Schmitt, obispo de Metz, se lamentaba de «la ausencia de una autoridad incuestionada». El hecho es que las modificaciones, tan deseadas de hecho, se habían reducido a una breve nota en cinco puntos –no muy radicales– que llenaban poco más de una página. Se comprende, pues, que Giuseppe Alberigo escribiera:

Las repetidas modificaciones del reglamento, inspiradas por el deseo de mayor eficacia cuantitativa, no lograban respetar siempre la necesidad de un verdadero diálogo dentro del Concilio. Y, así, durante el tercer período, más todavía que durante los dos períodos anteriores, se pronunciaron intervenciones sin que se tuviera en cuenta la utilidad de las mismas para las comisiones. En esta situación, las intervenciones que ofrecían un enfoque general y hacían una valoración global de los problemas, en vez de formular propuestas particulares y concretas, terminaban por ser las menos utilizadas, porque no se discutía sobre ellas en el Concilio y porque las comisiones no encontraban en ellas variantes textuales concretas que pudieran ser tenidas en cuenta y utilizadas³⁴⁵.

d) La repercusión de la encíclica «*Ecclesiam suam*» sobre el Concilio

La encíclica, anunciada el 26 de junio de 1964, fue publicada el 6 del siguiente mes de agosto. Puesto que se trata de la primera encíclica de Pablo VI, y además de una encíclica programática, la *Ecclesiam suam* posee valor histórico. En efecto, esta encíclica representa el resultado final de las anteriores experiencias y reflexiones de Pablo VI, así como el momento en que el pontífice comunica a los obispos y a toda la Iglesia cuál es su concepción del ministerio pontificio en aquella coyuntura histórica. De esta manera, los padres conciliares pudieron darse cuenta, en el caso de ser necesario, de que el

343. Esta prohibición parece que fue consecuencia del incidente que se produjo con ocasión de la clausura del segundo período, cuando algunos padres hicieron que se distribuyeran octavillas en las que se pedía el rechazo del esquema sobre los «medios de comunicación social», porque su texto no les parecía suficientemente maduro.

344. Dossetti había actuado como secretario de los moderadores, desempeñando una función no prevista en el Reglamento; su influencia había preocupado principalmente al secretario general del Concilio. Dossetti, según su estilo, había abandonado silenciosamente esta función oficiosa, pero siguió siendo consejero privado del card. Lercaro; cf. *Dinamiche*, 154.

345. «Concilio Vaticano II», en: *Storia dei concili ecumenici*, 424.

Concilio giraba en torno al problema eclesiológico, sobre el cual ellos habían expresado ya su propia manera de pensar en la votación de octubre de 1963.

1) El significado de la encíclica

La intención original de Pablo VI había sido que la encíclica apareciera con anterioridad, en concreto antes del 29 de septiembre de 1963, día del discurso de apertura del segundo período³⁴⁶. Es natural, por tanto, que ese discurso se considere como una primera versión de la encíclica. Esto demuestra que la encíclica no puede considerarse exclusivamente como una preparación para el tercer período del Concilio, un período que se preveía que iba a ser bastante agitado, principalmente en torno a los temas del episcopado y de la colegialidad en su relación con el primado pontificio. Por consiguiente, para comprender a fondo la encíclica, habrá que estudiar la doctrina expuesta en el discurso inaugural de 1963. En efecto, la encíclica conserva las líneas principales del discurso y no simplifica su estilo, aunque algún tema (concretamente el del diálogo) aparezca intencionalmente como más desarrollado³⁴⁷. La creciente expectativa, según se aproximaba su publicación, tenía su origen principalmente en la actividad desarrollada por Pablo VI durante la intersesión en diversos ámbitos de competencia de las comisiones conciliares. Esta actividad dio origen a diversos desacuerdos, como lo dio también el estilo de algunos gestos ecuménicos, que no habían recibido un aplauso unánime.

En tal clima, no exento de tensiones, Pablo VI, gracias a la *Ecclesiam suam*, inició un nuevo estilo en la literatura pontificia. En primer lugar, porque esta encíclica fue concebida, compuesta y escrita únicamente por el papa³⁴⁸, algo verdaderamente insólito. Pero lo fue principalmente porque Pablo VI deseaba que su carta fuera «simplemente una conversación epistolar», una reflexión interior que estableciera contacto con el mundo a fin de iniciar un diálogo. El papa revelaba en la encíclica sus principales preocupaciones y las líneas maestras de su pensamiento, presentando al mismo tiempo un programa, aunque no un programa determinado *a priori*, y exponiendo también el curso que había que seguir en la búsqueda, en la cual él se comprometía a moverse. La encíclica, que de hecho se dirigía principalmente a los obispos, era muy extensa. Estando muy preocupado por la claridad, el papa iniciaba la encíclica con una amplia introducción en la que se sintetizaban los numerosos temas que él iba a tratar. En efecto, no olvidemos que se trataba de una *conversación epistolar*, en la cual muchas materias apenas afloraban, o eran abordadas en forma programática. En un tratado di-

346. Sobre la composición de este discurso, véanse: G. Martina, «Paolo VI e la ripresa del Concilio», en: *Paolo VI e i problemi ecclesiologici*, 44-52, y G. Colombo, «I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodi conciliari», en: *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo*, 253-263. Véase principalmente: V. Perri, *Appunti per un'indagine sull'ecclesiologia di Paolo VI. Titoli di originalità dell'enciclica «Ecclesiam suam»*, en: «Rivista di storia e letteratura religiosa» 17 (1981) 409-460.

347. Cf. G. Colombo, «Genesi, storia e significato dell'Enciclica *Ecclesiam suam*», en: «*Ecclesiam suam*». *Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24-26 oct. 1980, Brescia 1982*, 131-160.

348. La ausencia de notas, rara en una encíclica, indujo, por ejemplo, a algún comentarista a deducir que la carta era obra exclusiva de Pablo VI. Cf. M. O'Carrol, *Pope Paul's First Encyclical*, en: «*Irish Ecclesiastical Record*» 103 (1964) 14.

dáctico, muchos puntos se habrían tratado en notas críticas. Pero la encíclica repetía continuamente que su intención era la de limitarse a sugerir un programa de reflexión, sin pretender desarrollarlo. Finalmente, la sección más directa de la encíclica, y también la más accesible a un público amplio, era la que abordaba el tema del diálogo. Se llegaba a él únicamente hacia el final del texto y después de una serie de consideraciones poco propicias para despertar un interés espontáneo. Se explica así que este texto, tan original y personal, tan pensado y tan sugerente, no obtuviera, desde el momento de su publicación, el eco que merecía³⁴⁹.

A pesar de esto, había en los ambientes eclesiásticos un vivo deseo de que la encíclica se publicara antes de iniciarse el tercer período conciliar, con la esperanza de que esta carta expresara una orientación pontificia suficientemente clara para encaminar los inminentes debates. Sobre todo se deseaba conocer la postura de Pablo VI acerca del primado, tema sobre el cual él se expresó en palabras delicadas, pero también poco susceptibles de favorecer la comprensión y la acogida tanto de los protestantes como de los ortodoxos³⁵⁰. El papa repitió su voluntad de que los trabajos conciliares se desarrollaran con la máxima libertad, pero parecía al mismo tiempo que se distanciaba y que se reservaba para sí la función de «juez exterior, más bien que de órgano supremo del Vaticano II»³⁵¹. Bastará, para ilustrarlo, el siguiente texto:

En esta encíclica nuestra, Nos nos abstenemos de pronunciar algún juicio nuestro sobre los puntos doctrinales relativos a la Iglesia, que son examinados ahora por el Concilio mismo, que Nos estamos llamados a presidir. Es nuestro deseo el dejar plena libertad de estudio y de palabra a tan importante y autoritativa asamblea, reservando para nuestro oficio apostólico de maestro y pastor, puesto a la cabeza de la Iglesia de Dios, el momento y el modo de expresar nuestro juicio, y Nos estaremos muy contentos, si podemos ofrecerlo en total conformidad con el de los padres conciliares³⁵².

Este texto y la perspectiva adoptada en la encíclica justificaban el hecho de que Congar hablara de «cierta asimetría y de algo un poco romano o papacéntrico». Los protestantes y los ortodoxos criticaron también este aspecto de la encíclica: «Pienso que Pablo VI procedía de la época de Pío XII, y que su principal referencia en materia de eclesiología fue Journet, quien es, desde luego, un gran pensador, muy espiritual, pero también bastante escolástico y romanocéntrico. Creo que Pablo VI pasó por una gran

349. En Francia, por ejemplo, los teólogos franceses hacen muy pocas referencias a la encíclica: J. Gritti, «L'Image de Paul VI et son pontificat en France», en: *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Roma 1984, 190; G. de Rose y J. Prévotat no vacilan en afirmar que «la teología montiniana de la *Ecclesiam suam* se nutrió en Karl Adam», a través de Romano Guardini, en: *ibid.*, 7 y 119.

350. Cf. Colombo, «Genesis», 151-154. Véase el artículo de P. Bourget en «Le Monde», 28 de agosto de 1964.

351. Laurentin, *Bilan de la troisième*, 15.

352. «Hisce in Encyclicis Litteris consulto abstinemus a quavis sententia Nostra proferenda circa doctrinae capita ad ecclesiam spectantia, quae iudicio Concilii Oecumenici, cui praesidemus, iam proposita sunt. In praesens enim volumus, ut tam grave et tantae auctoritatis consessus investigandi disceptandique libertate fruatur; quemadmodum autem Nostrum postulat apostolicum Magistri ac Pastoris officium, quo uti ecclesiae Caput fungimur, opportuno tempore ac modo Nostram aperiemus mentem, ac tunc nihil magis operabimur, quam ut sententia Nostra cum Patrum Concilii iudicio plano concordet», «AAS» 56 (1964) 622.

evolución y que en él no sólo hay palabras sino también gestos»³⁵³. No nos sorprenderá, por consiguiente, que «La Civiltà Cattolica» emprendiera la defensa del papa escribiendo que:

De esta manera Pablo VI respondió a dos clases de temores... que se habían manifestado recientemente: el miedo de quienes temían que el papa no interviniera para corregir el feo rumbo emprendido, según el parecer de ellos, por los trabajos conciliares... Pablo VI intervino. Pero si, por un lado, quiso que el Concilio prosiguiera sus trabajos con plena libertad, vemos que, por otro lado, infundió seguridad a los pusilánimes haciéndoles ver que el Concilio es para la Iglesia un don de Dios, uno de los momentos en que sopla en ella con más fuerza el Espíritu de Pentecostés³⁵⁴.

2) Las fuentes y el contenido de la encíclica

Aunque en el *Istituto Paolo VI*, de Brescia, exista un «dossier de las notas recogidas por Pablo VI para componer la encíclica», sin embargo no es posible reconocer en ella pasajes tomados literalmente de teólogos contemporáneos (las únicas citas que aparecen son textos de pontífices anteriores o también textos patrísticos), a pesar de que Pablo VI reelaboraba lo que él había ido asimilando en sus lecturas. Las notas manuscritas del papa sirven de poca ayuda para reconstruir las etapas a través de las cuales se llegó a la redacción definitiva. Tan sólo un conocimiento de las circunstancias concretas puede arrojar luz sobre ese proceso.

El *dossier* de la encíclica, constituido por setenta y cuatro documentos, tiene como título (escrito de puño y letra de Pablo VI): «Notas para la encíclica 'Ecclesiam Suam' 6.VIII.1964 (véanse los escritos de Guitton, Bevilacqua y otros)». Partiendo de ahí, puede conjeturarse que «Guitton, Bevilacqua y otros» hubieran preparado, a petición de Pablo VI, diversas notas para la redacción de la encíclica, especialmente sobre el tema del diálogo³⁵⁵. El *dossier* está dividido en cuatro secciones: la primera está dedicada al diálogo; la segunda, a la conciencia de la Iglesia; la tercera, que es muy breve, a la reforma o renovación, y la cuarta se halla dedicada también al tema del diálogo. Además de prestar atención a las categorías bíblicas, Pablo VI recurrió a Journet, De Lubac (*Méditation sur l'Église* [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*]), Congar, y a la conocida *Initiation Théologique* III. Sin embargo, la eclesiología de Pablo VI es la de la *Mystici corporis*, principalmente en lo que respecta al aspecto de innovación y de misterio³⁵⁶. Por tanto, es natural que en el discurso de apertura del tercer período (en el cual evitó cualquier referencia directa a la encíclica *Ecclesiam*

353. Colombo, en: *Ecclesiam suam. Première lettre*, p. 114; véanse las observaciones de E. Lanne sobre el primado en la encíclica *Ecclesiam suam* en: *ibid.*, 126-127.

354. *Un dialogo «cordiale» con gli uomini d'oggi*, en: «CivCat» 115 (1964) 523-524.

355. Lo reveló el mismo J. Guitton en su obra: *Paul VI Secret*, Clamecy 1979, 51-55. Obsérvense las reservas de H. Urs von Balthasar sobre el tono panegirista de Guitton hacia Pablo VI. Cf. *Il complesso anti-romano. Come integrare il papato nella chiesa universale*, Brescia 1974, 22 y 57.

356. Colombo, «Genesi», 167-168; R. Aubert duda de que esta teología reflejara el conocimiento de la obra de Mersch (*ibid.*, 187). Véase principalmente: Y. Congar, «Situation ecclésiologique au moment de la 'Ecclesiam suam'», en: *Ecclesiam suam. Première lettre*, 79-102.

suam) el papa hablase de la Iglesia como «Cuerpo místico» y no utilizara la expresión «pueblo de Dios»³⁵⁷.

En lo que respecta a la parte reservada a la «reforma» de la Iglesia (una expresión apenas utilizada por Juan XXIII, probablemente por la referencia que parecía implicar a la gran ruptura del siglo XVI), las fuentes de inspiración aparecen como más explícitas. Ahora bien, según Pablo VI, no se trataba de una revolución que hiciera peligrar las estructuras de derecho divino de la Iglesia, en cuanto Iglesia plenamente auténtica. Si no que la reforma se encaminaba a que la Iglesia llegara a ser más acorde con los designios divinos, de tal modo que sus estructuras esenciales fueran capaces de realizar su única misión: la de comunicar a Cristo. Tal era el pensamiento expresado por Congar en su obra *Vraie et fausse réforme*. El 23 de mayo de 1964, el card. Feltin recordó públicamente, en la sede de las «Éditions du Cerf» en París, las palabras de Pablo VI con las cuales él había afirmado que la obra de Congar era una de las que le habían servido de inspiración. Téngase en cuenta que los cardenales poseen el gran privilegio de poder citar auténticamente palabras pronunciadas por el papa³⁵⁸.

Podrá observarse que, mientras que en el texto italiano (que se decía que era preferible al texto latino) aparecía escrito *riforma o rinnovamento* («reforma o renovación»), vemos que en el texto latino publicado en las «Acta Apostolicae Sedis» el término «reforma» se hallaba ausente y era sustituido sistemáticamente por el término *renovatio*. El matiz importante de la diferencia entre «reforma» y «renovación» se perdió. ¿Desapareció quizás a causa de un afán de purismo de los traductores latinos? Parece que Pablo VI escogió ese término audaz, de indudable importancia ecuménica, de la misma manera que Juan XXIII había popularizado el término *aggiornamento* («actualización»). Al insistir en el uso de un término tan cargado de historia, Pablo VI indicó claramente el sentido que él intentaba atribuirle, que estaba ligado al concepto de «conversión»³⁵⁹. Pablo VI, coherente con los deberes propios de su cargo y con un sentido escrupuloso de su responsabilidad histórica, no cesó de proclamar la necesidad de una doble reforma, espiritual e intelectual, desde el comienzo mismo de su pontificado, de tal manera que a veces él causaba incluso la impresión de tener miedo de las ideas que él mismo había lanzado. La encíclica demostró que tal impresión era desacertada. Con una fórmula difícil de traducir, el papa afirmó que «se sentiría muy feliz, si su juicio coincidiera con el del Concilio», suponiendo así la posibilidad de que el juicio del papa pudiera diferir del juicio emitido por los obispos.

357. IdP II, 1964, 536-547. La expresión «pueblo de Dios» aparece en el discurso de apertura del segundo período, pero sólo como una «imagen» bíblica entre otras (cf. IdP I, 1963, 173).

358. R. Rouquette, *L'encyclique «Ecclesiam suam»*, en: «Études» (oct. de 1964) 425. El mismo P. Congar confesó que el cardenal Montini le había escrito un día para pedirle un ejemplar de *Vraie et fausse réforme* (en: «Ecclesiam suam». *Première lettre*, 179).

359. Pablo VI no vaciló tampoco en emplear, en la versión italiana, una expresión sintética que se refería a los errores de la Iglesia: *i propri falli*, expresión rarísima hasta entonces en los documentos oficiales. Los traductores italianos se creyeron en la obligación de precisarla y atenuarla, recurriendo a la expresión latina *suorum membrorum errata*, que se refería a los errores de los miembros de la Iglesia y, por tanto, no a la Iglesia misma. Con respecto al término *reformatio*, no se olvide que en el decreto *Unitatis redintegratio*, n° 6, este término aparece en el texto y posee en él gran importancia.

Sin embargo, Pablo VI desechó la tentación de ejercer su función de doctor y pastor, como si esta función implicara una especie de dictadura espiritual y dogmática. En la encíclica insistió en su decisión de dejar absoluta libertad al Concilio, evitando así el peligro no sólo de abordar los problemas que el Concilio tenía que debatir, sino también de causar la impresión de que él prefería que las decisiones de los padres adoptaran una determinada dirección. En su encíclica, el papa no cesó de pedir a los obispos, casi en tono de súplica, que aconsejaran al papa, que le ayudaran, que colaboraran con él y le sugirieran las reformas que era preciso llevar a cabo, y, principalmente, que indicaran los modos prácticos de vivir la pobreza. No había sucedido nunca que un papa, con sus acciones, manifestara que su función suprema no se ejerce *sine Ecclesia* («aparte de la Iglesia»). Pienso que el mismo término de «colegialidad» no aparecía en la encíclica, porque no se había producido aún la votación del Concilio sobre este tema. Sin embargo, la realidad de la colegialidad se hallaba presente en todo el texto, y se encontraba implícita en la forma misma adoptada por la encíclica: un monólogo sobre la confianza.

3) La conexión entre la *Ecclesiam suam* y el Concilio

No sólo su historia, sino también el espíritu que la animaba, vinculaba íntimamente la *Ecclesiam suam* con la eclesiología del Vaticano II. El entonces profesor Grillmeier llegó a escribir: «Esta encíclica puede considerarse como una interpretación de las principales intenciones del Concilio, y en particular de la constitución *De ecclesia*»³⁶⁰. Aunque tal afirmación fuera correcta, el hecho es que el texto de la encíclica no fue citado muchas veces en los documentos conciliares, con excepción de las palabras pronunciadas por el mismo Pablo VI en sus discursos de apertura y clausura de las sesiones, cuando los temas tratados invitaban a hacerlo. Pero quizás la escasa utilización de la encíclica³⁶¹ puede explicarse por el hecho de que, aunque el clima de diálogo con el mundo se hallaba intensamente presente en la encíclica, como lo estaba también, por otra parte, en el Concilio, sin embargo la encíclica evitaba hacer referencias concretas a los problemas desarrollados principalmente en la parte introductoria de la *Gaudium et spes*, y también en la *Unitatis redintegratio*. Así y todo, en su conjunto, cualesquiera que sean las posibles explicaciones, esta escasa utilización no debe sorprendernos. Según Congar, ello se debe al hecho de que la encíclica compartía el espíritu del Concilio (espíritu de diálogo y de apertura a la humanidad), pero no esbozaba su eclesiología³⁶².

Es indudable que sobre todo en la *Lumen gentium* surgieron puntos de fricción con la encíclica. Consistían especialmente en la excesiva insistencia en el primado del pa-

360. «Espíritu, actitud fundamental y peculiaridad de la Constitución», en: G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1965, 273, nota 3.

361. En las cuatro constituciones, la *Ecclesiam suam* se halla citada únicamente tres veces en la *Gaudium et spes*; otras escasas citaciones explícitas se encuentran en los decretos *Optatum totius*, *Presbyterorum ordinis*, *Christus Dominus*, y en las declaraciones *Dignitatis humanae* y *Gravissimum educationis momentum*.

362. Colombo, «Genesis», 104.

pa o en el poder de los obispos³⁶³. Otra observación que hay que hacer es que la expresión *populus Dei* se encuentra una sola vez en la *Ecclesiam suam*, en la cita de la Carta primera de Pedro (2, 9) sobre el *regale sacerdotium* («sacerdocio regio»), con el fin de señalar, en la encíclica, que la jerarquía representa al pueblo de Dios en su caminar hacia la gracia de Cristo. Esto indujo a algunos críticos a afirmar que, con la encíclica, Pablo VI había querido dar gusto a la minoría. Abordando esta cuestión, Congar suscitó el problema de la relación entre el papa y el Concilio o, mejor dicho, entre el papa y la asamblea (ya que el Concilio incluye al papa), y formuló la siguiente distinción: el Concilio incluye al papa, pero está la asamblea y está el papa³⁶⁴. El papa se halla a la vez dentro y fuera: está *intra ecclesiam* y *supra ecclesiam*. Por tanto, más bien que contentar a la minoría, Pablo VI había querido contribuir a quitar dramatismo a los debates en curso, y a preparar la unidad conciliar de los padres, que en la inminente sesión tendrían que aprobar la constitución *Lumen gentium*.

La ausencia de textos o referencias a la *Ecclesiam suam* en el decreto *Unitatis redintegratio* se debe a una cuestión de fechas. En efecto, este decreto, promulgado (después de algunos retoques secundarios) el día 21 de noviembre de 1964, había sido aprobado por el papa el día 27 de abril, después de haber sido discutido en el aula y, por tanto, antes de ser publicada la *Ecclesiam suam*. Hay que señalar que, en la discusión conciliar que precedió a la aprobación definitiva, no faltaron algunas referencias a la *Ecclesiam suam*, aunque no fueron determinantes. Tan sólo D. Nežić, obispo de Parenza y Pola, pidió que volviera a escribirse el esquema, por considerarlo «superado» por la *Ecclesiam suam*³⁶⁵, pero su petición fue elegantemente desestimada por el relator. En cuanto a la influencia de la *Ecclesiam suam* sobre el decreto acerca del ecumenismo, hay que reconocer que la encíclica muestra cierto progreso con respecto al decreto conciliar, circunstancia que no había sido captada por Lukas Vischer, cuando denunció que «la Iglesia romana parte del presupuesto de que ella es la única Iglesia de Jesucristo». El texto de Vischer terminaba con una serie de interrogantes nada triviales:

¿La doctrina del primado y la de la jurisdicción universal no conducen ineludiblemente a la afirmación de que hay que considerar al papa como el pastor no sólo de la Iglesia católica sino también de toda la cristiandad? Es verdad que el Concilio se ha esforzado por superar una concepción demasiado estrecha y jurídica del primado. En tal sentido, es posible que la función papal adquiera una forma distinta. El papa puede aparecer con un espíritu totalmente nuevo ante las Iglesias separadas de Roma. Pero, a pesar de esto, ¿no subsiste todavía la pretensión de que se reconozca al papa jurisdicción sobre toda la cristiandad? ¿Acaso no sigue en pie la convicción de que la sede ocupada por el sucesor de Pedro deba ejercer una función particular entre todos los cristianos bautizados, una función que exaspera a todos los demás centros de la cristiandad? A consecuencia de tal convicción, el papa ¿no dejará de reunirse con las Iglesias no romanas, basándose en su conciencia de que él se halla investido de la obligación de conducir al conjunto de la grey hasta su plena unidad? Ahora bien, la concienciación de es-

363. Cf. P. Granfield, *The theological Context of Ecclesiam suam*, en: «American Ecclesiastical Review» 151 (1964) 264; *Primauté*, 33.

364. Colombo, «Genesi», 105.

365. AS III/2, 909.

te hecho ¿no llevará irremediamente al papa a considerarse a sí mismo como el centro del movimiento ecuménico, como «el Padre del movimiento ecuménico», según cuanto se ha dicho ya en alguna ocasión? ¿No será el papa el heraldo del Padre que llama a la cristiandad separada para que se congregue en la unidad? Por mucho que se diferencien entre sí y por sus concepciones eclesiológicas (las Iglesias no romanas), todas ellas están de acuerdo en rechazar tal pretensión. Ésta es la razón de que sólo podamos entrar en el debate el día en que éste no esté caracterizado desde el principio por tal pretensión, la cual no puede representar el marco dentro del cual haya que discutir, sino que debe entenderse como el objeto mismo que hay que discutir³⁶⁶.

La influencia de la *Ecclesiam suam* fue más directa en la orientación y en la discusión de la *Gaudium et spes*, que primeramente había sido el esquema XVII y que luego fue el esquema XIII. Dieron testimonio de ello dos protagonistas señalados de su elaboración³⁶⁷. Las discusiones mismas en el aula, inmediatamente después de la presentación del esquema el 20 de octubre de 1964, vieron una referencia explícita a la *Ecclesiam suam* efectuada por el card. Léger. Las repetidas referencias sucesivas se derivan de la proximidad natural de la encíclica a un texto cuya finalidad es la de esclarecer el diálogo entre la Iglesia y el mundo. Sin embargo, a partir de 1965, la vastísima bibliografía sobre la eclesiología del Vaticano II apenas mencionaba la encíclica³⁶⁸. Esto puede explicarse por el hecho de que la *Ecclesiam suam* se proponía tan sólo dar una orientación, mientras que la *Gaudium et spes* daba forma concreta al diálogo. Además, a la *Ecclesiam suam* le falta el «optimismo» propio de la constitución y no utiliza la expresión las «señales de los tiempos», heredada de la *Pacem in terris* de Juan XXIII y que simbolizaba la teología de la historia que permite a la *Gaudium et spes* superar la mentalidad postridentina, que era barroca y abstracta.

Por otra parte, la *Gaudium et spes* es al mismo tiempo sólida y concreta, pero también ajena a cualquier forma de dogmatismo simplificador. Su doctrina es suficientemente pluralista, pero firmemente ética, y alejada de cualquier oportunismo erróneo y amoral. En este aspecto, la constitución se halla en sintonía con la *Ecclesiam suam*, que constituiría la base de esta compleja constitución, según afirma Häring, uno de los redactores de la *Gaudium et spes*: «Un nuevo hecho se produce con la publicación de la primera encíclica de Pablo VI, el 6 de agosto de 1964, que trata del diálogo de la Iglesia con el mundo. Fue una contribución decisiva al esquema XIII»³⁶⁹.

366. L. Vischer, *Roman Catholic Ecumenism and the World Council of Churches*, en: «Ecumenical Review» 16 (4 de julio de 1964) 378-394 (trad. francesa en «Revue de Théologie et de Philosophie» 97 [1964-IV], 217-232, la cita se encuentra en las p. 221-223). Para otras reacciones en el ámbito ecuménico, cf. Velati, *Una difficile transizione*, 450-453.

367. Cf. M. G. McGrath, «Présentation de la Constitution 'L'Église dans le monde de ce temps'», en: *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps* II, 29; R. Tucci, «Introduction historique et doctrinale à la Constitution Pastorale», *ibid.*, 72.

368. Una excepción está representada por el P. De Lubac, *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de «Gaudium et spes»*, París 1968. Su contribución e interpretación tienen como punto de partida explícito la *Ecclesiam suam*.

369. *Testimonianze*, 171.

4. *La actividad de algunas conferencias episcopales e Iglesias locales*

Durante las intersecciones, el regreso de los obispos a sus propias diócesis no representaba sólo para ellos un cambio notable de ritmo con respecto a la vida romana, sino que además suponía el volver a hacerse cargo de un gran número de problemas y de actividades pastorales que habían quedado desatendidas durante su ausencia. Además de hallar solución a este conjunto de problemas (que habían llegado a ser más arduos, en algunos países, por las dificultades políticas), los obispos estaban llamados a atender a sus obligaciones conciliares: comunicar e informar a las diócesis sobre la labor realizada y sobre las propias experiencias de vida conciliar, así como acoger, asimilar y discernir las iniciativas nacidas en las diócesis. Por otra parte, durante la segunda intersección los obispos estuvieron bastante absorbidos, tanto individualmente como en el seno de las conferencias episcopales, no sólo por el estudio de los esquemas que había que examinar durante el tercer período, sino también por dos cuestiones muy concretas: la aplicación de la reforma litúrgica y la definición de los estatutos de las conferencias episcopales. Todo esto explica por qué muchos obispos vivieron estas fases del Concilio como ritmos frenéticos, soportables únicamente gracias a las expectativas y a las esperanzas suscitadas por el acontecimiento conciliar. En todos los continentes hubo obispos que se dedicaron totalmente a alcanzar los fines señalados por Juan XXIII en la convocatoria del Concilio.

a) *Las relaciones de los obispos con los fieles de sus respectivas diócesis: las cartas pastorales*

Una de las preocupaciones primordiales de los obispos fue la de informar a los fieles de sus respectivas diócesis acerca de la labor del segundo período. Este contacto ineludible se efectuó principalmente por medio de cartas pastorales y de conferencias. A pesar de todo, la información proporcionada no fue uniforme. Bastará pensar en la diversidad existente entre los obispos de un mismo país, como por ejemplo Brasil, donde algunos obispos habían formado parte del grupo que se reunía en el Colegio Belga para reflexionar sobre la Iglesia de los pobres, mientras que otros obispos eran miembros del «Coetus internationalis Patrum»³⁷⁰. Además, los obispos estaban diversamente capacitados para la comunicación, y era también diferente el deseo de información por parte de los fieles... Existían notables diferencias entre los distintos documentos, interpretados, a su vez, de manera diferente según la preparación de los fieles y las situaciones específicas... El hecho es que la información sobre el acontecimiento no resultó en absoluto fácil³⁷¹.

370. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 169-223; J. O. Beozzo, *A Igreja do Brasil. De João XXIII a João Paulo II. De Medellín a Santo Domingo*, Patrópolis 1994, 88-90.

371. A propósito de Brasil se ha escrito: «Durante la intersección conciliar, los obispos, después de regresar a sus respectivas diócesis, encontraban una comprensible dificultad para transmitir toda la riqueza de la experiencia que habían vivido durante la sesión anterior. El impacto que habían recibido era inmenso y necesitaban cierto tiempo de asimilación para estar en condiciones de comunicar lo que el Concilio signifi-

Los fieles de todas las diócesis aguardaban el regreso de sus respectivos obispos. Pero ¿hasta qué punto esos obispos, en sus escritos habituales, con los que iban siguiendo el año litúrgico y transmitían reflexiones importantes a los fieles de sus diócesis, revelaban la influencia de la experiencia conciliar? Tal cosa dependía, además, de las diversas sensibilidades, de las circunstancias en que se encontraban sus respectivos países, de la preparación y de las expectativas que existían entre sus fieles... En este punto es imposible generalizar. Así, por ejemplo, resulta sorprendente comprobar las escasas referencias al Concilio que se encuentran, al efectuar el análisis de los documentos escritos por los obispos uruguayos durante esta intersección³⁷². Pero sucede exactamente lo contrario en Holanda, donde las innumerables cartas pastorales (que analizaban las posturas, las influencias, las fuentes, las situaciones) fueron el principal medio de difusión de las ideas y de las experiencias conciliares. Un estudio analítico de estos documentos exigiría hacer numerosas distinciones acerca de los autores, los destinatarios, las circunstancias generales, los temas abordados, el tono empleado (simplemente informativo o también interesado en sugerir nuevos horizontes eclesiales...). Lo único que se puede decir es que tales cartas revelan las posturas de los padres, que van desde el entusiasmo a la reserva, aparte de algunas cartas que se hacen eco de las polémicas en curso. Hay que añadir, además, que muchos obispos, absorbidos por los asuntos de sus diócesis, que habían ido surgiendo durante su ausencia, no pudieron dedicarse con suficiente interés a esta forma de comunicación, tan necesaria para la causa de un Concilio que se centraba precisamente en la Iglesia, considerada en su totalidad.

El autor de las cartas constituía ya un factor importante: las pastorales de los cardenales Alfrink, Döpfner, Frings, Gerlier, König, Léger, Lercaro, Liénart, Suenens, Wyszynski... o las declaraciones de Máximos IV tenían un peso sobre la conciencia de los católicos, que iba mucho más allá de los confines de sus respectivas diócesis³⁷³. En la Europa central los obispos no cesaron ni un instante de publicar y de actuar. En Alemania, las iniciativas de los distintos obispos fueron innumerables: además de las ya recordadas de Döpfner y de Frings, suscitó un especial eco la conferencia pronunciada por Rudolf Graber, obispo de Ratisbona, con el título: *Der Einbruch Gottes in unsere Zeit* («La irrupción de Dios en nuestro tiempo»)³⁷⁴, en la cual mostraba cómo la fe en el Concilio debía basarse principalmente en la intervención de Dios en la historia de la Iglesia, aunque sin excluir la necesaria aportación de los factores humanos. Tuvieron también un gran eco los escritos del obispo holandés Wilhelm Bekkers, de 's-Hertogenbosch (Bois-le-Duc), el cual se granjeó la admiración de muchos católicos sensibles al *aggiornamento* conciliar.

Gracias a «La Croix» y a la «Documentation catholique», nos hallamos informados sobre las cartas pastorales publicadas por los obispos franceses en las revistas diocesanas. Destacaremos de manera especial dos cartas en las que Émile Guerry, arzobispo de

caba realmente para la Iglesia»: Servus Mariae (Raimundo Caramuru de Barros), *Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou no Vaticano II* (1930-1968), Petrópolis 1994, 164.

372. Cf. P. Dabezies, *Condiciones de la recepción de la «Gaudium et Spes» en la Iglesia uruguaya*, en: «Soleriana» XXI (1966/1) 13-39.

373. Cf. «CivCat» 2740 (15 de agosto de 1964) 403-405.

374. «Schweizerische Kirchenzeitung», 18 de junio de 1964, 321-324.

Cambrai, profundizaba en la doctrina de la colegialidad y de la sacramentalidad del episcopado: *Les grands problèmes du Concile: 1) La collegialité; 2) La sacramentalité*³⁷⁵. Las cartas pastorales escritas por los obispos italianos para los fieles de las propias diócesis fueron numerosas, pero de tono y valor desigual, y correspondían al comprensible pluralismo existente³⁷⁶. Dada la importancia del autor, habrá que señalar la carta de Luigi M. Carli, obispo de Segni, publicada el 16 de febrero de 1964 y que se titulaba *Il Concilio in cammino* («El Concilio en marcha»). Se dirigía a su clero y abordaba temas de gran importancia, que él había desarrollado en sus intervenciones en el aula: analizaba las denominadas «tendencias» de los padres, las relaciones entre la doctrina y la pastoral, el problema de las fuentes de la revelación, los principios y el método del ecumenismo católico, cuestiones relativas a la naturaleza de la Iglesia, las relaciones entre el papado y el episcopado, las conferencias episcopales y la curia romana. Fueron también de notable interés las pastorales sobre el ecumenismo, escritas por Nicodemo, Baldassari e Iannucci, que abordaron las cuestiones de los judíos y de la libertad religiosa³⁷⁷.

Los obispos españoles, en su mayoría, prefirieron informar a sus fieles, explicándoles el segundo período. El documento más polémico fue la carta pastoral de mons. Hervás y Benet, *Por la unión de los cristianos* (14 de diciembre de 1963), en la cual se afrontaba la delicada cuestión de los protestantes en España, lamentando las «molestias» que éstos causaban a los católicos. Entre los temas discutidos, el episcopado norteamericano dio la prioridad a la libertad religiosa, pero publicó también numerosas cartas dedicadas a fomentar la vida conciliar de los fieles. En América Latina hubo una notable variedad. Se puede decir que la Conferencia Nacional de los obispos de Brasil, considerada en bloque, fue la que mejor captó el significado de Concilio y consiguió beneficiarse de una admirable renovación, fruto de los contactos y de las relaciones que sus miembros habían mantenido en Roma. Publicó en forma colegial una «Carta pastoral colectiva del episcopado brasileño»³⁷⁸, de talante renovador, que fue capaz de transmitir esperanza a un país lleno de contrastes en todos los órdenes.

La situación de muchos episcopados no era fácil. Por ejemplo, los obispos de Perú afrontaban con dificultad el desarrollo del Concilio; no se consideraban preparados personalmente, careciendo de la experiencia de reuniones episcopales (únicamente seis de esos obispos habían participado en la reunión de la CELAM [«Conferencia General del Episcopado Latinoamericano»], en Río de Janeiro en 1955), y no creían poseer las cualidades requeridas para participar en una asamblea ecuménica. Por eso, en el Concilio, «más que aportar una problemática propia, posibilitaron un seguimiento del trabajo conciliar»³⁷⁹, como hicieron también otros episcopados latinoamericanos o del Tercer

375. «DC», 1964, nn. 1419-1420, cols. 315-330 y 367-384.

376. «CivCat» 2740 (15 de agosto de 1964) 390-391, 393 (sobre la Iglesia), 395 (sobre el laicado), 396 (sobre los medios de comunicación social). Véanse: D. Menozzi (ed.), *Lettere pastorali dei Vescovi dell'Emilia-Romagna*, Roma 1987, y B. Bocchini Camaiani y D. Menozzi (eds.), *Lettere pastorali dei vescovi della Toscana*, Genova 1990.

377. *Ibid.*, 392.

378. «Revista Ecclesiastica Brasileira» 23 (1963) 109ss.

379. C. Romero-C. Tovar, en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina* VIII, Salamanca 1987, 424.

Mundo. Por esta razón es una sorpresa agradable encontrar, en Uruguay, el documento de Viola, obispo de Salto (elegido miembro de la comisión sobre los obispos y el gobierno de las diócesis), un documento firmado por él juntamente con su coadjutor Marcelo Mendiáharat, que mostraba una nueva actitud ante el Concilio. Se trataba del «llamamiento a la responsabilidad social», un llamamiento publicado en mayo de 1964. En él, partiendo de la parábola del buen samaritano y del juicio de Mt 25, los dos obispos recordaban la identificación de Jesús con el necesitado y el pobre, y sobre esta base invitaban a «analizar atentamente nuestra realidad nacional», terminando con una llamada a ir por el camino de la justicia y de la dignidad. Fue también digno de atención el *Balance de la segunda sesión*, publicado por Mendiáharat en «Brújula» a comienzos del año 1964. En él, además de dejar constancia de la evolución positiva de la mentalidad de los obispos, y de abordar una serie de temas que «no hemos afrontado en el Seminario (por lo menos, en mis tiempos) y que ahora se hallan incorporados a la eclesiología», el obispo coadjutor de Salto mostraba, como una novedad inimaginable apenas hacía cuatro años, el hecho de que la pobreza se convirtiera en uno de los caracteres esenciales de la credibilidad de la Iglesia. Y finalmente recordaba que uno de los tres objetivos propuestos por Juan XXIII para el Concilio era «la apertura al mundo» (y también al ecumenismo y a la reforma interna de la Iglesia).

Estas referencias a América Latina no pueden pasar en silencio el plan pastoral de la diócesis de Riobamba, el cual, elaborado en 1963 de acuerdo con las orientaciones de mons. Leónidas Proaño³⁸⁰, asumió un carácter enteramente conciliar durante la segunda intersesión, con reuniones mensuales de todo el clero, de los religiosos, de las religiosas y de los laicos. Como parte del plan, se realizó un estudio socio-religioso de toda la provincia, al cual fue invitado el canónigo francés P. Boulard. El resultado fue la organización de una pastoral de grupo, que influyó en el cambio de mentalidad de la población, y gracias al cual los pobres dejaron de permanecer callados ante las injusticias³⁸¹. Esta actividad condujo también a un enriquecimiento de experiencias en el campo litúrgico, en el de la catequesis, en el de las misiones... A este propósito habrá que mencionar que el gobierno ecuatoriano promulgó el 11 de julio de 1964 la primera ley de reforma agraria del país, y que el episcopado respondió a tal medida con una carta pastoral colectiva en la cual los obispos afirmaron estar dispuestos a dar buen ejemplo, poniendo a disposición las tierras que pertenecían a la Iglesia³⁸².

Desearía terminar esta sección refiriéndome a África y a la actividad de sus obispos, los cuales no permanecieron en silencio —dentro de los límites de sus posibilidades— du-

380. Cf. J. Moreno Álvarez, «La Iglesia en Ecuador. Riobamba (desde 1962)», en: CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 458-489.

381. Sobre mons. Proaño, véanse sus: *Alocuciones semanales del programa radial «Hoy y mañana»*; su autobiografía: *Concientización, evangelización y política*, Salamanca 1987; Agustín E. Bravo Muñoz, que fue vicario general suyo, *La buena nueva de la revolución del poncho*, informe presentado en la «II Conferencia general, Historia da Igreja na América latina no Caribe», São Paulo 1995, en «CrSt» 18 (1997) 91-134. Sobre las múltiples actividades y sobre los estímulos de mons. Proaño, referidos en la bibliografía citada, es difícil precisar cuáles se realizaron durante la segunda intersesión.

382. «Pastorales y documentos colectivos del Episcopado Ecuatoriano, de 1939 a 1979», en: *Iglesia-Ecuador, 1979*, Quito 1979.

rante la segunda intersesión. Pero, a pesar del innegable dinamismo que el Concilio imprimió al cristianismo de África, la situación no aparecía en su totalidad ni clara ni sencilla. Aunque hubo evaluaciones optimistas, como las del jesuita francés J. Y. Calvez³⁸³, no deberá olvidarse el realismo manifestado por Zoa, arzobispo de Yaoundé (Camerún), quien subrayó con insistencia, en el marco de los trabajos de la subcomisión sobre «las señales de los tiempos», la ambigüedad de la presencia africana en el Concilio: «Están participando intelectualmente en la solución de las *disputas* europeas, y África tiene la impresión de que no se han planteado los verdaderos problemas»³⁸⁴.

b) *El estudio de los esquemas*

A pesar de las numerosas obligaciones pastorales que les aguardaban, los obispos debían estudiar individual o colectivamente los textos conciliares. Aunque los esquemas definitivos no les llegaron antes de mayo o junio de 1964, sin embargo ellos poseían esbozos o versiones provisionales. Las conferencias episcopales enviaban a los obispos material para su estudio y organizaban después reuniones para determinar las orientaciones sobre las posturas que debían adoptarse. Ejemplos de tales actividades se encuentran en Francia, donde el «*Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat*», con su boletín «*Études et documents*», transmitía a los obispos una información doctrinal de gran valor acerca de los temas abordados por el Concilio. En la fase que nos interesa, los obispos recibieron veinte textos bastante matizados, a base de los cuales podían adquirir conciencia de los temas sobre los que habrían de votar. También la secretaría del episcopado español reactivó su labor de información tan pronto como dio comienzo la segunda intersesión, enviando materiales sobre las novedades introducidas —más o menos detrás de bastidores— desde el segundo período conciliar: nuevos proyectos para los documentos sobre *La presencia de la Iglesia en el mundo* y *La libertad religiosa*, y algunos estudios de expertos españoles y extranjeros sobre este último punto³⁸⁵.

Otros episcopados aprovecharon sus propias asambleas para analizar los temas conciliares. Así sucedió con la Conferencia episcopal italiana, cuya asamblea plenaria del 14 al 16 de abril proporcionó a los obispos la oportunidad de discutir el tercer capítulo del esquema *De ecclesia*, concentrándose en el tema principal del documento *De constitutione hierarchica ecclesiae*. Se discutió principalmente acerca de la colegialidad en su relación con el primado pontificio. En paralelo con la discusión teológica se desarrolló un debate sobre la participación del episcopado en el Concilio, acerca de la cual había entre los obispos valoraciones discordantes, principalmente en lo que respecta al valor de las intervenciones individuales realizadas en nombre de una conferencia episcopal. En otros lugares se experimentó un procedimiento diferente, que era más colegial y eficaz: las reuniones conjuntas de varios episcopados. Con la intención explícita

383. *Présence du Tiers Monde à Vatican II*, en «Project» (febrero de 1966) 133-146.

384. Sesión del 12 de septiembre de 1964: informe, 10.

385. Cf. M. García, «Concilio Vaticano II», en: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1972, vol. I, p.533-535.

de dedicarse al estudio, en el ámbito de una reunión de trabajo, los obispos de Alemania se reunieron en Innsbruck del 19 al 22 de mayo de 1964 con los padres conciliares de Austria, Suiza, Holanda, Francia (los obispos franceses se hallaban representados principalmente por Elchinger, obispo auxiliar de Estrasburgo) y de los países escandinavos. Los obispos miembros de las comisiones conciliares presentaron en aquella ocasión sus textos respectivos con el propósito de estimular una discusión fecunda³⁸⁶. Las conclusiones de la reunión de Innsbruck fueron enviadas luego a Roma por mediación del card. Döpfner³⁸⁷.

Lo mismo sucedió en África, donde treinta y dos arzobispos, obispos y prefectos apostólicos de África occidental de lengua francesa se reunieron en asamblea plenaria en Dakar, a comienzos de junio, bajo la presidencia de Gantin, arzobispo de Cotonou. Esta asamblea estudió el esquema conciliar sobre la actividad misionera en África. Preparó entonces una decena de enmiendas con la intención de acentuar algunas necesidades específicas de la Iglesia africana, en particular la urgencia de la obra de evangelización, así como su amplitud y complejidad en vista de las rápidas transformaciones de las circunstancias sociales, políticas, económicas y demográficas del continente. Todo ello, imbuido por el espíritu de salvaguardar la libertad religiosa, la orientación ecuménica, el diálogo con las religiones no cristianas y el carácter esencialmente espiritual de la Iglesia. Durante la reunión se insistió mucho en la función del obispo como cumbre y centro de la unidad del apostolado organizado jerárquicamente, en la naturaleza fundamental de la obra de los catequistas, en la apertura de un diálogo entre los obispos de los diversos continentes, a fin de que las ayudas proporcionadas a los más necesitados sintonizaran mejor con toda la labor pastoral específica de evangelización. En un plano distinto, el episcopado del occidente africano decidió crear, en su seno, un comité episcopal conciliar que organizara y coordinase los trabajos durante las sesiones del Concilio. Para formar parte de ese comité fueron elegidos Van den Bronk, Yougbaré, Maillat y Hanrion.

En el continente americano, los obispos trabajaron más aisladamente unos de otros. Un ejemplo significativo está representado en tal sentido por Canadá, donde del 12 al 14 de abril se llevó a cabo una reunión de trabajo, en la cual los obispos establecieron un grupo de teólogos que se encargaran de estudiar los esquemas³⁸⁸. Además, se puso en marcha un importante servicio de la secretaría del obispado con el fin de proporcionar a los obispos documentación, incluso la documentación elaborada por otras

386. Cf. «KNA - Sonderdienst zum Zweitem Vatikanischen Konzil» 23/64, 2. Información relativa a los textos sobre el apostolado de los laicos (mons. László, de Eisenstadt); sobre los religiosos (mons. Leiprecht, de Rottemburgo); sobre la formación del clero y las escuelas católicas (Jachym, arzobispo coadjutor de Viena, y mons. Höffner, de Münster); sobre los sacerdotes (mons. Janssen, de Hildesheim); sobre los matrimonios (mons. Schneider, de Bamberg); sobre las Iglesias orientales (Johannes Höck, abad de Scheyern).

387. AS III/2, 876; AS III/4, 821-824, 955-958; AS III/5, 866; AS III/7, 789-792; AS III/8, 940-952 y 1172.

388. Sobre la formación de los sacerdotes hablaron Paul-Émile Bolte P.S.S., J. M. R. Rillard O.P., mons. Lucien Beauregard, mons. Elzéar Fortier y Roger Cantin S.J.; sobre la escuela y la educación habló también Tillard y los jesuitas Lucien Campeau, Richard Arès, Jacques Cousineau y Jean Genest. Se proporcionó abundante información acerca del esquema sobre la revelación, y se presentó un informe del comité consultivo para el esquema XIII, que había sido constituido por Maurice Roy, arzobispo de Québec.

conferencias episcopales. De particular interés resultó el informe parcial del trabajo realizado por la «Interconferencia», del cual se encargó el obispo Baudoux, quien, entre otras cosas, hizo que un grupo, establecido por él, estudiara a fondo todos los esquemas que habían sido enviados a los padres. Sin embargo, en América Latina, a pesar del interés mostrado por los dirigentes de la CELAM, el estudio de los esquemas se realizó de manera muy diversa según los distintos países. La difícil situación política de algunos de esos países no permitió que los obispos dedicaran muchos esfuerzos a tal estudio. Un caso ejemplar fue el de Brasil, donde, a pesar del golpe militar de la primera semana de abril, que tuvo graves consecuencias para el dinamismo eclesial, la «Conferencia Nacional de Obispos Brasileños» (CNBB) impulsó el estudio de los esquemas conciliares, que los obispos habían recibido a través de la conferencia. Una comisión teológica (presidida por Angelo Rossi y con el dominico Romeu Dalé como secretario) orientaría tal estudio, organizando una reunión en Río del 14 al 16 de junio.

En Chile, el card. Silva Henríquez estuvo muy activo durante esos meses. La situación del país exigía unas palabras suyas acerca de las reformas sociales y políticas, sobre un proyecto de ley acerca del aborto y también sobre la delicada cuestión de la enseñanza cristiana en las escuelas. A pesar de eso, no descuidó el estudio del esquema *De ecclesia*; en realidad, algunas propuestas relativas a su elaboración habían inducido al cardenal a redactar un nuevo texto, conocido como el «proyecto chileno», fruto del trabajo realizado a fondo por un grupo de teólogos: el jesuita J. Ochagavía, el salesiano E. Viganó y el sacerdote secular J. Medina. La importancia que tuvo este proyecto quedó de manifiesto en el primer capítulo del presente tomo. En Argentina la situación era diferente. Mientras que la asamblea episcopal se limitó a distribuir los esquemas entre las provincias eclesiásticas para favorecer algún *votum*, vemos que el autodenominado «Coetus» argentino (constituido por ocho obispos argentinos y dos uruguayos) se reunió en Villa Marista (Pilar, Buenos Aires) del 14 al 16 de abril, teniendo como orden del día la preparación del tercer período³⁸⁹. Los debates que se llevaron a cabo en aquella sede condujeron en los sucesivos trabajos conciliares a algunas «conclusiones» sobre la colegialidad, la reestructuración de los seminarios, la participación de los laicos en las congregaciones generales, y la concelebración.

Para completar esta sesión, es necesario señalar la diversa valoración de los temas conciliares realizada por algunos episcopados. El episcopado italiano, por ejemplo, como ya se ha observado, se concentró mucho en la cuestión de la colegialidad, mientras que el episcopado africano se ocupó principalmente del esquema sobre la actividad misionera. Un ejemplo significativo a este propósito es el ofrecido por el episcopado español, cuya atención quedó absorbida por dos textos: el que trataba de la libertad religiosa y el referido a la Virgen María. Sobre este último documento, remito al lector el examen de su reelaboración, que puede leerse en este mismo capítulo. En cuanto a la libertad religiosa, se organizó una reunión de expertos del episcopado, la cual se prolongó extraordinariamente desde el 10 al 24 de enero de 1964. En ella se sometió fundamentalmente este tema a un profundo estudio, redactando sobre él un extenso informe.

389. Presentaron los informes Alfredo Trusso, Carmelo Giaquinta, Míguez Bonino, observador meto-
dista en el Concilio (sobre ecumenismo), Jorge Mejía y Juan Vázquez (oyente laico en el Concilio).

Con tal fin se examinaron diversos estudios, tanto de teólogos españoles como de expertos extranjeros. Posteriormente, el 25 de enero, este material fue examinado en Sevilla durante la segunda reunión de la comisión episcopal para el Concilio³⁹⁰. El interés por este tema se explica por las consecuencias que suponía para la unidad católica de España, cuestión debatida especialmente por quienes se sintieron sorprendidos por las nuevas ideas que se estaban imponiendo en el Concilio³⁹¹. Por motivos diversos, el texto sobre la libertad religiosa fue también objeto de especial análisis por parte del episcopado norteamericano, sumamente sensible a todo lo que ese texto representaba en el ámbito de la sociedad civil³⁹².

c) *Los estatutos de las conferencias episcopales*

Las conferencias episcopales existían ya antes del Concilio, y su prehistoria e historia resultan de gran utilidad para comprender la organización y la vitalidad de la Iglesia³⁹³. La edición del año 1962 del *Anuario Pontificio* publicaba ya una lista de las conferencias episcopales. Gran número de estos organismos tenía carácter nacional: Argentina, Australia, Bolivia, Brasil, Canadá, Chile, Colombia, etc. Otras, en cambio, poseían una extensión mucho más amplia. Tales eran, por ejemplo, la Conferencia episcopal de Centroamérica y Panamá, la Conferencia plenaria de los Ordinarios de las misiones para el África francesa, la Conferencia de las autoridades eclesiásticas de Sudáfrica. Uno de estos organismos, la CELAM, creada en 1955, extendía su radio de acción sobre todo el continente latinoamericano. Estos organismos no siempre se denominaban «Conferencia episcopal»³⁹⁴.

La constitución sobre la liturgia, promulgada el 4 de diciembre de 1963, se refería constantemente a las competencias de las conferencias episcopales en materia litúrgica y les reconocía una función importante en ella. Presuponía la existencia de las mis-

390. El tema de la libertad religiosa era un asunto candente. El obispo de Ciudad Real, Hervás, había publicado una pastoral, *Por la unión de los cristianos* (14 de diciembre de 1963). En ella abordaba los métodos del ecumenismo, haciendo referencia a la cuestión de los protestantes en España. El obispo reconocía la seriedad y la rectitud de muchos de ellos, pero lamentaba que otros «molestaran» a los católicos. La extensa bibliografía sobre la situación de los protestantes en España en aquella época se encuentra reseñada en «CivCat» 2739 (1 de agosto de 1964) 295, n. 4. Sobre esta cuestión téngase en cuenta también la pastoral del 11 de abril de mons. Pildáin, en la cual el prelado afirmaba que un estatuto religioso que concediera libertades a los protestantes podría desencadenar «una guerra civil espiritual» (cf. A. Chil Estévez, *Pildáin, un obispo para una época* [Las Palmas de Gran Canaria 1988], 129).

391. Véase, entre los numerosos ejemplos, la opinión de Temiño, *El Concilio visto por los obispos españoles*, Madrid 1964, 87-88. Una postura más equilibrada se expresó en la instrucción pastoral del card. Bueno y Monreal, con ocasión de la cuaresma: «Ecclesia» (Madrid), 1184 (21 de marzo de 1964) 15-18. Un amplio eco de ella se encuentra en «HerKorr» 18 (1964) 367-369.

392. Cf. V. A. Yzermans (ed), *American Participation in the Second Vatican Council*, New York 1967, 623-629. La problemática, tal como era definida y estudiada por los obispos, con los consejos especiales de Murray, se halla bien explicada en Gonnet, *La liberté religieuse*, 122-144.

393. Cf. K. Rahner, *Über Bischofskonferenzen*, en: «*Stimmen der Zeit*» 172 (1962-1963) 267-283; H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García (eds.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Paris 1988.

394. Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, 184-190.

mas y se refería implícitamente a la necesidad de una articulación de los obispados³⁹⁵. Cuando se examinó el esquema del decreto sobre los obispos y el gobierno de las Iglesias, en las 65ª y 66ª congregaciones generales del 12 y 13 de noviembre de 1963, el problema de las conferencias episcopales se convirtió en el principal objeto de debate. Entre las cuestiones teológicas y jurídicas suscitadas por este tema³⁹⁶, se vio de manera evidente la necesidad de que las conferencias se establecieran también en los países en que todavía no existían. Las conferencias episcopales, cuya formación era un reflejo de la evolución del mundo, no representaban sólo un instrumento práctico, sino que además eran en realidad una expresión posible y una manifestación apropiada de la solidaridad del cuerpo episcopal, es decir, de la colegialidad³⁹⁷, que introducía cierta «descentralización» en el gobierno de la Iglesia (card. Alfrink). Así que el Concilio, sin definir las teológicamente, las hizo obligatorias allá donde no existieran aún, y les reconoció el derecho a adoptar, por una mayoría de dos tercios, decisiones vinculantes para sus propios miembros, como se verá por el decreto *Christus Dominus* (nn. 37-38). Se comprende, pues, que en tal contexto las conferencias episcopales (cualquiera que fuese el nombre que adoptaran en concreto) quisieran elaborar un poco en todas partes sus propios estatutos³⁹⁸, conscientes como eran del «empirismo y de la fragilidad (sociológica y teológica)»³⁹⁹ de su identidad. Y la primera ocasión para realizar tal cosa fueron las asambleas episcopales efectuadas durante la segunda intersesión.

En lo que respecta a la consolidación de la Conferencia episcopal alemana, que tenía su base en una rica tradición que databa del siglo XIX, no parece que se haya celebrado ninguna reunión especial, durante la intersesión, para definir su constitución⁴⁰⁰. Vale la pena subrayar el cuarto punto en el informe de Ferdinand Oertel sobre las reuniones ordinarias, un punto en el que se afirmaba que, puesto que a los obispos residentes en la zona soviética no les estaba permitido participar en la Conferencia episcopal de Fulda, éstos se reunirían en Berlín-Este con la denominación de «Conferencia de los ordinarios berlineses»⁴⁰¹. En Italia, aunque existía una Conferencia episcopal italiana (CEI), la actividad colegial era muy limitada⁴⁰². La asamblea plenaria del 14 al 16 de

395. J. Manzanares, *Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II. Las conferencias episcopales, eje de la reforma litúrgica conciliar*, Roma 1970; Id., *De Conferentiae Episcopalis competentia in re liturgia, in schemate codificationis emendata*, en: «Periodica» 70 (1981) 469-497.

396. Cf. Ch. Munier, en: *Vatican II. La charge pastorale des évêques*, Paris 1969, 334-352.

397. Cf. Fr. Houtart, «Les formes modernes de la collégialité épiscopale», en: Y. Congar y B.-D. Dupuy (eds.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 497-535.

398. Para una información más completa, cf. R. Astorei, «Gli statuti delle conferenze episcopali», en: *Europa I*, Padua 1987.

399. Cf. H. Hamer, *Les conférences épiscopales, exercice de la collegialité*, en: «NRT» 85 (1963) 969. Véase también: H. Legrand, «Le développement d'Églises-sujets, une requête de Vatican II», en: G. Albergio (ed.), *Les Églises après Vatican II. Dynamismes et prospectives*, Paris 1981, 149-184.

400. Cf. W. Weiss, «Die deutsche Bischofskonferenz und das II. Vatikanum», en: K. Wittstadt y W. Verschooten (eds.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Lovaina 1996, 27-44.

401. F. Oertel, *Die Zukunft der Bischofskonferenzen*, en «KNA-Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil», 30/64, 6-7.

402. F. Sportelli, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, Potenza 1994. Sobre la segunda intersesión, véanse las p. 193ss.

abril de 1964⁴⁰³ fue decisiva para imprimir un impulso dinámico a la constitución de una conferencia que se ajustara a la idea que tenían de ella el papa y el Concilio. La reunión comenzó con un discurso de Pablo VI a los obispos italianos⁴⁰⁴, en el cual se subrayaba cuál era la función de dicha conferencia: «No puede suponerse que el episcopado italiano pueda carecer en adelante de esta expresión unitaria de su pensamiento, de este instrumento de unión, coordinación, mutua colaboración y promoción, que esté al mismo nivel que los episcopados de los demás países». Esta última frase acentuaba claramente cómo la falta de un organismo de coordinación, del mismo tipo del que ya poseían la mayoría de las Iglesias nacionales, constituía una grave laguna en la Iglesia italiana. Como se ha recordado ya, el esquema sobre los obispos y las diócesis, discutido durante el segundo período, convertía estas asambleas nacionales del episcopado en una estructura canónica normal y obligatoria.

Al afirmar la necesidad vital de las conferencias episcopales desde el punto de vista sobrenatural de la Iglesia, y expresando su deseo de que se llegara a una acción conjunta, Pablo VI tocó algunos temas que habían sido discutidos ya durante el último período del Concilio. En efecto, sabemos que, aunque, según las discusiones mantenidas en la asamblea conciliar, las conferencias episcopales no eran estrictamente manifestaciones necesarias del poder del colegio apostólico sobre la Iglesia universal, sin embargo tenían un lugar en la lógica de tal colegialidad. Al mismo tiempo, varias intervenciones habían manifestado extensas reticencias con respecto al alcance de las decisiones adoptadas por estas conferencias. En tal contexto, la indicación del papa ¿era un simple consejo orientador o era también una verdadera y propia decisión que debía cumplirse obligatoriamente? El papa, desde luego, no resolvió el dilema. Su decisión se dejó en manos del Concilio. Pero ya entonces parecía claro a todos que simples consejos orientadores no serían suficientes para conseguir aquella unidad de acción, cuya necesidad absoluta había proclamado Pablo VI en aquella ocasión. La CEI no captó plenamente el significado del discurso programático del papa, y no se analizaron los temas pastorales propuestos por él⁴⁰⁵.

En Francia, la asamblea celebrada del 18 al 20 de mayo de 1964 elaboró una verdadera y propia constitución de la futura conferencia episcopal. En primer lugar, la que había sido hasta entonces una asamblea de hecho, que se reunía cada tres años, se con-

403. El 27 de febrero, Castelli, secretario de la Conferencia episcopal italiana (CEI), envió ya una carta circular a los obispos italianos invitándolos a la asamblea. Acerca de la preparación de esta asamblea, cf. Archivo CEI: carta de Siri a Castelli (31 de marzo de 1964), en la cual mencionaba su precario estado de salud y afirmaba que la presidencia correspondería a Ruffini (Prot. CEI 5415); carta de Castelli a Dell'Acqua (3 de abril de 1964) y la respuesta en la cual éste, al día siguiente, aprobó la presidencia de Ruffini (Prot. n° 20590 de la secretaría de Estado). En relación con esto son interesantes los rumores que circulaban por Roma, y que Congar recogió en su diario: «El card. Siri está enfermo. El card. Lercaro dice que él, Siri, no asistió a la reunión de los obispos italianos, de la que es presidente. Esto dio origen al rumor de que él, Siri, y mons. Castelli serían sustituidos por el card. Urbani y por mons. Guano. Pero no sucedió así. En el lugar y puesto de Siri fue Ruffini quien redactó un texto de un mensaje final. Pero se trataba de un texto tan negativo, tan 'anti' y especialmente tan anticomunista, que no fue aceptado. La conferencia nombró una reducida comisión (en la cual se hallaba Guano) para que redactara otro texto», en JCNg, 452.

404. El texto se encuentra en IdP II, 1964, 243-252.

405. Cf. Sportelli, *La Conferenza*, 196.

virtió en conferencia permanente con la obligación de reunirse una vez al año durante seis días. Como consecuencia, desapareció la asamblea de los cardenales y los arzobispos. La conferencia estaría dirigida por una comisión permanente, constituida por un cardenal designado por los cardenales, por un obispo o arzobispo elegido por cada región apostólica, por los presidentes de las comisiones episcopales⁴⁰⁶ y, por derecho, por el arzobispo de París. De esta manera, la elección y no la función era lo que determinaba la composición del organismo directivo. Éste se reuniría tres veces al año, y su consejo, constituido por cinco miembros, se reuniría una vez cada dos meses. Los cardenales constituían a su vez un consejo, cuya eventual función de arbitraje, mal definida entonces, se iría precisando mejor con la práctica. De hecho, a causa de su edad, los cardenales poseían una función principalmente honorífica; por ejemplo, el cardenal miembro del consejo permanente «presidía» dicho organismo, pero en realidad quien lo «dirigía» era un vicepresidente elegido por la asamblea plenaria. De igual manera, la asamblea plenaria estaba «presidida» por los cardenales, pero se hallaba «dirigida» por la comisión permanente. Todas las funciones llegaron a desempeñarse por elección y contaban con un mandato breve (de tres meses de duración y que no podía renovarse más de dos veces), lo cual impedía la esclerosis originada por la inamovilidad de quienes las desempeñaban. Las «decisiones» se adoptaban mediante escrutinio secreto, requiriéndose una mayoría de dos tercios. En el estatuto adoptado se hablaba de «decisiones», pero ¿qué era lo que se pretendía decir? En efecto, en aquellos momentos dominaba la incertidumbre, la cual se dispararía únicamente por la votación del Concilio y la aprobación por parte del papa del esquema sobre los obispos. Sin embargo, todo hacía prever que las asambleas nacionales de los obispos pudieran dar fuerza de ley canónica a sus decisiones. La gente se iba dando cuenta cada vez más de que la autarquía diocesana, afirmada en su día como un principio, no correspondía ya a las necesidades pastorales de un mundo extensamente socializado. La revaloración de la colegialidad episcopal por parte del Concilio ecuménico permitió introducir un amplio espíritu de colaboración, y al mismo tiempo las asambleas nacionales de los obispos no parecían ser tanto una consecuencia necesaria de la colegialidad, sino más bien un órgano en consonancia con este principio⁴⁰⁷.

En España, la comisión para el Concilio, creada hacía poco, recibió de la conferencia de metropolitanos el encargo de preparar un anteproyecto de estatuto de la Conferencia episcopal española. Después de bastante tiempo, el anteproyecto se redactó el 12 de agosto. Contenía siete capítulos y treinta y seis artículos. Sus fuentes de inspiración eran los discursos de Pablo VI a la CEI, el capítulo tercero del esquema *De pastoralis episcoporum munere in ecclesia*, y una serie de estatutos de diversas conferencias episcopales, en particular un amplio *dossier* del episcopado francés⁴⁰⁸.

406. Se crearon dos centros de estudio: un «centro doctrinal» y un «centro pastoral». El número de las comisiones, según las previsiones de aquel momento, debía ser diez.

407. Una excelente crónica de la Asamblea se encuentra en «DC» 21 de junio de 1964, 757-761; véase también «HerKorr» 18 (1964) 468-471.

408. *Hacia la Conferencia episcopal española. Entrevista con Mons. Cirarda*, en: «Ecclesia» (Madrid), 1217 (7 de noviembre de 1964) 9-10.

El interés de todos los episcopados por definir su propio estatuto colegial se encuentra en todos los continentes, como puede comprobarse en el caso de África y en dos casos sudamericanos, con carácter nacional pero de signo distinto. En el momento en que se estaban organizando las conferencias episcopales nacionales, los obispos africanos decidieron, mediante escrutinio secreto, mantener viva la Conferencia internacional del oeste del África de lengua francesa, y dar carácter institucional permanente a sus estatutos. Aprobados casi por unanimidad, los estatutos preveían, entre otras cosas, la elección por mayoría de dos tercios y por una duración de tres años de un presidente de la conferencia, elegido entre los arzobispos metropolitanos, y la creación de comisiones pastorales, cuyos miembros se elegirían para un plazo de tres años y por mayoría relativa. La asamblea plenaria se reuniría cada tres años, mientras que un comité permanente, integrado por los arzobispos y por los presidentes de comisiones, celebrarían reuniones anuales.

He aquí dos ejemplos latinoamericanos, elegidos entre muchos otros. En el Brasil, con D. Hilario Pandolfo, que se hallaba al frente de la secretaría general y que firmaba las cartas en su calidad de vicesecretario general, se siguieron atendiendo las necesidades pastorales según la misma trayectoria del anterior secretario, Don Hélder Câmara. Hilario se esforzó particularmente por preparar la Sexta Asamblea ordinaria de la CNBB («Conferencia Nacional de Obispos Brasileños»), que se reuniría en Roma al final del tercer período, y por lograr la aprobación de los nuevos estatutos y, por tanto, la nueva estructura organizativa de la conferencia. Para organizar esta asamblea, se celebró una fecunda reunión de la comisión central, del 25 al 27 de mayo, en el Convento do Cenaculo, de Río de Janeiro⁴⁰⁹. El ejemplo del episcopado argentino no es tan pródigo en esperanzas. La asamblea episcopal se reunió dos veces durante la presente intersesión (del 1 al 3 de abril, y del 5 al 9 de mayo). Presidida por el card. Caggiano y contando con la presencia del nuncio Humberto Mozzoni, la asamblea apenas se interesó por el Concilio. Se comunicó únicamente la recepción del documento, firmado por Lercaro (en calidad de presidente del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*), que contenía las normas precisas sobre las tareas de las conferencias episcopales en el ámbito litúrgico. Pero, a pesar de la insistencia de los obispos Tato y Devoto (miembros del «Coetus» argentino), las cuestiones suscitadas por el Concilio encontraron únicamente un eco en la resolución octava: «Se ha decidido confiar el estudio del único esquema nuevo recibido para el tercer período del Concilio a la provincia eclesiástica de Bahía Blanca, y se ha concedido autorización a la junta de presidentes para que distribuyan entre las restantes provincias eclesiásticas los esquemas que eventualmente puedan llegar».

409. Con esta preparación intensa, la Sexta Asamblea ordinaria de la CNBB pudo celebrarse en Roma, a fines del tercer período, en forma satisfactoria. La reunión se enriqueció con el espíritu de la colegialidad episcopal, tan presente en el clima del Concilio, pero en sus altos miembros se produjo también un cambio en sentido conservador. Se modificó, además, la estructura interna de la CNBB, que llegó a ser más flexible, más eficiente y representativa con la creación de consejos *regionales*. Al mismo tiempo, se establecieron mayores vínculos entre la CNBB y la CRB («Conferencia de los Religiosos de Brasil»), que a su vez estaría organizada sobre base regional.

d) *El comienzo de la reforma litúrgica*

En la mañana del 4 de diciembre de 1963, Pablo VI, al exponer el balance del segundo período conciliar, presentó ante la Iglesia algunos frutos sumamente maduros. Entre ellos el primero, y no sólo en orden cronológico, sino también por su importancia para la vida de la Iglesia, se encontraba la constitución sobre la liturgia. Con este documento el Concilio se había fijado una meta: la de renovar la vida cristiana por medio de la liturgia. Y para alcanzar mejor este objetivo, había escogido también el camino que había que recorrer: el de una reforma general, en la cual los textos y los ritos expresaran con mayor claridad las cosas santas representadas por ellos. Una reforma, en suma, que aproximara la liturgia al pueblo y le permitiera participar en ella de manera plena, activa y comunitaria. El Concilio era enteramente consciente de que tal cosa no habría podido alcanzarse con una reforma uniforme y común a toda la Iglesia. Una liturgia viva y fácil de comprender y que permitiera participar en ella, tenía que adaptarse a las capacidades de los fieles, a las condiciones peculiares de su mentalidad y su cultura. Por esta razón, como observó oportunamente C. I. Calewaert, relator oficial del texto, la totalidad de la constitución se centraba fundamentalmente en el principio de que la reforma fuera llevada a cabo, en buena medida, por los obispos mismos «*varie secundum varias rerum conditiones*» («de manera diferente según las diferentes circunstancias»)⁴¹⁰.

La centralización postridentina, sancionada posteriormente por el Código de Derecho Canónico de 1917 (canon 1257 y sus fuentes), era seguida ahora por una incipiente descentralización que implicaba al episcopado de toda nación o región en la tarea importante y delicada de organizar el culto de la Iglesia⁴¹¹. Se trataba del primer paso oficial de una corriente descentralizadora que el Vaticano II, sensible a las señales de los tiempos y guiado por el Espíritu, aceptaba y promovía gustosamente. Es fácil comprender que un cambio de tanta trascendencia no podía emprenderse sin una adecuada preparación; además, dada la convicción difundida acerca de la exclusiva competencia de la Santa Sede en la materia, se inició un proceso de fomento y desarrollo de la nueva disciplina, rico en sugerencias, proyectos, contrastes...⁴¹² Es natural, por tanto, que durante esta intersesión las conferencias episcopales estuvieran sumamente absorbidas no sólo por el estudio de los esquemas del próximo período, sino también por el problema concreto de la aplicación de la reforma litúrgica.

Algunas conferencias habían pedido permiso para introducir la lengua del país en algunas partes de la liturgia; otras se disponían a adoptar decisiones en materia litúrgica. El *Consilium*, basándose en el acto que lo instituyó el 29 de febrero de 1964, iba a preparar una «Instrucción» que, entre otras cosas, «dilucidara las tareas de las autoridades

410. «*Relatio Exc.mi D. Caroli Iustini Calewaert*», en: *Emendationes a Patribus conciliaribus postulate, a commissione conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae*. IV: Caput I, nn. 16-31 Schematis (Typis polyglottis Vaticanis 1962), 7 páginas.

411. Véase la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, art. 22.

412. Cf. J. Manzanares Marijuán, *Liturgia*. Sobre la influencia de la constitución litúrgica en las decisiones posteriores al Concilio, cf. G. card. Garrone, «Le rôle de la constitution de sacra Liturgia sur l'évolution du Concile et l'orientation de la Pastorale», en: *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale Giacomo Lercaro*, vol. II, Roma 1967, 11-26.

eclesiásticas territoriales en espera de la reforma». Mediante una carta del 25 de marzo de 1964, firmada por el card. Lercaro, el *Consilium* envió el documento del 29 de febrero a los presidentes de las conferencias episcopales. Las conferencias no existían aún en todos los países, y el *Consilium* fue, sin duda alguna, el primer organismo posconciliar que realzó el valor de las mismas. En este contexto, aquella carta era un estímulo y una información, «una guía y una garantía para proceder por el camino recto», en el delicado momento de transición hacia una nueva legislación y un nuevo espíritu⁴¹³.

1) La reforma en la Europa central

En la reunión del 17 al 19 de febrero de 1964 en Hofheim del Taunus, los obispos alemanes analizaron la constitución sobre la liturgia con el fin de darla a conocer y de ponerla en práctica. Los miembros de la Conferencia episcopal de Fulda actuaron, por tanto, de conformidad con el artículo 22 § 2 de la constitución litúrgica, como «auctoritas territorialis» para Alemania⁴¹⁴. Promovido por los institutos de liturgia de Tréveris (Alemania), Salzburgo (Austria) y Friburgo (Suiza), se celebró en Maguncia, del 20 al 24 de abril, un importantísimo congreso sobre el tema «La liturgia en el Concilio», que demostró hallarse en sintonía con el dinamismo que el Concilio deseaba. Los sacerdotes se alegraron de las numerosas posibilidades que se les abrían y, aun estando lleno de esperanza, el card. Döpfner afirmó que el camino hacia la reforma de la misa no sería fácil, añadiendo que «una reforma precipitada sería peor que una reforma excesivamente demorada»⁴¹⁵.

En cuanto a Francia, dado el deseo general del clero y de la población de participar en la reforma litúrgica, muchos obispos advirtieron al clero contra «iniciativas locales» que trataran de anticiparse a las directrices de la Santa Sede sobre los puntos en que había que introducir cambios. La asamblea del episcopado francés, reunida en Roma del 30 de noviembre al 3 de diciembre de 1964, asignó a la comisión episcopal para la liturgia la tarea de preparar un proyecto de carta colectiva con miras a las primeras aplicaciones de la constitución *Sacrosanctum Concilium*⁴¹⁶. El 1 de febrero de 1964 se publicó la esperada *ordon-*

413. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 209; véase también la p. 108. Véase además: Manzanares Marijuán, *Liturgia*.

414. Se decidió que las lecturas bíblicas se hicieran en lengua vernácula; como traducciones provisionales se reconocieron los misales de Schott y Bomm, y para el breviario (en los casos autorizados) las traducciones de Schenk, Parsch y Stephan. Cf. «HerKorr» 18 (1964) 317. Después de la conferencia plenaria, se publicó una carta colectiva, con fecha 18 de febrero, que explicaba el alcance y los fines del documento conciliar, yendo más allá de la cuestión de la lengua: *Erster Ausführungsbeschluss der deutschen Bischofskonferenz zur Konstitution über Liturgie*. Este documento fue precedido por una carta dirigida al clero y escrita por todos los obispos de lengua alemana (el texto se encuentra en «Schweizerische Kirchenzeitung», 23 de enero de 1964). Cf. A. Weitmann, *Der erste Schritt zur Liturgiereform*, en: «Lebendige Seelsorge», 15 de abril de 1964, 134-139. En el boletín del arzobispado de Múnich y Freising (2 de marzo de 1964) se señalaba que la Sagrada Congregación de Ritos había respondido a la consulta acerca de la lengua: «Permittitur usus versionis Germanicae in Lectionibus biblicis et in sufragiis a coetu episcoporum approbatæ [...]». Card. Larraona, praefectus».

415. Cf. «KNA - Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil», 19/64, 78; véase también: «HerKorr» 18 (1964) 440-447.

416. Cf. «DC», 16 de febrero de 1964, 253-259.

nance que entraría en vigor el 16 del mismo mes⁴¹⁷. A continuación el episcopado la completó con otras dos *ordonnances*, publicadas en octubre y noviembre de aquel mismo año de 1964. Las tres *ordonnances* fueron objeto de estudio en la reunión del «Centre de pastorale liturgique», celebrada en Versalles en ese año. En ella el informe del dominico François Louvel, titulado *Qu'y a-t-il de nouveau le 16 février 1964?*⁴¹⁸, precisó el sentido de la dinámica reformadora, especialmente con respecto a las traducciones controvertidas. Aquella reunión, en su conjunto, orientó y estimuló la renovación litúrgica tan deseada, abordando, además de la cuestión de la traducción de los textos, el problema (bastante complicado) de la versión de los cánticos litúrgicos a la lengua vernácula. Consciente de tales dificultades, el episcopado, mediante el comité para la música sacra, creado al efecto, pidió, en una nota del 20 de mayo aprobada por unanimidad, que, al abordar semejante tarea, se tuvieran en cuenta las condiciones mencionadas en la nota. Sin embargo, no tenía intención alguna de limitar la «libertad creativa de los músicos llamados a componer un repertorio de calidad»⁴¹⁹. La aplicación de la constitución en Suiza encontró buenos artífices en Charrière, obispo de Friburgo⁴²⁰ y en Von Streng, obispo de Basilea, los cuales hicieron que la conferencia episcopal actuara con este mismo fin⁴²¹. La situación se presentó de manera distinta en los Países Bajos. Para el episcopado holandés, la aplicación de las instrucciones oficiales sobre la reforma litúrgica, dimanadas de Roma, no resultaban nada fáciles, teniendo en cuenta que, dada la innegable vitalidad de la comunidad católica de la pequeña Holanda, nació en su interior una gran abundancia de textos, cánticos y ritos, que eran incluso muy diferentes entre sí⁴²². En Bélgica se crearon dos comisiones nacionales: una para la comunidad flamenca y la otra para la comunidad valona (de lengua francesa). Las dos se hallaban presididas por el obispo auxiliar de Gante, L. De Kesel, y contaba con dos secretarios⁴²³. En enero, Charue, obispo de Namur, había publicado ya una carta pastoral titulada *Mandement de Carême de l'an de grâce 1964 sur la restauration de la liturgie*. En febrero el episcopado dio impulso a diversos proyectos, ofreciendo directrices prácticas para la realización de una reforma equilibrada.

2) El mundo de lengua inglesa

En Inglaterra, un comunicado publicado a fines de junio por Heenan, arzobispo de Westminster, anunció que el episcopado de Inglaterra y Gales (caracterizado por la tí-

417. Un punto de conflicto, originado por alguna imprudencia periodística, fue el de la traducción de textos que, según algunas informaciones, venían utilizándose aun antes de ser aprobados por la Santa Sede. Véase, en lo que respecta a este episodio desagradable, «Nouvelles de Chrétienté» 428 (27 de febrero de 1964) 9-14; cf. «Kipa-Concile», 27 de marzo de 1964. La explicación del cronista religioso de «Il Tempo» de Roma se hallaba descaminada (28 de febrero de 1964).

418. El texto se encuentra en «La Maison-Dieu» 80 (1964) 136-150.

419. Véase «ICI» 219 (1 de agosto de 1964) 12.

420. Véase «Orientierung», 15 de febrero de 1964.

421. Cf. U. Fink-Sr. Leimgruber-M. Ries (eds.), *Die Bischöfe von Basel, 1794-1995*, Freiburg 1996, 287-288.

422. Cf. H. Oosterhuis, «La liturgie», en: *Les catholiques hollandais*, Paris 1969, 83-105; pero véase especialmente: J. A. Brouwers, *Vreugde en hoopvolle verwachting*, Baarn 1989.

423. Cf. A. Haquin, «La 'réception' de la liturgie de Vatican II en Belgique», en: *Belgique*, 251-268.

pica mentalidad de minoría, propia de los católicos ingleses) había decidido aplicar la reforma litúrgica. La reunión del episcopado en junio decidió la fecha de la entrada en vigor de la reforma, subdividiéndola en dos fases. Algunos comentaristas señalaron que aquellas disposiciones constituían una feliz solución de avenencia entre las esperanzas de unos y los temores de otros, y representaban lo máximo que podía conseguirse «en un país que vive muy retrasado en materia de participación litúrgica» (Desmond Fisher). «Nos hallamos al comienzo de una nueva era, importante para la vida católica de este país», afirmó por su parte J. D. Crichton⁴²⁴.

Las actividades colegiales del episcopado norteamericano se iniciaron con la reforma litúrgica⁴²⁵. Los obispos estadounidenses, reunidos en Roma (mientras proseguían los trabajos conciliares), se prepararon para el uso del inglés en la liturgia. El día 2 de abril, unos doscientos arzobispos y obispos, además de cuatro cardenales, se reunieron en Roma para adoptar medidas encaminadas a la utilización concreta de la lengua vernácula. El 15 de mayo el card. Spellman anunció a la prensa que la Santa Sede había ratificado las decisiones del episcopado⁴²⁶. En el decreto romano se precisaba que los cánticos debían ser aprobados por la autoridad eclesiástica territorial, y dos ejemplares de los libros litúrgicos traducidos debían transmitirse a la secretaría del *Consilium*. A finales de abril, doscientos cincuenta miembros de las comisiones litúrgicas diocesanas se reunieron en Kansas City y estudiaron durante tres días la aplicación íntegra de la constitución sobre la liturgia. Se creó un Comité litúrgico nacional, se decidió la fundación de un Instituto superior de teología pastoral y la preparación de un Directorio nacional que reuniera todas las normas relativas a la liturgia. En muchas diócesis se pronunciaron conferencias y se impartieron cursos de actualización litúrgica. Unos ciento cincuenta rectores de seminarios se reunieron en Detroit durante los días 18 y 19 de junio para discutir la función de la liturgia en la formación del clero joven; se dieron también instrucciones para los seminarios menores⁴²⁷. Entre otros, E. D. Howard, obispo de Portland, dedicó su carta pastoral, con ocasión de la cuaresma, al tema de la reforma litúrgica.

En Canadá la reforma litúrgica movilizó a la correspondiente comisión episcopal desde fines de diciembre de 1963. Más tarde, en la reunión de Ottawa del 14 de febrero de 1964, se dieron a conocer las primeras decisiones adoptadas acerca de las traducciones a las lenguas vernáculas. En la importante reunión del 14 al 16 de abril se profundizó en el estudio acerca de la aplicación de la constitución, y diversos obispos establecieron las normas válidas para sus respectivas diócesis. Así lo hizo el card. Lé-

424. «HerKorr» 18 (1964) 283.

425. *Ist Amerika für liturgische Reform reif?*, en: «KNA - Sonderdienst» 96 (19 de diciembre de 1963) 14; F. McManus, *Changes in the liturgy*, en: «The Commonweal» 79 (14 de febrero de 1964) 594-598; C. J. McNaspy, *Liturgy: Barrier or Bond?*, en: «America» (28 de febrero de 1964) 278-280. Y también: «The Tablet», 3 de mayo de 1964, 61; «KNA - Sonderdienst» 24 (3 de junio de 1964) 1-2.

426. Los textos de los dos decretos del episcopado y los de la confirmación romana se hallan en: «NCWC. News Service», 26 de mayo de 1964. Las normas aprobadas en Australia fueron más amplias: C. Howell S.J., *The American Mass. Why Some Parts are in English and Others not*, en: «The Tablet», 13 de junio de 1964, 659-660.

427. «NCWC. News Service», 1 de julio de 1964.

ger para Montréal, mons. Martin para Nicolet... Sobre todo en el Canadá de lengua francesa, las nuevas disposiciones fueron muy apreciadas⁴²⁸. A principios de septiembre se celebró un importante congreso litúrgico en Chicoutimi para estimular un profundo interés hacia la reforma, especialmente con respecto a «la liturgia de la Palabra».

En Australia, el episcopado se reunió del 3 al 5 de marzo bajo la presidencia del card. Gilroy, arzobispo de Sidney. Se trataba principalmente de definir las maneras de introducir la reforma litúrgica. El cardenal no era muy optimista en cuanto a pensar que tal reforma pudiera incrementar la participación de los católicos o ayudar a la unidad de los cristianos⁴²⁹. No era de la misma opinión G. Young, arzobispo de Hobart, que consideraba en cambio la reforma como una liberalización positiva frente a los ritos latinos. En junio, después de recibir la aprobación de Roma, el episcopado australiano se reunió para examinar las modalidades concretas de la aplicación de las reformas, y decidió que éstas podían entrar en vigor a partir del 1 de junio, dependiendo del criterio de cada obispo. Las reformas introducidas presuponían una extensa utilización del inglés en la liturgia⁴³⁰. Al introducir estas reformas, Gilroy se dirigió a los fieles de su diócesis, expresando su deseo de que ellos facilitaran la comprensión de las celebraciones, y añadiendo que abrigaba la esperanza de que la introducción del inglés ayudara también a los no católicos a interesarse por la doctrina de la Iglesia católica y a apreciar la riqueza de su liturgia.

En Nueva Zelanda fue elegido O. N. Snedden, obispo auxiliar de Wellington, como representante de las Iglesias locales ante la comisión de diez miembros, delegados por diversos obispados de lengua inglesa, para la elaboración de textos, los cuales deberían tener la mayor uniformidad posible. La primera cuestión abordada por dicha comisión fue la preparación inmediata de un texto para la misa; a continuación se reelaboró el misal, el ritual y el breviario.

3) Las Iglesias de los países mediterráneos

El programa de la asamblea plenaria de la Conferencia episcopal italiana (14-16 de abril de 1964) se concentró en la aplicación de las resoluciones conciliares, en primer lugar la de la reforma litúrgica y en segundo lugar la relativa a los medios de comunicación social⁴³¹. El card. Lercaro, presidente de la comisión para la pastoral y la liturgia, de la CEI, propuso «las oportunas y posibles reformas, sobre las cuales la asamblea debía deliberar y ofrecer un voto por escrito»⁴³². Señaló, además, que era necesario cono-

428. Cf. W. J. Browne S.J., *Canadian Renewal. A Report on Liturgical Changes in French and English Canada*, en: «America», 16 de mayo de 1964, 675-676.

429. Cf. «NCWC. News Service», 27 de diciembre de 1963, 9-10 de enero de 1964 y 1-6 de junio de 1964; «The Tablet», 13 de junio de 1964, 676.

430. Las disposiciones relativas a la lengua iban más allá de las establecidas por los episcopados en Inglaterra y Gales; véanse: «The Catholic Herald», 26 de junio de 1964; «The Tablet», 27 de junio de 1964, 73.

431. Sportelli, *La Conferenza*; para el período conciliar, véanse las p. 171-224.

432. El 25 de enero de 1964 Pablo VI firmó el motu proprio *Sacram Liturgiam*, en el cual se disponía que las conferencias episcopales nacionales debían aplicar la constitución *Sacrosanctum Concilium* («AAS» 56 [1964], 139-144). Cf. G. Alberigo, *Per una storia di Lercaro*, en: «Il Regno», 15 de noviembre de 1976, 444-448.

cer bien el documento conciliar. Se desarrolló luego un debate sobre cuestiones específicas, desde la supresión de las «clases» en los servicios litúrgicos hasta la aceptación del «pequeño misal» de Feder, traducido al italiano por Bugnini.

En España, la comisión episcopal para el Concilio, recientemente creada⁴³³, se reunió a mediados de febrero (17 de febrero de 1964) por tercera vez y abordó la aplicación de la constitución litúrgica. El 15 de abril se celebró en Madrid una reunión plenaria del episcopado, que tuvo como objeto el estudio de las reformas litúrgicas con arreglo a la constitución conciliar. Las normas del episcopado español sobre el uso de la lengua vernácula en la misa y en los sacramentos no fueron promulgadas antes del 12 de noviembre de 1964⁴³⁴. El clima, en general, era propicio a la renovación introducida por el Concilio, aunque esta observación no podía aplicarse a todas las regiones⁴³⁵.

4) La reforma litúrgica en América Latina

No todos los países de esta zona vivían en la misma situación ni conocían las mismas inquietudes en el momento de la aplicación de la reforma litúrgica. Y esto no se aplicaba únicamente a los países, sino también a los obispos. Algunos de ellos, especialmente sensibles, se habían anticipado a ella. Tal era el caso de Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (México), un obispo abierto al movimiento litúrgico, que desde el año 1956 había iniciado reformas pastorales e incluso arquitectónicas (las innovaciones que él introdujo en la catedral le valieron el título de «obispo iconoclasta»), con vivo anhelo evangelizador. En el otro extremo del continente, en Chile, Larraín, obispo de Talca y presidente de la CELAM, elitista por formación⁴³⁶, era muy sensible al tema de la liturgia, tal como éste se presentaba en el Concilio⁴³⁷. Sin duda alguna, temía que la renovación en una Iglesia que «en su conjunto estaba aún sociológicamente enclavada en las élites neocoloniales»⁴³⁸, no interesara a una población perteneciente en gran parte a la clase obrera⁴³⁹.

La creación de la CELAM (1955) había establecido, sí, una conciencia eclesial común, que durante la segunda intersesión se manifestó en la celebración de algunas reu-

433. Cf. E. Vilanova, «La aportación de la teología hispánica al Concilio Vaticano II», en: W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der Neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 138-163.

434. «Ecclesia» (Madrid), 1219 (21 de noviembre de 1964) 7-9.

435. J. M. Sustaeta, *La reforma litúrgica empieza*, en: «Ecclesia» (Madrid), 1178 (8 de febrero de 1964) 19-20.

436. Cf. M. Salinas, en: CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. IX, Salamanca 1994, 506-508. Larraín mostró una sorprendente dependencia de la literatura teológica francesa. Para su comprensión, cf. M. Gallardo Mendoza, *Monseñor Manuel Larraín Errázuriz y el Concilio Ecuménico Vaticano II desde la experiencia de la Iglesia chilena*, Valparaíso 1995.

437. El volumen II de Manuel Larraín E., *Escritos completos*, editados por Pedro de la Noi, Santiago 1977, está dedicado a *La Iglesia en su liturgia*.

438. Salinas, *Historia general*, vol. IX, 508.

439. Los obreros y los campesinos, que constituían la gran mayoría de la población del país, apenas proporcionaban el 5% de las vocaciones sacerdotales. El clero seguía procediendo de la clase alta y de la clase media alta de la población; cf. I. Alonso-R. Poblete-G. Garrido, *La Iglesia en Chile. Estructuras eclesíasticas*, Madrid 1962, 118.

niones para la aplicación de las reformas litúrgicas deseadas por el Concilio⁴⁴⁰. Bajo la presidencia de Larraín, presidente de la CELAM, se reunieron en Lima, del 22 al 24 de abril de 1964, nueve obispos de otras tantas naciones latinoamericanas (faltaron únicamente los países centroamericanos, Colombia y Uruguay) y ocho sacerdotes expertos en materia litúrgica, a fin de estudiar las modalidades concretas de la reforma⁴⁴¹. En aquella reunión se decidió concretamente: 1) La formación de profesores de liturgia para los seminaristas, los religiosos y los laicos; la creación de equipos móviles para ayudar a los obispos que solicitaran su colaboración; 2) la creación de un grupo de especialistas de América Latina y de España que se ocuparan de la traducción de los libros litúrgicos al castellano, al portugués y también a diversos dialectos⁴⁴². En aquella reunión, mons. Leónidas Proaño señaló que la reforma se introduciría de manera distinta según fueran las circunstancias locales. Se comenzaría con la traducción de las epístolas y de los evangelios al español; para el conjunto del misal se aprobarían algunas traducciones provisionales que ya se estaban utilizando, en espera de una edición oficial de dicho texto y de los rituales litúrgicos. Se estudió también el problema de las traducciones al quechua, una lengua hablada por algunos millones de indios en la región andina (Ecuador, Perú y Bolivia)⁴⁴³.

Otro resultado del mismo encuentro fue la asignación, a cierto número de sacerdotes competentes, de la tarea de visitar diversas zonas del continente, con el objetivo de difundir en ellas, mediante una labor bien coordinada, los principios de la reforma litúrgica. Convocada por la CELAM, se celebró en julio de 1964 en Porto Alegre (Brasil) la reunión de unos cincuenta teólogos y liturgistas. Entre los relatores figuraban también C. Colombo y los padres Roguet y Daniélou. Durante la reunión se realizó *ad experimentum*, en dos ocasiones, una concelebración eucarística según las normas del *Consilium*⁴⁴⁴. A partir de entonces se fueron instituyendo en los diversos países, con ritmos distintos, las comisiones episcopales para la liturgia, o, al menos, se aceptó el estímulo procedente de Roma: así sucedió en Argentina, Chile⁴⁴⁵, Uruguay⁴⁴⁶, Bra-

440. *Instructivo sobre la nueva disciplina litúrgica para uso del episcopado latino-americano*, preparado por la CELAM, en: «Christus» (México), 29 (1964) 304-308; cf. «Ecclesia» (Madrid), 1194 (30 de mayo de 1964) 24; «ICI», 218 (15 de junio de 1964) 8-9. Entre otras publicaciones episcopales señalaremos: G. Kemerer (Posadas, Argentina), *Instrucción y exhortación sobre la Constitución Conciliar de Liturgia* (2 de febrero de 1964), en «Criterio» 36 (1964) 107-109; mons. A. M. Aguirre (San Isidro, Argentina), *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (2 de febrero de 1964), *ibid.*, 176-177; *Carta del episcopado colombiano al clero* («Kipa-Concile», 18 de mayo de 1964).

441. Cf. «CivCat», 15 de agosto de 1964, 400-401.

442. *Escritos*, 391: «El Concilio: las transformaciones en la Iglesia y relación con el mundo»: Declaraciones de mons. Larraín a la revista «Incunabile» (Salamanca).

443. Cf. M. Marzal S.J., *La liturgia en las zonas indígenas*, en «Christus» (México) 28 (1964) 403-411.

444. Las características del rito fueron descritas en el «OssRom» del 21 de junio de 1964, 6; véanse también el artículo de A. Baker en «The Tablet», 11 de junio de 1964, 771-772 y el estudio de P. Tihom S.J., *De la concélébration eucharistique*, en: «NRT» 86 (junio de 1964) 579-607.

445. Cf. L. Tolosa, *La reforma litúrgica: espíritu y proyecciones*, en: «Mensaje» 129 (junio de 1964).

446. La sensibilización colectiva del episcopado del Uruguay hacia el Concilio se manifestó (al menos, formalmente) en la reforma litúrgica. Sobre algunos de sus aspectos (lengua vernácula, etc.) se publicaron las «Resoluciones del episcopado uruguayo», firmadas por el card. Barbieri y por su auxiliar y secretario en el obispado, Miguel Balaguer (20-24 de abril de 1964). Se publicaron, además, tres documentos breves —dos

sil⁴⁴⁷... En Colombia, la cuestión litúrgica fue el tema de una asamblea plenaria del episcopado⁴⁴⁸. En otros países como Bolivia, Venezuela, el Ecuador, la reforma —con excepción de la actividad desarrollada por mons. Proaño— no recibió gran impulso. La renovación necesitaba vigorosos impulsos por parte de la jerarquía eclesial. Por ejemplo, en Chile, gracias a la jerarquía, la lengua vernácula se introdujo a partir de mayo; lo hizo en la liturgia de la Palabra y en la mayor parte de los diálogos y de las oraciones en que estaba prevista la participación del pueblo⁴⁴⁹. En Brasil, una reunión nacional de expertos trazó las directrices de la renovación, mientras que al mismo tiempo se creó un «Instituto Superior de Pastoral Litúrgica». En Lima se celebró la tercera semana de pastoral con el lema: «La liturgia como catequesis de la Iglesia», y se desarrolló a la luz de la constitución litúrgica. Se trataba de una semana patrocinada por el episcopado, durante la cual unos ciento veinte sacerdotes estudiaron los cambios exigidos por la reforma litúrgica y el espíritu de la misma. En el día de su clausura, Landázuri, arzobispo de Lima, afirmó que «no hay motivo para que cada país realice su propia obra por separado, cuando todos podemos beneficiarnos de la obra realizada en común»⁴⁵⁰.

5) El desafío de una inculturación radical

a) La liturgia en África

Como señalaba el Padre Chenu⁴⁵¹, las demandas de las Iglesias africanas en materia litúrgica fueron satisfechas adecuadamente gracias a la aportación de las mismas Iglesias. El problema de una liturgia que recogiera y expresara los valores del alma africana im-

firmados por Barbieri y el otro por Balaguer, todos ellos de abril de 1964. Con estos documentos se invitaba a una Semana arquidiocesana de pastoral, con el fin de unificar los criterios adoptados en la reforma litúrgica, curiosamente sin que en ellos se hiciera referencia al Concilio. También la conferencia episcopal publicó dos documentos, firmados por Barbieri y Balaguer, con el título de «Comisiones de liturgia y oficio catequístico nacional», con los nombramientos para las comisiones en cuestión y con referencia explícita a la constitución conciliar sobre la liturgia. «Vida litúrgica de los fieles», de mons. Nuti, sin fecha (¿junio?) informaba sobre los resultados de una reunión sacerdotal sobre la liturgia, citando varias veces el correspondiente texto conciliar. El 14 de agosto, firmada por todos los obispos, se publicó la «Carta de los Prelados sobre el uso de la lengua vulgar en la liturgia». Mientras tanto el card. Barbieri era sustituido en el gobierno de la archidiócesis de Montevideo, y por esta razón él no firmó la carta. En ella se comunicaba la aprobación por el *Consilium* de lo que los obispos habían solicitado.

447. Cf. Servus Mariae, *Para entender a Igreja no Brasil*, 158-179.

448. Esta actividad fue compendiada en tres documentos: I. *Instrucción pastoral del Episcopado Colombiano sobre la Sagrada Liturgia*; II. *Directivas pastorales del Episcopado Colombiano para la Santa Misa*; III. *Ordinario de la misa en castellano, aprobado por el Episcopado Colombiano*, de febrero de 1965; el texto fue publicado por la Secretaría permanente del Episcopado, *Conferencias episcopales de Colombia*, tomo III: 1962-1984, Bogotá 1984, 37-43. En 1965 se creó el «Instituto de liturgia pastoral de Medellín» como organismo para la formación teológico-pastoral de los miembros de la CELAM; cf. A. Botero Álvarez, «Institutos de liturgia en América Latina: formación litúrgica del clero», en: *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, edit. por la Congregación para el culto divino, Roma 1986, 466-475.

449. Cf. «The Tablet», 6 de junio de 1964, 466-475.

450. «Ecclesia» (Madrid), 1179 (15 de febrero de 1964) 29.

451. M. D. Chenu, *L'Afrique au Concile*, en: «Parole et mission» 20 (15 de enero de 1963), 11-18, artículo reeditado en: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 647-653.

nía a estas Iglesias una labor de búsqueda más audaz y penetrante que la realizada por las Iglesias occidentales, en las cuales, a pesar de todo, existía cierta afinidad cultural espontánea con las expresiones culturales de la Iglesia latina. No se trataba tan sólo de algunos ajustes marginales, sino que se requería una encarnación efectiva del «misterio cristiano» y, en primer lugar, de la Palabra que ofrece este misterio, pero respetando al mismo tiempo la sustancia de los sacramentos de la Iglesia. Esta ardua empresa exigía, al acudir a los recursos inherentes a la religiosidad africana, una delicadísima labor de distinción basada en las relaciones entre el misterio trascendente de Cristo y las religiones naturales (o de otra índole) que surgen del alma humana. Por tanto, es preciso efectuar tal distinción y establecer esta relación con un optimismo enraizado en la comprensión de la naturaleza y de la gracia en el seno de una economía de la encarnación. Entre los padres del Concilio habían circulado informaciones que presentaban experiencias reales de integración de costumbres rituales locales en la vida litúrgica de la comunidad; las desviaciones, a veces condenables, halladas en esas costumbres, no podían ocultar los valores auténticos que en ellas se contenían, no sólo cuanto a la expresividad sino también en cuanto a su contenido religioso. Lo que había que tener en cuenta realmente era la legítima desacralización social que la civilización industrial estaba introduciendo rápidamente, sobre todo en las ciudades, con el fin de no hacer concesiones más o menos románticas a un folclore arcaico que estaba siendo superado día tras día en grado cada vez mayor. No sólo los ritos particulares, susceptibles de ser cristianizados, sino también los rasgos característicos del hombre africano pueden y deben aportar al cristiano de aquel mundo riquezas que la cultura occidental, al menos hasta ahora, no ha valorado suficientemente: la sensibilidad del hombre hacia el lugar que ocupa en el engranaje cósmico, el sentido de la fiesta como expresión de un don gratuito y de una superación de la monotonía cotidiana, el poder de la palabra, el aspecto concreto de la praxis, y otras características típicas. Los trabajos, bien conocidos e importantes de Gravand, adoptan la perspectiva de una catequesis de iniciación, que invalida las poco afortunadas traducciones de la «didáctica» occidental⁴⁵².

Yago, arzobispo de Abidjan (Costa de Marfil), en una carta pastoral de enero de 1964, presentó la reforma litúrgica como un enriquecimiento del culto religioso, y exhortó a los fieles a aceptarla con generosidad y a no sorprenderse de cierta «africanización» de algunas ceremonias. Decía textualmente:

Dios quiere que cantemos sus alabanzas, le honremos y le dirijamos nuestras oraciones de conformidad con nuestra alma africana. Hasta ahora lo habíamos hecho sobre la base de una tradición latina, y los misioneros que nos anunciaron la buena nueva no podían transmitirla de otra manera. Nuestra gratitud hacia ellos es ilimitada, pero un adulto no se expresa ya como un niño. El hecho de que queramos seguir siendo africanos en nuestras relaciones con Dios no significa ingratitud hacia nuestros padres en la fe, porque también la Iglesia nos pide que unamos las riquezas de nuestras tradiciones con las alabanzas que, desde todos los países de la tierra, se elevan hasta nuestro Padre celestial. Estoy seguro de que los europeos que participen en nuestras ceremonias, lo comprenderán y se alegrarán de ello⁴⁵³.

452. H. Gravrand, *Visage africain de l'Église*, Paris 1961.

453. Texto citado en «CivCat» 2740 (15 de agosto de 1964) 397.

Fue motivo de gran esperanza para Costa de Marfil el hecho de que los superiores de los monasterios de África se reunieran en el monasterio benedictino de Bouaké, en presencia del obispo local, Duirat, para contribuir al fomento de una auténtica liturgia africana. Al mismo tiempo aprovecharon la reunión para debatir acerca de las orientaciones del monacato en África, sobre las condiciones para el fomento de vocaciones y para la formación intelectual y religiosa de los postulantes, acerca del oficio divino y de los problemas económicos de las fundaciones en los países de misión. La declaración final reveló un notable conocimiento y respeto hacia la sensibilidad africana, expresando «su interés por las actitudes espirituales que buscan expresión», y la voluntad, «una vez iniciados en la psicología de la oración africana, de ayudar con su ejemplo de cristianos a profundizar en el contenido espiritual de dicha sensibilidad»⁴⁵⁴.

Las conferencias episcopales realizaron en todas partes las directrices recibidas del *Consilium* romano. Dentro de este marco, se reunieron a mediados de mayo en Addis Abeba los obispos de Etiopía y Eritrea para estudiar la reforma litúrgica. Del 7 al 10 de junio se celebró en Yaoundé (Camerún) la reunión de la Conferencia regional de los obispos del África ecuatorial y de Camerún, que estuvo dedicada al mismo tema: la adaptación litúrgica encaminada a ofrecer respuesta (en la traducción de los textos, en los cánticos y ritos...) a las exigencias de lo sagrado, de acuerdo con la sensibilidad del alma africana. Al final de la conferencia, se formularon las orientaciones fundamentales, expresadas en un interesante documento⁴⁵⁵. En el Congo, los obispos de Katanga se reunieron en Stanleyville. La comisión permanente del episcopado nacional indicó los puntos clave para la reforma litúrgica y para el uso de la lengua vernácula. La aprobación de la Santa Sede estuvo acompañada por una carta pastoral dirigida a los fieles y una instrucción dirigida a los sacerdotes. Se creó entonces una comisión litúrgica nacional, presidida por Van Cauwelaert (Inongo) e integrada por representantes de todas las provincias eclesiales. Del 20 al 25 de julio se celebraron algunas jornadas de reflexión teológica, dedicadas principalmente al estudio de la Biblia y de la liturgia a la luz de las directrices del Vaticano II. En mayo se habían reunido ya los sacerdotes de las ocho diócesis de la circunscripción de Stanleyville, para estudiar las modalidades encaminadas a realizar la reforma y para la traducción de los textos litúrgicos a las lenguas del país. También en Tanganyika se creó una comisión episcopal, integrada por cinco miembros (tres de los cuales eran africanos), la cual, ayudada por una comisión nacional de seis sacerdotes (cuatro de los cuales eran africanos), debía valorar plenamente los usos y costumbres locales. En Sudáfrica, el episcopado decidió escalonar en tres fases la introducción de las lenguas vernáculas. A este propósito, vale la pena recordar el papel desempeñado por el arzobispo Hurley en el movimiento de renovación⁴⁵⁶.

El entusiasmo mostrado por los episcopados africanos en favor de esta reforma, determinó su máxima movilización durante la segunda intersesión, pero no consiguió los

454. En: «ICI» 219 (1 de julio de 1964) 11-12.

455. Cf. «Kipa-Concile», 7 de julio de 1964, e «ICI» 219 (1 de julio de 1964) 10. Posteriormente se profundizó más en este tema; una buena exposición fue realizada por J.-M. Ela, *Symbolique africaine et mystère chrétien*, en: «Les quatre fleuves» 10 (1979) 91-109.

456. Cf. Ph. Denis, «Archbishop Hurley's Contribution to the Second Vatican Council», en: *Experience*.

resultados esperados. La denominada «teodicea de la dominación» fue una de las razones por las cuales la crítica del colonialismo no hizo mella en el sistema de verdades asociadas con el Dios de los cristianos. La consecuencia fue que las nuevas generaciones africanas juzgaron que carecía de credibilidad el diálogo que la Iglesia trataba de establecer con el mundo africano según el Vaticano II. La prometedora reforma encontró en seguida dificultades, como denunció después mons. C. Guirma:

El rito romano que seguimos no fue escogido por nosotros; se nos impuso y está intensamente marcado por la cultura occidental. Puesto que el Concilio reconoció la dignidad y la personalidad de las Iglesias locales, ¿no convendría que tales Iglesias, en lugar de un rito reformado que nos deja insatisfechos, pudieran elaborar su propio rito del modo que fuera más acorde con el genio y la cultura de sus propios pueblos?⁴⁵⁷

Esta necesidad de un pluralismo ritual reflejaba la dificultad de establecer un rito único, que no podría hallarse en armonía con las diversas sensibilidades africanas. La Iglesia católica de Egipto ofrece un buen ejemplo de tal diversidad de ceremonias, porque en el mismo territorio conviven los ritos latino, maronita, copto, armenio, griego, siríaco y caldeo, todos ellos católicos.

b) La India a la búsqueda de un nuevo modelo litúrgico

A través de reuniones y estudios preparatorios, el episcopado de la India —con el dinámico Patrick D'Souza como secretario— se preparó durante la segunda intersesión para la inculturación litúrgica⁴⁵⁸. No se trataba de un problema nuevo para la India, desde el momento en que este problema se encontraba ya entre las preocupaciones de misioneros del siglo XVII como De Nobili y otros⁴⁵⁹. Ahora bien, después de la aprobación de la constitución *Sacrosanctum concilium*, este problema volvió a surgir ocupando un lugar central. Se inició así un proceso que tomó en consideración las directrices dadas por el Vaticano II, los principios teológicos de la inculturación, la realidad cultural del país y la situación cultural en que se encontraban las comunidades cristianas, las cuales no sólo debían sustituir unos ritos por otros, sino que además debían distinguir entre los elementos culturales que forman parte de un acto de culto, lo cual es una tarea mucho más delicada. Se realizó una cuidadosa preparación, teniendo todo esto bien presente, durante la segunda intersesión, aunque los resultados concretos no se verían hasta el año 1966⁴⁶⁰.

457. «Le Calao» 35 (1976/3) 33. Véase, sobre todo este problema: R. Luneau, «Prendre la parole, être écoutés: une tâche difficile pour les Églises d'Afrique», en: P. Ladrière y R. Luneau, *Les retours des certitudes*, Paris 1987, 103-121. Para una visión global del problema de la renovación litúrgica en África, cf. M. Lamberigts, «Der Beitrag Afrikas während der Konzilsdebatte über die Liturgie», en: *Zeugnis und Dialog*, 186-207.

458. Cf. «ICI» 226 (15 de octubre de 1964) 17-18.

459. Cf. P. Puthanangady, *Inculturación de la liturgia en la India a partir del Vaticano II*, en: «Concilium» 182 (1983) 260-269.

460. *Report of the General Meeting of the Catholic Bishop's Conference of India*, Delhi, 13-20 de octubre de 1966, 11-17. Cf. Rajamanickam, *The First Oriental Scholar*, Madrás 1967, 54ss.

En la isla de Ceilán la Iglesia estaba viviendo horas difíciles, y su misión se hallaba condicionada por los rápidos cambios que se estaban produciendo en la vida política y social del país. Lo que la Iglesia afrontaba precisamente durante el Concilio, que eran unos tiempos que no carecían de señales de esperanza, era el nacimiento de un mundo nuevo. En el camino emprendido hacia la renovación litúrgica se creó también una comisión de sacerdotes para colaborar con los protestantes en la traducción de la Biblia al cingalés. Un ministro protestante de Ceilán, el archidiácono Harold de Soyza, había sido uno de los tres observadores anglicanos durante los dos primeros períodos del Concilio, y a su regreso expresó las excelentes impresiones que había recibido del Concilio en diversas conferencias dirigidas a los católicos. Los ataques contra la Iglesia católica originaron, en general, una clara simpatía hacia ella en los ambientes protestantes.

c) La necesaria renovación de las Iglesias en el Extremo Oriente

Dos obispos de estas Iglesias habían sido elegidos para formar parte del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*: Willem van Bakkum (Ruteng, Indonesia) y Lorenzo Satoshi Nagae (Urawa, Japón)⁴⁶¹. Se trataba de una presencia importante con miras a la prevista inculturación ritual. Varias reuniones episcopales en cuyo orden del día figuraban las medidas que era preciso adoptar en materia litúrgica, se celebraron en Japón y Corea, en Formosa, en Vietnam y en otros países. Las decisiones adoptadas fueron semejantes a las que se tomaron en otros países, especialmente en lo que se refiere a las lenguas vernáculas. En el Japón, el episcopado decidió suprimir la genuflexión y el beso del anillo episcopal (con excepción de cuanto se hallaba prescrito en las rúbricas) y sustituir la genuflexión ante el Santísimo Sacramento por una profunda inclinación de reverencia, con arreglo a las costumbres del país⁴⁶². Durante el año 1964, se examinó en Taiwan la posibilidad de integrar en el ciclo litúrgico algunas festividades y usanzas chinas, mientras que en Hong Kong un grupo de sacerdotes y laicos trabajó en la elaboración de himnos litúrgicos basados en la tradición musical china⁴⁶³.

En enero de 1964 los obispos de Vietnam estudiaron la posibilidad de adaptar a las circunstancias locales la instrucción de *Propaganda Fide* a ritos y tradiciones en honor de los héroes y de los antepasados. En Formosa se estudió también la posibilidad de integrar en el ciclo litúrgico de la Iglesia algunas festividades y usanzas populares chinas⁴⁶⁴. En Indonesia el movimiento litúrgico echó sólidas bases, quizás debido más que nada a la fama de Van Bakkum, obispo de Flores, que había participado ya en el Congreso internacional de pastoral litúrgica de Asís en el año 1956. En diciembre de 1963 el episcopado indonesio fue uno de los primeros en publicar un decreto para la aplicación de la Constitución litúrgica, que entró en vigor el 12 de febrero de 1964. Durante la Semana Santa, el Centro catequético nacional de Yakarta gozó de amplia libertad para experimentar el uso de la lengua indonesia en los cánticos, lecturas y oraciones. Se

461. Cf. *Die Liturgiereform nach der Konstitution «De Sacra Liturgia»*, en: «HerKorr» 18 (1964) 348-357.

462. «Kipa-Concile», 3 de julio de 1964.

463. Cf. A. S. Lazzarotto, «I vescovi cinesi al Concilio», en: *Experience*.

464. «CivCat» 2740 (15 de agosto de 1964) 396-397.

imprimieron en seguida dos misales en la lengua de Java, para los sacerdotes y para los fieles. Eran el fruto de un largo y perseverante esfuerzo en favor de la adaptación de la liturgia y de la integración de costumbres y maneras locales de expresión.

e) *Relaciones ecuménicas*

1) Un contacto privilegiado con la Ortodoxia

Los padres orientales presentes en el Concilio, con el patriarca Máximos IV como líder, estaban animados por un gran anhelo ecuménico. El grupo de obispos orientales (que representaban un verdadero mosaico ritual) apareció dividido durante los debates del segundo período. Las tensiones existentes entre los melquitas (apoyados ocasionalmente por los maronitas) y los armenios y los caldeos (apoyados por elementos conservadores de los ambientes romanos) se manifestarían ya abiertamente al comienzo del tercer período⁴⁶⁵. Sin embargo, a pesar de estas posturas divergentes, existía en la actitud de los orientales un mínimo común denominador, representado por la atención prestada a una tradición que había quedado olvidada a menudo en el ámbito latino⁴⁶⁶, y por una sensibilidad ecuménica favorecida por la cercanía a la Ortodoxia. Precisamente esta sensibilidad quedó confirmada en el curso de la segunda intersesión, cuando, en enero de 1964, durante la peregrinación de Pablo VI a Tierra Santa, tuvo lugar una reunión fraternal entre el patriarca ecuménico Atenágoras y Máximos IV. En aquella ocasión Atenágoras dijo, dirigiéndose a Máximos IV: «Vos nos representáis a todos nosotros. ¡Gracias!». Eran las más hermosas palabras que el prelado melquita hubiera podido recibir del representante de la Ortodoxia, y eran también, en cierto sentido, la síntesis de la función de Máximos IV en el Concilio. Después de tal peregrinación, el patriarca melquita efectuó un viaje a Egipto (del 29 de enero al 13 de abril) para enterarse personalmente de las necesidades de la comunidad melquita, de la que era vicario patriarcal mons. Zoghby. En aquella ocasión expuso al presidente Nasser, con la libertad que le caracterizaba, los problemas que afligían a la comunidad melquita. Del 30 de mayo al 5 de junio se dirigió a Turquía para visitar al patriarca Atenágoras y entablar contacto con algunos fieles griegos melquitas allí residentes (en Antioquía, Alejandreta y Constantinópolis). Durante el encuentro entre Atenágoras y Máximos IV, que tuvo lugar en Constantinópolis el 2 de junio de 1964, el diálogo se desarrolló en tono fraternal⁴⁶⁷. Como consecuencia de la visita del papa, Hakim, arzobispo greco-católico de Galilea, difundió una nota a fines de enero, publicada en el semanario italiano «Oggi»,

465. Cf. N. Edclby-I. Dick (eds.), *Les Églises orientales*, Paris 1970, 76-77, 291-292 y 299-300. Véase también: J. Ancagne, *Oecuménisme et Orient chrétien*, en: «Études» 322 (1965) 707-723.

466. La voz más representativa de esta postura fue la de Máximos IV, patriarca de Antioquía, de la Iglesia melquita. Véanse: *L'Église melkite en Concile*, Beirut 1967; E. Inglessis, *Maximos IV. L'Orient contes- te l'Occident*, Paris 1969; *Protagonisti*, 171-183.

467. Cf. Inglessis, *Maximos*, 72-73. Cuando Máximos IV fue al Concilio, era consciente de representar no sólo a su Iglesia sino también al Oriente cristiano. Lo afirmó en su *Mandement patriarcal à l'occasion de son départ pour le Concile oecuménique*, en: «Proche-Orient chrétien» (1962, octubre-diciembre) 348-351.

que fue atacada por la prensa judía. En aquella nota, Hakim presentaba como preocupante la situación de los cristianos de Palestina –sobre todo en Israel, pero también en Jordania– a causa del creciente fenómeno de la expatriación de los cristianos palestinos. Con una actitud pastoral claramente definida, el prelado había reafirmado de este modo la postura de solidaridad con los pobres, que eran en primer lugar cristianos, pero también musulmanes⁴⁶⁸.

En el plano ecuménico, Elías Zoghby, vicario patriarcal greco-melquita en Egipto, publicó importantes directrices en el número de mayo-agosto de 1964 del boletín del patriarcado greco-ortodoxo. En ellas se desarrollaban, en diez puntos, las condiciones exigidas en el ambiente conciliar para avanzar hacia la unidad entre la Iglesia latina y las Iglesias ortodoxas⁴⁶⁹. Así, pues, estas Iglesias orientales tendían a establecer una profunda relación ecuménica con los delegados de otras Iglesias, especialmente de la Ortodoxia⁴⁷⁰. La actividad de I. Ziadé, arzobispo maronita de Beirut, de N. Edelby, arzobispo melquita, titular de Edesa y consejero de Máximos IV, de Bidawid, obispo caldeo de Amadiyah (Iraq), de Tawil, vicario patriarcal de los melquitas de Damasco, de Scandar, arzobispo copto de Assiut (Egipto), de Bayan, obispo armenio de Alejandría... (para mencionar tan sólo algunos de los protagonistas) demuestran su interés, renovado por el Concilio, en favor de la unidad de los cristianos, y también el deseo de una mejor comprensión de los ritos litúrgicos (Clemente Ignacio Mansourati, arzobispo titular de Apamea en Siria, había sido nombrado miembro del *Consilium* recientemente creado). Con el fin de conseguir este último objetivo, fue de gran interés el viaje del card. Lercaro a Oriente⁴⁷¹, y más concretamente a Beirut, donde pronunció una conferencia importante sobre el valor ecuménico de la liturgia⁴⁷². La sensibilidad de este prelado y el cargo que desempeñaba como presidente del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra liturgia* proporcionaron indudablemente un gran peso de autoridad a sus orientaciones⁴⁷³.

2) El Consejo Mundial de Iglesias

Es ya sobradamente conocido lo fructífera que fue la presencia de observadores del Consejo Mundial de Iglesias y el interés manifestado por dicho Consejo hacia el Concilio. También durante la segunda intersesión, el Consejo no dejó de manifestar una sana inquietud por el desarrollo de la dimensión ecuménica en el proceso conciliar. Bas-

468. Cf. «ICI» 210 (15 de febrero de 1964) 11-12.

469. *Ibid.*, 224 (15 septiembre de 1964) 16-17.

470. Cf. «HerKorr» 18 (1994) 85-86, 392-393, 530-531.

471. Cf. G. Alberigo, «L'evento conciliare», en: G. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro, Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova 1991, 129-131.

472. El día 11 de abril, en la Universidad de San José, de Beirut, en presencia de personalidades como el patriarca armenio Batanian y de Nabaa, de la secretaría del Concilio, Lercaro habló sobre «Ecumenismo y liturgia» (véase en: *Per la forza*, 85-102).

473. En el Colegio Griego de Roma, Lercaro pronunció también otra importante conferencia el día 11 de octubre de 1964. El tema fue: *La signification du Décret «De oecumenismo» pour le dialogue avec les Églises Orientales non catholiques*, véase en: «Irenikon» XXXVII (1964/4) 467-486.

ta con echar una mirada somera al archivo del Consejo para apreciar la incansable actividad del Dr. Visser't Hooft, que enviaba textos, impresiones... Entre ellos vale la pena señalar la carta y el informe sobre el segundo período, las impresiones generales sobre perspectivas futuras, y también las anotaciones sobre la función del Consejo Mundial en sus relaciones con el catolicismo, enviadas el día 9 de enero de 1964 al obispo anglicano J. W. Sadiq, de Naipur (India), o también el envío de un esquema *Ecclesia in mundo huius temporis*, recibido por R. Niebuhr y que llevaba fecha del 2 de abril de 1964. Incluso durante el verano el Consejo mantiene una intensa actividad, asociada concretamente con la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI⁴⁷⁴. El interés con el que se contempló la entrevista entre Pablo VI y el patriarca Atenágoras es otro indicio más de cómo el Consejo iba siguiendo atentamente el camino emprendido por el Concilio. La interpretación que Vischer dio del encuentro, según la cual fue «un intento de distraer la atención de las dificultades por las que estaba pasando la labor conciliar»⁴⁷⁵, era representativa del clima de desilusión que se estaba viviendo, después de la conclusión del segundo período y a consecuencia de las reacciones procedentes de Moscú.

No podemos olvidar la correspondencia epistolar con el card. Bea, que contiene un memorándum sobre el esquema *De oecumenismo* (3 de febrero de 1964). Es también importante la *Note préalable aux entretiens de Milan* (15 de abril de 1964), que preparaba la reunión de Milán sobre la eclesiología católica y el diálogo ecuménico. En esa nota se abordaba la cuestión de la centralidad de Roma en la iniciativa ecuménica, y también la cuestión acerca de Roma y las relaciones bilaterales con las otras Iglesias⁴⁷⁶. En las *Conclusions des entretiens de Milan* se proponía el establecimiento de tres grupos mixtos de trabajo: sobre formas de colaboración, sobre «Fe y Constitución» y sobre problemas prácticos. Se decidió que el inicio de los acuerdos quedaba subordinado a la aprobación conciliar del decreto *De oecumenismo*.

Lukas Vischer era el autor de las *Bases of cooperation* (julio de 1964), un documento sobre las relaciones con el catolicismo, presentado al Comité ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias. Los temas que aparecen constantemente en toda esta documentación y que deben someterse a estudio son numerosos, comenzando por las ideas clave de *la unidad, la comunión, la colegialidad, el presbiterado, la eucaristía*... En resumen, se puede decir que el Consejo Mundial de Iglesias mantuvo durante esta segunda intersesión la postura adoptada durante la primera, con los mismos intereses e inquietudes. En su conjunto, esto revelaba, junto a una innegable efervescencia doctrinal, espiritual, cordial..., una «situación compleja, pero llena de esperanza».

3) Un ejemplo de colaboración ecuménica en África

La presencia de cristianos no católicos en África hacía que los obispos africanos presentes en el Concilio fueran más sensibles aún a este tema, ya que se trataba de un Con-

474. Cf. Velati, *Una difficile transizione*, 450-453.

475. *Ibid.*, 433-439.

476. *Ibid.*, 439-445.

cilio orientado de manera particular a la unidad de los seguidores de Cristo. Esta circunstancia fue formulada con suma claridad por Blomjous, arzobispo de Mwanza (Tanganyika), secretario del episcopado africano de lengua inglesa y miembro de la comisión conciliar sobre el apostolado de los laicos, y también de la comisión mixta encargada de preparar el esquema XVII. Este prelado publicó un artículo muy oportuno, con el título *Oecuménisme et conversions*, en el número de enero-febrero de la revista «The Ecumenist» (Toronto)⁴⁷⁷, en el cual insistía en considerar la «misión» de la Iglesia no como una conquista de almas o de territorios, sino como un humilde testimonio y servicio ofrecido a la sociedad; esta actitud le granjearía confianza y le evitaría el desaliento en el momento en que no se palparan los frutos de su trabajo. La colaboración con los demás cristianos, según el artículo, no traicionaba la unidad de la Iglesia católica, sino que, lejos de eso, ayudaba a apreciar con realismo la función de la Iglesia en el ámbito de una cristiandad inevitablemente pluralista. La amistad y la ayuda ofrecidas a los demás cristianos —algo que tenía especial vigor en la realidad africana— eran una contribución al movimiento ecuménico, el cual hallaría su consagración en el Vaticano II.

Blomjous interpretaba el ecumenismo como una búsqueda de colaboración. Los obispos católicos estaban comprometidos a prestar esta colaboración, principalmente en cuestiones de orden temporal. Pero, más allá de tales ámbitos, había también causas que tenían que ver directamente con la religión, en la cual la colaboración era posible e incluso una necesidad imperativa. Con tal fin, el prelado señalaba dos ejemplos, típicamente africanos. En primer lugar, la obligación de ejercer una común influencia cristiana en las culturas islámicas, no para convertir a los musulmanes a la fe en Cristo, sino para ayudar al islam a abrirse, a desligarse de los antiguos lazos que lo mantenían vinculado a gobiernos nacionales. En segundo lugar, había que emprender una confrontación cristiana conjunta de los cristianos con el mundo moderno, a fin de ayudar de esta manera a la gente a comprender más profundamente el significado de nuestra vida terrena: trabajo, diligencia, unificación y socialización.

477. La segunda parte de este artículo se publicó en «ICI» 213 (1 de abril de 1964) 3-4.

Epílogo

La nueva fisonomía del Concilio

GIUSEPPE ALBERIGO

El 29 de septiembre de 1963 el Concilio Vaticano II vuelve a comenzar por tercera vez. No es una afirmación paradójica, si tenemos en cuenta que el primer comienzo del Concilio se efectuó con el sorprendente anuncio realizado por el papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, y que el segundo comienzo se efectuó solemnemente el 11 de octubre de 1962. Ahora, con la sucesión de Pablo VI a Juan XXIII en el solio pontificio, y dada la importancia del papa en la Iglesia católica, porque él es el presidente nato de todo Concilio, el Concilio vuelve a comenzar una vez más. Sin embargo, sería irreal pensar que los tres años de preparación, los meses de reuniones de la asamblea en el primer periodo durante el otoño anterior y, finalmente, la intersección hayan quedado reducidos a nada. Primeramente como cardenal y luego como papa, Montini fue bastante explícito al manifestar una inequívoca voluntad de continuación. Durante la larga historia de los Concilios ecuménicos del cristianismo, las interrupciones tuvieron frecuentemente consecuencias mucho más serias. Por ejemplo, el Concilio Vaticano I no se reanudó jamás. El Concilio de Trento tuvo a su vez interrupciones de varios años, que habían hecho peligrar su continuidad. Con tanta mayor razón la suspensión causada por la muerte del papa Juan podría haber tenido consecuencias fatales para la supervivencia misma del Vaticano II. Pero la oportuna convocatoria de una nueva sesión para el 29 de septiembre fue una buena prueba de la vitalidad del Concilio.

El imponente conjunto de los materiales producidos por la compleja maquinaria encargada de la preparación había sido criticado, cuestionado y rechazado, pero seguía pesando sobre los trabajos conciliares, ya sea por la fuerza de la renovada apología por parte de sus protagonistas como por la tenaz resistencia de la imagen que había prestado el Concilio. Es decir: la de un Concilio breve y sereno, que sancionara las enseñanzas principales del magisterio reciente, sin prolongadas discusiones y (lo que sería peor todavía) sin artiesgarse a producir divisiones. Durante el primer periodo, ayudados por la lúcida pero discreta dirección del papa Juan, los obispos (que en su mayoría habían llegado a Roma sin orientaciones precisas y que, por esto mismo, se inclinaban a compartir el guión preexistente) habían comenzado a desarrollar una conciencia común inspirada por el *aggiornamento* y por una perspectiva pastoral. Era para ellos una experiencia nueva de concienciación y de compromiso activo, fatigosa pe-

ro también estimulante. Finalmente, los numerosos teólogos que, principalmente durante el último período del pontificado de Pacelli, se habían sentido marginados y –frecuentemente– objetos de sospecha, desde Chenu a K. Rahner, desde Congar a De Lubac, habrían ido comprendiendo gradualmente que el Concilio implicaba un clima nuevo de confrontación libre y de pluralismo, sin ninguna clase de prejuicios contra los «no-romanos». Como había sucedido ya en la mayoría de los principales Concilios del pasado, la realidad conciliar suscitaba una confrontación dinámica de ideas, mucho más atractiva que los grises debates académicos. Elaborar fórmulas para las decisiones conciliares es mucho más interesante y gratificante que producir libros...

Significativamente, la última semana de los trabajos, en diciembre de 1962, había estado dominada por la angustia ante el temor de que las orientaciones surgidas durante el debate acerca de la renovación litúrgica, primeramente, y después sobre las denominadas «dos fuentes» de la revelación, pudieran quedar ignoradas durante los largos meses de intervalo que precederían a la nueva convocatoria de la asamblea. Existía, además, la sombra de un inminente cambio de pontificado: algo que muchos temían. No se trataba de preocupaciones vanas, hasta tal punto que la intersección 1962-1963 estaba dominada por una confrontación comprometida y áspere, que se había desarrollado en el seno de las diversas comisiones y que estaba atenuada por la escasez de informaciones. Sin embargo, al final de aquellos meses fue posible llevar a buen término una «segunda preparación», como hemos descrito en el tomo anterior. Parece que el Concilio había encontrado definitivamente su camino apropiado: el largo itinerario sucesivo mostraría que incluso las adquisiciones aparentemente más sólidas podían ser nuevamente objeto de discusión.

Por consiguiente, no es inapropiado contemplar el comienzo del segundo período conciliar a fines de septiembre de 1963 como un nuevo comienzo. Sus factores más novedosos son dos: la presencia de un nuevo obispo de Roma y el esfuerzo de la intersección por eliminar definitivamente las limitaciones derivadas de la preparación. Pero, al mismo tiempo, son impresionantes los elementos de continuidad, no sólo porque Pablo VI quiso que la transición al segundo período conciliar se limitara a los cambios indispensables, y porque en su inmensa mayoría (más del 80%) los miembros de la asamblea son los mismos que los del año anterior, sino también, y principalmente, porque el impulso jánico, que «inventó» lo del Concilio, sigue estando muy vivo y operante, tanto más que ahora ha llegado a formar parte de la conciencia de la mayoría de los obispos. Esto llegó a ser el sintoma más claro de que finalmente se había superado por completo la «soledad institucional» que había aislado a Juan XXIII. La «pastoral» y el *aggiornamento* llegaron ahora a constituir la plataforma misma del Concilio. Finalmente, los problemas clave que el Concilio tiene que afrontar siguen siendo los que habían afluído ya anteriormente: la concepción y la estructura de la Iglesia, las relaciones de los católicos romanos con las demás tradiciones cristianas, el puesto que ocupan la fe y la Iglesia en las sociedades contemporáneas.

¿Cómo se equilibraron, durante el segundo período, los factores de novedad y los elementos de continuidad? El factor de las influencias sobre el papa no podía menos de modificarse con la transición de Roncalli a Montini: Bea y Suenens vieron reducido el peso de sus consejos, Ottaviani no es ya el primer «paladín» de la ortodoxia, mientras que van adquiriendo crédito —además de Carlo Colombo, teólogo que gozaba de la confianza de Pablo VI— los cardenales Döpfner y Ruffini y el jesuita Berttram. Eran cambios nada ruidosos ni radicales, pero que irían adquiriendo un peso cada vez mayor. En la nueva distribución de las fuerzas, una influencia mayor que en el pasado se halla reivindicada también por el secretario de Estado, A. Cicognani, como presidente de la comisión de coordinación.

En lo alto de la estructura conciliar, la novedad está constituida por la creación del colegio de moderadores, querida por el papa Pablo. Esta creación supone la definitiva marginación del superfluo consejo de la presidencia, el cual había rendido bien poco en el año 1962. Se tiene la impresión de que los moderadores oscilan entre dos extremos: el de ser una manopara entre el papa y la asamblea, y el de guiar al Concilio, que frecuentemente había dado la impresión de ser «acéfalo». En efecto, ¿quién garantizaba que la relación crucial entre la voluntad expresada por la asamblea, y la indispensable labor de redacción de los textos, confiada a las comisiones, se verificase con transparencia y sin traicionar dicha voluntad? Como había sucedido ya, siglos antes, en Trento, la insegura cohesión entre los cuatro moderadores, que diferían no sólo por su orientación sino también por su temperamento, limitó a veces su eficiencia. El lúcido intento de desarrollar la homogeneidad del grupo y, con ello, su cohesión interna se vio frustrado por las intrasiguentes exigencias de Felici. Tampoco la actitud del papa estimuló la solidaridad y eficiencia de los moderadores, porque, después de crearlos, el papa fue reticente a la hora de definir sus responsabilidades («son como apuntadores de teatro en la concha»...). Sin embargo, es difícil negar una influencia positiva de los moderadores en los trabajos conciliares y también en la maduración de las orientaciones más importantes adoptadas por la asamblea.

Mientras que la secretaría para asuntos extraordinarios fue sustituida por la comisión de coordinación, propuesta durante la intersección 1962-1963, esta última sobrevivió a la reanudación de la asamblea y a la creación del colegio de moderadores. El card. Cicognani la convirtió incluso en la fuente suprema de dirección del Concilio. La importancia de las comisiones de la asamblea iba creciendo gradualmente según avanzaba la labor del Concilio, y expresaba tendencias que diferían de las que habían dominado la formulación de los proyectos («esquemas»). Por eso, resultaba indispensable efectuar una revisión de tales proyectos o rehacerlos. Pero las comisiones se resentían por el hecho de haber sido elegidas durante los primeros días, cuando la asamblea no tenía aún forma, y por estar presididas por los responsables de los correspondientes organismos curiales —las congregaciones—, personas que por su formación y por solidaridad institucional apoyaban los proyectos preparatorios. Estos diversos factores dieron origen a una repetida intranquilidad de las comisiones, y en

particular de la comisión doctrinal presidida por el card. Ottaviani, reacio a abandonar una concepción «autárquica» de las propias funciones. En este aspecto no debemos subestimar la influencia ejercida todavía por las antiguas comisiones preparatorias, las cuales, presididas por las mismas personas, habían trabajado con completa autonomía. Al final del segundo período el Padre Congar señalaba todavía que:

el Concilio soporta así el peso de aquel pecado original cometido por Juan XXIII, cuando concibió las comisiones del Concilio en correspondencia con las congregaciones romanas. No sólo hizo que los presidentes de esas congregaciones fueran también presidentes de las comisiones (preparatorias, luego conciliares), sino que además concibió a las comisiones del Concilio a la manera de las congregaciones, como oficinas permanentes que se ocupaban de una sección de cosas¹.

Así, pues, la comisión teológica exigía una competencia doctrinal exclusiva, análoga a la de la suprema congregación del Santo Oficio.

Una vez que el Concilio se hallaba *en sesión*, el sistema tendría que haber cambiado sustancialmente. Pero, en vez de eso, las comisiones, elegidas como órganos de la asamblea, seguían concibiéndose a sí mismas y actuando como relativamente independientes, incluso en sus relaciones con la asamblea misma, con la comisión de coordinación y con los moderadores. De ahí se derivaron tensiones no siempre fecundas y pérdidas de tiempo en una maquinaria que de por sí era ya lenta. Como resultado se abrieron naturalmente lagunas en la coordinación y en la dirección, lagunas que *-faute de mieux-* fueron ocupadas pronta y eficazmente por la secretaria general, dirigida autoritariamente por Pericle Felici. El rechazo de nuevas elecciones de los miembros de las comisiones, un deseo que se había expresado con miras a la apertura de una nueva sesión de trabajo, impidió la sintonización de las comisiones con la asamblea. Por otro lado, la elección complementaria de miembros, efectuada el 28 de noviembre de 1963, surtió un efecto modesto, pero que no comenzó sino con la intersesión de 1963-1964.

En la votación que en noviembre de 1962 se había «atrevido» a poner en estado de minoría a uno de los proyectos doctrinales presentados por la comisión teológica, muchos centenares de obispos habían descubierto una insospechada convergencia del sentir, convergencia que durante el segundo período encuentra ocasión de expresarse a propósito de algunos puntos cruciales de la concepción de la Iglesia, y se convierte de esta forma en «la mayoría». De esta manera, el Vaticano II adquiere la fisonomía estructural de una asamblea, a pesar de la condición pulverizada de gran parte del episcopado católico, y a pesar de que los obispos eran tantos y tan diversos. No debe olvidarse tampoco que un conjunto que oscila entre 1.500 y 2.100 obispos (además de muchas decenas de sus correspondientes teólogos), no sólo se halla internamente diferenciado por aspectos culturales, lingüísticos y geográficos, así como por edades y experiencias, sino que también tiene inevitablemente en su seno divisiones y matizaciones que, más tarde o más temprano, tienden a manifestarse, tanto más que para algunos obispos se trataba de una adhesión muy reciente a las perspectivas de renovación, una adhesión

que se halla condicionada también por la atracción ejercida por el grupo victorioso. Como resultado, aparecerían pronto fisuras e intolerancias.

Como se ha señalado ya, durante el segundo período la asamblea conciliar superó la etapa de «rodaje», mientras que Pablo VI se encuentra todavía pasando por el duro noviciado de un papa novel, elegido en el transcurso de un Concilio. Como resultado, en muchos aspectos este período parece seguir siendo parte del «Concilio del papa Juan». El Vaticano II siente impulsos hacia un compromiso activo de los obispos en el liderazgo de la Iglesia, algo que el anciano papa Juan había estimulado ya en la carta *Mirabilis ille* de la Epifanía de 1963, dirigida a todo el episcopado. Comenzando con la intersección 1963-1964, tanto el papa como la asamblea son ahora «expertos». Ahora ambos son protagonistas del dinamismo conciliar, pero ambos se hallan comprometidos también a tener muy en cuenta a la curia romana: una especie de «convidado de piedra». Mientras tanto se va esbozando igualmente la posibilidad de que haya conflictos, ya sea con ocasión de las intervenciones de Pablo VI, o bien cuando la asamblea entra en senderos imprevistos o «peligrosos» (como la reglamentación del matrimonio, la creación de un sínodo permanente junto al papa o la eventual revisión del celibato sacerdotal). Con el mes de diciembre de 1963 ha dado comienzo «el Concilio de papa Pablo».

Juan XXIII se había abstenido de diseñar un «plan» específico para el Concilio; se había empeñado plenamente en que el Concilio disfrutara de la mayor libertad posible y viera la luz por sí mismo. Tenía entera confianza en que la asamblea iba a experimentar la acción del Espíritu, y en que el «nuevo Pentecostés» sabría encontrar el camino apropiado. Algunos vieron en esta actitud un fallo imperdonable, que habría dejado al Vaticano II a merced de las circunstancias. Otros, en cambio, subrayaron el excepcional respeto del papa hacia el episcopado universal, el cual estaba llamado a expresarse con plena responsabilidad. Pablo VI, por su parte, tiene una educación y un instinto menos pragmáticos y que tienden a ser «programáticos». Así se había visto ya en octubre de 1962, cuando el card. Montini envió una carta-programa al secretario de Estado, indicando algunas directrices para el desarrollo del Concilio. Una vez elegido papa, el antiguo arzobispo de Milán no abandona tal enfoque, sino que creemos que se siente comprometido por la responsabilidad de proporcionar al Vaticano II aquel programa que su predecesor había dejado de darle.

Se puede pensar también que la asamblea conciliar, superada la fase inicial de los trabajos, se encontraba ya madura o tenía necesidad de una dirección más explícita que en el pasado. Según otro punto de vista, una mayor iniciativa del papa podía correr el riesgo de inflamar sentimientos de competencia y engendrar incluso conflictos. El tercero y el cuarto período mostrarían si se reconciliaban, y cómo, la autonomía del Concilio y la tarea del papa de marcar una dirección.

2. Momentos de importancia crucial

Durante los meses de octubre y noviembre de 1963, el Vaticano II vive algunos momentos de particular intensidad por las decisiones que la asamblea debe efectuar y por

las tensiones que éstas engendran. La fatigosa experiencia del primer período, la dificultad –apenas concluida durante la intersesión– de lograr una racionalización y una aclaración de los esquemas que todavía figuraban en el orden del día del Concilio y, al mismo tiempo, el impulso original por situar al Vaticano II en la perspectiva de una actualización de la imagen de la Iglesia, inducen a muchos a proponer la drástica medida de concentrar todos los proyectos en el esquema *De ecclesia* (exceptuado el *De liturgia*, que ya estaba casi terminado). El resultado habría sido entonces un «maxi-esquema», en el cual todos los temas principales, desde el lugar que ocupan la Biblia y la Tradición dentro de la economía cristiana hasta el tema del ecumenismo, desde la devoción a la Virgen María hasta el problema de la libertad religiosa, pudieran tratarse con referencia al núcleo eclesiológico. Todos los demás problemas, numerosísimos, inventariados durante el período preparatorio, habrían sido remitidos a la revisión del Código de Derecho Canónico, programada por Juan XXIII y que se consideraba inminente.

Según otra propuesta, los temas de la agenda habría que reducirlos drásticamente, a fin de concluir los trabajos dentro del tercer período previsto para el otoño de 1964. El «Plan Döpfner», inspirado (¿sugerido?, ¿aceptado?) por Pablo VI en el verano de 1963 y elaborado luego por el cardenal de Múnich, recogía verosímilmente un anhelo muy difundido de que el Concilio terminara pronto. Además, el plan aceleraba el momento en que el nuevo papa pudiera actuar sin los impedimentos causados por la presencia de todo el colegio episcopal en Roma. Estos dos planes, que nunca fueron propuestos a la asamblea, terminaron por naufragar. Carecían del suficiente consenso, a causa en parte de la convergente resistencia de los defensores de la labor preparatoria, por un lado, apoyados poderosamente por Cicognani, secretario de Estado, y, por otro lado, de cuantos se hallaban convencidos de que había que respetar los ritmos de la asamblea conciliar, previendo en caso necesario una pausa de los trabajos, pero no un recorte de los mismos.

a) *La Iglesia*

Los trabajos se reanudan con los debates sobre el *De ecclesia* y las votaciones sobre el *De liturgia*. Sobre ambos temas se manifestó en seguida la resistencia de los sectores del Concilio que eran hostiles a decisiones relativas a la implicación de los obispos en la dirección de la Iglesia universal (colegialidad episcopal) y que se sentían preocupados por el abandono del latín en la liturgia. La oposición a la renovación eclesiológica se expresó principalmente mediante la resistencia pasiva de la comisión doctrinal competente y poderosa. Tan sólo cuando la asamblea entera fue llamada a expresar orientaciones doctrinales claras, y las manifestó efectivamente, se pudo superar tal resistencia. Los votos del 30 de octubre, después de ser hostilizados durante dos semanas enteras en una lucha sorda entablada en el seno de las altas figuras del Concilio, y después de ser criticados ásperamente por la minoría conciliar, constituyeron un innegable y liberador giro, semejante en este aspecto al giro que significó el voto de noviembre de 1962 sobre las «dos fuentes de la revelación» y al hecho de la intervención de Juan

XXIII que restableció la voluntad de la mayoría. Aquellas orientaciones en favor del reconocimiento del valor sacramental de la consagración episcopal y de la responsabilidad conjunta de cada miembro del colegio episcopal en relación con la Iglesia universal, no sólo satisfacían el deseo de reestablecer el equilibrio en la imagen de la Iglesia católica que había salido del Concilio Vaticano I, sino que, al combinarse con el emplazamiento de toda la concepción de la Iglesia dentro de la perspectiva del misterio cristiano, abrían también horizontes de gran interés para el *aggiornamento* y para la pastoralidad. Según Congar, «esto fue un decisivo 'parting of the way'»².

Aunque con alguna incertidumbre, el Concilio se da cuenta de que una renovación eclesial limitada a la dimensión doctrinal, por crucial e irrenunciable que ésta sea, no habría tenido impacto alguno. Aun la más atinada imagen de la Iglesia habría resultado vana, si no fuera acompañada por una adecuada y coherente dimensión institucional. Esta intuición reflejaba una comprensión elemental del orden exigido por organizaciones complejas, pero tenía una importancia aún mayor para la Iglesia católica romana, porque ésta, más que todas las otras Iglesias cristianas, había ido adquiriendo gradualmente con el tiempo una estructura compleja y articulada. No había que hacer caso omiso del riesgo que ahora suponía el que tal estructura tendiese, como quien dice, a vivir vida propia, ignorando las normas y las tendencias dictadas por la concepción general del *status ecclesiae*.

Estas nuevas ideas alarmaron finalmente a los ambientes que habían confiado en un Concilio adherido a posturas conservadoras, impulsándolos a que trataran de contagiar las propias ansiedades a la persona del papa, de modo que pudieran volver a ganar la partida perdida en el seno de la asamblea conciliar. Y, así, el segundo período y la segunda intersesión están caracterizados por una presión cada vez mayor sobre Pablo VI, a fin de que él se oponga o, al menos, frene las orientaciones de la mayoría. Los ambientes curiales y el episcopado solidario con ellos parecen querer entrar —¿quizás inconscientemente?— por un camino altamente peligroso y bien conocido: el del conflicto entre el papa y el Concilio. El informe sobre los trabajos del Concilio presentado por el card. Lercaro, en su calidad de moderador de más antigüedad, en noviembre de 1963, al papa y a los órganos directivos del Concilio, capta con claridad este peligro y se esfuerza por neutralizarlo³. Y, sin embargo, no se puede ignorar que numerosas fuentes documentan un intento por «satanizar» a la mayoría, a la que se caracteriza como hostil al papado e indigna de confianza en cuanto a la doctrina.

b) *La liturgia*

Después de la primera semana de trabajos, el Vaticano II inicia una serie interminable de fatigosas votaciones sobre el *De liturgia*. Era otra tentativa por frenar la orientación de la mayoría utilizando una táctica emparentada directamente con el co-

2. JCng, 3 de diciembre de 1963.

3. El texto se encuentra en AS II/1, pp. 101-105, y en: *Per la forza dello Spirito: Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 265-273.

nocido *filibustering* («maniobras dilatorias») del parlamentarismo: imponer a la asamblea, como precio para llegar a la aprobación de la reforma litúrgica (una reforma a la que se había logrado desacelerar en formas exasperantes, pero a la que no se había logrado parar a nivel de comisión litúrgica), imponerle —digo— dos extenuantes series de votaciones. Y, así, con el complaciente acuerdo de la secretaría general, los obispos se vieron obligados, durante casi todo el mes de octubre, a efectuar unas cincuenta y ocho votaciones sobre enmiendas a los capítulos II-VII (sin contar otras seis votaciones sobre cada uno de los capítulos en su totalidad). A éstas se añaden otra veintena de votaciones durante el siguiente mes de septiembre, todas ellas, sin embargo, con resultados muy positivos.

c) *Los obispos*

En conexión directa con la elaboración del documento sobre la Iglesia, el esquema *De episcopis* ocupó a la asamblea durante la primera mitad de noviembre. Dos temas eran de particular importancia, además de los que se habían tratado ya en el esquema sobre la Iglesia. Se trataba de las reiteradas propuestas de creación de un órgano colegial, semejante al «sínodo permanente» que existe en las Iglesias orientales. Este órgano debía asistir habitualmente al papa en las decisiones más importantes relativas a la Iglesia universal. Sobre todo después del gran conflicto mundial en el año 1945 y de la consiguiente descolonización, la presencia del catolicismo a nivel mundial venía conociendo una ininterrumpida intensificación. No se trataba sólo de un incremento cuantitativo, sino que este incremento implicaba también una articulación en el contacto con culturas y situaciones sociales diferentes. Había comenzado la imparable des-europeización y des-occidentalización de la Iglesia romana, que entraba en una fase enteramente nueva de «catolicidad». En relación con todo esto, la concentración en la persona del papa y en los órganos de la curia de las decisiones relativas a las *causae maiores* (entendidas en una acepción cada vez más universalizada) aparecía como una concentración excesiva e insoportablemente gravosa, además de herir sensiblemente la identidad de las Iglesias particulares.

Una segunda omisión en el esquema sobre los obispos era una nueva reglamentación de las instancias para la elección de los nuevos obispos, una elección que en la Edad Moderna se había ido centralizando cada vez más en Roma, con la correspondiente marginación de las comunidades interesadas. Sobre estos dos puntos clave las esperanzas se sienten decepcionadas por una serie de causas que van desde la resistencia de los propugnadores del *statu quo* hasta la inmadurez de las propuestas de innovación e incluso hasta la resistencia de Pablo VI a ceder al Concilio ámbitos tan específicos de decisión. En realidad, aunque fuera totalmente ajena a la convicción general cualquier hipótesis de un posible conflicto de la asamblea con el papa (conflicto que, por lo demás, habría sido catastrófico para el éxito del Vaticano II), no dejaron de llegar a Pablo VI indicaciones (¿o sería mejor emplear el término «denuncias»?) de una pretendida heterodoxia de la mayoría conciliar.

Era un preámbulo, aunque fuese sólo implícito, para que se encendiera de veras un conflicto. El resultado fue un clima de incomodidad y de preocupación entre los obispos, hasta el punto de inducirlos a evitar cualquier sombra de ello. Así se explica la renuncia a la adopción de posturas más decididas sobre algunas materias: era un acto de responsabilidad, no ciertamente de pánico. El acto de la ambigua «restitución» a los obispos, por parte de la Santa Sede, de algunas facultades, que se produjo en la clausura del período, era un consuelo débil y casi irrisorio.

d) *La unión*

El tema final abordado, antes del aplazamiento de los trabajos, se refería a la elaboración de un texto sobre la actitud católica hacia las demás confesiones cristianas y hacia el proceso ecuménico que venía desarrollándose desde hacía decenios. El tema era espinoso a causa del encasillamiento romano en la actitud de un «regreso» de los «herejes» y «cismáticos», y por la habitual desconfianza hacia cualquier idea ecuménica. Además existían tres textos preparatorios diferentes, elaborados respectivamente por la comisión teológica (Ottaviani), por la de las Iglesias orientales (Cicognani) y por la secretaría para la unión (Bea); la existencia de estos tres textos provocaba celotipias y conflictos de competencias. A pesar de todo esto, el Concilio entró por el camino de una profunda renovación de la actitud católica, entendida en el sentido de una visión pluralista del cristianismo y de la posibilidad de la superación de las divisiones a base de «lo que nos une» y dentro de la perspectiva de una convergencia de todos «*ut unum sint*».

Tal era la dirección hacia la cual Juan XXIII había orientado al Concilio, y que se había expresado en la invitación dirigida a las demás Iglesias para que enviaran observadores. La presencia de estos últimos no sólo había llegado a ser considerablemente más representativa (a pesar de que se prolongara la espera de los observadores enviados por Constantinopla), sino que además había adquirido sobre todo un peso inesperado como factor de maduración de la conciencia de los obispos y como fuente de una importante contribución a la elaboración misma de los textos conciliares. Las reuniones de los martes entre los observadores y la secretaría para la unidad de los cristianos se habían desarrollado fielmente, también durante el segundo período, y con satisfacción por ambas partes. Una satisfacción que queda documentada en los informes enviados a las respectivas Iglesias y al Consejo Mundial de Iglesias, de Ginebra, por los observadores en su correspondencia epistolar privada y en los diarios en que algunos de ellos iba anotando día tras día sus experiencias. Además de las reuniones semanales, había también intercambios a través de contactos personales, conferencias y multitud de ocasiones que brindaba la convivencia en la misma ciudad durante muchas semanas.

El enfoque adoptado por la secretaría ante el esquema *De oecumenismo* había suscitado también la atención hacia dos temas problemáticos, constituidos por la urgencia de una reelaboración de la actitud católica ante la libertad religiosa y ante el pueblo judío. Comenzaba así un doble itinerario fecundo, pero fatigoso y lleno de sorpresas. Un

número de obispos mayor que nunca se habían familiarizado con perspectivas, hasta entonces desconocidas o incluso temidas, que tenían un rico significado evangélico, mientras que otra serie de obispos (principalmente españoles e italianos) experimentaba sentimientos de inquietud e incluso de alarma.

3. *El Concilio empieza a terminar*

No sin dificultades, a la terminación del segundo período, el Vaticano II sale formalmente de una larga gestación (que a veces corrió peligro de convertirse en impotencia), aprobando definitivamente dos textos: la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la renovación litúrgica y el decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social. Son dos temas a los que el Concilio dedicó una atención diametralmente opuesta. Ambos son de interés universal, pero el Concilio les dedicó cantidades dramáticamente diferentes de tiempo y de atención. A la liturgia, el Concilio le había concedido generosamente su tiempo y atención, tanto en la asamblea como en la comisión, desde la preparación del tema durante el primer período hasta la sesión solemne del 4 de diciembre de 1963. En cambio, la elaboración del esquema sobre los medios de comunicación social había permanecido siempre marginada, de tal manera que, al final, las intensas muestras de insatisfacción por un texto que, en el mejor de los casos, era inadecuado, no encontraron suficiente espacio para expresarse.

La constitución sobre la liturgia, diseñada como ley marco, iniciaba una renovación inspirada en la *actuosa participatio*, en la participación activa de la comunidad de fieles en las celebraciones litúrgicas, descritas como el punto culminante de la vida eclesial. Sin embargo, quedaban todavía en la sombra otras importantes perspectivas doctrinales; pensemos, por ejemplo, entre todas ellas, en la eclesiología eucarística. Al beneficiarse del desarrollo y de la experiencia del movimiento litúrgico, el Vaticano II se movía sobre un terreno ya sembrado, aunque anquilosado por una práctica dominada por un «rubricismo» absorbente. Este rubricismo se aferraba al uso del latín y transformaba las acciones litúrgicas (aunque fueran momentos únicos en los que participaban los fieles comunitariamente) en actos incomprensibles, realizados autoritariamente por el clero. Tanto era así, que la espiritualidad y la piedad de los católicos buscaba para sí espacios devocionales alternativos.

Durante la elaboración de la *Sacrosanctum Concilium*, los obispos se habían sentido divididos a menudo entre el temor y la audacia, como atestiguan las insistentes referencias a Pío XII en el texto, destinadas a subrayar una continuidad que con frecuencia se hallaba más bien ausente. Podemos añadir también que la comisión primeramente y la asamblea después supieron construir la reforma litúrgica «a coro», es decir, sin un liderazgo comparable, por ejemplo, al ejercido por Bea en la esfera de los problemas ecuménicos. Así, pues, no sólo el hecho de comenzar los trabajos con el examen del esquema litúrgico había asegurado un inicio «suave», sino que además toda la elaboración había ayudado a la asamblea a lograr un estilo equilibrado de trabajo, que daría buen resultado incluso en ocasiones más borrascosas.

El impacto de la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Iglesia esparcida por todo el mundo, fue un impacto directo e inmediato. Se vio claro inmediatamente que la renovación litúrgica era muy esperada y suscitaba muchísimo interés. Las cauteladas incluidas en el texto conciliar mismo no pudieron frenar a muchas comunidades eclesiales de aceptar con ansia la decisión conciliar para ponerla en práctica inmediatamente. Superando toda expectación, principalmente las novedades que podían aplicarse inmediatamente, como eran el paso a la lengua vernácula y la colocación del celebrante de cara al pueblo, se difundieron en seguida en casi todas partes, suscitando entusiasmo y dando origen también a algunas alarmas. El entusiasmo popular hizo caso omiso del aplazamiento impuesto a la aplicación de la constitución (*vacatio legis*) hasta que ésta entrara en vigor a mediados de febrero de 1964, y con ese entusiasmo suyo ignoró también finalmente la creación de un órgano internacional especial para la puesta en práctica de la reforma litúrgica.

En cambio, la recepción del alcance renovador y de las opciones eclesiológicas de la *Sacrosanctum Concilium* en los sucesivos trabajos conciliares fue una recepción lenta y, a fin de cuentas, insatisfactoria. La recíproca impermeabilidad de los diversos ámbitos temáticos que el Vaticano II había heredado de la fase preparatoria, no permitía una rápida ósmosis entre los diversos temas. Es sorprendente el darse cuenta del hecho de que, salvo casos excepcionales, los textos aprobados por el Concilio permanecieron como independientes los unos de los otros. La recepción en el seno de los trabajos conciliares de las conclusiones que se iban ratificando en otras áreas, fue inexistente. Por otra parte, las implicaciones eclesiológicas relevantes de la constitución litúrgica –la situación central de la eucaristía en relación con las instituciones; la importancia de la Iglesia local y de las conferencias episcopales territoriales; la relación de comunión entre las Iglesias y sus repercusiones ecuménicas– recibieron en el seno del movimiento litúrgico una profundización mayor que en el debate eclesiológico anterior al Vaticano II⁴.

La intuición que había inducido a poner en la agenda del Vaticano II el desarrollo de la actitud debida ante los medios de comunicación social, resultaba interesante porque se fundamentaba en la enorme repercusión de esos medios en las sociedades contemporáneas. Y, sin embargo, no se puede negar que el resultado final fue una oportunidad perdida. El decreto sobre los medios de comunicación social siguió estando prisionero principalmente de la anticuada retórica sobre la «prensa católica». Hasta el último momento se había esperado que ese decreto no obtuviera la aprobación definitiva a causa de la evidente inmadurez de su formulación. Aunque los obispos y teólogos centroeuropeos hicieron una contribución decisiva a la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sin embargo los obispos y teólogos norteamericanos no supieron proponer para el decreto *Inter mirifica* un contenido adecuado a la importancia del tema.

A pesar del ritmo más acelerado de los trabajos, como resultado de la revisión del reglamento y de la dirección impartida por los moderadores, el Concilio no pudo evitar el aplazamiento del *De apostolatu laicorum*. La importancia concedida al pueblo de Dios en el esquema *De ecclesia* modificaba completamente la perspectiva domi-

4. Cf. G. Lercaro en Beirut en abril de 1964, en *Per la forza*, 85-102.

nante en el esquema sobre los laicos, que era prisionero principalmente de la «teología del laicado». Además, el esquema *De ecclesia* había previsto también un capítulo sobre los laicos. Menos convincente parece ser el silencio sobre la pobreza de la Iglesia, a pesar de que el grupo inspirado por Gauthier en el Colegio belga había proseguido vigorosamente su labor, sensibilizando a sectores muy amplios de la asamblea conciliar. ¿Será que la gestión realizada por las figuras vértices del Concilio no consentía que se produjeran «infiltraciones» procedentes de los niveles inferiores? ¿Será que el consenso de gran parte de los numerosos episcopados del «Tercer Mundo» (latinoamericanos y africanos) no tenía peso suficiente, cuando no coincidía con el «liderazgo» centroeuropeo?

En vista de estas primeras conclusiones solemnes se resuelven dos problemas: el de la naturaleza formal de las decisiones conciliares, y el de las modalidades del asentimiento del papa a las conclusiones de la asamblea y a su promulgación canónica.

A la *Sacrosanctum Concilium* se la califica como «constitución», mientras que al *Inter mirifica* se lo califica de «decreto». El vocabulario de anteriores Concilios había oscilado repetidas veces; en Trento el término *decretum* había sido utilizado permanentemente, mientras que en el Vaticano I tanto la *Dei Filius* como la *Pastor aeternus* se habían calificado de «constituciones dogmáticas». La decisión de la comisión teológica preparatoria del Vaticano II de denominar «constitución dogmática» a los propios proyectos, mientras que a los de las demás comisiones se los llamaría «decretos» (disciplinares), hacía referencia a la distinción mantenida en la tardía Edad Media entre «doctrina» y «disciplina». Pero esta distinción no había sido tenida en cuenta por la insistencia de Juan XXIII en caracterizar al nuevo Concilio como «pastoral».

Está bien claro que, en el caso de los dos documentos sancionados en 1963, la decisión de calificar de «constitución» al *De liturgia* y de «decreto» al de los medios de comunicación social no recoge tal distinción, porque el *Sacrosanctum Concilium* no era un texto «doctrinal» ni había sido elaborado por la comisión teológica, la cual era el brazo conciliar del Santo Oficio. Durante los períodos siguientes se aprobaron también «constituciones dogmáticas» (*Lumen gentium* y *Dei verbum*), «constituciones pastorales» (*Gaudium et spes*), numerosos «decretos» y también «declaraciones», superándose así la alternativa «doctrina/disciplina».

La feliz fórmula de aprobación/promulgación, elegida por Pablo VI de acuerdo con las sugerencias propuestas por la asamblea, tenía su razón de ser en el «consenso» (*una cum*) del papa con las conclusiones votadas por la asamblea conciliar. Esta fórmula marca la cúspide de la convergencia entre el papa Montini y la mayoría conciliar. Con tal formulación, la relación entre el papa y el Concilio sobrepasa la prolongada fase medieval y moderna, durante la cual esa relación se había ido configurando cada vez más como una relación de disyunción (el papa promulgaba mediante su propia autoridad, «con la aprobación del sagrado Concilio», *sacro approbante Concilio*), si es que no expresaba una relación de separación y desacuerdo (el papa volvía a formular las conclusiones del Concilio, después de la disolución de la asamblea). Había sido sintomático el que muchas corrientes doctrinales afirmaran en el pasado la «superioridad» del Concilio sobre el papa, y, en el extremo opuesto, el que el primado del obispo de Roma fue-

ra considerado como «superior» a un Concilio, o, después del Vaticano I, como algo que hiciera que los Concilios fueran superfluos.

La satisfacción de haber llegado finalmente, después de casi cinco años (tres de preparación y catorce meses desde el comienzo de los trabajos), a las primeras conclusiones no ocultaba, al menos a los mejor informados, hasta qué punto la elaboración de los textos en las comisiones y en el aula había dejado exhaustos todos los impulsos y las energías actuantes en el Concilio, sin que tal vez éstos llegaran hasta su dimensión más profunda. No sólo había que concluir todavía el crucial documento *De ecclesia*, sino que el tratamiento de las relaciones «Iglesia-mundo» se hallaba todavía en sus comienzos, y por el momento era más un tema de expectación que de orientaciones consolidadas. Por otro lado, la terminación del camino que había conducido a la constitución litúrgica, abría explícitamente el problema de la «recepción» por parte de la *ecclesia* de las decisiones conciliares. Era un proceso en el cual los textos aprobados, precisamente a causa de su naturaleza esencialmente pastoral, necesitarían una vitalidad procedente del «espíritu conciliar», es decir, de aquel conjunto de instancias, sensibilidades y propósitos generados por la reunión del episcopado universal y por la común búsqueda del espíritu evangélico. La «actuación» centralizada y que giraba en torno a normas y sanciones, que había sido seguida por el Concilio de Trento, pertenecía ya a un tipo de Concilio y a una fase cultural del pasado que habían sido completamente superados.

4. *El eco de los grandes acontecimientos «exteriores»*

El acontecimiento de mayor relieve internacional durante las semanas del segundo período fue el asesinato de J. F. Kennedy, presidente de los Estados Unidos de América, que se produjo el 22 de noviembre de 1963 y que causó también una gran conmoción en el seno del Vaticano II. Pero también la turbulenta transición de Argelia en espera de la salida definitiva de las últimas tropas francesas (concluida el 14 de junio de 1964), así como el agravamiento del conflicto de Vietnam a causa de la intervención cada vez mayor de los Estados Unidos, a pesar de la creciente oposición de la opinión pública norteamericana, afectaron igualmente al clima del Concilio; sus trabajos se desarrollaban ahora en medio de un cauteloso aislamiento. Más aún, después de la muerte de Juan XXIII y de Kennedy, el ocaso político de Jruschev en la Unión Soviética indujo a muchos a temer el final de la atmósfera de distensión internacional del año anterior. A este respecto hay que recordar lo mucho que contribuyó a evitar un nuevo recrudecimiento de la situación internacional la celebración misma del Vaticano II y el renovado impulso dado por Pablo VI a la *Ostpolitik*, iniciada por su predecesor y realizada con excepcional sensibilidad por A. Casaroli y por sus jóvenes colaboradores: una nueva generación en contraste con la secretaría de Estado regentada por Tardini y Cicognani.

A su vez, la creciente oposición política del mundo árabe ante un eventual estudio conciliar del problema judío encuentra en la asamblea un intenso eco entre los obispos procedentes de aquellos países, respaldados además por la secretaría de Estado del Vaticano, que se oponen con resistencia a la elaboración de un documento *De iudaeis*. Pe-

ro también en otra vertiente el Concilio Vaticano observa las inmensas trasformaciones que se están produciendo en todo un continente. En efecto, de África, representada inicialmente por obispos que en su mayoría eran «misioneros», comienzan a llegar a un ritmo cada vez mayor obispos «indígenas», cien por cien africanos. El eco de los problemas de la descolonización y de la incipiente independencia llega así a Roma de un modo más auténtico y directo.

A esto se añade que el Concilio vive ahora en una situación de mayor apertura hacia los medios de información, los cuales han superado el estado de marginación existente en el año anterior. Es un clima nuevo que no sólo facilita una información más amplia y más correcta de la opinión pública, sino que además permite unas relaciones más serenas entre los periodistas y los miembros del Concilio, incluso a propósito de los grandes acontecimientos internacionales.

Como resultado de todo esto, la antigua perspectiva eurocéntrica, tenazmente arraigada en muchos, comienza a declinar. Se inicia un proceso lento y difícil, para el cual el catolicismo no se hallaba preparado todavía en gran parte, sobre todo después de la orientación filo-occidental y filo-atlántica del largo pontificado de Pacelli.

5. Pablo VI peregrino en Jerusalén

El emocionante anuncio de la peregrinación del papa a Jerusalén sorprendió y conmovió al Concilio. Es difícil negar que el anuncio haya sido «hijo y fruto» del Vaticano II, porque sería casi imposible tal decisión, si no fuera por el giro determinado por el papa Juan y la reunión del Concilio. Sin embargo, es cierto que Pablo VI concibió —en el momento de su elección— el viaje y lo planeó después como un genial acto monárquico y primacial. Así lo confirma la decisión de confiar su preparación a un organismo político, la secretaría de Estado, y no a una estructura conciliar, como habría podido ser la secretaría para la unidad, habida cuenta de las inevitables e inmensas implicaciones ecuménicas de la iniciativa. Contemplada retrospectivamente, la peregrinación aparece ante todo como una decisión personal y autónoma de Pablo VI, adoptada independientemente de los contactos con el Concilio que se estaba desarrollando en Roma. ¿Era expresión de una necesidad inconsciente del papa de realizar una acción significativa, por iniciativa exclusivamente propia, al margen de la extensa sombra del Concilio? ¿Era la confianza en que su visita pudiera facilitar una reducción de las tensiones entre árabes y judíos, serenando de esta forma el clima de preocupación suscitado por el proyecto de declaración *De iudaeis*?

En todo caso, aunque es verdad que la peregrinación se efectuó en el clima de una nueva concepción de toda la Iglesia, iniciada por el Vaticano II, el hecho es que el encuentro del papa con el patriarca Atenágoras de Constantinopla fue el corazón de todo el acontecimiento, de tal manera que la inspiración espiritual original se transformó en un acto de comunión de altísimo valor y de incontables repercusiones ecuménicas. Desde este punto de vista, su impacto sobre el Concilio fue excepcional y absorbió todas las demás dimensiones del viaje. Se puede afirmar serenamente que la peregrina-

ción logró muchos fines diferentes y afortunados, por cuanto tuvo una predominante connotación ecuménica y condujo a un reforzamiento de la posición de Constantinopla como polo de gran importancia («segunda Roma») en el universo cristiano. Se verían sus consecuencias cuando, al comienzo del tercer período, en el otoño de 1964, llegaron finalmente a Roma los observadores procedentes de aquel patriarcado, que habían sido esperados en vano durante los años 1962 y 1963.

La descripción misma del Concilio como ecuménico reforzó innegablemente el encuentro entre Pablo VI y Atenágoras. Las comprensibles inquietudes que la reunión había suscitado en el Consejo Mundial de Iglesias, de Ginebra, preocupado de que ese encuentro fuera el preludio de una hegemonía romano-ortodoxa en el proceso ecuménico, fueron disipadas en seguida por el card. Bea en una reunión celebrada en Milán con Visser't Hooft a mediados de abril de aquel mismo año de 1964.

6. *Primeras escaramuzas del período posconciliar*

Aunque es verdad que los planes para una conclusión rápida y abreviada del Concilio tuvieron una suerte incierta y, al final, fracasaron, sin embargo la creación del «*Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*», solicitada por el Concilio mismo y decidida a su tiempo por Pablo VI, constituyó una auténtica anticipación del posConcilio. El Vaticano I no fue seguido por una verdadera y propia fase de recepción, de tal manera que el modelo que se hallaba todavía en la mente de todos era el del cumplimiento de las decisiones del Concilio de Trento. En aquel tiempo se había «inventado» la congregación del Concilio, a la que los papas confiaron el encargo de velar por el aspecto disciplinar de tal cumplimiento, especialmente mediante una estricta y eficaz centralización. La supervisión del cumplimiento de las decisiones doctrinales fue confiada a la Santa Inquisición.

Después de la aprobación de la constitución litúrgica, no se podía demorar la creación de un órgano que orientara sobre su recepción, la cual aparecía condicionada, por ejemplo, a la traducción de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas. La constitución misma había concedido a los diversos obispos y a las conferencias episcopales una amplia responsabilidad, pero parecía ineludible que tanto los obispos como las conferencias tuvieran en la Santa Sede un modelo al que referirse. Sin embargo, parecía imposible proponer que tal modelo fuera la congregación misma de ritos, existente en la curia romana, la cual había opuesto sistemáticamente resistencia a la elaboración de la *Sacrosanctum Concilium*. Esto explica la satisfacción con la que fue acogida la valiente decisión de Pablo VI, tanto más que al frente del «*Consilium*» se había puesto a dos liturgistas famosos: al card. Lercaro, obispo residencial, y al Padre Bugnini, los cuales habían dado repetidas pruebas de su compromiso en favor de la renovación. Además, la composición del mismo «*Consilium*» contenía en grandísima mayoría obispos dedicados a la labor pastoral en todos los continentes, así como expertos que habían militado en el movimiento litúrgico.

En la primavera de 1964 el «*Consilium*» aparecía como el «modelo» de los organismos que debían coordinar las actividades posconciliares. Quizás la satisfacción y el

optimismo con que el «Consilium» fue acogido, impidieron percibir el invisible pero considerable efecto adverso que tal decisión tuvo en el seno de la curia romana, la cual se sintió amenazada en el ejercicio de su propio monopolio. Aunque el Concilio se encaminaba hacia su final y, por tanto, hacia su desaparición, sin embargo la existencia de organismos como el «Consilium» para la puesta en práctica de la reforma litúrgica corría peligro de hacer que fuera permanente, aunque bajo forma distinta, el Concilio mismo, y de que interfiriera en la estructura de las congregaciones romanas. El «Consilium» era visto como el prototipo de una alternativa sombría que se proyectaba sobre las congregaciones de la curia romana. Las reacciones no se hicieron esperar.

Es verdad que el interés suscitado por el *De liturgia* indujo a prácticamente todas las conferencias episcopales de los diversos continentes a adoptar, sin demora, iniciativas. En casi todas partes, las traducciones de los libros litúrgicos preceden a cualquier otra decisión, confirmando la unanimidad de las expectativas, existentes ya gracias al movimiento litúrgico, y suscitadas otras veces por el Concilio mismo.

7. Hacia el tercer período

El segundo período termina con alguna incertidumbre sobre la ulterior duración del Concilio. ¿Terminaría éste en el año 1964, o habría además un período ulterior de trabajo? Ya se ha mostrado cómo existían perspectivas divergentes y alternativas. En la intersesión prosigue o se reemprende la elaboración de todos los proyectos todavía existentes. Sobre los temas principales –*De ecclesia*, *De oecumenismo*, la libertad religiosa, *De iudaeis*, la revelación– prosigue la firme oposición entre las diversas orientaciones. Para los demás numerosos esquemas –*De episcopis*, *De laicis*, *De missionibus*, *De religiosis*, *De seminariis*, *De sacramentis*, *De presbyteris*– las respectivas comisiones se resisten a la hipótesis de concentrarlo todo en unas cuantas declaraciones indicativas; reafirman su «derecho», adquirido –según pensaban ellas– desde el comienzo del período preparatorio, a encontrar algún lugar en la atención y en las decisiones del Concilio. A consecuencia de ello, los meses, especialmente de la intersesión, estuvieron repletos de temas que en gran medida eran repetitivos o marginales. Había fallado la concentración de la asamblea conciliar en unos cuantos temas de principal importancia.

Un caso aparte era el esquema XVII, sobre la condición de la Iglesia en las sociedades, porque no tenía precedentes preparatorios. Siguiendo un itinerario europeo, desde Malinas a Zúrich, y luego a Ariccia (Roma), se suceden redacciones muy diversas, debidas a redactores diversos y compuestas en idiomas diversos. Sin embargo, todos tienen bien claro que la previsión de un cuarto período resultará determinante para este proyecto, que no estará listo, desde luego, para la próxima tercera fase de trabajo. Defensores y adversarios del proyecto desean o se oponen a la hipótesis de una cuarta fase de trabajo.

En la víspera del tercer período se publica una carta encíclica de particular importancia por el empeño que el papa Montini puso en su preparación, y porque su título mismo, *Ecclesiam suam*, la hace aparecer ya como coincidente con el tema principal

del Vaticano II. Surge entonces de nuevo la cuestión acerca del delicado equilibrio de las relaciones entre el papa y el Concilio. Por otra parte, Pablo VI, algunos meses antes, había adoptado la iniciativa de someter a la comisión doctrinal, dedicada a la reelaboración del capítulo sobre la estructura de la Iglesia, una multitud de propuestas de modificación. La petición, aunque perturbadora porque llegaba cuando la comisión había terminado prácticamente su trabajo, fue tratada, no obstante, por ambas partes con recíproco respeto y gran libertad, hasta llegar a un resultado satisfactorio, excepto para los sectores de la minoría conciliar, que habían presionado en vano al papa para que diera una vuelta a la situación.

8. *El Concilio en camino*

Durante los doce meses del segundo período y de la segunda intersesión, el Vaticano II consumó otra etapa, saliendo de la necesaria fase de conocimiento, de tomas de contacto y de orientación. La compleja máquina conciliar se puso en movimiento en todos sus numerosos órganos. La mayoría de las comisiones salieron del torpor precedente, que con frecuencia había abrigado la ilusión de que el Concilio pudiera plegarse a la aprobación pura y simple de los textos preparatorios. Los numerosos conjuntos de expertos se pusieron a trabajar a pleno rendimiento. Los teólogos, los canonistas, los historiadores asumieron la responsabilidad de que se efectuara la transición de la confrontación abstracta con los principios, predominante aún durante el primer período, a la asimilación de las diversas opciones por parte de los padres. La preparación próxima de las formulaciones finales sobre las cuales tendría que votar la asamblea, tuvo un efecto positivo.

La confrontación con los principios puso de manifiesto las divergencias existentes también en el seno de la mayoría conciliar y, sobre todo, originó la dura fase de numerosas elaboraciones, que permanecían demasiado en un limitado marco académico. El carácter pastoral del Concilio significaba asimismo que había que salir de las confrontaciones teóricas y tener en cuenta el impacto de las doctrinas sobre la realidad de la fe y de los contextos en que la fe vivía. Sobre todo, porque esto se producía bajo la mirada atenta y llena de interés de la Iglesia como *universitas fidelium* y de la misma opinión pública. De esta manera, el Concilio va adquiriendo sentido como «señal de los tiempos», según había pronosticado M. D. Chenu. El acontecimiento conciliar como tal —aun antes de que la asamblea aprobara documentos— asume importancia como «fuente de teología» (*locus theologicus*).

El balance de este segundo período contiene también aspectos negativos y positivos⁵, que van desde las irritantes pérdidas de tiempo hasta las incertidumbres en la dirección marcada por los moderadores; desde la mejora del ritmo de los debates hasta la diligencia en aprobar algunas primeras conclusiones y el desarrollo de las conferencias episcopales y de su coordinación. La atmósfera había llegado a ser más realista y me-

5. Así piensa R. Laurentin, *L'Enjou du Concile. Bilan de la deuxième session*, Paris 1964.

nos optimista que al final del primer período: ¿sería el Concilio un impulso para la renovación, más bien que la renovación misma?⁶ El protagonismo centroeuropeo había dejado margen ahora a una mayor implicación por parte de los obispos estadounidenses, y el significado de la peregrinación a Jerusalén, entendida como retorno a las fuentes, imprimía un impulso general al *ressourcement* de la teología y de la Iglesia⁷. Aparecía también como una gran promesa la orientación hacia la descentralización, que había sido la inspiradora de la constitución litúrgica y del decreto *De episcopis*⁸.

Después de los primeros contactos durante el verano de 1963, tuvieron lugar en Roma, durante los meses de octubre y noviembre, dos reuniones organizadas por la revista teológica «*Concilium*». Otras reuniones se celebraron en Tréveris, en Hilversum y en Fráncfort durante la primavera y el verano de 1964, con el fin de presentar públicamente en Roma, durante el tercer período, la iniciativa de la edición de esta revista (se tenía en cuenta, además, la incertidumbre acerca de una cuarta fase de los trabajos). La teología europea, estimulada por la fecunda experiencia conciliar, proseguida y desarrollada durante el segundo período, asienta las bases para proyectar la colaboración más allá de la celebración del Vaticano II. El aislamiento y la desconfianza que tuvieron que sufrir teólogos como Congar y Rahner, De Lubac y Metz, Schillebeeckx y Chenu durante la década de los cincuenta, parecen estar ya a años luz de distancia.

¿Cuál es entonces el significado de ese segundo período conciliar en el marco del Vaticano II? La principal característica que aparece y distingue a este segundo período es la continuidad del Concilio. A pesar de la desaparición de Juan XXIII y del cambio de pontificado, el Vaticano II, al reanudarse en septiembre de 1963, muestra lo vigoroso que es el Concilio y su capacidad para superar una interrupción traumática como aquella. Es justo subrayar la importancia de la determinación de Pablo VI de continuar el Concilio, pero es necesario reconocer que, en estas circunstancias, es el Concilio universal el que se impone también al pontificado romano. Las expectativas suscitadas y la atención conseguida a nivel mundial por la asamblea romana del episcopado católico no dejan alternativa a la solícita y leal continuación. Incluso un papa de tanta autoridad y prestigio como Montini no podía —hablando «políticamente»— sino aceptar el Concilio y llevarlo a buen fin.

Algo parecido había sucedido antes y durante el Concilio de Trento, cuando la presión de la opinión pública y luego también las circunstancias «impusieron» al papa —Paulo III, Julio III y finalmente Pío IV— que reuniera el Concilio y, luego, después de las repetidas suspensiones, que volviera a convocarlo. Por el contrario, después de la suspensión del Concilio Vaticano I en 1870, no había sucedido nada semejante. En el año 1963, exactamente cuatro siglos después de la terminación del Concilio de Trento, la celebración puntual del Vaticano II mostró que la idea de un Concilio tenía innegable vitalidad, aunque fuera insospechada. Era un síntoma de la renovada «buena fortuna» de la conciencia conciliar en el cristianismo contemporáneo. En su «tercer» comienzo,

6. Según J. Ratzinger, *Concilio in cammino. Sguardo retrospettivo sulla seconda sessione*, Roma 1965.

7. Cf. Y. Congar, *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris 1964.

8. Este punto lo acentúa E. Schillebeeckx en relación con este período, en su obra: *Die Signatur des Zweiten Vatikanums. Rückblick nach drei Sitzungsperioden*, Wien 1965.

el Vaticano II mostró patentemente una vitalidad capaz de superar los inconvenientes causados por las repetidas ausencias de los obispos de sus respectivas diócesis, por la exasperante lentitud de los trabajos, por la inercia con que la gran mayoría de los obispos vivía la vida del Concilio.

Doctrinalmente, las elecciones efectuadas en la reelaboración del *De ecclesia* fueron decisivas para garantizar que el Vaticano II cumpliera la finalidad de completar y reequilibrar la ecclesiología sancionada por la *Pastor aeternus* del Vaticano I. Y, así, tales elecciones trascendieron el horizonte predominantemente institucional, asentando las bases para una inspiración marcadamente evangélica de la concepción de la Iglesia. El riesgo de que la imagen de la Iglesia católica permaneciera cautiva de la perspectiva monopolística «romana» afirmada por la encíclica *Mystici corporis* («Christi ecclesia quae sancta, catholica, apostolica, *romana* ecclesia est» [«La Iglesia de Cristo que es la Iglesia santa, católica, apostólica, *romana*»]) y recogida por el esquema preparatorio sobre la Iglesia («...sola iure Catholica Romana nuncupatur ecclesia» [«La Iglesia *romana* es la única que con derecho se denomina Iglesia católica»]) es un riesgo que quedó desvanecido⁹. Esto abrió el camino para un texto creíble sobre el ecumenismo católico y, en grado no menor, para un enfoque no hostil de la modernidad y, con ello, para la condición de la Iglesia y de los cristianos en medio de las sociedades contemporáneas. No es temerario afirmar que, sin el desarrollo logrado en el modo de concebir la Iglesia, el Vaticano II no habría estado en condiciones de sobrepasar la obsoleta temática controversista y eurocéntrica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. La cuestión de una presencia «amistosa» de la Iglesia en las sociedades habría corrido peligro de permanecer fuera de los horizontes del Concilio.

Y, no obstante, sabemos que en el siguiente período de 1964, exactamente en la víspera de la aprobación de la constitución ecclesiológica *Lumen gentium*, surgió una nueva crisis, determinada por la petición de Pablo VI de que se añadiera a la constitución misma una *Nota explicativa praevia*. En aquel momento pudo parecer que los votos del 30 de octubre de 1963 habían sido vanos o insuficientes. Sin embargo, esta conclusión no sería convincente, porque la maduración del Concilio, por un lado, y la del papa, por el otro lado, se hallaban en continua evolución. Y una reconstrucción histórica no puede prescindir de este hecho. Como tampoco se puede desatender el cambio de estrategia de la minoría, que se centraba cada vez menos en su dialéctica en el seno de la asamblea y que, en cambio, intensificaba cada vez más las presiones sobre la persona del papa, corriendo incluso el peligro de mostrar –paradójicamente– la fragilidad de una concepción demasiado personalizada de las prerrogativas papales.

A pesar de las incertidumbres y de los límites, el segundo período y la segunda intersección constituyeron un desarrollo del Vaticano II y de la conciencia católica: algo que unos cuantos años antes habría sido imposible de imaginar. A comienzo del otoño de 1964, el Concilio ha sobrepasado ya la mitad de su curso. En realidad, han trascurrido cinco años y medio desde que se anunciara el Concilio en el año 1959. Se ha derribado la hipótesis de un Concilio «breve», y se han disipado los temores que tal su-

9. G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium» synopsis historica*, Bologna 1975, 38, líneas 121-123, y 363, líneas 112-113.

posición había suscitado. Se ha consolidado una imagen del Vaticano II como oportunidad de renovación y, sin embargo, existe también la impresión de que los resultados no podrán ser enteramente satisfactorios. No es casual el que se comience a dirigir la mirada con interés al período posconciliar. Las perspectivas de dar al catolicismo una faz renovada evangélicamente son menos convincentes de lo que eran hace un año. El Concilio será también una etapa en el camino.

ÍNDICE DE MATERIAS

- Acción Católica: 332
- Ad gentes* (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia): 202
- África: 35, 41, 52, 60, 68s, 71, 91, 130, 151, 231, 263s, 273, 334, 395-399, 403, 411-414, 418, 432, 434
- Aggiornamento*: 20, 31, 166, 239, 291, 297, 393, 421, 422, 427
- Alemania: 33s, 40, 52, 55, 58, 61, 69, 75, 85-87, 96, 125, 137, 140, 145, 152, 176, 210, 218, 225, 269, 306, 314, 317, 319s, 342, 346, 354, 366, 379, 393, 400, 405
- América Central: 399
- América del Norte: 334, 394, 397, 399, 431
- América Latina: 60, 76, 148, 160, 252, 394s, 398s, 403, 409s, 432
- Anglicanismo / anglicanos: 96, 233, 242, 255-257, 294, 418
- Año litúrgico: 181s, 185, 196, 280
- Appropinquante concilio*: 381s
- Árabes: 66, 269, 294, 368, 370, 433s
- Argelia: 34, 433
- Argentina: 40, 42, 61, 76, 231, 398, 403, 410
- Armenios: 39, 83, 294, 341, 414, 416s
- Arte sagrado y adomos: 183, 185, 192, 196, 223, 280
- Asia: 334
- Auctorem fidei*: 142-144
- Australia: 408
- Austria: 320, 397
- Autoridad: 72, 74, 82, 85, 93, 105, 166, 208s, 239, 281, 284, 360s
- Bautismo: 199, 202, 207, 238, 332, 336
- Beirut: 269
- Bélgica: 61, 78, 95, 96, 168, 269, 406
- Bienaventurada Virgen: cf. María
- Bolivia: 410s
- Brasil: 41, 160, 289, 346, 392, 394, 398, 403, 410
- Breviario: 216, 405
- Bulgaria: 49
- Burundi: 263
- Caldeos: 414, 416s
- Camerún: 396, 413
- Canadá: 40, 52, 69s, 269, 397, 407
- CELAM: 69, 394, 398s, 409-411
- Celibato: 74-76, 81s, 88, 102, 106
- Checoslovaquia: 49, 269
- Chile: 57s, 76, 84, 86, 95, 265, 317, 366, 398, 409-411
- China: 41, 49, 76, 269, 287, 415
- Código de Derecho Canónico (CIC): 33, 74, 90, 147, 157, 204, 208, 226, 273, 306, 308, 328, 343, 404, 426
- «Coetus internationalis patrum»: 157-161
- Colegialidad: 10, 34, 56, 62, 71-76, 78s, 82, 89s, 92, 95, 97, 100, 103s, 106-109, 111-113, 118, 120, 122-124, 126, 128s, 139, 142-144, 148, 153, 158, 160, 169, 230, 259, 265, 267, 281, 283-287, 289-291, 301, 309, 311s, 328, 356, 359-363, 385, 389, 394, 398, 400-404, 418, 426
- Colegio belga: 26s, 38s, 88, 93, 101, 153, 168, 392, 432
- Colombia: 76, 410s
- Comisión «Fe y constitución»: 36
- Comisión bíblica pontificia: 360s, 368
- Comisión de coordinación (CC): 21, 23-27, 29, 32s, 37s, 42, 55, 63, 66s, 87s, 101, 107, 109, 117-120, 149, 156s, 161, 167, 170, 235, 244, 246, 253, 259s, 263, 265, 268s, 271, 273, 276, 285, 290s, 297-299, 302-310, 320, 325-334, 337s, 340s, 343, 355-359, 366, 368, 373s, 380-383, 423
- Comisión preparatoria central (CPC): 23, 59, 89, 119, 244, 302, 325
- Comisión teológica preparatoria: 235, 424, 432
- Comisiones conciliares:
- Apostolado de los laicos: 38, 41s, 63, 86, 113, 162, 165, 271-276, 329, 344, 349, 352, 356, 419
 - Disciplina de los sacramentos: 343, 356
 - Disciplina del clero y del pueblo cristiano: 155s, 337, 356
 - Doctrinal o teológica: 19, 40, 54, 56, 63, 66-69, 77, 80-82, 86s, 89, 92, 97, 100s, 104, 106, 108-113, 122s, 126, 128s, 131, 137, 148, 150, 155, 160s, 244-247, 250, 253, 261-267, 269, 271, 274, 280s, 289, 299, 308, 310-312, 314, 316-318, 320-323, 325, 344, 352s, 357, 359, 361-363, 365, 367, 371, 374, 424, 426
 - Estudios y seminarios: 36, 42, 62, 356
 - Iglesias orientales: 39, 62, 92, 161, 230, 235, 237, 268s, 309, 341, 429
 - Liturgia: 36, 62, 64, 155, 161, 173-177, 179s, 184-195, 197, 209-211, 216, 218-225, 268, 277, 279s, 310, 427, 430
 - Misiones: 37, 62, 156, 334-336
 - Obispos y gobierno de las diócesis: 37, 62, 117-119, 121s, 142, 144, 147, 151, 277, 327, 329, 356, 395
 - Religiosos: 36, 39, 62, 114, 156, 269, 341

- Secretariado para la unidad de los cristianos: 30, 36, 39, 43, 65s, 88, 152, 156, 230s, 233-236, 245-248, 251, 253s, 257, 268, 293, 296, 323, 356, 368, 429, 434
- Secretariado para los medios de comunicación: 162, 165s
- Comité permanente para los congresos internacionales del apostolado laical: cf. COPECIAL
- Comunión: 57, 65, 95, 108, 113, 141, 177s, 201, 418
- Comunismo: 239
- Concelebración: 178, 188s, 197, 199, 201, 220
- Concilio de Basilea: 312
- Concilio de Constanza: 312
- Concilio de Trento: 10, 26, 31, 46s, 178, 194, 198, 258, 270, 275, 278s, 282, 363, 367, 375, 421, 423, 432s, 435, 438
- Concilio IV de Constantinopla: 367
- Conferencia de las organizaciones internacionales católicas (COIC): 275
- Conferencia episcopal italiana (CEI): 27, 32, 89s, 133, 140, 357, 379, 396, 400-402, 408
- Conferencias episcopales: 33s, 84, 94, 118s, 122s, 137-144, 148, 150, 163, 177, 185, 190, 216, 219-221, 224-226, 260, 263s, 268s, 273, 289s, 329, 392, 394, 398-405, 413, 431, 435, 437
- Confirmación: 199, 207, 223, 332, 336, 343
- Congo: 232, 263, 413
- Consagración episcopal (sacramentalidad): 72, 76, 78s, 81s, 102, 106, 113, 197
- Consejo de presidencia del Concilio: 26s, 33, 38, 62, 87, 89, 103s, 118, 133, 142, 149, 161, 168, 184, 259s, 263, 285, 298, 302, 342, 374, 381s
- Consejo mundial de las Iglesias (WCC): 36, 234, 244, 254-256, 292s, 296, 324, 349, 417s, 429, 435
- Consejo para el cumplimiento de la Constitución de la sagrada liturgia (*Consilium*): 215-221, 223, 225-227, 285, 301, 403, 405, 407, 411, 413, 415, 417, 435s
- COPECIAL: 41s, 275
- Coptos: 240, 255, 257, 414
- Corea: 49, 269, 415
- Costa de Marfil: 412
- Costa Rica: 76
- Croacia: 99
- Cuba: 76
- Curia romana: 19-21, 23s, 27-31, 37, 50, 69, 82, 88, 117-121, 123-130, 133s, 140, 148, 158, 160s, 211s, 218, 221, 224s, 263, 265-267, 278, 287, 289, 297, 301, 329, 343, 376, 378, 394, 425, 427, 436
- Curia: Congregaciones
 - Asuntos Extraordinarios: 90
 - Concilio: 435
 - Consistorio: 148
 - Propagación de la fe (*Propaganda fide*): 37, 335s, 415
 - Ritos: 155, 174, 180, 186, 204, 207, 212, 217, 219-221, 223, 226s, 405, 435
 - Sacramentos: 343
- Santo Oficio: 24, 125-128, 161, 226, 258, 262, 265, 277, 312, 337, 353, 371, 424, 432
- Secretaría de Estado: 19, 21, 23-25, 28, 69, 77, 107, 225, 244, 258, 292, 368, 401, 433
- Seminarios y universidades: 258, 339
- Dei Verbum* (Constitución dogmática sobre la divina revelación): 321, 432
- Diaconado: 73-77, 78s, 81s, 88, 90, 94, 100, 102, 106s, 109, 111, 118, 260, 262, 265
- Dignitatis humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa): 246, 326s
- Ecclesiam suam*: 23s, 301, 353, 370, 384s, 387-391, 418, 436
- Eclesiología: 24, 29, 45, 47s, 55-60, 63s, 70s, 79, 85, 94s, 100, 102-104, 108-111, 113, 206s, 285, 307, 313, 363, 391, 394s, 422, 437s
- Ecuador: 395, 410s
- Ecumenismo: 65, 141, 153, 229-243, 246s, 249, 257s, 275, 289s, 295, 307, 323, 327, 380, 394s, 397s, 416, 419, 429, 437
- Egipto: 416s
- El Salvador: 76
- Episcopado: 19, 34, 41, 45s, 52, 54, 61, 69, 73, 75, 79, 82, 89, 100s, 108, 112, 120s, 123, 125, 130s, 134s, 142, 150, 154, 158-160, 210, 260, 262, 286s, 301, 336, 362, 385, 392-394, 396-398, 424, 427, 435
- Eritrea: 413
- Escandinavia: 55, 142, 317, 320, 342, 379, 397
- Escocia: 269
- España 84, 99, 160, 231, 239, 243, 252, 269, 317s, 372s, 394, 396, 398s, 402, 409s, 430
- Esquema de Zúrich: 349-351, 354, 436
- Esquema polaco: 354
- Esquemas:
 - sobre ecumenismo: 32, 34, 53, 64s, 152-154, 156, 168, 233, 239, 244, 247, 249, 252-254, 258, 300, 306, 308s, 323s, 326s, 336, 356-359, 369, 371, 379s, 418, 429
 - sobre el apostolado de los laicos: 32, 53, 63s, 167, 232, 242, 273s, 300, 306, 308s, 332s, 357s, 380, 397, 431s, 436
 - sobre el depósito de la fe: 22
 - sobre el sacramento del matrimonio: 300, 308s, 357s, 397
 - sobre la bienaventurada Virgen María: 32s, 54s, 61, 67, 84, 97-100, 105s, 155, 158, 169, 232, 287, 299, 316-318, 359, 364, 398
 - sobre la cura de almas: 37, 148, 155, 308s, 327s, 337
 - sobre la Iglesia: 10, 20, 27, 32s, 37s, 40, 43, 52-58, 60s, 63-71, 75s, 80, 85, 89, 92, 94, 96-100, 104s, 108, 118, 120s, 128, 150, 152, 154, 156-158, 160, 167, 169, 197, 231s, 235, 238, 247, 254, 261-263, 275s, 279, 287, 290, 298s, 305, 308s, 311, 314, 316, 318, 320, 322, 328, 332, 336, 338s, 357, 359, 361s, 364, 373s, 379s, 396, 398, 426, 428, 431s, 439

- sobre la Iglesia en el mundo (esquema XIII / XVII): 24, 38, 62, 114, 154, 157, 161, 246, 267, 270s, 273-275, 287, 291, 299s, 306, 308, 330, 333, 344-347, 349, 351-355, 359, 373, 380, 391, 397, 418s, 436
- sobre la libertad religiosa: 33s, 128, 155, 158s, 255, 300, 357, 371, 379s, 398
- sobre la liturgia: 64, 106, 175s, 182, 185, 188s, 193, 197, 211, 214, 222, 230, 241, 267, 280, 426-428
- sobre la Revelación: 32s, 40, 53, 57, 70, 161, 300s, 306, 308s, 318-323, 359, 366-368, 373, 380, 397
- sobre las escuelas católicas: 300, 308, 357, 380, 397
- sobre las misiones: 53, 156, 300, 303, 308, 358s, 373, 380, 397s, 436
- sobre los clérigos / sacerdotes: 148, 156, 300, 308s, 337s, 357, 380, 397, 436
- sobre los judíos: 53, 255, 300, 357, 359, 368, 380
- sobre los medios de comunicación: 157, 165, 169, 171, 198, 241, 430
- sobre los obispos: 32, 37, 69, 117-121, 123, 125s, 132, 134, 142, 144, 147s, 151s, 156, 160, 163s, 230, 232, 262, 277, 300, 308s, 327s, 356-359, 380, 400s, 428, 436
- sobre los religiosos: 53, 94s, 156, 300, 303, 308s, 357s, 380, 397, 436
- sobre los sacerdotes: 156, 300, 337s, 357s, 380, 397, 436
- sobre los seminarios: 300, 303, 308, 436
- Estados Unidos: 66, 125, 140, 162, 165s, 170, 247, 249, 252s, 269, 370, 407, 433, 438
- Etiopía: 294, 413
- Eucaristía: 60, 176, 178, 194, 199-202, 206, 240, 280, 332, 336, 418, 431
- Francia: 32s, 39s, 52s, 57s, 61s, 73s, 84, 86s, 121, 125, 130, 137, 139, 160, 164, 211, 218, 220, 231, 269, 277, 289, 330, 346, 368, 393s, 397, 401s, 405, 433
- Galicianismo: 150
- Gaudet Mater Ecclesia*: 47
- Gaudium et spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual): 271, 346, 389, 391, 432
- Gran Bretaña: 269, 406
- Grecia: 35, 269
- Guatemala: 76
- Holanda: 34, 52, 61, 74, 125, 335, 397, 406
- Honduras: 76
- Hungría: 49
- «Iglesia de los pobres»: 60, 69, 153s, 392
- India: 43, 69, 414
- Indonesia: 60s, 231, 269, 319, 415
- Infalibilidad: 112s, 362
- Inter mirifica* (Decreto sobre los medios de comunicación social): 279, 284, 430s
- Irak: 269
- Irlanda: 269
- Islam / musulmanes: 292, 294s, 324s, 370, 417, 419
- Israel: 66, 417
- Italia: 32, 41, 92, 145s, 160, 243, 269, 289, 312, 377, 394, 398, 401, 430
- Japón: 415
- Jerarquía: 38, 55s, 58, 67, 71s, 80, 82, 102, 111, 148, 332s, 360, 390, 411
- Jerarquía: 84s, 98
- Jordania: 417
- Judaísmo / judíos: 66, 153, 234, 236, 238-240, 243s, 246, 249s, 256s, 270, 292, 294s, 299, 311, 323-326, 356, 369s, 374, 394, 433s, 437
- Kenia: 269
- Laicado: 38, 41s, 46, 53, 55s, 63s, 82, 84-87, 98, 110, 114, 164, 169, 178, 273-276, 287, 299, 308, 314, 330, 332-334, 336, 350, 394, 398, 410, 431
- Lengua de la liturgia (lenguas vernáculas): 177s, 194-197, 201, 205, 220, 224, 226, 405, 410s, 413, 415, 431
- Líbano: 269
- Libertad religiosa: 65, 97, 233, 236, 238-240, 243-253, 256s, 270, 287, 299, 323s, 326s, 356, 371s, 394, 397-399, 426, 437
- Liturgia: 29, 60, 64s, 175, 183, 190, 198, 201-205, 207-210, 395, 407, 410s, 417, 427, 430
- Rito griego: 414
- Rito romano: 64, 145s, 198, 200s, 414
- Rito siríaco: 414
- Liturgia de las Horas: 180s, 185, 191, 196, 199, 201, 206, 214, 222-224, 226
- Lumen gentium* (Constitución dogmática sobre la Iglesia): 55, 61, 63, 70, 80, 85, 92, 98, 105, 107s, 111, 150, 209, 230s, 261, 330, 333, 339, 389s, 432, 439
- Luteranos: 288, 294
- Luxemburgo: 320
- Madagascar: 130, 263s
- Magisterio: 108, 111-113, 189, 353, 363, 367, 371, 421
- María: 54s, 89, 97-100, 109, 118, 301, 311, 314-318, 364-366, 374, 426
- Maronitas: 39, 86, 341, 414, 416s
- Mediator Dei*: 199
- Medios de comunicación: 161, 163, 166s, 171
- Melquitas: 39, 45, 86, 123, 126, 133, 231, 240, 302, 325, 341, 416s
- México: 40, 76, 269
- Misa: 176-178, 188s, 194, 199, 214, 408, 410
- Moderadores: 25-29, 31, 33, 45, 54, 56, 64-68, 77s, 80, 82-84, 87-94, 97, 100-107, 120, 122, 127-130, 133s, 136s, 143s, 148-150, 156, 163-165, 167s, 171, 192, 212-214, 232, 242, 247, 249, 252s, 259-266, 270s, 276s, 281, 284s, 290, 301s, 374, 376, 383s, 423, 427, 431, 437
- Moscú: 35, 418
- Música sagrada: 183, 185, 192, 196, 223, 280
- Musulmanes: cf. Islam

- Mystici Corporis*: 48, 387, 439
- No católicos: 35s, 65, 110, 147, 153, 242, 255, 331, 336, 418
- Nueva Zelanda: 408
- Obispos: cf. Episcopado
- Observadores: 40-42, 51, 57, 70, 87, 89, 96, 152, 237, 243, 253-256, 286
- Oficina de prensa: 162
- Orientales, obispos / Iglesias: 49, 90, 99, 123, 133, 141, 145s, 199, 230s, 237s, 240, 249, 254, 269, 284, 325, 416s, 428
- Ortodoxos: 42s, 141, 153, 234, 242, 254-257, 292-294, 386, 416s, 434s
- Ortodoxos griegos: 296
- Ortodoxos rusos: 296
- Pacem in terris*: 20, 245, 344, 349, 371, 391
- Palestina: 294
- Panamá: 76, 399
- Papado: 21, 47, 72, 124, 126, 128s, 150, 153, 233, 287, 294, 313
- Paraguay: 76
- Pastor aeternus*: 432, 439
- Pastorale munus*: 278s
- Patriarcas: 113
- Perfectae caritatis* (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa): 373
- Periodistas: 40, 44s, 49, 51, 70, 73, 162, 165-167, 169s, 200, 376, 434
- Perú: 394, 410
- «Plan Döpfner»: 10, 261, 297s, 303s, 306-310, 341, 355, 357, 373, 376s, 380, 426
- Pobres / pobreza: 55, 77, 109s, 153s, 336, 432
- Polonia: 34, 49, 52, 269
- Prensa: 19, 32, 44, 73, 76, 87, 97, 99, 149, 157, 164s, 170, 200, 234, 242, 250, 265, 285, 289, 297, 305
- Primado: 73, 75, 82, 112, 126, 129, 148, 301, 361, 362, 385, 389s, 432
- Primitiae*: 214s, 222
- Protestantismo / protestantes: 58, 99, 152s, 233s, 238, 252, 255s, 386, 394, 399, 415
- Pueblo de Dios: 38, 55s, 58, 64, 67, 80, 82, 84-86, 98, 108, 110s, 113s, 155, 332, 350, 390, 431
- Quod apostolici*: 25s
- Reforma / Contrarreforma: 230-234, 239, 258, 279
- Reforma del calendario: 182, 199
- Reforma litúrgica: 209s, 212, 214s, 217, 221s, 392, 404-410, 413, 431, 436
- Reglamento: 21s, 24, 27-29, 42, 44, 56, 80, 89, 91, 100, 142, 157, 165, 177, 179, 259-264, 281-284, 301s, 305, 307, 325, 355, 381-384
- Religiosos: 85, 94, 311-314, 373
- Revelación: 437
- Ruanda: 263
- Rumanía: 43, 49, 89
- Sacerdotes: 202
- Sacram Liturgiam*: 216s, 219, 221, 226, 408
- Sacramentalidad del episcopado: 312; cf. Consagración episcopal
- Sacramentos y sacramentales: 155, 175, 178, 191, 195, 202s, 205, 213s, 280, 336, 409
- Sacrosanctum concilium* (Constitución dogmática sobre la sagrada liturgia): 48, 77, 173, 175s, 193, 198-201, 208-210, 212, 215-217, 219-223, 261, 270, 279, 286, 399, 404, 407s, 411, 430-433, 435s, 438
- Sagrado Colegio: 123, 161, 298, 311, 380
- Salesianos: 43
- Secretaría general: 25, 54, 63, 66, 81, 87, 119, 149, 161, 183, 253, 259s, 269, 318, 335, 359, 375, 384, 424, 428
- Secretariado para asuntos extraordinarios: 23, 26s, 423
- Secretariado para los no cristianos: 26
- Sínodo de Pistoia: 120s
- Siria: 294
- Sucesión apostólica: 79, 106, 111
- Sucesión episcopal: 132
- Sudáfrica: 231, 399, 413
- Suiza: 269, 320, 397
- Taizé: 52
- Trinidad: 55, 98, 284
- Ucrania: 99, 258, 269, 323
- Ultramontanismo: 124, 160
- Unión Soviética: 35, 43, 49, 433
- Unitatis redintegratio* (Decreto sobre el ecumenismo): 388-390, 418
- Uruguay: 61, 76, 393, 398, 410
- Ut unum sint*: 237
- Vaticano I: 10, 72, 75, 81, 102, 104, 108, 112, 131, 159, 189, 281s, 286, 311, 363, 367, 421, 427, 432, 435, 439
- Venezuela: 76, 130, 411
- Veterum sapientia*: 24
- Viejos católicos: 257
- Vietnam: 49, 53, 86, 346, 415, 433
- Votación de sondeo (votos orientadores): 10, 77, 79-81, 83, 87s, 126, 136, 148-150, 160, 260, 262, 286, 361
- Yugoslavia: 49
- Zaire: 251, 26

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abellán, M. P.: 37, 342
Acerbi, A.: 59, 61, 71s, 95
Adam, F. N.: 37
Adam, K.: 386
Adenauer, K.: 20
Agagianian, G.: 25s, 37, 55, 57, 68, 78s, 82s, 90s, 104, 133s, 165, 247, 261, 274, 282, 334, 356, 374s
Agasso, D.: 20
Aguirre, A. M.: 46, 410
Ahern, B.: 152
Albareda, A. M.: 199
Alberigo, A. N.: 26, 28, 77, 87-89, 129, 131, 417
Alberigo, G.: 10, 13-16, 21-24, 27, 36, 57, 64, 71, 105, 131, 149, 281-285, 297, 301, 312, 339, 342, 363, 382, 384, 400, 408, 417, 421, 439
Aldea Vaquero, Q.: 34
Alfrink, B. J.: 60, 73, 90s, 104, 120, 140, 166, 267s, 376, 393, 400
Allchin, A. M.: 363
Allen, D. W.: 363
Aloisi Masella, B.: 309, 343
Alonso, I.: 409
Alonso Muñozerro, L.: 140
Alonso Schökel, L.: 368
Alter, K.: 117
Álvaro del Portillo, D.: 337
Amadouni, G.: 141
Ancagne, J.: 416
Ancel, A.: 33, 53, 61, 108, 110, 113, 139, 154, 272, 346-349, 352, 354, 364
Anderson, F.: 46
Anderson, J. B.: 335
Angerhausen, J.: 154
Anné, L.: 151
Añoveros Ataún, A.: 75, 134
Antonelli, C. M.: 54, 61, 67s, 99-101
Antonelli, F.: 174, 186, 188s, 192s, 199, 210, 215, 219, 225s, 277
Antoniutti, I.: 20, 39, 127, 309, 341s, 373
Aračić, D.: 99
Arès, R.: 397
Arndt, E. J. F.: 256
Arrieta, J. I.: 328
Arrighi, G. F.: 37, 92, 148
Astorei, R.: 400
Athaide, D. R.: 146
Atenágoras: 35, 42s, 65, 229s, 254, 292-294, 301, 416, 418, 434s
Aubert, R.: 81, 118, 234, 387
Agustín de Hipona: 48, 202 35, 224
Ayoub, F.: 354
Babcock, A. J.: 329, 331
Bacci, A.: 73, 86, 105
Baccino, L.: 168
Baker, A.: 410
Balaguer, M.: 410s
Baldassari, S.: 33, 240, 394
Balić, C.: 54, 67s, 80, 97, 99s, 169, 316s, 364s
Balthasar, H. U. von: 387
Bandas, R.: 37
Barabino, G.: 89, 159
Baragli, E.: 163, 166, 168-170
Baraúna, G.: 389
Barbado, F.: 111, 115
Barbieri, D.: 410s
Barrios Valdés, M.: 288
Bartoletti, E.: 50
Batanian, I. P.: 124, 133, 160, 341, 417
Baudoux, M.: 69, 120, 341, 398
Baudry, G.-H.: 354
Baum, G.: 323
Baum, P.: 152
Bayan, R.: 417
Bea, A.: 20, 34, 42, 51, 60, 65, 81, 88s, 120, 180, 199, 211, 229s, 241-244, 246, 249s, 252s, 292s, 299, 306, 316, 320, 322-327, 356, 363, 368, 370, 418, 423, 429s, 435
Beauregard, L.: 397
Beck, G.: 73s, 85, 342
Becker, H.: 200
Bednorz, H.: 162
Bekkers, G.: 185
Bekkers, W. M.: 393
Benedictos: 294
Benoit, P.: 355
Beozzo, J. O.: 11, 14, 16, 34, 41, 392
Bergonzini, M.: 41, 46, 50
Bernard, J.: 171

- Berto, V.: 59, 61, 158-161
 Bertoli, P.: 220
 Bertrams, W.: 360, 423
 Berutti, C.: 37, 117, 277, 342
 Besutti, G. N.: 317s
 Bettazzi, L.: 74, 280
 Betti, U.: 14, 32s, 54, 111-113, 115, 270, 312, 318, 321, 360, 367
 Bevilacqua, G.: 22, 213, 387
 Bianchi, L.: 140
 Bidagor, R.: 343
 Bidawid, R.: 417
 Binz, L.: 117
 Blanchet, É.: 72, 338
 Blomjous, J.: 113, 154, 162, 264, 272, 347, 354, 419
 Bocchini Camaiani, B.: 394
 Bogarin, P.: 168
 Bogliolo, L.: 330s
 Boillat, C.: 331
 Boillon, P.: 288
 Bolte, P.-E.: 37, 397
 Bonet, E.: 151, 174, 185-189, 193, 213, 222
 Bontems, A.: 139
 Borella, P.: 215
 Borovoi, V.: 43, 258
 Borromeo, C.: 342
 Borromeo, L.: 41, 269
 Bortignon, H.: 342
 Botero Álvarez, A.: 411
 Botto, P.: 342
 Boulard, F.: 37, 121, 151, 395
 Bourget, P.: 386
 Bouyer, C.: 114s
 Boyle, H.: 168
 Bravo Muñoz, A. E.: 395
 Brechter, S.: 334
 Brouwers, J. A.: 34, 137, 320, 406
 Brown, R.: 36
 Brown, R. McAfee: 152, 256s
 Browne, M. (cardenal): 27, 54, 63, 66, 80, 108, 114, 121s, 128s, 143, 148, 160s, 248, 272, 278, 312, 314, 360
 Browne, M. (obispo): 117, 121, 123
 Browne, W. J.: 408
 Brun, M.: 42, 65
 Buckley, J.: 91
 Bueno y Monreal, J.: 117, 238, 399
 Bugnini, A.: 186, 188, 199, 207, 210-221, 223, 225-227, 301, 405, 409, 435
 Bukatko, G.: 237, 241
 Burigana, R.: 36, 40, 318, 367
 Busimba, J.: 135
 Busquets Sindreu, P.: 288
 Butler, C.: 60, 70, 80, 84, 99, 108, 114s, 127, 235, 240, 317
 Cáceres, R.: 168
 Caggiano, A.: 90, 92, 104, 403
 Cahill, T.: 134, 342
 Caillot, A.: 135
 Calabria, R.: 33, 93
 Calderón, C.: 313, 376, 378
 Calewaert, C. I.: 404
 Calmels, N.: 87, 336
 Calvez, J.-Y.: 396
 Câmara, H. P.: 97, 154, 329, 331, 346, 354, 403
 Campeau, L.: 397
 Cannelli, R.: 15, 17, 341
 Cantero Cuadrado, P.: 113, 323
 Cantin, R.: 397
 Caprile, G.: 13, 35, 38s, 81, 88, 105s, 108, 118, 144, 169-171, 230, 232, 234, 236, 244, 250, 252s, 267, 269, 275, 277, 279s, 285, 289, 306, 308, 332, 356, 358, 360, 366, 376s
 Capucci, H.: 242
 Caramuru de Barros, R.: 354, 393, 411
 Carbone, V.: 10, 16, 25, 34, 37, 65, 82, 92, 103, 134, 148, 161, 302s, 326, 375, 379, 381s
 Cárcel Ortí, V.: 34
 Cardijn, J.: 329, 331
 Carli, L. M.: 33, 37, 62, 91, 106, 117-119, 121s, 132, 137s, 140, 142-144, 148-150, 158-161, 235, 278, 324, 329, 357, 362, 383, 394
 Carpino, F.: 117
 Carraro, G.: 32s, 338
 Carrol, J.: 327
 Casaroli, A.: 49, 433
 Castellano, I.: 32, 63, 78, 162, 331, 410
 Castellí, A.: 32, 117, 147, 401
 Castellino, G.: 109s, 114, 360
 Cavagna, A. M.: 78, 200
 Cavallera, C.: 334
 Cento, F.: 38, 63, 74, 136, 162, 165s, 271-274, 309s, 330s, 345, 351-353
 Cerfaux, L.: 109, 114, 281, 321, 361
 Ceriani, G.: 37
 Charrière, F.: 406
 Charue, A.-M.: 55s, 66, 100s, 109s, 114, 155, 248, 269, 272, 299, 311, 313, 318, 321s, 362, 406
 Che-Chen-Tao, V.: 37
 Chenu, M.-D.: 14s, 17, 23, 43, 73s, 106, 154, 346-348, 350, 411, 422, 437s
 Chiesa, A.: 121
 Chil Estévez, A.: 399
 Chopard-Lallier, E.: 242
 Chrisostomos de Atenas: 35
 Ciappi, L.: 111, 115, 312, 360
 Cicognani, A. G.: 21, 25, 44, 65s, 77, 82s, 87-90, 92, 104, 156, 211s, 216, 219-221, 235, 237, 246, 261, 263, 274, 278s, 290, 298, 303, 305, 307,

- 309, 312, 320, 325, 327s, 330, 334s, 342, 353,
357s, 371, 374, 379, 423, 426, 429, 433
- Ciola, N.: 14, 318
- Cirarda, J.: 402
- Ciriaci, P.: 309, 337
- Civardi, E.: 37, 277
- Civardi, L.: 63, 86, 163, 331, 351
- Clément, O.: 292-294
- Coderre, G.-M.: 95, 141, 154
- Cogley, J.: 166
- Colli, E.: 162
- Colombo, C.: 24s, 27, 38, 56s, 78s, 81, 83, 88, 94,
100-102, 104s, 112s, 151, 277, 280-283, 321,
326, 360s, 363, 410, 423
- Colombo, G.: 22, 24, 47, 55, 285, 385-387, 389s
- Comber, J.: 334
- Combes, A.: 342
- Compagnone, E. R.: 32, 114, 342
- Confalonieri, C.: 90, 104, 134, 157, 211, 216, 218,
325, 327, 357, 374
- Congar, Y.-M. (JCng): 15, 17, 22, 33, 38, 46, 50-53,
56-58, 60-62, 66-68, 70, 72, 75, 77s, 80, 82-87,
90, 92-94, 97, 99, 108, 110, 114, 122, 125-127,
129s, 148, 151, 154s, 231s, 238-240, 243, 247s,
250-252, 258, 266, 268, 271s, 275, 277s, 283s,
287s, 290, 314, 316, 321s, 324, 326, 344, 347,
352-355, 367-369, 386-390, 400s, 422, 424, 427,
438
- Conus, G.: 52
- Conway, W.: 276
- Conzemius, V.: 288
- Copin, N.: 164
- Corboy, J.: 168
- Cordeiro, J.: 342
- Cornelis, J. F.: 232
- Correa León, P.: 117, 120s, 142, 151
- Cottier, G. M.-M.: 252, 369
- Cousineau, J.: 397
- Cousins, N.: 162, 331
- Cremin, P.: 37
- Crichton, J. D.: 407
- Cullinane, J.: 168
- Cullmann, O.: 36, 58, 75, 81, 153, 232, 255s, 258,
300
- Cushing, R. J.: 376, 378
- Cushman, R. E.: 256
- Cyprian: 59
- da Cunha Marelím, L. G.: 158
- da Silva, J.: 329, 331
- Dabezies, P.: 33, 393
- Daem, J. V.: 127, 340
- Dalé, R.: 154, 398
- Dalmaís, P.: 60
- Dalos, P.: 163, 331s
- Daly, B.: 342
- D'Amato, C.: 174, 183, 185, 192, 196
- Dammert Bellido, J. A.: 37, 139
- Daniélou, J.: 22, 39, 70, 83, 109s, 114, 166, 252,
272, 313, 354s, 410
- Dante, E.: 174, 185, 187s, 219, 226
- de Araújo Sales, E.: 162, 331
- de Arriba y Castro, B.: 238
- de Barros Câmara, J.: 95, 123, 338
- De Bazelaire de Puppierre, L.: 120
- de Berranger, O.: 346
- de Castro Mayer, A.: 128, 142, 158, 160
- de Clerk, C.: 186
- de Courreges, L.: 37, 151
- de Habitch, M.: 42, 113, 115, 275, 349
- De Kesel, L.: 406
- de La Chanonie, P.: 158
- de la Noi, P.: 409
- de Lubac, H.: 248, 302, 368, 375, 378, 387, 391,
422, 438
- De Luca, G.: 22
- de Moura, A.: 37
- de Proença Sigaud, G.: 59, 61, 74, 89, 142, 158-160,
289
- de Provençères, Ch.: 53, 95, 341
- de Riedmatten, H.: 113, 251, 272, 349, 354
- de Rose, G.: 386
- De Smedt, E. J.: 66, 73, 150, 168, 234, 241, 244-
246, 248-251, 276, 299, 371
- de Soyza, H.: 415
- De Vet, G.: 63, 163, 331
- de Vito, A.: 134
- Dearden, J. F.: 110, 114
- Degrijse, O.: 323
- del Pino Gómez, A.: 124, 160
- Del Rosario, L.: 117
- Delhayé, P.: 62, 113, 115, 147, 271, 326, 340, 350,
354
- Dell'Acqua, A.: 26, 69s, 83, 132, 212, 225, 308,
327, 401
- Denis, H.: 85
- Denis, Ph.: 59, 416
- Denzinger, H.: 353
- D'Ercole, G.: 37, 111s, 115, 148, 363
- Derderian: 294
- Deskur, A.: 37
- Devoto, A.: 14, 46, 403
- Dezza, P.: 340
- Dhanis, É.: 99, 112s, 115
- Di Ruberto, M.: 101
- Dick, I.: 341, 416
- Díez Alegría, J. M.: 154
- Dingemans, L.: 273, 354
- Dirks, A.: 174, 185s, 188, 212, 215
- D'Mello, L.: 243

- Döpfner, J.: 10, 22s, 25-27, 31, 33, 57, 72s, 75, 79, 81, 87, 90s, 94, 96, 104, 134-137, 140, 149, 165, 173s, 176, 182, 184-186, 213, 224s, 246, 261, 265, 268, 276, 280, 282s, 290s, 297s, 300s, 303-310, 320, 326, 329, 338, 341s, 344, 355-357, 373, 376s, 379, 380, 382s, 393, 397, 405, 423, 426
- Dogget, J.: 334
- Dossetti, G.: 10, 21-28, 33, 56s, 65, 68, 71, 76-79, 81-83, 87-89, 91-94, 104-106, 245, 247, 260, 262-264, 266s, 271, 281-284, 304, 312, 345, 377, 382-384
- Doumith, M.: 86, 100, 111, 115, 316, 352
- Dournes: 84
- D'Souza, E.: 123, 125, 334, 414
- Dubois, M.: 87
- Duirat: 413
- Dumont, C. J.: 231, 233s, 241
- Duncker: 360
- Dupont, A.: 91
- Dupont, J.: 15, 110, 114, 122, 127, 130, 158, 169, 172, 268, 367
- Duprey, P.: 30, 35, 45, 292s, 296, 379
- Dupuy, B.-D.: 84, 154, 231, 318, 400
- Duval, A.: 35, 348
- Dwyer, G.: 117, 121
- Echevarría, B.: 342
- Edelby, N. (JEdb): 15, 17, 30, 39, 42, 45, 60, 68, 72, 74, 93, 96, 104, 126, 133, 325s, 341, 416s
- Egger, C.: 174, 193
- Eid, E.: 37
- El-Moharraky, P.: 257
- El-Pharaony, F.: 257
- Ela, J.-M.: 413
- Elchinger, L. A.: 53, 55, 61, 70, 240s, 397
- Eldarov, G.: 37, 156
- Enciso Viana, I.: 60, 177, 186-189, 194
- Enrique y Tarancón, V.: 337
- Esteban I Sidarouss: 238
- Etcagaray, R.: 33, 69, 151, 290
- Fagiolo, V.: 92, 134, 298
- Famerée: 10, 16, 37, 117, 335
- Farah, E.: 242
- Fares, A.: 32
- Fattori, M. T.: 14, 38, 42, 63
- Fauvel, A.: 154
- Favelle, A.: 341
- Feder: 409
- Felici, P.: 25, 32, 42, 47, 54, 66, 69, 81-83, 87s, 90, 92s, 100, 102-104, 134, 147, 155, 157, 161, 168s, 176, 223-226, 247, 261, 263, 268, 276, 278s, 282-284, 298, 302s, 306-310, 318-320, 322, 326s, 329, 335, 356, 358s, 362, 369, 374s, 378, 380s, 383, 423s
- Feltin, M.: 146, 337, 388
- Fenton, J. C.: 14, 17, 43-45, 71, 109s, 114
- Féret, H. M.: 51, 53, 70, 84, 151, 277
- Fernandes, A.: 117, 136, 168
- Fernandes, J.: 190
- Fernández, A.: 68, 86, 114, 120, 248
- Fernández, P.: 37
- Fernández-Conde, M.: 329, 331
- Ferrari-Toniolo, A.: 330s, 354s
- Ferraro, N.: 174, 219
- Ferreira, A.: 123
- Fesquet, H.: 270, 344
- Fey Schneider, B.: 185s, 188
- Fink, E.: 288
- Fink, U.: 406
- Fischer, B.: 175, 199s, 218s
- Fisher, D.: 96, 132, 407
- Flahiff, G.: 342
- Florit, E.: 14, 17, 32s, 36s, 41, 66, 73, 112, 115, 123, 143, 160s, 269, 321, 323, 345, 351, 357, 367s
- Fogarty, G. P.: 288, 371
- Fohl, J.: 342
- Folliet, J.: 154
- Fortier, E.: 397
- Fouilloux, É.: 11, 15
- Franić, F.: 67, 74, 111, 115, 140s, 154, 160s, 248, 323, 352s
- Frénau, G.: 59, 61
- Frings, J.: 20, 22, 27, 30, 55, 90s, 104, 121, 124-128, 131, 140, 151, 166, 176, 226, 242, 260s, 264, 267s, 291, 375, 393
- Frisque, J.: 156, 337
- Frutaz, P.: 186, 188, 191, 193, 215, 219, 226
- Fürstenberg, A. J. P.: 168
- Gabel, É.: 166, 170
- Gagnebet, R.: 33, 53, 56s, 62, 66, 71s, 84, 112, 115, 248, 269, 314, 321, 354
- Gallardo Mendoza, M.: 409
- Galletto, A.: 162s, 329
- Gambari, E.: 342
- Gantin, B.: 264, 397
- Garbolino: 44, 52
- García, F.: 123
- García, M.: 396
- García Garcés, L.: 317s
- García y García, A.: 399
- García-Salve, F.: 353
- Gargitter, G.: 37, 55, 117, 120s, 151
- Garibi y Rivera, J.: 132, 134
- Garofalo, S.: 109s, 115, 321, 360
- Garrido, G.: 409
- Garrone, G.: 33, 53, 55, 60s, 66-68, 70, 84, 87, 110, 114, 120, 125, 248, 269, 271s, 314, 320, 352, 354s, 404

- Gascon, T.: 342
 Gauci, P.: 91
 Gauthier, P.: 69, 154, 292, 432
 Gavazzi, E.: 134
 Gawlina, G.: 117
 Gedda, L.: 20
 Genest, J.: 397
 Géraud, J.: 331
 Gerlier, P.: 154, 166, 393
 Ghattas, I.: 74, 242
 Giaquinta, C.: 398
 Gilroy, N.: 90, 104, 290, 408
 Giobbe P.: 174, 210, 216, 223
 Giusti M.: 90
 Glazick, J.: 334
 Glorieux, A.: 63, 162s, 243, 271-274, 329, 331-333, 344s, 348s, 352s, 355
 Goldie, R.: 275
 Golzio, S.: 42, 275
 Gomes dos Santos, F.: 120
 Gómez de Arceche y Catalina, S.: 158s
 Gonnet, D.: 245, 247, 249s, 252, 326, 371, 399
 González, F.: 37
 González Martín, M.: 146
 González Moralejo, R.: 120, 154
 Gonzi, M.: 134
 Goody, L. J.: 242
 Gouet, J.: 35, 37
 Gouyon, P.: 53, 123
 Governatori, L.: 117, 327
 Goyeneche, S.: 342
 Graber, R.: 393
 Gracias, V.: 140, 240
 Gran, J. W.: 323
 Granados García, A.: 123
 Granfield, P.: 390
 Granier Gutiérrez, J.: 162
 Grasso, D.: 37
 Gravrand, H.: 412
 Greco, C.: 91, 354
 Greco, J.: 61
 Green, E. A.: 242
 Gregory: 354
 Greiler, A.: 16
 Griffiths, J.: 110, 114
 Grillmeier, A.: 70, 111, 115, 321s, 368, 389
 Grimault, A.: 158
 Grimshaw, F.: 188, 215
 Gritti, J.: 386
 Grootaers, J.: 15, 17, 37, 96, 109, 111, 117, 128, 131s, 137, 156, 162, 254, 260, 264-267, 270s, 273, 288, 295, 297, 299, 326, 335, 346, 354, 373, 378
 Grotti, G. M.: 142, 158
 Gruber, G.: 304
 Guadri: 331
 Guano, E.: 42, 70, 113, 163, 272, 276s, 331, 345-347, 349-352, 354s, 401
 Guasco, M.: 81, 199
 Guerriero, E.: 81, 199
 Guerry, E. M.: 37, 73, 84, 117, 139, 147, 363, 393
 Guirma, C.: 414
 Guitton, J.: 22, 42, 275, 279, 387
 Gúrpide Beope, P.: 95
 Gut, B.: 114s, 248
 Gutiérrez, A.: 331, 342
 Gutiérrez Martín, L.: 342
 Guyot, L.: 53, 277
 Häring, B.: 56, 70, 80, 113-115, 166, 170, 190, 248, 272s, 339, 343-348, 351-354, 391
 Hage, A.: 242
 Hakim, G.: 154, 416s
 Haller, L.: 342
 Hallinan, P.: 174-176, 179
 Hamer, J.: 244s, 250, 252, 326, 371, 400
 Hanahoe, E.: 43
 Hanrion, B.: 397
 Haquin, A.: 406
 Hart, W.: 323
 Haspecker: 44
 Hauptmann, P.: 53, 83, 90s, 252, 346s, 351
 Hayek, D.: 117
 Hebblethwaite, P.: 19
 Heenan, J. C.: 74, 325, 406
 Heiser, B.: 323
 Helmsing, C.: 252, 323
 Hengsbach, F.: 63s, 113, 162, 240, 242s, 272, 274, 299, 329-331, 345s, 348, 354
 Henriques, A.: 45
 Henríquez Jiménez, L.: 108, 112, 115, 320
 Herlihy, D.: 37
 Hermaniuk, M.: 68, 120, 235, 242, 323
 Herrera Oria, A.: 162, 331
 Hervás y Benet, J.: 134, 394, 399
 Heston, E. L.: 342
 Heuschen, J.: 108, 112, 114s, 312, 321
 Higgins, G.: 170, 331
 Hilberath, B. J.: 200
 Himmer, C.-M.: 61, 110, 154s
 Hirschmann, H.: 44, 55, 80, 113-115, 272, 331, 346, 349
 Hochhuth, R.: 236, 244, 295
 Hodges, J.: 120
 Höck, J.: 397
 Hoeck, J. M.: 341
 Höfer, L.: 152
 Höffner, J.: 80, 346, 397
 Hoffmann, H.: 37
 Holland, T.: 376

- Horton, D.: 14, 52, 58, 61, 70, 75, 81, 87, 89, 256
Houtart, F.: 34, 151, 154, 354, 400
Howard, E. D.: 407
Howell, C.: 407
Hua, M.: 346-349
Hurley, D.: 45, 59, 413
Hussein: 295
Huyghe, G.: 240, 342
- Iannucci, A.: 394
Impagliazzo, M.: 35
Indelicato, A.: 14, 54, 119, 163, 342, 382
Inglessis, E.: 42, 275, 416
- Jachym, F.: 397
Jacq, A.: 240
Jaeger, L.: 85
Jansens: 342
Janssen, H.: 337, 397
Jedin, H.: 22, 30s, 33s, 37, 55, 73, 80, 121, 128, 281, 283, 304, 382
Jenny, H.: 176, 212
Joblin, J.: 354
Jop, F.: 146
Journet, C.: 386s
Jruschev, N.: 433
Juan XXIII / Roncalli, A. G.: 9, 13s, 19, 20, 22-24, 26, 28s, 31, 35s, 47, 50s, 65, 74, 92, 94, 96s, 107s, 198s, 229s, 233, 243-245, 250s, 273, 280, 290, 302, 304s, 313, 348s, 372, 375, 381, 388, 391s, 395, 421-426, 429, 432-434, 438
Jubany Arrau, N.: 37, 80, 117, 120s, 151
Julio III: 438
Jullien, A.: 177, 210
Jungmann, J. A.: 15, 17, 65, 174s, 186, 188-193, 196s, 200s, 208s, 212-215, 218
Jurgens, C.: 168
- Kaczynski, R.: 10, 173, 199, 201, 206, 216, 219-221, 225s
Kaiser, R. B.: 166
Kalwa, P.: 123
Kampe, W.: 44
Kearns: 360
Kemerer, G.: 410
Kempf, W.: 302, 309, 373
Kennedy, J. F.: 151, 258, 433
Kerrigan, A.: 110, 114, 360
Khoreiche, A.: 147
Kleiner, S.: 114, 342
Klepacz, M.: 140
Kleutgen, J.: 105
Kloppenburger, B.: 111, 115, 248
Klostermann, E.: 31, 37s, 113, 115, 273, 331
- König, F.: 42, 49, 68, 73, 97-100, 111, 115, 120, 190, 241, 272, 300, 314, 316, 376, 393
Kohlschein, F.: 208
Kominek, B.: 162, 354
Komonchak, J.: 10, 371
Kramer, H.: 73
Krol, J.: 87, 302, 309, 355
Küng, H.: 27, 55, 68, 80, 125
Küppers, W.: 255, 257
- La Tournelle: 20s
La Valle, R.: 44s, 49, 82, 121, 126
Labourdette, M. M.: 15, 17, 56, 114s, 314
Ladrière, P.: 350, 414
Lafortune, P.: 110, 113-115, 248
Lai, B.: 14, 17, 89, 159
Lalande, P.: 152
Lamberigts, M.: 13, 16, 37, 124, 156, 173, 270, 335, 414
Lambert, B.: 111, 115, 288s
Lambruschini, F.: 112, 115
Lamont, D. R.: 323
Landázuri Ricketts, J.: 140, 342, 411
Lanne, E.: 27, 387
Larnaud, J.: 42, 275
Larraín Errázuriz, M.: 85s, 154, 162, 331, 409s
Larraona, A.: 95, 161, 174s, 189-191, 210-212, 215s, 218-223, 225s, 313s, 362-364, 405
László, S.: 86, 146, 163, 331, 352, 397
Lattanzi, U.: 57, 363
Laurentin, R.: 15, 56, 70, 83s, 94, 114s, 126, 131, 134, 140s, 145, 149, 164s, 167-170, 249, 253, 263, 265, 269s, 277, 279, 285, 288, 301, 311, 315-318, 340, 346, 354, 356, 366, 378, 382s, 386, 437
Layek, G.: 242
Lazzarotto, A.: 41, 76, 415
Le Bourgeois, A.-F.: 341s
Le Cordier, J.: 53, 135
Le Guillou, M.-J.: 154, 231, 346s, 349, 363
Lebret, L.: 22, 272, 353s
Lécuyer, J.: 111, 115, 337, 363
Leetham: 331
Lefebvre, J.: 53, 139, 166
Lefebvre, M.: 33, 59, 61, 73s, 84, 89, 91, 122, 127, 129, 142, 148, 158-160, 289, 362
Lefevre, G.: 338
Léger, P. É.: 22, 33, 36, 68, 70, 73, 85, 95s, 191, 241, 248s, 325, 338, 367, 371, 391, 393, 407s
Legrand, H.: 339, 399s
Leimgruber, S.: 406
Leiprecht, C.: 96, 342, 397
Lemieux, M.-J.: 117
Lengeling, E. J.: 198, 210
Lentini, S.: 330s

- León XIII: 237, 242, 353
 Lercaro, G. (Ldc / FL): 15, 20, 22-29, 31, 33, 45, 49, 51, 57, 60s, 64s, 77s, 81-83, 87-93, 103, 105, 110, 123s, 126s, 129-132, 134, 149s, 154, 156s, 167s, 174, 176s, 183, 185s, 189, 192s, 197, 200, 210-227, 232s, 243, 247, 260, 262-265, 267s, 273s, 276, 282, 290, 301, 304s, 307, 355, 357, 377, 381-384, 393, 401, 403-405, 408, 417, 427, 431, 435
 Leuliet, G.: 154
 Leven, S. A.: 377
 Levillain, P.: 25, 288s, 301, 345, 354, 382
 Licheri, G.: 300
 Liégé, P. A.: 53, 70, 151
 Lienart, A.: 60, 74, 90, 92s, 120, 246, 253, 307, 309, 319s, 357, 366, 374, 383, 393
 Ligutti, L. G.: 37, 331, 354
 Lindbeck, G. A.: 255, 257
 Lio, P.: 80, 114s, 353
 Llamera, A.: 317
 Löw, G.: 199
 López Gallego: 84
 Lorscheider, L.: 323
 Louchez, E.: 37, 62, 156, 335
 Louvel, F.: 406
 Luneau, R.: 414

 Maas-Ewerd, T.: 206, 208
 Mabathoana, E.: 91
 Maccarrone, M.: 91, 112s, 115, 281, 292, 302, 312, 375, 382
 Macchi, P.: 22, 293
 Magistretti, F.: 439
 Maher, M. F.: 245, 250
 Maillat: 397
 Malanczuk, V.: 60, 240, 242
 Manek, G.: 323
 Manoir, H.: 316
 Mansi, G. D.: 15, 189
 Mansourati, C. I.: 417
 Manzanares Marijuán, J.: 399s, 404s
 Manzini, R.: 42, 50, 275
 Marella, P.: 20, 37, 117-119, 130, 147, 155, 309s, 327-329
 Margerie, R.: 20
 Mariani, G.: 37
 Maricevich Fleitas, H.: 168
 Marín Martínez, T.: 34
 Marini, P.: 212-216
 Maron, G.: 153, 258, 288
 Marot, H.: 363
 Marques, L. C.: 97, 342
 Marsili, S.: 224
 Martano, V.: 35, 42, 43, 293s, 296
 Martelet, J. J.: 70, 84, 252, 346, 354
 Martimort, A.-G.: 36, 70, 84, 174s, 184-186, 188, 190s, 193, 199, 212, 215, 217-220, 222s, 226, 281
 Martin, V.: 15, 199
 Martin, A.: 175, 180, 186, 189-191, 194, 196, 215, 408
 Martin, J.: 60, 75, 231, 236s, 240, 293
 Martin, M. / Serafian, M.: 90, 107
 Martin, P. P. E.: 154
 Martina, G.: 382, 385
 Martínez, E.: 123
 Martínez, T. M.: 34
 Marty, F.: 33, 53, 120, 337
 Marzal, M.: 410
 Masatoshi Doi: 257
 Mason, E.: 91, 124, 160
 Massimiliani, R.: 146
 Mathew, D.: 153
 Mathias, L.: 117
 Matthew, C. P.: 232, 257
 Máximos de Sardes: 229
 Máximos IV Saigh: 39, 42s, 45, 66, 72s, 123, 125s, 128, 133, 154, 238, 240, 341, 376, 393, 416s
 Mayer, A.: 338
 Mazerat, H.: 337
 Maziers, M.: 37, 53, 61
 McCann, O.: 123, 327
 McDevitt, G.: 342
 McGrath, M. G.: 56, 113, 115, 248, 349, 353s, 368, 391
 McInnes, A. C.: 294
 McIntyre, J. F.: 117, 121s, 140
 McKelvey, G. N.: 42
 McManus, F.: 174, 191, 212s, 407
 McNaspy, C. J.: 407
 McShea, J.: 342
 Medina Estévez, J.: 56, 66, 84, 113, 131, 151, 248, 349, 354, 398
 Mejía, J.: 167s, 171, 398
 Melloni, A. (y «Procedure»): 10, 14-17, 19, 22-24, 78s, 81, 83, 88s, 93s, 96, 342, 371
 Mels, B.: 342
 Ménager, J.: 86, 113, 162, 272, 331, 345s, 348, 354
 Mendes Almeida, A.: 346
 Méndez Arceo, S.: 55, 123, 409
 Mendiharat, M.: 168, 395
 Menozzi, D.: 15, 36, 371, 394
 Méouchi, P.-P.: 341
 Mercier, G.: 154
 Mersch, É.: 387
 Metz, J. B.: 438
 Meyer, A. G.: 73, 87, 90, 140, 190, 252, 267s, 326
 Micara, C.: 363
 Michiels, G.: 37
 Míguez Bonino, J.: 152, 255, 398

- Mihayo, M.: 168
 Moehler, P.: 331
 Moeller, C.: 39, 61, 68, 76, 79, 81, 83s, 88s, 91-94, 98-101, 112s, 115, 127s, 131, 150, 152s, 155, 232, 234, 245, 248, 252, 255, 257, 260, 265, 268s, 272, 279, 285, 290s, 314, 321, 342, 344, 349s, 354s, 369
 Möhler, W.: 329
 Mörsdorf, K.: 55, 79s, 117, 148, 151, 281-283
 Molinari, P.: 314
 Montini, G. B.: cf. Pablo VI
 Morcillo González, C.: 38, 84, 241, 302, 373
 Moreno Álvarez, J.: 395
 Morilleau, X.: 158
 Moro, A.: 90
 Morris, T.: 91, 162, 331
 Morrison, A.: 256
 Motolese, G.: 33
 Mozzoni, H.: 403
 Muldoon, T.: 234, 240
 Munier, C.: 400
 Muñoz Duque, A.: 37, 151
 Mura, E.: 174
 Murphy, F. X. / Rynne, X.: 15, 34, 44, 49, 90, 126, 133s, 137, 147, 149, 166-171, 247
 Murray, J. C.: 66, 127, 155, 166, 245-251, 326, 371-373, 399
 Musty, J. B.: 70, 151

 Nabaa, P.: 92, 302, 309, 355, 373, 417
 Nasser: 416
 Naud, A.: 110, 114, 248
 Nécsey, E.: 162, 240, 331
 Nepote-Fus, J.: 142, 158
 Neuer: 354
 Neuner, J.: 190
 Newman, J. H.: 96
 Nezic, D.: 390
 Nguyen-Kim-Dien, P.: 154
 Nguyen-van-Hien, H.: 346s
 Nicodemo, E.: 32, 74, 394
 Nikodim: 35
 Niño Picado, A.: 317
 Nissiotis, N. A.: 52, 255, 258
 Noël, P.: 69, 137
 Nordhues, P.: 168, 190
 Norris, J. J.: 42, 275
 Novak, M.: 166
 Nowicki, E.: 134
 Ntuyahaga, M.: 140
 Nuti, O.: 411

 O'Carrol, M.: 385
 O'Connor, M. J.: 26, 44, 162, 170, 329, 331, 381
 Ochagavia, J.: 398

 Oertel, F.: 400
 Oesterreicher, J. M.: 323, 325
 Olacchia Loizaga, M.: 140s
 Olalia, A.: 120
 Olçomendy, M.: 168
 Olivier, B.: 14, 23, 41, 45, 52, 127, 131, 149, 151, 168s, 232, 234, 244, 251, 254, 268, 270
 Ollenbach, G.: 42
 Onclin, W.: 30, 34, 37, 121, 128, 147, 155, 328, 337
 Oosterhuis, H.: 406
 Ortiz de Urbina, J.: 341
 Ottaviani, A.: 14, 30, 47, 54, 66-68, 80, 83, 87, 89, 92, 100-104, 122, 124-129, 131, 134, 137, 143s, 148, 150, 153, 155, 160s, 244, 247s, 264-267, 278, 310, 312, 320-322, 349, 351, 353, 360, 367, 423, 424, 429

 Paulo III: 438
 Pablo VI / Montini, G. B.: 9s, 16, 19-31, 35, 38, 42, 45-51, 57, 65-69, 77s, 82s, 87, 90, 92s, 96-100, 105-107, 113, 120, 128, 130s, 149s, 159, 210, 212, 214-216, 220s, 225s, 229s, 234, 240, 243, 247, 254, 256, 259, 261, 263-265, 268-270, 275-277, 279, 281, 283-290, 292-296, 298, 300-302, 304-311, 313-315, 318s, 323, 327, 343, 346, 352s, 355, 357-364, 370, 373-377, 379s, 382, 384-391, 401s, 404, 408, 416, 418, 421-423, 425-428, 432-439
 Pacelli, E.: cf. Pío XII
 Pacick, R.: 65
 Paiano, M.: 36
 Pandolfo, H.: 403
 Pangrazio, A.: 234, 242
 Pannikar, R.: 27
 Papali: 38, 273, 330s
 Parente, P.: 68, 74, 80, 100-102, 112, 115, 248, 312, 353, 360, 362
 Parsch, P.: 405
 Pasquazi, G.: 37
 Pavan, P.: 37, 64, 148, 272, 326s, 330, 344, 372
 Paventi, S.: 156, 334
 Pawley, B.: 153
 Pedretti, G.: 117
 Peiris, E.: 141
 Pelletier, D.: 110, 114, 272, 353
 Pelotte, D. E.: 66, 245, 247s, 250, 371-373
 Penna, A.: 360
 Peralta y Ballabriga, F.: 146
 Perantoni, P.: 342
 Perarnau, J.: 344
 Pereira Venâncio, L.: 142, 158
 Peri, V.: 385
 Pieronek, T.: 288
 Perrin, L.: 59, 61, 69, 158, 160s, 289
 Peruzzo, G. B.: 68

- Petit: 64, 162, 331
 Philippe, P.: 342, 373
 Philippon: 114s
 Philips, G.: 15, 38, 54, 56s, 59, 61-63, 65-68, 70, 72, 75, 79s, 84, 88, 94s, 98s, 101, 109-111, 131, 155, 167, 248, 265, 269-272, 281, 299, 310-312, 314, 316-318, 320-322, 350, 352, 354s, 359-366, 374s, 379, 390
 Piazzzi, G.: 33
 Pildáin y Zapiáin, A.: 140s, 240, 399
 Pineda, B.: 37
 Pío IV: 438
 Pío VI: 120, 142-144
 Pío IX: 97, 248, 251, 281
 Pío X: 197, 199, 207s
 Pío XI: 49
 Pío XII / Pacelli, E.: 19, 48, 86, 199, 211, 236, 244, 248, 295, 367, 386, 422, 430, 434
 Piovesana, A.: 37, 331
 Pizzardo, G.: 309, 338
 Platero, L.: 37
 Poblete, R.: 409
 Pohlshneider, J.: 136, 340
 Poma, A.: 108
 Poswick, F.: 22
 Pourchet, M.: 168
 Prévotat, J.: 386
 Prignon, A. (JPrg): 15, 26s, 30, 39, 45, 55, 57, 60-63, 66s, 70, 72, 75, 77s, 80-82, 87s, 90-94, 101, 122, 127, 131, 140, 151, 155, 157, 160, 165, 167, 171, 247s, 250, 266, 268s, 273s, 276-278, 281-283, 291, 309, 321s
 Primatesta, R.: 117, 148
 Primeau, E.: 70, 323
 Principe, E.: 168
 Printesis, B.: 327
 Proaño Villalba, L.: 395, 410s
 Prou, J.: 59, 142, 158s, 161
 Puech, P.: 154
 Puthanangady, P.: 414
 Putz, J.: 354

 Quadri, S.: 330
 Quinn, J. S.: 37, 148, 328
 Quintero, U.: 238, 240, 323

 Rabban, R.: 323
 Rahner, K.: 33, 38, 40, 55, 67, 70, 72-75, 78s, 84, 93, 99s, 112s, 115, 248, 271s, 281-283, 312, 314, 321, 351-353, 355, 367, 399, 422, 438
 Raina, P.: 34
 Rajamanickam, S.: 414
 Rakotomalala, J.: 117, 147
 Ramanantoanina, G.: 323
 Ramírez, J.: 248, 321
 Ramselaar, A.: 37, 331
 Ratzinger, J.: 30s, 40, 55, 70, 89, 101, 112s, 115, 128, 318, 321s, 438
 Raymond, L. J.: 323
 Reetz, B.: 134, 141, 342
 Regan, R.: 245
 Renard, A.: 146, 276, 346
 Repgen, K.: 31, 283
 Reuss, J. M.: 135, 168, 190
 Reuter: 110
 Richard-Molard, G.: 49
 Richaud, P. M.: 74, 120
 Riches, P.: 88
 Ries, M.: 406
 Rigaux, B.: 109s, 114, 169, 321, 355
 Riobé, G.: 139, 154
 Ritter, J. E.: 60, 123, 140, 238-240, 249, 252, 327, 376
 Roberti, F.: 90, 104, 307, 355, 357, 382s
 Roberts, T. D.: 125
 Robillard, D.: 95s
 Rodhain, J.: 111, 115, 331
 Roguet: 410
 Rollet, H.: 42, 275
 Romero, C.: 394
 Romo Gutiérrez, F.: 146
 Romoli, D.: 161
 Roncalli, A. G.: cf. Juan XXIII
 Roschini: 99
 Rossi, A.: 398
 Rossi, C.: 174, 183, 185s, 188s, 192s, 196, 221
 Rouquette, R.: 288s, 301, 303, 310, 338, 344, 388
 Rousseau, J.: 37, 341s
 Rousseau, O.: 267
 Routhier, G.: 16
 Roux, H.: 153s, 232, 255
 Roy, M.: 111, 115, 397
 Rubio, L.: 142, 158
 Ruffini, E.: 59s, 73, 86, 90, 104, 121, 124s, 132-134, 143, 157, 159-161, 238, 240, 242, 363, 375, 401, 423
 Rugambwa, L.: 61, 73, 123, 126, 130, 240
 Ruggieri, G.: 15, 371
 Rupp, J.: 158, 242
 Rynne, X.: cf. F. X. Murphy
 Rzepkowski, H.: 334

 Sabattani, A.: 37s, 273
 Saboia Bandeira de Mello, C. E.: 75, 134, 142, 158
 Sadiq, J. A.: 418
 Salaverri, G.: 84, 112s, 115, 312, 314
 Salinas, M.: 409
 Salmon, P.: 191, 360
 Samorè, A.: 162
 Sanchis, J.: 342

- Santin, A.: 140
 Santos, R. I.: 68, 97s, 100, 110, 114, 120, 161, 269, 314, 316
 Satoshi Nagae, L.: 354, 415
 Sauer, H.: 318, 367
 Sauras, E.: 110
 Sauvage, J.: 338
 Scalais, F.: 264
 Scandar, A.: 147
 Schäufele, H.: 34, 37, 120s, 142, 168s
 Schauf, H.: 59, 66, 71, 112s, 115, 321, 374
 Schenk: 405
 Scherer, A.: 111, 115
 Schick, E.: 121, 151, 327
 Schillebeeckx, E.: 34, 40, 74, 299, 438
 Schlink, E.: 255, 258
 Schmemmann, A.: 75
 Schmidt, H.: 213
 Schmidt, S.: 51, 199, 292, 323
 Schmiedl, J.: 39, 94, 156
 Schmitt, P. J.: 164, 168, 252, 384
 Schmitz, J.: 184
 Schoenmaeckers, P.: 127, 168s
 Schoiswohl, J.: 123
 Schröffer, J.: 112, 115, 272, 346
 Schütte, J.: 94, 168, 334s
 Schweiger, P.: 174
 Scrima, A.: 43
 Secco Suardo, P.: 370
 Seeber, D. A.: 303
 Segni, A.: 20, 90
 Segre, A.: 370
 Semmelroth, O. (ST): 15, 17, 30, 44, 52, 55, 61, 66, 70, 83, 112, 321s, 367s
 Seper, F.: 74, 86, 91, 114s, 248
 Sépinski, A.: 114, 342
 Serafian, M.: cf. M. Martin
 Servus Mariae: cf. R. Caramuru de Barros
 Shehan, L.: 376
 Sigmond, R.: 272, 337, 345, 347, 349, 352
 Silva Henríquez, R.: 55, 60, 76-78, 85s, 89, 95, 131, 162, 167, 265, 329, 398
 Simons, F.: 120
 Sipovic, C.: 114, 342
 Siri, G.: 14, 17, 20, 27, 33, 41, 55, 59, 73, 80, 86, 89s, 92-94, 101s, 104, 127, 133, 140, 159, 161, 267, 289, 361, 377, 401
 Skoda, F.: 288
 Skydsgaard, K. E.: 51, 152s, 255, 258
 Slipyi, J.: 49, 74, 134, 200
 Smit, G.: 360
 Smulders, P.: 70, 111s, 115, 321
 Snedden, O. N.: 408
 Soares de Resende, S.: 146
 Soetens, C.: 10, 13s, 16, 85, 229, 379
 Sormanti, G.: 219
 Sorrentino, A.: 146
 Spain, J. W.: 19
 Spanedda, F.: 66, 248
 Spellman, F.: 20, 34, 66, 73, 90, 92, 97, 104, 140, 157, 247, 307, 309, 371, 373, 407
 Sportelli, F.: 32, 400s, 408
 Spülbeck, O.: 173, 185, 188, 192, 195
 Stabile, F. M.: 121
 Stacpoole, A.: 16, 244
 Staffa, D.: 104s, 169, 278, 312, 338, 362s
 Stalder, R.: 350
 Stangi, G.: 323
 Stano, G.: 37, 148, 314
 Steere, D. V.: 256
 Stehle, H.-J.: 49
 Steiff: 331
 Stein, B.: 114, 146, 342
 Stephan, P.: 405
 Stourm, R.: 162s, 167s, 331
 Stransky, T. F.: 17, 244
 Streng, F. von: 343, 406
 Strotmann, T.: 363
 Suenens, L.-J.: 10, 21s, 25-28, 31, 38, 55, 57, 60s, 63, 65, 67s, 72, 76-81, 83, 85, 87, 90-97, 99, 101s, 104, 110, 120, 127, 134, 165, 245s, 261, 265-267, 271s, 276-278, 281s, 290s, 299, 302, 307, 309, 338, 344s, 351, 373s, 376, 393, 423
 Sugranyes de Franch, R.: 113, 115, 275, 349, 352, 355
 Sustaeta, J. M.: 409
 Tabera, A.: 342
 Tappouni, I. G.: 89, 103, 238
 Tardini, D.: 433
 Tato, M.: 403
 Tatsuo Doi, P.: 117, 238, 240
 Tchidimbo, R.: 135
 Temiño Saiz, A.: 399
 Testa, G.: 20
 Teusch, J.: 151
 Théas, P.: 100, 316
 Thangalathil, G.: 242
 Thijssen, F.: 255
 Thils, G.: 30, 45, 56, 65, 112-115, 148, 156, 231, 278, 281-284, 324, 342
 Thomas, F. X.: 168
 Thomas, J.: 346, 349
 Thurian, M.: 99
 Tihom, T.: 410
 Tillard, J.-M. R.: 18, 45, 70, 154, 397
 Tisserant, E.: 25s, 46, 62, 83, 87-93, 104, 118, 133, 142, 168s, 171, 198, 263, 298, 302, 375s
 Tocanel, P.: 342
 Tolosa, L.: 410

- Tomás, F.: 240
 Tomás de Aquino: 338
 Tomizawa, B.: 342
 Tondini, A.: 50
 Toniolo, F.: 330s
 Toschi, M.: 50, 371
 Tovar, C.: 394
 Traniello, F.: 81, 199
 Trapé, A.: 111, 115
 Trisco, R.: 170
 Troisfontaines, C.: 78, 81, 93, 96, 359s, 362
 Tromp, S. (RT): 15, 40, 56, 59, 63, 66-68, 80, 93, 100s, 103, 108s, 122, 246, 270, 312, 320-322, 327, 352s, 360, 364, 367
 Trusso, A.: 45, 398
 Tsing-Sing, W.: 41
 Tucci, R.: 14, 17, 38, 49s, 79, 113, 115, 272s, 330-332, 345, 347, 349, 353, 367, 391
 Turbanti, G.: 17, 22, 38, 63, 270-273, 344, 346
 Turowicz, J.: 288
 Turrado, L.: 111, 111s, 321
 Tyrrell, G.: 43, 59

 Uginet, F.-C.: 288
 Ulianich, B.: 121
 Urbani, G.: 14, 17, 20, 87-91, 104, 258, 279, 307, 319, 332s, 356s, 374, 401
 Urresti: 84
 Urtasun, J.: 146, 342

 Vagaggini, C.: 59, 185s, 201, 213, 215, 281-283
 Vagnozzi, E.: 371
 Vallainc, F.: 303, 376
 Valeri, V.: 341
 Valloppilly, S.: 147, 162
 Vallquist, G.: 73, 80
 van Bekkum, W.: 415
 van Cauwelaert, J.: 413
 van den Broek, G.: 342
 van den Bronk, A.: 397
 Van Den Eynde, D.: 321
 van den Hurk, A.: 168
 van der Burgt, H.: 60, 123
 van Dodewaard, J.: 73s, 110, 114, 321, 323
 van Holk, L. J.: 256s
 van Kerckhoven, J.: 335
 van Valenberg, T.: 335
 van Velsen, G.: 200
 van Melckebeke, C. J.: 154
 van Zuylen, G.: 127
 Vanistendael, A.: 42, 275
 Vázquez, J.: 42, 113, 115, 275, 398
 Velati, M.: 35s, 48, 65, 75, 156, 229, 244, 253, 255, 257, 323, 369, 391, 418
 Vendragon, D.: 342

 Veronese, V.: 38, 42, 275, 279
 Verschooten, W.: 13, 400
 Veuillot, P.: 33, 37, 62, 69, 91, 117s, 120s, 132, 142, 147, 155, 328
 Vial, M.: 37
 Vian, G. M.: 288
 Viganó, E.: 398
 Vilanova, E.: 10s, 124, 297s, 409
 Villain, M.: 154
 Villot, J.: 83, 90, 134, 165, 302, 309, 376
 Viola, A.: 327, 395
 Violardo, G.: 337
 Vischer, L.: 36, 48, 65, 75, 147, 152s, 232, 234, 255-258, 324, 349, 390s, 418
 Visser 't Hooft, W. A.: 48, 147, 152s, 234, 254s, 257, 292s, 296, 418, 435
 Vito, F.: 42, 275
 Vives Gatell, J.: 34
 Volk, H.: 52, 60s, 68, 70, 72, 115, 135, 168, 248, 365
 Vorgrimler, H.: 15, 33, 55, 67, 72-74, 99s

 Wagner, J.: 174-176, 185s, 188-191, 193, 197, 199, 212s, 215, 217-220, 222s, 225s
 Waldenfels, H.: 367
 Wambacq, R.: 360
 Wasselynck, R.: 337
 Weiss, W.: 16, 400, 409
 Weitmann, A.: 405
 Welykyj, G.: 309
 Wenger, A.: 16, 49, 74, 83, 94, 99, 122, 125s, 128, 130, 133s, 148, 164, 166, 168-170, 232, 251s, 257s, 279, 285s, 295s, 302, 307, 337, 340, 376
 Whitty, P.: 37
 Willebrands, J.: 35, 65s, 88s, 152, 230, 245s, 292, 296, 367
 Willers, U.: 200
 Williams, G. H.: 256s
 Wiltgen, R. M.: 16, 125, 137, 158-161, 166-169, 171, 257s, 302, 335
 Witte, J.: 110
 Wittstadt, K.: 11, 13, 22, 298, 304s, 400
 Wojtyla, K.: 85, 151, 354
 Wolf, H. H.: 67
 Wolff, J.: 264
 Woodward, K. L.: 97
 Worlock, D.: 331
 Wright, J.: 66, 113, 162, 248s, 272, 354
 Wulf, F.: 341
 Wyszynski, S.: 34, 80, 87, 90s, 104, 140, 393

 Xiberta, B.: 111, 115

 Yago, B.: 154, 412
 Yarnold, E.: 288
 Yougbaré, D.: 397

Young, G.: 408
Yu Pin, P.: 76, 162, 331
Yzermans, V. A.: 399

Zacaria de San Mauro: 342
Zak, F.: 134-136
Zanatta, L.: 33

Zauner, F. S.: 182, 185s, 188, 190, 196, 215, 376
Zazinovic, C.: 74
Zazpe, V.: 14, 45, 168
Ziadé, I.: 123, 242, 269, 417
Ziggiotti, R.: 342
Zoa, J.: 91, 264, 354, 396
Zoghby, E.: 68, 140s, 416s

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	16
<i>Fuentes inéditas: diarios</i>	17
 1. El comienzo del segundo período. El gran debate sobre la Iglesia: <i>Alberto Melloni</i>	19
1. Hacia un nuevo comienzo con un nuevo Papa	19
a) Los primeros pasos de Pablo VI	21
b) La antevíspera: preparativos, invitaciones, cartas	24
1) El reglamento del Concilio (<i>Ordo concilii</i>)	24
2) Las exhortaciones a los obispos y el consuelo para la curia	28
c) El Concilio de Pablo VI	31
2. La preparación de la asamblea	32
a) Las reuniones de los obispos	32
b) Problemas, comentarios y posiciones de los no católicos	35
c) Los trabajos de las comisiones	36
1) Las comisiones sobre la liturgia, los seminarios y las misiones	36
2) La comisión de los obispos	37
3) La comisión para el apostolado de los laicos	38
4) La comisión para las Iglesias orientales	39
5) La comisión para los religiosos	39
6) La comisión doctrinal	40
3. El nuevo comienzo: el retorno del Concilio	40
a) Viajes y llegadas	40
1) Los obispos	41
2) Los laicos	41
3) Los observadores	42
4) Los teólogos	43
5) Los periodistas	44
b) El 29 de septiembre: la apertura	45
1) La alocución de Pablo VI	47
2) Las audiencias complementarias	51
4. La problemática eclesiológica: primeros pasos	52
a) El inicio del debate	54
1) Un paso decisivo	55
b) Las intervenciones sobre el misterio de la Iglesia (capítulo primero)	58

c) Interferencias temáticas y de procedimiento: órganos y debates	61
1) Lentas repeticiones: misiones y religiosos, seminarios y clero, oriente y obispos	62
2) La comisión para el esquema XVII	62
3) La comisión sobre el apostolado de los laicos	63
4) La comisión sobre la liturgia	64
5) La secretaría para la unidad de los cristianos y sus propuestas	65
6) La comisión doctrinal	66
7) Órganos oficiosos	69
5. El debate sobre la colegialidad (capítulo segundo).....	71
a) Votos parciales u orientadores	77
b) El anuncio de los votos orientadores	80
1) La crisis del 16 de octubre	82
2) El debate prosigue (pueblo de Dios y laicos)	84
3) La crisis se resuelve: la supercomisión (23 de octubre)	87
c) El entrecruzamiento de ideas en los debates	94
1) El debate sobre los religiosos	94
2) La conmemoración de Juan XXIII	96
3) La cuestión mariana	97
d) La reunión de la comisión doctrinal el 29 de octubre	100
e) Le elección y las votaciones	103
6. ¿Y ahora qué? Las inquietudes latentes	106
7. Las subcomisiones para el esquema <i>De ecclesia</i>	108
 2. Obispos y diócesis, y los medios de comunicación (5-25 noviembre 1963):	
<i>Joseph Famerée</i>	117
Mirada retrospectiva	117
Presentación del esquema <i>in aula</i>	118
1. El esquema <i>De episcopis</i> : un reflejo de la minoría conservadora	120
2. La curia romana en el punto de mira	123
a) ¿Un Consejo supremo permanente de la Iglesia universal?	123
b) Apología del centralismo	124
c) Frings-Ottaviani: el duelo mayoría-minoría en la cumbre	124
d) El discurso «razonable» de un moderador	129
3. El obispo al llegar a una edad determinada ¿ha de ser ayudado o ha de dimitir?	132
a) La <i>relatio Carli</i>	132
b) ¿Ruffini contra Máximos IV?	133
c) ¿Un debate «interesado»?	133
d) Una respuesta autorizada a los ataques de la minoría	136
4. ¿Asambleas episcopales sin poderes jurídicos?	137
a) ¿Un fundamento «puramente pastoral»?	138
b) Una mayoría dividida	139
c) Un nuevo ataque a la colegialidad	142
5. «Diócesis ni demasiado pequeñas ni demasiado grandes»	144
a) Un capítulo menor y pragmático	144
b) Un debate más «pastoral» que teológico	145

c) Un balance gris	148
d) Un informe-programa	149
6. Múltiples encuentros al margen de la asamblea	151
a) Los encuentros de los martes con los observadores	152
b) El grupo «La Iglesia de los pobres»	153
c) Las comisiones conciliares	155
7. El «Coetus internationalis Patrum»	157
a) El catalizador de la minoría	157
b) Numerosas ramificaciones	160
8. <i>De instrumentis communicationis socialis</i> (14-25 de noviembre de 1963) ..	161
a) Una votación a marchas forzadas	161
b) Una oposición creciente, pero tardía	165
c) Un incidente revelador del malestar	168
3. Hacia la reforma litúrgica: <i>Reiner Kaczynski</i>	173
1. Las votaciones durante el segundo período de sesiones	175
a) Las votaciones sobre las enmiendas	176
1) Capítulo II	176
2) Capítulo III	179
3) Capítulo IV	180
4) Capítulo V	181
5) Capítulo VI (antes, VII)	182
6) Capítulo VII (antes, VI y VIII)	183
b) La actividad de la comisión conciliar de liturgia	184
c) Las votaciones sobre el examen de los <i>modi</i> y la votación final	193
1) Capítulo I	194
2) Capítulo II	194
3) Capítulo III	195
4) Capítulo IV-VII	196
5) Votación final y tercera sesión pública	197
2. La importancia de la constitución sobre la liturgia	198
a) Descripción de la naturaleza de la liturgia	201
1) Liturgia es ejercicio del sacerdocio de Cristo	202
2) Liturgia es santificación del hombre y culto a Dios	202
3) La liturgia se ejerce mediante signos sensibles	204
b) La comunidad como soporte del culto divino	206
1) El culto divino como celebración de toda la comunidad	206
2) El culto divino como celebración de una comunidad articulada	207
3) La participación activa en el culto divino	208
c) El ordenamiento jurídico de la liturgia	208
3. El comienzo de la reforma posconciliar de la liturgia	209
a) Actividades concernientes a la reforma posconciliar de la liturgia	210
b) La creación del «Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia»	215
c) El decepcionante motu proprio <i>Sacram Liturgiam</i>	221
1) La aplicación de la constitución sobre la liturgia	221

2) La autoridad territorial eclesiástica competente para la aplicación de la constitución sobre la liturgia	222
3) La suspensión de la ley y la aplicación de la constitución sobre la liturgia	222
4. El compromiso ecuménico de la Iglesia católica: <i>Claude Soetens</i>	229
1. Del programa a las realidades	229
a) Un documento oficial sobre la unidad	229
b) El debate sobre el ecumenismo	232
c) Dos problemas delicados: los judíos y la libertad religiosa	243
d) La voz de los observadores no católicos	253
2. Un problema preocupante: la organización conciliar	258
a) ¿Quién dirige el Concilio?	258
b) La comisión doctrinal, centro de las contestaciones	263
c) ¿Reorganizar o ampliar las comisiones?	266
3. Un final de sesión gris	270
a) Algunos dossiers de fin de sesión	270
b) Facultades reconocidas a los obispos	277
c) La clausura	279
d) Dos documentos promulgados	279
e) El discurso pontificio	285
f) Impresión de conjunto	288
g) La continuación del Concilio	290
4. Pablo VI en Tierra Santa	292
5. La intersesión (1963-1964): <i>Evangelista Vilanova</i>	297
Introducción	297
1. Primera fase: la labor conciliar sobre la base del «Plan Döpfner»	301
a) Continuidad de la estructura pluricéfala del Concilio	301
b) Las reuniones de la comisión de coordinación	303
1) Prehistoria y contexto del «Plan Döpfner»	304
2) Undécima reunión de la comisión de coordinación (28 de diciembre de 1963)	307
3) Duodécima reunión de la comisión de coordinación (15 de enero de 1964)	308
c) La actividad de las comisiones: nuevos miembros	310
1) Introducción	310
2) La comisión doctrinal para el esquema «De ecclesia»	311
a) La reelaboración del texto	311
b) El texto «De beata»	315
–Las orientaciones de Pablo VI	315
–Una nueva redacción: de esquema a capítulo	316
3) La comisión para el esquema sobre la revelación	318
4) La secretaría para la unidad de los cristianos	323
a) El esquema «De oecumenismo»	323
b) La cuestión de los judíos	325
c) La libertad religiosa: de simple capítulo a declaración	326
5) La comisión sobre los obispos y sobre el gobierno de las diócesis	327

329	La comisión para el apostolado de los laicos, la imprenta y los es- pectáculos	329
334	7) Las comisiones para las misiones	334
337	8) La comisión para la vida y el ministerio de los sacerdotes	337
338	9) La comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica ..	338
341	10) La comisión para las Iglesias orientales	341
341	11) La comisión para la vida religiosa	341
343	12) La comisión sobre la disciplina de los sacramentos	343
344	El esquema XVII (1-3 de febrero y 4 de junio)	344
344	1) El esquema al comienzo de la intersección	344
345	2) El primer esbozo del esquema durante la intersección	345
349	3) El esquema de Zürich	349
352	4) La maduración del esquema	352
355	2. Segunda fase: el «Plan Döpfner» y la iniciativa de Pablo VI	355
355	a) Decimotercera reunión de la comisión de coordinación (10 de marzo) ..	355
356	b) Decimocuarta reunión de la comisión de coordinación (16-17 de abril) ..	356
357	c) Envío de los esquemas a los padres (11 de mayo y 2 de junio)	357
359	d) La actividad de algunas comisiones	359
359	1) Sobre el esquema «De ecclesia»	359
359	a) Las trece «sugerencias» de Pablo VI sobre el capítulo tercero ..	359
364	b) El capítulo «De beata»	364
366	2) El esquema sobre la revelación	366
368	3) La secretaría para la unidad	368
368	a) El texto sobre los judíos	368
371	b) El texto sobre la libertad religiosa	371
373	4) El decreto sobre la vida religiosa	373
373	3. La última fase: el caso del «Plan Döpfner»	373
373	a) La labor de la comisión de coordinación	373
373	1) Decimoquinta reunión (26 de junio)	373
374	2) Decimosexta reunión (11 de septiembre)	374
375	b) ¿Hacia el final del Concilio?	375
375	1) La cuestión de la duración	375
379	2) La actitud de Pablo VI	379
381	3) Incertidumbre al comienzo del tercer período	381
381	c) Nuevas modificaciones del reglamento (2 de julio de 1964)	381
381	1) El reglamento conciliar al comienzo de la intersección	381
383	2) La revisión del Reglamento durante la intersección	383
384	d) La repercusión de la encíclica «Ecclesiam suam» sobre el Concilio	384
385	1) El significado de la encíclica	385
387	2) Las fuentes y el contenido de la encíclica	387
389	3) La conexión entre la <i>Ecclesiam suam</i> y el Concilio	389
392	4. La actividad de algunas conferencias episcopales e Iglesias locales	392
392	a) Las relaciones de los obispos con los fieles de sus respectivas diócesis:	392
392	las cartas pastorales	392
396	b) El estudio de los esquemas	396
399	c) Los estatutos de las conferencias episcopales	399
404	d) El comienzo de la reforma litúrgica	404

1) La reforma en la Europa central	405
2) El mundo de lengua inglesa	406
3) Las Iglesias de los países mediterráneos	408
4) La reforma litúrgica en América Latina	409
5) El desafío de una inculturación radical	411
a) La liturgia en África	411
b) La India a la búsqueda de un nuevo modelo litúrgico	414
c) La necesaria renovación de las Iglesias en el Extremo Oriente ...	415
e) Relaciones ecuménicas	416
1) Un contacto privilegiado con la Ortodoxia	416
2) El Consejo Mundial de Iglesias	417
3) Un ejemplo de colaboración ecuménica en África	418
Epílogo. La nueva fisonomía del Concilio: <i>Giuseppe Alberigo</i>	421
1. Continuidad en medio de la novedad	423
2. Momentos de importancia crucial	425
a) La Iglesia	426
b) La liturgia	427
c) Los obispos	428
d) La unión	429
3. El Concilio empieza a terminar	430
4. El eco de los grandes acontecimientos «exteriores»	433
5. Pablo VI peregrino en Jerusalén	434
6. Primeras escaramuzas del período posconciliar	435
7. Hacia el tercer período	436
8. El Concilio en camino	437
<i>Índice analítico</i>	441
<i>Índice de nombres</i>	447

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

- I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
- II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
- III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
- IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersección (septiembre 1964-septiembre 1965)
- V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este tercer volumen ha sido escrito por Giuseppe Alberigo, Joseph Famerée, Reiner Kaczynski, Alberto Melloni, Claude Soetens y Evangelista Vilanova, a cuyo cargo está la edición española.



Sígueme / Peeters



HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por
Giuseppe Alberigo



VOLUMEN IV
La Iglesia como comunión
El tercer período y la tercera intersesión

Sígueme / Peeters

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

IV

La Iglesia como comunión El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)

Giuseppe Alberigo
Riccardo Burigana
Joseph A. Komonchak
Giovanni Miccoli
Hanjo Sauer
Norman Tanner
Luis Antonio G. Tagle
Giovanni Turbanti

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova (†)

PEETERS
LEUVEN
2007

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

C

Traducción de los originales italianos, inglés y alemán
por Constantino Ruiz-Garrido

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



seps@alma.unibo.it - www.seps.it

- © Peeters, Leuven 2003
- © Ediciones Sígueme S.A.U., 2007
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1376-2 (obra completa)

ISBN: 978-84-301-1630-0 (vol. IV)

Depósito legal: S.252-2007

Impreso en España / Unión Europea

Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas y fuentes</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	15
1. Hacia una eclesiología de comunión: <i>Joseph A. Komonchak</i>	17
1. Introducción	17
2. Un perfil de los participantes	25
3. La agenda, las nuevas reglas y la cuestión de la duración del Concilio	41
4. La constitución sobre la Iglesia	49
5. Capítulo III: El episcopado y la colegialidad	70
6. El esquema sobre los obispos	91
2. Dos cuestiones delicadas: La libertad religiosa y las relaciones con los judíos: <i>Giovanni Miccoli</i>	99
Introducción	99
1. «De libertate religiosa»	100
2. «De iudaeis et de non-christianis»	134
3. La crisis de octubre	161
3. Los problemas de doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación: <i>Hanjo Sauer</i>	187
El principio vital de la tradición y su relación con la revelación	187
1. Antecedentes y enfoque del problema	187
2. El esquema reelaborado: «La revelación divina»	190
3. El debate durante el tercer período de sesiones del Concilio	194
4. La Iglesia de los laicos: un descubrimiento del Concilio: <i>Hanjo Sauer</i>	221
1. «Los laicos no sólo están en la Iglesia, sino que ellos mismos son la Iglesia» ...	222
2. La vocación de todos los creyentes	224
3. La irremplazable tarea propia del laico	228
4. El apostolado de los laicos, «un movimiento lleno de dinamismo y de diver- sidad»	231

5. ¿Un texto de los clérigos para los clérigos, no para los laicos?	237
6. Que el hombre pueda vivir de manera humana y de manera cristiana	243
7. La finalización de la discusión	247
5. La Iglesia en el mundo (<i>Ecclesia ad extra</i>): <i>Norman Tanner</i>	253
1. La Iglesia y el mundo	254
2. La Iglesia misionera	308
3. El ministerio y la formación sacerdotal	320
4. La vida religiosa	338
5. Hacia un cuarto y último período	342
6. La donación que Pablo VI hizo de su tiara	344
7. Un texto sobre el matrimonio	348
8. El grupo «La Iglesia de los pobres» y el informe de Lercaro sobre la pobreza ..	353
6. La «semana negra» del concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964): <i>Luis Antonio G. Tagle</i>	357
1. Cómo se fue desarrollando el acontecimiento en el aula conciliar	358
2. La declaración sobre la libertad religiosa	365
3. El decreto sobre el ecumenismo	374
4. La <i>Nota explicativa praevia</i>	383
5. María como Madre de la Iglesia	409
6. Conclusiones	411
7. La intersesión: preparando la conclusión del Concilio: <i>Riccardo Burigana - Giovanni Turbanti</i>	417
1. Los ritmos de la conclusión	417
2. Pablo VI en acción	453
3. La labor de las comisiones	463
4. Observadores cercanos y lejanos	550
8. Grandes resultados. Sombras de incertidumbre: <i>Giuseppe Alberigo</i>	559
1. Los resultados	559
2. El contexto general	563
3. Las novedades	564
4. La aportación de los observadores	571
5. Tensiones e incertidumbres	573
6. El futuro del Concilio y los primeros signos de recepción	576
<i>Índice de materias</i>	581
<i>Índice de nombres</i>	589
<i>Índice general</i>	603

Prefacio

GIUSEPPE ALBERIGO

Con este cuarto volumen la *Historia del concilio Vaticano II*, una empresa iniciada hace ya diez años, se va acercando a su fin. Con los trabajos realizados durante el otoño de 1964, que exponemos aquí, el Vaticano II se desarrolla plenamente dentro del clima del pontificado de Pablo VI, y el papa Montini demuestra estar imbuido por completo de la responsabilidad que le incumbe como «presidente nato» del Concilio. Sin embargo, como se señaló ya en el volumen anterior, el acceso a la documentación personal del papa Montini acerca del Concilio, y a pesar de todos los esfuerzos, no se consiguió sino de manera fortuita y fragmentaria. Como consecuencia, la participación del Papa en los trabajos conciliares suele aparecer casi siempre de manera inadecuada, a pesar del esfuerzo por recurrir a las fuentes de primera mano.

El equipo internacional de especialistas dedicado al proyecto *Historia del concilio Vaticano II* ha permanecido fiel a su propósito de ofrecer con rigor científico un conocimiento adecuado de la dinámica de un fenómeno colectivo de proporciones completamente extraordinarias, respetando el desarrollo cotidiano de los trabajos de la asamblea y de sus numerosos organismos. Los autores pensaron que era obligación suya el conceder un lugar privilegiado al desenvolvimiento efectivo de las experiencias de la asamblea, incluso en sus innegables meandros, prefiriendo esta actitud a la de ofrecer una reconstrucción temática, ciertamente más lineal, pero menos respetuosa con la realidad concreta del acontecimiento. Con este espíritu se valoraron las fuentes procedentes de todos los grupos conciliares, sin conceder prioridad a ninguna corriente, aunque obviamente la documentación sobre las posturas adoptadas por la minoría resulte objetivamente menos rica y variada.

La amplia y fecunda colaboración científica internacional ha seguido desarrollándose en una intensa atmósfera de «trabajo en equipo», no sólo durante las investigaciones preparatorias y los debates relativos a las mismas¹, sino también durante la elaboración de la reconstrucción histórica. Los colaboradores del presente volumen compararon en-

1. Después de la aparición del volumen tercero de la *Historia*, se han publicado las siguientes obras: A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Louvain 1997, 350 pp.; la obra se ha publicado también en ruso en Moscú; G. Routhier (ed.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Quebec 1997, 481 pp.; M. T. Fattori y A. Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna 1997, 534 pp.; M. T. Fattori y A. Melloni (eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II. Proceedings of the Bologna Conference, December 1996*, Louvain 1999, 498 pp.

tre sí repetidas veces sus respectivos trabajos en reuniones conjuntas, profundizando en los puntos críticos clave del tercer período conciliar y de la subsiguiente intersesión de los años 1964-1965. Los diferentes puntos de vista de los colaboradores se discutieron, pero fueron respetados y valorados como uno de los méritos de la empresa conjunta. Prosiguió el ambicioso proyecto de realizar una obra de diversos autores, una obra que, superando la fisonomía compuesta de las obras de esta índole, ofreciera una reconstrucción histórica continua y orgánica, y no sólo una colección de ensayos.

Continuó también la adquisición de documentación inédita sobre el desarrollo del Concilio, facilitada por numerosos participantes —ya fueran padres o bien expertos u observadores—, documentación que fue recogida y clasificada en el Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia y en otros centros como los de Lovaina-la-Nueva, el Institut Catholique de París, el de São Paulo y el de Quebec. Se publicaron también nuevos inventarios procedentes de diversos archivos de documentos, mientras que Mons. V. Carbone llevó a feliz término la ingente tarea de editar las insustituibles fuentes oficiales sobre las labores realizadas en las congregaciones generales y sobre el funcionamiento de los órganos rectores y de la secretaría del Concilio.

La utilización de estas nuevas fuentes hizo posible ir más allá de los relatos al estilo de crónicas y ofrecer un conocimiento pluridimensional del acontecimiento conciliar, algo que había sido imposible hasta ahora. Con ello me refiero a un conocimiento que tiene en cuenta los numerosos niveles en los que se desarrolla un mismo acontecimiento: las congregaciones generales, las comisiones, los grupos oficiosos, el eco de la opinión pública, y la influencia de esta última sobre los trabajos del Concilio. Tan solo de esta manera fue posible seguir paso a paso los desarrollos de la asamblea, sopesar las influencias que los determinaron y comprender la gran importancia de los trabajos que se efectuaron durante la larga suspensión de los diez meses de intersesión. De este modo nos dimos cuenta de que el «Concilio invisible» que se desarrolló durante la pausa entre los períodos de trabajo de la asamblea posee una importancia que muchas veces es ignorada o subestimada. Se trata, además, de una dimensión propia del Vaticano II en comparación con los Concilios que le precedieron inmediatamente. Aunque la asamblea no estuviera celebrando sesiones parecía, sin embargo, que el Concilio y sus problemas dominaban la vida romana.

Además se ha enriquecido considerablemente el conocimiento de los trabajos conciliares, especialmente en lo que respecta a algunos factores de importancia crucial, conocidos hasta ahora de manera puramente episódica. De esta manera ha avanzado significativamente la reconstrucción de los incesantes vaivenes experimentados por la declaración sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, así como el conocimiento de las vicisitudes de la turbulenta «semana negra» de noviembre de 1964.

Durante la preparación del presente volumen fallecieron dos de los más destacados expertos del Vaticano II: el cardenal Alois Grillmeier SJ y el padre Jacques Dupont OSB. Ambos sintieron un vivo interés por el proyecto de esta *Historia*, y la facilitaron repetidas veces, poniendo a nuestra disposición la valiosa documentación que ellos poseían. Al recordar a estos dos insignes varones, queremos manifestar públicamente nuestra profunda gratitud hacia ellos.

Los diversos capítulos del presente volumen fueron escritos: el primero por Joseph A. Komonchak, de Washington (traducido del inglés); el segundo por Giovanni Miccoli, de Trieste (traducido del italiano); el tercero y el cuarto por Hanjo Sauer, de Linz (traducidos del alemán); el quinto por Norman Tanner, de Oxford (traducido del inglés); el sexto por Luis Antonio G. Tagle, de Tagaytay City, Filipinas (traducido del inglés); el séptimo por Riccardo Burigana y Giovanni Turbanti, de Bolonia (traducido del italiano); el autor de estas líneas redactó el último capítulo (traducido del italiano) y se hizo cargo de la coordinación general del volumen.

La publicación de la obra continúa realizándose en seis ediciones paralelas: en italiano, bajo la dirección de A. Melloni (Il Mulino, Bolonia); en inglés, bajo la de J. A. Komonchak (Orbis Books, Maryknoll); en portugués, bajo la dirección de O. Beozzo (Vozes, Petrópolis); en alemán, bajo la de K. Wittstadt (Grünwald, Maguncia); en francés, bajo la de E. Fouilloux (Cerf, París); y en español, bajo la de E. Vilanova (Sígueme, Salamanca). Peeters, de Lovaina, coordina eficientemente todas las ediciones. La acogida de la obra por la prensa y las revistas científicas, en las diversas áreas culturales y lingüísticas, viene siendo hasta ahora muy cordial y estimulante.

Como sucedió ya con el volumen anterior, la Rotkho Chapel y la Menil Foundation, de Houston (Texas), han contribuido generosamente a sufragar los grandes costos de la investigación; a su vez la Secretaría Europea para las Publicaciones Científicas ha contribuido a sufragar los gastos de la traducción.

ABREVIATURAS Y FUENTES

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Città del Vaticano 1909-
ACO	Archives du Conseil Oecumenique des Eglises, Genève
AD I/	<i>Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepreparatoria)</i> , Typis Pol. Vaticanis 1960-1961
AD II/	<i>Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praeparatoria)</i> , Typis Pol. Vaticanis 1964-1994
AS	<i>Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II</i> , Typis Pol. Vaticanis 1970-1995
AV2	Archivio del concilio Vaticano II, Roma
Baraúna	<i>La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia</i> (2 vols.), ed. G. Baraúna, Barcelona 1966
Belgique	<i>Vatican II et la Belgique</i> , ed. Claude Soetens, Ottignies 1996
Caprile	G. Caprile, <i>Il concilio Vaticano II</i> (5 vols.), Roma 1966-1968
CCV	Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit te Leuven
CivCat	La Civiltà Cattolica, Roma 1850-
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	<i>Conciliarum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
Commentary	<i>Commentary on the Documents of Vatican II</i> (5 vols.), ed. H. Vorgrimler, New York 1968
Commissions	<i>Les commissions conciliaires à Vatican II</i> , ed. M. Lamberigts et alii, Leuven 1996
CrSt	Cristianesimo nella Storia, Bologna
DBetti	Diario U. Betti, editado en <i>La «Dei Verbum» trent'anni dopo: Miscellanea in onore di Padre Humberto Betti o.f.m.</i> , ed. N. Ciola, Roma 1995, 299-373
DC	Documentation Catholique, Paris 1919-
Deuxième	<i>Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)</i> , Roma 1989

DFnt	Diario Joseph Clifford Fenton, Washington
DFlo	Diario E. Florit, Bologna
<i>Dinamiche</i>	G. Alberigo, <i>Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962-1963)</i> : Cristianesimo nella Storia 13 (1992) 115-164
DMC	<i>Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII</i> (6 vols.), Città del Vaticano 1960-1967
DOttaviani	Diario A. Ottaviani, editado en E. Cavaterra, <i>Il prefetto del S. Uffizio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani</i> , Milano 1990
<i>Drama</i>	H. Fesquet, <i>The Drama of Vatican II: The Ecumenical Council, June 1962-December 1965</i> , New York 1967
E-Rhaner	Rhaner-Archiv, editado por Elmar Klinger, Würzburg
EtDoc	Études et Documents, Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat [de France]
<i>Evento</i>	<i>L'evento et le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II</i> , ed. M. T. Fattori-A. Melloni, Bologna 1997
<i>Experience</i>	<i>Experience, Organizations and Bodies at Vatican II</i> , Leuven 1999
Horton	D. Horton, <i>Vatican Diary 1964. A protestant observes the third session of Vatican Council II</i> , Philadelphia 1965
ICI	Informations Catholiques Internationales, Paris 1955-1983
IdP	<i>Insegnamenti di Paolo VI</i> (16 vols.), Città del Vaticano 1964-1979
ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
JCng	Journal Y.-M. Congar, Paris
JEdb	Journal N. Edelby, Aleppo; trad. italiana editada en <i>Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo</i> , ed. R. Cannelli, Cinisello Balsamo 1996
JT	J. A. Jungmann, <i>Konzilstagebuch</i> , Institut für Liturgiewissenschaft, Universität de Innsbruck
JPrg	A. Prignon, <i>Journal</i> , Centre Lumen Gentium, Louvain-la-Neuve
Laurentin	R. Laurentin, <i>Bilan de la troisième session</i> , Paris 1965
Ldc	G. Lercaro, <i>Lettere dal Concilio 1962-1965</i> , Bologna 1980
OssRom	L'Osservatore Romano, 1861-
<i>Per la forza</i>	G. Lercaro, <i>Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari</i> , Bologna 1984
<i>Primauté</i>	<i>Primauté et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium cap. III)</i> , ed. por J. Groottaers, Leuven 1986
<i>Procedure</i>	A. Melloni, <i>Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I voti del 30 ottobre 1963</i> , en <i>Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo</i> , ed. A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi, Bologna 1996, 313-396

Protagonisti	J. Grootaers, <i>Protagonisti del Concilio</i> , en Fliche-Martin (dir.), <i>Storia della Chiesa</i> , vol. XXV/1, 486-494
RT	S. Tromp, [Relationes secretarii commissionis conciliaris] <i>De doctrina fidei et morum</i> , mecanografiado en 14 fascículos
Rynne	X. Rynne, <i>The Third Session</i> , New York 1965
ST	O. Semmelroth, <i>Tagebuch zum II. Vaticanischen Konzil 1962-1965</i> , Frankfurt a.M.
Vatican II commence	<i>Vatican II commence... Approches Francophones</i> , ed. É. Fouilloux, Leuven 1993
Wenger	A. Wenger, <i>Vatican II. Chronique de la troisième session</i> , Paris 1965
Wiltgen	R. Wiltgen, <i>The Rhin flows into the Tiber: A History of Vatican II</i> , New York 1967

Las revistas se citan según el *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1993.

Los volúmenes anteriores de la *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. Alberigo, vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca 1999; vol. II: *La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Salamanca 2002, y vol. III: *El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión*, Salamanca 2006, se citan respectivamente de forma abreviada: HV 1, HV 2 y HV 3.

Fuentes y archivos

En el curso de las investigaciones sobre la historia del Concilio se solicitó y obtuvo acceso a numerosas colecciones privadas de quienes, de diversas maneras, participaron en el Vaticano II: estas colecciones integran y completan los documentos del *Archivo del concilio Vaticano II*, elaborado bajo la eficiente dirección de V. Carbone, y que estuvo a disposición de los especialistas. Pablo VI quiso que este archivo fuera diferente del *Archivo secreto Vaticano*. Se utilizaron sistemáticamente tales fuentes en los numerosos estudios, monografías y coloquios que prepararon y completaron estos volúmenes de la *Historia del Vaticano II*. Una reseña analítica de tales documentos puede encontrarse en las siguientes obras: J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-641; A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweiten Vatikanums*, en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 571-578; G. Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*: Laval théologique et philosophique 53, 2 (junio 1997) 435-454.

Para los archivos, las fuentes inéditas y los diarios véase HV 2, 18.

Los documentos inéditos obtenidos de fondos privados o personales llevan delante de la signature o de la identificación cronológica la letra F, seguida por el apellido del titular del fondo (por ejemplo: F-Stransky). Las citas tomadas de diarios que sean diferentes de los indicados en la lista de abreviaturas llevan la letra D seguida por el apellido del autor.

Una lista de la ubicación de los citados fondos puede verse en el apéndice del volumen *Hacia el Vaticano II*; una lista actualizada, preparada por G. Turbanti, se halla a disposición de los especialistas en el *Archivio dell'Istituto per le scienze religiose* en Bolonia, y se encuentra en fase de impresión.

Las citas breves de fuentes inéditas se ofrecen en traducción española; en cuanto a las fuentes inéditas relevantes se señala en nota el fragmento del documento en la lengua original.

Hacia una eclesiología de comunión

JOSEPH A. KOMONCHAK

1. *Introducción*

A comienzos del otoño de 1964 el episcopado católico emprendió de nuevo su camino hacia Roma para iniciar una nueva fase en la labor del concilio Vaticano II. Empezaba a sentirse el cansancio por las prolongadas ausencias de la patria, los costes económicos de la estancia en Roma¹, e incluso los aspectos repetitivos de la actividad conciliar. El vivo entusiasmo de 1962 había quedado sustituido por una conciencia más plena y más lúcida de lo que constituía la tarea conciliar. Muchos habían descubierto que los obispos, ayudados por los teólogos, podían «aportar mucho», y con la reforma litúrgica ya aprobada, deseaban finalizar la batalla sobre el texto acerca de la Iglesia y tratar quizá de abordar la situación de los cristianos en el mundo contemporáneo. Casi por doquier se sentía una presión más elevada de la opinión pública para que el Vaticano II obtuviera resultados significativos, y muchas personas se hallaban preocupadas por ello.

a) *Expectativas y tensiones*

Como se verá detalladamente más adelante, la tercera sesión del concilio Vaticano II se inició con un ambiciosísimo orden del día y con una común esperanza de que el Concilio terminara con la presente sesión. Los obispos habían enviado una lista de los textos que se iban a debatir y sobre los que había que votar, y de las nuevas reglas encaminadas a agilizar la vista de los puntos del orden del día. Durante la intersesión, las diversas comisiones conciliares habían visto cómo iban aumentando sus correspondientes miembros y se añadían nuevos líderes, a fin de que la obra que dichas comisiones realizaban y los textos que ellas producían estuvieran en mayor conformidad con la voluntad de la mayoría de la asamblea, según se había expresado en los debates y en los

1. Según Congar, los gastos de la Santa Sede eran muy elevados; señala: «Me dijeron que el Concilio cuesta cada año 1.400.000.000 liras [aproximadamente 2.250.000 dólares de los Estados Unidos]» (JCng, 28 de septiembre). [Nota: A menos que se indique lo contrario, se sobreentiende que todas las fechas se refieren al año 1964].

votos de la segunda sesión. Una medida drástica, conocida como el «Plan Döpfner», había reducido siete textos, supuestamente de menor importancia, convirtiéndolos en conjuntos de simples propuestas, sobre las que se esperaba que se procediera a votar simplemente, sin un debate previo. En cambio, el debate conciliar se concentraría sobre los puntos siguientes: los dos últimos capítulos del esquema sobre la Iglesia; ciertas secciones de la función pastoral de los obispos; el texto enteramente nuevo sobre la divina revelación; las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre los judíos en el esquema acerca del ecumenismo; la totalidad del esquema sobre el apostolado de los laicos, y la totalidad del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno. Las nuevas reglas concedían mayor autoridad a los moderadores para que dirigieran los debates y para que aseguraran una aceleración de la labor de la asamblea.

Cuando el Concilio se preparaba para reemprender su tarea, la atención se centraba sobre determinadas cuestiones y textos. La cuestión que suscitaba la máxima tensión era la de la colegialidad, que había sido abordada en los esquemas sobre la Iglesia y sobre los obispos; ambos esquemas habían sido revisados de conformidad con el voto orientador del octubre anterior. La enconada crítica contra la legalidad y la significación de ese voto se había trasferido ahora, según el sentir de muchos, a la doctrina sobre la colegialidad contenida en esos dos textos, y durante la primavera y el verano de 1964 los adversarios habían multiplicado sus ataques en publicaciones contra la doctrina, habían ejercido gran presión entre bastidores sobre el papa Pablo VI y habían comenzado a diseñar estrategias para la próxima sesión del Concilio. No se conoce la eficacia que tuvo esta campaña sobre los obispos y sobre el Papa. Se sabe que Pablo VI envió un conjunto de «sugerencias» a la Comisión Doctrinal, pero sin que fueran aceptadas todas ellas. En su encíclica sobre la Iglesia, *Ecclesiam suam*, publicada el 6 de agosto, el Papa se había abstenido cuidadosamente de expresar su opinión sobre temas que estaban siendo debatidos en el Concilio, pero este respeto hacia la libertad del Concilio, añadía el Pontífice, no significaba que en el futuro él no fuese a expresar su juicio, que él esperaba que estuviese plenamente de acuerdo con el juicio de los padres conciliares². Cuando el Concilio volvió a reanudarse, la tensión sobre este tema era particularmente aguda.

Con respecto al esquema sobre la Iglesia, las otras cuestiones principales se referían al capítulo sobre la Bienaventurada Virgen María —capítulo que, revisado con un gran esfuerzo por mantenerse en el camino de en medio, fue criticado inevitablemente por ambas partes—, así como la cuestión sobre si convenía dedicarle religiosamente un capítulo aparte o si se debía incluir el tratamiento de esas cuestiones en un solo capítulo acerca de la vocación universal a la santidad. Los textos sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, que se contenían en el esquema revisado sobre el ecumenismo, fueron también controvertidos, el primero de ellos porque rompería con la tradición moderna que consideraba un ideal el Estado confesionalmente católico, y el segundo porque publicaba informes que afirmaban que dicho texto había calificado significativamente la condena del antisemitismo. Finalmente, algunos subrayaron que el esquema sobre la

2. Cf. Antonio Rimoldi (ed.), *Discorsi e documenti sul Concilio (1963-1965)*, Brescia 1986, 286.

Iglesia en el mundo moderno constituía un necesario equilibrio que evitaba que, en este punto, el Concilio se concentrara en materias internas de la Iglesia, mientras que dicho esquema era criticado por otros por considerarlo demasiado ambicioso en su alcance y demasiado optimista en su valoración del mundo moderno.

Finalmente, había comenzado a incrementarse la oposición a que se redujeran los siete «esquemas de menor importancia» a simples propuestas, y en especial la oposición a la idea de que se votara sobre ellos sin proceder a un debate previo en el aula conciliar. Se consideró que esta decisión práctica iba en contra del concepto mismo de Concilio, y no menos porque algunos de esos esquemas, particularmente los relativos a las misiones y a los sacerdotes, abordaban cuestiones de gran importancia para la vida de la Iglesia.

b) *Líneas de energía*

Las líneas de energía que actuaban cuando el Concilio comenzó a abordar un orden del día tan completo bajo las nuevas reglas y con la mirada puesta en la idea de terminar el Concilio lo antes posible, no siempre son líneas fáciles de discernir, entre otras cosas porque tuvieron lugar muchos acontecimientos importantes y se adoptaron decisiones clave entre bastidores. Las expresiones de «nosotros contra ellos» siguieron siendo comunes en muchos diarios y en informes contemporáneos, pero no siempre estaba claro a quiénes había que considerar como «nosotros» o como «ellos», y ciertamente los miembros de cada grupo podían cambiar de sitio al pasar de un caso a otro. Los obispos que estaban opuestos en lo relacionado con un tema, podían hallarse como aliados en lo relacionado con otro. Los individuos, asociados ordinariamente ya sea con las tendencias «progresistas» o bien con las tendencias «conservadoras» (para utilizar las expresiones normalmente empleadas), podían sorprender por algunas de sus intervenciones; por ejemplo, Mons. Parente sobre la colegialidad, el cardenal Suenens sobre la mariología, el cardenal Frings sobre las conferencias episcopales. Las suposiciones acerca de las lealtades de bloques enteros de obispos debían revisarse, como el cardenal Siri hacía notar, lamentándose, acerca del episcopado italiano³. Personas que generalmente estaban de acuerdo sobre cuestiones sustanciales, podían hallarse en desacuerdo sobre cuánto era posible lograr y de qué modo había que hacerlo. Por eso, el dinamismo conciliar visible en la tercera sesión no correspondería exactamente a los que habían caracterizado a las dos primeras sesiones.

3. Siri, cuya enfermedad le mantuvo alejado de la tercera sesión, hacía notar que «el episcopado italiano no está tan unido como lo estaba el año pasado; algunos han adoptado los puntos de vista de los ultramontanos, y no lo ocultan en absoluto». Él personalmente no tenía problemas con el capítulo sobre la colegialidad, el cual, «no obstante el peso predominante de los ultramontanos y de la influencia de sus expertos, y en contra quizá de la voluntad de algunos, se hallaba *iuxta veritatem* [= en conformidad con la verdad]». Finalmente, él señalaba «la posición destacada en el campo doctrinal que tiene Mons. Carlo Colombo ante el Papa. El prelado se halla completamente de parte de los ultramontanos, y no ha mostrado ningún interés en mantener contactos con nosotros»; DSiri, 384-385. Como ejemplo de un obispo italiano de mente independiente, véase el diario del obispo de Volterra, Marino Bergonzini, *Diario del Concilio*, Modena 1993.

Convendrá citar dos agudos análisis, uno de ellos escrito poco después del comienzo, y el otro, después de la clausura de la tercera sesión. Robert Rouquette señalaba que una mayoría de aproximadamente el 80 por ciento de los padres se hallaba a favor de una formulación más inteligible de la fe, de una teología y una espiritualidad más bíblicas, de adaptaciones al mundo desacralizado de la actualidad, de que el laicado desempeñara una función mayor, de un reconocimiento más pleno de la libertad religiosa, de que los especialistas gozaran de mayor libertad, de un mayor reconocimiento de los valores positivos existentes en otras iglesias cristianas, de un diálogo más eficaz con una civilización descristianizada, y de la reforma del gobierno central de la Iglesia, que reconociera a la vez la mayor diversidad y la creciente unidad de la cultura global y concediese a los obispos una responsabilidad más plena con respecto a la Iglesia universal. Se oponían a ellos una minoría de unos trescientos obispos, que no debían identificarse únicamente con miembros de la Curia romana, y que se hallaban preocupados por los peligros del secularismo, del marxismo, del evolucionismo y del modernismo, de las restricciones impuestas a los poderes del Papa, del sincretismo y del relativismo en el movimiento ecuménico, de la orientación de los modernos estudios bíblicos, y de la creciente secularización de la sociedad y del Estado. El centro organizativo de esta minoría era el *Coetus internationalis patrum* (Grupo internacional de padres).

Aunque la influencia efectiva de la minoría, como se revelaba en los votos, era mucho menor de lo que uno podía pensar al escuchar sus intervenciones, sin embargo, esa minoría se hallaba muy activa tanto en el interior como fuera del Concilio, podía contar con buena ayuda entre los miembros de la Curia romana, y tenía fácil acceso al Papa, sobre quien ejercía en alto grado una constante presión, a la que él no siempre se resistía. En cuanto a la mayoría, Rouquette se preguntaba si ésta no era demasiado ingenua al pensar, al comienzo de la tercera sesión, que el juego había terminado y que se había resuelto en favor suyo. Por eso, no veía necesidad alguna de la clase de estrategia organizada que iba a ser emprendida por el *Coetus internationalis patrum*. Confiando en la labor de la comisión, esa mayoría se hallaba contenta con que se acelerasen los debates, en los cuales las figuras principales adoptaban extrañamente la postura de permanecer calladas o de hablar sobre cuestiones particulares⁴. Al menos durante las primeras semanas de la tercera sesión, cuando se estaba efectuando la decisiva votación sobre el esquema *De ecclesia*, los discursos no fueron generalmente de elevada calidad, los debates quedaban reducidos por falta de oradores, y la asamblea no mostraba gran interés, escandalizando a los observadores al ver que el aula quedaba medio vacía en cuanto se abría la cafetería⁵. Estas mismas observa-

4. Así Congar hacía notar con alguna sorpresa el que obispos orientales no hablaran sobre la Bienaventurada Virgen María (JCng, 17 de septiembre). El obispo Leo Dworschak (Fargo, USA) se sentía decepcionado de que los obispos alemanes, con una sola excepción, guardaran silencio en el debate acerca de la libertad religiosa. Estaba asombrado de que personas que recordaban las dificultades que sufrió la Iglesia en tiempo de Hitler, pudieran responder que la cuestión «no nos plantea ningún problema en Alemania». Y comenta: «Estoy seguro de que el grupo alemán solicitará de nuevo nuestra ayuda, cuando llegue a discutirse y a votarse sobre el esquema revisado *De revelatione*. Deseo que ellos entiendan que la libertad religiosa es tan importante en algunos sectores del mundo como el *De revelatione* lo es en otros» (*Diario de Dworschak* [tengo en mi poder una copia], 24 de septiembre).

5. R. Rouquette: *Études* (noviembre 1964) 579-581.

ciones de Rouquette quedan confirmadas por otros; en realidad, si hay un tema común que se observa en los diarios contemporáneos y en los informes de los cronistas, es el del aburrimiento de los obispos en el aula conciliar.

Después de la sesión, Jan Grootaers ofreció un análisis complementario, centrado en el debate sobre la colegialidad. Los que se hallaban a favor de la doctrina, apoyada por una gran mayoría de los padres en el voto orientador de octubre de 1963, se habían hecho con el control de la Comisión Doctrinal en enero de 1964, y en la tercera sesión defendieron vigorosamente su texto, instando particularmente a que los *modi* quedaran reducidos a un mínimo, con el fin de garantizar que los votos positivos alcanzaran una mayoría de dos tercios. Esto hizo que surgiera una nueva oposición, esta vez procedente de la izquierda, que pensaba que los nuevos dirigentes de la Comisión Doctrinal habían hecho demasiadas concesiones a la minoría. Esta oposición la situó Grootaers entre algunos obispos franceses, algunos teólogos franceses de la secretaría para la unidad de los cristianos, representantes y expertos del episcopado melquita, y algunos conocidos teólogos del norte de Europa (a éstos habría que añadir el grupo en torno al cardenal Lercaro, a quien Giuseppe Dossetti siguió formulando muchas críticas con respecto al texto revisado sobre la Iglesia). Este grupo sería en particular el que iba a sentirse más insatisfecho por los resultados de los últimos días de la sesión⁶.

El presente análisis podría tal vez ampliarse para que incluyera las diferencias que iban surgiendo dentro de la mayoría sobre cuestiones tales como la teología mariana, las conferencias episcopales, el apostolado de los laicos, la revelación, la libertad religiosa, el trato que había que dispensar a los judíos, y especialmente la discusión sobre la Iglesia en el mundo moderno. Después de tener mucho éxito, como se pensaba, a la hora de destronar al sistema que había predominado durante el anterior siglo y medio, la mayoría comenzaba a ver que su cohesión quedaba amenazada por diferencias no sólo acerca de las tácticas dentro del Concilio, sino también sobre la manera en que la teología y la práctica debían hallar expresión en los textos conciliares⁷. Así, en cuanto a las dos terceras partes del camino recorrido durante la tercera sesión, Hans Küng afirmaba que la valoración de los logros del Concilio dependería de que el propio criterio fuera teórico o práctico, intraeclesial o ecuménico, táctico o de fondo; aquellos que adoptaran la primera de estas tres parejas de conceptos serían optimistas, mientras que los que adoptaran la segunda serían pesimistas⁸. Habrá que tener en cuenta que la distinción que

6. Jan Grootaers, *La collégialité vue au jour le jour en la IIIe session conciliaire*: Irénikon (1965) 186-187. Este análisis, al menos en lo que respecta a las actitudes hacia los *modi*, se halla confirmado en el diario de Yves Congar, quien se sintió disgustado de que las reglas y el ritmo de los debates impidieran la aceptación de algunos de los cambios que él había propuesto (cf. JCng, 8-9 de octubre, 26-27 de octubre, 14 de noviembre). Anteriormente, el 23 de septiembre, él había hecho notar las observaciones de De Lubac sobre la propuesta de restringir los *modi* sobre el tercer capítulo: «De esta manera... la pequeñísima minoría llegará, al menos en parte, a conseguir sus fines. Se acabará por ceder a sus gritos, como hacen los padres de familia que, para mantener la paz, terminan por ceder a las pretensiones de sus hijos recalcitrantes».

7. Como ilustración cf. *Für die Menschen Bestellt: Erinnerung des Erzbischof von Köln Josef Kardinal Frings*, Köln 1973, 288-292, donde el cardenal Frings expone las diferencias entre los obispos y teólogos franceses y los alemanes a propósito del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno.

8. Hans Küng, *Das Konzil – Anfang oder Ende*, discurso distribuido por el Deutsches Konzils-Pressezentrum y por el Centrum coordinationis communicationum del Concilio, n° 88 (10 de octubre de 1964), pu-

Küng hace entre los criterios interpretativos no corresponde a la habitual división entre «progresistas» y «conservadores», división que fue apareciendo cada vez más como inadecuada durante las sesiones tercera y cuarta del Concilio. En realidad, las interpretaciones pesimistas que él describía expresaban la decepción por el hecho de que el Concilio no llegara con la suficiente rapidez lo suficientemente lejos.

A estos dinamismos cambiantes hay que añadir cierta insatisfacción por la forma en que se adoptaban las decisiones. Los padres conciliares no habían tomado parte alguna en la determinación del orden del día de la sesión y en la formulación de las reglas nuevas y restrictivas. Fueron capaces de imponer por la fuerza un cambio que permitiera un debate breve sobre los «esquemas de menor importancia», antes de que se llegara a una votación; y la insistencia de esos padres en la elaboración de un texto sobre la Iglesia en el mundo moderno garantizaría que iba a haber una cuarta sesión. Pero muchos pensaban que los procedimientos para votar y el método para aplicar los *modi* habían trasladado a las comisiones la capacidad efectiva para la adopción de decisiones y, desde luego, las decisiones que caracterizaron a los últimos días dramáticos se adoptaron entre bastidores y pusieron a los obispos ante una serie de hechos consumados, a los que ellos no podían oponerse sin poner en peligro la totalidad del Concilio.

c) La ceremonia de apertura

La tercera sesión del concilio Vaticano II comenzó con la experiencia de una de sus reformas litúrgicas: una misa concelebrada. El altar mayor de la Basílica de San Pedro se había agrandado para que el Papa y los veinticuatro concelebrantes, de diecinueve países, pudieran situarse cómodamente alrededor de él, simbolizando, como Pablo VI había escrito, que el Concilio era una representación de la Iglesia universal, congregada en una unidad de espíritu y voluntad⁹. La función del coro de la Capilla Sixtina quedó grandemente reducida, y el mayor uso del sencillo canto gregoriano hizo posible que los obispos y otros presentes unieran su voz a los cánticos y a los responsorios¹⁰. El Papa mismo distribuyó la comunión a varios laicos. Diversos comentaristas, subrayando particularmente el grado de participación que era posible ahora y el simbolismo de la unidad universal, establecían un contraste favorable con las dos misas de apertura anteriores¹¹.

blicado más tarde, en forma revisada, en *The Changing Church: Reflections on the Progress of the Second Vatican Council*, London 1965, 120-152. Quizá lo más revelador sea la descripción que hace Küng de la tercera alternativa: «El juicio será esencialmente diferente, si el que lo formula se hallaba orientado desde un principio hacia una solución de fondo. El juicio será muy distinto, si uno pensara más bien táctica y políticamente: '¿Qué es, entonces, lo que tenemos que lograr prácticamente y qué es propiamente lo decisivo?'».

9. Cf. la carta del Papa al cardenal Tisserant, del 1 de septiembre de 1964, en *Discorsi e documenti sul Concilio*, 85.

10. Debido al tiempo caluroso y a la luz de los focos de la televisión, Oscar Cullmann y el Cardenal James McIntyre se marearon durante la celebración. Algunos, bromeando, se preguntaban si la vista de una concelebración fue sencillamente demasiado para McIntyre, que se había opuesto de palabra a numerosas reformas litúrgicas (cf. *Diario de Dworschak*, 14 de septiembre).

11. Sorprendentemente, Annibale Bugnini, en su obra *The Reform of the Liturgy 1948-1979*, traducción inglesa por M. J. O'Connell, Collegeville, MN 1990, se contenta con ofrecer una simple anécdota sobre el

Durante la tercera sesión, la concelebración llegó a ser en grado menor una novedad. Otras cuatro misas serían concelebradas al comienzo de las congregaciones generales y, desde luego, la misa de clausura fue concelebrada también. Poco después de que comenzara la sesión, los delegados de las conferencias episcopales consideraron que se debía pedir permiso para concelebrar en capillas o templos apropiados, siguiendo el ejemplo de la misa de apertura celebrada por el Papa¹². Dos semanas más tarde se anunció que treinta obispos residentes en la misma casa religiosa habían formulado esta petición, y que los obispos de la comisión permanente de la Conferencia episcopal brasileña concelebrarían una misa el día 12 de octubre¹³. Durante la sesión tuvieron lugar muchas concelebraciones más, y varios observadores y participantes dieron a conocer sus impresiones sobre la nueva experiencia.

d) *El discurso de apertura pronunciado por el Papa*

El papa Pablo VI dedicó más de la mitad de su discurso de apertura a lo que él consideraba como la tarea principal de la presente sesión del Concilio, la terminación y la promulgación del esquema en el que la Iglesia iba a expresar cómo ella se comprendía a sí misma¹⁴. Reflejando sus propias tendencias eclesiológicas y quizá también las controversias en curso y la presión a la que él había sido sometido de manera sumamente dramática tan solo unas cuantas horas antes, el Papa se centró en la tarea de completar el concilio Vaticano I mediante una consideración de la naturaleza y la función del episcopado. Esta discusión, «de mayor peso y más delicada que otras», será «lo que distinga a este solemne e histórico sínodo en la memoria de tiempos futuros». Luego, en observaciones que se entendieron en gran medida como dirigidas contra los que argumentaban que la doctrina acerca de la colegialidad no estaba madura para una solución, el Papa añadió que la función del Concilio era «resolver ciertas controversias teológicas difíciles, determinar la naturaleza y la función sagrada de los pastores de la Iglesia, discutir y, con la ayuda del Espíritu Santo, decidir las prerrogativas que dimanan legítimamente del episcopado».

acontecimiento y no dice nada acerca de la preparación del *Ordo Missae* para esta misa de apertura. Los comentarios enigmáticos de Wenger (Wenger III, 22-23) de que «había que pedir a la Congregación para los ritos que preparase un *ordo*» para la concelebración, y de que «había desacuerdo entre la Congregación para los ritos y la Comisión para la liturgia, de la que el P. Bugnini era secretario», han sido desarrollados, pero sin ofrecer documentación, en su obra *Les trois Rome: L'Église des années soixante*, Paris 1991, 152: con respecto al rito de concelebración, «Mons. Dante, secretario de la Congregación para los ritos, expresó su rechazo haciendo una oposición pasiva, al negarse a preparar el librito para la ceremonia; en su lugar lo preparó el P. Bugnini, secretario de la Comisión conciliar sobre la liturgia».

12. Cf. la petición en *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 17 de septiembre de 1964; ISR.

13. *Tertia coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 2 de octubre de 1964; ISR.

14. Paolo VI, *Discorsi e documenti sul Concilio*, 90-100. Según Giuseppe Colombo, hay muy pocos materiales de archivo sobre la historia de la redacción de este discurso: «En particular falta el boceto original del texto italiano» («I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodi conciliari», en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studio, Roma 22-23-24 settembre 1989*, Brescia 1991, nota en p. 263).

El Papa no trató personalmente de ninguna de las cuestiones disputadas, excepto en la medida en que, deseando quizá tranquilizar de nuevo a los que criticaban el esquema, incluyó en esta «apología del episcopado»¹⁵ una vigorosa afirmación de la autoridad de su propio oficio. Su derecho a restringir, definir, prescribir y reglamentar el ejercicio del oficio episcopal era importante para la unidad y el bien de la Iglesia, «que tiene proporcionalmente mayor necesidad de un liderazgo centralizado, por cuanto su extensión por el mundo entero está llegando a ser más completa, por cuanto peligros más graves y necesidades más acuciantes amenazan al pueblo cristiano en las variadas circunstancias de la historia y, añadiremos nosotros, por cuanto unos medios más rápidos de comunicación actúan en los tiempos modernos». El Papa pidió a los padres que consideraran esta centralización como «un servicio y una manifestación del espíritu unificador y jerárquico de la Iglesia». «Tal centralización», afirmaba el Papa, «fortalece en vez de debilitar la autoridad de los obispos, ya sea considerada esta autoridad en el obispo individual, o bien en el colegio total de los obispos». Esta última frase, a pesar de ser discreta, fue interpretada por muchos como una recomendación de la doctrina de la colegialidad¹⁶.

Hacia el final de su discurso, Pablo VI dedicó unas palabras líricas a las comunidades representadas por los observadores no católicos: «¡Oh iglesias tan alejadas y, no obstante, tan próximas a nosotros! ¡Oh iglesias hacia las cuales nuestro corazón está lleno de tanto anhelo! ¡Oh iglesias que son la nostalgia de nuestras noches de insomnio! ¡Oh iglesias de nuestras lágrimas y de nuestro vivo deseo de honraros con nuestro abrazo en el sincero amor de Cristo!». Las reacciones a estas exclamaciones fueron diferentes. Mientras que el pastor Marc Boegner, un nuevo observador, sintió alegría de que el Papa utilizara el término de «iglesias» para referirse a las comunidades protestantes, Lukas Vischer no se sintió impresionado por ello. Las declaraciones del Papa, pensaba él, «estaban formuladas con tal estilo himnico [*sic*] y pronunciadas tan patéticamente, que era difícil tomarlas demasiado en serio. Casi podríamos decir: cuando él nos llamaba iglesias de su vivo anhelo y hablaba de su deseo de abrazarnos, entonces utilizaba el término de 'iglesias' en sentido proleptico»¹⁷.

Vischer criticó también no sólo la completa ausencia de referencias a otros esquemas del orden del día de la sesión, sino también la concentración del Papa en el tema de la jerarquía: «Me pareció que en toda esa explicación se hallaban totalmente ausentes los debates del año pasado sobre el misterio de la Iglesia y el pueblo de Dios. Era como si no hubiera habido debate alguno sobre la función de la totalidad del pueblo de Dios, y esto es algo que me parece muy inquietante. En cualquier caso, no había la más ligera apertura hacia una eclesiología determinada por una comprensión más profunda del

15. Una de las dos notas autógrafas que ilustran la preparación de este discurso, según se hallan citadas por Colombo, «I discorsi di Paolo VI», 263.

16. Esas personas pudieron encontrar apoyo en el hecho de que las traducciones oficiales vertieron la expresión latina «in toto episcoporum collegio» por el adverbio «colegialmente»; cf. Caprile IV, 5; ICI, 1 de octubre de 1964, p. 13; *Council Daybook: Vatican II, Session 3*, Washington D.C. 1965, p. 9.

17. ICI, 1 de octubre, 6-7; Wenger III, 29-30; Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, n° 1, septiembre de 1964; ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.56.

Espíritu Santo»¹⁸. Yves Congar formuló una observación parecida: El Papa «va desde lo alto hacia lo bajo; no comienza con el pueblo de Dios; sus categorías no son las de un pleno retorno a las fuentes de la ecclesiología. Los laicos existen para él, con toda seguridad, pero más como un orden particular en la Iglesia que como el pueblo de los creyentes, en el cual se sitúan las estructuras de servicio y presidencia»¹⁹.

2. *Un perfil de los participantes*

a) *Los padres conciliares*

Según Caprile, a partir del 10 de septiembre de 1964, entre las 3070 personas que tenían derecho a participar en el Concilio, 2513 indicaron que vendrían para tomar parte en la tercera sesión: 944 procedían de Europa, 855 de las Américas, 333 de África, 321 de Asia, y 60 de Oceanía²⁰. Como Felici haría notar cuando quiso explicar la confusión habida acerca de los puestos asignados como sedes²¹, algunos obispos que dijeron que iban a venir no vinieron, y algunos que dijeron que no iban a venir, vinieron. Las cifras dadas en una publicación posterior de la secretaría general indican que el número de participantes fue de 2466, es decir, el 80, 23% de los 3074 que tenían derecho a asistir. Fue el porcentaje menor de las cuatro sesiones, y el descenso en el número de participantes (de 2488 que fueron en 1963) se explica por el hecho de que el número de padres procedentes de Asia había descendido en cinco personas, el de procedentes de África lo había hecho en diecinueve, y el de procedentes de Sudamérica en dieciocho, mientras que el número de los participantes de todos los demás continentes permaneció constante o aumentó. De los que asistieron a la tercera sesión, el 39% procedían de Europa, el 20% de Centroamérica y de Sudamérica, el 14% de Norteamérica, el 12, 5% de Asia, el 12% de África, y el 2, 5% de Oceanía²². Más de 150 obispos asistían al Concilio por primera vez.

b) *La dirección del Concilio*

Las estructuras de dirección siguieron siendo las mismas que durante la segunda sesión, al menos sobre el papel. El consejo de presidentes no siguió presidiendo real-

18. Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council II*. Sobre los informes de Vischer presentados al Consejo mundial de Iglesias, cf. Mauro Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II*, en *Evento*, 189-257.

19. JCng, 14 de septiembre de 1964. En el anterior mes de junio, Congar había tenido una audiencia con Pablo VI, de la que había sacado la siguiente impresión: «Me ha parecido que él no tiene, en el plano ecclesiológico, la visión teológica que su apertura exigiría. Se encuentra demasiado vinculado a una visión romana» (JCng, 8 de junio de 1964).

20. Caprile IV, 7.

21. Cf. AS III/1, 499.

22. *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1966, 353. De los participantes posibles, el 84,34% asistieron a la primera sesión, el 82,34% a la segunda, y el 84,88% a la cuarta.

mente las congregaciones generales, cuyo curso se encontraba ahora bajo la dirección de los moderadores. La función de los presidentes parece haber quedado reducida a velar porque se respetaran las reglas conciliares, y, en condición de tales, hicieron su única dramática intervención en la tercera sesión, con respecto al aplazamiento de la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. La Comisión de Coordinación (CC) siguió desempeñando su papel, comenzado durante la primera intersesión, consistente en supervisar la revisión de los esquemas. Ahora bien, los cuatro moderadores (cardenales Agagianian, Döpfner, Lercaro y Suenens) vieron incrementada su función mediante una adición a las reglas conciliares que los autorizaba a dirigir el curso de los debates conciliares; constituía esto una respuesta a las numerosas críticas que habían lamentado la repetición y la lentitud de las discusiones en el aula durante la segunda sesión.

Los tres grupos de dirección celebraban ocasionalmente reuniones conjuntas, pero la CC y los moderadores se reunían también por separado, haciéndolo estos últimos no sólo en reuniones oficiales, cuyas actas se publicaban, sino también, a partir del 1 de octubre, en reuniones oficiosas cotidianas antes de cada sesión, «a fin de coordinar el desarrollo de la congregación general»²³. Es sorprendente observar que no hay acta alguna donde se diga que las cuestiones disputadas y los sucesos turbulentos de las últimas semanas de la sesión fueran discutidos en reuniones oficiales ya sea de la CC o bien de los moderadores. Las decisiones críticas durante este período parece que se adoptaron en alguna otra parte.

Desde luego, servía de enlace entre todos estos grupos la secretaría general del Concilio, a cuyo frente seguía estando Mons. Pericle Felici. Tal vez inevitablemente, él fue a menudo el blanco de críticas procedentes de todas partes, y más de una vez tuvo que defender la legalidad y lo apropiado de las medidas que él había adoptado o, al menos, anunciado. Las dificultades inherentes a su función no se vieron reducidas por el modo de ser de esta persona, considerada por muchos como autoritaria²⁴, o por entrever que sus simpatías se dirigían hacia la minoría. Durante la denominada crisis de octubre acerca de los textos sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, él fue ampliamente criticado por excederse en su autoridad y por dejar de consultar con la dirección conciliar, y la reacción fue tan grande que circularon rumores de que él podría dimitir o ser reemplazado²⁵.

23. Parece que no hay actas de tales reuniones; el más inmediato conjunto de actas publicadas se refiere a la reunión del 29 de octubre. Breves referencias a las reuniones de los moderadores pueden hallarse en Lercaro, *Lettere*, 249, 251, 258, 270, 272, 276, 295, 312 y 328.

24. Congar señalaba: «La función de un secretario general es delicada; algunos de ellos son simplemente secretarios, y otros son más bien generales del ejército. Mons. Felici parece pertenecer al segundo tipo»; ICI (1 de noviembre de 1964) 23.

25. Cf. JEng, 16 de octubre de 1964: «Voy a ver a Mons. Elchinger, quien me dice: 'Acabo de ver al cardenal Frings y le dije: ¿Ha pedido usted al Papa que sustituyera a Felici como secretario general?'. Frings le dio a entender que se estaba haciendo algo en este sentido, y que se pensaba entonces en Mons. Dell'Acqua, porque es preciso que sea alguno de la curia». El 22 de octubre, Dworschak informa que corría el rumor de que Felici había amenazado con dimitir: «Parece que él siente que se ha convertido en el chivo expiatorio por parte de la secretaría de Estado en sus esfuerzos por suavizar la declaración sobre la libertad religiosa y por los fines prácticos de desbaratar la declaración sobre los judíos».

c) Las comisiones conciliares

En un momento ya avanzado de la segunda sesión se llegó a una solución de consenso para resolver los problemas que se habían experimentado en las comisiones conciliares; la solución consistió en aumentar el número de los miembros de las mismas, que pasó de veinticinco a treinta. Para todas las comisiones, exceptuada la Comisión para las Iglesias orientales, que eligió tres nuevos miembros, vemos que cuatro nuevos miembros fueron elegidos por la asamblea y uno fue nombrado por el Papa (la Comisión para la liturgia, de todas formas, había terminado ya su tarea). La secretaría para la unidad de los cristianos recibió doce nuevos miembros, de los cuales ocho fueron elegidos y cuatro fueron nombrados por Pablo VI²⁶. Algo que fue importante es que se autorizó también a las comisiones para que eligieran un vicepresidente y un secretario adjunto. Se percibía claramente la esperanza de que los nuevos miembros y la nueva dirección agilizaran, unos y otros, la labor de las comisiones e hicieran que estuvieran más deseosas de trabajar en armonía con las intenciones declaradas por la gran mayoría de los obispos²⁷. Esta esperanza se cumplió en buena parte, y la nueva composición y estructura de las comisiones demostrarían ser importantes, porque, como algunos observadores señalaron, la tercera sesión mostraría, especialmente en la preparación y valoración de las votaciones, de qué manera las decisiones adoptadas en las comisiones determinaban la actividad de la asamblea²⁸.

d) Los expertos

En cuanto a los expertos²⁹, su experiencia en la tercera sesión comenzó con una nota más bien desabrida. En su primera reunión de trabajo, el 15 de septiembre de 1964, los padres conciliares recibieron un conjunto de tres normas sobre las obligaciones de los expertos, comunicadas por el Papa a la CC el día 28 del diciembre anterior³⁰. Mientras que la primera les pedía que respondieran «con conocimiento, prudencia y objetividad» a cualesquiera cuestiones que se les plantearan, la segunda les prohibía «organizar corrientes de opiniones o de ideas, mantener entrevistas o defender públicamente

26. Para los nombres, cf. Caprile III, 317-319; AS III/1, 17-20. Para la lista completa de los miembros de las comisiones conciliares, cf. DC 61 (1964) 333-346.

27. Cf. HV 3, 310s.

28. Y así, Jerald C. Brauer, decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago, que estuvo presente durante la última mitad de la tercera sesión, comentaba que «lo que sucedía en el aula, aunque era de importancia, no constituía el verdadero centro de la actuación y desarrollo del Concilio... Es difícil determinar cómo se podía producir un debate teológico efectivo allá donde estaban presentes varios miles de obispos. Evidentemente, la mayor parte del debate se realizaba en las diversas comisiones que se ocupaban de las diferentes cuestiones, antes de que éstas fueran presentadas en las sesiones generales» (*A Protestant at Vatican II: The University of Chicago Magazine* [febrero de 1965] 8; un ejemplar se conserva en los Strinsky papers, PPSTRATJO11).

29. Una lista de los nombres puede verse en DC 61 (1964) 345-348, 442 y 818.

30. Para las actas de esta reunión, cf. AS V/2, 95. Felici había enviado estas normas a los nuncios y delegados el 20 de enero (cf. AS VI/3, 33).

sus ideas personales acerca del Concilio», y la tercera les instaba a «no criticar al Concilio y a no comunicar a los de fuera noticias sobre las actividades de las comisiones». Comentando estas normas, Felici dijo que el día 10 de septiembre los «superiores» le habían pedido que recordara las normas y que añadiese que los expertos que las violaran perderían su condición de tales³¹.

Durante la tercera sesión la función de los expertos fue cuestionada varias veces. El 21 de septiembre, cuando se presentó a la asamblea el capítulo III, sumamente controvertido, del *De ecclesia*, el cardenal Tisserant señaló que «algunos padres se han quejado de que algunos expertos estén celebrando conferencias a fin de promover y difundir ciertas tendencias», y recordó cada una de las normas anunciadas al comienzo de la sesión³². Más tarde, durante la discusión del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, el cardenal Heenan criticó vivamente la labor y las actividades de los expertos durante la intersesión y en la preparación de los *adnexa* o documentos explicativos suplementarios. Su ocurrencia fue citada extensamente: «*Timeo peritos adnexa ferentes*»³³. Aunque algunos padres aplaudieron las observaciones de Heenan, y el cardenal Siri afirmó que su discurso era un acto de valentía, «preciso, afilado y verdadero»³⁴, al mismísimo día siguiente Felici cambió su manera de expresarse, felicitando y agradeciendo a los expertos su labor realizada en las comisiones conciliares. Sus observaciones fueron acogidas favorablemente con aplausos³⁵. Sin embargo, en una reseña privada de la sesión, destinada al Papa, vemos que Felici, aunque señalaba la importante e indispensable labor de los expertos, criticaba «las acciones de algunos de ellos que, con su excesiva y no siempre prudente actividad, han suscitado ásperas polémicas y han originado en el seno del Concilio corrientes de pensamiento no siempre moderadas. Una actitud más prudente por parte de ellos podría haber contribuido a crear una atmósfera

31. AS III/1, 24, 157. Lo que se pretendía con estas normas se halla indicado quizás en la carta enviada en febrero de 1964 por el arzobispo Vagnozzi, delegado apostólico en los Estados Unidos, quien, citando un artículo de John Courtney Murray sobre la segunda sesión, envió una copia de las normas al superior provincial de Murray en la Compañía de Jesús. Murray defendió su artículo ante su superior y, según parece, ante Vagnozzi, y en su respuesta, del 21 de mayo de 1964, afirmaba que él lo había escrito «siguiendo directrices de la Santa Sede» (Archivos del Woodstock College, documentos de Murray).

32. Estas observaciones no se encuentran en los *Acta Synodalia*, pero aparecen en el informe taquigrafiado de la congregación general (una copia se encuentra en los Archives of the Catholic University of America) y fueron señaladas por varios observadores.

33. AS III/5, 318-322. Las observaciones de Heenan fueron interpretadas extensamente como un ataque contra el P. Bernhard Häring, quien durante la intersesión se había visto envuelto en una controversia sobre el control de la natalidad con la jerarquía inglesa (cf. Rynne III, 122-123). Heenan mismo fue objeto de un chiste que circuló entre los angloparlantes: se decía que Heenan había sido llevado al hospital «por padecer de 'peritonitis' [enfermedad causada por los 'peritos' o expertos]»; una versión posterior explicaba que el problema se había originado porque él «se había tragado un 'Häring' [Hering en alemán: 'arenque']» (*Diario de Dworschak*, 23 y 29 de octubre). Ampliado para que incluyera también una referencia a la respuesta dada a Heenan por el abad benedictino Reetz, el chiste circuló también entre los alemanes: «Heenan padece de dolores de estómago porque se había tragado un Häring; y el remedio fue un benedictino» (ST, 7 de noviembre).

34. DSiri, 392. A Siri mismo le molestaba la influencia de los expertos: «Todo depende de las personas que se hallan en las comisiones y de hasta qué punto sean esclavas de los expertos. En buena parte la historia de este Concilio es la historia de los expertos, porque se ha revelado una gran anemia de conocimiento de la teología no sólo en el episcopado, sino también en el sacro colegio [de los cardenales]. Padres de gran prestigio se encuentran a merced de algún experto, de algún profesorcillo, a quien arrastran detrás de ellos» (389-390).

35. AS III/5, 368.

de mayor serenidad y, por tanto, más propicia para la labor de las comisiones y de las conferencias generales». Y en un memorándum oficial, escrito después de la clausura de la sesión, Felici citaba las observaciones de Heenan de que «hay que reivindicar la autoridad de los obispos en contra de los expertos», y comentaba: «¡Estas últimas palabras invitan a la reflexión!»³⁶.

Debemos señalar que, cuando la cuestión –sumamente problemática– de la colegialidad se aproximaba a la solución de las controversias, los expertos fueron excluidos algunas veces de las reuniones decisivas de la Comisión Doctrinal, y que tan solo muy pocos de ellos intervinieron en las negociaciones que produjeron la *Nota praevia explicativa*³⁷.

e) La prensa y el secreto

Durante la tercera sesión volvieron a realizarse esfuerzos, la mayoría de ellos sin éxito, para mantener el secreto conciliar. Unos cuantos días antes de la reapertura del Concilio, el cardenal Frings escribió a Felici para pedirle que se diera menos publicidad a los debates conciliares de la que se había dado durante la segunda sesión. Llegó a proponer incluso que se concediera a los moderadores la autoridad para declarar secretas determinadas congregaciones generales. En una reunión del consejo de presidentes, de la CC y de los moderadores el 11 de septiembre, la sugerencia de Frings fue apoyada por Ruffini y por Alfrink, quienes afirmaron que los padres debían tener la libertad de decir cosas que ellos no deseaban que terminasen en los periódicos. Frings dijo que serían necesarias ciertamente reuniones a puerta cerrada para todos menos para los padres, cuando se celebraran debates sobre el celibato, sobre el uso y el abuso del matrimonio y sobre la bomba atómica. Pero en la reunión no se adoptó ninguna decisión práctica sobre la propuesta³⁸, y de hecho no hubo jamás congregaciones generales que se celebraran en secreto³⁹.

36. AS VI/3, 512, 567.

37. ST, 29 de septiembre: «Parece que la Comisión Teológica trabaja efectivamente, en la medida de lo posible, sin relacionarse con los expertos. Tan solo cuando surgen cuestiones difíciles quieren tener a su lado a los expertos. El P. Rigaux comentaba estas palabras diciendo que precisamente el juzgar si algo es difícil requiere a un especialista».

38. AS V/2, 683-687. Después de mantener una conversación con Suenens, Congar informaba que se había hecho una propuesta de celebrar «una reunión de solo cardenales, pero que esta propuesta fue rechazada en nombre de la realidad conciliar» (JCng, 12 de septiembre). Según el *Diario de Dworschak*, en una reunión del 12 de octubre, los obispos de los Estados Unidos, siguiendo a otras jerarquías de lengua inglesa, votaron que se pidiera a los moderadores «que permitiesen únicamente intervenciones por escrito, y que no se celebrara debate alguno en el aula acerca del tema del control de la natalidad, que quedaría estudiado en el capítulo [sic] 13». El 15 de octubre, Mons. Glorieux informaba que, entre las observaciones formuladas en una reunión de representantes de veinticinco conferencias episcopales, se había afirmado que «la cuestión del control de la natalidad y, quizás, la de la bomba atómica pudieran retirarse del debate público y tratarse por escrito, de manera que iluminaran a la comisión, y que se aguardaran los resultados de este esclarecimiento» (AS V/3, 26; cf. también JCng, 15 de octubre, donde se dice que Mons. Philips propuso un debate parecido por medio de comunicaciones escritas).

39. La preocupación por el secreto conciliar se hallaba entre las razones de que durante la segunda sesión Felici se opusiera al establecimiento de un sistema de traducción simultánea de las intervenciones mantenidas en el aula; puesto que no había garantía de que las traducciones no salieran de la Basílica, «el secreto no existiría ya» (AS VI/2, 381-383).

El 12 de octubre, Mons. O'Connor, presidente del Comité conciliar para la prensa, pidió que se permitiera a los periodistas asistir a una o más congregaciones generales «con todas las precauciones que se consideraran apropiadas». Aunque, en respuesta a la duda de Felici, O'Connor explicó cómo podrían limitarse las actividades de la prensa durante las congregaciones, la respuesta del Papa fue: «Esperemos a la cuarta sesión»⁴⁰.

f) *Los observadores*

El número de observadores, sustitutos e invitados no católicos de la secretaría para la unidad de los cristianos se elevó, pasando de sesenta y ocho en la segunda sesión a ochenta y tres en la tercera. La presencia más importante fue la de representantes, por primera vez, del Patriarcado de Constantinopla, presencia que fue interpretada extensamente como uno de los frutos del encuentro entre Pablo VI y Atenágoras I en Jerusalén⁴¹. El archimandrita Panteleimón Rodópoulos y el P. John S. Romanides, procedentes ambos de la Facultad de Teología ortodoxa griega de la Santa Cruz, situada en Brookline, Massachusetts (Estados Unidos), y el archimandrita Máximos Aghiorgousis, rector de la Iglesia ortodoxa griega en Roma, se vieron acompañados por el archimandrita André Scrima, que era el representante personal del patriarca Atenágoras. Se hallaban representados también por primera vez el Patriarcado ortodoxo griego de Alejandría (archimandrita Cyril Koukoulakis y el Dr. Theodore Mosconas, bibliotecario y archivero del patriarcado) y el Patriarcado asirio del Oriente (Rev. Isaac Rehana y el Dr. George W. Lamsa, procedentes ambos de los Estados Unidos). A pesar de que a la tercera sesión no acudieron representantes de la Iglesia ortodoxa etiópica, el número total de Iglesias, comunidades y federaciones representadas se elevó, pasando de veintidós a veinticuatro⁴².

La mitad exacta de los setenta observadores y sustitutos y cuatro de los trece invitados asistían por primera vez al Concilio⁴³. Aunque el nombramiento de nuevos re-

40. AS VI/3, 447, 468, 497-498, 554.

41. Cf. Maria Brun, *Fonti per la partecipazione degli ortodossi al Concilio*, en *Evento*, 259-293. Para una excelente descripción de la situación ecuménica, tal como quedó definida durante la intersesión por el encuentro entre Pablo VI y Atenágoras I en Jerusalén, por las perplejidades del Consejo mundial de Iglesias con respecto no sólo a Roma, sino también a Constantinopla, y por las repercusiones ecuménicas de la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, cf. Mauro Velati, *Una difficile transizione: Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996, 49-56.

42. Véase la lista oficial, publicada con el título de: *Observateurs-délégués et hôtes de Secrétariat pour l'unité des chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, 49-56.

43. Además de los mencionados en el texto, los nuevos observadores y sustitutos fueron Abroise Pogodin (Iglesia ortodoxa rusa fuera de Rusia), Amba Samuil y Morcos Elias Abdel-Messih (Iglesia ortodoxa copta), Saliva Shamoon (Iglesia ortodoxa siria), Karekin Sarkissian (Iglesia armenia ortodoxa), Cilicia, que había estado presente en la primera sesión, pero no en la segunda, T. S. Abraham (Iglesia siria ortodoxa de la India), Herwig Aldenhoven (Iglesia veterocatólica), Philipose Mar Chrysostom (Iglesia siria malabar), Eugene R. Fairweather, Ernest John, Massey Hamilton Shepherd y John Findlow (Comunión anglicana), A. Allan McArthur y John Newton Thomas (Alianza presbiteriana mundial), Wolfgang Dietzfelbinger (Iglesia evangélica en Alemania), Walter Muelder, Fred Pierce Corson, William R. Cannon, Ph. Potter y Franklin H. Littell (Consejo mundial de metodistas), Bard Thompson y John R. von Rohr (Consejo internacional de congregacionistas), William Barnett Blakemore y Howard E. Short (Convención mundial de Iglesias de

presentantes multiplicaba la experiencia del Concilio entre los no católicos, con repercusiones potenciales de largo alcance para el ecumenismo, este hecho significaba también que los nuevos observadores tendrían que someterse a cierto aprendizaje en cuanto a las estructuras y al dinamismo del Concilio⁴⁴, y que los esfuerzos de colaboración serían más difíciles por la falta de una experiencia común de los actos anteriores en el drama conciliar⁴⁵. El 17 de septiembre los observadores se reunieron y acordaron establecer un pequeño Comité de coordinación, integrado por el profesor Edmund Schlink, el P. Vitaly Borovoy, el canónigo Bernard C. Pawley y Lukas Vischer, acordando también reunirse dos veces por semana para la oración matutina en la iglesia metodista que había cerca de Castel Sant'Angelo⁴⁶. Como en el pasado, los observadores se reunían semanalmente, de ordinario los martes, con miembros de la secretaría para la unidad de los cristianos, a fin de comentar las novedades que se producían en el Concilio. Asimismo, entablaban contactos habituales, oficiales y oficiosos, con obispos y teólogos católicos. Aunque los nuevos participantes, como Jerald C. Brauer y W. B. Blakemore, se sintieron impresionados de que se solicitaran sus comentarios sobre los documentos y desarrollos del Concilio, y de que tales comentarios se tomaran en serio, siendo enviados algunos de esos comentarios como *modi* por los obispos, sin embargo, un observador veterano importante, Lukas Vischer, informó al Consejo mundial de Iglesias de que los observadores eran mucho menos eficientes en la tercera sesión de lo que habían sido en las dos primeras. La calidad de los delegados de las Iglesias, pensaba él, era inferior, y sus intereses eran tan diversos que había llegado a ser «mucho más difícil el formarse un parecer común». Vischer pensaba también que la secretaría para la unidad de los cristianos se hallaba tan ocupada con asuntos conciliares que sus reuniones con los observadores no tenían «el mismo vigor» que en las reuniones de años anteriores⁴⁷.

Un acontecimiento ecuménicamente significativo se produjo el 23 de septiembre, cuando la congregación general comenzó con una ceremonia de veneración de las reli-

Cristo, Discípulos), A. Burns Chalmers (Comité mundial de amigos), Arnold Henry Legg (Iglesia de la India del Sur), Z. K. Matthews y Jerald C. Brauer (Consejo mundial de Iglesias). Los nuevos invitados eran: Marc Boegner (presidente honorario de la Federación protestante de Iglesias de Francia), David du Plessis (pastor pentecostal), Oswald C. J. Hoffmann (Iglesia luterana, Sínodo de Missouri) y Wilhelm Schmidt (vice-rector de la Evangelische Michaelsbruderschaft).

44. Por ejemplo, Congar informa que el P. Scrima propuso una reunión con los observadores procedentes de Constantinopla «para ayudarles a ponerse al día y para sensibilizarlos en cuanto al diálogo ecuménico con nosotros. Uno de ellos llama a la Iglesia Católica 'la Iglesia papista'» (JCng, 24 de septiembre).

45. Congar refiere una conversación con Cullmann antes de la reanudación del Concilio. En ella se señaló que se cambiaría a muchos observadores. «Es un principio muy discutible, pero muchas Iglesias los cambian». Cullmann, con la aprobación de Mons. Willebrand, había invitado a Karl Barth, pero una enfermedad le impidió acudir (JCng, 31 de julio). Parece que, al menos en los Estados Unidos, fue un vivo deseo de las Iglesias el proporcionar una experiencia del Concilio al mayor número posible de personas.

46. Lukas Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, n° 1 (18 de septiembre de 1964), 8 (ISR, Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.56); cf. Mauro Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II*, en *Evento*, 224-234.

47. Lukas Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, n° 4 (octubre de 1964); ISR, Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.66. Douglas Horton pensó también que algunas de las reuniones con la secretaría eran «mediocres» (*Vatican Diary 1964: A Protestant Observes the Third Session of Vatican Council II*, Philadelphia 1965, 114).

quias de san Andrés, las cuales, rescatadas de los turcos y llevadas a Roma en 1462, iban a ser devueltas ahora a Patras, en Grecia. Pablo VI colocó las reliquias sobre un pedestal, delante del altar de San Pedro, y ocupó la presidencia, al celebrarse una misa en honor del Apóstol. Al final de la misa, el cardenal König pronunció una breve homilía, en la que afirmó que la devolución de las reliquias era una señal del vivo deseo y de la esperanza de la unidad⁴⁸.

«¡Es un momento ecuménico bendito!», escribía Congar en su diario⁴⁹. Pero lo que era una bendición para las relaciones con los ortodoxos fue evaluado de manera bastante diferente por muchos otros observadores. Vittorio Subilia, decano de la Facultad de Teología de la Iglesia valdense de Roma y delegado de la Alianza presbiteriana mundial, describía el acontecimiento: «Los obispos en fila ininterrumpida, seguidos por observadores ortodoxos, se acercaron al busto de oro que contenía los supuestos restos de la cabeza de san Andrés, lo tocaron con sus cruces pectorales y con sus manos, y lo besaron repetidas veces con grandes muestras de veneración. Quien haya presenciado la escena no podrá olvidarla fácilmente»⁵⁰. Luego continúa:

Confrontada con el episodio de la cabeza de san Andrés, una mentalidad reformada no podrá menos de reaccionar sino con la drástica afirmación realizada por Calvino en el *Traité des reliques*: «Esta manera de obrar es una contaminación y una inmundicia que no debería tolerarse en modo alguno en la Iglesia»... Aquí habrá que preguntarse si no nos hallamos en presencia de una síntesis deformadora de la teología de la Encarnación, de la teología de la Resurrección de la carne con la teología pre-cristiana y extracristiana de la immanencia de lo divino en las cosas. En todo caso, en contra del significado atribuido por el órgano responsable más alto del catolicismo [¡parece que se hace referencia a *L'Osservatore Romano*!] y por la secretaría, órgano de los «progresistas», a la devolución de las reliquias a la Iglesia ortodoxa, es preciso declarar firmemente que no se trata de una forma incierta de ecumenismo sobre bases psicológico-diplomáticas, sino que se trata de una profanación y falsificación del ecumenismo, que trastorna y compromete las relaciones ecuménicas y que hace que sea vana la concepción ecuménica que ve en la renovación de la Iglesia la condición para su unidad⁵¹.

En estas observaciones pueden discernirse las tensiones existentes dentro del gran mundo ecuménico, que caracterizaban a la nueva y difícil transición que el Concilio representaba y fomentaba.

Otros protestantes hablaban con mayor serenidad. W. B. Blakemore, delegado de la Convención mundial de las Iglesias de Cristo, quien juntamente con su esposa había

48. AS III/II, 285-287; cf. Stjepan Schmidt, *Augustin Bea: The Cardinal of Unity*, New Rochelle, NY 1992, 474-476.

49. JCng, 23 de septiembre.

50. V. Subilia, *Report of Observer at the Second Vatican Council*, n° II/1 (octubre de 1964) (ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.26). Ésta es la única descripción de la veneración que se ha encontrado hasta ahora; la mayoría de los cronistas de la tercera sesión prestan muy poca atención al suceso.

51. V. Subilia, *Report of Observer*. Por una conversación con Oscar Cullmann, Congar se enteró de que, mientras que otros observadores encontraban al P. Scrima «demasiado pro-católico», «Subilia, con quien la Alianza reformada ha sustituido a H. Roux, es muy anti-católico. Este hecho está creando incluso una tensión, en la Facultad valdense, con otra corriente (Vinay), que es menos anti» (JCng, 13 de noviembre).

acudido a Nápoles para presenciar los fenómenos de san Gennaro, se contentó con describir lo que pudiera considerarse como una ceremonia relativamente sobria en la basílica de San Pedro. Después de examinar la historia de la reliquia como símbolo de nuevas relaciones entre católicos y ortodoxos, se limitó a señalar: «Vemos que los mejores motivos y, desde el punto de vista protestante, los más extraños motivos, se hallan vinculados con estas cosas»⁵². Douglas Horton contempló el suceso con «una macabra fascinación», pero se sintió aliviado al comprobar que la reliquia se guardaba en un relicario de oro, de forma que él no tenía que molestarse «en imaginarse su contenido». «Satanás», como se permitió él comentar, «me susurró al oído: ‘De esta manera, Roma tiene que explicar una reliquia menos, y la Ortodoxia, una reliquia más’»⁵³.

Las relaciones con los protestantes entraron también en tensión cuando el 4 de noviembre Pablo VI pronunció una alocución durante su audiencia semanal de los miércoles, en la cual señalaba las sospechas que la autoridad de la Iglesia sentía contra la difusión de «la mentalidad del protestantismo y del modernismo, que niegan la necesidad y la legítima existencia de una autoridad intermedia en las relaciones del alma con Dios»; aludió a la famosa antítesis de Sabatier que identifica «la religión de la autoridad con el catolicismo, y la religión del espíritu con las corrientes del sentimiento religioso liberal y subjetivista de nuestro tiempo». Los protestantes se sintieron molestos por estas observaciones, especialmente el pastor Boegner, quien envió una carta al Papa, instándole a que hiciera venir a Mons. Carlo Colombo a visitarle para que le explicara el sentido de esas palabras⁵⁴. Claro que la dificultad ecuménica más grave se produciría durante los últimos días de la sesión, con las modificaciones que el Papa introdujo a última hora en el decreto sobre el ecumenismo.

g) *El laicado: hombres y mujeres*

Durante la intersesión, Vittorino Veronese, uno de los auditores que habían asistido a la segunda sesión del Concilio, consignó por escrito sus nombres, a fin de que se aumentara el número de auditores, especialmente porque los temas que se iban a tratar en la tercera sesión eran de particular interés para los laicos. Propuso que ulteriores nombramientos tuvieran en cuenta los continentes y las regiones, las competencias científicas y profesionales, los diversos ambientes sociales y «la irremplazable cooperación de las mujeres»⁵⁵. Para la tercera sesión, el número de auditores laicos varones se elevó, pa-

52. W. B. Blakemore, *The Second Vatican Council: Third Session*; Stransky papers, PPGSTRATJ011.

53. Douglas Horton, *Vatican Diary 1964*, 37-39; pero véanse sus comentarios sobre la experiencia de los Blakemore en Nápoles: «Hay evidentemente más de una Roma: la Roma sensata de la mayoría de los obispos con quienes nos hemos encontrado en el Concilio, y la Roma poco sensata de las personas con mentes palurdas (ya se encuentren en lugares bajos o altos)... ¡Ojalá que el Señor corone con éxito los esfuerzos de los padres conciliares comprometidos con la verdad, en su serena campaña contra todas las formas de superstición!».

54. Las observaciones del Papa se encuentran en el OssRom (6 de noviembre) y en IdP II, 980; cf. Wenger, *Les trois Rome*, 162-163 y Horton, *Vatican Diary 1964*, 138-139.

55. AS VI/3, 37-38, quien desgraciadamente no incluye la lista de los nombres que Veronese sugería.

sando de ocho a un total de veintiuno⁵⁶. La última sugerencia de Veronese fue tomada también en serio con la admisión al Concilio, por primera vez, de mujeres auditoras⁵⁷.

Ésta fue la primera participación formal de mujeres en la labor del Concilio. Las mujeres laicas no habían intervenido más que los varones laicos en la consulta antepreparatoria, la cual, por estar restringida a comunidades religiosas clericales, no incluía tampoco a mujeres pertenecientes a institutos religiosos. Ninguna mujer había prestado servicio como miembro o consultora ya sea de la comisión preparatoria o de las comisiones conciliares, y no existieron expertas oficiales en ningún punto de la historia del Concilio⁵⁸. La exclusión de las mujeres se extendió incluso a la Eucaristía hasta el segundo día de la tercera sesión, el día 16 de septiembre, cuando cuatro mujeres recibieron por primera vez la comunión en una misa conciliar⁵⁹. Según Henri Fesquet, un año antes se había negado la comunión a la Sra. Montini, cuñada del Papa, y a Madame Nhu, cuñada del arzobispo Ngo Dinh Thuc⁶⁰. En un incidente que atrajo mucho la intervención de la prensa, a Eva Fleischner, una corresponsal, se le impidió físicamente el recibir la comunión juntamente con sus colegas masculinos. Más tarde se le pidieron disculpas, pero cuando se invitó la siguiente vez a los periodistas a asistir a una misa del Concilio, las mujeres fueron excluidas expresamente⁶¹. El cardenal Suenens afirmó que

56. Los nuevos auditores eran el barón Leon de Rosen (Francia), presidente de la Unión internacional de asociaciones de empresarios católicos; el Dr. Luigi Gedda (Italia), presidente de la Federación internacional de médicos católicos; Patrick Keegan (Gran Bretaña), presidente del Movimiento mundial de trabajadores cristianos; Bartolo Peres (Brasil), presidente de la Organización de jóvenes trabajadores cristianos; Eusebe Adjakpley (Togo), secretario regional para África de la Federación internacional de la juventud católica; Stephan Roman (Canadá); John Chen (Hong Kong), presidente del Consejo diocesano de Hong Kong para el apostolado laical; Dr. José María Hernández, presidente de la Organización de la Acción Católica de Filipinas. A estos ocho se añadieron más tarde el Dr. Paul Fleig, presidente de la Unión mundial de docentes católicos; el Prof. Stephen Swiezawski, de la Universidad Católica de Lublín (cf. AS VI/3, 485, 497).

57. Mucha información útil y orientaciones para un estudio ulterior pueden encontrarse en Carmel McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996.

58. Acentúo aquí la palabra «oficiales». En realidad, como Rosemary me escribió: «Tanto para la *Apostolicam actuositatem* como para el esquema XIII, los auditores fueron tratados como 'expertos', participando en subcomisiones y asistiendo a las reuniones plenarias». Cf. también McEnroy, *Guests in Their Own House*. Estoy muy agradecido a Miss Goldie por su ayuda en esta sección del capítulo.

59. El acontecimiento fue señalado por Caprile IV, 14, y subrayado en JCng, 16 de noviembre. Después de haberlo solicitado formalmente, cuatro auditores masculinos recibieron por primera vez la comunión en la misa del Concilio el día 11 de octubre de 1963; cf. AS VI/2, 350; Caprile III, 84.

60. Henri Fesquet, *The Drama of Vatican II*, New York 1967, 304. El último incidente sucedió cuando Mons. Ngo Dinh Thuc, arzobispo de Hue, Vietnam, recibió permiso para celebrar una misa conciliar el 2 de diciembre de 1963, en memoria de sus hermanos, asesinados un mes antes en un golpe militar. Aunque el arzobispo había solicitado permiso, primeramente de Felici y luego de Tisserant, para que su cuñada, Madame Nhu, viuda del presidente asesinado, pudiera asistir a la misa (cf. AS VI/2, 501-502), sólo se permitió a los hijos de esta señora el asistir a la misa y recibir la comunión. Según Wenger, Mme. Nhu expresó su sorpresa por habérsela excluido: «Soy una mujer», dice ella, «la Iglesia ve siempre a Eva en vez de ver a María» (Wenger II, 238-239).

61. Cf. Michael Novak, *The Open Church: Vatican II, Act II*, New York 1964, 202-203; Adolph Schalk, *The Church and Women*: U.S. Catholic 31 (septiembre de 1965) 21-22; McEnroy, *Guests in Their Own House*, 99. Parece, pues, que Douglas Horton estaría en un error cuando afirma que las mujeres recibían la comunión en la misa conciliar durante la sesión anterior (*Vatican Diary*, 1964, 21; cf. también su obra sobre la segunda sesión, *Vatican Diary 1963: A Protestant Observes the Second Session of Vatican Council II*, Philadelphia 1964, 68).

él tenía que intervenir personalmente ante Pablo VI para que se permitiera a las mujeres el recibir de su mano la comunión⁶².

La idea de invitar a mujeres como auditoras había sido suscitada durante la segunda sesión del Concilio por auditores masculinos⁶³ y, de manera sumamente significativa, por Suenens, quien recordó a la asamblea: «Las mujeres, si no me equivoco, constituyen la mitad de la humanidad». Aunque el arzobispo Baraniak (Poznan, Polonia) parecía secundar la moción, al pedir que se invitara especialmente a mujeres procedentes de aquellas regiones en las que los obispos no tenían libertad para asistir al Concilio, el arzobispo Slipyi pensó que era necesario recordar que las mujeres no podían desempeñar una función activa, y citó la frase paulina de que las mujeres debían estar calladas en la Iglesia⁶⁴. Durante la segunda intersesión, el comité ejecutivo de la Federación mundial de la juventud femenina católica escribió al Papa pidiéndole que las mujeres fueran admitidas como auditoras, y recibió de Mons. Dell'Acqua la respuesta, en nombre del Papa, de que la cuestión sería estudiada en el momento apropiado. Parece que también la Unión internacional de mujeres católicas hizo una petición parecida⁶⁵. El tiempo apropiado para ello parece que no había llegado aún el 16 de julio, cuando Felici recordó a Mons. Bergonzini, quien había solicitado que una delegación de su diócesis asistiera a una misa conciliar que iba él a celebrar, que «hasta ahora la entrada en el aula conciliar no se había permitido por ninguna razón a las mujeres»⁶⁶.

El día 8 de septiembre, menos de una semana antes de la reanudación del Concilio, Pablo VI, dirigiendo la palabra a un gran grupo de religiosas venidas de la diócesis de Albano, hizo el siguiente anuncio:

Hemos adoptado medidas para que algunas mujeres cualificadas y devotas asistan, como oyentes, a algunos ritos solemnes y a algunas congregaciones generales de la próxima sesión tercera del concilio ecuménico Vaticano II; nos referimos a aquellas congregaciones en las que se debatan cuestiones que puedan interesar particularmente a la vida de la mujer; de esta manera tendremos presentes, quizá por vez primera, en un Concilio ecuménico a algunas representantes femeninas, que —como es obvio— serán pocas pero significativas y casi simbólicas; de vosotras primeramente, las religiosas, y después, de las grandes organizaciones femeninas católicas, a fin de que la mujer sepa cuánto la honra la Iglesia por la dignidad de su existencia y por su misión humana y cristiana⁶⁷.

62. L. J. Suenens, *Memories and Hopes*, Dublin 1992, 140-141.

63. Cf. los Archivos del Consejo pontificio para el laicado: «Compte-rendu n° 1: Réunion du 12 septembre 1964». Rosemary Goldie afirma que Pablo VI había querido nombrar en 1963 algunas observadoras femeninas al mismo tiempo que los observadores masculinos, pero «insistencias poco oportunas, en lugar de facilitar este 'gesto', hicieron que quedara suspendido durante un año»; *Paolo VI e i problemi ecclesologici al Concilio*, Brescia 1989, 204.

64. AS II/3, 177, 356; II/5, 30-31. La sugerencia de Suenens inspiró una quintilla humorística: «Said Suenens in one congregatio: / I'm weary of this segregatio. / The Patres are churls, / Let's bring in the girls, / Though there's sure to be some admiratio» [«Dijo Suenens en una congregación: / Estoy cansado de esta segregación. / Los padres son descortes, / Dejad entrar a las chicas, / Habrá seguramente alguna admiración»].

65. Cf. AS VI/3, 41-43, y Caprile II, 346, citando a DC, n° 1422 (19 de abril de 1964) 499.

66. AS VI/3, 239.

67. IdP II, 529; Caprile II, 492.

Esto tenía todas las apariencias de ser una decisión de última hora⁶⁸. El día 12 de septiembre Cicognani informó a Felici de la decisión del Papa y le envió una lista de los nuevos auditores laicos y de las mujeres laicas y religiosas a quienes el Papa había nombrado, y pidió al secretario general que enviara las invitaciones, después de consultar, como correspondiera, con el Santo Oficio y con la Congregación para los religiosos. Felici no escribió a las dos congregaciones hasta el 18 de septiembre, cuatro días después del discurso de apertura, en el que Pablo VI había incluido unas palabras de saludo para las auditoras femeninas, ¡ninguna de las cuales estaba presente! Tan solo el 21 de septiembre, después de haberse recibido el *nihil obstat*, fueron firmadas y enviadas por correo las cartas oficiales de nombramiento⁶⁹. El 20 de septiembre el Papa anunció el primer nombre, la Srta. Marie Louise Monnet, y tres días más tarde se anunciaron los nombres de las ocho mujeres religiosas y de las siete mujeres laicas⁷⁰. El 25 de septiembre, la Srta. Monnet llegó a ser la primera mujer que asistía a una congregación conciliar.

Parece que el principal criterio para la selección de las mujeres fue el de asegurar la representación de confederaciones y asociaciones internacionales y la de religiosas de todos los continentes. Se nombró también a dos viudas de guerra como testigos de los horrores de la guerra y de las aspiraciones a la paz. No había mujeres casadas. Hasta la cuarta sesión el Concilio no invitó como auditores a una pareja casada: José y Luz María Álvarez Icaza.

Aunque las palabras del Papa, quizá por necesidad diplomática, habían sugerido que las mujeres auditoras asistirían únicamente a las congregaciones generales que debatie-

68. En la misma víspera del Concilio, algunos eclesiásticos romanos dijeron todavía a Fesquet que no estarían presentes mujeres (*The Drama of Vatican II*, New York 1967, 296).

69. Cf. AS VI/3, 318-319, 349-350, 365-370.

70. Las mujeres religiosas eran: la M. Sabine de Valon (Francia), superiora general de las religiosas del Sagrado Corazón y presidenta de la Unión de superiores generales en Roma; la M. Mary Luke Tobin (Estados Unidos), superiora general de las Hermanas de Loreto y presidenta de la Conferencia de principales superiores religiosas de institutos femeninos de América; la M. Marie de la Croix Khouzam (Egipto), superiora general de las Hermanas egipcias del Sagrado Corazón y presidenta de la Unión de religiosas docentes en Egipto; la M. Marie Henriette Ghanem (Libano), superiora general de las Hermanas de los Sagrados Corazones de Jesús y María y presidenta de la Asamblea de principales superiores religiosas; la Hna. Juliana de Nuestro Señor Jesucristo (Alemania), secretaria general de la Unión de principales superiores religiosas; y la M. Suzanne Guillemin (Francia), superiora general de las Hijas de la Caridad; la M. Cristina Estrada (España), superiora general de las Siervas del Sagrado Corazón; la M. Balducci (Italia), superiora general del Instituto de la santísima Niña María. (A petición de Mons. Slipyj, se añadió más tarde la M. Claudia Feddish, Madre general de las hermanas Basiliás; cf. AS VI/3, 411, 449-450; 482, 490). Las auditoras laicas eran: Dra. Alda Miceli (Italia), presidenta general de las misioneras del Reino de Cristo; la Srta. María-Pilar Bellosillo (España), presidenta general de la Unión mundial de organizaciones femeninas católicas; la Srta. Rosemary Goldie (Australia), secretaria ejecutiva del Comité permanente de congresos internacionales del apostolado laical; la Srta. Marie Louise Monnet, de Francia, fundadora y presidenta del Movimiento internacional para el apostolado en ambientes sociales independientes; la Srta. Anna Maria Roeloffsen (Holanda), secretaria de la Federación mundial de mujeres jóvenes y de muchachas católicas; Marchioness Amalia Lanza (Italia), viuda del Marqués Cordero Lanza di Montezemolo y presidenta del Patronato de asistencia a las fuerzas armadas italianas; la Sra. Ida Marengi Marengo, viuda de Grillo (Italia), de la Unión femenina de la Acción Católica italiana. Más tarde, en la tercera sesión se unieron a ellas la Srta. Catherine McCarthy, St. Paul, Minnesota (Estados Unidos), la Srta. Marie du Rostu (Francia), vicepresidente de la Unión mundial de organizaciones de mujeres católicas, la Srta. Marie Vendrik (Holanda), expresidenta de la Federación mundial de mujeres jóvenes y de muchachas católicas (AS VI/3, 450-451, 456-457; ICI, 1 de noviembre de 1964, 20).

ran cuestiones de interés para las mujeres, sin embargo, no se impuso de hecho ninguna restricción a la asistencia de las mujeres⁷¹. Además de las reuniones semanales de todo el grupo, las religiosas se reunían también por separado. Se les proporcionaban ejemplares de los documentos oficiales y eran invitadas, oficial u oficiosamente, a formular comentarios sobre ellos. Algunas mujeres participaban en las reuniones de las subcomisiones. Sin embargo, a las religiosas no se les permitió participar en las reuniones de la Comisión para los religiosos.

Se instaló una cafetería especial para las mujeres, para que éstas no se mezclaran con la multitud de personas que acudían a las otras dos cafeterías⁷². Era quizás inevitable que ese bar-cafetería, juntamente con el Bar-Jonah y el Bar-Abbas, fuera conocido entre los angloparlantes como el Bar-Nun («bar de las monjas»). Sin embargo, fracasó el intento de segregar a las mujeres y a los hombres, debido al deseo que se sentía por ambas partes de conversar y colaborar.

No obstante, la participación de las mujeres no se extendió hasta el hecho de que se les permitiera hablar en el aula conciliar. En realidad, al comienzo de la tercera sesión no se podía tomar ni siquiera como cosa hecha el que a los varones laicos se les permitiera intervenir en un debate conciliar. Es verdad que dos varones laicos, Jean Guitton y Vittorino Veronese, habían hablado en la Basílica de San Pedro el día 3 de diciembre, pero lo hicieron durante una solemne conmemoración del cuarto centenario del concilio de Trento, y no como un elemento de la marcha oficial del Concilio⁷³. Al iniciarse la tercera sesión, comenzaron a expresarse peticiones de que se permitiera una mayor participación de los laicos. El día 2 de octubre Felici recibió una carta del cardenal Cento, presidente de la Comisión para el apostolado laical, con la que se le transmitía una carta que este último había recibido de Mons. George Higgins, miembro de la comisión de Cento. Higgins pedía que se permitiera a un laico hablar sobre el apostolado laical, para que indicara los puntos que los auditores laicos deseaban ver acentuados. Higgins pensaba que semejante acto sentaría «un buen precedente para una intervención sobre el esquema XIII, que se ocupa de problemas que son de especial competencia de los laicos»⁷⁴. El día 7 de octubre el cardenal Silva Henríquez pidió a los moderadores que permitieran que dos o tres laicos, «de ambos sexos», hablaran sobre el mismo esquema como un «signo eficaz y un inicio 'extraordinario' de aquel diálogo que debe llegar a ser 'ordinario' en la vida apostólica cotidiana de todas las Iglesias»⁷⁵. Una semana más tarde, Mons. Dell'Acqua envió a Felici el borrador de un discurso redactado por un auditor laico, juntamente con unas breves notas que Pablo VI había escrito sobre él⁷⁶.

71. Una de las auditoras jóvenes, la Hna. Mary Luke Tobin, cuando le dijeron que su pase la permitía asistir a las sesiones de interés para las mujeres, respondió: «Bueno, entonces puedo asistir a todas ellas».

72. Eva-Maria Jung, *Women at the Council: Spectators or Collaborators?*: The Catholic World 200 (febrero de 1965) 282.

73. El carácter no conciliar de esta asamblea se halla indicado por el hecho de que los sucesos del día y los dos discursos pronunciados por los laicos no queden incluidos en AS II/6.

74. AS V/3, 12-13.

75. AS V/2, 772.

76. Una nota al pie de página indica que este texto fue enviado a Felici el día 14 de octubre, al día siguiente de que Patrick Keegan pronunciara su discurso, el cual seguía un poco libremente ese borrador. Uno

Así que el primer laico que habló sobre un tema que se hallaba bajo debate conciliar fue Patrick Keegan, de Gran Bretaña, presidente del Movimiento mundial de trabajadores cristianos, quien el 13 de octubre habló en inglés sobre el esquema acerca del apostolado laical, pero lo hizo únicamente después de que hubiera terminado la discusión. Aunque el discurso de Keegan había sentado un útil precedente, sin embargo los auditores, en su reunión celebrada dos días más tarde, discutieron sobre la conveniencia de pedir que la intervención de un laico fuera algo más que un acto simbólico⁷⁷.

El 16 de octubre los delegados de las conferencias episcopales redactaron una carta dirigida al Papa, en la que pedían que «una persona laica con especial competencia» hablara sobre el problema de la pobreza en el mundo⁷⁸. El que esa persona pudiera ser una mujer era parte de una propuesta ambiciosa pero personal, concebida por un auditor laico de los Estados Unidos, James Norris, presidente de la Comisión católica internacional sobre migración, quien pidió que toda una congregación general se dedicara al problema del hambre en el mundo. Prosiguió así:

Casi todos aquellos con quienes he hablado están de acuerdo en que sería conveniente el que una intervención dramática fuera escuchada en todo el mundo. Una presentación por una destacada y mundialmente conocida autoridad como la Señora Jackson (Barbara Ward) surtiría varios efectos: 1) Los medios de comunicación mundiales darían a conocer que una mujer había hablado en el aula sobre los grandes problemas sociales de la pobreza y del hambre en el mundo. 2) Sería un estímulo y una esperanza para los pobres del mundo el saber que nuestros obispos se encuentran profundamente interesados por sus problemas. 3) Dignificaría la condición de las mujeres en el mundo moderno y les reconocería especial competencia por parte de una autoridad internacional.

Varias conferencias episcopales, incluida la de los Estados Unidos, mostraron su apoyo a la propuesta de Norris, como hicieron también Mons. Dell'Acqua y muchos obispos y cardenales, entre ellos Lercaro, König y Suenens; Suenens se dirigió al Papa acerca de este asunto, y el Pontífice remitió el tema a los moderadores para que lo estudiaran⁷⁹.

Mientras tanto los auditores siguieron instando sobre su propia propuesta. El día 19 de octubre delegaron en las Srtas. Monnet y Roeloffsen y en los Srs. De Habicht y Ve-

de los comentarios del Papa era de carácter puramente estilístico; un segundo comentario decía que una frase en la que se deploraba el hecho de que tan pocos laicos respondieran a la vocación al apostolado era una frase «demasiado pesimista»; un tercer comentario afirmaba que una referencia a la fraternal «cooperación del laicado con sus capellanes» era «decir demasiado poco», «a menos que el pensamiento quedara completado con alguna expresión más viva, que expresase la sumisión del laicado a la jerarquía». Ninguna de esas frases fue modificada en la alocución de Keegan al Concilio.

77. Archivos del Consejo pontificio sobre el laicado, «Compte-rendu n° 10, Réunion du 15 octobre 1964».

78. Borrador de carta, en inglés, a «Your Holiness [sic]», 16 de octubre de 1964 (Archives of the Catholic University of America, Primeau papers).

79. El proyecto de Norris está esbozado en «A Proposal for Vatican Council II», 7 de octubre de 1964, que se halla en la documentación del ISR sobre las reuniones de representantes de las conferencias episcopales que se celebraron en la Domus Mariae; una versión francesa fue reproducida a ciclostilo y distribuida por el Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio, n° 53, 19 de octubre; hay copia entre los Stransky papers, PPSTRATJ011. Cf. también Suenens, *Memories and Hopes*, 141; JCng, 1 de octubre; *Diario de Dworschak*, 12 de octubre, 21 de octubre y 5 de noviembre; y Caprile IV, 338.

ronese para que se digieran a los moderadores a fin de solicitar una o más intervenciones por parte de los laicos sobre el esquema XIII. Una nota señala que el cardenal Suenens respondió favorablemente a la sugerencia⁸⁰. El cardenal Léger se hizo eco de la propuesta en su discurso pronunciado en el aula conciliar el 10 de octubre, cuando pidió que se permitiera que expertos laicos, hombres y mujeres, hablaran sobre los aspectos técnicos de los problemas contemporáneos⁸¹. El día 26 de octubre los auditores laicos redactaron una carta en la que pedían que se permitiera a un representante intervenir acerca del esquema XIII, e identificaban unánimemente como portavoz a la Srta. Pilar Bellosillo, presidenta de la Unión mundial de organizaciones femeninas católicas. Los auditores señalaban que hasta entonces tres varones laicos habían hablado ante el Concilio, y hacían notar que, «para ofrecer una imagen completa del laicado, sería indispensable que una auditora femenina pudiera hablar, al menos una vez, en nombre de ellos». Reconociendo que tal cosa sería «una innovación en las costumbres», argumentaban diciendo que el nombramiento que el Papa había hecho de auditoras femeninas indicaba su deseo de asociar más clara y activamente a las mujeres en la labor apostólica de la Iglesia; que la propuesta sería un testimonio elocuente y práctico de la promoción que la Iglesia hacía de las mujeres; que el discurso pronunciado por una mujer que presidía una organización con más de treinta millones de miembros en todo el mundo expresaría muy bien el mayor papel que las mujeres estaban asumiendo en la familia, en la educación, en el ámbito social, y en otros sectores; que un discurso pronunciado por ella sobre la pobreza en el mundo sería particularmente eficaz para inspirar a las naciones jóvenes para que abordasen de manera especial el problema; y que el discurso de la Srta. Bellosillo, pronunciado en español, «completaría la serie de expresiones empleadas extendiéndola así a grandes grupos mundiales de cultura y de lengua»⁸².

El día 29 de octubre Lercaro presentó la propuesta de Norris en una reunión de los moderadores, incluyendo entre las sugerencias el que ellos plantearan en una audiencia con Pablo VI la posibilidad «de ver si se podía permitir a una auditora femenina hablar finalmente acerca del esquema XIII». Las actas de esta reunión no recogen la discusión de la propuesta⁸³. Sin embargo, las notas de Lercaro sobre la audiencia pontificia que tuvo lugar después indican que durante la discusión se citó el texto: «Mulieres in Ecclesia taceant» (Las mujeres guarden silencio en la Iglesia)⁸⁴. En la reunión de los au-

80. Esto se encuentra en Archivos del Consejo pontificio sobre el laicado, «Compte-rendu n° 11, Réunion du 19 octobre 1964».

81. AS III/5, 227.

82. Una copia de esta carta, que tiene la apariencia de un esbozo, se encuentra entre los documentos de Suenens.

83. AS V/3, 729-730. En sus notas manuscritas que son la preparación para la audiencia pontificia, Lercaro añadió a la cuestión de que una mujer hablara: «Personalmente yo estoy a favor» (ISE, Lercaro papers, XXVI, 794); en cuanto a la reunión de Lercaro con Norris, cf. también Lercaro, *Lettere*, 307-308.

84. AS V/3, 47. Esto parecería confirmar el comentario de Laurentin sobre la propuesta que Norris hizo del nombre de Ward, acerca de la cual se informó en la prensa: «Pero este audaz proyecto no tuvo éxito. Las negociaciones se rompieron por la considerable oposición, amparada por la objeción tomada de san Pablo: 'Las mujeres guarden silencio en la Iglesia' (1 Cor 14, 34)»: Laurentin, *L'enjeu du Concile*, III, 23 y 372. El obispo Dworschak «pensó que la idea de que una mujer hablara en una sesión de trabajo del Concilio era sencillamente pedir demasiado a los ultraconservadores» (*Diario de Dworschak*, 21 de octubre).

ditores, celebrada el día 6 de noviembre, Mons. Guano informó sobre la respuesta dada por los moderadores: «Ellos aceptan en principio que una persona laica intervenga en el debate sobre el esquema, pero piden que esa intervención sea efectuada por un varón y no por una mujer»⁸⁵.

Al final, el discurso sobre la pobreza en el mundo fue pronunciado en latín por Norris, el día 5 de noviembre. Ahora bien, puesto que él habló por propia iniciativa y no como representante de los auditores⁸⁶, estos últimos decidieron persistir en su petición y eligieron como portavoz suyo a Juan Vázquez, de Argentina, presidente de la Federación internacional de organizaciones juveniles católicas, quien el día 10 de noviembre habló en español sobre la misión del laicado en el mundo moderno⁸⁷.

h) *Los sacerdotes seculares*

El día 19 de septiembre el cardenal Cicognani informó a Felici acerca del deseo del Papa de que algunos representantes del clero secular fueran admitidos a las sesiones conciliares en las que se fueran a discutir asuntos relacionados con la vida parroquial; pedía al secretario general que sugiriera unos diez nombres, elegidos de las diócesis más extensas. Cuando Felici anunció el día 6 de octubre esta decisión pontificia, se vio inundado por peticiones procedentes de padres conciliares, y tuvo que anunciar en seguida que los nombres de las personas que iban a ser invitadas habían sido ya escogidos⁸⁸. Unos cincuenta párrocos fueron nombrados finalmente, algunos de los cuales se hallaron presentes por primera vez el día 13 de octubre. El P. Luis Marcos, de España, habló en castellano en nombre de todos ellos, el día 17 de noviembre⁸⁹. Parece que la presencia de estos párrocos fue una ocurrencia tardía y no debió de tener más que un valor simbólico.

i) *Admisión temporal*

En la tercera sesión del Concilio aumentó también considerablemente el número de personas a quienes se concedió una admisión temporal a las congregaciones generales. Se concedieron unas 3.000 tarjetas de admisión, también a laicos e incluso a mujeres⁹⁰.

85. Así se recoge en Archivos del Consejo pontificio sobre el laicado, «Compte-rendu n° 13, Réunion du 6 novembre 1964».

86. *Ibid.*, donde se señala también que Norris no se enteró sino en la víspera de pronunciar su discurso de que se le iba a permitir pronunciarlo.

87. En cuanto a los discursos de Keegan, Norris y Vázquez, cf. AS III/4, 220-222; III/6, 298-301; III/7, 78-82. En su primer párrafo, el discurso de Norris muestra una ligera semejanza con un texto, «World Poverty and the Christian Conscience», escrito por Barbara Ward, que se encuentra entre los documentos de Suenens.

88. AS VI/3, 356; cf. la lista en p. 464-465.

89. AS III/8, 181-183. Para los nombres de los sacerdotes invitados, cf. Caprile II, 194-195.

90. Cf. *Le Concile Vatican II: Synthèse historique-théologique des travaux et des documents*, Paris 1966, 636-637. Avanzada ya la sesión, Mons. Arrighi dijo a Congar que él había pedido permiso para que la esposa de un observador neerlandés asistiera a una reunión del Concilio. «Me preguntaron si esa mujer es de edad

3. La agenda, las nuevas reglas y la cuestión de la duración del Concilio

a) La agenda

La agenda de la tercera sesión del Vaticano II se trazó con la esperanza y el deseo, tanto por parte del Papa como de la dirección del Concilio, de que ésta fuera la sesión final del Concilio⁹¹. Quizá por esta razón la sesión comenzó sin indicación de cuándo sería la clausura. Se sabía que era probable una suspensión, quizás sólo temporal, a causa del congreso eucarístico de Bombay, programado para la primera semana de diciembre, al cual, como se anunció el 18 de octubre, asistiría Pablo VI personalmente. La imposibilidad de completar el estudio de los puntos de la agenda conduciría al Papa y a los dirigentes a decidir que era necesaria una cuarta sesión, entre otras cosas porque los padres conciliares se negaron en cierto momento a aceptar las drásticas reducciones propuestas al orden del día original.

Las líneas esenciales de la agenda habían sido establecidas en la reunión de la CC el 17 de abril de 1964 y, después de ser aprobadas por Pablo VI, fueron comunicadas a los padres el día 11 de mayo⁹². Se presentarían al Concilio trece textos, algunos de los cuales habían sido discutidos en su totalidad o en parte; todos ellos debían ser sometidos a una votación final. Las discusiones en el aula precederían a los votos sobre las secciones acerca de la escatología y de la Bienaventurada Virgen María en el esquema sobre la Iglesia; las secciones que habían pasado del esquema sobre el cuidado de las almas al esquema sobre la función pastoral de los obispos; la totalidad del nuevo texto sobre la divina revelación; las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre los judíos en el esquema acerca del ecumenismo; la totalidad del esquema sobre el apostolado de los laicos, y la totalidad del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno. De conformidad con el denominado «Plan Döpfner», los otros siete textos habían sido reducidos drásticamente a conjuntos de propuestas sobre las Iglesias orientales, las misiones, los religiosos, los sacerdotes, los seminarios y las escuelas católicas, y a un *votum* sobre el matrimonio. Había que votar sobre ellos, sin que precediera un debate. Los trece textos fueron enviados por correo a los padres en dos remesas, ocho de ellos el 11 de mayo, y cinco el 7 de julio.

Sin embargo, aun antes de la apertura del Concilio, comenzaron a expresarse dudas acerca de esta agenda, incluso entre los padres conciliares. Estas dudas surgieron primeramente acerca del tercer capítulo, sumamente controvertido, del esquema sobre la Iglesia. En una reunión de la CC el día 26 de junio, Felici informó sobre la respuesta de la Comisión Doctrinal a las trece propuestas que le habían sido enviadas por Pablo VI,

madura... Porque hay cardenales que se han quejado de que mujeres bastante jóvenes sean vistas paseándose con sacerdotes (cosa que sucedió efectivamente). Sin comentarios» (JCng, 11 de noviembre).

91. Cf. HV 3, 375-381. Para una descripción de algunos de los diversos motivos que se invocaron para la finalización del Concilio —la necesidad de regresar a la «normalidad» en la dirección y en la vida de la Iglesia; la necesidad de dejar de hablar ya acerca de la reforma y la renovación y de pasar al hecho de llevarlas a cabo efectivamente; los costes del Concilio— cf. *Faut-il terminer le Concile?*, ICI, 1 de abril de 1964, 5-7.

92. AS V/2, 472-475, 500-501.

no siendo admitida ninguna de ellas y dejando todavía al Papa, como decía Felici, con algunas preocupaciones. Cuando Cicognani propuso que, dada la división existente dentro de la Comisión Doctrinal, fuera presentado también a los padres conciliares un texto de la minoría, Felici le recordó que el Papa quería evitar «una discusión extensa y acalorada en el Concilio». Se suscitaron también dudas de que durante el tercer período fuera posible discutir y enmendar el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, y Felici sugirió que dicho esquema podría quedar reducido a puntos básicos con un mensaje de que la Iglesia es consciente de los numerosos problemas mencionados, y de que va a estudiarlos en el futuro. Finalmente, Döpfner propuso que hubiera un breve debate sobre esquemas de menor importancia. Pero el tratamiento de esta cuestión fue aplazado para una reunión posterior⁹³.

El día 10 de septiembre los cuatro moderadores se reunieron y decidieron permitir que la asamblea votara sobre el programa propuesto de votaciones acerca del esquema sobre la Iglesia, lo cual no permitiría una renovada discusión de la cuestión de la colegialidad; sin embargo, aunque los obispos aceptaran el programa, se podrían dar informes sobre las cuestiones debatidas. En cuanto a los esquemas de menor importancia, si se deseaba una discusión, ésta tendría que efectuarse en las sesiones de la tarde⁹⁴. Al día siguiente los moderadores se reunieron con la CC y el consejo de presidentes. Conviniere que, para evitar una reapertura de la cuestión de la colegialidad, había que presentar al Concilio un informe elaborado por la minoría. Cuando Suenens y Döpfner propusieron que una «breve discusión» precediera a los esquemas de menor importancia, Felici les recordó que se había decidido ya y comunicado a los padres que esos textos se votarían sin ninguna discusión previa⁹⁵.

Así es como estaban las cosas cuando el Concilio celebró su reapertura. En sus observaciones formuladas en la primera congregación de trabajo, el día 15 de septiembre, el cardenal Tisserant se refirió al vivo deseo de muchos obispos, procedentes de todo el mundo, de que el Concilio finalizara con esta tercera sesión. Aunque él concebía que tal cosa era una esperanza más bien que un imperativo, sin embargo instó a los padres a que no perdieran el tiempo repitiendo argumentos, introduciendo temas extraños, o hablando extensamente —reglas que él esperaba que los moderadores aplicaran estrictamente—⁹⁶. En un nivel más prosaico, Felici anunció luego que para mantener concentrada la atención de los obispos en las discusiones y en los votos ¡las cafeterías no se abrirían hasta las once de la mañana!

b) *Las nuevas reglas*

Con el fin de agilizar la labor de la tercera sesión, con la esperanza de que se pudiera completar en esta sesión la agenda establecida, se anunciaron cinco adiciones a las

93. AS V/2, 634-641.

94. AS V/3, 720-721.

95. AS V/2, 685-687.

96. AS III/1, 29.

reglas⁹⁷. Quienes desearan hablar sobre un texto debían inscribir sus nombres y presentar un resumen de sus discursos cinco días antes, por lo menos, de que comenzara la discusión; la regla anterior exigía que se notificara tres días antes. Los moderadores, que tenían ahora autoridad para dirigir las discusiones, podían preguntar a los padres quién deseaba hacer observaciones parecidas sobre el mismo punto, a fin de convenir que uno o dos oradores pronunciaran tales observaciones. Después de quedar agotada la lista de los oradores, el moderador podía permitir que alguien hablara sobre el tema que estaba siendo debatido, pero sólo si él hablaba en nombre de, por lo menos, otros setenta obispos; la regla anterior no exigía que persona alguna firmara juntamente con él. En las mismas condiciones podía permitirse que un padre hablara incluso después de cerrado un debate; la versión anterior exigía que le respaldaran tan solo otros cinco padres. Finalmente a nadie se le permitía, sin permiso expreso del presidente, distribuir ningún tipo de escritos en el aula o en sus alrededores.

Al presentar estas nuevas reglas a la asamblea, Felici comentaba únicamente la última, expresando la esperanza de que él no tuviera que ejercer su derecho a impedir la distribución de folletos y peticiones no autorizadas. «Discúlpennme», pidió, «si alguna vez he hecho uso de este derecho y pueda hacerlo también en el futuro». En realidad, él mismo estaba sujeto por aquel tiempo a una apelación ante el tribunal del Concilio, por las medidas que había adoptado en la sesión anterior al ordenar la confiscación de peticiones que instaban al Concilio a que no aprobara el decreto sobre los medios de comunicación⁹⁸.

Los cuatro primeros de estos cambios efectuados en las reglas estaban concebidos para evitar inútiles repeticiones. Claro está que el peligro era que privaran a los debates de toda la espontaneidad y que prohibieran los discursos escritos como respuesta a un discurso anterior. Antes exactamente de la apertura del Concilio, el cardenal Ruffini se quejaba al Papa de que las nuevas reglas eran demasiado severas, señalando que a menudo discursos anteriores eran los que inducían a un padre a desear efectuar una intervención, algo que llegaría a ser casi imposible por la necesidad de reunir en breve tiempo setenta firmas⁹⁹. Congar pensaba que las nuevas reglas eran «draconianas». La exigencia, «brutalmente restrictiva», de comunicar con cinco días de antelación el deseo de intervenir perjudicaría «el aspecto de actualidad y de diálogo, que era ya tan precario en los discursos preparados con mucho tiempo de antelación». Estaba en peligro algo que resultaba esencial para la naturaleza de un Concilio:

Evidentemente, lo que se quiere evitar es la pérdida de tiempo, pero ¿no se está impidiendo un elemento importante de la plena realidad conciliar, tal como la experiencia de dos sesiones nos ha permitido vivirla? Por nuestra parte, nosotros hemos captado, en

97. AS III/1, 14-15. Éstas habían sido aprobadas por Pablo VI el 2 de julio (cf. AS VI/3, 229-230).

98. AS III/1, 156. Sobre el incidente sucedido el año anterior, cf. HV 3, 168-172, y AS V/2, 568-570. Documentos sobre la apelación al tribunal efectuada por los obispos Reuss y Nordhues pueden hallarse en Archives of the Catholic University of America, Primeau papers.

99. AS V/2, 667-668. Wiltgen comentaba que las nuevas reglas hacían que las impugnaciones fueran «virtualmente imposibles», porque el número de firmas exigidas era «tan grande, que no podía menos de desanimar a que pidiera hacer uso de la palabra aquel que no perteneciese a un grupo muy bien organizado; y la medida demostró ser muy eficaz para silenciar las opiniones de la minoría» (Wiltgen, 147).

Roma, el irremplazable beneficio de la asamblea fraternal y solemne como tal, por el hecho de estar reunidos, de escuchar voces diferentes, y por la función que desempeñan los mismos retrasos, la duración de la presencia conjunta y de la escucha, para llegar a comprender ciertas cosas. Un Concilio no es únicamente una máquina de votar textos... El día en que el Concilio no sea ya capaz de perder tiempo, entonces faltará una parte de su finalidad. Cierta disciplina militar en la organización demasiado «eficaz» de los debates podría muy bien matar el interés principal de esas discusiones y de la asamblea en la que tienen lugar¹⁰⁰.

Las cosas se complicaron aún más por la acumulación de textos y la aceleración de los debates. Mientras que durante la segunda sesión se habían discutido tres esquemas y habían tenido lugar 94 votaciones, en la tercera sesión se discutirían trece textos y se efectuarían 150 votaciones. Los votos no tenían a menudo nada que ver con los textos que se estaban discutiendo entonces en el aula. Laurentin resume el resultado: «Los padres y los expertos se veían obligados a estudiar, en un ciclo rápido e incesante, varios temas a la vez: el esquema que se debatía, el esquema sobre el que se votaba; los debates futuros, a fin de poder notificar las intervenciones con cinco días de antelación...; algunos, finalmente, debían estudiar también el texto sobre el que se trabajaba en las comisiones». «Los constreñimientos impuestos por las nuevas reglas, el ritmo despiadado de los debates, la coincidencia constante de votos y de discusiones», observaba Congar, «engendran rápidamente cierto ahogo y cansancio». Tres días metidos en sesión, escribía Henri Fesquet, «eso ya no es rapidez; eso es precipitación»¹⁰¹.

c) *¿Terminaría el Concilio con la tercera sesión?*

No tardaron mucho en manifestarse la impaciencia y las protestas por la agenda oficial. Como veremos, la campaña para que se abriera de nuevo el debate sobre la colegialidad siguió siendo vigorosa durante los primeros días de la sesión. En la primera reunión de representantes de algunas conferencias episcopales, celebrada en la Domus Mariae, se expresó sorpresa por el hecho de que sobre algunos esquemas importantes, como el que trataba de las misiones, debiera votarse sin discusión previa, y se formuló la petición de que los miembros se dirigieran a sus respectivas conferencias con el fin de obtener al menos una brevísima discusión, antes de que algún texto fuera sometido

100. Yves Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, Paris 1965, 19-20. Cf. también René Laurentin, *L'enjeu du Concile III*, 22, quien hace notar que la regla de los cinco días no era aplicada estrictamente, sino *modo romano*.

101. Laurentin III, 21-22; Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, 36. Fesquet, *Le journal du Concile*, Forcalquier 1966, 433. El comentario de Robert Rouquette sobre «un frenesí de rapidez desconcertante» (Études [noviembre de 1964] 578) era un eco de la advertencia del cardenal König contra una «operación-rapidez» (ICI, 1 de octubre de 1964). Por otro lado, W. B. Blakemore, un observador que representaba a la Convención mundial de Iglesias de Cristo, comentaba: «Cualquier mañana puede... ser una especie de circo con tres pistas, pero donde se corre tan suavemente como la seda. Entenderán ustedes por qué yo pienso que este Concilio es una de las asambleas deliberativas más responsables que conozco» (*The Second Vatican Council: Third Session*, Stransky papers, PPSTRATJ011).

a votación¹⁰². Además, comenzaron a afluir peticiones a la secretaría general solicitando que se permitieran discusiones del esquema sobre las misiones. Y éstas tuvieron pronto un eco en las peticiones que reclamaban la discusión de los esquemas sobre la educación católica y sobre los sacerdotes¹⁰³.

Como respuesta, los moderadores convinieron el día 24 de septiembre permitir un día de discusión para cada uno de los esquemas de menor importancia, y Felici se encargó de anunciarlo en el aula al día siguiente. Los representantes de algunas conferencias episcopales, aunque se sentían agradecidos por esta concesión, decidieron inmediatamente escribir a los moderadores diciéndoles que algunos esquemas requerían una discusión seria, bien por su importancia pastoral, o bien porque los proyectos presentados trataban de los temas de una manera demasiado breve o inadecuada¹⁰⁴. En esta petición, firmada por los monseñores Larraín y Veuillot, advertían a los moderadores acerca de las críticas que el Concilio recibiría del clero y de la opinión pública si materias tan importantes para la vida de la Iglesia eran tratadas apresurada y superficialmente; pedían a los moderadores que respaldaran el principio de que cada texto conciliar debía ser discutido rápida pero adecuadamente, antes de que se procediera a votar sobre él¹⁰⁵.

En la reunión de los moderadores, el día 1 de octubre, Döpfner, cuyo nombre estaba asociado con la agenda oficial que estaba siendo atacada ahora, puso en tela de juicio que el Concilio pudiera completar su tarea en esta tercera sesión, habida cuenta especialmente de la necesidad de una revisión fundamental del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno. Puesto que una decisión sobre la clausura del Concilio afectaría a las decisiones de los moderadores con respecto a los procedimientos, él les propuso que se reunieran con los presidentes y con la CC para decidir qué es lo que habría que aconsejar al Papa¹⁰⁶.

El día 7 de octubre se celebró una reunión de los dirigentes conciliares. Felici pasó revista a las discusiones y votaciones que habían tenido lugar hasta entonces y que se esperaba que iban a tener lugar, a fin de poder terminar el Concilio hacia el 20 de noviembre. Los textos que él pensaba que podían quedar terminados para entonces no incluían aquellos sobre la divina revelación, el apostolado de los laicos, la Iglesia en el mundo moderno, la libertad religiosa, y los judíos. Pero él concluía con que «los tiempos para llevar a cabo los trabajos conciliares se han indicado con suficiente claridad, y deben respetarse lo más posible; el Concilio no puede prolongarse sin una razón grave».

En la discusión que siguió a continuación la mayoría de los cardenales expresaron el vivo deseo de que la tercera sesión fuera la última: de que se incrementara el núme-

102. Sobre esta comunicación, cf. *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopali-
libus*, 17 de septiembre de 1964. El informe del obispo Primeau a los obispos de los Estados Unidos decía
que «el votar sobre un tema sin que haya habido discusión, eso no es conciliar», y proponía que sería pre-
ferible «suprimir el tema» que tratar en forma tan breve acerca de esos importantes temas.

103. AS V/2, 700-702, 715, 717-735, 767-771; AS V/3, 17-18, 20-24.

104. Sobre esta comunicación, cf. *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopali-
libus*, 25 de septiembre de 1964; ISR.

105. La carta, de fecha 20 de septiembre, puede consultarse en ISR, Lercaro papers, XXIV, 615.

106. AS V/3, 726-727.

ro de los miembros de las comisiones, de que éstos quedaran dispensados de asistir a las congregaciones generales, de que la sesión se reanudara después de la asistencia al congreso eucarístico de Bombay y de que continuara reunido hasta que hubiese finalizado su tarea. Aunque hubo acuerdo general en que sería imposible completar el esquema XIII antes de la fecha tope fijada, no hubo consenso acerca de lo que esto pudiera significar. Liénart, Lercaro, Döpfner y Suenens sacaron la conclusión de que, por este motivo, era necesaria una cuarta sesión. Agagianian protestaba afirmando que no podía haber una cuarta sesión simplemente para el esquema XIII, cuyos temas podían quizá remitirse a grupos de estudio especiales o a una reunión, más reducida, de cien o doscientos obispos. Cicognani mantenía que no era función del Concilio el ocuparse de numerosas cuestiones oscuras y contingentes que se abordaban en el esquema, y Ruffini, señalando la gran confusión, desorientación y preocupación visibles ya a este respecto, sugería que se dejase el asunto en manos de los órganos de la Santa Sede. Felici era del mismo parecer. No sólo el esquema XIII no podía quedar terminado en la tercera sesión, sino que sería posible incluso que una cuarta sesión no fuera suficiente para resolver tantos problemas complejos: «No es una necesidad ineludible el que este esquema deba quedar terminado a toda costa». Aunque los participantes no podían estar de acuerdo sobre lo que había que hacer con el esquema XIII, sin embargo decidieron que hubiera «una breve discusión informativa» de los esquemas de menor importancia, seguida de una votación sobre cada una de las propuestas¹⁰⁷.

Felici escribió entonces un informe bastante tendencioso sobre esta reunión, destinado al Papa. Las dificultades para terminar el Concilio durante la tercera sesión tienen que ver casi exclusivamente con el esquema XIII. Un primer problema —no mencionado en las actas— con este texto estaba relacionado con el procedimiento: se hallaba preparado irregularmente y no disponía aún de la requerida aprobación por parte de la Comisión Mixta responsable. Pero había un segundo problema, que era intrínseco al texto:

Se tratan en él demasiados problemas de manera imprecisa y sin una solución adecuada. Y no se prevé cuándo se puede llegar a una solución de estos graves problemas que sea digna del Concilio y de la Iglesia. De ahí la sugerencia de algunos de que no procedamos a toda costa por la trayectoria emprendida, sino que remitamos la totalidad a un mensaje que señale las cuestiones y que haga ver que, con ulteriores estudios, a su debido tiempo, y en las formas que la Santa Sede considerará oportunas, podrá pronunciarse una palabra sabia sobre los problemas más modernos; o bien se podrá remitir la cuestión para tiempos posteriores al Concilio, y con una consulta escrita de todos los obispos se podrá profundizar más en el examen de los problemas debatidos.

En todo caso, no ha parecido oportuno, al menos a la mayoría, el que el Concilio se prolongue a causa de un esquema de resultado inseguro¹⁰⁸.

107. AS V/2, 753-760; cf. también AS VI/3, 509, 597, para otras indicaciones de la falta de entusiasmo de Felici por el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno.

108. AS V/2, 761-762. De una audiencia pontificia, el día 9 de octubre, el cardenal Siri salió con la impresión de que Pablo VI estaba de acuerdo con él en que había que finalizar el Concilio: «En lo que respecta al final del Concilio, el Papa piensa en una breve reunión para la promulgación [de dicho final] en junio de 1965» (DSiri, 388-389); cf. también las p. 390-392, donde el día 20 de octubre Siri hace constar que le

Un juicio bastante diferente acerca del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno fue expresado en la reunión del 2 de octubre por delegados de algunas conferencias episcopales, que decidieron escribir al Papa diciéndole que ellos consideraban el esquema XIII «como esperado ya por la opinión pública de numerosos países, porque revestía importancia capital para la labor pastoral emprendida por el Concilio», y puesto que era imposible producir un texto adecuado durante la tercera sesión, el esquema XIII justificaba por sí mismo una cuarta sesión, aunque fuera breve¹⁰⁹. Dos semanas más tarde, dieciséis de los auditores laicos escribieron a los moderadores que los cristianos y la gente de buena voluntad estaban esperando que el Concilio abordara los problemas tratados en el esquema; prometían presentar una petición sobre el texto para que fuera escuchada, como la petición que ellos habían formulado sobre el apostolado de los laicos¹¹⁰.

Mientras tanto, en la Comisión general se creó un documento que examinaba de manera realista las posibilidades de completar la labor del Concilio durante la tercera sesión. Se pensó que la labor de la comisión sobre el esquema acerca de la Iglesia podía estar terminada para el fin de octubre, con una posible votación definitiva antes de que finalizara la sesión; se veía menos claro el que la labor sobre el esquema acerca de la revelación pudiera quedar terminada. Por otro lado, parecía imposible concluir la labor sobre el esquema XIII; para ello, después de terminados todos los demás trabajos, la Comisión Doctrinal necesitaría, por lo menos, tres o cuatro semanas. Después de tal intervalo, podía celebrarse una sesión finalizadora¹¹¹.

El 14 de octubre el cardenal Ruffini aprovechó la ocasión de una protesta a causa de la filtración a la prensa de una carta dirigida al Papa por trece cardenales, en la que se aconsejaba a Pablo VI acerca de la duración del Concilio. Él proponía que las congregaciones generales terminaran con la presente sesión, algo —decía él— que era deseado por la gran mayoría de los padres. Las enmiendas podían ser consideradas entonces por las diversas comisiones, y luego, transcurridos varios meses, podría haber una solemnísimas congregación final en la que el Papa promulgara los textos. «Los padres conciliares comprenderán fácilmente que, habiendo discutido con plena libertad sin la presencia del Jefe supremo de la Iglesia, es muy justo e incluso un deber que el Papa se

han dicho que Dell'Acqua, Ruffini, Lercaro, Frings y Döpfner desean, todos ellos, que el Concilio termine con la presente sesión, pero descubre luego que Döpfner y Lercaro habían pedido una cuarta sesión.

109. *Tertia coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 2 de octubre; ISR.

110. AS V/3, 24. La prometida petición puede ser el documento no fechado que se encuentra en ISR, Lercaro papers, XXIV, 656, «Pro-memoria en vue d'une éventuelle intervention des Auditeurs sur le Schéma 13».

111. «Nota de praesente statu laboris Commissionis doctrinalis», con la adición de una nota marginal: 7 de octubre; CCV, Philips papers, P.043.24. En el informe que él preparó como asesor eclesiástico de la Embajada de Bélgica, Mons. Prignon hacía notar: «Son las mismas personas las que deben examinar las enmiendas presentadas por los padres a los esquemas sobre la Iglesia, la revelación y el esquema 13. La mayor parte del trabajo recae sobre Mons. Philips, quien tiene que preparar el texto definitivo después de ser aprobado por la Comisión. Se le ha pedido igualmente, desde muy alto, que colabore en la redacción del texto sobre la libertad religiosa, y él es oficialmente el adjunto del P. Häring para la composición del esquema 13. ¿Cómo será capaz de hacer todo eso en unas cuantas semanas?» («Rapport sur la première décade de la IIIe session conciliaire [14-24 septembre 1964]», no lleva fecha, CLG, Prignon papers, 1056).

reserve algún tiempo para las decisiones definitivas. Vuestra Santidad, por tener la asistencia del Espíritu Santo, seguro que no se equivocará». La respuesta de Pablo VI fue seca y nada comprometida: la conclusión del Concilio se hallaba en estudio, y a la propuesta de Ruffini se le prestaría la debida consideración¹¹².

El problema fue abordado de nuevo en una reunión de los dirigentes conciliares, el día 15 de octubre. Felici presentó una larga historia de la agenda para la tercera sesión, haciendo notar con énfasis que en enero de 1964 todos se hallaban de acuerdo en que el Concilio terminara con el tercer período. La idea de permitir discusiones sobre los esquemas de menor importancia había sido propuesta por los moderadores en la víspera del Concilio. Lercaro comentó luego la notable reacción de la asamblea conciliar ante el programa original y la ligera modificación del mismo efectuada por los moderadores. No podía hacerse caso omiso de intervenciones en el aula, de cartas y de peticiones de trescientos siete padres. Las críticas sobre el esquema acerca de los sacerdotes, que se hallaban entonces en discusión, eran demasiado graves para que no se suspendiera la próxima votación para aprobarlo; había que dar a la asamblea una oportunidad de votar para devolverlo a la comisión para su revisión. Algo parecido sería necesario con respecto a otros esquemas de menor importancia. Era necesario un cambio fundamental en los procedimientos «a fin de conservar la confianza de la asamblea en nuestra dirección de los trabajos».

En la siguiente discusión, Agagianian, Cicognani y Confalonieri se declararon a favor de mantener el procedimiento original, mientras que Döpfner, Suenens y Liénart solicitaban cambios con arreglo a las directrices propuestas por Lercaro. Felici, que pensaba que cambiar el procedimiento indicaría que los dirigentes no sabían lo que estaban haciendo, propuso y se acordó que la asamblea votara si había que proceder con escrutinios separados sobre las distintas propuestas de cada esquema. Si esta votación era negativa, las comisiones revisarían los textos de conformidad con las observaciones recibidas y los presentarían de nuevo para otra votación¹¹³.

El problema se planteó también en el aula conciliar, cuando el esquema XIII se presentó a votación. El 20 de octubre Lercaro declaró que sería imposible efectuar las requeridas mejoras del texto y tenerlo aprobado definitivamente durante la presente sesión conciliar, y que una debida revisión del texto exigiría más que el habitual año entre sesiones, juicios con los cuales Döpfner primeramente y luego Suenens manifestaron su conformidad¹¹⁴. La dura crítica que el arzobispo Heenan hizo del esquema terminó con la sugerencia de que se nombrara una nueva y más competente comisión para abordar las cuestiones. «Luego, después de tres o cuatro años, habrá que convocar la cuarta y última sesión del Concilio para discutir todos esos problemas sociales»¹¹⁵. Así que con tres de los cuatro moderadores a favor de otra sesión del Concilio, llegó a ser inevitable que el día 23 de octubre Felici anunciara que «esta sesión» fina-

112. El intercambio de cartas puede verse en F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 135-137.

113. AS V/3, 28-33.

114. AS V/5, 224-225, 229, 270.

115. AS V/5, 320-321.

lizaría con una solemne congregación el día 21 de noviembre, implicando con ello que habría una cuarta sesión¹¹⁶. Vagas referencias hechas por el Papa acerca de «una próxima cuarta sesión» quedaron confirmadas cuando el 4 de enero de 1965 Pablo VI decidió que la cuarta sesión comenzara el día 14 del siguiente mes de septiembre, y que esta sesión sería la última¹¹⁷.

4. *La constitución sobre la Iglesia*

El más importante de los textos que se promulgarían durante la tercera sesión del Concilio sería la *Constitución dogmática sobre la Iglesia (Lumen gentium)*. Este texto, desde los primeros días en que el papa Juan XXIII había anunciado que se esperaba que el Concilio aclarara y completara el texto, centrado en el papado, del concilio Vaticano I, había sido objeto de controversia durante todo el período preparatorio y durante las dos primeras sesiones del Concilio. El documento original *De ecclesia* había sido revisado considerablemente a partir de un esquema preparado por Mons. Gérard Philips y a la luz de los debates mantenidos durante la segunda sesión. Constaba ahora de ocho capítulos (siete, si la sección sobre la vida religiosa no se hubiera separado del capítulo sobre la vocación universal a la santidad), dos de los cuales, el capítulo VII sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia, y el capítulo VIII, sobre la Bienaventurada Virgen María, se presentarían a la asamblea para su discusión. Se realizarían votaciones sobre todos los capítulos, con la esperanza, compartida por todos, de que la constitución fuera aprobada durante la tercera sesión.

a) *El plan de votación*

Para que esta esperanza se hiciera realidad, había que ponerse de acuerdo sobre un plan para votar sobre un texto tan importante y controvertido. A petición de Felici, Mons. Philips trazó un plan para la votación sobre el *De ecclesia*, y lo envió el 29 de julio de 1964; fue transmitido a los moderadores¹¹⁸. Señalando la imposibilidad de separar las diversas enmiendas de los párrafos a que éstas se referían, y temiendo que las vo-

116. AS V/5, 367-368. Entre los documentos de la Civiltà Cattolica hay una carta del cardenal Tisserant al Papa, del 3 de noviembre de 1964, en la que aquél se queja de que los moderadores, sin preguntar a los padres conciliares si deseaban limitar el Concilio a tres sesiones, «han obrado de modo que se deba esperar, por lo menos, una cuarta sesión». Repite los problemas que ocasiona la prolongada ausencia de las diócesis, especialmente en lo que concierne a los nuevos obispos en las nuevas diócesis de los países subdesarrollados. Algunos padres han afirmado en el aula conciliar que llevaría, por lo menos, un año a las comisiones el preparar nuevos textos. Pide al Papa que decida inmediatamente y que anuncie que la cuarta sesión tendrá lugar únicamente en 1966, concretamente después de Pascua o durante el otoño. Según Caprile IV, 114, que cita a *Kipa-Concile*, en las observaciones hechas a los fieles reunidos en la plaza de San Pedro, el 15 de noviembre, Pablo VI anunció que habría una cuarta sesión.

117. Caprile IV, 173. Según el P. Tucci, en fecha tan tardía como a últimos de diciembre el Papa y Ciconnani esperaban todavía que el Concilio finalizara con una sesión en junio y julio de 1965 (DTucci, 17 y 28 de diciembre de 1964).

118. AS V/2, 668-678, 682.

taciones separadas sobre cada enmienda exigieran varios cientos de votaciones, Philips propuso ochenta y una votaciones sobre los seis primeros capítulos (diez votaciones para el capítulo I, dieciséis para el II, veintinueve para el III, diez para el IV, seis para el V, y diez para el VI –tengamos en cuenta el número mucho mayor de votaciones dedicadas al capítulo III–); él preveía unas veinte votaciones más para los capítulos VII y VIII, que debían discutirse todavía en el Concilio. Después de estas votaciones se requeriría una votación genérica sobre cada uno de los ocho capítulos.

El 28 de agosto Felici envió a los moderadores la modificación del plan de Philips hecha por la secretaría, para que fuera discutida en la primera reunión de los moderadores el día 10 de septiembre. El plan disponía votaciones individuales para todos los capítulos, exceptuados el III y el VIII. Las razones que Felici daba eran interesantes. Los capítulos I y II no parecían presentar «puntos graves de doctrina ni materia de grave discusión», un juicio que podía asombrar a cualquiera que estuviese familiarizado con el esquema sobre la Iglesia¹¹⁹. No sólo los dos primeros capítulos habían sido ya enmendados a partir de las sugerencias formuladas por los padres, proseguía Felici, sino que el *placet iuxta modum* evitaría rechazos de la totalidad del capítulo a causa del desacuerdo sobre un punto particular, y permitiría mejoras del texto. Pero el capítulo III, «vista la gravedad de la materia y las discusiones a las que había dado lugar», recibiría ahora treinta y nueve votaciones particulares, mientras que el capítulo VIII, acerca de la Bienaventurada Virgen María, «dada la particular atmósfera que se creó entre los padres al tratar de decidirse sobre él y también porque contiene en diversos párrafos puntos de doctrina especialmente sensibles», recibiría cinco votaciones individuales. En total se requerirían entonces cincuenta y dos votaciones, treinta y nueve para el capítulo III y trece para todos los demás capítulos¹²⁰. Los moderadores se reunieron el 10 de septiembre y decidieron que Felici, después de consultar con Philips, pudiera tener ya impreso el texto revisado para proceder a su aprobación por la asamblea. El plan, distribuido a los padres el 15 de septiembre, corresponde a la revisión de Felici, con la excepción de que se introdujeron tres votaciones particulares para el capítulo II y de que los moderadores adoptarían una decisión sobre la votación de los dos últimos capítulos después de la discusión en el aula conciliar¹²¹.

El plan no preveía ninguna discusión en el aula conciliar antes de las votaciones sobre el capítulo III, que era el tema principal de las observaciones formuladas entre los dirigentes del Concilio en los días que precedieron inmediatamente al comienzo de la tercera sesión. En la reunión de los moderadores, el día 10 de septiembre, Agagianian

119. Los capítulos I y II incluyen las nociones fundamentales de la Iglesia como el cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios, la relación entre el Cuerpo místico y la Iglesia católica romana, la Iglesia y la pobreza, el pecado y la condición de miembro de la Iglesia, las relaciones con otros cristianos, y el lugar de los carismas, nociones, todas ellas, que son cuestiones graves de doctrina, y la mayoría de las cuales habían sido objeto de importantes desacuerdos durante el período preparatorio y las dos primeras sesiones del Concilio.

120. AS V/2, 681. Reacción de Congar al enterarse del plan de la votación: «Esos capítulos les interesan poco. Pero quieren treinta y nueve votaciones sobre el capítulo III: eso les interesa. Hace ya quince años que yo sé que su eclesiología se resume en la afirmación de *su poder* [de ellos]; eso es todo» (JCng, 11 de septiembre; cf. también el 17 de septiembre).

121. AS III/1, 395-414.

preguntó si una discusión precedería a la votación sobre el capítulo III. Suenens dijo que se podía preguntar a la asamblea y que, si los miembros lo deseaban, podía haber un informe sobre los pros y los contras de las cuestiones más debatidas. Pero Felici dijo que la discusión durante la segunda sesión había sido tan amplia y libre que los padres contaban ya con todos los elementos para formarse un juicio¹²². Al día siguiente, el 11 de septiembre, en la reunión de los presidentes de la CC y de los moderadores, Agagianian informó sobre la decisión de este último: «No considera necesaria ni oportuna una nueva discusión del capítulo tercero, dada la amplia y ya prolongada discusión del mismo que se hizo durante el segundo período». Felici observó entonces que la votación sobre la aprobación del plan indicaría si la asamblea deseaba que hubiera más discusión; señaló que el día anterior los moderadores habían decidido «que sería oportuno tener informes también de la minoría, mejor que reanudar una discusión sobre temas discutidos ya ampliamente»¹²³.

No faltaron críticas contra el plan de la votación, pero este plan fue aprobado por la asamblea en la congregación general del 16 de septiembre por 2170 votos a favor y 32 votos en contra¹²⁴. Los que se oponían a la colegialidad estaban irritados de que no se incluyera la posibilidad de abrir de nuevo el debate¹²⁵. Congar hacía notar que las votaciones sobre los capítulos II y III siguieron inmediatamente a la lectura de los informes en el aula, lo cual rompía la práctica anterior de dejar que transcurriera al menos un día antes de proceder a una votación. «Esto neutralizará un buen número de *modi*», comentaba insatisfecho, porque él tenía cierto número de *modi* que proponer¹²⁶. Los procedimientos continuaban prácticas iniciadas un año antes con las enmiendas efectuadas a la *Constitución sobre la Sagrada liturgia*, criticadas entonces por un miembro del equipo de Bolonia, porque en realidad tales procedimientos concedían a las comisiones, cuya función debía ser simplemente consultiva y asesora, la función legislativa, que propiamente corresponde a la asamblea¹²⁷.

122. AS V/3, 720-721.

123. AS V/2, 685-686.

124. AS III/1, 458.

125. Sin embargo, no toda la oposición procedía de los conservadores. El obispo Butler sorprendió a sus colegas ingleses argumentando en favor de una reapertura del debate sobre la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad: «Ellos votaron contra esto, a pesar de mis sugerencias verbales; sospecho que algunos de ellos se quedaron muy impresionados por el hecho de que yo estuviera, al parecer, del lado conservador acerca de estas materias. Mi verdadera opinión es que el esquema es probablemente verdadero en ambos puntos, pero que todavía se desarrolla una viva disputa entre los teólogos acerca de ellos, y de que deberíamos atenernos al principio de no decidir *quaestiones disputatae*» (DButler, 17 de septiembre). Dos días más tarde, él señala: «No terminan de gustarme los fundamentos bíblicos de la colegialidad», y durante la votación sobre el capítulo III, el 22 de septiembre, hace notar: «Voté *non placet* sobre la mayoría de los puntos controvertidos, y también sobre un párrafo que repetía innecesariamente las 'pretensiones papales'. Mi postura va en contra de adoptar decisiones en cuestiones disputadas, pero el Concilio se halla plenamente en contra mía en este punto».

126. JCng, 16 de septiembre; en esas anotaciones Congar añade: «Es necesario que me dé prisa en distribuir mis papeles».

127. Cf. las dos páginas de crítica tal como se recoge en *A proposito delle votazioni sugli emendamenti* (ISR, Dossetti papers, IV, 384).

b) *Votaciones y discusiones*

Aunque rompe con un relato puramente cronológico de las primeras semanas del Concilio, será quizá sumamente útil el ir siguiendo la suerte que corrieron los sucesivos capítulos de la *Constitución sobre la Iglesia*, según las diversas maneras en que fueron presentados a la asamblea. Tan sólo los capítulos VII y VIII fueron discutidos, y eso muy brevemente; en cuanto al capítulo III, se leyeron públicamente cuatro informes oficiales, tres de los cuales representaban a la mayoría conciliar, y uno ofrecía los puntos de vista de quienes se oponían a la colegialidad. Mientras tanto se iba votando sobre los demás capítulos durante las congregaciones generales. En lo sucesivo, todos los capítulos se irán estudiando por su orden, con excepción del capítulo III, el cual no sólo porque era el objeto de una grandísima controversia, sino porque además tendría una dramática historia que no terminaría hasta los últimos días de la sesión, vendría a ser estudiado después de los demás capítulos.

1) ¿La constitución sería «dogmática»?

Los lectores avisados se habrán dado cuenta de que el título del esquema *De ecclesia*, enviado a los obispos en julio, no describía ya la constitución como «dogmática». «Esto no procedía de una decisión de la Comisión Doctrinal», señalaba Betti secamente, «que fue la primera en asombrarse de ello»¹²⁸. Este asombro halló expresión en una reunión de la Comisión Doctrinal el día 22 de octubre, durante una discusión de las calificaciones teológicas que había que atribuir a las enseñanzas del Concilio sobre los obispos. La propia *Relatio* de Tromp dice que, cuando hizo notar que «este esquema, por no ser meramente dogmático, no goza del mismo valor que los esquemas dogmáticos del Vaticano I», entonces Charue preguntó por qué se había eliminado la palabra «dogmático». Tromp contestó: «La razón es porque el relator, juntamente con el capítulo I, hizo que se imprimiera un frontispicio en el cual no aparecía la voz 'dogmático', de la misma manera que luego hizo que se imprimiera un frontispicio en el que volvía a aparecer la voz»¹²⁹. Esta explicación inocente parece hallarse en contradicción con el informe, más completo, de Moeller, en el que se cita a Tromp, el cual dice que el título se cambió «porque la intención inicial era escribir una constitución dogmática, pero ahora se mezclaron con ello otras razones. Así que el valor ha cambiado». Cuando Philips dijo que él no podía aceptar esta opinión, porque el esquema tenía partes doctrinales y también partes pastorales, Tromp señaló que en el concilio Vaticano I esas partes se habían distinguido claramente. Charue preguntó por qué la voz se había

128. Umberto Betti, *Histoire chronologique de la Constitution*, en *L'Église de Vatican II: Études autour de la Constitution sur l'Église II*, Paris 1966, nota en p. 77. En su *Relatio Secretarii de laboribus Commissionis de Doctrina Fidei et Morum (15 Mart-16 Iulii 1964)*, Tromp se contentaba con una nota indirecta acerca del cambio en los títulos de los esquemas sobre la divina revelación y sobre la Iglesia: «Nótese bien el cambio en el título. En los esquemas anteriores del año 1963 los títulos comenzaban: *Schema Constitutionis Dogmaticae*».

129. Tromp, *Relatio Secretarii*, 26.

restablecido en el título, y solicitó una votación. Henríquez dijo que la comisión tenía derecho a saber quién había cambiado el título. Ottaviani preguntó a Philips cómo se había cambiado el título. Philips respondió: «No lo sé en absoluto». Charue solicitó nuevamente una votación; Ottaviani dijo que él prefería investigar primero quién había cambiado el título¹³⁰.

Al final, desde luego, la palabra «dogmático» se restableció en el título.

2) Capítulo I

La revisión de este capítulo había quedado terminada para finales de noviembre de 1963; a instancias de Pablo VI, se había pretendido que se votara sobre él antes de que finalizara la segunda sesión¹³¹. Por las razones que fueren, esta votación no tuvo lugar entonces, sino que fue aplazada hasta los primeros días de la tercera sesión.

Las principales diferencias del texto enmendado eran un tratamiento más pleno de la relación entre el reino de Dios y la Iglesia (nº 5), un desarrollo más minucioso de imágenes bíblicas (nº 6), una exposición más coherente del Cuerpo de Cristo (nº 7) y un tratamiento más matizado de la relación entre las dimensiones espirituales y místicas y las dimensiones terrenas e institucionales de la Iglesia (nº 8). En este último párrafo se introdujo un cambio importante: allí donde la versión anterior había dicho que la Iglesia de Cristo «es» (*est*) la Iglesia católica, el texto revisado decía que esa Iglesia «subsiste en» (*subsistit in*) la Iglesia católica, un cambio efectuado, como explicaba el informe de la Comisión Doctrinal, «para que la expresión se hallara más conforme con la afirmación de que *hay presentes* elementos eclesiales en otras partes»¹³². El párrafo añadía también trece líneas como respuesta a la petición de que se abordara el tema de la pobreza. En un pasaje acerca del pecado y de la Iglesia, inspirado en una alocución de Pablo VI, que había hablado «de una perenne reforma de la cual la Iglesia misma de Cristo, en cuanto es una institución humana y terrena, tiene constante necesidad», los redactores prefirieron modificar el verbo utilizado por el Papa y hablaron de la Iglesia como «a la vez santa y siempre necesitada de purificación»¹³³.

A pesar de la importancia no despreciable de muchos de los cambios efectuados en el capítulo revisado, se decidió proceder a una sola votación sobre él. Esta votación tuvo lugar el 16 de septiembre, cuando el texto fue aprobado por 2114 votos de *placet*, 11 votos de *non placet*, y 63 votos de *placet iuxta modum*¹³⁴. Una pequeña subcomisión

130. CLG, Prignon papers, 858. Congar, cuyas notas sobre la reunión dicen que fue Tromp «quien parece que, por propia iniciativa, suprimió la palabra 'dogmático' en el título», afirma que el secretario de la Comisión Doctrinal «se retira a su nicho bastante avergonzado, porque la comisión reacciona muy vivamente cuando se pregunta quién y con qué autoridad se retiró la palabra». «Tromp no dice nada. Nadie sabe...» (JCng, 22 de octubre). Cf. también lo que se recoge en D-Semmelroth, 22 de octubre: «Al parecer, el P. Tromp es el culpable».

131. Cf. también la *Relatio* en AS III/1, 178-180.

132. AS III/1, 176-177, donde como sinónimos de «*subsistit in*» aparecen verbos como «*invenitur*» [se encuentra], «*adest et manifestatur*» [está presente y se manifiesta].

133. AS III/1, 178.

134. AS III/1, 498. Aquí y en otras partes he omitido los votos nulos.

formada dentro de la Comisión Doctrinal, compuesta por Charue, Tromp y Philips, pudo identificar veintinueve *modi* distintos, la mayoría de ellos de poca importancia, siete de los cuales fueron aceptados. Las propuestas más importantes se referían a la expresión «*subsistit in*», empleada en el nº 8. Mientras que trece padres propusieron que se restableciera el verbo «*est*», cuarenta y uno desearon que se introdujera una frase cualificadora como «*integral modo*» o «*iure divino*». Los defensores de esta última fueron Máximos IV y obispos convencidos por sugerencias redactadas por Congar, Féret y Dupuy, todos los cuales temían que el texto «excluyera de la Iglesia a los ortodoxos»¹³⁵. Puesto que por estos *modi* se hallaban representadas dos tendencias opuestas, una para eliminar la frase y la otra para restringirla, la comisión decidió mantener su texto sin cambio alguno¹³⁶. El día 30 de octubre la asamblea ratificó estas decisiones de la Comisión Doctrinal por 1903 votos a favor y 17 votos en contra¹³⁷.

3) Capítulo II

Este capítulo debe su origen a la propuesta del cardenal Suenens de que un capítulo sobre la totalidad del pueblo de Dios precediera a los capítulos que hablan de varios grupos dentro de la Iglesia. El capítulo estaba constituido por elementos hallados en diversos lugares del esquema original de Mons. Philips, pero había secciones substanciales que eran totalmente nuevas. En el informe que acompañaba al texto, la Comisión Doctrinal consideró aconsejable ofrecer una explicación, escrita por Philips, de por qué este capítulo se hallaba situado entre el capítulo sobre el misterio de la Iglesia y el capítulo sobre la jerarquía. Después de hacer notar que «pueblo de Dios» significa aquí la totalidad del cuerpo de los creyentes, el clero y el laicado por igual, se explicaba que el nuevo capítulo continuaba la consideración de la naturaleza íntima, o misterio, de la Iglesia, comenzada en el capítulo primero, y que se había creado un capítulo separado porque si hubiera un solo capítulo resultaría demasiado extenso. Un capítulo separado tenía también la ventaja de indicar cómo la jerarquía y los fieles constituyen un solo pueblo, cuyo carácter podía desarrollarse antes de que el esquema abordara varias diferenciaciones existentes en su interior. Después del capítulo que discutía el misterio de la Iglesia en su totalidad desde la creación hasta la consumación celestial, este capítulo examinaría el mismo misterio en el tiempo entre la ascensión de Cristo y su parusía. Desarrollaría la unidad de la

135. Cf. *Observations sur le nouveau Schéma «De Ecclesia» présentées par S. B. le Patriarche Maximos IV et le Saint-Synode de l'Église Grecque-Melkite Catholique*, 3-5 (ISR, Lercaro papers, VI, 134); Congar-Féret-Dupuy, «*Modi souhaitables dans le «De ecclesia»*» (CCV, Philips papers, P.043.06). Aunque al final reconocía la diferencia que representa el término «*subsistit in*», Giuseppe Dossetti temía cómo iba a interpretarse este término en el futuro, y lo denominaba «una fórmula verdaderamente incomprensible y que permanecerá en los documentos y en la historia del Vaticano II como una de las más típicas expresiones del compromiso violento que una minoría desprovista de argumentos, pero fuerte por disfrutar de una posición de poder y, por tanto, intransigente, ha impuesto a una mayoría que poseía mejores argumentos, pero que estaba constreñida a contentarse a sí misma con lo 'no tan malo'» (*Appunti sullo schema «De ecclesia»*, ISR, Lercaro papers, VII, 165).

136. AS III/6, 81.

137. AS III/6, 105.

Iglesia en medio de su variedad, con respecto al clero, a los religiosos y al laicado, la relación existente entre la Iglesia universal y las diversas iglesias particulares, las tradiciones orientales y las occidentales, y la variedad de culturas respetadas por la Iglesia una. Finalmente, ofrecería una oportunidad de discutir las relaciones entre los católicos, otros cristianos y otros seres humanos, y de desarrollar la doctrina de las misiones¹³⁸.

El capítulo tenía dos partes. La primera comenzaba con una descripción de la nueva alianza y del nuevo pueblo de Dios (nº 9), y luego dedicaba dos párrafos al sacerdocio común y a su ejercicio (nn. 10-11), y otro párrafo al *sensus fidei* y a la infalibilidad de la Iglesia entera en su fe (nº 12). Un nuevo párrafo se ocupaba de la catolicidad de la Iglesia, tanto internamente como en su relación con las culturas (nº 13). La segunda parte estaba dedicada sucesivamente al modo en que diversas personas se hallan relacionadas con esta Iglesia: los católicos, que pueden disfrutar de una plena incorporación (nº 14), los cristianos no católicos (nº 15) y los no cristianos (nº 16), tema cuya consideración conduce al párrafo final sobre la naturaleza misionera de la Iglesia (nº 17). En términos de anteriores debates en la preparación del Concilio y durante sus dos primeras sesiones, quizá el desarrollo más importante fue el abandono del tema de los miembros en los nn. 14-15 y su sustitución por la expresión que hablaba de una plena incorporación o comunión con la Iglesia. La inclusión en el nº 14 de la necesidad de un vivir en el Espíritu para la plena incorporación representaba una superación decisiva de los criterios externos que habían dominado la discusión desde Roberto Belarmino hasta la *Mystici corporis*.

El plan de votación para el *De ecclesia* disponía que hubiera cuatro votaciones particulares sobre el capítulo antes de que se procediera a una votación general sobre la totalidad del mismo. Después de votaciones abrumadoramente favorables sobre las partes del capítulo, el resultado de la votación sobre la totalidad fue de 1615 *placet*, 19 *non placet* y 553 *placet iuxta modum*¹³⁹. Este gran número de *modi*, al ser examinado por una subcomisión técnica integrada por Charue, Garrone y Tromp, quedó reducido a setenta y una propuestas distintas, veinticuatro de las cuales fueron aceptadas por la Comisión Doctrinal. El mayor número de *modi* procedía de padres que vivían en Oriente, cuyo texto alternativo sobre los musulmanes fue aceptado, y de padres cuya propuesta de ampliar y modificar el párrafo sobre las misiones fue también aceptada. El día 20 de octubre la asamblea aprobó la *expensio modorum* en una votación de 1893 votos a favor y 19 votos en contra¹⁴⁰.

4) Capítulo IV

Este capítulo fue el menos controvertido de todos en el esquema *De ecclesia*. El capítulo esbozado en el esquema, redactado por la Comisión teológica preparatoria y es-

138. AS III/1, 209-210.

139. La primera votación (sobre los nn. 9-12) fue de 2173 votos a favor y 30 en contra; la segunda votación (sobre el nº 13) fue de 2186 votos a favor y 12 en contra; la tercera votación (sobre los nn. 14-16) fue de 2048 votos a favor y 48 en contra; la cuarta votación (sobre el nº 17) fue de 2106 a favor y 67 en contra (cf. AS III/1, 517, 525, 527, 544; III/2, 80).

140. AS III/6, 92-104, 210.

crito en gran parte por Mons. Philips, fue recogido en buena parte en el anteproyecto discutido en la segunda sesión. Durante la intersesión este texto fue revisado por una Comisión Mixta integrada por miembros y expertos procedentes de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos, con quienes trabajaron también tres laicos¹⁴¹. Los cambios efectuados durante la intersesión habían trasladado algunas secciones al nuevo capítulo sobre el pueblo de Dios; habían añadido una vigorosa declaración sobre la solidaridad de la jerarquía y de los fieles en la vida y en la labor de la Iglesia (nº 30), y también lo que el informe oficial denominaba una «descripción tipológica» más que una «definición ontológica» del laicado, el cual estaba caracterizado por su implicación en el mundo (nº 31); y habían reforzado la descripción de la dignidad e igualdad de los cristianos (nº 32). Después de un párrafo que explica la participación del laicado en la misión salvadora de la Iglesia, haciéndola proceder de los sacramentos y de dones especiales (nº 33), el texto explora la participación de los laicos en las funciones sacerdotal, profética y regia de Cristo (nn. 34-36); en la descripción que hace de la última de estas funciones, el texto revisado ofrece una presentación más matizada de la relación entre el orden espiritual y el orden temporal. El párrafo 37 expone luego las relaciones entre el laicado y la jerarquía, acentuando los derechos y deberes de ambos grupos. El capítulo termina con una breve exhortación (nº 38)¹⁴².

No aguardando grandes dificultades, los moderadores y luego la asamblea convinieron en que el capítulo cuarto fuese objeto de una sola votación. Ésta tuvo lugar el día 30 de septiembre, y el texto fue aprobado por abrumadora mayoría: 2152 *placet*, 8 *non placet*, y 76 *placet iuxta modum*. Después de un análisis efectuado por una subcomisión técnica integrada por Charue, Wright, Philips y Tromp, esos *modi* fueron reducidos a un número de cuarenta, ocho de los cuales, ninguno de ellos de gran importancia, fueron aceptados por la Comisión Doctrinal. El 17 de noviembre la asamblea ratificó la labor de la comisión mediante una votación con 2135 votos a favor y 8 votos en contra¹⁴³.

5) Capítulos V y VI

El esquema revisado acerca de la Iglesia presentó al Concilio una cuestión que no había quedado resuelta ni en la Comisión Doctrinal ni en las reuniones de la CC; a saber, si había que dedicar un capítulo independiente a los religiosos en la Iglesia, o si había que incluir un tratamiento sobre ellos como segunda parte de un solo capítulo dedicado a «la vocación universal a la santidad en la Iglesia». El texto impreso enviado a los padres presentaba dos opciones: la de dos capítulos distintos (V y VI) o bien la de dos secciones de un solo capítulo (Va y Vb).

Detrás de esta elección había una larga historia, cuyo momento más desagradable había llegado en la segunda sesión, cuando los padres conciliares que deseaban tener un

141. La *Relatio* oficial denomina a los señores de Habicht, Sugranyes de Franch y Vásquez no «expertos», sino «colaboradores laicos» (AS III/1, 291).

142. AS III/1, 271-292.

143. AS III/8, 110-117, 179.

capítulo separado sobre los religiosos sintieron que eran tratados de manera injusta y con prejuicios por parte de los moderadores, y especialmente por el cardenal Döpfner, quien —en opinión de ellos— había pedido prematuramente que se pusiera fin al debate sobre el capítulo IV¹⁴⁴. Frustrados por su incapacidad para hacer que se les escuchara en el aula del Concilio, los obispos que pertenecían a órdenes religiosas se organizaron a sí mismos en lo que llegó a conocerse como la secretaría de los obispos¹⁴⁵, y este órgano, trabajando muy estrechamente con la Unión romana de superiores generales, efectuó una campaña de recogida de firmas para una serie de *Postulata* con respecto a las secciones sobre los religiosos en el esquema *De ecclesia*. En el espacio de tres semanas ellos habían reunido las firmas de 679 padres, entre ellos diecisiete cardenales, para este documento, que sugería que el material sobre la común vocación a la santidad se integrara en uno de los dos primeros capítulos; reclamaban un capítulo separado sobre los religiosos, que ellos deseaban que estuviera elaborado por una Comisión Mixta constituida por miembros de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para los religiosos; y exponían ciertas peticiones acerca del contenido de este capítulo¹⁴⁶. Una copia del documento fue enviada también a Pablo VI, quien la remitió para su estudio a la Comisión Doctrinal.

A la subcomisión, integrada en la Comisión Doctrinal, a la que se le había confiado la revisión de los párrafos sobre la vocación a la santidad y sobre los religiosos, se le añadieron, a partir del 28 de enero de 1964, miembros y expertos procedentes de la Comisión sobre los religiosos¹⁴⁷. Tras once reuniones elaboraron un texto revisado que fue aprobado unánimemente por esta subcomisión, la cual, no obstante, no fue capaz de ponerse de acuerdo acerca de si el material debiera constituir un solo capítulo o dos¹⁴⁸. El asunto fue llevado a la reunión plenaria de la Comisión Doctrinal en marzo de 1964, donde fue remitido a una reunión completa de la Comisión Mixta, que se esperaba se celebrase en junio. Sin embargo, tal reunión no se celebró nunca, y por tanto el asunto se dejó para que la asamblea lo decidiese¹⁴⁹.

Los informes que acompañaban al texto revisado acerca de esta materia incluían una exposición detallada de las dos posturas. Además de las razones generales dadas en favor de un capítulo separado sobre los religiosos, basadas particularmente en su puesto

144. Cf. Wiltgen, 103-109. Su informe puede verse documentado ahora en Maria J. Schoenmaeckers, *Genèse du Chapitre VI «De religiosis» de la Constitution dogmatique sur l'Église «Lumen gentium»*, Roma 1983, y en Paolo Molinari-Peter Gumpel, *Il Capitolo VI «De religiosis» della Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Milano 1985.

145. Cf. HV 2, 211s; HV 3, 94-96.

146. El texto y los nombres de los firmantes pueden hallarse en AS II/4, 353-359.

147. La Subcomisión Mixta se hallaba integrada por los siguientes representantes de la Comisión Doctrinal: Browne, Šeper, Charue, Gut, Fernández, Butler (miembros), Boyer, Thils, Labourdette, Philipon, Lio, Verardo (expertos), y por los siguientes representantes de la Comisión sobre los religiosos: Stein, Compagnone, Sipovic, Kleiner, Sępinski (miembros), y Toscanel, Gagnebet, Rahner, Beniaminus a SS. Trinitate, Rousseau, Abellán, Gambari (expertos) (AS III/1, 322).

148. Cuatro miembros de la Subcomisión Mixta se hallaban a favor de un solo capítulo (Charue, Šeper, Stein, Butler), siete se hallaban a favor de dos capítulos (Browne, Compagnone, Sipovic, Gut, Kleiner, Fernández, Sępinski).

149. Cf. AS III/1, 324-335. Las actas de las reuniones de la CC en abril y junio de 1964 no hacen mención alguna de esta cuestión.

especial e importante en la Iglesia, se expusieron argumentos más concretos: mayor claridad y orden lógico en la exposición, y el temor de que se redujera la estima de la vida religiosa, si ésta se incluía en el mismo capítulo que la vocación universal a la santidad. Los que proponían un solo capítulo afirmaban que ese capítulo ayudaría a superar la idea de que la santidad está reservada para los religiosos, de que los consejos evangélicos están destinados para ellos solos, o de que, como pretendían los Reformadores, hay dos clases de cristianos. El informe señalaba también que la Comisión Doctrinal, en su reunión de marzo, había acordado unánimemente que el tema de la vocación universal a la santidad no quedara integrado en un capítulo anterior¹⁵⁰.

El día 23 de mayo de 1964 Pablo VI pronunció una alocución a los religiosos, en la que comenzaba con su manera de insistir en que la acentuación de la vocación universal a la santidad no condujera a una menor estimación de «la función específica e inmutable importancia del estado religioso en la Iglesia». La alocución continuaba con un estudio sistemático de muchas de las cuestiones acerca de la vida religiosa que estaban siendo examinadas por el Concilio¹⁵¹. La secretaría de los obispos, que había decidido ya emprender un nuevo esfuerzo para persuadir a los padres conciliares de que votasen en favor de un capítulo separado sobre los religiosos, y de que se integrase la materia sobre la vocación universal a la santidad en los dos primeros capítulos del *De ecclesia*, propusieron tres *modi* sobre puntos clave que ellos reforzaron con citas tomadas de esta alocución pontificia. Cartas que formulaban estas propuestas fueron enviadas el 22 de junio a más de 800 padres en todo el mundo¹⁵² (aproximadamente al mismo tiempo, algunos religiosos comenzaron a proponer como una alternativa el que la materia sobre la vocación universal a la santidad fuese realizada para que se convirtiera en el tercer capítulo del *De ecclesia*¹⁵³). El esfuerzo de la secretaría de los obispos tuvo bastante éxito; una propuesta en la que se incluían esos elementos fue presentada por escrito en nombre de cientos de obispos¹⁵⁴.

Aunque el texto presentado a la asamblea difería considerablemente del texto que había sido discutido brevemente durante la segunda sesión, el plan de votación propuesto por los moderadores y aceptado por el Concilio no sólo no preveía una ulterior discusión, sino que además contemplaba sólo una única votación acerca de si había que dividir la materia en dos capítulos. El 30 de septiembre el abad Gut leyó ante la asamblea el informe oficial, que exponía la finalidad y los principales argumentos del texto. Se preguntaba por qué no se emprendía una votación sobre otras posibles maneras de disponer los capítulos en el *De ecclesia*, y terminaba con un comentario personal: «Ciertamente, todos los religiosos sentirán mucha alegría y satisfacción de que el santo sínodo los honre con un capítulo especial y separado. Si los laicos son dignos de tal honor, ¿por qué no lo serán los innumerables religiosos? ¡No tengáis miedo de los reli-

150. AS III/1, 320-333.

151. AAS 56 (1964) 565-571; Cf. el resumen en Molinari-Gumpel, *Il Capitolo VI*, 73-74.

152. Molinari-Gumpel, *Il Capitolo VI*, 77-78.

153. Cf. la carta de Charue a Ottaviani, del 11 de junio de 1964 (CCV, Philips papers, P.063.04).

154. Cf. AS III/1, 788-792, que parece que ofrece el texto del *votum*, al cual se dio una respuesta en la *expensio modorum* para el capítulo V.

giosos! '¡Somos buenas personas!'»¹⁵⁵. La votación efectuada aquel mismo día dio como resultado que 1505 padres estaban a favor de un capítulo separado sobre los religiosos, y que 698 se oponían a él. La asamblea podía pasar entonces a las votaciones sobre la totalidad de los capítulos, que iban a ser ahora distintos. El capítulo V, sobre la vocación universal a la santidad, fue aprobado por una votación con 1856 *placet*, 17 *non placet* y 438 *placet iuxta modum*¹⁵⁶.

La tarea de seleccionar y evaluar los *modi* para los dos capítulos recaía ahora sobre la Comisión Doctrinal. Charue, Šeper, Philips y Tromp, que constituían el comité técnico asignado para el capítulo V, seleccionaron cuarenta y un *modi*, de los cuales doce fueron aceptados, pero sin que ninguno de ellos supusiera un cambio importante en el capítulo. La *expensio modorum* se empeñó particularmente en explicar cómo se había ocupado del *votum* de 504 padres que pedían que la materia fuese trasladada a un lugar anterior del esquema y que solicitaban citas explícitas de la alocución de Pablo VI. Estas decisiones de la Comisión Doctrinal fueron ratificadas por la asamblea el 17 de noviembre en una votación con 2142 votos a favor y 4 votos en contra¹⁵⁷.

Para el capítulo VI, el comité técnico estaba integrado por Charue, Gut y Tromp, pero, quizás a causa de una enfermedad, Gut fue sustituido en esta tarea por Butler, que también era benedictino. Fueron denegadas nuevamente las peticiones de que se insertaran citas de la alocución del Papa, pero en las notas se añadieron referencias a ellas. El 18 de noviembre la asamblea ratificó esta *expensio modorum* en una votación con 2114 votos a favor y 12 votos en contra¹⁵⁸.

6) Capítulo VII

El primer texto que se presentó a la asamblea para su discusión en la tercera sesión fue el capítulo séptimo del esquema sobre la Iglesia, titulado «Sobre el carácter escatológico de nuestra vocación y sobre nuestra unión con la Iglesia en el cielo». Este capítulo tuvo su origen en una conversación en mayo de 1962, en la cual el papa Juan XXIII pidió al cardenal Larraona, prefecto de la Congregación de ritos, que se ocupara de la preparación de un texto que tratase de la Iglesia en el cielo. Un pequeño grupo de teólogos, entre los cuales el autor principal era el P. Paolo Molinari SJ, se puso a trabajar en lo que primeramente fue concebido como una constitución distinta, la cual, por el vivo deseo de Larraona, propondría también cambios en los procedimientos para la canonización de santos. Durante las sesiones primera y segunda del Concilio, numerosos padres señalaron la falta de un tratado de escatología en los sucesivos anteproyectos del *De ecclesia*, y ahora podía considerarse que el texto de Larraona llenaba este vacío, convirtiéndose en un capítulo dentro de la constitución sobre la Iglesia. Por deseo de Pablo VI, un anteproyecto, revisado consecuentemente, fue enviado en febrero de 1964

155. AS III/3, 65-68.

156. AS III/3, 140-141, 151.

157. AS III/8, 118-126, 184.

158. AS III/8, 127-137, 369.

a la Comisión Doctrinal. Se creó una subcomisión para revisar el texto, que fue discutido, revisado y aprobado durante la sesión plenaria de la comisión en junio de 1964 y luego fue emitido como capítulo VII¹⁵⁹.

El capítulo se desarrollaba en cuatro párrafos (nn. 48-51). El primero, sobre el carácter escatológico de la vocación cristiana en la Iglesia, se proponía evocar brevemente las doctrinas católicas sobre «los novísimos» y recordar a los cristianos sus esperanzas y sus obligaciones con respecto a la vida futura. Los párrafos segundo y tercero exponían la estrecha unidad existente entre la Iglesia en la gloria y la Iglesia en la tierra, y presentaban la doctrina católica sobre la comunicación espiritual entre los santos y los cristianos aquí abajo. El último párrafo exponía algunas consideraciones pastorales, reafirmando enseñanzas anteriores acerca de la materia y exhortando a los católicos a abstenerse de excesos en la veneración de los santos, que pudieran menoscabar el enfoque teocéntrico y cristocéntrico de sus vidas como cristianos¹⁶⁰. El texto era a la sazón exclusivamente doctrinal, remitiendo todas las referencias sobre cambios en los procedimientos para las canonizaciones a la reforma del Código de Derecho Canónico.

El texto fue sometido a discusión en el aula conciliar durante los días 15 y 16 de septiembre. Varios obispos intervinieron verbalmente, y se presentaron dieciocho comentarios por escrito¹⁶¹. El juicio de los padres fue favorable generalmente, aunque hubo un obispo, Darmajuwana, que se preguntaba por qué era necesario este capítulo, ya que la materia podría integrarse fácilmente en los capítulos anteriores, mientras que otro obispo, Van Dodewaard, hablando en nombre de la Conferencia episcopal holandesa, propuso que, en forma revisada, el texto sirviera como introducción al capítulo sobre la Bienaventurada Virgen María¹⁶². Las principales críticas expresadas consistieron, en primer lugar, en que el capítulo era demasiado individualista, desatendiendo no sólo los aspectos comunitarios y litúrgicos de la naturaleza escatológica *de la Iglesia*, sino también los aspectos cósmicos e históricos que proporcionarían un vínculo entre la esperanza escatológica cristiana y la responsabilidad humana por la historia, y aportarían así una base teológica a las preocupaciones que debían abordarse en el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno¹⁶³. En segundo lugar, un obispo oriental, Ziadé, criticó la casi total ausencia del Espíritu Santo: «La eclesiología latina se ha desarrollado únicamente en su dimensión crística», dijo, «pero es todavía adolescente en su dimensión pneumática»¹⁶⁴. Finalmente, algunos obispos señalaron que escasamen-

159. Para esta historia, cf. Paolo Molinari, *La storia del Capitolo VII della Costituzione dogmatica «Lumen gentium»: Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste, in Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)*, Ciudad del Vaticano 1988, 113-158.

160. Para el texto y los informes oficiales, cf. AS III/1, 336-352.

161. Cf. AS III/1, 377-395, 417-426, 430-435. Según Molinari, a éstas hay que añadir diez conjuntos de observaciones sobre el capítulo, que pueden verse entre las observaciones generales sobre el esquema *De ecclesia* publicado en *ibid.*, 629-796 (*La storia del Capitolo VII*, 152-153).

162. AS III/1, 386-389, 493-494.

163. Cf. AS III/1, 391-395 (Hermaniuk), 417-418 (Pont y Gol), 419-420 (Elchinger), 432-434 (Ancel), 483-484 (Jaeger), 486 (McGrath), 489-491 (Reetz), 494 (Wolff). Las intervenciones efectuadas por Elchinger y por Ancel fueron hechas a instancias de Congar (cf. JCng, 13 de agosto y 14-15 de septiembre).

164. AS III/1, 389-391; cf. también 420-421 (Butler).

te se incluía una palabra sobre el purgatorio o sobre el infierno¹⁶⁵. En un discurso que atrajo mucho la atención, pero que tuvo poco que ver con el texto que el Concilio se hallaba examinando, Suenens señaló que la gran mayoría de los santos canonizados eran religiosos o religiosas y procedían de tres países europeos; se criticó el actual proceso de canonización por ser demasiado lento, demasiado costoso y por estar demasiado centralizado; y propuso que las canonizaciones fueran confiadas a las conferencias episcopales¹⁶⁶.

La subcomisión que estaba encargada del capítulo emprendió entonces una revisión a la luz de las intervenciones verbales y escritas. Se pidió a Congar que preparase un anteproyecto sobre los aspectos cósmicos e históricos de la escatología cristiana, y éste tuvo algún efecto sobre la principal adición hecha al texto, un esfuerzo por exponer la naturaleza escatológica de la Iglesia misma¹⁶⁷. Se realizó también un esfuerzo consecuente por introducir referencias al Espíritu Santo en los cuatro párrafos, y se añadieron referencias al purgatorio y al infierno, la mayoría de ellas por medio de citas y alusiones bíblicas.

El texto revisado, con un nuevo título, «Sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo», volvió a ser presentado a la asamblea el 19 de octubre. Cada uno de los párrafos fue aprobado por abrumadora mayoría en votaciones separadas¹⁶⁸, y al día siguiente los padres votaron sobre el capítulo entero y lo aprobaron en una votación con 1921 *placet* contra 29 *non placet* y 233 *placet iuxta modum*¹⁶⁹. Los *modi* fueron seleccionados luego por una subcomisión técnica integrada por Charue, Philips, Tromp y Molinari, quienes los redujeron a un número de setenta, de los cuales la Comisión Doctrinal aceptó trece para su incorporación al texto, y dos que figuraron en notas. Ninguno de los cambios era de gran significación. El día 18 de noviembre la asamblea aceptó la manera en que la comisión se había ocupado de los *modi*, y lo hizo en una votación con 2127 votos a favor y 4 en contra¹⁷⁰.

165. AS III/1, 379 (Ruffini), 383-385 (Gori), 385-386 (Nicodemo), 422-424 (García de Sierra y Méndez), 434-435 (D'Agostino), 486-487 (Melendro), 488-489 (Prou), 492 (Rossi).

166. AS III/1, 430-432. Suenens dijo más tarde a Congar que su petición de que las canonizaciones tuvieran lugar mientras se hallaba viva todavía la memoria del santo pretendía evocar «una canonización de Juan XXIII por aclamación. Él piensa que esta canonización tendría gran eco en el mundo. Pero al cabo de cincuenta años sería demasiado tarde» (JCng, 1 de octubre). Sobre la idea de canonizar a Juan XXIII, cf. Alberto Melloni, *La causa Roncalli: Origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 607-636.

167. Sin embargo, Congar se sintió desalentado. En la reunión de la Comisión Doctrinal el 5 de octubre, Molinari explicó que su revisión del n° 48 debía considerar también un texto presentado por los alemanes. «En la medida en que yo lo veo», comentaba Congar, «los alemanes piensan sobre todo en el aspecto escatológico de la Iglesia, no de nuestra vocación humana. Estoy muy desalentado por esta imposibilidad de lograr que se acepte algo tan esencial... Están continuando el 'platonismo para el pueblo'... Nada de pneumatología, nada de antropología, nada de cosmología» (JCng, 5 de octubre). El anteproyecto de Congar puede hallarse en los Philips papers, P.047.07-08.

168. Los votos del *placet-non placet* fueron los siguientes: para el n° 48, 2099 votos a favor y 20 en contra; para el n° 49, 2121 votos a favor y 8 en contra; para el n° 50, 2104 votos a favor y 8 en contra; para el n° 51, 2067 votos a favor y 8 en contra (cf. AS III/5, 75, 96).

169. AS III/5, 49-62, 105-106, 115.

170. AS III/8, 139-150, 374.

7) Capítulo VIII

El texto sobre la Bienaventurada Virgen María, que fue presentado a la asamblea había sido escrito por Mons. Philips y el P. Balić, elegidos por representar las dos tendencias que se habían manifestado en el debate durante la segunda sesión y en la votación del 29 de octubre de 1963. Los dos hombres desarrollaron no menos de cinco anteproyectos, el último de los cuales, impreso después de la reunión de la Comisión Doctrinal en marzo de 1964, aparecía como el *Textus prior* en la columna de la izquierda del esquema enviado a los obispos en julio. Una versión, revisada de nuevo, fue aprobada en la reunión de la Comisión Doctrinal el 6 de junio, y aparecía como el *Textus emendatus*. El informe escrito que acompañaba al texto decía que la Comisión Doctrinal era unánimemente del parecer que este capítulo fuera el último en la constitución sobre la Iglesia, porque proporcionaba una útil síntesis del contenido de todo el esquema¹⁷¹.

El texto había tenido una historia turbulenta¹⁷², marcada por las considerables tensiones entre una orientación que se concentraba en la persona y los distintos privilegios de María juntamente con Cristo, y otra orientación que quería situar a la Virgen y su función en el contexto del misterio de Cristo y de la Iglesia. El primer enfoque deseaba confirmar y desarrollar ulteriormente un movimiento que había sido consagrado por enseñanzas pontificias durante los dos últimos siglos. El segundo enfoque deseaba ofrecer un fundamento más bíblico y patrístico a la doctrina y a la piedad marianas. De manera inevitable, aunque un poco injustamente, las dos tendencias fueron criticadas comúnmente como «maximalista» y «minimalista». Las diferencias teológicas, espirituales e incluso emocionales entre los dos campos se complicaron por las repercusiones ecuménicas, evidentemente grandes, que tendría la enseñanza del Concilio sobre la materia.

Cuando se inauguró la tercera sesión, ambas partes comenzaron a organizarse. La Sociedad mariológica española envió al episcopado español una carta con muchas críticas del esquema, y preparó un conjunto de comentarios críticos que fueron traducidos al latín y distribuidos extensamente¹⁷³. Por otro lado, los que se oponían a los títulos de Mediadora y de Madre de la Iglesia distribuyeron una petición en favor de su propia postura, solicitando firmas de adhesión¹⁷⁴.

En su presentación verbal del capítulo, efectuada en el aula el 16 de septiembre, en la segunda sesión de trabajo del Concilio, el arzobispo Roy explicó que el texto no pe-

171. AS III/1, 353-375, texto e informes.

172. Para la historia y una utilísima documentación, cf. Giuseppe M. Besutti, *Note di cronaca sul concilio Vaticano II e lo schema De Beata Maria Virgine*: Marianum 26 (1964) 1-42; Id., *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al concilio Vaticano II*: Marianum 28 (1966) 1-203; A. Niño Picado, *La intervención española en la elaboración del capítulo VIII de la constitución «Lumen gentium»*: Ephemerides Mariologicae 18 (1968) 5-310.

173. Para la carta, cf. Narciso García Garcés, *La Sociedad mariológica española desde sus orígenes al concilio Vaticano II*: Estudios Marianos 27 (1966) 77-81; para las notas críticas, cf. Niño Picado, *La intervención española*, 293-306.

174. Cf. Besutti, *Nuove note di cronaca*, 118.

día a los padres que eligieran entre lo que él denominaba un enfoque «cristo-típico» y un enfoque «eclesio-típico» de María, el primero de los cuales se concentraba en la conformidad de María con Cristo y en su participación en la obra salvífica de Cristo, y el segundo se concentraba en la función de María como miembro y tipo de la Iglesia. Los dos enfoques, dijo, deben considerarse de manera complementaria. El texto no debe entrar en cuestiones debatidas legítimamente entre los teólogos, sino que ha de presentar las enseñanzas básicas de la Iglesia, en las cuales todos deben estar de acuerdo. La mejor manera de alcanzar esta meta es «que el entendimiento de la fe y la devoción se busquen en una penetración más honda en el altísimo misterio, y no en una extensión y multiplicación meramente superficial de los diversos títulos».

La primera parte del capítulo estudia la función de María en la economía de la salvación, tal como dicha función pudo deducirse de las Escrituras, interpretadas con arreglo a la tradición antigua y al Magisterio de la Iglesia. Este método, como se esperaba, ayudaría a los hermanos separados a ver que la fe y la piedad marianas de la Iglesia no son simplemente tradiciones humanas, y se anticiparía a «ilusorias dificultades». La segunda parte estudiaba la relación de la Bienaventurada Virgen con la Iglesia. Insistía en su cooperación con el Redentor e introducía el título de Mediadora (*Mediatrix*) como uno de los títulos utilizados por la Iglesia en la devoción. Roy señalaba que, aunque el texto explicaba muy cuidadosamente que el título no menoscaba la función única y suprema de Cristo, varios miembros de la Comisión Doctrinal se habían opuesto a su inclusión. Esta parte del capítulo pasaba luego a explicar que María es tipo de la Iglesia. La parte final del capítulo volvía sobre las aplicaciones prácticas en el culto y en la predicación, instando a los católicos a evitar los excesos, tanto de maximizar como de minimizar¹⁷⁵. Roy no mencionaba que el título del capítulo se había cambiado, y en vez de decir «La Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia», decía ahora «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia».

Treinta padres, que habían inscrito sus nombres dentro del plazo determinado, pronunciaron sus discursos los días 16 y 17 de septiembre; tres padres más, hablando en nombre de más de otros setenta obispos, intervinieron el 18 de septiembre. Se recibieron también otras cincuenta y siete observaciones por escrito sobre el capítulo¹⁷⁶. El reducido número de intervenciones verbales sorprendió a algunos observadores, que lo atribuían a la regla que exigía que las peticiones para hablar se presentaran no más tarde del 9 de septiembre. Pero hay que hacer notar que muchas de las intervenciones, tanto verbales como escritas, se hicieron en nombre de muchas otras personas, a veces en nombre de otros cientos. Algunos hacían comentarios sobre lo que Congar llamaba «la bastante desoladora *mediocridad* de la discusión *De beata*». Él hacía notar también: «¡El Oriente ha guardado silencio!»¹⁷⁷. Otros sospechaban que la intención era reducir

175. AS III/1, 435-438.

176. AS III/1, 438-476, 504-544; III/2, 10-21, 99-192.

177. Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, 32, y JEng, 17 de septiembre. Según Wenger, «los orientales se negaron a venir en ayuda de los latinos favorables a la idea de María Mediadora, porque, como me dijo el P. Kéramé (consejero del patriarca melquita Máximos IV), se trata de una disputa entre latinos y protestantes» (*Les trois Rome*, 154). Laurentin comentaba: «Nos hallamos, pues, ante uno de esos casos raros en que el combate termina por falta de combatientes» (*La Vierge au Concile*, Paris 1965, 23).

el debate lo más posible, una opinión confirmada por el plan de la votación, que previó una sola para la totalidad del capítulo¹⁷⁸.

Pueden señalarse tres trayectorias generales, representadas bastante por igual, al menos en las intervenciones verbales. En primer lugar se hallaban los que no estaban contentos con el texto tal como éste aparecía, especialmente por su determinación de no resolver cuestiones discutidas libremente entre los teólogos, y porque buscaba tirar por el camino de en medio entre lo que el cardenal Frings denominaba el ala izquierda y el ala derecha; hacer algo más sería arriesgarse a suscitar mayores dificultades aún. En segundo lugar se hallaban los que pensaban que el capítulo necesitaba una refundición para ajustar su utilización de las Escrituras a la exégesis más reciente, o los que deseaban que se eliminara por completo el título de Mediadora, bastante efímero. En tercer lugar se encontraban los que pensaban que el texto no recogía suficientemente las recientes enseñanzas pontificias y los desarrollos teológicos, y hacía escasa justicia a las opiniones de casi la mitad de la asamblea; insistían en los títulos de Madre de la Iglesia y Mediadora, advirtiendo a menudo que la omisión de este último causaría disgusto o incluso escándalo entre los fieles. Algunos padres deseaban que el capítulo se situara en un lugar anterior del esquema y se convirtiera en el capítulo II. Varios de ellos instaban al Concilio a que se adhiriese al Papa en una solemne reconsagración del género humano al Corazón Inmaculado de María¹⁷⁹.

Entre los discursos que suscitaron particulares comentarios se hallaban los de los cardenales Bea y Suenens. Bea, que se hallaba entre los que deseaban que se eliminara el título de «Mediadora», pensaba que, en contra de lo que se pretendía en el texto mismo, varias cuestiones teológicas debatidas se estaban resolviendo antes de que estuviesen maduras; lamentaba que se hubiera abandonado el recurso a la más antigua tradición en la exégesis de algunos textos bíblicos, y concluía diciendo: «Pienso que el capítulo necesita ser reconsiderado a fondo»¹⁸⁰. En las observaciones verbales añadidas a su texto escrito, Suenens sorprendió a muchas personas, cuando advirtió dos veces contra el peligro de que un excesivo cristocentrismo condujera a un minimalismo antimariano, e instó al reforzamiento del texto para que reflejara la función de María en la actualidad¹⁸¹.

178. Besutti, *Nuove note di cronaca sullo schema mariano*, 202; Besutti comenta también: «Me parece que el tema de María ha sido objeto de discusión más en la sede de la comisión que en el aula conciliar».

179. Una propuesta con este fin fue presentada a Pablo VI por el episcopado polaco. Al instar al Concilio a que la aceptara, el cardenal Wyszyński citaba peticiones parecidas procedentes de los episcopados brasileño y belga (AS III/1, 441-444). A su propuesta se adhirieron Márquez Tóriz (460-463), Mingo (463-465) Ruotolo (468-469) y Rendeiro (506-508), con quienes Cambiaghi (469-470) y Montè (531-536) declararon que estaban totalmente de acuerdo. Cuando se preguntó acerca de la referencia de Wyszyński a la jerarquía belga, se explicó que ésta se refería a una petición presentada con encarecimiento muchos años antes por el cardenal Mercier. Sobre diversos esfuerzos por obtener apoyo para una reconsagración al Corazón Inmaculado, vinculada algunas veces con la conversión de Rusia, cf. Besutti, *Nuove note di cronaca*, 119-122.

180. AS III/1, 454-458. Cf. también Besutti, *Nuove note di cronaca*, 62-69, para el discurso sobre el tema pronunciado por Bea ante el episcopado brasileño el 22 de septiembre, y que tuvo amplia difusión.

181. AS III/1, 504-505. Comentando los dos discursos, Alan Keighley, representante de la Iglesia evangélica metodista de Italia, hacía notar: «Hay tensión entre los 'maximalistas' y los 'minimalistas'. Era fascinante el ver cómo obispos que charlaban en los laterales acudían para escuchar cuando el cardenal Bea se ponía al frente de quienes querían que se dijera muy poco. Pero cuando una persona altamente progresista,

Dos cuestiones se convirtieron en la piedra de toque del debate: los títulos de Mediadora y de Madre de la Iglesia. El primero de ellos había sido objeto de debate mucho antes del Concilio y siguió siendo objeto principal de desacuerdo dentro de la Comisión Doctrinal. Mientras el esquema estaba siendo revisado durante la intersesión, parece que incluso el papa Pablo VI aconsejó contra el uso del término¹⁸², y parece ser que fue Mons. Philips quien le persuadió de que, para el éxito del esquema en el Concilio, el término tendría que aparecer al menos como uno de los títulos de uso habitual dentro de la Iglesia¹⁸³. El texto preparado para la tercera sesión adoptó esta postura de compromiso, que no fue enteramente satisfactoria para muchos de la Comisión Doctrinal y que tampoco lo fue, como se vio claramente durante el debate en el aula conciliar, para muchos de los padres conciliares. Mientras que los defensores del título de Mediadora señalaban su aparición frecuente en las modernas enseñanzas pontificias y su aceptación extendida en el seno de la Iglesia, los que se oponían a él invocaban la dificultad planteada por la clara afirmación de san Pablo acerca de Jesucristo como el «único Mediador» y los problemas ecuménicos que el uso de este término origina. Aquellos que se oponían al título advertían que no debía escandalizarse a los hermanos separados; y los defensores advertían que no debía escandalizarse a los fieles católicos¹⁸⁴. Fuera de la asamblea se organizaron campañas a favor y en contra del título, y se realizaron esfuerzos por ganarse el apoyo de los *modi* correspondientes. En una reunión del 21 de septiembre, los moderadores respaldaron una propuesta que había sido formulada por Laurentin incluso antes de que comenzara la tercera sesión: «Después de una breve discusión se decidió: la Comisión Doctrinal verá la manera de mejorar el texto a partir de las observaciones recibidas, tratando de hacerlo espiritualmente más cálido, de retener el título de Mediadora, añadiendo algunos otros títulos a fin de mostrar cómo en la Iglesia la Madonna ha sido venerada siempre bajo diversos títulos»¹⁸⁵.

como el cardenal Suenens, habla vigorosamente en contra de la minimización de la función de María, entonces se abren grandes huecos entre los oyentes» («Vatican Council-Third Session», Stransky papers, PPS-TRATJ011).

182. Cf. la carta de Mons. Carlo Colombo a Philips, el 27 de enero de 1964, en la cual parece que Colombo transmite las opiniones del Papa: «b) Debe aparecer igualmente bien claro que María no está en el mismo nivel que Jesucristo en las relaciones de Dios con los hombres y en las relaciones entre Dios y los hombres. c) Por esta razón, sería preferible evitar en el n° 8 la expresión 'generosa socia Christi', que al ser traducida a las lenguas vernáculos podría causar fácilmente la impresión de que existe una cuasi-paridad entre el Hijo y su Madre. Si lo que se quiere es manifestar la plena comunión entre la Madre y el Hijo y sus intenciones salvíficas, entonces eso está bien; pero es preciso evitar el peligro de suscitar la impresión de que existe una paridad ontológica o una paridad de función salvífica. d) De la misma manera, y por el mismo motivo, parece preferible evitar el término 'mediatio' y decir 'intercessio' o 'cooperatio' (eventualmente con algún adjetivo apropiado)». Este texto (CCV, Philips papers, P.066.47) fue publicado por Cesare M. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Philips dans la rédaction du chapitre VIII de «Lumen gentium»*: Marianum 55 (1993) 67-68.

183. Cf. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, nota de la p. 89, donde el autor cita el diario del canónigo Moeller, que informa sobre las observaciones de Philips acerca de Mediadora: «El Papa no lo quería en el *De beata*. Yo le convencí para que lo dejara en una letanía; era la única solución en el plano del Concilio».

184. Para ejemplos, cf. AS III/2, 102-104, 112-113.

185. AS V/3, 724; cf. también René Laurentin, *Le chapitre sur la Vierge: Études et documents* 19 (9 de agosto de 1964) 6. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, 85, hace referencia a una reunión de la Comisión Doctrinal el día 22 de septiembre, la cual, sin embargo, no aparece mencionada en la *Relatio Secretarii* de Tromp.

Lo de Mediadora fue el tema principal en una reunión de observadores no católicos dedicada al capítulo mariano celebrada el 22 de septiembre¹⁸⁶. Después que Pierre Benoit ofreciera una exposición del lugar que María ocupa en la Biblia, varios de los observadores formularon algunos comentarios. Entre los protestantes, Quanbeck, Cullmann y Schlink suscitaron algunas dificultades planteadas por este retrato bíblico de María, advirtiendo Schlink que el uso del término «Mediadora» aumentaría la desconfianza de la Iglesia evangélica hacia las intenciones ecuménicas de Roma. Dos teólogos ortodoxos, Scrima y Nissiotis, señalaron lo que el primero denominó «los presupuestos fundamentales», «las actitudes espirituales», «los esquemas operativos» que subyacen al enfoque Oriental y al enfoque Occidental de la Virgen, inclinándose el Occidente hacia una dogmatización que es extraña al enfoque del Oriente, más sapiencial, pneumatológico y meditativo. A petición de Moeller, Scrima escribió entonces un breve documento en el que desarrollaba sus ideas:

En lo que se refiere a la mediación y a la maternidad espiritual, éstas no son en el Oriente fórmulas esencialmente conciliares, sino datos de la contemplación litúrgica de la Iglesia, de la experiencia espiritual de los santos, de un conocimiento teológico *en acto*, no en conceptos, significados por la iconografía y la himnología de la Iglesia... El querer darles, por vía de autoridad conciliar y en cierto modo extrínseca, una apariencia de consistencia dogmática sería correr el peligro de sancionar una multiplicación de construcciones nocionales y de temas devocionales o de experiencias piadosas, que distan mucho de corresponder al contenido y al potencial creativo de una verdadera contemplación del misterio de la Virgen¹⁸⁷.

Estas observaciones fueron comunicadas a Mons. Philips el 10 de octubre, siendo utilizadas cuando el tema llegó a presentarse de nuevo ante la Comisión Doctrinal. La solución propuesta por Laurentin y respaldada por los moderadores comenzó a ser considerada seriamente: que habría que retener lo de «Mediadora», pero incluyendo este título entre otros varios títulos relacionados, que explican su significado dentro de la piedad católica: «*Advocata, Auxilium* (o *Auxiliatrix*) *christianorum*» y «*Mater misericordiae*». Philips envió un memorándum al Papa exponiéndole las tres opiniones que habían sido expresadas por los padres verbalmente o por escrito: consérvese el texto tal como está; elimínese lo de «Mediadora»; reténgase este título, pero añadiendo otros títulos. De manera clara parecía que Philips se hallaba en favor de la tercera alternativa:

De este modo no se elimina el título de «Mediadora», lo cual suscitaría la indignación de muchos padres y causaría quizá extrañeza a algunos fieles. Por otra parte, si se inserta en una serie de títulos, por el contexto el significado del término se refiere al uso devocional, que disfruta de mayor libertad, como aparece claramente *passim*. No tendría un sentido teológico estricto y cuasi-técnico, es decir, vinculado con alguna ex-

186. Cf. las doce páginas de notas tomadas por Ch. Moeller (CLG, Prignon papers, 889A), resumidas en Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, 83-84.

187. André Scrima, *Notes du Professeur Scrima sur la théologie mariale en Orient*, 3 de octubre de 1964, CLG, Moeller papers, 00813; cf. Antonelli, *Le rôle de Mgs. Gérard Philips*, 84. Wenger, con fecha 30 de septiembre, escribe que Scrima, desanimado por la reunión con los observadores, había telefoneado a Wenger pidiéndole que preparase este texto (*Les trois Rome*, 154-155).

plicación sistemática particular... sino siempre en el contexto de la liturgia y de la piedad, pero no como una explicación teórica. Los orientales piensan acerca de María de una manera más general, como alguien que nos trajo a Cristo y con Él todas las bendiciones¹⁸⁸.

Unos cuantos días más tarde, el Papa indicó que aprobaba esta solución, con tal de que el texto fuera acompañado por una explicación que hiciera ver claramente «la distancia infinita» entre la mediación de Cristo y la labor de María. En consecuencia, Philips añadió a la lista de títulos, entre los cuales aparece ahora el título de Mediadora, las siguientes palabras:

Porque ninguna criatura puede ser puesta nunca en el mismo orden con el Verbo Encarnado y Redentor; pero así como en el sacerdocio de Cristo participan de diversa manera tanto los ministros como el pueblo creyente, y así como la única bondad de Dios se difunde realmente en las criaturas de distintas maneras, así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas una colaboración diversa que participa de la única fuente¹⁸⁹.

Philips presentó entonces la cuestión en la reunión de la Comisión Doctrinal del 15 de octubre, donde, después de una larga discusión, se aceptó la tercera solución en una votación con 22 votos a favor y 3 en contra¹⁹⁰. Así pues, este texto, con los títulos adicionales y la explicación más plena, apareció en el párrafo 62 del esquema revisado del capítulo VIII, que fue distribuido en la congregación general el 27 de octubre¹⁹¹. El **informe** de la Comisión Doctrinal que acompañaba al texto explicaba las tres propuestas **formuladas** por los padres, y por qué se había escogido la tercera:

La *tercera* opinión conserva el título, pero no en el sentido de una sistematización teológica. Esto aparece claramente por el hecho de que el título se mencione juntamente con otras invocaciones, sobre las cuales no hay controversia. De esta manera el título se emplea también entre los Orientales, que en sus oraciones litúrgicas llaman a la Bienaventurada María, Auxiliadora, o incluso Mediadora, porque ella nos dio a Cristo y con Él todas las bendiciones, porque ella nos protege, etc. Pero ellos no construyen ningún sistema teológico ni piensan que tales puntos de vista deban ser enseñados por un Concilio¹⁹².

El otro principal objeto de disputa fue si a la Bienaventurada Virgen hay que llamarla Madre de la Iglesia. Este término fue introducido como un nuevo título cuando el esquema original *De beata* fue reimpreso y enviado a los padres conciliares en abril de 1963¹⁹³, y siguió siendo el título que aparecía cuando se realizó la votación durante la

188. CLG, Prignon papers, 892, reproducido en Antonelli, *Le rôle de Mgs. Gérard Philips*, 86.

189. Cf. CLG, Moeller papers, 00790; cf. también Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, 87.

190. Cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 22-23.

191. Cf. AS III/6, 10-23.

192. AS III/6, 30-32; cf. también p. 36, para el informe verbal de Mons. Roy.

193. Sigue sin estar claro quién fue el responsable del cambio del título, cambio que fue hecho al parecer en la reunión de la CC del 24 de enero de 1963; cf. René Laurentin, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI, en Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 323-324. Mons. Carbone lo

segunda sesión el 19 de octubre de 1963. Se suscitó nueva atención sobre la noción cuando en su discurso de clausura de la segunda sesión Pablo VI expresó la idea de que el esquema sobre la Virgen pudiera quedar felizmente completado en la siguiente sesión, «de tal modo que con el título de 'Madre de la Iglesia' podamos celebrarla a ella»¹⁹⁴. Sin embargo, el texto revisado, preparado por Balić y Philips, discutido y revisado por la Comisión Doctrinal en abril y junio de 1964, y enviado luego a los padres, tenía un nuevo título: «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia»¹⁹⁵.

Durante el debate en el aula conciliar, los días 16 y 17 de septiembre, el título de Madre de la Iglesia salió a relucir en cinco comentarios directos y en tres comentarios alusivos. Pero parece que éstos fueron suficientes para mover a Mons. Méndez Arceo a que interviniera en nombre de cuarenta obispos latinoamericanos para pedir que el título no se utilizara en el esquema. A algunos argumentos serios contra el título (resultaba extraño para la tradición oriental y era de uso reciente en el Occidente), añadió otros argumentos que resultaban bastante frívolos: si María es la Madre de la Iglesia y la Iglesia es nuestra Madre, entonces María tiene que ser nuestra abuela; si María es la Madre de la Iglesia y María es un miembro de la Iglesia, entonces María es su propia madre¹⁹⁶. Como señala Laurentin, «esta intervención hizo que la polémica rebrotara al final de un debate, que podría haber concluido sin ella»¹⁹⁷. Al día siguiente, Mons. Castán, hablando en nombre de más de ochenta obispos, defendió el título y criticó las observaciones de Méndez Arceo como «irrelevantes bufonadas» que «son indignas de un hombre que quiere que le llamen teólogo»¹⁹⁸. En las intervenciones escritas, el uso del título, que aparecía bastante pocas veces en las presentadas anteriormente, empieza a discutirse en más de una cuarta parte de las que se presentaron posteriormente, induciendo a Laurentin a señalar: «El duelo entre Méndez Arceo y Castán ha activado quizás el interés»¹⁹⁹.

En este punto, la cuestión llegó ante la Comisión Doctrinal. El 19 de septiembre Felici comunicaba a Ottaviani, como secretario del Santo Oficio, el deseo de Pablo VI de que su congregación, y si Ottaviani lo creía apropiado la Comisión Doctrinal del Concilio, consideraran si había que añadir a la letanía de Loreto tres nuevas invocaciones:

atribuye a una iniciativa del cardenal Cicognani (cf. *L'azione direttiva di Paolo VI, en Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 92).

194. AS II/6, 567.

195. Para conocer las objeciones al título de Madre de la Iglesia expresadas en la segunda sesión, cf. Laurentin, *La proclamation*, 324-326; cf. también p. 335, donde él dice que en la revisión del texto *De beata* «el título de *Mater Ecclesiae* no polarizaba a la Comisión (preocupaba menos que el título de *Mediatatrix*)».

196. AS III/1, 541-544.

197. Laurentin, *La proclamation*, 341-343.

198. AS III/2, 16-17. Es interesante señalar que en el curso de su colaboración con Balić, Mons. Philips había presentado argumentos semejantes contra el empleo de la expresión «Madre de la Iglesia», y que ambos habían sido criticados vigorosamente por los mariólogos españoles (cf. Niño Picado, *La intervención española*, 269, 275, 284).

199. Laurentin, *La proclamation*, 345-347. Quizás deba atribuirse a la intervención de Méndez Arceo el comentario de Carbone de que Pablo VI «había seguido atentamente el debate y se había sentido disgustado por algunas voces discordantes» (*L'azione direttiva di Paolo VI*, 93).

Mater Ecclesiae (o *Mater fidelium*), *Mater unitatis* y *Mater gentium* (o *Mater populo-rum*)²⁰⁰. Mons Carbone presenta esta iniciativa pontificia como derivada de la petición oficial presentada a Pablo VI el 4 de septiembre por el cardenal Wyszynski y el episcopado polaco para que se renovara la consagración del género humano al Corazón Inmaculado de María, y que a María se le diera el título de *Mater Ecclesiae* o un título equivalente, como *Mater unionis* o *Mater populo-rum*²⁰¹. El 23 de septiembre Cicognani envió a Felici una copia de la propuesta polaca, acerca de la cual él comentaba que la segunda parte «parecía merecer aquí una acogida favorable, y podría absorber eventualmente a la primera parte relativa a la consagración de la Iglesia y de la humanidad a María Santísima». La respuesta de Felici estaba de acuerdo con esta táctica²⁰². Ottaviani presentó primeramente la cuestión ante la Comisión Doctrinal, la cual la estudió en una reunión del 23 de septiembre²⁰³. Las opiniones estuvieron divididas no sólo sobre el significado y aceptabilidad de los diversos títulos propuestos, sino también acerca de la conveniencia de añadir tales invocaciones mientras el debate conciliar se hallaba todavía en curso. Después de una hora de discusión, se celebró una votación sobre la cuestión de si tal cosa era oportuna, y el resultado fue de 19 votos a favor y 8 votos en contra²⁰⁴. Ottaviani informó a Felici acerca de la votación, detrás de la cual había razones pastorales, psicológicas y ecuménicas; sin embargo, el debate mostró que, entre las invocaciones propuestas, la de *Mater fidelium* parecía la más aceptable. Cuando Felici informó sobre ello al Papa, éste dijo que no insistiría en el asunto. Ottaviani llevó luego la cuestión a la sesión plenaria del Santo Oficio el día 8 de octubre, donde fue juzgada también inoportuna. Informado de esta decisión, se dice que Pablo VI expresó: «Me encuentro un poco disgustado, ¡pero paciencia!»²⁰⁵.

El 14 de octubre la Comisión Doctrinal, al dedicarse a la revisión del esquema, estudió la cuestión acerca de si debía restablecerse el título anterior del esquema, *De beata Maria virgine matre ecclesiae*, o bien si la expresión debía introducirse en el texto. La decisión fue la de retener el nuevo título, pero añadiendo en el párrafo 53 las palabras: «a quien la Iglesia honra como a Madre amantísima»²⁰⁶. Estas decisiones fueron explicadas luego en la *Relatio* oficial, que decía que lo de *Mater Ecclesiae* «no es, desde luego, recomendable ecuménicamente», y que las palabras que se habían añadido eran una expresión suficiente de lo que se pretendía decir²⁰⁷.

200. AS VI/3, 358-359.

201. Cf. V. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 93, con ideas repetidas sencillamente por Michele Maccarrone, *Paolo VI e il Concilio: Testimonianze*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 415. Pero no puede hallarse una petición tan clara acerca de la letanía en el texto del memorial polaco presentado por Besutti, *Nuove note di cronaca*, 41-51, y publicado ahora en AS VI/3, 378-388, el cual es un continuado argumento en favor de la función maternal de María, y tiene, según parece, una sola referencia a «*Mater Ecclesiae*». Cf. también Laurentin, *La proclamation*, 337-340.

202. Cf. AS VI/3, 338-339, 446.

203. Para informes sobre esta reunión, cf. Laurentin, *La proclamation*, 347-349; Maccarrone, *Paolo VI e il Concilio*, 414-420; Tromp, *Relatio Secretarii*, 10-12.

204. Tromp indica que la votación fue de 16 votos a favor contra 8 en contra (*Relatio Secretarii*, 12).

205. AS VI/3, 402-403, 469; cf. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 94.

206. Tromp, *Relatio Secretarii*, 22.

207. AS III/6, 24; cf. también el informe verbal de Roy, p. 36.

Cuando se acercaba la hora de votar sobre el capítulo revisado, se realizaron esfuerzos por obtener las firmas de padres conciliares tanto a favor como en contra del uso de la expresión «Madre de la Iglesia», no sólo en el título sino también en el texto del esquema, así como a favor y en contra de tratar acerca de la mediación de María²⁰⁸. La votación sobre el capítulo entero se efectuó el 29 de octubre, y el resultado fue de 1559 *placet*, 10 *non placet* y 521 *placet iuxta modum*²⁰⁹.

Correspondía ahora a la Comisión Doctrinal el seleccionar y evaluar los *modi*, muchos de los cuales tenían que ver con los discutidos títulos de Mediadora y de Madre de la Iglesia. Una subcomisión técnica integrada por Charue, Roy, Balić, Philips y Tromp efectuó la labor preliminar e identificó noventa y cinco *modi* distintos. Las recomendaciones de la subcomisión técnica fueron examinadas y acordadas, al parecer sin grandes dificultades, por parte de la comisión íntegra el día 6 de noviembre, y el fascículo que contenía la *expensio modorum* fue distribuido en el aula el día 14 de noviembre²¹⁰. La comisión rechazó la propuesta de que el capítulo fuera el segundo en el esquema, y de que se restableciera en su título lo de «*Mater Ecclesiae*». Puesto que se recibieron *modi* contradictorios con respecto al uso de esta expresión en el texto mismo (nº 53), la comisión decidió no modificarlo. Una división de opiniones parecida se dio con respecto a la cuestión de la mediación de María (nº 62), que indujo a la comisión a sacar la siguiente conclusión: «Puesto que han surgido dificultades por ambas partes, parece que el texto aprobado está siguiendo realmente el camino de en medio, y parece que la conclusión debe ser que únicamente este texto proporciona una sólida esperanza de que puede alcanzarse la armonía que todos desean»²¹¹. El 18 de noviembre la asamblea aprobó los cambios en una votación de 2096 votos a favor por 23 votos en contra²¹². De esta manera terminó el debate conciliar sobre la cuestión de «Mediadora». El problema de «*Mater Ecclesiae*» tendría una historia ulterior.

5. Capítulo III: El episcopado y la colegialidad

Aparte de los debates sobre el capítulo acerca de la Bienaventurada Virgen y, en menor extensión, sobre el tratamiento de los religiosos, el drama de las primeras semanas de la tercera sesión se centró en el capítulo tercero del *De ecclesia*. Desde el comienzo de octubre, después de haberse efectuado la votación decisiva sobre el capítulo, la trama se desarrolló fuera del escenario, tan solo para volver a hacerse visible públicamente durante la última semana de la sesión. Será necesario preparar el estudio de esas últimas escenas describiendo con algún detalle las escenas de apertura.

■

208. Para ejemplos de lo primero, cf. AS III/2, 180-182; sobre quince *modi* elaborados por profesores en el Marianum y distribuidos extensamente, cf. Ermanno M. Toniolo, *Contributo dei Servi di Maria al capitolo VIII della «Lumen gentium»*: Marianum 57 (1995) 218-229.

209. AS III/6, 49.

210. AS III/8, 151-171.

211. AS III/8, 164.

212. AS III/8, 375.

El tercer volumen de esta *Historia* expone con alguna extensión la historia del debatido tercer capítulo de la *Lumen gentium* durante la segunda sesión, especialmente en lo que respecta a los «votos orientativos» del 30 de octubre de 1963, y durante la inter-sesión, de modo particular con respecto a las trece «sugerencias» enviadas por Pablo VI a la Comisión Doctrinal en mayo de 1964²¹³. Las sugerencias pontificias parece que surgieron como una manera de tener en cuenta las preocupaciones con las que se presionaba al Papa, a finales de la primavera, por obra, entre otros, de Felici y especialmente del P. Luigi Ciappi, el Magister Sacri Palatii²¹⁴. El día 8 de mayo el Papa nombró a Mons. Garrone, Mons. C. Colombo y a los padres Bertams y Ramírez para que constituyeran una comisión especial encargada de revisar el capítulo III. El día 25 de mayo la comisión propuso doce enmiendas al texto²¹⁵. Éstas fueron evaluadas críticamente por la Comisión Doctrinal en su reunión de junio, pero el texto revisado, enviado a los obispos en julio, siguió ateniéndose a las líneas trazadas en la votación del 30 de octubre. Por esta razón, el texto siguió siendo el objeto de ardientes críticas por parte de un pequeño pero influyente grupo en el Concilio, el cual multiplicó las presiones sobre el Papa, los dirigentes conciliares y los obispos, a fin de impedir que las afirmaciones del capítulo llegaran a ser doctrina conciliar²¹⁶.

Los principales temas de debate se referían al carácter sacramental del episcopado y a la autoridad del colegio de obispos sobre la Iglesia universal. El párrafo 21 del texto revisado no sólo parecía resolver la cuestión disputada acerca de si el episcopado representaba un orden sacramental distinto en la Iglesia y no simplemente un nivel superior de autoridad jurisdiccional, sino que además hacía que la ordenación episcopal fuera la fuente no sólo de un oficio sacramental del obispo («el poder de las órdenes»), sino también de sus oficios de gobernar y enseñar, apartándose así de la opinión común de que estos últimos poderes («el poder de jurisdicción») se derivaban de la atribución pontificia. El párrafo 22 continuaba enunciando: «El orden de los obispos... es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia sólo junto con su

213. Cf. HV 3, 71-108, 359-364, y dos ensayos escritos por Alberto Melloni: *Ecclesiologie al Vaticano II (Autunno 1962-Estate 1963)*, en *Commissions*, 91-179; *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II: I 5 voti del 30 ottobre 1963*, en *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 313-396.

214. Cf. AS VI/3, 128-129, 137-146.

215. AS VI/3, 166, 184-185. Mons. Prignon, en una cinta magnetofónica enviada al cardinal Suenens en junio de 1964, describía las presiones a las que el Papa había sido sometido y que le indujeron a proponer sus trece enmiendas al capítulo III: «Sabemos, por las confidencias de Mons. Colombo, el teólogo del Papa, a Mons. Philips, y luego por las impresiones que Mons. Charue recibió con ocasión de su audiencia después de la sesión, que esas demandas del Santo Padre eran probablemente un compromiso. Él ha sufrido durante dos meses una presión muy grande por parte de la extrema derecha. Parece que se llegó a amenazarle incluso con derrumbar la obra del Concilio, si el texto votado sobre la colegialidad se aprobaba. Se le acusa como a un doctor privado de encaminarse hacia la herejía, exactamente en el sentido en que lo había dicho el cardinal Ottaviani en la reunión anterior de la Comisión de Coordinación. Y lo cierto es que lograron hacerle temblar. Pero después de las explicaciones de Mons. Colombo, lo que él teme sobre todo es que se interprete el texto del *De ecclesia* como una afirmación de la dependencia jurídica en que se halle el Papa del cuerpo episcopal, como si a partir de ahora el Papa no pudiera ejercer los actos de su primacía», *Bande magnétique envoyé par Mgr Prignon au card. Suenens, fin juin 64* (CLG, Prignon papers, 828).

216. Cf. la carta del cardinal Micara al Papa, de fecha 7 de julio (AS VI/2, 231).

Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza». A pesar de las repetidas afirmaciones de que esta autoridad colegial no existe y no puede actuar al margen de la debida subordinación al Papa, las críticas contra esta pretensión argumentaban que representaba una amenaza contra la autoridad jurisdiccional suprema del Papa, tal como había sido definida en el concilio Vaticano I, e impondría límites anteriormente desconocidos a la libertad pontificia para gobernar a la Iglesia universal. Desgraciadamente, el debate sobre la colegialidad se centró por ambas partes en esta cuestión, que se basaba en una eclesiología universalista, abandonando relativamente otras dimensiones de la colegialidad que se hallan mejor representadas en una teoría acerca de la Iglesia una y universal entendida como la comunión de Iglesias locales²¹⁷. Mientras que parece que muchos de los que proponían la colegialidad episcopal la concibieron como un simple camino para añadir una dimensión corporativa al gobierno de la Iglesia universal, los que se oponían a la colegialidad parecían haber deseado confinar la preocupación del obispo a su propia Iglesia particular, y convertir la preocupación por la Iglesia entera en una preocupación exclusivamente pontificia, la cual el Papa podría compartir, no obstante, con otros obispos. Así como el esquema sobre la Iglesia desatiende totalmente las funciones del Papa como obispo de Roma y patriarca de Occidente, así también la descripción que hace de la condición de miembro del colegio episcopal pasa por alto el hecho de que un obispo es ante todo la cabeza de una Iglesia local. El único camino para restablecer el equilibrio consiste en concebir a la «Iglesia una» como la comunión de muchas Iglesias²¹⁸.

a) La campaña durante la intersesión

Una primera línea de ataque sobre el capítulo III se desarrolló utilizando diversas publicaciones. El primer fascículo de *Divinitas* en el año 1964 publicó unos artículos de Dino Staffa y Ugo Lattanzi que se distribuyeron también extensamente en forma de compendios²¹⁹. El día 7 de junio, *L'Osservatore Romano* publicó un artículo, aparentemente bajo pseudónimo, que advertía que fundamentar la colegialidad en la ordenación sacramental sacrificaría toda necesidad de que los ortodoxos buscaran la comunión con

217. El contraste existente entre las teorías modernas de la colegialidad, de tipo universalista, y las teorías patrísticas, orientadas hacia la comunión, fue observado agudamente por Joseph Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 184-187 (versión cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972).

218. Cf. el n° 22: «Uno queda constituido miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio» (AS III/1, 216). Sobre las consecuencias de esta concentración en la Iglesia universal para una teoría de la colegialidad, cf. Hervé Legrand, *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991) 545-567.

219. Dino Staffa, *De Episcoporum Collegio*: *Divinitas* 8 (1964); Ugo Lattanzi, *Quid de Episcoporum «collegialitate» ex Novo Testamento sentiendum sit*: *Divinitas* 8 (1964) 41-75; el artículo de Lattanzi fue publicado en forma abreviada, en francés, en *La Pensée catholique* 91 (1964) 15-25. Según Betti, *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II: Il capitolo III della Costituzione dommatica Lumen gentium*, Roma 1984, nota en p. 212, los miembros de la Comisión Doctrinal recibieron copias de esta publicación de «Divinitas» como un «obsequio del Instituto San Pío V».

el Papa; el artículo mostró tal falta de sensibilidad ecuménica y eludía tantas cuestiones históricas y teológicas, que su única importancia provenía del hecho de que se le había dado cabida en el periódico diario del Vaticano²²⁰. A finales de julio, Staffa completó sus extensas «Observaciones sobre los esquemas ‘De ecclesia’ y ‘De pastoralis episcoporum munere in ecclesia’», que fueron traducidas y distribuidas ampliamente²²¹. Después de informar al Papa sobre este texto, Cicognani le dijo a Felici que no habría ya más distribución, «no sólo porque se esperan las respuestas de los obispos, sino también porque en los esquemas ya distribuidos se presenta una tesis diferente que, por tanto, deberá ser discutida. Como consecuencia podrían surgir dificultades, que conviene evitar para que los trabajos conciliares se desarrollen serenamente»²²².

La Conferencia episcopal Italiana (CEI) dedicó una buena cantidad de tiempo a una discusión del capítulo III en su reunión de abril, y publicó en una circular interna las intervenciones habidas a favor y en contra²²³. Mientras que los monseñores Poma y Carlo Colombo, aunque admitiendo la posibilidad de mejorarlo, hablaron a favor del texto revisado, los comentarios de Ruffini y de Carli y un extenso informe redactado por Ermenegildo Lio eran más bien negativos. Después de publicados estos informes, el P. Luigi Ciappi escribió para la Conferencia episcopal italiana una larga serie de observaciones que principalmente criticaban a quienes habían defendido el capítulo. Escribió un prólogo a sus observaciones, indicando que en el seno de la Comisión Doctrinal había acuerdo sustancial con la postura del Cardenal Browne y de los padres Ramírez, Gagnebet, Lio, Salaverri y otros. El texto de Ciappi fue enviado por Mons. Dell’Acqua a Mons. Castelli, secretario general de la CEI, quien a su vez lo transmitió a los miembros de dicha conferencia²²⁴.

Se realizó también un esfuerzo para que la cuestión de la colegialidad regresara a los debates del aula conciliar. El P. Victor-Alain Berto, uno de los expertos que formaban parte del *Coetus internationalis patrum*, sugirió a Carli que el episcopado italiano preparase «una *postulazione*» que fuese presentada al Papa y en la que se pidiera, entre otras cosas, que el Concilio afirmara la independencia en que el ministerio pontificio se hallaba respecto del colegio episcopal, y que se prosiguiera, y no se invirtiese, la línea del Vaticano I²²⁵. El 15 de septiembre Staffa pidió sin éxito a los moderadores que le

220. Bernardino Bilogeric, *Pensieri sulla collegialità episcopale*: OssRom (7 de junio de 1964) 6. Al día siguiente, Congar tuvo una audiencia con Pablo VI, a quien mencionó «el innoble artículo de *L’Osservatore Romano*. El Santo Padre me dijo que él lo desaprueba y que lo ha hecho ya saber» (JCng, 8 de junio).

221. Dino Staffa, *Osservazioni sugli Schemi «De Ecclesia» e «De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia»*; una versión lleva fecha del 30 de mayo de 1964 (ISR, Carli papers), otra versión lleva fecha del 25 de julio de 1964 (ISR, Gagnebet papers); una traducción inglesa de esta última versión puede hallarse en Archives of the University of Notre Dame, Dearden papers, 2/7, mientras que la carta de acompañamiento, de Staffa, se halla reproducida en Rynne III, 243.

222. AS/3, 247, 262-263, donde se señala que Cicognani informó en este sentido a Staffa.

223. Conferenza episcopale italiana, *Dei agricultura, Dei aedificatio*, n° 17 (junio de 1964).

224. Una copia de las observaciones de Ciappi, con fecha del 11 de julio de 1964, y de la carta de Castelli, con fecha del 4 de agosto de 1964, pueden encontrarse en el ISR, la primera entre los documentos de Florit, L 561, y la segunda entre los documentos de Bettazzi, 13/12.

225. Cf. las cartas de Berto a Carli, 13 de marzo y 21 de abril de 1964 (ISR, Carli papers). En la segunda de estas cartas, Berto veía que el Concilio era una batalla entre dos teorías opuestas acerca de la Iglesia: la teoría primera y ortodoxa ve a la Iglesia de Roma como la fuente de la fe de las demás Iglesias; la se-

permitieran hablar en nombre de más de setenta padres, al parecer con el fin de solicitar una nueva discusión en el aula²²⁶. Durante los días siguientes se difundieron rumores de que Staffa había persuadido al cardenal Cushing para que recogiera setenta nombres, con los cuales se solicitaría una reapertura del debate, y tan solo en la víspera de la votación sobre el capítulo III se disuadió a Cushing de hacer tal cosa²²⁷.

b) *El Papa se halla bajo presión*

La campaña contra el capítulo III emprendió luego un nuevo giro, en la tarde del 13 de septiembre, la víspera misma de la tercera sesión, cuando el papa Pablo VI recibió un escrito mecanografiado de once páginas, «Nota personalmente riservata al Santo Padre sullo 'Schema Constitutionis de Ecclesia' (11-12 settembre 1964)» [Nota reservada personalmente al Santo Padre sobre el «Esquema de una constitución sobre la Iglesia» (11-12 de septiembre de 1964)], firmada finalmente por veinticinco cardenales, dieciséis de ellos de la Curia romana, por un patriarca, y por trece de los 103 superiores de órdenes y congregaciones religiosas²²⁸. Algunos *Adnexa* acompa-

gunda, que hace a la Iglesia de Roma dependiente de la Iglesia universal, decía Berto, es «falsa y cuasi-herética». Sobre Berto, cf. Luc Perrin, *Il «Coetus internationalis patrum» e la minoranza conciliare*, en *Evento*, 175-177.

226. Felici explicaba a Staffa que la regla que este último invocaba se refería al fin de una discusión conciliar, ¡que en este caso había tenido lugar un año antes! Cuando él suscitó la cuestión al día siguiente en una reunión de los moderadores, Felici habló de *manœuvres* para abrir de nuevo el debate. Cf. los textos publicados en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 654, 662-663, y AS V/3, 723.

227. No se ha hallado documentación sobre esto, ya que no existe material conciliar del cardenal Cushing en los archivos de la archidiócesis de Boston. Para referencias, cf. Grootaers, *La collégialité vue au jour le jour en la IIIe session conciliaire*, 184; JCong, 18 y 21 de septiembre; Prignon, *Rapport sur la première décade de la IIIe session conciliaire (14-24 septembre 1964)*, 4-5 y 7, donde Prignon escribe que en la tarde del 20 de septiembre «nos enteramos de que, debidamente reprendido por obispos americanos y por otros, el cardenal Cushing se había negado en el último minuto a firmar la solicitud de reapertura del debate, que Staffa le había propuesto»; JCharue, 20 de septiembre: «Quisieron ganarse al bueno del cardenal Cushing, que acababa de llegar. Fue posible ponerle en guardia a tiempo». Los rumores que Henri Denis oyó eran que Staffa se había encontrado con Cushing en el aeropuerto, que Cushing iba a presentar su petición en la congregación el 21 de septiembre, que se había alertado al cardenal Liénart y que éste se hallaba preparado para responder, y que fue el cardenal Ritter quien persuadió a Cushing para que no hablara (*Église, qu'as tu fait de ton Concile?*, Paris 1985, 101-102).

228. El expediente provocado por esta carta fue editado y publicado por Giovanni Caprile como *Contributo alla storia della «Nota esplicativa praevia»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 587-681; cf. 559-603 para conocer el texto y los nombres de los signatarios: cardenales Ruffini, Copello, Antoniutti, Giobbe, Heard, Larraona, Tappouni, Santos, Garibi, Quiroga, Concha, Pizzardo, Forni, Ferretto, Aloisi-Masella, Traglia, Bracci, Bacci, Di Iorio, da Costa Nunes, Câmara, Albareda, Marella, McIntyre, Morano, patriarca Batanian, y padres Anastasio del Santísimo Rosario, Fernández, Sępinski, Lefebvre, Boccella, Montà, Schweiger, Rubio, Prou, Déchâtelets, Ziggiotti, Gudreau. Una nota añadía a la mencionada carta que otros cinco cardenales más, «de muy alta posición en la curia, en el Concilio y fuera», habían prestado igualmente su pleno apoyo a la carta, pero que «a causa de su posición o por razones de delicadeza personal, pensaron que era más discreto no añadir sus propias firmas». Entre ellos parece que estaba el cardenal Ottaviani (cf. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 85). El cardenal Siri no firmó la nota inicial, pero más tarde aconsejaría a Larraona acerca de cómo contestar a la respuesta sumamente crítica del Papa (cf. DSiri 84, 393, 395).

ñaban a la nota²²⁹. Aunque expresaban su aprecio por los dos primeros capítulos del texto revisado de *De ecclesia*, sin embargo los signatarios sentían que era su deber expresar graves reservas acerca del capítulo III, en el que encontraban nuevas doctrinas y opiniones que resultaban vagas y oscuras en su significado y finalidad, y no eran ni ciertas ni siquiera sólidamente probables. La argumentación del capítulo, decían, era débil y falaz; hacía caso omiso de principios básicos expuestos en anteriores Concilios y definiciones; reflejaba una parcialidad clara y documentable; era imprecisa, ilógica, incoherente, y probablemente conduciría a «interminables discusiones, a crisis, a dolorosos desatinos, y a atentados peligrosos contra la unidad, la disciplina y el gobierno de la Iglesia», problemas que habían comenzado a aparecer ya en la Iglesia en cuanto las ideas expresadas en el capítulo habían comenzado a difundirse.

Estas acusaciones, que ya eran graves de por sí, comenzaban a desarrollarse luego en las siguientes páginas, que son una clarísima expresión de lo alejados que estaban los autores de la dirección emprendida por el Concilio²³⁰. La primera área de críticas se centraba en que la doctrina del capítulo III era nueva; desde luego, hasta 1962 había constituido simplemente la opinión de unos cuantos teólogos, y había hallado la oposición de la opinión común, que formaba la base de la disciplina constitucional de la Iglesia en cualquier nivel. La nueva opinión no había alcanzado la madurez necesaria para ser enseñada por un Concilio ecuménico. De ella se seguirían terribles consecuencias: la Iglesia dejaría de ser monárquica y se convertiría en una Iglesia episcopaliana y colegial; el primado se desvanecería y el Papa quedaría reducido a ser un *primus inter pares* con una función puramente extrínseca con respecto al colegio episcopal. Desaparecería la distinción entre el poder de orden y el poder de jurisdicción. Finalmente, «si la doctrina propuesta en el esquema fuera verdadera, entonces la Iglesia habría vivido durante muchos siglos en oposición directa a la ley divina; de ahí se seguiría que, durante esos siglos, los órganos 'infalibles' supremos de la Iglesia no habrían sido tales, habiendo enseñado y actuado en oposición al derecho divino. Los ortodoxos y, en parte, los protestantes habrían tenido razón en sus ataques contra el Primado».

Un segundo nivel de ataques se refería a la forma en que estaba siendo llevado el Concilio. La nueva doctrina se estaba viendo promovida por una «desconcertante campaña de bloques de poder, que deplorablemente han politizado al Concilio y desconcertado a algunos obispos»; esta campaña estaba siendo llevada a cabo por las irreflexivas acciones de algunos obispos, cuya propaganda unilateral representaba un fallo en el cumplimiento de su deber de proporcionar un *status quaestionis* objetivo, y también por la prensa, la cual, utilizada por el partido progresista, «ha creado una atmósfera que hace difícil la serena discusión, obstaculiza e impide la verdadera libertad, procurando que cualquiera que no aparezca como favorable a sus ideas sea ridiculizado inmediatamente o tachado de impopular. En tal atmósfera las argumentaciones científicas no pueden ejercer ya prácticamente su legítima influencia, y no son ni siquiera es-

229. Tanto la carta como los *Adnexa* se hallan publicados ahora en AS VI/3, 322-338.

230. Claude Troisfontaines dice que esta carta «constituye de alguna manera la 'suma' de las objeciones de la minoría» (*À propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Lumen gentium», en Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 107).

cuchadas». Aunque se había dicho desde el principio que el Concilio iba a ser pastoral y se abstendría de definiciones doctrinales, se había producido un «cambio total de actitud» por parte de esos bloques, «los cuales, sintiéndose en 1962 en minoría, querían excluir la posibilidad de que se formularan condenas contra ellos, pero que —habiendo llegado a ser una aparente mayoría mediante una propaganda no-teológica— están buscando ahora el éxito a toda costa. Y precisamente estos bloques se permiten formular críticas contra el concilio de Trento y contra el concilio Vaticano I, acusándolos de precipitación e intransigencia, siendo así que, como es bien sabido, esos Concilios —por medio especialmente del sabio funcionamiento de las congregaciones de teólogos— se abstuvieron de ocuparse de doctrinas teológicas que eran consideradas únicamente como probables».

En tercer lugar, los autores de la nota pedían al Papa que proporcionara «un período de maduración o de sazonomiento». Más particularmente, ellos querían que el Papa separase del *De ecclesia*, y de los textos relacionados, todo lo que tuviera que ver con las cuestiones debatidas, «aplazando la discusión definitiva y la aprobación de las mismas por un tiempo indeterminado». Esto no sería una supresión de la libertad del Concilio, sino «una pausa que permitiría que el Concilio volviera a encontrarse a sí mismo y consiguiera de nuevo su libertad psicológica, que hoy día no existe ya». Una revisión total y técnica de las materias debe ser emprendida por un grupo que quede al margen de la Comisión Doctrinal, y luego esta revisión tiene que ser sometida a examen crítico por una especial «congregación de teólogos», integrada por «personas absolutamente elevadas, objetivas, ajenas a la Comisión teológica». Esta labor podría realizarse después de la tercera sesión, debiendo determinarse la fecha para la convocatoria de una cuarta sesión según vaya avanzando la labor de la congregación especial.

Finalmente, los autores querían que el modo de esta decisión reflejara la opinión que ellos tenían acerca de la función del Papado:

Para evitar cualquier imprevisto que pudiera hacer más difícil al Santo Padre el uso de su libertad suprema para adoptar una decisión de tanta importancia, nos parece que sería apropiado e incluso necesario que esa decisión fuera adoptada de manera autoritativa y directa por el Santo Padre mismo, sin haber solicitado el parecer del Concilio y, por tanto, sin haber recurrido a votaciones. Semejante intervención autoritativa —deseada por muchos—, además de ser una reafirmación práctica del Primado, resultaría también beneficiosa para un restablecimiento más rápido del equilibrio necesario para avanzar y ayudaría a todos a darse cuenta eficazmente de la complejidad y de la gravedad de los problemas en cuestión.

A esta crítica, bastante explícita, de la manera en que Pablo VI dirigía el Concilio, los autores añadieron como sus palabras finales un recuerdo de lo que el Papa mismo había prometido: «Nos defenderemos a la santa Iglesia de los errores de doctrina y de costumbres que dentro y fuera de sus confines amenacen la integridad de la Iglesia y empañen su belleza».

Ningún signatario asumió la responsabilidad de la carta, pero el Papa se enteró pronto de que el cardenal Larraona había sido el principal responsable de que le fuera trans-

mitida a él, algo que quedó confirmado por dos cartas parecidas que Larraona envió en nombre propio al Papa durante las dos semanas siguientes, y por la carta, recientemente publicada, enviada el 10 de septiembre, en la que Larraona había solicitado las firmas de cardenales²³¹. Por una conversación mantenida con Enrico Dante, el cual se había asociado al proyecto de Larraona, el Papa se enteró de que un grupo de «jesuitas, dominicos, agustinos, etc.» habían trabajado en la carta, y en una nota marginal el Papa señalaba las semejanzas entre las críticas expresadas en la carta y el «opúsculo de Su Excelencia Mons. Staffa»²³². El Papa se enteraría además de que algunos de los signatarios de la misma, el más notable de todos el cardenal Ruffini, habían firmado la carta sin haberla leído o sin conocer a fondo su contenido²³³.

La reacción inmediata del Papa ante la carta quedó descrita en la carta manuscrita de crítica enviada por él a Larraona el 18 de octubre:

Como usted puede imaginarse bien, la «Nota Riservata» con respecto al esquema conciliar «Sobre la Iglesia» nos sorprendió y desconcertó por el número y la dignidad de los firmantes; por la gravedad de las protestas suscitadas acerca de las doctrinas contenidas en el esquema mismo y por las afirmaciones radicalmente contrarias y, según nuestra opinión privada, basadas en argumentos discutibles; por el momento en que la «Nota» llegó a Nos, es decir, la noche anterior a la apertura de la tercera sesión del concilio Vaticano II, cuando no era ya posible someter el esquema a nuevo examen; por las gravísimas y destructoras repercusiones, bien fáciles de prever, sobre el resultado del Concilio, y por tanto sobre la Iglesia entera, especialmente sobre la Iglesia romana, si las sugerencias presentadas en la «Nota» fueran llevadas a la práctica²³⁴.

A pesar de su amargura por la ocasión y el contenido de la carta, Pablo VI se dedicó inmediatamente a un curso de estudio personal y a una serie de consultas²³⁵. Parece ser que sus asesores le aseguraron que el capítulo III, tal como se hallaba escrito, no tenía el significado ni las consecuencias que los firmantes de la carta encontraban en él, pero que podrían ser oportunas algunas aclaraciones. Sin embargo, la cuestión urgente era la propuesta de suspender la discusión del capítulo, a fin de dar lugar a un período de «maduración». El 16 de septiembre, en su segunda sesión de trabajo, la asamblea aprobó casi unánimemente el plan de los moderadores para la votación sobre el esquema *De ecclesia*, plan que incluía treinta y nueve votaciones sobre el capítulo III; éstas debían efectuarse después de leídos tres informes que representaban la opinión de la mayoría, y un informe que representaba la de la minoría, pero sin que se proyectara nin-

231. AS VI/3, 316. No está claro a cuántos cardenales envió Larraona su carta.

232. Cf. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 651, 597; cf. también p. 605, donde una crítica de la carta de Larraona señala que uno de sus argumentos «reproduce sustancialmente algunas de las dificultades contenidas en el opúsculo de S. E. Mons. Staffa».

233. *Ibid.*, 624, 633.

234. *Ibid.*, 633; cf. también p. 623 en la que se ven las notas, escritas el 21 de septiembre, en donde Pablo VI dice: «Sentí un poco de amargura en el alma» al recibir la carta. El texto de la carta del Papa se encuentra ahora en AS VI/3, 463-464; cf. también p. 490, para conocer la carta enviada por Larraona (juntamente con una copia de la respuesta pontificia) a quienes habían firmado su carta de crítica.

235. Para saber qué personas habían sido consultadas, cf. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 610-611.

guna otra discusión en el aula conciliar. No obstante, cuando se acercaba la votación sobre el capítulo III, el Papa discutió con Felici la posibilidad de aplazar o modificar la votación, una medida a la que el secretario general se opuso por las razones de que sería interpretada inevitablemente como un movimiento desafortunado que privaría a la asamblea de su libertad y responsabilidad, y se vería como una maniobra de la curia romana para «imponer al episcopado determinados modos de gobierno de la Iglesia». Aunque algunos de los recelos no se hallaban enteramente infundados, prosiguió Felici, la mayoría de la asamblea no los compartía claramente, y sería preferible esperar hasta que las votaciones revelaran cómo muchos de los obispos votaban *non placet* o *placet iuxta modum*, dejando entonces la mejora del capítulo para la Comisión Doctrinal «o para algún otro organismo que se creara». Felici señaló también que un grupo de padres estaba organizando la reapertura del debate sobre el capítulo, algo a lo que los moderadores se oponían, iba en contra de la votación por la asamblea, y «ciertamente no contribuiría a fomentar aquella tranquilidad y serenidad que tanto se necesitan en este momento». «Además —concluía— ¡hay que tener confianza en la conciencia de los padres, en el poder de la verdad y, sobre todo, en la ayuda del Espíritu Santo!»²³⁶.

Durante los primeros días de la tercera sesión, el Papa recibió también críticas serenas pero menos agresivas contra el capítulo III enviadas por los cardenales Browne, Micara, Ruffini y Siri²³⁷, y recibió igualmente textos encaminados a disipar las objeciones de los críticos del capítulo. El 16 de septiembre el cardenal Lefebvre presentó al Papa un conjunto de observaciones escritas por Moeller, Martimort, Congar y Ancel, que respondían a los diversos textos que se habían distribuido contra la sacramentalidad del episcopado y contra la colegialidad; un *addendum* ofrecía una interpretación del *votum* de la Pontificia comisión bíblica, que era alegado en su favor por cada una de las partes²³⁸. Dos días más tarde el cardenal Suenens entregó al Papa un texto escrito por Lécuyer, Moeller y Dupuy que respondía a los argumentos presentados por Staffa y Dulac, y defendía el carácter tradicional de las enseñanzas del capítulo²³⁹. Y el 20 de septiembre Mons. Philips presentó una nota para aclarar el significado de algunas afirmaciones del capítulo; terminaba diciendo: «No hay ninguna razón para temer que del texto conciliar se pueda seguir alguna disminución o restricción de la potestad plena y suprema del Romano Pontífice sobre todos los fieles y los pastores»²⁴⁰.

Se permitió proceder a la votación sobre el capítulo III, y ésta comenzó el 21 de septiembre. Frustrados por su fracaso en lograr que la votación se aplazara, los autores de la «Nota Riservata» escribieron de nuevo al Papa, esta vez en una carta con fecha del 20 de septiembre, y firmada únicamente por Larraona. Repitiendo sus críticas sobre lo novedosas que eran las enseñanzas del capítulo y contra la propaganda y la presión psicológica que se había estado produciendo, el autor volvía a hacer una advertencia al Papa sobre las terribles consecuencias que se seguirían si el capítulo fuera aprobado:

236. *Ibid.*, 617-619; ahora también en AS VI/3, 357-358.

237. Cf. AS III/2, 629-630, y *Primaute*, 150-153.

238. AS III/2, 631-633, y *Primaute*, 150-153.

239. *Primaute*, 153-158; en AS III/2, 633-637, este texto se halla impreso como si fuera parte de la presentación del documento del cardenal Lefebvre.

240. *Primaute*, 88-90.

La aprobación por parte del Sumo Pontífice de semejante esquema –aunque se diera la mayoría deseada– nos parecería imposible. La doctrina contenida en él –aun con todas las reservas que se ha tratado de insertar en él– no puede menos de desconcertar profundamente y originar tremendas crisis entre la parte más sólida y más leal de los teólogos y del pueblo, especialmente en los países de tradición católica; no se puede ocultar que muchos se sienten ya turbados por la duda: si la Iglesia llegara a admitir la doctrina propuesta, entonces ella renegaría de su pasado y de la doctrina mantenida hasta ahora; se acusaría a sí misma de haber fallado y de haber actuado durante siglos contra el derecho divino.

Esperando que las próximas votaciones fueran menos favorables de lo que los partidarios del esquema preveían, Larraona instó al Papa para que autorizase la preparación de un esquema «más pastoral», «que se atenga más estrechamente al carácter de toda la constitución o compendie los puntos que pueden ser admitidos por todos y que las discusiones, sin duda alguna, han iluminado, subrayado o revelado como aquellos que se hallan en perfecta armonía con la doctrina tradicional de la Iglesia». Si la votación revelara divisiones entre los padres, ofrecería al Papa una oportunidad para decir que ni el carácter ni el texto del capítulo eran aceptables y para comunicar, de manera delicada pero firme, su deseo de un texto más pastoral. La carta terminaba con tres sugerencias para semejante esquema: un compendio de la doctrina comúnmente aceptada de la Iglesia; el anuncio de la creación por el Papa de «un organismo de carácter internacional que pudiera ayudar al Santo Padre en el estudio de los graves problemas de hoy día»; y la asignación «a técnicos sólidos y seguros», quizá dentro de ese nuevo organismo, de la tarea de aclarar cuestiones doctrinales que no estaban todavía claras o suficientemente maduras²⁴¹. Podemos imaginarnos cómo el Papa, sometido a tal presión, aguardaría con considerable ansiedad la votación de la asamblea.

c) *Los informes en el aula conciliar*

La decisión de los moderadores, ratificada con abrumadora mayoría por la asamblea, había sido que el debate sobre la colegialidad no se abriera de nuevo en el aula conciliar²⁴². En vez de eso, presentaciones oficiales, escritas y aprobadas por la Comisión Doctrinal, expondrían las cuestiones en juego; tres de las presentaciones exponían las ideas que habían dirigido la revisión del capítulo de conformidad con el voto orientativo del anterior mes de octubre, expresando la otra las opiniones de la minoría conciliar. Esta decisión fue comunicada a la comisión el 14 de septiembre, y se eligió a Mons. Franić para que expusiera el informe de la minoría. Al día siguiente la comisión examinó los informes sobre el carácter sacramental del episcopado, sobre la colegialidad y sobre el diaconado, que serían leídos en el aula conciliar respectivamente por

241. *Ibid.*, 619-621.

242. El temor a que el debate llegara a ser incontrolable parece haber sido una de las razones de por qué no se aceptó una propuesta que Congar aconsejaba incesantemente: que se permitiera a Mons. Philips presentar una aclaración de los términos.

König, por Parente y por Henríquez. Después que Franić hubo leído su informe en el que se hacía crítica del capítulo, surgió un debate sobre si esto no haría aparecer que la comisión misma estaba dividida. Tromp y Philips propusieron que, después de que Franić hablara en el aula, König y Parente respondieran a sus críticas, pero esta idea fue rechazada y se decidió que ellos revisaran sus textos para incluir respuestas a las objeciones en sus informes iniciales.

Sin embargo, esta decisión se vio frustrada cuando Felici insistió en que los cuatro informes fueran impresos inmediatamente para uso de los padres. Una propuesta hecha por Charue, comunicada por Ottaviani, de que se imprimiera también una respuesta a las críticas de Franić, fue rechazada por Felici. Los tres informes positivos fueron enviados luego a la imprenta sin la aprobación final por parte de la comisión. Mientras tanto Franić y Fernández llevaron al impresor las revisiones al texto que el primero había leído ante la comisión. Luego los cuatro informes fueron impresos, apareciendo el informe crítico de Franić el último en el folleto, distribuido a los padres el 18 de septiembre. Cuando la comisión se enteró de esos sucesos en su reunión celebrada aquel mismo día, varios miembros formularon quejas por la decisión de Felici, y Ancel propuso que se apelara al Papa. König sugirió en cambio que la apelación se hiciera a los moderadores, y lo hizo él en una carta del 20 de septiembre, en la que proponía, en nombre de la comisión, que el orden de las presentaciones en el aula se invirtiera, de tal modo que las objeciones de Franić se oyeran en primer lugar y que los tres informes positivos fueran considerados como respuestas a las objeciones; esto evitaría además el dar la impresión de que la comisión misma se hallaba dividida. Los moderadores aceptaron esta propuesta, y ése fue el orden en que los cuatro informes se presentaron en el aula conciliar el día 21 de septiembre²⁴³.

Mientras tanto, después de fallar en su intento de aplazar las votaciones sobre el capítulo III, los que se oponían a la colegialidad trataron de que se multiplicaran los votos de *non placet sobre ciertas enmiendas al capítulo*. El 18 de septiembre distribuyeron a los padres en la Plaza de San Pedro y en sus respectivos autobuses un texto que instaba a votar *non placet* sobre las enmiendas 2, 7-11, 13-14, 17 y 21, que tenían que ver con la sacramentalidad del episcopado, la colegialidad y las funciones de los obispos²⁴⁴. A Congar se le

243. Una copia de la carta de König puede hallarse en ISR, Lercaro papers, VI, 139. En cuanto a los detalles de la discusión en el seno de la Comisión Doctrinal, cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 5-10.

244. Cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 8, quien enuncia el título del documento como «Positio circa suffragationes de Const. Hier. Eccl. et in specie de Episcopis». A Congar se le dijo que, en una reunión de la Comisión Doctrinal, Parente y Tromp habían protestado vigorosamente contra las maniobras que Felici estaba apoyando en contra del capítulo III; sus críticas iban dirigidas especialmente «contra tres expertos italianos que inundaron ciertos obispos, por ejemplo, de Sudamérica con folletos que les indicaban el curso que había que seguir en las votaciones, párrafo por párrafo (JCng, 18 de septiembre). Según Caprile IV, 32, en la siguiente congregación general, el 21 de septiembre, Tisserant criticó la distribución de este texto y recordó a los padres la regla que ya les había sido enunciada; sus observaciones, omitidas en los *Acta Synodalia*, se dan en el informe taquigrafiado sobre las actas del día (Archives of the Catholic University of America): «Algunos padres se quejaron de que algunos expertos celebraran conferencias con el fin de fomentar y difundir ciertas tendencias. Esos padres se quejaron de que algunos miembros de la Comisión Doctrinal distribuyeran folletos contra los informes que se están leyendo ahora. Es deber mío recordar las normas que fueron dadas por el Santísimo Señor, y que fueron comunicadas de nuevo a los padres al comienzo de esta sesión, y cuya observancia se viene encareciendo constantemente». El informe general de Parente

dijo que el texto anónimo había sido escrito por tres italianos, entre ellos Lio, una procedencia confirmada quizá por el hecho de que el texto había sido distribuido el día anterior en una reunión de la Conferencia episcopal italiana, en la cual Carli había instado a esos votos negativos juntamente con un *placet iuxta modum* para la totalidad del capítulo²⁴⁵.

El 21 de septiembre Franić comenzó su crítica argumentando que la afirmación que el texto hacía del carácter sacramental del episcopado determinaría indebidamente una complicada cuestión que hasta entonces había sido considerada como tema de libre debate entre los teólogos. El principal objeto de su crítica fue que el texto presentaba la novedosa opinión de que el colegio de los obispos es el sujeto del poder supremo sobre toda la Iglesia, una opinión que, si se vinculaba con la afirmación de que las tres potestades episcopales son conferidas en la consagración episcopal, significaría que los obispos tienen el derecho de ser co-gobernadores de la Iglesia. Ambas afirmaciones eran contrarias a la Escritura, a la tradición, al reciente magisterio pontificio y a la opinión común de los teólogos. Por este motivo, él pedía que el texto fuera revisado: «Porque sería algo completamente nuevo e inaudito y extraño el que una doctrina que antes del Concilio era considerada como menos común, menos probable, menos fundada, se convirtiera de repente en más probable, más aún, en una doctrina cierta y madura para su inserción en una constitución dogmática conciliar». Muchas de las dificultades con el texto se superarían si se añadiera una sentencia: «No es la intención del Concilio el dirimir cuestiones disputadas acerca del origen de la jurisdicción de los obispos y sobre la naturaleza de la potestad colegial de los obispos, a saber, si esa potestad existe permanentemente en acto o no, y por tanto estas cuestiones quedan a merced de la libre discusión». Franić terminó con breves observaciones en las cuales se pedía que la ley del celibato se retuviera para los diáconos permanentes²⁴⁶.

El cardenal König comenzó su informe sobre los nn. 18-21 del capítulo III recordando a la asamblea que ésta no debía considerar los tres informes positivos como expresiones de una mayoría de la Comisión Doctrinal y el cuarto como expresión de una opinión minoritaria dentro de la comisión; los tres informes positivos, dijo, habían sido aprobados por la totalidad de la comisión. Luego se centró en la naturaleza sacramental del episcopado, que el texto presentaba con argumentos tomados de la liturgia, de la naturaleza del episcopado y de la práctica histórica. Recordó a los padres que la afirmación no era una definición solemne y que el texto evitaba entrar en cuestiones teológicas discutidas. Sobre el otro punto decisivo, a saber, que las tres funciones episcopales se comunican por medio de la consagración episcopal, él señaló que esto se había enunciado ya en los anteriores anteproyectos del esquema *De ecclesia*, y que era algo que correspondía a la voluntad de gran número de padres y estaba respaldado por sólidas razones²⁴⁷.

sobre la colegialidad, con la aprobación de la Comisión Doctrinal, se refirió al suceso, pero, al menos tal como se ofrece en los *Acta Synodalia*, lo hizo de manera bastante más suave que la que Betti sugiere, cuando dice que Parente expresó su indignación «sin pelos en la lengua»; cf. AS III/1, 205-211, y Betti, *La dottrina sull'episcopato*, nota en p. 275.

245. JCng, 19 de septiembre; Bergonzini, *Diario del Concilio*, 117.

246. AS III/2. El obispo Butler estaba de acuerdo con una adición como la propuesta por Franić (cf. DButler, 23 de septiembre).

247. AS III/2, 201-205.

El arzobispo Parente habló luego sobre los nn. 22-27, que tratan del carácter colegial del episcopado. Sus observaciones eran esperadas con ansiedad, porque se trataba de la conversión a la doctrina de la colegialidad por parte de una persona que de ordinario se había situado en favor de la minoría²⁴⁸. Sus observaciones iniciales se centraron en el n° 22, que expone el argumento bíblico en favor de que el colegio de los obispos tiene su origen en el Señor, y afirmó que dicho colegio, con el Papa y bajo el Papa, es el sujeto de la suprema y plena potestad sobre toda la Iglesia. Esto no representaba una amenaza ni una limitación para la posesión personal de la misma potestad por parte del Papa. Después de resumir brevemente los restantes párrafos del capítulo, Parente respondió a las objeciones contra la colegialidad. El término «colegio», dijo, es muy antiguo, no implica igualdad entre todos sus miembros, incluye inseparablemente a su cabeza, el Papa, y no menoscaba la potestad del Papa. La doctrina de la colegialidad no era nueva, podía encontrarse entre muchos autores postridentinos, y correspondía bien a la más rica visión teológica de la Iglesia que había completado recientemente un enfoque primariamente jurídico²⁴⁹. Los observadores señalaron que el discurso de Parente fue acogido calurosamente con aplausos.

El obispo Henríquez informó sobre los dos últimos párrafos del capítulo, el n° 28 sobre los presbíteros y el n° 29 sobre los diáconos. Después de resumir el contenido de los mismos y responder a dificultades, explicó con algún detalle las cuatro votaciones que se efectuarían sobre el diaconado como ministerio permanente: sobre si se debía autorizar su restauración; sobre si ésta decisión era de la competencia de las conferencias episcopales locales; sobre si el diaconado se podía conferir a hombres casados maduros, y si se podía conferir a varones más jóvenes sin obligarlos a observar la ley del celibato²⁵⁰.

d) *Las diversas votaciones sobre el capítulo III*

Después de los cuatro informes, Felici anunció el calendario de las votaciones sobre el capítulo III: treinta y nueve votaciones distintas, expresadas mediante el *placet* y el *non placet*, se efectuarían entre aquel día, 21 de septiembre, y el 29 de septiembre, siguiéndose la votación sobre el capítulo entero el día 30 de septiembre. La votación comenzó inmediatamente, y los resultados de las dos primeras de las cuatro votaciones efectuadas el 21 de septiembre fueron anunciados antes de que la congregación terminara: la primera votación (sobre el n° 18) tuvo un resultado positivo con 2166 votos a favor y 53 votos en contra, y la segunda votación (sobre el n° 19, el carácter colegial de los Doce) tuvo también un resultado positivo con 2012 votos a favor y 191 votos en contra. Al comienzo de la siguiente sesión Felici anunció los resultados de las otras dos votaciones: 2103 votos a favor y 106 votos en contra (sobre el n° 19, los orígenes del

248. Siri recoge el rumor de que Parente «fue invitado por el Papa mismo a hacerlo. Esto lo explicaría todo» (DSiri, 385).

249. AS III/2, 205-211. El texto, impreso en los *Acta Synodalia*, incluye referencias, que no se encuentran en el folleto distribuido a los padres, que aluden a obras recientes de Betti, Alberigo y Bertrams.

250. AS III/2, 211-218.

ministerio episcopal), y 2091 votos a favor y 115 votos en contra (sobre el nº 19, la transmisión de la función apostólica a los obispos)²⁵¹.

El 21 de septiembre, después de la congregación general en la que se leyeron los cuatro informes y comenzó la votación, Larraona volvió a atacar con otra carta dirigida al Papa. Después de lamentar el hecho de que las críticas expresadas por Franić en nombre de la minoría se hubieran leído en primer lugar²⁵², cuestionó la cita que Parente hizo del discurso de apertura pronunciado por el Papa, y la pretensión de Parente de que Pablo VI quería que las cuestiones disputadas quedaran resueltas por el Concilio. «¿Era éste el pensamiento de Vuestra Santidad? ¿Es decir, que se diriman también los puntos que –dado el estado actual de la ciencia teológica, histórica, litúrgica y jurídica– no pueden resolverse todavía, si no es corriendo el serio peligro de cometer enormes errores, que luego serían irreparables?». Larraona criticó también el fallo de Parente al referirse al *votum* de la Comisión bíblica, la cual había afirmado que la colegialidad no podía asegurarse a partir de las Escrituras. «¿Qué dirán los hermanos separados –preguntaba él un poco maliciosamente– acerca de este uso impropio de la Sagrada Escritura?». Se ha causado también la impresión errónea de que los tres informes positivos representaban la opinión unánime de la Comisión Doctrinal. «¡Vuestra Santidad sabe lo muy diferente que es la realidad!». Finalmente, Larraona añadió que estaba corriendo el rumor de que Pablo VI deseaba un voto de *placet* sobre todas las cuestiones, y esto inducía a muchos padres a dar votos positivos²⁵³.

Las votaciones sobre las secciones más discutidas comenzaron el 22 de septiembre. Se realizaron ocho votaciones y los resultados fueron igualmente impresionantes. El mayor número de votos con *non placet* se registró en la séptima votación, en la cual 123 votaron contra el carácter sacramental del episcopado; en la octava votación, en la que 328 votaron contra el origen sacramental de las tres funciones episcopales; en la novena votación, en la cual 156 votaron contra una explicación de la ordenación episcopal; en la décima votación, en la cual 322 votaron contra la analogía entre la colegialidad apostólica y la colegialidad episcopal; y en la undécima votación, en la que 313 votaron contra una descripción de la colegialidad en la Iglesia antigua y contra la afirmación de que una persona llega a ser miembro del cuerpo de obispos en virtud de la consagración sacramental y mediante la comunión con la cabeza y los miembros del colegio²⁵⁴. Los resultados de estas votaciones revelaron que menos del 15% de los padres compartían

251. AS III/2, 227, 231-232, 236.

252. «Con arreglo a todas las normas del sano proceder, el claro y sereno informe de Mons. Franić, en el que se exponían las dificultades reales contra el texto oficial, ¿no debería haberse expuesto *después* del informe oficial de Mons. Parente? Si no se hizo así ¿no fue por un intento injusto de impresionar a los padres y para tratar de que muchas personas creyeran que todas las dudas suscitadas por Mons. Franić habían quedado resueltas? Si el informe de Mons. Franić hubiera sido el último –como debiera haberlo sido–, muchos padres habrían adquirido mayor certeza de la gravedad de los problemas sobre los que se les pedía que votaran» (*Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 622; la misma crítica se repitió más tarde, cf. p. 630).

253. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 622-623. Inmediatamente después de la pretensión expresada en su último párrafo de que esta carta suya «no era más que la expresión filial de completa confianza en aquel que dirige a la Iglesia», Pablo VI puso un signo de interrogación.

254. AS III/2, 245, 249, 253, 254, 265-266.

las reservas de quienes se oponían a la colegialidad²⁵⁵. Los votos negativos no se aproximaron a este porcentaje en los escrutinios que siguieron durante la semana siguiente, ni siquiera en la decimotercera votación, que fue sobre la potestad suprema y plena de la totalidad del colegio de obispos, y en la que hubo únicamente 292 votos de *non placet*²⁵⁶. Tan solo en los escrutinios sobre la restauración del diaconado permanente se registraron números importantes de votos negativos. En la votación sobre el hecho de permitir a las conferencias episcopales el adoptar la decisión de restaurar o no el diaconado, 702 padres votaron en contra; 629 de ellos votaron en contra de la ordenación de varones casados maduros; y en la única enmienda que sería rechazada por la asamblea, 1364 votaron contra la posibilidad de ordenar a jóvenes sin imponerles la obligación del celibato²⁵⁷.

El carácter agresivo de los ataques contra el capítulo III y las críticas, apenas disimuladas, contra el liderazgo del Papa, ayudan a explicar el *Deo gratias!* expresado por Pablo VI al escuchar el resultado de estas primeras votaciones importantes sobre la colegialidad episcopal. Aunque en una nota, cuyo verdadero significado no quedaría claro sino al final de la sesión, el Papa dijo que «hay algunas expresiones que es necesario perfeccionar», sin embargo podía interpretar los votos como una confirmación de sus opiniones personales y como una prueba de que las críticas, tan despiadadamente expresadas, no sólo no eran válidas, sino que de hecho eran compartidas por un pequeñísimo grupo²⁵⁸.

A pesar de ello, los pobres resultados obtenidos en esas votaciones particulares no disuadieron a quienes se oponían a la colegialidad, y éstos volvieron a la lucha en dos frentes: primeramente, tratando de multiplicar los votos de *placet iuxta modum* en la votación final sobre el capítulo III, y en segundo lugar, continuando en su empeño de ejercer presión sobre Pablo VI entre bastidores. Consideraremos por separado estas dos estrategias.

e) *La guerra de los «modi»*

Para entender lo que se hallaba en juego, es necesario conocer algunos antecedentes. El plan de las votaciones, aprobado abrumadoramente por la mayoría, preveía va-

255. Cf. Betti, *La dottrina sull'episcopato*, 282: «El resultado fue más positivo que cualquier previsión optimista». Congar recoge información obtenida de Mons. Hacault, un obispo canadiense que, por error, había sido invitado a una reunión del grupo contrario a la colegialidad: «Los participantes en esta reunión se sintieron muy decepcionados, porque contaban, para las votaciones importantes, con obtener 700 o incluso 800 votos... Uno de ellos dijo: 'Cuando los jefes traicionan, los soldados toman la iniciativa'» (JCng, 25 de septiembre).

256. AS III/2, 353.

257. AS III/3, 19, 25, 43.

258. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 627-628. Congar refiere que el Papa dijo a Mons. Capovilla que «el pasado lunes y el pasado martes fueron los días más hermosos de su vida» (JCng, 25 de septiembre). El informe de Prignon al embajador belga repite esta misma observación y añade: «Durante la audiencia, él confió al cardenal Silva (de Chile) que 'ahora no hay quien pare al Concilio', y ese mismo día repitió lo mismo a un obispo francés» (*Rapport sur la première décade de la IIIe session conciliaire*, 7). Véase también D-Semmelroth, 23 de septiembre, que informa sobre la audiencia de Döpfner con el Papa.

rias posibilidades distintas. Para aquellos capítulos sobre los que se iba a realizar una sola votación, los padres podían votar *placet*, *non placet* o *placet iuxta modum*. Para los capítulos en los que la Comisión Doctrinal proponía distintas votaciones sobre enunciados particulares, las alternativas quedaban reducidas a *placet* y *non placet*. Después de efectuadas ya todas estas votaciones, la votación sobre el capítulo entero permitiría la expresión de reservas mediante un *placet iuxta modum*. Como hacía notar el P. Tromp, secretario de la Comisión Doctrinal, este voto de «sí con reservas» «puede no significar nada y puede significarlo todo»; es decir, puede referirse a materias relativamente triviales como la corrección de un error de imprenta o a materias que, al menos en la mente de quien las presentaba, implicaban un tema de fe que exigía enmiendas, adiciones, omisiones, trasposiciones, etc.²⁵⁹

Si un capítulo recibía una mayoría de votos de *non placet*, entonces era rechazado, desde luego. Si un capítulo recibía dos tercios de votos de *placet*, entonces era considerado como definitivo, pero se pedía, no obstante, a la Comisión Doctrinal que considerara lo que los *modi* ofrecían, a fin de mejorar el texto o corregir un error no advertido anteriormente. Si un capítulo recibía una aprobación de dos tercios, pero únicamente añadiendo los votos de *placet iuxta modum* a los votos de simple *placet*, entonces el texto se consideraba aprobado, pero su carácter definitivo quedaba suspendido hasta que la Comisión Doctrinal estudiara los *modi*. Esta comisión tenía que rechazar cualquier *modus* que se opusiera directamente a algún enunciado particular, aprobado ya en la votación anterior sobre enmiendas específicas. En el caso de cuestiones disciplinarias, lo que contaba era el número de *modi*; ahora bien, puesto que el texto *De ecclesia* era un texto doctrinal, la regla era que «los *modi* debían ponderarse más que numerarse», es decir, las razones ofrecidas importaban más que el número de personas que las ofrecían. Después de clasificar los *modi*, la Comisión Doctrinal tenía que emitir un juicio sobre ellos, y se requería una mayoría de dos tercios para su aprobación, con cuyo fin había que preparar una *Relatio de modis expendendis* [Informe sobre la manera de considerar los *modi*] para explicar a la asamblea cuáles eran los *modi* que habían sido aceptados y cuáles los rechazados, y por qué razones.

Los cambios en el texto que iban más allá de cuestiones de estilo debían presentarse a la asamblea para una votación de *placet* o *non placet*, que requería para su aprobación una mayoría de dos tercios. Los rechazos de *modi* no serían votados individualmente, sino en una votación general, en la que bastaba una mayoría simple para aprobar la labor de la comisión; cuando se trataba de cuestiones particularmente importantes o controvertidas, este voto podía especificarse. Cuando dos tercios de los padres aprobaban correcciones propuestas por la comisión y aceptaban por mayoría simple el rechazo que la comisión hacía de otras correcciones, el texto era considerado entonces como

259. Tromp, *Relatio Secretarii*, 45. Tromp señaló incluso, como cosa curiosa, que uno de los *modi* recibidos decía: *Placet iuxta modum, i.e. valde placet* [«Placet iuxta modum, es decir, me gusta mucho»]. La entretenida descripción que Tromp hace de la variedad de tamaños, presentaciones y formas de los *modi* (¡algunos de ellos escritos en tarjetas postales ilustradas!) y de la forma caótica en que la Comisión Doctrinal los recibía explican el tiempo y el trabajo que se necesitaba para ordenarlos y examinarlos. Su petición de una forma normalizada en la que hubiera que presentar los *modi* fue desestimada (cf. *ibid.*, 45-46).

definitivo, aunque los moderadores podían autorizar también otra votación general por medio de *placet* y *non placet*²⁶⁰.

Esta explicación, bastante extensa, resulta necesaria porque los procedimientos de votación eran lo suficientemente complicados como para hacer que un observador tan despierto como Congar se sintiera perplejo, pero especialmente porque la votación sobre el *De ecclesia* estaría caracterizada por lo que pudiera llamarse una guerra de *modi*. La batalla se libró particularmente en torno al capítulo III. Las treinta y nueve enmiendas que fueron presentadas a votación tenían que decidirse mediante un voto de *placet* o de *non placet*. Pero cuando se registraran esos votos –y demostrarían de hecho que eran abrumadoramente positivos– entonces tendría que haber una votación sobre la totalidad del capítulo. Aquí las exigencias eran elevadas. Si el capítulo recibía una votación positiva de dos tercios, entonces se hallaba a salvo, pero si el número de *placet iuxta modum* impedía que se alcanzara una elevada mayoría, el capítulo entero correría peligro, con la posibilidad de que quedase aplazado indefinidamente. Por eso, ambas partes prepararon sus estrategias y se movilizaron.

Aun antes de la tercera sesión, se expresó la idea de proporcionar alguna satisfacción a la minoría, asegurando que sus *modi* serían estudiados seriamente. Esta preocupación se hizo ya evidente en una reunión entre Felici y los secretarios de las comisiones conciliares, celebrada el 9 de septiembre. El secretario general deseaba que la Comisión Doctrinal estudiara incluso las observaciones presentadas fuera del plazo límite, por razones psicológicas, no por razones jurídicas. Aunque legalmente los *modi* no tendrían solidez y podrían ser desatendidos después de que un capítulo hubiera sido aprobado por una mayoría de dos tercios, había razones prácticas que aconsejaban estudiarlos²⁶¹.

Cuando los votos sobre enmiendas particulares al capítulo III revelaron lo reducido que era su número, la estrategia de quienes se oponían a la colegialidad llegó a ser la de multiplicar el número de *placet iuxta modum* para la votación final sobre la totalidad del capítulo, con la esperanza de que esos votos fueran lo suficientemente numerosos como para impedir una mayoría de dos tercios a favor, y para que de este modo se volviera a abrir la discusión sobre el capítulo. Con este fin se preparó y distribuyó ampliamente una serie de *modi* propuestos, la mayoría de los cuales se oponían directamente a los enunciados que acababan de ser aprobados por las votaciones de la asamblea sobre las enmiendas. Los *modi* fueron impresos en forma de papeletas de votación, fácilmente separables («tagliare qui» [cortar aquí], se decía en cada papeleta), en cada una

260. Este resumen está tomado de un memorándum de cuatro páginas, *Précisions sur la procédure «iuxta modum»*, escrito por Aimé Georges Martimort el 29 de septiembre de 1964, la víspera de la votación sobre la totalidad del capítulo III (ISR, Lercaro papers, XXIV, 612).

261. Tromp, *Relatio Secretarii de laboribus Commissionis de Doctrina Fidei et Morum (17 Iulii – 31 Decembris 1964)*, 2. Uno de los observadores, Vittorio Subilia, comentaba: «En cualquier asamblea, eclesiástica o política, las enmiendas hay que presentarlas antes de la votación; y cuando el texto está aprobado, no puede ya modificarse, porque incluso una modificación aparentemente de forma puede cambiar el sentido del texto mismo. Si se concediera la posibilidad de que por este medio los órganos de la curia, sin hallarse bajo control, pudieran modificar textos aprobados, entonces la soberanía de la asamblea quedaría privada de autoridad» (*Report of Observer*, 2).

de las cuales se hallaba indicado el cambio textual deseado y la razón para desearlo, y se dejaba un lugar para la firma²⁶². Una serie parecida de *modi* fue preparada en el seno de y –al parecer– a petición de la Conferencia episcopal italiana, y enviada a sus miembros el 25 de septiembre. Mons. Bergonzini los describía como «los *modi* propuestos por la CEI [Conferencia episcopal italiana]», y se decía que eran «la última tentativa para impedir la aprobación de la totalidad del capítulo en su actual versión»²⁶³. Una variante de esta táctica consistía en que muchos obispos dijeran simplemente que estaban de acuerdo con la modificación a la que instaba otro obispo.

Los defensores de la colegialidad se movilizaron también para derrotar esa estrategia. En una reunión del 17 de septiembre los delegados de conferencias episcopales acordaron pedir a los presidentes que aclararan el significado del voto *placet iuxta modum*. Propusieron también que representantes de las jerarquías se reunieran para discutir y acordar los principales *modi* que había que presentar²⁶⁴. El 19 de septiembre se celebró una reunión de aproximadamente treinta obispos o expertos que representaban a unos quince obispados, con el fin de discutir procedimientos con respecto a los *modi*. Después de las exposiciones hechas por Philips y Martimort, se acordó votar *placet* sobre diversas enmiendas particulares que iban a presentarse a los obispos, y lograr que el mayor número posible de padres votaran *placet* en la votación final sobre el capítulo, dejando que el mayor número posible de *modi* fueran presentados por unos cuantos obispos de alguna importancia. De lo contrario, el número de *modi* podía llegar al punto en que no se alcanzara una mayoría de dos tercios de votos de *placet*, y el capítulo quedase entonces, según palabras de Felici, «colgado del aire». Martimort, reflejando su experiencia adquirida en la Comisión sobre la liturgia, compuso una descripción, difundida extensamente, del significado de un voto *iuxta modum*, juntamente con un esbozo de esta táctica. El obispo Luis E. Henríquez, miembro de la Comisión Doctrinal, compuso un documento asesor, difundido también ampliamente, en el que instaba a los obispos a no firmar los *modi* que habían sido copiados a ciclostilo y difundidos en centenares de copias; en vez de ello, las conferencias episcopales podrían reunirse y acordar que unos pocos *modi* fueran presentados por el menor número de miembros, votando *placet* todos los demás miembros²⁶⁵.

262. Betti reproduce esas papeletas en *La dottrina sull'episcopato*, 509-519.

263. Bergonzini, *Diario del Concilio*, 126. La carta de Castelli decía que él estaba enviando los *modi* de conformidad con el «deseo expresado en la reunión del episcopado italiano, celebrada en la Domus Mariae (24.IX.1964)» (ISR, Florit papers, L. 571). Lercaro hablaba de esos esfuerzos como «la propaganda de los 'modi' que son enviados a los padres en bloques enteros» (*Lettere*, 272).

264. *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis Conferentiis episcopalibus*, «Domus Mariae», 17 septembris 1964 (Primeau, *Report to the U. S. Hierarchy on the Meeting of the International Committee, september 18 [sic], at Domus Mariae*, Archives of the Catholic University of America, Primeau papers).

265. Martimort, *Précisions sur la procédure «iuxta modum»*; el documento de Henríquez puede hallarse en: Betti, *La dottrina sull'episcopato*, 520-521; una nota manuscrita sobre una copia del mismo, que se halla en CLG, Prignon papers, 851, dice que se hicieron 1500 ejemplares del documento de Henríquez. Se vino a adoptar la misma estrategia en la reunión del 25 de septiembre de los delegados de conferencias episcopales (cf. *Secunda coadunatio delegatorum ex nonnullis Conferentiis episcopalibus*, «Domus Mariae», 25 septembris 1964; Primeau, *Report to the U. S. Hierarchy on the Meeting of the International Committee, September 25, 1964, at Domus Mariae*, Archives of the Catholic University of America, Primeau papers).

Se ha discutido la actitud de Felici, secretario general, sobre esta táctica. Ciertamente, él multiplicó las instrucciones acerca de los *modi* cuando se acercaba la votación final sobre el capítulo III. Y así, el 24 de septiembre recordó a los obispos que la votación sobre la totalidad del capítulo iba a tener lugar el 30 de septiembre, y que debían comenzar a preparar sus *modi*, uno en cada página. El 28 de septiembre también recordó que sería contrario a las reglas conciliares el hacer constar muchos nombres en un solo *modus*: «Cada padre que desee añadir un *modus* debe escribirlo él mismo y firmarlo con su nombre —cada padre—»²⁶⁶. El 29 de septiembre, después de explicar que esta observación se había hecho «por mandato del presidente», prosiguió acentuando la completa libertad de la que disponía cada padre hasta que un texto fuera definitivamente aprobado, y aseguró a los padres que los *modi* serían cuidadosamente examinados, aunque tal cosa no fuera técnicamente necesaria, por haberse alcanzado la mayoría requerida²⁶⁷. El día 30 de septiembre, el día de la votación final, Felici recordó a los padres que los «*modi* colectivos» no eran válidos, y respondiendo a la pregunta de si alguien que había votado *placet* podía presentar todavía un voto, les dijo que eso no tenía sentido. Un voto de *placet* significaba pleno acuerdo; las reservas y las enmiendas pueden efectuarse únicamente por medio de un voto *iuxta modum*²⁶⁸. Congar interpretó las observaciones de Felici como encaminadas hacia la táctica adoptada por la mayoría con el fin de reducir el número de *modi*, particularmente como lo había expresado Henríquez, mientras que Wenger las consideraba como un esfuerzo anticipado por apaciguar a la minoría²⁶⁹.

Se adoptó una última decisión antes de la votación final sobre el capítulo III. En una reunión del 23 de septiembre, la Comisión Doctrinal aprobó una propuesta de Tromp de que se pidiera a los moderadores que autorizaran dos votaciones finales sobre el capítulo, una sobre los nn. 18-23, que trataban de la cuestión de la colegialidad, y la otra sobre los nn. 24-29, que incluían la disputada cuestión acerca de la restauración del diaconado²⁷⁰. La labor de la comisión, decía él, se reduciría grandemente si al menos la segunda votación revelara una mayoría de dos tercios²⁷¹. Esta división favorecería también, desde luego, a la mayoría impidiendo que los votos negativos o cualificados, motivados por la oposición al párrafo sobre el diaconado, se añadieran a los votos negativos motivados por la oposición a los párrafos sobre la colegialidad, originando así una votación final que constituyera una amenaza para todo el capítulo.

266. AS III/2, 467, 567, 596.

267. AS V/3, 9-10.

268. AS III/3, 59-60.

269. JCng, 29-30 de septiembre; Wenger III, 79: «Recibí la impresión de que Mons. Felici quería convocar los votos *iuxta modum*. Los moderadores se sintieron también sorprendidos de ello. Mons. Felici les respondió entonces que el Papa le había pedido que hiciera este anuncio. Era ya una manera de apaciguar a la minoría». Wenger no indica la fuente de su observación sobre el Papa. Cf. también AS VI/3, 394-396, que contiene el texto de una queja enviada a Felici acerca del memorándum de Henríquez.

270. Este punto fue enunciado por Mons. Civardi en su petición semejante, dirigida a los moderadores el 27 de septiembre (cf. AS V/2, 693).

271. Tromp, *Relatio Secretarii*, 12. La propuesta oficial de Ottaviani sobre la materia se halla en AS VI/3, 392.

El 28 de septiembre, Felici anunció en el aula que los moderadores habían admitido esta división de la votación final sobre el capítulo III²⁷². El obispo Carli apeló inmediatamente a los moderadores y al tribunal del Concilio, alegando que esa decisión era ilegal, porque iba en contra de la decisión adoptada por la asamblea de que hubiera una sola votación sobre el capítulo²⁷³. El 30 de septiembre, el día en que estaba programada la votación, Felici anunció que los moderadores habían tomado nota de esta apelación y habían dejado en manos de la asamblea el decidir. Casi unánimemente los padres se declararon a favor de una votación en dos partes²⁷⁴. La votación comenzó inmediatamente, recibiendo la primera parte del capítulo 1624 *placet*, 42 *non placet* y 572 *placet iuxta modum*; y recibiendo la segunda parte 1074 *placet*, 53 *non placet* y 481 *placet iuxta modum*²⁷⁵. Así que ambas partes del capítulo III recibieron votos más que suficientes para asegurar su futuro. La revisión del capítulo se hallaba ahora en las manos, o así se pensaba, de la Comisión Doctrinal.

f) Intervenciones iniciales del papa Pablo VI

El método ordinario para ocuparse de los *modi* era hacerlo por medio de una subcomisión técnica, dentro de la Comisión Doctrinal, que seleccionaría los *modi* y formularía recomendaciones para el total de la comisión. La subcomisión, integrada por Charue, Tromp, Philips y Heuschen (que ocupaba el lugar del *relator*, König), redujo los 572 *modi* relativos a la primera mitad del capítulo y los 481 relativos a la segunda mitad, a un total de 242 *modi* distintos. Pero cuando la comisión plenaria iba a discutir la manera de ocuparse de los *modi* en su reunión del 19 de octubre, Ottaviani anunció que había recibido una carta de Mons. Dell'Acqua en la que éste le pedía, en primer lugar, que un representante de la minoría se añadiera a la subcomisión técnica, y en segundo lugar, que la regla de no volver a considerar cosas ya decididas se entendiera de manera menos estricta. Una votación para elegir a un representante de la minoría no llegó a ningún resultado, porque Granados recibió quince votos y Franić seis. Varios miembros pidieron a Tromp, que se sentía personalmente ofendido por la propuesta de Dell'Acqua, que diera seguridades a éste acerca de la rectitud y la objetividad de la labor llevada a cabo por la subcomisión²⁷⁶.

La propuesta de añadir representantes de la minoría a la subcomisión técnica fue una primera respuesta positiva a quienes se oponían a la colegialidad. En sus cartas dirigidas al Papa, el grupo de Larraona había mostrado claramente que ellos habían perdido la fe en la Comisión Doctrinal, la cual —en opinión de ellos— no había dado nunca

272. AS III/2, 584-585. No se encuentra ningún registro de esta decisión en las actas oficiales publicadas en AS V/3; bien pudiera ser que la decisión se adoptara en una reunión oficiosa de los moderadores.

273. AS V/2, 693-694. Una objeción a la división de la votación final fue expresada después del hecho, en una carta escrita probablemente por el grupo en torno a Larraona, pero enviada al Papa con el nombre de Mons. Dante el día 22 o 23 de octubre (cf. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 640).

274. AS III/3, 59-60.

275. AS III/3, 68, 129-130.

276. Cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 24-25; JCng, 20 de octubre; D-Semmelroth, 19 de octubre.

la debida satisfacción a la minoría existente en su interior; por este motivo, pidieron el 13 de septiembre que el capítulo III fuera asignado a una «congregación de teólogos», especial y diferente, para que procediera a su examen y revisión. Quizás en respuesta a esta solicitud, el 18 de septiembre uno de los asesores del Papa sugirió que se asociara con la Comisión Doctrinal a Ruffini, Staffa, Bertrams y/o Colombo, pero el párrafo en que se formulaba esta propuesta se hallaba enteramente cruzado por una línea, al parecer por obra del Papa²⁷⁷. Al día siguiente, en el memorándum en que Felici aconsejaba al Papa que no aplazara las votaciones sobre el capítulo III, hablaba de asignar los *modi* que pudieran recibirse «a la comisión competente o a otro organismo que se creara», a fin de revisar el texto de tal manera que éste pudiera conseguir una mayoría lo más numerosa posible²⁷⁸. Después de la aprobación de este capítulo el día 30 de septiembre, Larraona presentó algunos *modi* al Papa, pero repetía que la mejor manera de resolver el problema era nombrar «un grupo de teólogos verdaderamente imparciales y ajenos a las controversias» para revisar el texto, de tal manera que éste no decidiera cuestiones disputadas²⁷⁹.

El Papa no aceptó esta propuesta, pero consideró seriamente otra cuya autoría nos es desconocida: que se nombrara a otros dos obispos para la subcomisión técnica que trabajaba sobre los *modi* del capítulo III, con el fin de que tranquilizaran a la minoría, asegurándola que sus propuestas estaban siendo tomadas en serio. Se formuló también la propuesta de que la regla de la comisión de no volver a examinar cosas ya decididas, «‘a menos que una nueva discusión sea impuesta por una autoridad superior’, no debe interpretarse demasiado rígidamente, mientras un *modus* tenga serias razones, y una nueva discusión pueda servir para justificar en el informe por qué el *modus* propuesto no fue aceptado». Pablo VI pidió que estas propuestas fueran enviadas a Ottaviani para preguntarle «si pueden ser aceptadas sin originar inconvenientes»²⁸⁰.

Después de la discusión de las propuestas en el seno de su comisión, el 19 de octubre, Ottaviani envió un funcionario del Santo Oficio (se supone que fue Tromp) a la secretaría de Estado para explicar que la subcomisión técnica no había adoptado, ella misma, decisiones y para expresar la opinión de que añadir otros miembros prolongaría la tarea. El 20 de octubre una nota en la que se exponía esta respuesta fue llevada por Ciappi a Dell'Acqua, quien declaró que no se hallaba convencido de ello. En la nota Pablo VI mismo escribía: «Para eliminar todos los motivos de desconfianza, parece conveniente que un representante de los que no aceptan pacíficamente el texto del esquema quede asociado a todas las fases del examen de los votos *iuxta modum* del capítulo III; y que, por tanto, incluso para el primer estudio de los votos, se halle presente tal representante. Esto no se sugiere por falta de confianza en quienes están trabajando ahora, sino por el deseo de que los ánimos de todos los padres conciliares se seren en más y adquieran mayor confianza»²⁸¹.

277. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 614.

278. *Ibid.*, 618; la cursiva ha sido añadida.

279. *Ibid.*, 631.

280. *Ibid.*, 632.

281. *Ibid.*, 635-636. Una nota posterior, con fecha 8 de noviembre de 1964, de autor desconocido, indica dos motivos para el cambio de procedimiento en la manera de ocuparse de los *modi*: «para mostrar que

Ante la insistencia pontificia, Philips fue capaz, según afirma él, de lograr el nombramiento de Franić para la subcomisión, pero este último, reconociendo que todas las decisiones se adoptaban al nivel de la comisión plenaria, declinó participar en la labor técnica²⁸². La cuestión, pues, se abordaría en otro lugar.

6. El esquema sobre los obispos

El esquema *De pastorali episcoporum munere in ecclesia*, que fue el segundo texto en ser presentado a la asamblea durante la tercera sesión, era el resultado de la fusión, ordenada por la CC, de dos anteproyectos anteriores, uno de ellos *De episcopis ac de dioecesium regimine* y el otro *De cura animarum*. Esta tarea fue confiada a la Comisión ampliada para los obispos y el gobierno de las diócesis, dentro de la cual Mons. Veuillot y Mons. W. Onclin, un canonista de Lovaina, fueron responsables en gran parte de la elaboración de un texto considerablemente revisado, que fue aprobado en comisión plenaria en marzo de 1964 y luego por la CC el 16 de abril. Revisado a la luz de las observaciones formuladas en la última reunión mencionada, fue impreso y enviado a los obispos el 22 de mayo.

Después de un breve prefacio, el texto se hallaba dividido en tres partes. La primera estudiaba las responsabilidades de los obispos con respecto a la Iglesia universal; la segunda, las funciones de los obispos como cabezas de Iglesias particulares, y la tercera, la cooperación regional entre obispos, que se halla institucionalizada a través de órganos tales como los concilios particulares y las conferencias episcopales. En cada una de las tres secciones había materias controvertidas. En la tercera, lo era la nueva preeminencia y la incrementada autoridad para la adopción de decisiones que el esquema concedería a las conferencias episcopales; en la segunda lo era el tratamiento de la exención de los religiosos; y en la primera, la nueva introducción doctrinal, escrita por Veuillot y Onclin, los cuales, siguiendo las trayectorias marcadas por el famoso voto orientativo del 30 de octubre de 1963, fundamentaban los ministerios episcopales en la ordenación sacramental y afirmaban la potestad plena y suprema del colegio de obispos sobre toda la Iglesia. Así que los que se oponían a la doctrina de la colegialidad en el capítulo III del *De ecclesia* llegaron a oponerse al capítulo primero del *De episcopis*.

Esta oposición se había comenzado a sentir ya, cuando el esquema fue presentado a la CC en abril de 1964. El día 27 de marzo Mons. Luigi Carli, miembro de la Comisión para los obispos y decidido oponente a la colegialidad, pidió al cardenal Marella, presidente de dicha comisión, que transmitiera a la CC una carta y una serie de observaciones sobre el esquema. Se quejaba de que sus observaciones no habían sido suficientemente discutidas en la reunión de la comisión plenaria en marzo, ni se les había

se han tenido en cuenta los votos *iuxta modum* —de lo contrario se trataría de una broma—, y «para dar un mentís a lo que se está susurrando, a saber, que sólo dos o tres personas dominan el Concilio y que constriñen al Papa a que siga sus ideas; precisamente este particular, dado el clima del Concilio, hay que tenerlo bien presente» (*ibid.*, 663-664).

282. «Notes pour servir à l'histoire de la Nota Praevia Explicativa», en *Primaute*, 66. Comentando la invitación de Philips a Franić para que se uniera a la subcomisión técnica, Congar escribía: «¡Vaya táctica!».

dado una respuesta teológica satisfactoria. Él esperaba que la CC las considerara «incluso para evitar que en el aula se deba presentar un informe de la minoría». Las críticas de Carli se concentraban en la primera sección del esquema, y en particular en las afirmaciones que se hacían sobre el origen sacramental de las potestades episcopales y sobre la responsabilidad colegial de los obispos con respecto a la Iglesia universal. Proponía que se eliminaran esas secciones doctrinales, a fin de que no se intentara dar por resueltas cuestiones teológicas disputadas, y para que el texto fuera primordialmente pastoral por su naturaleza y discutiera sencillamente el ejercicio de las funciones episcopales en la Iglesia²⁸³.

En su informe del día 16 de abril a la CC, el cardenal Döpfner tomaba nota de las observaciones de Carli, pero pensó que no era necesario enviárselas a los padres juntamente con el esquema revisado; en cambio, esas observaciones podrían estudiarse entre las observaciones escritas que los padres remitieran antes de la reapertura del Concilio. Las actas oficiales de la reunión incluyen la siguiente decisión: «El esquema debe ser enviado a los obispos, invitándose antes a la comisión a considerar la oportunidad de omitir desde ahora las referencias doctrinales a la colegialidad de los obispos, que son propias del esquema *De ecclesia*»²⁸⁴. En su carta a Marella del 22 de abril, Felici comunicaba las conclusiones de la CC, pidiendo que las notas presentadas por Carli se consideraran juntamente con otras observaciones escritas que pudieran surgir, y pidiendo que la comisión considerase la conveniencia de eliminar las referencias a la colegialidad, «de las que debiera hablarse únicamente en el esquema *De ecclesia*»²⁸⁵. Cuando recibió una copia de la carta de Felici, Veuillot solicitó aclaraciones al cardenal Liénart, expresando el temor «de que los detalles de este último párrafo sean una interpretación personal, por Mons. Felici, de los trabajos y de las conclusiones de la comisión». En esta nota se incluye la respuesta de Liénart: «La CC no formuló nunca tal reserva»²⁸⁶.

En su respuesta a Felici, el cardenal Marella le aseguraba que la reunión plenaria de la Comisión para los obispos, programada para la primera semana de la tercera sesión, se atendería a las dos instrucciones dimanadas de la CC²⁸⁷. Mientras que el informe de Döpfner a la CC había previsto que la comisión plenaria se reuniera en junio para preparar un texto definitivo para la tercera sesión, vemos que Marella aplazaba aquí la próxima reunión plenaria de su comisión hasta los primeros días de la nueva sesión. Los motivos para este aplazamiento pueden hallarse en una carta de Veuillot a Garrone, en la cual informaba que Marella le había dicho que él aprobaba en general el esquema sobre los obispos, pero que «sin embargo, sería necesario quizás revisarlo en septiembre a fin de ponerlo al unísono con el *De ecclesia*». Veuillot advertía a Garrone, miembro de la Comisión Doctrinal, que, según Marella, el esquema sobre la Iglesia sería «objeto de una nueva revisión que volviera sobre los votos de este invierno y que atenuase

283. Cf. AS V/2, 187-191.

284. AS V/2, 291.

285. AS V/2, 480.

286. ISR, Veuillot papers, n° 71.

287. AS V/2, 502.

las afirmaciones sobre la sacramentalidad y la colegialidad, consideradas imprudentes por teólogos romanos»²⁸⁸. La misma motivación se apreciaba también en una nota sin fecha, titulada «Nota sullo schema De pastorali episcoporum munere in ecclesia», escrita por Vincenzo Carbone, un experto de la Comisión para los obispos, que proponía que se eliminasen los temas sobre cuestiones teológicas disputadas que, decía él, «apenas son tocadas y que son imprecisas en su mayor parte. Puede predecirse que esos temas no conseguirán el consenso de muchos padres». Señalaba también que «esos temas son ahora el objeto de acaloradas discusiones y que la comisión doctrinal sobre la doctrina de la fe y de la moral está trabajando para poner a punto una fórmula que pueda ser aprobada por la sagrada asamblea»²⁸⁹.

Claramente el esquema sobre los obispos, o al menos su primera sección, quedaba retenido ahora, hasta que se resolviera la disputa sobre la colegialidad en el esquema *De ecclesia*. De hecho, quienes se oponían a la colegialidad, como Staffa, incluían el texto sobre los obispos en el material que ellos distribuyeron sobre la cuestión.

La Comisión para los obispos se reunió en sesión plenaria el 16 de septiembre, dos días antes de que la asamblea fuera a iniciar la discusión de su texto. No se efectuaron cambios en los textos que trataban de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad. Pero se decidió introducir dos nuevas secciones en el párrafo 18; la primera afirmaba el derecho de los obispos a desempeñar sus funciones, libres de interferencias por parte de la autoridad civil, y la otra insistía en el derecho exclusivo de la Iglesia a nombrar y establecer obispos, y pedía que en el futuro no se concedieran derechos, a este respecto, a los poderes civiles, y que los gobiernos que habían disfrutado de este derecho en el pasado renunciasen ahora libremente a él. Estas inserciones tenían su origen en una sugerencia del cardenal Bueno y Monreal, arzobispo de Sevilla, expresada en una reunión de la comisión celebrada en marzo. Puesto que la materia tenía que ver con relaciones existentes desde hacía tiempo con gobiernos y que tenían carácter delicado, el secretario de Estado Cicognani fue consultado y dio su aprobación a la idea y a los textos elaborados²⁹⁰.

La discusión del esquema *De pastorali episcoporum munere in ecclesia* comenzó el 18 de septiembre de 1964, inmediatamente después de las últimas intervenciones sobre el *De beata*. Se había decidido que el debate se limitara a los materiales no discutidos ya durante la segunda sesión, es decir, a los nuevos párrafos y a las secciones tomadas del esquema anterior *De cura animarum* que no se habían presentado nunca ante toda la asamblea²⁹¹. La *Relatio* oficial no hizo referencia alguna a las disputas con respecto a la colegialidad, exceptuada la afirmación de que la aprobación del esquema sería condicional, es decir, reconociéndose que el texto podría ser revisado para hacer que se ajustara a cualesquiera revisiones que se efectuaran en el *De ecclesia*. En su informe verbal Veuillot repitió esta notificación, pero justificó también el prefacio teológico y

288. Veuillot a Garrone, 29 de mayo de 1964 (copia); ISR, Veuillot papers, 41.

289. ISR, Veuillot papers, nº 730.

290. La documentación inicial puede hallarse en AS V/2, 650-654; los textos que debían insertarse se encuentran en AS III/2, 63-64.

291. Una lista de ellos puede encontrarse en AS III/2, 57.

otros enunciados sobre la colegialidad, basándose en que un tratamiento del ministerio pastoral de los obispos tenía que fundamentarse teológicamente en la doctrina expuesta en el esquema sobre la Iglesia²⁹².

Después de los informes generales, que fueron leídos por el cardenal Marella y Mons. Veuillot, trece padres hablaron el primer día, seis el segundo día, diecinueve el tercero, y dos en el cuarto y último día del debate. El obispo Carli aprovechó la ocasión de su discurso para repetir sus críticas del texto elaborado por su propia comisión. De manera particular, él planteaba el argumento de que la teoría de la colegialidad que se presuponía en aquel texto daba prioridad a la relación de los obispos con el colegio de obispos, más que con la Iglesia particular de la que el obispo tiene la presidencia. Esta opinión, decía, se hallaba en contradicción con la historia y con la tradición, se exponía a considerables dificultades, y necesitaba ulterior investigación exegética, histórica, litúrgica y jurídica. Terminaba con algo así como un argumento *ad hominem*, dirigido hacia quienes proponían esta nueva idea, y eran observaciones que quizá pretendían afectar también a la votación sobre el capítulo III del esquema *De ecclesia*, que estaba a punto de comenzar:

Ahora leemos en textos y hemos oído recientemente en el aula que el Concilio no desea definir cuestiones debatidas entre teólogos con respecto a la divina revelación y a la Bienaventurada Virgen María. ¿Por qué, entonces, no utilizamos el mismo criterio prudente en cuestiones tan importantes que afectan al episcopado, más aún, a la constitución misma de la Iglesia?

Alejemos de nosotros la acusación de que utilizamos dos pesos y dos medidas: a saber, que fuimos circunspectos y cuidadosos y rígidamente cautos en cuestiones de mariología y de Biblia, pero que somos locuaces y elocuentes e impetuosos cicerones cuando hablamos *pro domo nostra*²⁹³.

Dada la importancia y el carácter disputado de estas cuestiones, es sorprendente observar que Carli fuera el único orador en abordarlas. En cambio, los demás oradores hablaron de secciones particulares del esquema: los nuevos párrafos sobre la libertad con respecto a la autoridad civil, los problemas pastorales de la inmigración, las relaciones con el clero diocesano, la cuestión de la exención de los religiosos, los estilos de dirección pastoral, la catequesis, etc. El mismo juicio ha de formularse acerca de las observaciones escritas presentadas antes de la tercera sesión y durante el debate en el aula conciliar, con excepción de las presentadas por Mons. Guerry, quien ofreció una respuesta detallada a las objeciones escritas de Carli²⁹⁴. Es posible que los padres consideraran la cuestión como dependiente del resultado de la votación sobre el capítulo III del

292. AS III/2, 47, 60-62. Una útilísima explicación del esquema, la cual, lo mismo que el informe de Veuillot, se hallaba claramente encaminada a ofrecer respuestas a la crítica de Carli, puede encontrarse en el documento que Mons. Onclin preparó para los obispos franceses: *Le texte du Schéma «De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia»*: Études et documents 20 (17 de agosto de 1964).

293. AS III/2, 72-74.

294. Los dos conjuntos de intervenciones escritas pueden hallarse en AS III/2, 755-780 y 385-463; en cuanto a los comentarios de Guerry, cf. p. 764.767.

De ecclesia, y que por este motivo no necesitaban ser discutidas durante el debate en el aula. Otro hecho notable es que los orientales no intervinieron, a pesar del hecho de que algunos de ellos abrigaban considerables reservas²⁹⁵.

Después de la conclusión del debate, la Comisión para los obispos se dedicó a la labor de revisar el texto a la luz de las intervenciones verbales y escritas. El 5 de octubre Marella informó a Felici de que su comisión «cree que hay que mantener en el esquema las antedichas referencias doctrinales, con el fin de que el esquema mismo sea completo»; pidió a Felici que comunicara esto a la CC, la cual, si así lo deseaba, debería proporcionar una lista completa de los materiales que ella deseaba que quedaran eliminados. El 9 de octubre Felici contestó que en una reunión de los presidentes, la CC y los moderadores celebrada dos años antes se había decidido que, si no se eliminaban las secciones sobre la colegialidad, la Comisión para los obispos debía asegurarse de utilizar el esquema *De ecclesia*, y de reproducirlo con las citas apropiadas²⁹⁶.

El texto revisado fue distribuido a los padres el 30 de octubre, y se anunció que la votación sobre él comenzaría el 4 de noviembre²⁹⁷. El prefacio y el capítulo primero se habían revisado sólo ligeramente, exceptuado el párrafo 4, que la Comisión para los obispos, siguiendo las instrucciones de la CC, había refundido enteramente para ajustarlo a los enunciados que se hacían en el esquema sobre la Iglesia. Los redactores habían citado una frase que hablaba acerca de «la potestad suprema sobre la Iglesia universal», pero no habían incluido otro pasaje que trataba de esa potestad calificándola de «suprema» y «plena». Las tensiones y las sospechas eran tan elevadas en aquel momento que la omisión de este segundo adjetivo fue atribuida extensamente a quienes se oponían a la colegialidad²⁹⁸. Como respuesta a los comentarios formulados, el capítulo II se había ampliado considerablemente, de manera más significativa para ofrecer una definición más completa de una diócesis («cierta teología de la Iglesia particular... se ofrece en pocas palabras», decía la *Relatio*) y descripciones más completas de las responsabilidades pastorales de los obispos. Se hizo también una adición al párrafo sobre la exención de los religiosos, a fin de enunciar la disponibilidad de los mismos para el Papa o para otra autoridad eclesiástica competente. El capítulo III experimentó sólo cambios de menor importancia.

Cuando la votación se acercaba, se realizaron esfuerzos con el fin de recoger firmas para los *modi* sobre dos puntos particulares: las secciones sobre la colegialidad en el prefacio y en el capítulo I, y la cuestión de la exención de los religiosos en el capítulo II. Si más de una tercera parte de la asamblea votaba *placet iuxta modum*, entonces la comisión se vería obligada a tomar en serio los *modi*. Un conjunto de cuatro *modi* fue-

295. Cf. las observaciones intensamente críticas expresadas por Mons. Elias Zoghby, *Observations sur le «schema Decreti De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia»: Ad Proemium et Caput I*, CLG, Moeller papers, 02723.

296. AS III/2, 737-738, 775.

297. AS III/6, 111-209.

298. Cf. JCng, 31 de octubre. Congar señalaba que los críticos sospechaban también que el texto se había distribuido en la víspera de una breve festividad conciliar, de tal manera que los obispos no tendrían la oportunidad de reunirse y actuar juntos. Congar mismo creía que los temores eran exagerados. Para sospechas parecidas entre obispos americanos, véase el *Diario de Dworschak*, 4 de noviembre.

ron preparados con este fin en el Colegio belga, y parecería que eran los mismos que el cardenal Meyer distribuyó entre los obispos americanos. El primero y más importante de ellos expresaba el temor de que la omisión del adjetivo «plena» en el n° 4 colocaría el texto en tensión con el esquema sobre la Iglesia y crearía «el peligro de que el texto mismo del *De ecclesia* pudiera ser interpretado luego de manera errónea a la luz del texto abreviado que se nos había presentado en el actual esquema sobre el ministerio pastoral de los obispos»²⁹⁹.

A pesar de las solicitudes de última hora de que la votación se aplazara hasta después de la aprobación del esquema sobre la Iglesia³⁰⁰, la votación sobre el esquema tuvo lugar en los días 4, 5 y 6 de noviembre. El procedimiento fue el mismo que el empleado para el *De ecclesia*: dieciocho votaciones individuales con *placet* - *non placet* sobre párrafos seleccionados, seguidas por una votación general, que permitía un *placet iuxta modum* para cada uno de los tres capítulos. Los resultados fueron sorprendentes. Aunque el mayor número de votos de *non placet* sobre secciones particulares del capítulo I fue de 225 (11%), cuando se efectuó la votación sobre la totalidad del capítulo el resultado fue de 1030 *placet*, 77 *non placet* y 852 *placet iuxta modum*. Puesto que el número de votos de *non placet* y de *placet iuxta modum* sobrepasaba un tercio de votantes de la asamblea, el capítulo no fue aprobado. Algo parecido sucedió con respecto al capítulo II. Aunque cada sección particular fue aprobada abrumadoramente, la votación general final fue de 1219 *placet*, 19 *non placet* y 889 *placet iuxta modum*. Tan solo el texto del capítulo III, el único que había sido considerado como el que corría mayor peligro, fue aprobado: la votación final aquí fue de 2070 *placet*, 77 *non placet* y 469 *placet iuxta modum*³⁰¹. El análisis de los *modi* recibidos revelaría que los principales problemas con el capítulo I se referían a los párrafos 4 y 8, mientras que en el capítulo II el párrafo sobre la exención de los religiosos era el que originaba dificultades –por ambas partes–. Los curiosos resultados condujeron a algunos observadores a preguntarse qué lógica había detrás de los procedimientos de votación³⁰².

Correspondía ahora a la Comisión para los obispos el examinar y evaluar los *modi* y revisar el texto con arreglo a ellos. Una labor diligente produjo una versión revisada con la esperanza de que ésta pudiera ser aprobada antes de que finalizara la sesión. Cuando se vio evidentemente que tal cosa era imposible, Marella pidió a Felici que in-

299. Carta del cardenal Meyer a los obispos americanos, 2 de noviembre de 1964; CLG, Moeller papers, 02715; AACincinnati, Alter papers, Box 11. Cf. JCng, 2 de noviembre, donde Congar informa que Etchegaray, por una reunión con Frings y Ratzinger, se enteró de que «se está diseñando un movimiento con el fin de obtener más de un tercio de votos *iuxta modum* para el *De pastoralis munere episcoporum*, para obligar a la comisión a que tome en serio las enmiendas que proponen que la autoridad de los obispos sea afirmada más vigorosamente y que se enuncie menos estrictamente su dependencia con respecto al Papa».

300. El 31 de octubre de 1964, Ferrero di Cavallerleone escribió a Cicognani, hablando contra el hecho de que se votara sobre el *De episcopis* antes de que hubiera sido aprobado el texto del *De ecclesia*. El 3 de noviembre Marella hizo una declaración parecida: que el voto sobre este texto fuera condicional, habiéndose de hacer revisiones si se efectuaban cambios en el *De ecclesia* (AS V/3, 39-42).

301. Para las votaciones, cf. AS III/6, 256, 264, 266, 277-278, 297, 301, 306, 309, 312, 316, 323, 356, 364, 367, 369 y 373-374.

302. Cf. las observaciones de Klaus Mörsdorf en su historia del decreto en *Commentary on the Documents of Vatican II* 2, 192-193.

formara a los padres de que su comisión había completado su tarea y de que el texto no se les presentaría para una votación final a causa de la prioridad concedida al *De ecclesia*, a causa de la falta de tiempo y a causa de razones técnicas³⁰³. Esta última observación parece referirse a la imposibilidad de conseguir que el texto quedara impreso durante los ajetreados últimos días de la sesión. En la última sesión de trabajo, el día 20 de noviembre, Felici anunció que el estudio del texto revisado quedaría aplazado hasta la cuarta sesión del Concilio³⁰⁴. La existencia de tensiones dentro de la Comisión para los obispos se revela también por una carta que Edward Schick escribió a los presidentes, el 10 de noviembre, lamentándose de que los *modi* eran conocidos únicamente por un grupo reducido de jefes de las cinco subcomisiones, los cuales únicamente habían informado a la comisión plenaria acerca de los *modi* que ellos habían aceptado³⁰⁵; y se revela asimismo por un intercambio epistolar entre Veuillot y Onclin que refleja los temores de ambos acerca de la labor de la subcomisión revisora³⁰⁶.

303. AS V/3, 88-89. En un informe enviado a Pablo VI el día 11 de noviembre, Felici decía que los *modi* habían sido examinados, pero que no podían ser presentados a la asamblea para su aprobación antes de que el *De ecclesia* hubiera sido aprobado (AS VI/3, 508).

304. AS III/8, 552.

305. AS V/3, 61-62.

306. Cf. Veuillot a Onclin, 14 de diciembre de 1964; Onclin a Veuillot, 18 y 31 de diciembre de 1964 (ISR, Veuillot papers, nn. 5, 6 y 7).

Dos cuestiones delicadas: La libertad religiosa y las relaciones con los judíos

GIOVANNI MICCOLI

Durante los diez primeros días del tercer periodo, el Concilio hizo que avanzara considerablemente la temática eclesiológica, de tal modo que ahora resultaba posible pasar a cuestiones bastante distintas, aunque no menos «calientes» y difíciles. En efecto, durante la última semana de septiembre la congregación general se ocupará de discutir acerca de la libertad religiosa y las relaciones entre el catolicismo y el pueblo judío. Estos temas eran problemáticos, a causa de las actitudes consolidadas y generalizadas de desconfianza, por no decir de hostilidad, que muchos confundían con la auténtica y, por tanto, inmutable doctrina católica. Los más refractarios son los episcopados «latinos». Además, las diversas comisiones y subcomisiones, y con ellas también los grupos oficiales, han reemprendido su labor, con el resultado de atraer la atención de los padres sobre una gran cantidad de temas, aparte de los que se debatían en el aula, desde la revelación hasta el ecumenismo, desde la formación de los sacerdotes hasta las misiones, desde los religiosos hasta las Iglesias orientales. No pocos comienzan a esperar que el Concilio termine con la sesión del presente año 1964².

Introducción

En la reunión de la Comisión de Coordinación del 16 de abril de 1964 se había decidido, a propuesta del cardenal Conlaloni¹, que los que originalmente habían sido los capítulos IV y V del *De oecumenismo* se convirtieran en dos *Declarationes* indepen-

1. Congar anota en su *Journal*, el 23 de septiembre: «Como señala el P. de Lubac, que se acerca a mi manera de pensar, la pequeña minoría alcanzará sus objetivos, al menos en parte. Se acabará por ceder a sus gritos, como hacen los padres de familia que, para tener paz en casa, terminan por ceder ante los niños discolos...».

2. Parece que incluso Congar comparte el «sentir general: se ha adelantado en el programa». Y añade: «Se podría terminar el Concilio este año, e incluso, después de una breve interrupción, volver a llamar a los obispos para que voten sobre los textos. De esta manera, los que proceden de regiones lejanas no tendrían ya que regresar» (JCong, 25 de septiembre).

dientes: la primera, como *Declaratio altera*, se titularía *De iudaëis et de non-christianis*, mientras que la otra, *De libertate religiosa*, se convertiría en la *Declaratio prior*. No era la primera vez que se hacía la propuesta de modificar la situación de los dos textos dentro de los documentos conciliares, ni —como se verá— será la última, en un contexto en el cual la voluntad de salvaguardar la existencia de los mismos se contraponía a las incesantes tentativas por eliminar tales cuestiones de los trabajos conciliares, o al menos por modificar profundamente el alcance y el relieve que estaban adquiriendo dentro de las perspectivas del Concilio y a los ojos de la opinión pública.

Sin embargo, la decisión adoptada entonces seguiría siendo al final, y después de varias crisis y de luchas, la decisión definitiva. De todos modos, las declaraciones fueron sometidas a la asamblea, para su discusión, a partir de la segunda semana del tercer periodo: el texto *De libertate religiosa* el 23 de septiembre de 1964, durante la 86ª congregación general, y el texto *De iudaëis et de non-christianis* el 25 de septiembre durante la 88ª congregación general. Como se recordará, tanto el uno como el otro habían sido presentados ya a la asamblea en el trascurso del segundo periodo, concretamente como capítulos finales del *De oecumenismo*, pero sin que pudieran ser objeto de un debate específico⁴. Los unía a ambos, y seguía uniéndolos, su original presencia común dentro del mismo esquema, y también las expectativas externas con que eran aguardados, acogidos y acompañados. La razón era que ambos documentos abordaban cuestiones en las cuales más que en otras podía medirse la realidad y la profundidad efectivas del giro que la Iglesia católica estaba dispuesta a imprimir, al menos en un primer momento, a los principios y a las modalidades de sus relaciones con la sociedad, tal como siglos de elaboración doctrinal y de praxis consiguiente los habían construido hasta entonces⁵.

1. «De libertate religiosa»

Como en el segundo periodo, fue Mons. De Smedt, obispo de Brujas, quien presentó a los padres, el 23 de septiembre, la nueva «declaratio» *De libertate religiosa*. Había quedado claro, ya desde la fase preparatoria, que «dos concepciones diametralmente opuestas»⁶ se encontraban frente a frente.

3. AS V/2, 293.

4. Cf. HV 3, 243-253, y en particular 252s.

5. *Ibid.*, 250-252; H. Fesquet, *Le Journal du Concile*, 1966, 334ss y 342ss. De igual modo, el cardenal Bea, en una entrevista publicada el 18 de abril de 1964 en la *CivCat*, señalaba la «importancia» de los dos textos «para la vida de la Iglesia de hoy y para su situación en el mundo moderno»; *CivCat* 115 [1964] 109. En ese mismo sentido opinaba el P. Congar, quien en su *Bloc-notes* hacía notar «lo mucho que estas dos clarificaciones se hallan en el corazón mismo del proceso por el cual las relaciones entre la Iglesia y el mundo deben desarrollarse en un nuevo clima»; *ICL*, 1 de noviembre de 1964, n° 27, p. 23.

6. Así se expresa Mons. Felici en su memorándum, dirigido al Papa, del 14 de octubre de 1964 (AS V/2, 795). Sobre la aparición de tal contraposición desde la fase preparatoria, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciar l'evangelio. Il dibattito nella commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992, 298ss; M. Velati, *La proposta ecumenica del segretario per l'unità dei cristiani*, en *Verso il Concilio*, 326ss; S. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa: momenti e passaggi dalla preparazione del*

Por un lado se hallaban los defensores de la doctrina que, enraizada en las experiencias de los países cristianos, había encontrado su plena expresión y elaboración en el pensamiento católico intransigente y contrarrevolucionario y en el magisterio pontificio del siglo XIX, doctrina repetida sustancialmente, aunque con variedad de matices y de acentos, durante la primera mitad del siglo XX. Sus criterios básicos partían del principio de que únicamente la verdad tiene derecho a la libertad, mientras que al error, «para evitar mayores males», se le puede conceder sólo una relativa «tolerancia». Por tanto, se seguía de ahí que únicamente la Iglesia católica —por definición la única depositaria de la verdad— y sus fieles tenían el derecho (*ius*) a exigir y disfrutar una libertad plena. Según esta concepción, el modelo ideal de organización estaba constituido por el Estado católico, llamado a regir y gobernar la sociedad inspirándose en las normas enseñadas por la Iglesia, y a impedir la difusión de falsas doctrinas que, a juicio de la Iglesia, pudieran poner en peligro la salvación eterna de sus ciudadanos. Así pues, en la «ciudad católica» los otros cultos podían ser a lo sumo «tolerados»: en el sentido de que a los individuos no había que forzarlos a abrazar la «verdadera fe» y se les permitía, por tanto, que siguieran sus propias creencias, pero debía impedirse que causaran daño a las demás personas con la difusión de sus errores.⁷

No se trataba de proposiciones abstractas o de comportamientos ya obsoletos y que quedaban lejanos en el tiempo. Las campañas periódicas contra la propaganda protestante y su represión pública solicitada por la Santa Sede y por la Iglesia italiana entre los años treinta y los primeros años cincuenta⁸, la condición de minoría civil impuesta a los «disidentes» en la España franquista después del concordato del año 1953, atestiguan las consecuencias prácticas que tales principios seguían teniendo⁹. Esta era la «tesis» que se aplicaba puntualmente, de manera más o menos íntegra, cuando las condiciones históricas ofrecían la posibilidad de hacerlo, y la sociedad civil se presentaba, al

Concilio alla seconda sessione, en Il Vaticano II: l'evento, l'esperienza, i documenti finali, Bologna (12-15 de diciembre) 1966, *Documentazione del lavoro*, 442-484. Un cuadro caracterizado de esta manera lo ofrece también la extensa *Nota informativa* sobre la libertad religiosa, dirigida por Mons. Pavani a Pablo VI el 30 de marzo de 1964 (en AS VI/3, 113-122).

7. Una exposición bien elaborada de tal concepción la ofrece la obra de A. Ottaviani, *Istituzioni Iuris Publici ecclesiastici II. Ius Publicum externum (Ecclesia et Status)*, Roma 1948, especialmente 46-62 (*Status et Religio*) y 62-67 (*De tolerantia falsorum cultuum*). Cf. también de este mismo autor *Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione*, Roma 1953, y *Il baluardo*, Roma 1961. Sobre los orígenes y los desarrollos de esta doctrina, cf. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993.

8. Cf. sobre este tema, en cuanto al período fascista, P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, en S. Fontana (ed.), *Il fascismo e le autonomie locali*, Bologna 1973, 331-394, y G. Rochat, *Régime fascista e Chiesa evangeliche*, Torino 1990, 2988. Con ocasión de la visita de Churchill al Vaticano el 31 de julio de 1944, la secretaría de Estado preparó una serie de «notas» en las cuales, entre otras cosas, se llamaba la atención, en vista del concordato, sobre lo inoportuno que era y los riesgos que implicaba el incremento de la propaganda protestante en Italia (cf. G. Miccoli, *La Chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra, en Storia dell'Italia repubblicana I*, Torino 1994, 552s). Sobre los años sucesivos, cf. *La libertà religiosa in Italia*, Firenze 1956, y también, Consiglio Federale delle chiese evangeliche d'Italia, *Intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*, Roma 1953.

9. Una extensa bibliografía sobre el debate acerca de las condiciones de los protestantes en España la ofrece Caprié III, 449, nota 7. Para un cuadro general sobre las relaciones de los católicos con el régimen franquista, cf. G. Hermet, *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste*, 2 vols., Paris 1981, y G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, Bari 1988, 140ss.

menos oficialmente, como una sociedad católica compacta. Pero las nuevas condiciones históricas podían imponer adaptaciones y compromisos que llegaban a aceptar, en el orden político y social, la libertad civil para los seguidores de otros cultos. Esta última era la «hipótesis», según la distinción clásica elaborada a partir del *Sílabo*, y repetida constantemente por las sucesivas actuaciones del magisterio. Era una distinción práctica, eficaz, dictada y matizada por las circunstancias, que podía sugerir una sabia prudencia para evitar alteraciones y desórdenes en el orden social y consecuencias negativas para la Iglesia misma, pero no para permitir oscurecer en modo alguno o atenuar los principios que «se basan —como decía el capítulo IX del esquema *De ecclesia*, elaborado por la Comisión teológica preparatoria¹⁰— sobre los derechos intangibles de Dios, sobre la constitución y misión inmutables de la Iglesia, e igualmente sobre la naturaleza social del hombre, que sigue siendo siempre la misma a través de todos los siglos, y determina el fin esencial de la sociedad civil misma, a pesar de la diversidad de los regímenes políticos y de las demás vicisitudes de las cosas».

El frente opuesto no era capaz de ofrecer, al menos inicialmente, una alternativa que estuviera tan sólidamente argumentada y que fuera tan compacta y se hallase corroborada por innumerables declaraciones del magisterio. A este frente lo animaba la exigencia de encauzarse por otros derroteros, de concebir para la Iglesia y para el mensaje cristiano un enfoque de los problemas y de las dificultades de los hombres y de las sociedades que no buscara en el ejercicio del poder y en las relaciones con el mismo uno de sus caminos privilegiados¹¹; lo animaba también una creciente incomodidad con una doctrina considerada cada vez más como extraña a las orientaciones de la cultura y al espíritu público contemporáneos¹²; y la conciencia, en fin, de que precisamente por esa doctrina era demasiado fácil que a la Iglesia, por la diversidad en sus elecciones y en sus maneras concretas de actuar, se la acusara de oportunismo y de duplicidad, de ser intolerante cuando disfrutaba de la mayoría, y de exigir libertad y tolerancia cuando se encontraba en situación minoritaria¹³. De ahí nació la propuesta de abandonar definitivamente la teoría de la tesis y de la hipótesis, a la luz de la consideración de que con anterioridad se veían las cosas principalmente *ex parte obiecti*, mientras que en nuestros días se debe prestar atención también al sujeto, a los derechos de la persona¹⁴.

10. AD II/4, 657-662 (el pasaje citado se encuentra en p. 661). Un análisis de semejante texto puede verse en R. Rouquette, *La fin d'une Chrétienté. Chroniques II*, Paris 1968, 529-531. Cf. también Komonchak, en HV 1, 276-280.

11. Puede considerarse como una manifestación de tal tendencia, aunque con escasas repercusiones inmediatas en aquel entonces, el ensayo del P. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, en *Un concile pour notre temps*, Paris 1961, 59-87.

12. Cf. las consideraciones formuladas a este respecto por J. Courtney Murray, *Religious Freedom*, en W. M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II*, New York 1966, 673.

13. Cf. F-De Smedt, A/1: «Nadie debe sorprenderse de que nuestra Secretaría se ocupe del problema de la libertad religiosa. De hecho, de esta cuestión se ocupan hoy día cada vez más los no católicos, y repetidas veces se acusa a la Iglesia de ser intolerante allá donde se encuentra en situación mayoritaria, y de exigir, en cambio, tolerancia allá donde se encuentra en condición minoritaria».

14. Así, por ejemplo, De Smedt, durante la reunión general de la Secretaría para la unidad de los cristianos, celebrada en Rocca di Papa, en el curso de la discusión de la subcomisión IV, el 27 de agosto de 1961 (F-De Smedt, 13, 8/1, f. 5).

Ahora bien, en el fondo de todo estaba un tema que iba adquiriendo gradualmente un lugar central en los discursos de cuantos mantenían que había que reconocer en la libertad religiosa un derecho fundamental de la persona humana, a saber, la afirmación de que, en la historia global de la Iglesia, existe un «desarrollo» real de la doctrina, y de que, por tanto, había que rechazar la postura de cuantos pretendían fijar de algún modo, de una vez para siempre, los contenidos de dicha doctrina. No sin razón se señaló que el problema del desarrollo de la doctrina fue el verdadero campo de batalla del Vaticano II¹⁵: un desarrollo que quería y pretendía ser coherente, pero que no por eso dejaba de implicar revisiones incluso profundas. La cuestión de la libertad religiosa constituía un factor privilegiado de tal debate, imprimiendo así en la discusión conciliar un significado y un alcance que iban mucho más allá del tema específico. Y aunque los análisis históricos que pretendían mostrar la coherencia interna de este desarrollo demostraban ser en su mayor parte débiles y forzados, sin embargo conserva su importancia el criterio hermenéutico que de esta manera se afirmaba (así como la práctica que de él se seguía para el futuro)¹⁶.

Así sucedió que los grupos animados de espíritu ecuménico, empeñados en establecer relaciones con las otras Iglesias y confesiones cristianas, fueran los principales favorecedores de la búsqueda de caminos nuevos. Y era natural que la Secretaría para la unidad de los cristianos se convirtiera en la protagonista y en la sede privilegiada para la elaboración de una doctrina nueva y diferente¹⁷. Sin embargo, el camino era extraordinariamente dificultoso. Los profundos cambios que gradualmente se habían efectuado en las propuestas mismas presentadas por la Secretaría confirman todas las dificultades. El cardenal Bea, comentando en febrero de 1961 un primer informe de De Smedt sobre la cuestión, hacía constar con lúcida conciencia del problema: «No es una doctrina tradicional, pero la vida actual es la que no es tradicional»¹⁸. Una explícita retractación del pasado, cualquiera que fuese el criterio adoptado para justificarla, seguía siendo difícil, por no decir imposible. La idea de que la Iglesia romana pudiera haberse equivocado durante siglos resultaba inadmisibles para la mayor parte de las personas. La minoría no dejará de reafirmarlo en las más diversas circunstancias. Pero incluso hablar de «desarrollo» creaba problemas: evocaba irremediabilmente (y, por lo demás, no sin razón) el fantasma del modernismo. La inmutabilidad de la doctrina representaba para la «escuela romana» un indiscutible dogma no escrito, una piedra angular a la que se hacían constantes referencias frente a las propuestas y a las iniciativas de la mayoría¹⁹. Y

15. Cf. J. Courtney Murray, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, en *La liberté religieuse. Déclaratio «Dignitatis humanae personae»*, Paris 1967, 147.

16. Cf. J. Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis humanae personae»*, Paris 1967, 147.

17. Sobre las circunstancias que indujeron a la Secretaría a ocuparse de la cuestión, cf. HV 1, 276-280 y HV 3, 243-246. Cf. además J. Hamer, *Histoire du texte de la Déclaration*, en *La liberté religieuse*, la cita en p. 53ss.

18. En la reunión de la Secretaría en febrero de 1961 (subcomisión IV), en F-De Smedt, 12, 4/1, f. 1. Sobre los cambios experimentados en la redacción del esquema habla extensamente Hamer, *Histoire du texte*, 53ss.

19. Cf. Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire*, 120. Ejemplos significativos de tales actitudes los ofrecen las cartas del cardenal Ruffini escritas durante el período conciliar: cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 137 y 146. Es típica a este res-

dada esta actitud, la cuestión de la libertad religiosa para todos, para los católicos y los no católicos, para los cristianos y los no cristianos, la cuestión de una verdadera libertad religiosa, reconocida como un derecho y no como una mera concesión, constituía un nudo no fácil de desatar.

La conciencia, a la que se llegó rápidamente, de la dificultad de imponer al Concilio una simple reafirmación de la enseñanza tradicional había movido al Santo Oficio y, según parece, a la misma secretaría de Estado, a tratar de suprimir el tema del orden del día del Concilio²⁰. Al día siguiente de la reunión entre Ottaviani y Bea en junio de 1962, con ocasión de la presentación a la Comisión central de los textos elaborados por la Comisión teológica y por la Secretaría sobre temas de la tolerancia y de la libertad religiosa, el P. Gagnebet, que entre los expertos de la Comisión teológica gozaba de especial autoridad, no había dejado de señalar a este respecto: «Acerca de la oportunidad misma de proponer estos temas al Concilio, puede haber vacilación. Pero si se habla de ellos, lo único que se puede proponer es la doctrina católica»²¹. La exigencia de mantener abierto el diálogo ecuménico, que hubiera quedado gravemente dañado, por no decir interrumpido, en el caso de que el Concilio hubiera eludido la cuestión, y las reiteradas presiones de algunos obispados (principalmente de obispados de los Estados Unidos) permitieron que el texto preparado por la secretaría como capítulo V del esquema *De oecumenismo* llegara finalmente a las manos de los padres el 19 de noviembre de 1963, es decir, el día mismo en que Mons. De Smedt había explicado extensamente las características y las dificultades del texto en el curso de la 70ª congregación general²².

Su apasionado discurso fue acogido con muchos aplausos. Él había ofrecido una plena justificación de la libertad religiosa para los individuos y para los grupos, una libertad que sólo podría ser limitada por las autoridades civiles a causa del bien común y de la necesidad de respetar los derechos de otros. Sin embargo, la cuestión central sobre la que se concentraba la oposición estaba constituida por la discrepancia entre esta doctrina y la forma en que el magisterio pontificio se había expresado durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. De Smedt trató de resolverla afirmando que tal divergencia era más aparente que real. En su opinión, las anteriores condenaciones de la libertad religiosa se habían formulado a causa de las falsas teorías acerca del hombre que se habían utilizado para justificarla, así como también la separación entre la Iglesia y el Estado había sido condenada como fruto de la presuposición racionalista de la omnipotencia jurídica del Estado²³. Pero al combatir el racionalismo, el na-

pecto la nota manuscrita que resume una intervención de Mons. Michele Maccarrone y que se encuentra al final de algunas observaciones mecanografiadas del P. Boyer: «La historia de la Iglesia no puede hallarse en un error. Los principios de la Iglesia son siempre los mismos, pero los hombres y las situaciones cambian, de tal manera que los principios hay que aplicarlos de maneras diferentes» (F-De Smedt, 12, 5/4, f. 4n.n.).

20. Cf. V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo*, 129. Cf. también Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 10s y 16ss.

21. Citado en Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 11, n. 66.

22. HV 3, 246-249.

23. Tal criterio de lectura se halla expuesto extensamente en la *Ratio schematis* preparada con miras a la presentación de la *Declaratio*. La *Ratio* fue obra del P. Murray, a quien se debían ya en gran parte las no-

turalismo y el indiferentismo religioso, la Iglesia combatía en favor de la dignidad de la persona humana y de su verdadera libertad, que tienen su verdadero fundamento en el reconocimiento de la dependencia en que el hombre se halla respecto de Dios. Por esta razón, aquellas condenas no estaban en contradicción con la enseñanza de la *Pacem in terris*, que reconocía la libertad religiosa como derecho de la persona humana.

Al final de su *relatio*, De Smedt instaba a que los textos pontificios no se leyeran fuera de su contexto histórico. Pero tal recomendación no suprimía sus interpretaciones forzadas. Al hacer frente a las objeciones propias de la minoría, De Smedt estaba respondiendo también a una necesidad propia, sentida profundamente, porque, aun admitiendo una evolución doctrinal, él no podía renunciar a encontrar en ella una continuidad fundamental, una fidelidad sustancial de la doctrina con respecto a sí misma. Sin embargo, este enfoque, así como no era capaz de satisfacer a la oposición, así tampoco podía dejar de suscitar incertidumbres y dificultades incluso entre aquellos que mantenían que, un siglo después del *Sílabo*, se necesitaba más urgentemente que nunca un reconocimiento generoso y abierto por parte de la Iglesia de la libertad religiosa para todos. El *De libertate religiosa* siguió suscitando una maraña no resuelta de presiones, preguntas y exigencias en contraste, lo cual hizo que fuera especialmente accidentado y dificultoso su paso a través del Concilio.

Durante el segundo período, como es sabido, no se había efectuado una discusión específica de este capítulo. El aplazamiento había suscitado decepción y preocupación²⁴. Se conocía, por lo demás, la tenaz hostilidad que los ambientes curiales y la minoría conservadora seguían manteniendo hacia el anteproyecto. Hasta mediados de enero, la secretaría había recibido casi únicamente *animadversiones* críticas, en nombre de la tesis y de la hipótesis, y quedaba la incertidumbre acerca del texto en el que la declaración sería situada, lo cual podría significar que la declaración quedara sustraída a la secretaría, con el peligro de modificaciones sustanciales o de drásticas reducciones del texto a unas cuantas líneas²⁵. Y aunque el cardenal Cicognani, en una conversación privada, había admitido al parecer que «no se puede ya evitarlo», sin embargo, la conclusión de la *relatio* con la que él presentó a la Comisión de Coordinación el nuevo texto sobre la libertad religiosa, reelaborado entretanto por la secretaría, ofrece un evidente testimonio de su persistente hostilidad hacia el hecho de que se tratara la cuestión:

Puede parecer bastante paradójico el que la Iglesia católica, depositaria de la Verdad e investida del mandato de propagar y enseñar tal credo revelado, propugne al presente, como quizá no lo había hecho nunca, estos derechos [a saber, a la libertad] para las de-

tas explicativas del texto de la *Declaratio* (cf. HV 3, 245s y 250s). La *Ratio* repetía ideas que Murray había expuesto ya (cf. *On religious liberty: America* 109 [1963] 704-706, y que él repetiría extensamente en *Vers une intelligence du développement*, 111-147). Pero es significativo que esta misma manera de leer los documentos pontificios del siglo XIX (tal como Achille Erba me señaló) fuera adoptada por Jacques Leclercq, un anciano y nada sospechoso profesor de la Universidad de Lovaina, a quien De Smedt ciertamente conocía; cf. J. Leclercq, *La liberté d'opinion et les Catholiques*, Paris 1963, 178ss (sobre Leclercq, cf. *Catholicisme* VII, cols. 154s).

24. Cf. HV 3, 252s. Cf. además, sobre estas reacciones, Caprile III, 563; Fesquet, *Le journal du Concile*, 382ss; Wenger II, 186ss.

25. JCong, 6 de febrero de 1964.

más religiones. Está obviamente implícito en esta acción el que la Iglesia no quiere dar aprobación al error, y que su acción debe entenderse debidamente: son necesarias gran prudencia y cautela²⁶.

No se puede afirmar, desde luego, que la presentación de Cicognani surgiera de un análisis cuidadoso del texto aprobado por la secretaría. Y así, él seguía refiriéndose al *De libertate* como capítulo V del *De oecumenismo* (y al *De iudaeis* como capítulo IV), mientras que en el nuevo anteproyecto este último se había convertido en un apéndice, y el *De libertate* había sido trasladado al cuarto puesto. La decisión adoptada entonces de convertir ambos textos en dos «declaraciones» independientes no condujo a efectuar cambios en el texto sobre la libertad religiosa, enviado a la secretaría general durante las semanas anteriores, hasta tal punto que sus párrafos mantuvieron la misma numeración que se les había asignado durante la revisión experimentada, cuando dicho texto se convirtió en el capítulo IV del esquema. Y este texto fue el que se envió a los padres con miras al tercer período, tal como lo atestigua Felici en su carta fechada el 11 de mayo de 1964²⁷.

La labor de la Secretaría de revisar y reconstruir el texto había sido llevada a cabo inicialmente por algunos de sus miembros juntamente con algunos de sus expertos, reunidos en Roma del 3 al 24 de febrero bajo la presidencia de Mons. Willebrands, y después en la reunión plenaria celebrada en Ariccia del 24 de febrero al 7 de marzo²⁸. El problema de orientarse entre las numerosísimas observaciones enviadas por los padres (fueron 380, que reunidas formaron un volumen de 280 páginas²⁹), de seleccionarlas, dejando a un lado unas y eligiendo otras, no fue nada fácil, ya que no se apreciaba en la asamblea ninguna orientación predominante. La falta de esta orientación se debía, al menos en parte, a las presiones de los opositores; y el peso de los mismos se dejará sentir hasta el final sobre el curso del texto y sobre el enfoque del mismo. A este respecto, en un informe presentado en la reunión del 22 de febrero, Mons. Pavan, que había estudiado todas las observaciones enviadas por los padres, hizo notar significativamente que «hay cierto número de obispos que mantienen que los individuos no tienen ningún derecho a expresar externamente una convicción religiosa errónea, aunque ellos la profesen de buena fe. En este punto no hay discusión posible»³⁰. La variedad de las implicaciones y de los puntos de vista presentes en las observaciones de muchos que, aun

26. AS V/2, 288.

27. *Ibid.*, 500s.

28. HV 3, 326s. Cf. además AS V/2, 165-169. El P. Hamer realizó un extenso análisis mecanografiado, de fecha 9 de marzo de 1964, de la labor realizada en aquella ocasión; puede verse en F-De Smedt 17.7/6 (en el f. 14 señala: «La participación de Mons. Pavan fue decisiva»). Cf. igualmente Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 33ss y nota 238.

29. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 73.

30. En F-De Smedt, 17. 7/6, f. 1 (se trata del informe del P. Hamer, del que se ha hablado en la nota 28). Cf. también Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 34. La extensa *Nota informativa* que Mons. Pavan dirigió a Pablo VI el 30 de marzo de 1964 tiende más bien a acentuar que «en cuanto se refiere a la sustancia de la cuestión, los padres están de acuerdo, puede decirse que con unanimidad», en que «la libertad religiosa debe reconocerse hoy día a todos», aunque se ponga también de manifiesto la profunda diferencia en materia doctrinal y pastoral que existe entre los dos grupos contrapuestos (AS VI/3, 119s).

siendo favorables en principio al texto, no dejaron de suscitar objeciones y dificultades, se tradujo en la adopción, por parte de la secretaría, de cinco criterios preliminares para proceder a la corrección del texto³¹.

El primero de todos era una definición más clara del concepto de libertad religiosa, tal como se empleaba en la declaración. Por eso, en el párrafo inicial se aclaraba que la libertad religiosa no libera al hombre de sus obligaciones hacia Dios, sino que se trata de la libertad religiosa que se reivindica en las relaciones interpersonales y sociales, para los individuos y para las asociaciones religiosas; el fundamento de esta libertad se halla en la vocación divina de los hombres, llamados (*vocati*) «a seguir la voluntad del Creador y Salvador según el dictamen de su propia conciencia»³². En segundo lugar se formulaba una declaración más explícita del derecho de las asociaciones religiosas a disfrutar de una libertad plena «en materias que pueden fomentar la vida espiritual de los hombres». En tercer lugar se ofrecía una explicación más detallada de los criterios por los cuales el ejercicio del derecho a la libertad religiosa puede experimentar limitaciones. Tales criterios tienen que ver, por un lado, con el fin de la sociedad y, por el otro lado, con los modos de propagación de una religión. En efecto, se pueden imponer límites al ejercicio de la libertad religiosa a causa del fin de la sociedad, un fin que las autoridades públicas deben proteger, y que «consiste en aquel conjunto de condiciones sociales que deben permitir a los hombres conseguir su perfección de la manera más plena y fácil»³³. Pero se pueden fijar también límites a ese ejercicio cuando se está recurriendo a medios engañosos para difundir la propia religión. En cuarto lugar, tendrá que haber una exposición más clara y explícita del carácter objetivo de las leyes divinas, a fin de excluir cualquier peligro de subjetivismo y de indiferencia religiosa. En quinto lugar, habrá que recordar la situación actual de la humanidad, que hace que sea necesaria y útil la proclamación de la libertad religiosa. En un lenguaje todavía muy conciso se repetía aquí el punto de vista expresado ya por J. C. Murray al día siguiente del segundo período. Él había dicho que la libertad religiosa era ante todo una cuestión política y constitucional, que debe apoyarse con argumentos teológicos y morales, y debe ser tratada como tal, mientras que al mismo tiempo debe reafirmarse la absoluta incompetencia del Estado para pronunciar un juicio sobre la verdad o la falsedad de una religión³⁴. Este aspecto del tema adquirirá una extensión mucho mayor, cuando Murray, que había colaborado ya de vez en cuando con la secretaría, asuma en el interior de ella una función decisiva en la refundición del texto, después de la discusión pública del mismo en septiembre de 1964³⁵.

La semana en que la declaración sobre la libertad religiosa fue sometida finalmente a los padres para su discusión, era una semana especialmente caliente para el Concilio,

31. Cf. *Relatio super declarationem de libertate religiosa*, en AS III/2, 345s.

32. El concepto de «vocación divina» como fundamento del derecho a la libertad religiosa se debía al P. Fuchs (véase el informe de Hamer, del 9 de marzo de 1964: F-De Smedt, 17, 7/6, ff. 11-13). Para el posterior abandono de este concepto, cf. Hamer, *Histoire du texte*, 74s.

33. Cf. sobre este punto las pertinentes observaciones de Hamer, *Histoire du texte*, 76.

34. Cf. *ibid.*, 71ss; D. Gonnert SJ, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray SJ*, Paris 1994, 122ss.

35. Cf. *infra*, 120ss.

llena de expectativas y de tensiones. En efecto, se habían iniciado, párrafo por párrafo, las votaciones sobre el capítulo III del *De ecclesia*, dedicado al carácter sacramental y a la colegialidad del episcopado, una cuestión en torno a la cual la minoría había efectuado una terrible oposición de principio, a la vez que expresaba las más graves sospechas en la confrontación con quienes apoyaban el texto³⁶.

El informe verbal de De Smedt fue más breve que el que había pronunciado durante el segundo período. En algunos aspectos era más cauteloso y se mantenía más a la defensiva con la afirmación, repetida varias veces, de que el texto necesitaba todavía muchas mejoras; que no faltaban problemas y puntos en los que había que profundizar; y subrayaba con insistencia que la Secretaría esperaba mucho de las intervenciones de los padres y de la discusión pública, que era la primera a la que el texto tenía que someterse³⁷.

De Smedt apenas tocó la cuestión de lo que el magisterio pontificio tenía que decir sobre el tema, aunque esto había ocupado un gran espacio en su informe anterior: dijo que los textos pontificios sobre este tema (*de hac re*) abordan el problema desde un punto de vista distinto y en diferentes circunstancias sociales³⁸. Y aunque era obvia su constatación de que en ningún concilio ecuménico se había discutido jamás acerca de la libertad religiosa, no era verdadera la afirmación de que el «problema» fuese «nuevo». Era algo así como si él quisiera sugerir que, en el fondo, los papas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX habían hablado de otra cosa. Por otro lado, el orador añadía que la materia era «extraordinariamente dificultosa», pero sin mencionar prudentemente que las dificultades surgían precisamente del hecho de que el magisterio se había movido en una dirección opuesta a la adoptada por él en su declaración.

En realidad, no pocos puntos de su discurso estuvieron dedicados a responder indirectamente a las críticas que pudieran surgir contra la declaración, apoyándose precisamente en el magisterio pontificio. Y así, después de haber repetido los cinco criterios, explicados ya extensamente en su *relatio* escrita, y que habían orientado la reelaboración del texto, De Smedt defendió la decisión de hablar de «libertad religiosa» más bien que de «tolerancia religiosa», basándose en la constatación de que se trata de una expresión que en el uso moderno ha adquirido un significado bien preciso. En un concilio pastoral, la Iglesia quiere pronunciarse sobre una cuestión que las comunidades eclesiales, los gobiernos, las instituciones, los periodistas y los juristas designan con este término. «Si dirigimos nuestras palabras a la sociedad moderna, debemos servirnos de su modo de hablar»³⁹. Hizo ver también claramente —como consecuencia directa de lo que acababa de decir— que en el texto se habla de la libertad religiosa como de un concepto formalmente jurídico, que enuncia un derecho fundado en la naturaleza de la per-

36. Cf. el capítulo I del presente volumen; en cuanto a lo que había precedido, cf. HV 3, 71-103.

37. El texto se halla en AS III/2, 348-353.

38. *Ibid.*, 348.

39. En apoyo de tal afirmación, él citó un pasaje de un discurso de Pablo VI, quien había hablado explícitamente de «libertad religiosa» dirigiéndose a los participantes en un seminario europeo de las Naciones Unidas sobre la libertad de información (Pablo VI, *Encicliche e discorsi* [gennaio-aprile 1964], vol. II, Roma 1964, 510).

sona humana y que se halla reconocido en las leyes fundamentales de los Estados⁴⁰. Sin embargo, precisó que la naturaleza pastoral y no específicamente doctrinal del documento no implicaba que –en una materia tan delicada y que afecta a la conciencia– uno debiera limitarse a meras indicaciones prácticas. De ahí la oportunidad de una sobria exposición de las razones doctrinales en que se funda la libertad religiosa.

Al explicar la estructura del texto, De Smedt apeló implícitamente a las exigencias del diálogo ecuménico, que habían dado origen más que nada al texto. En efecto, desde sus párrafos iniciales, la declaración recuerda la enseñanza tradicional, según la cual, por la naturaleza misma del acto de fe, «nadie debe ser forzado a abrazar la fe»; de esta verdad el orador deducía consecuencias específicas para la acción. Esta afirmación preliminar de que la Iglesia católica exige a sus hijos el respeto de la libertad religiosa de otros asegurará, observó De Smedt, que «nuestra sinceridad aparezca como más eficaz en posteriores declaraciones»⁴¹.

El orador negó, además, que el texto quisiera afirmar que todo el fundamento del derecho a la libertad religiosa se encuentra únicamente en la libertad de conciencia. Lejos de eso, señaló que la intención de la declaración era hallar «el fundamento último de la libertad religiosa»⁴² en la naturaleza de la persona humana, tal como fue creada por Dios. El orador vinculó con tal intención el uso que en el texto se hace del término «vocación» (*vocatio*); para decirlo con otras palabras: el derecho a la libertad religiosa está inscrito en el corazón de la naturaleza humana por el acto creativo de Dios, que dispone a cada persona para que, siguiendo la orientación de su conciencia, obedezca «a la vocación o voluntad divina». Pero el orador añadió que: «Al usar el término, la puerta queda abierta al mismo tiempo para fundamentar en esta ‘vocación’ las exigencias de orden sobrenatural para quienes poseen la fe»⁴³.

El orador se proponía así tener en cuenta las preocupaciones de quienes temían que la declaración pudiera conducir a los fieles católicos a no reconocer a la autoridad eclesiástica y a demoler de esta manera el orden jerárquico. Teniendo esto bien presente, De Smedt tuvo buen cuidado de explicar que la obligación de cada individuo es examinar lo que, «en su caso concreto», la ley divina exige de todo aquel «que cree en la Iglesia»: la obligación de «no actuar como si Dios no hubiera conferido autoridad doctrinal a su Iglesia». Por eso, «antes de actuar libremente, la persona debe examinar qué es lo que la Iglesia enseña en un punto determinado, a fin de poder hallarse libremente en conformidad con Dios, que enseña a través de la Iglesia»⁴⁴. En una palabra, la libertad religiosa del creyente católico hallaba su expresión en la libre decisión de reconocer y de aceptar, por tanto, la voz y la voluntad de Dios, expresadas en el magisterio eclesiástico.

Otra cuestión muy controvertida y delicada era la de las limitaciones que la autoridad civil podía imponer a la libertad religiosa, y las razones de tales limitaciones. Por

40. AS III/2, 350.

41. *Ibid.*, 351.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, 352.

un lado, los españoles y los italianos actuaban al unísono en defensa de sus respectivos concordatos y de los privilegios que éstos reconocían a la Iglesia. Su postura hallaba un amplio acuerdo y apoyo en la curia (se sabe que el cardenal Ottaviani, de acuerdo con el cardenal Ruffini, consideraba el concordato español del año 1953 como un modelo para las relaciones entre la Iglesia y el Estado)⁴⁵. Por otro lado, los obispos polacos y los demás procedentes de países descritos como «democracias populares» temían, no sin razón, que tal reconocimiento proporcionara una justificación a la adopción de medidas contrarias a la Iglesia⁴⁶. ¡Es imposible, exclamó De Smedt⁴⁷, encontrar una fórmula que impida todos los abusos! Y tuvo buen cuidado de reafirmar vigorosamente la incapacidad y la incompetencia del Estado o del gobierno para juzgar acerca de la verdad religiosa y para inmiscuirse en la vida religiosa de sus ciudadanos. Y mientras que tal afirmación, al final de esta sección, era obvia y aceptada por todos, a saber, que el Estado no puede subordinar las asociaciones religiosas a sus propios fines, no sucedía lo mismo con las dos afirmaciones que la precedían, porque el Estado agnóstico y la separación entre la Iglesia y el Estado eran dos pesadillas para la enseñanza tradicional. De Smedt se esforzó por precisar: no cabe duda de que el Estado debe fomentar la vida religiosa, pero no puede menos de reconocerse «el carácter laico» de las autoridades públicas. Su perentoria afirmación final infundía seguridad, pero se encontraba poco respaldada por unos argumentos que fueran contrarios al argumento tradicional: «Se halla estrictamente prohibido por la ley natural el que las autoridades públicas adopten el laicismo, el cual se opone a la religión»⁴⁸. Como un orador consumado, De Smedt terminó su discurso con un tono cautivador y de generosa aceptación:

Nuestra comisión es un instrumento en manos del Concilio. Con la ayuda de todos vosotros y guiados por el Espíritu Santo, nos esforzaremos con prudencia y con la debida moderación por perfeccionar el texto de la declaración sobre la libertad religiosa, a fin de que se convierta en un documento digno de este Concilio ecuménico⁴⁹.

La serie de cardenales que se sucedieron en sus intervenciones en ese primer día de la discusión (nueve de diez intervenciones) muestra la importancia y las numerosas implicaciones que el tema poseía a los ojos de toda la asamblea⁵⁰. Desde las observacio-

45. Cf. A. Riccardo, *Chiesa di Pio XII o Chiese italiane?*, en A. Riccardi (ed.), *Le Chiese di Pio XII*, Bari 1980, 40 y 51, n. 93. Para la concepción de Ottaviani sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, cf. *supra*, nota 7. Por otra parte, es significativo que en el Concilio circulase un rumor, repetido por el P. Daniélou, de que la declaración sobre la libertad religiosa iba dirigida contra España e Italia (D-Dupont, 12 de octubre de 1964).

46. Tales preocupaciones aparecieron en las intervenciones de Klepacz, obispo de Lodz, quien habló en nombre de los obispos polacos (AS III/2, 503ss), de Wojtyla, arzobispo de Cracovia (*ibid.*, especialmente 531s) y, de manera particularmente incisiva, en la intervención de Mons. Čekada, obispo de Skopje (*ibid.*, 378ss).

47. AS III/2, 352: «No parece posible encontrar una formulación de la que no pueda abusar la autoridad pública, si tiene mala voluntad»: una afirmación que De Smedt repitió en su intervención verbal con un «¡Eso es imposible!» (*ibid.*, 353, n. 3).

48. *Ibid.*, 353.

49. *Ibid.*

50. Intervinieron sucesivamente Ruffini, Quiroga y Palacios, Léger, Cushing, Bueno y Monreal, Meyer, Ritter, Silva Henríquez y Ottaviani. Finalizó la sesión matutina Mons. Čekada, obispo de Skopje. En su in-

nes iniciales quedó claro que seguía sin cambio alguno la nítida oposición entre las dos tendencias. Los tecnicismos escolásticos que de vez en cuando hicieron pesada la marcha del debate no oscurecieron los términos reales de lo que se hallaba en juego, ni la apasionada implicación en el tema debatido. Fue una confrontación abierta y que llegó a ser dramática en algunos momentos. Y no se ocultaron las diferencias y las dificultades incluso entre aquellos que estaban convencidos de la necesidad de la declaración.

En nombre de quienes se oponían a ella, fue una vez más Ruffini quien abrió el fuego: «El veterano combatiente no ha perdido nada de su combatividad», señalaba Congar⁵¹. El cardenal comenzó diciendo: «La declaración es muy oportuna, pero permítidme que indique los puntos en los que necesita ser completada y perfeccionada»⁵². En realidad, según Ruffini, había que cambiarlo todo, comenzando por el título. Y había que cambiarlo a la luz de la enseñanza tradicional, cuyos principales puntos él expuso entonces. La libertad religiosa, dijo, no puede separarse de la verdad, porque sólo Dios, la suprema verdad, es perfectamente libre. Dado que la verdad es una e indivisible, no puede haber más que una sola religión verdadera. Y únicamente a ésta le corresponde el derecho a la libertad («un derecho propio de la verdad, que ninguna autoridad es capaz de abolir»). Las circunstancias de la vida y la necesidad de hacer que la coexistencia humana sea posible, hacen que resulte necesaria una tolerancia «paciente y benévola» hacia todos, como nos enseña la Divina Providencia, que nos llama a todos a la santidad y ordena lo que es bueno, pero que a la vez tolera y permite que sucedan muchos males, que ella podría impedir y que ciertamente no aprueba. Tal distinción es absolutamente necesaria. De lo contrario, muchas personas pensarán que el concilio ecuménico, al tratar de la religión, no exige nada más que lo que hace el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Ese artículo, desde luego, autorizaba la libertad religiosa, pero al expresar su empeño, por lo demás laudable, por asegurar la concordia entre los pueblos que profesan religiones diferentes, «exhala evidentemente un aroma de indiferentismo agnóstico»⁵³. Aquí Ruffini esboza una acusación que se repetirá a menudo durante el debate: la actual declaración, al menos implícitamente, hace caso omiso de la reivindicación fundamental de la Iglesia de ser, en el tiempo histórico, la única depositaria auténtica de la verdad, de la verdad plena, objetivamente definida y definible, sugiriendo en cambio la idea de la existencia de una multiplicidad de caminos, de una variedad de vías legítimas y dignas que permiten más o menos la consecución plena de la verdad.

Ruffini expresó mayor preocupación aún por lo que el texto dice con respecto a la actitud de las autoridades públicas hacia la religión. Parece que excluye que un Estado pueda tener una religión propia, a la que deba favorecer y proteger, «conservando la to-

forme sobre las primeras semanas de la tercera sesión, dirigido al Consejo mundial de Iglesias, W. A. Quanbeck describió ese día como «excepcionalmente dramático, con excelentes discursos» (F-ACO 5.51, f. 4 —el texto del informe lleva fecha del 24 de septiembre, pero en realidad refiere acontecimientos que se produjeron al final del mes—).

51. JCong, 23 de septiembre de 1964.

52. AS 11/2, 354-356.

53. *Ibid.*, 355.

lerancia hacia las demás religiones»⁵⁴. A la luz de tales principios, los concordatos concertados por la Santa Sede con el Estado italiano, con Portugal, con España y con la República Dominicana deberían rescindirse. Y si a todas las religiones se les concedieran los mismos derechos, entonces los privilegios especiales que la Iglesia católica trata de obtener de los gobiernos, cuando puede, no serían ya legítimos ni válidos. Y sobre todo habría que revocar la solemne declaración con que comienzan los concordatos italiano y español, a saber, que «la religión católica es la única religión del Estado»⁵⁵.

Ruffini encontraba, además, completamente fuera de lugar la invitación dirigida a los católicos de que no forzaran a nadie a abrazar la fe. Habría que recordar, en cambio, que en muchos lugares ocurre precisamente lo contrario, a saber, que los fieles católicos, para no verse privados de los derechos civiles o para no morir de hambre, se ven constreñidos a abandonar la propia religión. En lugar de la declaración genérica que condena cualquier violencia contra la religión y las asociaciones religiosas como contraria a la voluntad del Creador y Salvador, Ruffini proponía finalmente sustituir esas palabras por una protesta abierta y firme para reivindicar la protección de la ley «para nuestra santísima religión» y para afirmar a la vez la plena solidaridad del Concilio con todos los hermanos que han sufrido y siguen sufriendo persecución «a causa de la justicia de Dios»⁵⁶.

Fueron una veintena las intervenciones que, durante casi tres mañanas, adoptaron una postura contra la «declaración». Todas ellas repitieron sustancialmente el esquema trazado por Ruffini: por un lado, apelaban más o menos explícitamente a la doctrina tradicional, según la cual únicamente la verdad puede disfrutar de plena libertad; y por otro lado, ponían de relieve las nefastas consecuencias que para la Iglesia y para los fieles llevaba consigo necesariamente el abandono de tal doctrina. No faltaron acusaciones graves y ataques violentos que crearon malestar. Los españoles eran los que más unidos estaban. Reflejaban preocupaciones propias, presiones del gobierno, y la voluntad de responder indirectamente a los memorandos y a las cartas recibidas de grupos de sacerdotes y laicos que, desde España, denunciaban dentro de la clandestinidad el carácter opresor del régimen franquista, los graves peligros inherentes a los estrechos lazos que la jerarquía eclesiástica mantenía con él, y las consecuencias nefastas que tales vínculos suponían para la vida religiosa misma, reducida con harta frecuencia a un gris conformismo rutinario⁵⁷. El episcopado español fue el que in-

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, 356. Cf. A. Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le Autorità civili II: 1915-1954*, Città del Vaticano 1954, 84 y 272 respectivamente.

56. AS III/2, 356.

57. Cf. sobre este tema J. Iribarren, *Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*, Madrid 1992, especialmente 235ss. Un llamamiento, reproducido a ciclostilo, y que va dirigido por sacerdotes españoles a los padres conciliares, con fecha 29 de septiembre de 1964, para denunciar la opresión del régimen y los compromisos del episcopado, puede verse en F-Lercaro XXXI, 1090. Para llamamientos análogos, cf. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 21, n. 152. Interesantes observaciones sobre la actitud del catolicismo español con respecto a la tolerancia y a la libertad religiosa pueden verse en el *Rapport confidentiel sur la situation actuelle des protestants en Espagne*, enviado el 2 de julio de 1961 a De Smedt por H. Carlier, un sacerdote belga dedicado a actividades ecuménicas (en F-De Smedt 13.9/2; cf., al respecto, Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 13, n. 82). Ofrece la medida de las ten-

tervino en el debate con el mayor número de representantes (seis intervenciones verbales y catorce escritas).

Fue duro y alarmado el discurso del cardenal Quiroga y Palacios, arzobispo de Santiago de Compostela: a su juicio, el texto de la comisión muestra gran solicitud por la unión con los hermanos separados, probablemente para favorecerla, pero no presta casi la más mínima atención a los gravísimos peligros para la fe y la caridad a los que expone a los fieles católicos; responde al espíritu y a la mentalidad de aquellas regiones a las que en un tiempo se las llamaba «protestantes», pero olvida por completo el espíritu y la mentalidad de las regiones y de las naciones en las que la mayor parte de la población es católica... Todo esto fomentaría la revolución en la Iglesia... El concepto de libertad se ve desarrollado de tal modo en ese texto que, una vez admitido, «habrá que temer una licencia desenfrenada»⁵⁸. López Ortiz, obispo de Tuy-Vigo, puso en duda la afirmación de que el Estado sea incompetente para juzgar acerca de la verdad en materia religiosa. Es una afirmación cargada de funestas consecuencias y que pretende cambiar radicalmente la doctrina aceptada y propuesta hasta ahora por el magisterio de la Iglesia... «Cuando un Estado declara ser católico,... entonces lo único que hace es manifestar solemnemente su obediencia a la ley divina, su voluntad de tributar públicamente a Dios el culto debido, su obligación de ayudar a la Iglesia con sus propios actos». Eso es lo que la Iglesia desde el siglo IV, con su constante magisterio, ha venido enseñando incesantemente como la tarea del Estado⁵⁹. Para Temiño Saiz, obispo de Orense, la intención del esquema de expresarse en términos adaptados a nuestro tiempo, tratando a la vez de conservar fielmente la doctrina de la Iglesia, es una intención laudable, pero la idea que lo impregna todo, a saber, que todas las asociaciones religiosas y todas las religiones poseen los mismos derechos y merecen la misma consideración social, no puede compaginarse con la doctrina del concilio Vaticano I y con la revelación misma⁶⁰. Granados García, obispo auxiliar de Toledo, impugnó, como «doctrina nueva en la Iglesia», el derecho a la propaganda indiscriminada de la verdad y de la falsedad religiosa, un derecho que aparecía claro en el esquema. Convendrá reflexionar sobre el hecho de que en las cosas humanas no se admite fácilmente la propaganda de errores que atentan contra el bien común, como sucede, por

siones existentes en el catolicismo español la carta que el abad de Montserrat dirigió el 7 de diciembre de 1964 (desde Francia, para eludir la censura del gobierno) a De Smedt, para darle las gracias, también en nombre «de muchas personalidades catalanas, de intelectuales y de jóvenes», por el empeño desplegado por él en favor de la libertad religiosa, y para suplicarle a la vez «que mantuviera, con la misma valentía, esta misión en defensa de la verdad y de la libertad más fundamental»: «A pesar de la publicidad... que se ha hecho de la democracia y de la gran calidad de las estructuras oficiales existentes en nuestro país... en el fondo hemos de vivir sometidos a la presión de una tiranía ideológica y de una vigilancia policial. Esta situación, agravada por el aislamiento tradicional del catolicismo español, nos lleva a vivir en las tinieblas de una ignorancia y de una soberbia edificadas sobre fundamentos falsos. El problema de la Iglesia española se resuelve teniendo en cuenta que ella no puede considerarse prácticamente como una Iglesia nacional, sino que ha de verse en relación con la Iglesia universal. Tan solo de esta manera podremos recuperar una normalidad y una perfección de vida espiritual y política que España no ha conocido desde hace siglos»: F-De Smedt, 18.2/4.

58. AS II/2, 357s.

59. *Ibid.*, 483s.

60. *Ibid.*, 499.

ejemplo, con la licitud del suicidio. ¿Por qué habrá que admitir entonces con tanta facilidad la propaganda del error religioso? «¿Es que quizás no consideramos tan peligrosos los errores religiosos?»⁶¹.

También los italianos, con pocas excepciones, actuaron en la misma longitud de onda, no sin algunas bajezas de estilo, que hirieron a los invitados por la secretaría y que suscitaron malestar en la asamblea. Así, el obispo auxiliar de Roma, Canestri, recurrió de nuevo a tonos y argumentos de la más clásica polémica antiprotestante, negando que un sacerdote católico que («¡oh dolor!») se haya pasado al protestantismo («arrastrado por una depravada tentación, por ejemplo, de desobediencia, de avaricia y de otras cosas por el estilo que conocéis muy bien»), pueda apelar a la propia conciencia para disfrutar de la libertad religiosa, de la cual podrá disfrutar, desde luego, pero por otras razones diferentes⁶². La intervención del cardenal Ottaviani fue «bastante moderada», como escribía en *La Croix* Antoine Wenger⁶³. Pero también él pidió que se hiciera clara mención de los derechos sobrenaturales que corresponden a la Iglesia y a sus fieles: «No nos hallamos aquí en una asamblea filosófica o meramente natural, sino que nos encontramos en un concilio de la Iglesia católica, y debemos profesar y defender la verdad católica, a fin de que haya plena libertad para actuar según la doctrina católica, especialmente en estos tiempos nuestros en que podemos decir, con los primeros padres y con los primeros cristianos, acerca de aquellos que sufren en los lugares de persecución: ¡Cuántas cárceles habéis santificado!»⁶⁴. Entre los cardenales de la curia, Browne fue el más resuelto y explícito, al proponer el rechazo en bloque de toda la declaración⁶⁵. También algunos representantes de las grandes familias religiosas adoptaron posturas en contra del esquema. En este sentido se expresó Aniceto Fernández, superior general de los dominicos. Y en una intervención por escrito lo hizo Dom Jean Prou, superior de la congregación benedictina francesa⁶⁶.

61. *Ibid.*, 509.

62. *Ibid.*, 486. Fesquet (*Le journal du Concile*, 477s), basándose en informaciones suministradas por el «service de presse» francés, atribuyó a tal intervención tonos y argumentaciones aún más arrogantes. Cf. la puntualización que ofrece Wenger III, 323, n. 6, quien reconoce, no obstante, que «el ejemplo elegido era bastante poco ecuménico».

63. Wenger III, 320.

64. AS III/2, 375.

65. *Ibid.*, 470s. Vale la pena recordar el retrato, sazonado con afectuosa ironía, que trazó de él Congar (JCng, 29 de octubre de 1964) en otra ocasión: «Moeller me señalaba, durante la sesión de esta tarde, cómo el cardenal Browne, por bueno y honrado que sea, tiene una tesitura de espíritu verdaderamente espantosa. Ha seguido siendo, sin cambiar en lo más mínimo, exactamente como era cuando lo conocí como Maestro del Sacro Palacio y Superior General. El retorno a las fuentes no lo ha conmovido lo más mínimo. Para él, lo mismo que hace veinte años, el Papa es 'obispo universal'. Ésa es toda su eclesiología. 'Las encíclicas han corregido a san Pablo'. Todo lo que promueve la sumisión, es bueno; todo lo que habla de libertad, debe reprimirse y, si es posible, debe eliminarse. *No pierde una ocasión* de expresar estos desdichados 'principios'. Con Moeller lo vemos llegar; adivinamos cuál será la reacción de Browne, y él utiliza únicamente *las palabras* para desencadenarla. Nunca falla. Estamos seguros de que, si surgen las palabras 'amor' y 'experiencia', éstas suscitarán una dificultad en él. Y que si, en cambio, se repite por enésima vez que todo sucede *sub Petro*, y que es preciso *reverenter oboedire* ['obedecer con respeto'], entonces todo estará bien».

66. Cf. respectivamente AS III/2, 539-542 (con adiciones escritas en 542-552), y 734-737.

Entre las personalidades más destacadas del *Coetus internationalis*, habló Marcel Lefebvre⁶⁷. Esbozó las consecuencias catastróficas de la declaración en el terreno religioso, moral y político-social, para la evangelización y para el apostolado de la Iglesia. Y afirmó que la declaración estaba inficionada de relativismo y de idealismo, concluyendo dramáticamente: «Si esta declaración es aprobada solemnemente en su forma actual, entonces sufrirá un gran detrimento el respeto del que la Iglesia católica disfruta entre todos los hombres y entre todas las sociedades por su indefectible amor a la verdad hasta el punto de derramar su sangre y por el ejemplo de virtud, tanto individual como colectiva, y esto sucederá en perjuicio de muchas almas, que no se sentirán ya atraídas por la verdad católica»⁶⁸. Su discurso fue «una caricatura del texto», señaló Congar: «Crítica casi todo por *fas* o por *nefas*, desde el punto de vista de una persona negativa que se halla en contra del texto, sin reflexionar sobre lo que éste dice»⁶⁹.

Tonos y argumentos parecidos se repitieron en numerosísimas intervenciones escritas, que la interrupción del debate impidió que se escucharan en el aula. La declaración se convirtió en objeto de acusaciones gravísimas: conduce al sincretismo, a un irenismo nefasto, abre las puertas al escepticismo⁷⁰, ofrece una imagen del hombre inspirada en la concepción naturalista del liberalismo⁷¹. Fue drástico el cardenal Gilroy: «Sería una injuria inferida al magisterio de la Iglesia, instituido divinamente, el admitir que a todas las asociaciones religiosas que perpetúan la herejía les corresponde el derecho... de propagar sus falsedades. ¿Se atreverá a decir un concilio ecuménico que a cualquier hereje le corresponde el derecho de seducir a los fieles, alejándolos de Cristo, el Sumo Pastor, para conducirlos hacia pastos envenenados?»⁷². Brevísima y desolada fue la declaración del cardenal De Arriba y Castro: «Yo, el más insignificante de todos, quiero expresar únicamente los daños que ya han comenzado a causa de tantas disputas. Por lo demás, baste recordar que sólo Cristo es el Maestro, y que sólo lo son los apóstoles nombrados por él y los sucesores de los mismos, es decir, la Iglesia católica. Nadie más tiene derecho a predicar el Evangelio. El proselitismo es un verdadero azote para la Iglesia de Cristo. En España se están viendo ya sus frutos: el abandono de la práctica religiosa e incluso algunas apostasías»⁷³.

El ataque de los españoles se concentró principalmente en la afirmación de que las autoridades públicas no son competentes para pronunciarse sobre la verdad en materia religiosa: es una doctrina *penitus reicienda* («que debe rechazarse por completo»); va

67. *Ibid.*, 490-492. Las razones que apoyaban su oposición se hallan expuestas extensamente en las notas preparatorias dispuestas de antemano por su teólogo de confianza; cf. V.-A. Berto, *Pour la Sainte Église Romaine. Textes et documents*, Paris 1976, 370-407. Entre los miembros activos del *Coetus* intervino también en el aula el obispo de Campos, Antonio de Castro Mayer (AS III/2, 485s), mientras que Mons. de Proença Sigaud envió un extenso «voto» escrito durante la intersesión (AS III/3, 648-657). Sobre el *Coetus*, cf. L. Perrin, *Il «Coetus internationalis patrum» e la minoranza conciliare*, en *Evento*, 137-187, y en *HV* 3, 157-161.

68. AS III/2, 492.

69. J.Cng, 24 de septiembre de 1964.

70. Cf. AS III/2, 639 (Carinci), 658-666 (Del Campo y de la Bárcena), 678 (Flores Martín).

71. *Ibid.*, 683-686 (García de Sierra y Méndez).

72. *Ibid.*, 611.

73. *Ibid.*

contra la Sagrada Escritura, contra la tradición de la Iglesia, contra las enseñanzas de los sumos pontífices⁷⁴, abre el camino al indiferentismo y al subjetivismo religioso, y en último término, como la historia enseña, lleva al ateísmo⁷⁵. Refiriéndose a la intervención de Ruffini, el arzobispo Muñozerro hizo ver dramáticamente los peligros a los que semejante doctrina hace que queden expuestos los concordatos. Los gobernantes católicos, obedeciendo al Concilio, deberán rescindirlos, sacrificando de este modo la unidad católica⁷⁶: aquella unidad de la que disfruta España, que posee el gran mérito de haber salvado al catolicismo en la Edad Moderna, de haber hecho que la América Latina y las Filipinas fuesen católicas, de haber conseguido en nuestro tiempo «la gran y única victoria contra el comunismo». En España los protestantes son 30.000, de los cuales sólo 15.000 son españoles, «en su mayor parte ganados... por la fuerza del proselitismo» y de origen humilde:

Reverendísimos Señores, os ruego que tengáis bien presentes estas cosas para evitar los males que pueden predecirse, si el gobierno español decidiera rescindir el concordato y fomentara la libertad en materia religiosa, como se propone en el esquema⁷⁷.

En numerosas intervenciones se repite la acusación de que la declaración se encuentra en abierta contradicción con el magisterio pontificio, disipa la autoridad de éste y sugiere la idea de que la Iglesia ha podido engañarse⁷⁸. Mons. Hervás y Benet, prelado de Ciudad Real, autor de un extenso y detallado *votum*, se dirige finalmente de manera directa al Papa para exponerle las gravísimas consecuencias que la doctrina contenida en la declaración (que introduce verdadera y propiamente «cosas nuevas» en la enseñanza de la Iglesia) no puede menos de tener para la autoridad del magisterio pontificio⁷⁹.

En realidad, aun con la variedad de acentuaciones y de enfoques, el tema de fondo de los discursos de los oponentes se presenta inalterado y constante: la declaración sobre la libertad religiosa, tal como está construida y argumentada, contradice abiertamente al magisterio tradicional de la Iglesia y da un mentís a la enseñanza impartida con especial claridad por los papas de los dos últimos siglos. La observación tenía suficiente base. Era cuanto bastaba para que los defensores de la inmutabilidad e intangibilidad de la doctrina hicieran sonar las alarmas y abrieran las puertas a las más negras sospechas en sus enfrentamientos con la parte contraria. La apelación a que habían cambiado las circunstancias históricas, expresada por los redactores y defensores de la declaración, no podía justificar cambios tan sustanciales. No eran suficientes ni la autoridad de Juan XXIII, al que ahora se juzgaba con abierto aire de superioridad⁸⁰, ni las

74. *Ibid.*, 642 (Castán Lacoma).

75. *Ibid.*, 663 (Del Campo y de la Bárcena).

76. Análogo relieve en la intervención de García y Goldáraz, arzobispo de Valladolid (*ibid.*, 689).

77. *Ibid.*, 614. Durante la intersesión, Muñozerro había enviado un extenso «voto» escrito, en el que criticaba duramente el esquema (en AS III/3, 629-632).

78. AS III/2, 642 (Castán Lacoma), 730 (Piña Torres), 740 (Santin).

79. *Ibid.*, 708s. Fue también claramente negativo el «voto» que Hervás y Benet había enviado a la Secretaría durante la intersesión (AS III/3, 685-697).

80. Cf., por ejemplo, D-Tucci, 18 de noviembre de 1962 (Siri habría dicho que la idea de convocar un concilio habría brotado de «un cuarto de hora de locura de Juan XXIII»).

afirmaciones de la *Pacem in terris*, a las que recurrían en gran número los defensores de la libertad religiosa, aunque diferían en sus interpretaciones⁸¹.

Por lo demás, el fantasma del neo-modernismo, evocado ya como peligro que había que conjurar y condenar en los *vota* de la fase preparatoria, flotaba desde hacía tiempo en el aula conciliar⁸². Por tanto, el conflicto y la oposición no eran solamente entre diferentes opciones doctrinales y prácticas, que oportunamente podrían dejarse sin resolver o que podrían equilibrarse en una nueva síntesis, sino que ponían en juego muchos otros temas cada vez más graves. La idea de que una verdadera y propia voluntad de subversión animara a los líderes y a los sectores de la mayoría, de que una sutil infiltración enemiga se estuviera produciendo en la Iglesia, estaba surgiendo de nuevo, con toda evidencia, entre los padres y los teólogos de la minoría, conduciendo otra vez a denuncias susurradas y a alarmas angustiosas, que llevaban de nuevo al primer decenio del siglo XX. «El panorama se ve cada vez con más claridad», como escribía Don Berto, teólogo de la confianza de Marcel Lefebvre, a Carli, obispo de Segni, al recibir el texto del *De libertate*, propuesto por la Secretaría en vista del tercer período:

No se trata ya de un problema de doctrina, de justicia, de tradición católica. Se trata de introducir, de imponer, bajo *pretexto* de «aggiornamento», un cambio *sustancial* del Catolicismo. Y como esto no puede realizarse «per arma lucis» [con las armas de la luz], se trata de hacerlo con modos violentos, con alborotos hoy, mañana en silencio, hoy con precipitación, mañana con lentitud, hoy en secreto, mañana en la oscuridad, calculándolo todo para el triunfo del error. Fíjese Vuestra Excelencia en el ejemplo (¡entre muchos otros!) del esquema «de libertate religiosa». Ha sido modificado, ¡está bien! Pero ¿no fue ya un acto de violencia el que el primer texto, que podía haber sido firmado por «Rousseau» o por «Mazzini», fuera elevado a la categoría de esquema conciliar? ¿No fue un acto de violencia el discurso de Mons. De Smedt, que pedía que esta vasta cuestión, tan violentamente añadida al esquema «de oecumenismo», y presentada nueve días antes del fin de la sesión, fuera discutida, y que se votara sobre el esquema antes de su finalización?... Aquí el objetivo especial (siendo el objetivo general el de cambiar sustancialmente la doctrina, e incluso la fe católica misma) es destruir completamente los principios más fundamentales del derecho natural para sustituirlos por el pseudo-derecho racionalístico, con la ventaja complementaria de demoler todo el edificio de los pontífices romanos, de acabar con la «Quanta cura» y con el «Sílabo». Esas personas *aborrecen rabiosamente* el *Sílabo*... La Iglesia (dicen ellos) debe ofrecer reparación a la humanidad por la publicación del *Sílabo*; Pío IX se equivocó

81. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 69-71. El superior general de la Orden de predicadores, A. Fernández, cuestionó en su intervención la interpretación que hacían de la *Pacem in terris* los defensores de las «nuevas doctrinas» (AS III/2, 540s). De manera semejante, aunque con mayor brevedad, argumentó el cardenal Browne (*ibid.*, 470s). Críticas semejantes habían sido formuladas ya por De Proença Sigaud, uno de los principales exponentes del *Coetus*, en sus *animadversiones* enviadas por escrito a la Secretaría durante la segunda intersección (AS III/3, 651ss).

82. Cf. HV 2, 321ss; HV 3, 43, n. 109, y p. 59s. Refiriéndose a una intervención de Ruffini sobre el *De divina revelatione*, Bergonzini escribirá: «Al cardenal Ruffini (como de costumbre) le parece ver latente en el esquema –*sicut anguis in herba*– la herejía protestante y la modernista» (M. Bergonzini, *Diario del Concilio*, introducción y notas de Don A. Leonelli, Modena 1993, 129). En cuanto a la presencia, entre los errores que deben condenarse, del «modernismo» y del «neomodernismo» en los *vota* de los obispos, cf. HV 1, 109ss.

en materia de *doctrina*... El pasar del «sí» al «no», el pasar de una proposición a la proposición contradictoria o a la contraria, ¿será únicamente un «aggiornamento»? ¿No será, más bien, un cambio sustancial? A mi parecer, Excelentísimo y Reverendísimo Señor, los adversarios saben muy bien que se trata de un cambio sustancial; lo saben y lo quieren. No pretenden discutir; quieren imponer...⁸³

Son juicios duros, que no dejan salida alguna a los propios «adversarios». No son juicios que puedan extenderse de manera generalizada a toda la minoría. Pero expresan ciertamente ideas y sospechas que circulaban en su interior, que daban impulso y fuerza a su oposición, y que eran extensamente compartidas por los padres que tenían el liderazgo del *Coetus internationalis*.

El único punto en el cual los oponentes parecían vacilantes e inseguros estaba relacionado con la manera de eliminar el esquema o de conseguir, al menos, una modificación radical del mismo. En efecto, fueron varias las propuestas que se formularon en el aula o entre bastidores. Algunos querían que se rechazase sin más el esquema; otros deseaban que fuera refundido por completo, aunque esto fuera la obra de una Comisión Mixta; hubo quienes sugerían que se hablara de la libertad religiosa en otro documento, por ejemplo, en el esquema sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo (esquema XIII), cuya aprobación había llegado a ser dudosa, dada la incertidumbre acerca de la duración del Concilio; algunos, finalmente, proponían que el esquema quedase reducido a algunas proposiciones puramente afirmativas y de carácter práctico, sin ir acompañadas de ninguna justificación doctrinal.

El hecho de que el documento pudiera aparecer en otro documento era una posibilidad que no les parecía descaminada a algunos padres que eran favorables a la proclamación de la libertad religiosa; pensaban así evidentemente con la intención primordial de atenuar la oposición y de facilitar un acuerdo más amplio. Pero había también persistentes incertidumbres acerca de lo adecuado de la declaración, incertidumbres que se hallaban motivadas y orientadas diversamente⁸⁴. Durante la intersesión el debate teológico y doctrinal había sido intenso y había manifestado una amplia gama de orientaciones y matices, que hallaron expresión, al menos parcial, en la discusión en el Con-

83. F-Carli, 15.35, carta del 5 de agosto de 1964. Insinuaciones y sospechas totalmente análogas fueron ya expuestas por Berto en una extensa carta dirigida a Carli el 13 de marzo de 1964 (*ibid.*, 17.1).

84. Además de reflejarse, como se verá, en las intervenciones en el aula, tales perplejidades aparecerán claramente en las cartas privadas. Así J. C. Murray juzga que el texto «no es particularmente bueno» (cf. HV 3, 245 y n. 78), y Congar expresa varias veces en su *Journal* su insatisfacción (cf. más adelante n. 291). Con prolijos argumentos críticos encontramos una extensa nota de G. Dossetti, *Valutazione complessiva sulla libertà religiosa*, escrita durante la tercera intersesión (F-Dossetti VII, 588 —la versión manuscrita del mismo texto en *ibid.*, VII, 578—). Aun afirmando que «la adopción de una postura por parte de la Iglesia es teóricamente posible y obligatoria, históricamente necesaria e imposible de aplazar, con tal de que sea el resultado de una sincera convicción, de que sea formalmente explícita y se halle concretamente comprometida en favor de la libertad religiosa para todo individuo y para toda comunidad (aunque sea no católica y no cristiana) en cualquier tipo de sociedad política», sin embargo, él juzga que la doctrina propuesta en el esquema es inmadura e improvisada, «incurablemente» marcada por la «visión empirista e individualista... de impronta anglosajona», que fue el punto de partida de los redactores, incapaces de responder plenamente a las objeciones de los oponentes.

cilio⁸⁵. Las intervenciones en el aula a favor de la declaración aparecen, de hecho, como mucho más diversificadas que las de los oponentes (aparte de la referencia, relativamente frecuente —nueve veces—, a la *Pacem in terris* de Juan XXIII, que era casi la única cita de una autoridad efectuada por los defensores de la libertad religiosa)⁸⁶. En efecto, se va desde una aprobación del texto, tal como está, que no tiene en cuenta de hecho las críticas que se le han formulado, hasta propuestas de modificaciones y de mejoras que tratan de ampliar más su alcance, moviéndose, por tanto, de una manera más decidida en una nueva dirección (fue significativa en este sentido, aunque quedó relativamente aislada, la intervención de Léger, que suscitó con claridad el problema de los ateos, a quienes no se les puede negar la libertad)⁸⁷, hasta llegar al reconocimiento de que el problema de equilibrar y compaginar la nueva enseñanza con las doctrinas del pasado representaba un problema real⁸⁸, aunque existía nuevamente desacuerdo sobre los términos en que se podía efectuar tal reconciliación. Pero otra oposición, que había hecho ya su aparición dentro de la Secretaría y durante la intersesión, fue adquiriendo forma cada vez más claramente: una oposición entre quienes querían acentuar los fundamentos evangélicos y teológicos de la libertad religiosa y aquellos que favorecían un enfoque constitucional que recogiera y asimilara la nueva y creciente conciencia de los derechos humanos, tal como ésta ha ido madurando en el curso de la historia⁸⁹.

Las incertidumbres en el campo de la mayoría parecen reflejarse también en la índole de las intervenciones. Mientras que todos o casi todos los «portavoces» del ala conservadora adoptaban una postura pública en contra del esquema, no se podía decir lo mismo de los que se hallaban a favor del esquema o de los que presuntamente lo favorecían. Los cardenales alemanes guardan silencio; los franceses guardan silencio; Suenens, Alfrink y Lercaro guardan silencio. Tan sólo el episcopado de los Estados Unidos, que estaba casi unido a favor de la aprobación, intervino con todos sus cardenales y con no pocos obispos. Hasta entonces no se había distinguido por un especial compromiso a favor de la reforma. Encontró en la libertad religiosa, como escribía con un poquito de ironía el periódico *Tablet*, una causa que le permitía ponerse del lado de los progresistas sin perturbar la fe y la práctica de sus fieles, y al mismo tiempo una ocasión maravillo-

85. Referencias en HV 3, 465s y *passim*; Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 477ss.

86. Cf. AS III/2, 362 (Cushing), 366 (Meyer), 494 (Buckley), 504 (Klepacz), 555 (Carlo Colombo), 653 (Clyde Young), 693 (Hannan), 720 (O'Boyle), 722 (Ocampo Berrio).

87. *Ibid.*, 359s.

88. Fue específicamente Ancel, obispo auxiliar de Lyon, quien, en su esfuerzo por superar las ambigüedades y las incertidumbres que habían aparecido en la discusión, sugirió la redacción de un nuevo proemio que reafirmase, según todo lo que habían puesto de relieve Ottaviani y Parente, el «supremo derecho del que goza la verdad», con arreglo, por tanto, a «la inmutable doctrina de la Iglesia», pero reafirmando, no obstante, la imposibilidad de limitarse a tal orden objetivo, y la necesidad, por consiguiente, de reconocer el derecho de toda persona a buscar la verdad, «búsqueda que no puede efectuarse sin el peligro de incurrir en el error» (*ibid.*, 616). Conviene recordar que tal propuesta encontró un lugar en la redacción final de la *declaratio*.

89. Especialmente Dubois, obispo de Besançon, criticó la argumentación, por considerarla demasiado filosófica y jurídica, y expuso la necesidad de darle un fundamento más explícitamente religioso, recurriendo a autoridades bíblicas y patristicas (*ibid.*, 505-507; cf. también sus observaciones enviadas durante la intersesión: *ibid.*, 884-886). G. Dossetti, en su *Valutazione complessiva*, se pronunció igualmente contra un enfoque que da «la precedencia lógica a los enunciados y a las justificaciones *ex ratione desumptae* frente a los contemplados *sub luce Revelationis*».

sa para hacer que desapareciese la sombra que oscurecía aún las relaciones de los católicos americanos con sus compatriotas, tal como se había visto en la campaña del año 1960 a favor de la elección presidencial de Kennedy⁹⁰. No es casual que el P. Murray, en el artículo publicado en *America* el 30 de noviembre de 1963, hablara de la «cuestión de la libertad religiosa» como del «problema americano del Concilio»⁹¹.

Murray, además de desempeñar un papel decisivo en la reelaboración de la *declaratio* después de la discusión de septiembre, fue indudablemente el principal inspirador del plan y de las observaciones que los obispos de los Estados Unidos presentaron en sus observaciones en favor de la libertad religiosa⁹². En un extenso estudio, publicado en la primavera de 1964 y basado en una lectura atenta de las numerosas observaciones transmitidas por los padres a la Secretaría, Murray expuso su enfoque del tema⁹³. Lo envió después a todos los obispos de los Estados Unidos y a otros veinte padres⁹⁴. Además, en la asamblea de los obispos americanos reunidos en Roma el 19 de septiembre, presentó una serie de observaciones críticas sobre el texto de la *declaratio* que sería sometido pocos días después a la discusión conciliar. Preparó luego para los obispos numerosos esquemas de intervención, coordinados según una estrategia global encaminada a poner de relieve los puntos fuertes de la cuestión⁹⁵.

90. «The Tablet», 28 de noviembre de 1964, citado en ICI, 14 de enero de 1965, 22s. Durante el segundo período, la intervención del episcopado de los Estados Unidos había dado ya el impulso decisivo para que el texto sobre la libertad religiosa se incluyera en el programa de los trabajos, y para que se tomara como base el texto preparado previamente por la Secretaría (HV 3, 244-249).

91. Cf. Murray, *On religious Liberty*, 704 (una traducción francesa se publicó el 4 de febrero de 1964 en el n° 2 de EtDoc). Hamer, *Histoire du texte*, 71-73, analiza tal artículo, realizando su carácter programático que tendrá aplicación en la reelaboración de la *declaratio* durante el tercer período conciliar. Sobre el P. Murray, cf. D. E. Pelotte, *John Courtney Murray. Theologian in conflict*, New York-Ramsey, NY-Toronto 1957; R. Sebott, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtneys Murrays zu einer modernen Frage*: Analecta Gregoriana 206 (Roma 1977); Gonnet, *La liberté religieuse*; Id., *L'apport de John Courtney Murray au schéma sur la liberté religieuse*, en M. Lamberigts-Cl. Soetens-J. Grootaers (eds.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Louvain 1996, 205-215. En cuanto a su colaboración con la Secretaría durante el segundo período conciliar, cf. también HV 3, 248-252, y Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 26ss. Sobre el carácter central del problema de la «libertad religiosa» para el catolicismo estadounidense, especialmente en cuanto a las relaciones de los católicos con los protestantes, insistía, en la primavera de 1964, T. F. Stransky, *La situazione ecumenica degli U.S.A.*, en *DO-C, Documentazione olandese del Concilio*, n° 105, p. 1-11.

92. Cf. Gonnet, *La liberté religieuse*, 137 («Todo induce a pensar que la gran mayoría de los obispos americanos han adoptado las ideas de Murray»). En efecto, en sus intervenciones verbales o escritas se atienen a los apuntes que Murray les había proporcionado: Shehan (Baltimore), Primeau (Manchester), Carberry (Lafayette) y O'Boyle (Washington), como se ve por la comparación entre las cartas de Murray y los textos de los obispos (cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 92ss, y Gonnet, 136s). Mayer y Spellman utilizaron intervenciones preparadas por él para ellos. Y lo hicieron también Silva Henríquez, Veuillot y Méndez Arceo (cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 110, n. 47).

93. Cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 88ss, y HV 3, 371-373. El ensayo, publicado en *Theological Studies* 25 (1964) 507-575, tuvo gran difusión entre los padres conciliares gracias a su publicación, poco después, en *DO-C, Documentazione olandese del Concilio*, nn. 145-149 (de la edición italiana), y fue reimpresso con el título *Le problème de la liberté religieuse au concile*, en la obra *La liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique*, Paris 1965, 10-112. Un cuidadoso análisis del extenso ensayo puede verse en Gonnet, *La liberté religieuse*, 126-135.

94. Pelotte, *John Courtney Murray*, 90.

95. Gonnet, *La liberté religieuse*, 135, y cf. *supra*, nota 90.

Toda la materia puede reducirse a dos proposiciones. 1) Durante toda su historia la Iglesia católica ha reivindicado para sí la libertad en la sociedad civil y ante los poderes públicos. En efecto, luchó por la libertad de los Sumos pontífices y obispos... Luchó también por la libertad del pueblo mismo de Dios... Por tanto, la primera proposición se contiene en la fórmula tradicional «*Libertas Ecclesiae*». 2) La segunda proposición es la siguiente: Esta misma libertad en la sociedad civil, que la Iglesia reivindicó siempre para sí y para sus propios miembros, la reivindica también en nuestra época para las otras Iglesias y para sus miembros, más aún, para toda persona humana¹⁰⁵.

El fundamento de esta segunda proposición lo encontraba Cushing en la *Pacem in terris* de Juan XXIII, para la cual «toda sociedad bien ordenada se basa en la justicia, en el amor y en la libertad»¹⁰⁶.

Quedó inesperadamente aislada, en comparación con otras intervenciones del episcopado de los Estados Unidos, la intervención de Ritter, obispo de Saint Louis, quien, aun reconociendo en la libertad religiosa una «ley innata... fundada en la naturaleza humana», y declarándose, por tanto, plenamente favorable a su reconocimiento por parte del Concilio, propuso que la declaración se limitara sencillamente a proclamarla y, si fuera necesario, a defenderla, pero evitando argumentarla y motivarla. En efecto, las razones aducidas en el esquema parecen débiles, inciertas y abiertas a demasiadas disputas y controversias: «Es de temer que surjan desacuerdos en cada dirección, pero sobre cosas accidentales más bien que sobre la sustancia, y que los padres, al rechazar las razones, terminen por rechazar la declaración misma»¹⁰⁷.

La propuesta pareció extraña a no pocos: daba la impresión de querer encontrarse a mitad de camino con los oponentes, y no fue casual el que fuera inmediatamente bien acogida y adoptada por Browne¹⁰⁸, por Parente y, con una referencia más implícita a ella, por el mismo Lefebvre. Pero fue incluso un signo de debilidad, un indicio quizá de la incertidumbre existente entre los defensores de la libertad religiosa sobre el resultado al que pudiera llegar un enfrentamiento entre las partes que se hallaban en conflicto acerca de la cuestión. En los pasillos del Concilio se sugerían otras hipótesis: la de un

105. «Ex una parte, haec tota quaestio de libertate religiosa est quodammodo complicata. Ex altera tamen parte, ut mihi videtur, est quaestio satis simplex. [...] Tota materia potest reduci ad duas propositiones. 1. Per totam suam historiam, Ecclesia catholica vindicavit sibi libertatem in societate civili et coram potestatibus publicis. Pugnavit nempe pro libertate Summorum Pontificum et Episcoporum... Pugnavit etiam pro libertate ipsius populi Dei... Prima ergo propositio continetur in formula traditionali: '*Libertas Ecclesiae*'. 2. Altera propositio est haec: eandem libertatem illam in societate civili, quam Ecclesia semper vindicavit sibi suisque membris, hac nostra aetate etiam vindicat aliis ecclesiis earumque membris, immo omni personae humanae»: AS II/2, 361s. Las frases recogen casi al pie de la letra algunas consideraciones finales del artículo de Murray del 30 de noviembre de 1963: *On religious Liberty* (cf. *supra*, nota 23).

106. AS III/2, 362.

107. «Timendum est ne longe et late disceptabitur potius de accidentalibus quam de substantia; ne Patres, reiiciendo rationes, ipsam declarationem ultimo reprobent»: *ibid.*, 369. Se había expresado de manera muy diferente el 19 de noviembre de 1963, cuando había afirmado que el texto se basaba debidamente en argumentos teológicos, a los que debían añadirse consideraciones sobre la libertad absoluta del acto de fe, sobre la dignidad de la persona humana y sobre la inviolabilidad de su conciencia, y sobre la incompetencia total de un gobierno civil para expresar un juicio sobre el evangelio de Cristo y sobre su interpretación (cf. AS II/5, 536; cf. también Gonnet, *La liberté religieuse*, 121s).

108. AS III/2, respectivamente 471, 472 y 490.

Toda la materia puede reducirse a dos proposiciones. 1) Durante toda su historia la Iglesia católica ha reivindicado para sí la libertad en la sociedad civil y ante los poderes públicos. En efecto, luchó por la libertad de los Sumos pontífices y obispos... Luchó también por la libertad del pueblo mismo de Dios... Por tanto, la primera proposición se contiene en la fórmula tradicional «Libertas Ecclesiae». 2) La segunda proposición es la siguiente: Esta misma libertad en la sociedad civil, que la Iglesia reivindicó siempre para sí y para sus propios miembros, la reivindica también en nuestra época para las otras Iglesias y para sus miembros, más aún, para toda persona humana¹⁰⁵.

El fundamento de esta segunda proposición lo encontraba Cushing en la *Pacem in terris* de Juan XXIII, para la cual «toda sociedad bien ordenada se basa en la justicia, en el amor y en la libertad»¹⁰⁶.

Quedó inesperadamente aislada, en comparación con otras intervenciones del episcopado de los Estados Unidos, la intervención de Ritter, obispo de Saint Louis, quien, aun reconociendo en la libertad religiosa una «ley innata... fundada en la naturaleza humana», y declarándose, por tanto, plenamente favorable a su reconocimiento por parte del Concilio, propuso que la declaración se limitara sencillamente a proclamarla y, si fuera necesario, a defenderla, pero evitando argumentarla y motivarla. En efecto, las razones aducidas en el esquema parecen débiles, inciertas y abiertas a demasiadas disputas y controversias: «Es de temer que surjan desacuerdos en cada dirección, pero sobre cosas accidentales más bien que sobre la sustancia, y que los padres, al rechazar las razones, terminen por rechazar la declaración misma»¹⁰⁷.

La propuesta pareció extraña a no pocos: daba la impresión de querer encontrarse a mitad de camino con los oponentes, y no fue casual el que fuera inmediatamente bien acogida y adoptada por Browne¹⁰⁸, por Parente y, con una referencia más implícita a ella, por el mismo Lefebvre. Pero fue incluso un signo de debilidad, un indicio quizá de la incertidumbre existente entre los defensores de la libertad religiosa sobre el resultado al que pudiera llegar un enfrentamiento entre las partes que se hallaban en conflicto acerca de la cuestión. En los pasillos del Concilio se sugerían otras hipótesis: la de un

105. «Ex una parte, haec tota quaestio de libertate religiosa est quodammodo complicata. Ex altera tamen parte, ut mihi videtur, est quaestio satis simplex. [...] Tota materia potest reduci ad duas propositiones. 1. Per totam suam historiam, Ecclesia catholica vindicavit sibi libertatem in societate civili et coram potestatibus publicis. Pugnavit nempe pro libertate Summorum Pontificum et Episcoporum... Pugnavit etiam pro libertate ipsius populi Dei... Prima ergo propositio continetur in formula traditionali: 'Libertas Ecclesiae'. 2. Altera propositio est haec: eandem libertatem illam in societate civili, quam Ecclesia semper vindicavit sibi suisque membris, hac nostra aetate etiam vindicat aliis ecclesiis earumque membris, immo omni personae humanae»: AS III/2, 361s. Las frases recogen casi al pie de la letra algunas consideraciones finales del artículo de Murray del 30 de noviembre de 1963: *On religious Liberty* (cf. *supra*, nota 23).

106. AS III/2, 362.

107. «Timendum est ne longe et late disceptabitur potius de accidentalibus quam de substantia; ne Patres, reiciendo rationes, ipsam declarationem ultimo reprobent»: *ibid.*, 369. Se había expresado de manera muy diferente el 19 de noviembre de 1963, cuando había afirmado que el texto se basaba debidamente en argumentos teológicos, a los que debían añadirse consideraciones sobre la libertad absoluta del acto de fe, sobre la dignidad de la persona humana y sobre la inviolabilidad de su conciencia, y sobre la incompetencia total de un gobierno civil para expresar un juicio sobre el evangelio de Cristo y sobre su interpretación (cf. AS II/5, 526; cf. también Gonnot, *La liberté religieuse*, 121s).

108. AS III/2, respectivamente 471, 472 y 490.

Ritter quizá mal aconsejado¹⁰⁹ por un experto que en el último momento le había dado para que lo leyera un texto que no correspondía a su manera de pensar¹¹⁰. Congar anotó en su *Journal*: «Ritter está muy descontento. Pero ¿por qué lo leyó?»¹¹¹.

Otros rumores y comentarios mostraban la amplitud de la labor constante que se realizaba entre bastidores: arrojaban luz sobre los contactos, las tentativas, las mediaciones, las sospechas y las maniobras, que representaban la dinámica subterránea del Concilio, una dinámica que sólo podía captarse muy parcialmente. En efecto, detrás de cada intervención episcopal hay casi siempre un experto, el consejo recibido directa o indirectamente de un teólogo, con intercambios de ideas colectivas o individuales; sobre todo ello, la información de que disponemos sigue siendo muy dispersa y accidental. Siri escribió durante el tercer período:

La historia de este Concilio es en parte notable la historia de los expertos, porque se ha manifestado una gran anemia de conocimientos teológicos tanto en el episcopado como en el sacro colegio. Padres venerables se encuentran a merced de cualquier experto, de cualquier profesorcillo que han traído consigo¹¹².

La observación, altiva y polémica, adopta un tono de denuncia, pero no carece, ni mucho menos, de fundamento. Encontró una extensa confirmación en las fuentes y en la historiografía. También la discusión sobre la libertad religiosa muestra vestigios de una serie de relaciones sumamente entrelazadas, de influencias y de intercambios que dirigieron y condicionaron el ritmo del debate. Hay frecuentes ecos de ello en el carácter escolástico de muchas intervenciones, no sólo por parte de la oposición, sino también de la mayoría, en las agotadoras sutilezas de los textos, que ofrecen pasajes típicos de una abstracta disertación académica, propia de una facultad teológica de los años cuarenta y cincuenta, donde los problemas reales que se quieren afrontar aparecen envueltos y ocultos por infinitas mediaciones intelectuales.

Sin embargo, fueron los padres favorables a la libertad religiosa los que hicieron resaltar principalmente el aspecto abstracto y libresco de las argumentaciones y de la lógica de sus adversarios. Lo describió con sencillez e ingenio Leo Lemay, vicario apostólico de las Islas Salomón septentrionales, en una intervención que la clausura del debate le impidió pronunciar. La doctrina según la cual únicamente la verdad tiene derecho a la plena libertad, y de la cual, por tanto, sólo la Iglesia debe poder disfrutar, «cautiva fácilmente nuestra mente por su magnífica estructura escolástico-teológica. Pero ¡tengamos buen cuidado de que no nos ate con cadenas! Lejos de eso, ¡rompamos esas cadenas y arrojémoslas a los pies de la diosa Lógica! Semejante modo de hablar se encuentra en los libros que llenan nuestras bibliotecas de teología, pero ese modo de ha-

109. Wenger III, 318.

110. JCong, 23 de septiembre de 1964.

111. *Ibid.*

112. D-Siri, 12 de octubre de 1964, en B. Lai, *Il Papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Bari 1993, 389s. Tal juicio se recoge y se expresa con argumentos más ásperos todavía en una conferencia del año 1969: *Il post-concilium: dal punto di vista storico, dal punto di vista della Provvidenza*, en G. Siri, *La giovinezza della Chiesa. Testimonianze, documenti e studi sul concilio Vaticano II*, Pisa 1983, 181s.

blar, en cada biblioteca, está lleno de polvo y recubierto de moho». Una declaración formulada con tales criterios «no abre, desde luego, las ventanas de la Iglesia, sino que cierra durante siglos sus puertas y sus ventanas». ¡Venerables padres! ¿Acaso no debemos hablar al mundo? ¿No es ése el fin de nuestra declaración, que nos fue señalado por el Pontífice mismo? Si es así, devolvamos ese modo de hablar a las bibliotecas polvorientas y enmohecidas del siglo pasado; «no expongamos a nuestra Iglesia a ser el blanco de las recriminaciones de todo el mundo no católico. Para no mancillar a nuestra Iglesia, la Iglesia de Cristo, a los ojos del mundo, abandonemos el modo de hablar escolástico-teológico; si no lo hacemos, guardemos silencio ante el mundo, es decir, no introduzcamos en nuestro esquema un lenguaje ininteligible»¹¹³.

Sin abandonar, pues, los argumentos técnicos, utilizados para refutar desde dentro las críticas de los adversarios¹¹⁴, los discursos en favor de la libertad religiosa se movieron generalmente en un plano diferente, recurriendo a motivaciones concretas, derivadas de la vida y de las necesidades de los hombres, y de la compleja realidad del presente¹¹⁵. Aparecen así en un primer plano las exigencias del diálogo ecuménico y la afirmación de que la dignidad de la persona humana y sus derechos constituyen un valor en sí mismo, un valor del que los hombres van adquiriendo, por lo demás, una conciencia cada vez mayor. Estos oradores hacen notar que hablar de los derechos de la verdad (o del error) es un modo impropio y abstracto de decir; únicamente las personas son poseedoras de derechos (y de deberes)¹¹⁶.

De Provençhères, arzobispo de Aix, en una intervención no leída en el aula porque se había clausurado el debate, insistió de modo particularísimo en la importancia de la declaración para la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo¹¹⁷. Exigió que, dada la actual situación, la Iglesia siguiera el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, y pronunciara explícitamente su renuncia a servirse de «medios seculares» en la difusión del Evangelio, a fin de confiar únicamente en el «solo poder de la palabra de Dios»:

Al proclamar que esta verdad es la norma de su acción, la Iglesia liberará ciertamente a muchísimos hombres de buena voluntad que, al considerar algunos abusos históricos,

113. AS III/2, 714s.

114. Cf., por ejemplo, *ibid.*, 515ss, la intervención del arzobispo de Durban, Denis Hurley, que se propone refutar el argumento clásico en favor de la unión de la Iglesia y del Estado.

115. Éste fue asimismo el enfoque adoptado por el cardenal Silva Henríquez, de Santiago de Chile (el cual, por lo demás, era deudor también de la aportación de Murray —cf. *supra*, nota 90—), quien habló en nombre de un nutrido grupo de obispos latinoamericanos (*ibid.*, 369ss).

116. *Ibid.*, 372s (Silva Henríquez). Esta reflexión, expuesta extensamente por Leclercq, *La liberté d'opinion*, 246ss, fue tenida en cuenta ya en las primeras discusiones en el seno de la Secretaría: cf., por ejemplo, F-De Smedt, 13.8/1 (intervenciones verbales en la sesión del 27 de agosto de 1961, p. 5): «Decir que el error no tiene derechos es un modo abstracto de hablar. Tan sólo las personas son portadoras de 'derechos'» (Oesterreicher). Pero así seguían expresándose en el aula los oponentes y así se expresaba también sustancialmente el cardenal Cicognani al presentar a la Comisión de Coordinación el esquema sobre la libertad religiosa (reunión del 26-27 de abril de 1964): «Tal libertad consiste en poder profesar, *private et publice*, la propia fe sin verse impedido por ninguna fuerza coactiva, pero siempre que se trate de una conciencia sincera, aunque sea una conciencia errónea. Con ello no se pretende afirmar que se deba reconocer al error esos mismos derechos de libertad mencionados anteriormente, como si pareciese que al error se le concede cierto grado de aprobación» (AS V/2, 287).

117. *Ibid.*, 666-668.

piensan que la Iglesia es un poder de este mundo, inficionada de imperialismo espiritual e inspirada por el deseo de dominio¹¹⁸.

Aparece también la denuncia de los peligros y de las dificultades que la persistente acusación que se hace a los católicos de comportarse de manera diferente según las circunstancias, reclamando la libertad cuando se encuentran en minoría, pero negando a otros esa libertad cuando llegan a ser mayoría, puede crear para la Iglesia y la vida pública misma de los fieles¹¹⁹: «La justicia y la equidad prohíben introducir en la vida social y civil una doble medida... en lo que se refiere a la libertad religiosa, de manera que exista una medida para los católicos y una medida diferente para los no católicos»¹²⁰. En este aspecto adoptó también una postura clara Mons. Ndungo, hablando en nombre de numerosos obispos de África: «Si se pensara que en los Estados cristianos fuese necesario defender la religión cristiana, limitando la libertad a las demás religiones, entonces habrá que admitir que en los Estados no cristianos se limite con todo derecho la libertad de la religión cristiana! Y esto sería sumamente perjudicial para la Iglesia, especialmente en Asia y en África»¹²¹. Los obispos de la Europa oriental, apoyados por el cardenal König, subrayaron la urgencia de una franca proclamación de la libertad religiosa «para las regiones sometidas al régimen ateo-marxista», proclamación que, para que sea eficaz, no puede menos de ser la de una libertad religiosa plena y válida para todos¹²².

Una intervención que tuvo mucho éxito fue la de Heenan, arzobispo de Westminster. Recordó las persecuciones recíprocas entre protestantes y católicos que ensangrentaron, *religionis causa*, el siglo XVI en Inglaterra. Pero a partir del siglo pasado, aun siendo la Iglesia anglicana la Iglesia del Estado, los católicos gozan de plena libertad, las escuelas católicas disfrutan de los mismos derechos y privilegios que las anglicanas: «Así que en Inglaterra los católicos y los no católicos están convencidos de que tal régimen de equidad y de libertad es el único que puede garantizar la paz entre los ciudadanos»¹²³. La libertad, indudablemente, puede entrañar peligros. Y sin embargo, ¿quién sería capaz de restringirla? Tan solo el Estado dispone de los medios materiales para hacerlo. Pero la experiencia demuestra que la injerencia del Estado en los asuntos religiosos ha sido frecuentemente funesta: «Por esta razón estamos persuadidos de que todas las religiones deben ser jurídicamente iguales y no deben estar sometidas a ninguna restricción, a no ser a las restricciones que resulten absolutamente necesarias para mantener el orden público». En una declaración como ésta, y de tal alcance, no puede uno limitarse, como alguien ha propuesto, a enunciar los principios. Precisamente porque la declaración es de carácter pastoral, resulta necesario ofrecer algunas indicaciones de las

118. «Hanc veritatem ac suae actionis normam proclamando, certo certius Ecclesia permultos homines bonae voluntatis liberabit, qui nonnullos abusos historicos considerantes putant Ecclesiam potentiam huius saeculi esse, spirituali imperialismo infestam, dominandique cupiditate inspiratam»; *ibid.*, 667.

119. *Ibid.*, 538 (Alter), 668 (De Provençères), 710 (Jelmini).

120. *Ibid.*, 653 (Clyde Young).

121. *Ibid.*, 572.

122. *Ibid.*, 745s (Spülbeck). Cf. también la intervención del obispo de Lodz, Klepacz (*ibid.*, 468-470).

123. *Ibid.*, 570.

razones por las cuales se ha llegado a esas conclusiones. «Esto, por lo menos, es cierto. Muchas de las personas de fuera de la Iglesia creen que los católicos no defienden sinceramente la libertad religiosa. Declaramos de una vez para siempre al mundo que nosotros predicamos, desde lo profundo del corazón, la plena libertad para todos los hijos de Dios»¹²⁴.

Sin embargo, subsiste todavía y se advierte el descontento por un texto que presenta motivaciones que no son satisfactorias para todos¹²⁵. Y subsiste el descontento por una historia y un magisterio del pasado, de los cuales no resulta fácil distanciarse con claridad: una historia y un magisterio que forman parte, también ellos, de una larga y compleja tradición y elaboración teológica. Son significativos a este respecto las reflexiones y los pensamientos que Congar (quien durante el verano anterior había escrito, por encargo de la secretaría conciliar del episcopado francés, un comentario sobre la «declaración» que sería enviado a los obispos) consignó en su *Journal* el 24 de septiembre de 1964:

Me paso la tarde... estudiando el *De libertate religiosa* y las reacciones que ha suscitado. Encuentro una dificultad. Este texto, finalmente, es prematuro. Elimina por completo algo que contenía el anterior, a saber, el modo en que se había hablado hasta ahora de esta materia, y sustituye todo eso por otra cosa. Quizá se pueda hacer, pero no se debe hacer sin una madura reflexión. No se ha tenido tiempo de reflexionar suficientemente. Hay algo de verdad en las objeciones que se han hecho al texto, en las críticas del P. de Broglie. Hay que añadir, *augere vetera novis*; y no simplemente que sustituir. Pero, por otra parte, en la antigua posición hay una parte de «tratado teológico-político», ligado al tiempo, a la Cristiandad y a sus consecuencias, que hay que criticar también y de la que hay que desprenderse. Iré a ver a Mons. Garrone para sugerirle que diga algo en este terreno (él tiene que hablar) y para pedir un tiempo de reflexión, quizá una revisión del texto en Comisión mixta con la Comisión Teológica. Pero será necesario que el texto conserve un tono accesible a los hombres y abierto al espíritu kerigmático y misionero. Cosa que no hace el P. de Broglie¹²⁶.

124. *Ibid.*, 571.

125. Así, por ejemplo, Joseph Buckley, superior general de los Marianistas, aun declarándose plenamente favorable a la proclamación de una plena libertad religiosa («Quidquid cogitamus nos sacerdotes, Ecclesia catholica non valde aestimatur in mundo tanquam libertatis defensor»), afirmó que la declaración necesitaba muchos cambios y criticó en particular el uso del concepto de «vocatio» para fundamentar el derecho a la libertad (*ibid.*, 493-495).

126. «Je passe l'après-midi... à étudier le *De libertate religiosa* et les réactions qu'il a suscité. Je garde un malaise. Ce texte, finalement, est prématuré. Il nettoie entièrement la place de ce qui l'occupait, à savoir de la façon dont on a jusqu'ici parlé en cette matière, et remplace tout cela par autre chose. On peut peut-être faire cela, mais il ne faut le faire qu'après une mûre réflexion. Or on n'a pas eu le temps de suffisamment réfléchir. Il y a du vrai dans les objections faites au texte, dans les critiques du P. de Broglie. Il faut ajouter, *augere vetera novis*, non purement et simplement substituer. Mais, d'autre part, dans l'ancienne position, il y a une part de 'traité théologico-politique' liée au temps, à la Chrétienté et à ses séquelles, qu'il faut aussi critiquer et dont il faut se dégager. Je vais voir Mgr Garrone pour lui suggérer de dire quelque chose en ce sens demain (il doit parler) et pour demander un temps de réflexion, peut-être une révision du texte en commission mixte avec la commission théologique. Mais il faudra que le texte garde un ton accessible aux hommes et ouvert à l'esprit kériygmatic et missionnaire. Ce que ne fait pas le P. de Broglie»: JCNg, 24 de septiembre de 1964. El P. de Broglie, además de proporcionar una serie de notas críticas sobre el *De libertate* al episcopado norteafricano (cf. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 478, n. 266), había publicado en

De hecho, al día siguiente, en la última mañana del debate, hubo dos intervenciones, la de Mons. Garrone y principalmente la de Carlo Colombo, teólogo de la confianza del cardenal Montini durante el primer período, que trataron de ofrecer una plataforma que superase, al menos en parte, las dificultades, tan numerosas, que se venían formulando contra la declaración. En las notas de su diario, el obispo de Volterra, Marino Bergonzini, aunque se muestra perplejo durante todo el curso del debate («De las intervenciones se recibe la impresión de que no se ha profundizado suficientemente en la cuestión, con calma y serenidad, por parte de quienes intervienen, los cuales —especialmente los contrarios— muestran una mentalidad forjada desde hace siglos y que es difícil lograr que desaparezca»¹²⁷), indica con toda claridad el alcance de tales intervenciones: «Son magistrales... las intervenciones de Mons. Garrone, que es francés, y de Mons. Carlo Colombo, que es italiano. Bastan por sí solas para iluminar claramente la cuestión y para lograr que se la comprenda en su verdadero significado»¹²⁸.

Garrone comenzó su discurso reconociendo la conveniencia de reforzar y precisar en la primera parte los fundamentos doctrinales de la declaración, la cual, en cuanto al resto, estaba siendo aceptada. En particular, es necesario aclarar la evolución histórica que ha conducido a esta doctrina. En efecto, el que considere el «modus loquendi» de la Iglesia en los siglos pasados, podría acusarla de falta de sinceridad, llegando a pensar que la declaración representa una especie de conversión artificial, dictada por motivos utilitarios. Y tal acusación, insinuación o sospecha serían tanto más de temer si se causara la impresión de no querer admitir, ni siquiera a modo de hipótesis, esa apariencia de contradicción, hasta el punto de no hablar siquiera de ella. Por eso, el orador propone un texto por el que se vea que «nosotros no negamos la apariencia de contradicción, sino que legítimamente rechazamos cualquier contradicción real», de conformidad con lo que se dijo «extensamente y muy bien» en el primer informe»¹²⁹.

Está bien clara la referencia a la justificación ofrecida por De Smedt en su intervención durante el segundo período. Pero, en realidad, la argumentación será efectuada por Garrone en términos parcialmente diferentes. En ambos se observa el reconocimiento de una contradicción entre las dos doctrinas, pero ese reconocimiento va acompañado por la afirmación de que se trata de una simple apariencia. ¿Lo pensaban así de veras? No lo pensaba ciertamente Congar (bastan para demostrarlo sus notas del 24 de septiembre sobre la declaración), quien, no obstante, encuentra el discurso de Garrone sobre la evolución histórica «plenamente de acuerdo con el sentido de lo que yo he pedido para el esquema XIII»¹³⁰. Una reflexión, creo yo, que puede ser considerada como

los meses anteriores un librito titulado *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Paris 1964. Criticaba en él la decisión de los redactores del esquema de fundamentar el derecho a la libertad religiosa en la intangibilidad de la conciencia, incluso de la conciencia errónea, proponiendo que se recurriera al concepto de «libertad de acción», que constituye para el hombre un derecho natural primario, y rechazaba también en él la afirmación (recurriendo a la historia de la Iglesia, que contradice en buena parte tal afirmación) de la total incompetencia del Estado en materia religiosa. Una extensa recensión crítica efectuada por el P. Liégé fue publicada en octubre de 1964 en «Parole et Mission» (cf. F-De Smedt, 18.4/1).

127. Cf. Bergonzini, *Diario*, 124.

128. *Ibid.*, 125.

129. AS III/2, 533.

130. JCng, 25 de septiembre 1964.

suficientemente fundada: frente a la acusación de los «romanos»¹³¹ de que lo que se quería era demoler la autoridad pontificia, se pensaba que no se podía decir en público nada más ni nada más persuasivo.

La argumentación de Garrone se basa en una premisa de lógica: no hay contradicción sino cuando se habla de la misma cosa y desde el mismo punto de vista («Contradictio... est de eodem et sub eodem respectu»). Pero en el caso en cuestión no se trata ni de la misma cosa ni el punto de vista es el mismo. La materia ha cambiado profundamente, es decir, han cambiado las condiciones de la vida humana en la sociedad. También el concepto del Estado es diferente con respecto al que se mantenía en la Edad Media o en el siglo XIX. La libertad de la persona restringe el poder del Estado. El bien común mismo se considera con respecto al mundo entero y no se limita a un contexto nacional. Además, la sociedad se ha convertido en pluralista, hasta el punto de que tienen cabida en ella no sólo confesiones diversas, sino también aquellos que abiertamente profesan el ateísmo. Y finalmente, lo más importante es que «con el progreso del conocimiento del Evangelio se han esclarecido y precisado los conceptos que en él se contienen acerca de la justicia y de la dignidad de la persona humana»¹³².

También la manera de considerar la materia ha cambiado profundamente. El *Sílabo*, por ejemplo, consideraba las cosas casi exclusivamente desde un aspecto general y objetivo, condenaba un principio general, afirmado expresamente por muchos, a saber, que las convicciones y las ideas, sean verdaderas o falsas, tienen el mismo valor. Muy diferente es el problema de la libertad religiosa, tal como se plantea actualmente: se trata de establecer cómo debe actuarse en relación con las personas en general, se hallen dentro de la Iglesia o fuera de ella, profesen o no una religión. Los principios no cambian, y no lo hacen tampoco aquellos principios que se encuentran enunciados en el *Sílabo*, sobre el derecho exclusivo de la verdad, sobre el hecho de que el error no puede menos de acarrear daño al hombre que yerra, sobre la obligación de buscar la verdad y sobre el derecho de todos a esa búsqueda, sobre la tarea y, por tanto, el derecho de la Iglesia de anunciar a todos los hombres el camino de la salvación. Son principios acerca de los cuales convendrá tratar en la exposición doctrinal. Ahora bien, el cambio de las situaciones ha puesto de relieve el papel de la conciencia. Y a la luz de estos dos aspectos, la Iglesia forma sus juicios. La apariencia de contradicción queda reducida de esta manera. Por lo que dice la declaración, vemos que la Iglesia se comportó de manera diferente en el pasado. Pero el juicio sobre el pasado se formula teniendo en cuenta el contexto histórico, y el pasado no puede juzgarse a la luz del presente. No se pueden dejar de tener en cuenta los modos de pensar, en un tiempo aceptados casi universalmente, como por ejemplo el famoso principio del *cuius regio, illius religio* («el gobernante de una región determina la religión de la misma»), que una vez fue la piedra angular del orden civil¹³³.

Pero Garrone no se detiene aquí. Introduce también en su discurso otro elemento, en la línea del clima y de las actitudes nuevas introducidas por Juan XXIII, pero que aún

131. De este modo define Berto a cuantos se oponen a los «innovadores»; lo hace en una posdata del 13 de agosto de 1964 a la carta dirigida a Carli el 5 de agosto de 1964 (F-Carli, 15.35).

132. AS III/2, 533.

133. *Ibid.*, 534.

no habían sido generalmente asumidas por el pensamiento habitual del mundo eclesiástico. Así, propone un reconocimiento explícito de lo que la Iglesia había errado en este ámbito («y sobre todo la Iglesia, al estar formada por hombres, incluso en su vértice, reconoce haber errado algunas veces por fragilidad humana, y no deja de hacer penitencia por ello»)¹³⁴. Negada la contradicción en el plano de la doctrina, se la admite en el plano de los comportamientos, es decir, en el de la aplicación concreta que se había hecho de esos principios. Garrone lo expresó ulteriormente de manera explícita al final del breve texto, que era el resumen de cuanto él había dicho, y que propuso que se insertara en la declaración:

La Iglesia no niega tampoco que, en el pasado, ¡su modo de actuar no haya sido siempre acorde con esta doctrina! Pero pide que se tenga en cuenta el contexto social de cada tiempo, a fin de formarse un juicio justo, y que se tenga también en cuenta el progreso necesario, que requiere tiempo para la percepción de las nociones morales. Pero si algunas de sus acciones fueron inexcusables, la Iglesia no duda en hacer penitencia humildemente¹³⁵.

La intervención de Colombo, que recientemente se había convertido en padre conciliar, cerró el debate¹³⁶. Esa intervención fue escuchada con particular atención y causó impresión, «porque —como escribía Henri Fesquet— todos los que se hallan en el aula saben que este punto de vista se aproxima mucho al del Papa»¹³⁷. Siri, al escribir sobre ello dos días después, consideraba «obvia la influencia destacada que Mons. Carlo Colombo tiene en el campo doctrinal a ojos del Papa»¹³⁸. Sin embargo, forzando la realidad de las cosas, describía a Colombo como alguien que estaba «enteramente de parte de los ultramontanos», expresando así su disgusto por quedar reducida la unidad del episcopado italiano¹³⁹. Colombo no había sometido previamente su discurso a Pablo VI. De hecho, no se lo envió hasta el 27 de septiembre¹⁴⁰. Pero sabía muy bien cuáles

134. *Ibid.*

135. «Non diffitetur etiam Ecclesia modum suum agendi in praeterito tempore non fuisse semper huic doctrinae concordem! Postulat autem ut ratio habeatur contextus socialis cuiuscumque temporis ad iudicium iustum efformandum, nec non et necessari progressus qui tempus requirit in perceptione notionum moralium. Si quae autem inexcusabilia fuerint Ecclesia humiliter poenitere non dubitat»; *ibid.*, 534s.

136. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 80 (y AS III/2, 558). Era el viernes 25 de septiembre. En realidad, de conformidad con el reglamento, se admitían ulteriores intervenciones, si eran pronunciadas en nombre, al menos, de setenta padres. Así, el lunes siguiente, 28 de septiembre, hablaron todavía sobre la libertad religiosa Heenan, arzobispo de Westminster, Ndungu, obispo de Masaka (Uganda), Wright, obispo de Pittsburgh, y Zoa, obispo de Yaoundé (Camerún).

137. *Le journal du Concile*, 488. Las notas de J. Dupont repiten la misma persuasión, que evidentemente se hallaba difundida en el aula: «La intervención de Mons. Carlo Colombo, esta mañana, ha impresionado. Se sabía que él había sido recibido ayer por el Papa, y ha citado en su discurso al cardenal Montini. Hay razón para suponer que su punto de vista corresponde al del Papa» (D-Dupont, adición al 25 de septiembre de 1964).

138. D-Siri, 27 de septiembre de 1964, p. 385.

139. *Ibid.*, 384: «... El episcopado italiano no se encuentra unido como lo estaba el año pasado; algunos han adoptado los puntos de vista de los ultramontanos, y no hacen de ello ningún misterio».

140. Como se deduce de la carta de acompañamiento (Documentos de Pablo VI, B 1/19). Cf. también Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire*, 90.

eran las preocupaciones del Papa¹⁴¹. Se dijo entonces que la atención con que fue seguida su intervención no dependía de la idea de que él estuviera diciendo las mismas cosas que el Papa hubiera querido decir, sino de la persuasión de que Colombo no hubiera dicho lo que había dicho si el Papa fuese contrario a ello¹⁴². Sin embargo, las cosas no son quizá tan sencillas, porque, como se verá, las perplejidades y las preocupaciones de Pablo VI con respecto al texto del *De libertate* serían mucho mayores de cuanto podía hacer pensar la intervención de Colombo.

Colombo habló en sentido «sustancialmente favorable» a la declaración, pero lo hizo también para «invitar a una revisión bastante profunda del texto, preparando psicológicamente el terreno para ello»¹⁴³. Según el acreditado testimonio del P. Hamer, se trató de la «contribución más positiva al futuro del esquema»¹⁴⁴. Por esta razón conviene explicar todo esto con detalle.

En la apertura, Colombo recordó a los padres la importancia de la declaración. Muchas personas cultas, también en Italia, la esperan como *punctum saliens*, como el punto que habrá de decidir si es posible el diálogo o si únicamente va a haber un insuperable desacuerdo entre la doctrina católica y el modo de sentir de los hombres de nuestro tiempo. Por tanto, la doctrina católica sobre la cuestión debe exponerse con gran cuidado y en un lenguaje que sea inteligible para todos los hombres de buena voluntad. Todos los principios doctrinales que rigen las relaciones de la persona humana con la verdad religiosa y moral deben ser enunciados de manera más completa de lo que hace la declaración, para evitar así que se pueda pensar que la doctrina propuesta sea fruto de algún compromiso, y no de una nueva aplicación de principios inmutables¹⁴⁵.

Colombo enunció tres principios, dos de ellos naturales y uno revelado, en los que debe basarse la doctrina católica sobre la libertad religiosa. El primer principio consiste en el derecho natural de toda persona a buscar la verdad, especialmente en el ámbito religioso y moral, y a seguirla según el modo en que ésta se manifieste en la conciencia de cada uno. Citó muy significativamente a este respecto al cardenal Montini, que fue el primero, entre las autoridades de la Iglesia, en afirmar este principio en el Concilio. Lo hizo en su intervención del día 5 de diciembre de 1962, en la que sostuvo la necesidad de reconocer abiertamente el derecho natural y primordial –que es también derecho divino– de los hombres a acceder a la verdad, especialmente a aquellas verdades fundamentales de la vida que son las verdades religiosas; impedir por la coacción el ejercicio de ese derecho es siempre una injusticia. Este mismo principio, como todos saben muy bien, lo proclamó solemnemente Juan XXIII en la *Pacem in terris*. Tal derecho lleva consigo como consecuencia, por un lado, la libertad de buscar, que no puede ser impedida por ninguna violencia física y moral, porque la razón humana se pliega a la razón, no a la coacción. Y lleva consigo, por otra parte, la libre comunicación y exposición social de la verdad que uno ha encontrado o que cree haber encontrado. En

141. *Ibid.*, 90.

142. *Ibid.*

143. Así se expresa el mismo Colombo en su carta a Pablo VI, n. 149.

144. Hamer, *Histoire du texte*, 79.

145. AS III/2, 554s.

efecto, dada su naturaleza social, la persona humana no puede madurar y crecer en la verdad si no es mediante el diálogo con otros hombres. Está claro, pues, que la libre exposición de las propias ideas, incluso en el ámbito religioso, forma parte de aquellos derechos fundamentales de la persona que las autoridades civiles no pueden impedir.

El segundo principio nace de la obligación —que se convierte, por tanto, en el derecho inviolable de toda persona— a seguir el dictamen de la propia conciencia cierta, incluso en materia religiosa, una obligación íntimamente vinculada con su vocación fundamental. De tal obligación y de sus consecuencias y límites —reconoce Colombo— el texto de la declaración habla con claridad.

El tercer principio, revelado, se basa en la libertad y en el carácter sobrenatural de la fe cristiana católica. De tal principio se derivan dos consecuencias: la fe es tanto más genuina cuanto más libre y personal es la adhesión a Dios y a la Iglesia. Las relaciones de cada ciudadano, de cualquier pueblo y Estado, con la verdad cristiana y católica se hallan sustraídas completamente al juicio de las autoridades públicas, que no pueden saber cuándo cada uno de sus súbditos recibe de Dios el don sobrenatural de la fe, mientras que están obligadas a proteger los derechos naturales de todos sus ciudadanos.

De tales principios se sigue que el recto orden social debe tender a conceder a todos la máxima libertad en materia religiosa, de tal modo que cada uno, según el dictamen práctico de la propia conciencia, busque y exponga la verdad, la siga y la convierta en la norma de su propia vida, tanto en privado como en público, tanto individualmente como en el seno de una comunidad religiosa. Tal libertad, sin embargo, debe ejercerse siempre en el respeto hacia la ley natural, cuya observancia debe ser salvaguardada por las autoridades públicas. Semejantes principios, por estar vinculados con la misma naturaleza humana y con la revelación, son inmutables y tienen vigencia en todo tiempo y para todos los hombres, no sólo, por tanto, cuando los católicos se hallan en minoría, sino también cuando se encuentran en mayoría.

A estos enunciados, que implicaban no sólo una complementación, sino también una diferente organización del esquema, Colombo añadió, para concluir, algunas recomendaciones ulteriores, encaminadas claramente a tener en cuenta algunas preocupaciones expresadas por los oponentes, pero sin menoscabar por ello en modo alguno los derechos a la libertad enunciados anteriormente. Después de haber expuesto con claridad los principios católicos de la libertad religiosa, la declaración, para no dar cabida a cierto subjetivismo y relativismo, debería exponer con no menor vigor otros dos principios. El primer principio es la obligación de toda persona a buscar la verdad, especialmente la verdad religiosa, y ello con medios adecuados, entre los cuales hay que incluir, dado el orden actual de la Providencia, el debido respeto hacia la autoridad doctrinal del magisterio de la Iglesia. El segundo principio es el valor de la verdad revelada como elemento esencial del bien común en cualquier sociedad humana¹⁴⁶. Pero hay que tener también en cuenta que la verdad revelada no puede comunicarse por medios políticos, sino únicamente por la libre exposición de la misma y mediante el testimonio de cuantos creen en ella. Por eso, las autoridades públicas no deben inmiscuirse en las cuestiones religiosas, sino únicamente

146. *Ibid.*, 556.

procurar que todos los ciudadanos tengan el campo libre para exponer la verdad en la que creen, y que especialmente la Iglesia tenga vía libre para anunciar su doctrina de salvación. Tampoco se debe temer por ello que la verdad sucumba ante el error. Porque a la fuerza intrínseca de la verdad se añade la gracia divina¹⁴⁷.

Colombo terminaba, pues, con palabras de confianza y de esperanza, las cuales, no obstante, difícilmente podían persuadir a los oponentes, anclados como estaban en una lógica diferente y en un orden de ideas diferentes. Sus intervenciones constituían un bloque macizo y orientado compactamente. Semmelroth, en su *Diario*, no ocultó haber recibido una impresión «en cierto modo» negativa: «Los oponentes, evidentemente, habían organizado bien su propia postura»¹⁴⁸. En efecto, la mitad aproximada de las intervenciones se habían expresado en términos decididamente contrarios al esquema. Una proporción, como escribía Henri Fesquet, «desconcertante a primera vista»¹⁴⁹. Sin embargo, se podía pensar que en el momento de la votación las cosas sucederían de manera diferente¹⁵⁰. Fesquet, comentando —no sin cierto optimismo simplista— el conjunto del debate, piensa que puede sacar la conclusión de que «el Vaticano II ha hecho que estalle el prejuicio, tan difundido entre los católicos, de que la doctrina de la Iglesia es inmutable»¹⁵¹. En realidad, se estaba muy lejos de poder enunciar afirmaciones de esta índole. Así lo demuestran las dificultades mismas de la discusión, y lo confirmará el ulterior transcurso conciliar turbulento del *De libertate*.

Al terminar el debate en el aula, la Secretaría se puso inmediatamente a trabajar en la reelaboración del esquema a la luz de las intervenciones públicas y de las observaciones escritas enviadas por los padres¹⁵². Es en este punto cuando la participación de Murray en los trabajos de la comisión llega a hacerse oficial¹⁵³, y va asumiendo progresivamente un papel decisivo para orientar el esquema en una dirección que esté más atenta a los aspectos políticos y constitucionales del tema, con arreglo a lo que él había venido manteniendo desde finales del otoño anterior¹⁵⁴. Esto permitía conceder de nuevo algún espacio a las preocupaciones de los españoles, rechazando, no obstante, la pretensión de que su sistema era la realización del «ideal católico»¹⁵⁵. El estudio elaborado por Murray en la primavera de 1964 había afirmado ya la necesidad de abandonar por completo la teoría de la tesis y de la hipótesis, por hallarse construida sobre fundamentos débiles, que dependían demasiado de determinadas circunstancias históricas¹⁵⁶.

147. *Ibid.*, 557.

148. ST, 25 de septiembre de 1964.

149. *Le journal du Concile*, 473.

150. ST, 25 de septiembre de 1964.

151. *Le journal du Concile*, 493.

152. Detalles en *Petite histoire d'un grand texte racontée par Mgr McGrath (Panama)*, en ICI, n° 232, 15 de enero de 1965, 25s (pero véanse las aclaraciones de McGrath, *ibid.*, n° 234, 15 de febrero de 1965, p. 2); Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 94s; Gonnet, *La liberté religieuse*, 145ss.

153. Cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 94; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 94.

154. Hamer, *Histoire du texte*, 71ss; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 91ss; Gonnet, *La liberté religieuse*, 122ss.

155. Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 93.

156. Cf. Murray, *Le problème de la liberté religieuse*, 18-25 y 95-106 (pero especialmente 100s); Pelotte, *John Courtney Murray*, 91; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 93.

Entre finales de septiembre y comienzos de octubre, se enfrentaron en el seno de la Secretaría dos puntos de vista, como fue mencionado varias veces por los comentaristas y por el mismo Murray: uno de ellos, que será definido como «francés», según el cual el derecho a la libertad religiosa constituye en primer lugar una cuestión teológica y moral, de la cual se derivan consecuencias políticas y jurídicas; el otro será definido como «anglo-italiano», ya que tendrá como protagonistas a Mons. Pavan y al mismo Murray; éste prefería un enfoque político y jurídico del problema, que puede aducir en su apoyo argumentos teológicos y morales¹⁵⁷. Durante el primer decenio de octubre la subcomisión encargada de reelaborar la declaración optó definitivamente por esta última posición¹⁵⁸, cuando un grave incidente vino a perturbar sus trabajos.

2. «*De iudaeis et de non-christianis*»

El día 25 de septiembre de 1964 el cardenal Bea presentó su informe sobre la *Declaratio de iudaeis et de non-christianis*, durante la 88ª congregación general, mientras continuaba aún el debate sobre la libertad religiosa. La razón de su temprana introducción se debía a que el cardenal Bea debía presidir la delegación pontificia encargada de la solemne restitución a la Iglesia griega de las reliquias de san Andrés. Los ruidosos aplausos que lo saludaron al principio, cuando el cardenal se acercó al micrófono, se repitieron al final de su discurso. Era un homenaje a su figura, pero también el indicio probable de que los oyentes eran conscientes de las muchas dificultades que el esquema había debido superar para poder ser discutido en el aula¹⁵⁹.

Con miras al comienzo del debate, los obispos alemanes habían publicado una declaración de aprobación y de apoyo al esquema. En un momento en que la Iglesia está realizando un examen de sí misma, es imposible callar sobre los lazos que la unen con el pueblo de Dios de la antigua alianza. Pero había algo muy significativo: esa declaración añadía una aprobación muy especial del esquema motivada por la conciencia de las graves injusticias cometidas contra los judíos en nombre del pueblo alemán¹⁶⁰.

El texto que el cardenal Bea expuso era completamente diferente del que había sido presentado por él escasamente un año antes. Pero no eran menos profundas las modificaciones que el texto había experimentado durante la primavera y el verano, por la reelaboración que la Secretaría había efectuado durante la reunión plenaria celebrada en Ariccia del 24 de febrero al 7 de marzo. El texto recorrió un camino muy tortuoso, que continuará durante el tercer período y se prolongará incluso durante el cuarto. En esta circunstancia quedaba reflejada la perplejidad y la hostilidad que desde el principio habían amenazado la presencia misma del texto en la agenda del Concilio. Por tanto, conviene recordar brevemente ese recorrido, pero con algún detalle más sobre lo que res-

157. Cf. *Petite histoire*, 26; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 93.

158. JCng, 14 de octubre de 1964; *Petite histoire*, 26.

159. Cf. *Die Konzilsdebatte über Juden und Nichtchristen*: Herder-Korrespondenz 19/3 (diciembre de 1964) 125.

160. Freiburger Rundbrief 16/17, nn. 61-64 (1965) 13.

pecta a las intervenciones que se efectuaron durante la intersesión y que reclamaban su modificación.

Los anteriores volúmenes de esta serie recordaron ya la prehistoria de tal declaración¹⁶¹. Originalmente se había tenido la intención de hablar únicamente acerca de los judíos y de la actitud de la Iglesia en las relaciones con ellos. Tal cuestión debía ser tratada por el Concilio a la luz de los desastres provocados en Europa por el antisemitismo: era la tragedia de la *Shoá* («holocausto»), que exigía que la Iglesia reexaminara su actitud hacia los herederos del antiguo Israel. El antijudaísmo cristiano había sido demasiado continuo, demasiado persistente, había estado demasiado difundido, como para que el Concilio no se preguntara sobre la influencia del mismo en las persecuciones a las que habían sido sometidos los judíos, con resultados especialmente catastróficos durante los últimos decenios, pero también durante una larga secuencia que se perdía a lo largo de los siglos cristianos. Esta cuestión remitía a su vez a los fundamentos y a las motivaciones en que ese antijudaísmo se había constituido y perpetuado. Una secular enseñanza eclesial (a la que Jules Isaac había definido como «la enseñanza del desprecio») se ponía directamente en tela de juicio.

No se puede afirmar, desde luego, que la conciencia de tal necesidad estuviera difundida en el mundo católico. Durante los años cincuenta esa conciencia era patrimonio de unos cuantos grupos reducidos. No es casual el que esta cuestión se hallara casi ausente de los *vota* de los obispos y de la enseñanza impartida en las universidades católicas¹⁶². Pero incluso dentro de la reflexión y en el análisis de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y del antisemitismo contemporáneo, la cuestión del papel que tenía que desempeñar la Iglesia se hallaba sustancialmente ausente. Podemos afirmar que hasta el comienzo de los años sesenta la pastoral se hallaba unida con la historiografía y con el debate político. Las responsabilidades, demasiado evidentes y primarias, del nazismo y la enormidad de sus crímenes parecían excluir que se planteara cualquier otra cuestión¹⁶³.

161. Cf. HV 1, 252s y HV 3, 243s, 249s y 368-370 Pero cf. también M. Velati, *La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani*, en G. Alberigo y A. Melloni (eds.), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliari*, Genova 1993, 331-338; Id., *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo*, Bologna 1996, 380ss.

162. Acerca de los pocos casos en los que tal cuestión se halla presente en los *vota*, cf. HV 1, 118s y 130s. En cuanto a la aparición en la posguerra, por obra de pequeñas minorías, de la necesidad de poner en marcha una revisión de la actitud de las Iglesias cristianas hacia los judíos y hacia el judaísmo, y de suscitar a la vez la cuestión de las relaciones entre el antijudaísmo cristiano tradicional y el antisemitismo, cf. J. Toulat, *Juifs mes frères*, Paris 1963; M.-T. Hoch-B. Dupuy, *Les Églises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, Paris 1980; L. Sestieri-G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato 1983; P. Pierrard, *Juifs et catholiques français. D'Édouard Drumont à Jakob Kaplan 1886-1994*, Paris 1997, 327-374.

163. Sobre la memoria de la persecución antijudía y de la *Shoá* se celebró un congreso en Roma el 15 de octubre de 1998, cincuenta años después de la Segunda Guerra Mundial. Fue organizado por el «Istituto romano per la storia d'Italia dal fascismo alla resistenza» (sus actas se hallan en curso de publicación). Pero cf. también sobre el tema A. Wiewiorka, *Indicible ou inaudible? La déportation, premiers récits (1944-1947)*: Pardès 9/10 (1989) 23-59; Id., *L'ère du témoin*, Paris 1998; C. Meier, *La mémoire historique en Allemagne après Auschwitz*, y P. Mertens, *La littérature allemande contre l'oubli*, en Y. Thanassekos-H. Wismann (eds.), *Révision de l'Histoire. Totalitarismes, crimes et génocide nazis*, Paris 1990, respectivamente 269-287 y 305-323; Pierrard, *Juifs et catholiques français*, 329ss.

Fue la voluntad de Juan XXIII y la tenacidad del cardenal Bea las que impusieron que se formulara la declaración en el Concilio. Desde septiembre de 1960, cuando Bea recibió formalmente el encargo del Pontífice de ocuparse de los judíos¹⁶⁴, una comisión de la Secretaría había trabajado en la elaboración de un primer esquema breve, que fue aprobado en la reunión plenaria de Ariccia de noviembre-diciembre de 1961¹⁶⁵. Sin embargo, en junio de 1962, en la última reunión de la comisión central, el secretario de Estado Cicognani lo excluyó de los trabajos del Concilio por temor a las reacciones de los gobiernos árabes y a las fáciles manipulaciones políticas¹⁶⁶, que quedaban confirmadas clamorosamente, en aquellos mismos meses, por la agitación y las protestas suscitadas por el anuncio de que un funcionario del ministerio israelí de asuntos religiosos iba a asistir al Concilio en calidad de representante del Congreso judío mundial. Las protestas árabes eran un hecho real (en las relaciones, todavía candentes, entre los Estados árabes e Israel, cualquier «concesión» hecha a los judíos era interpretada como un acto de hostilidad hacia los árabes, e incluso como un primer paso hacia el reconocimiento del Estado de Israel por parte del Vaticano). Las protestas árabes tenían fundamento, como se veía por los equívocos de la desdichada manipulación política que el gobierno israelí parecía querer efectuar. El hecho de que el cardenal Cicognani preguntara por qué era necesario semejante texto («Si se habla de los judíos, ¿por qué no se habla también de los musulmanes?»), y añadía después: «Los judíos y todos cuantos están fuera de la Iglesia saben que ésta los acogerá con corazón generoso, si desean abrazar la fe

164. Cf. S. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987. A consecuencia de tal encargo, Bea tuvo una reunión con Nahum Goldmann, presidente del Congreso judío mundial (*ibid.*, 355, y N. Goldmann, *Staatsmann ohne Staat. Autobiographie*, Köln-Berlin 1970, 378s). Una extensa reconstrucción detallada, abundante en anotaciones personales, de las relaciones entre los representantes del Congreso judío mundial y la Secretaría, durante todo el período conciliar, la ofrece G. M. Riegner, *Ne jamais désespérer. Soixante années au service du peuple juif et des droits de l'homme*, Paris 1998, 353-391. Sobre tales contactos encaminados a una condena del antisemitismo por parte del Concilio y también sobre la oposición de la secretaría de Estado, véanse también los informes de Guy de la Tournelle, embajador de Francia ante la Santa Sede, del 21 de febrero y del 14 de noviembre de 1963 (EU-30/19-9 y EU 30/19-G). Otras referencias a los contactos del cardenal Bea con representantes del judaísmo internacional pueden verse en la biografía del P. Schmidt, 466s, 568s, 612s y n. 179; se encuentran alusiones interesantes en Wiltgen, 168s y 172; no contiene elementos nuevos para el período conciliar M. Mendes, *Le Vatican et Israël*, Paris 1990; no merece ninguna confianza por sus numerosas imprecisiones y no pocos errores el testimonio de J. Golan, «Negozicare con la Chiesa», en Id., *La terra promessa. La nascita dello stato di Israele nel racconto di un protagonista*, edición a cargo de D. Scalise, Torino 1997, 203-245 (Golan, aunque esté mencionado en la obra de Riegner, no desempeña ningún papel en la reconstrucción que éste hace de las relaciones de representantes del judaísmo con el Vaticano).

165. Cf. HV I, 252s, y J. Oesterreicher, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen. Kommentierende Einleitung*, en *Lexikon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vatikanische Konzil II*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 426. Oesterreicher, director del Instituto de estudios judeo-cristianos de la Universidad de Seton Hall, en los Estados Unidos, fue, como experto en la cuestión, uno de los protagonistas de todo el asunto. Era de origen judío, lo mismo que el agustino G. Baum, otro de los expertos de la Secretaría dedicado a la elaboración del esquema. Había emigrado a los Estados Unidos después del *Anschluss* [«anexión de Austria»], pero ya durante los años treinta, en Austria, había estimulado la polémica contra el antisemitismo nazi, y mediante la revista «Erfüllung» había mantenido la necesidad de una revisión de la actitud cristiana hacia el judaísmo (cf. H. Hürten, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 429s).

166. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 426s; HV I, 252s y 361-366.

católica»¹⁶⁷) mostraba con perfecta claridad que él se hallaba completamente ajeno a las motivaciones y a la conciencia que habían inducido a Juan XXIII a introducir semejante tema en la agenda conciliar.

Pero no por eso se dio por vencido el cardenal Bea. En un memorándum presentado directamente al Pontífice al final del primer período, en diciembre de 1962, volvía a exponer las razones que hacían que fuera conveniente el mantenimiento de la cuestión de los judíos en el orden del día del Concilio, a pesar de los peligros que habían sugerido la supresión de la misma¹⁶⁸. Pero la opinión pública estaba ya informada acerca del esquema; y estaban informadas también de él las comunidades judías. Es significativa a este respecto la experiencia señalada por el P. Congar con ocasión de una reunión suya con la comunidad judía de Estrasburgo: «Son unánimes en su exigencia de que el Concilio hable de ellos. El primer Concilio que se celebra después de Auschwitz no puede callar en absoluto sobre estas cosas»¹⁶⁹.

El memorándum del cardenal Bea expresaba la misma convicción en términos diferentes: después del exterminio de seis millones de judíos por obra de los nazis, apoyados por un imponente aparato propagandístico, es necesario limpiar y aclarar las mentes y las conciencias. No se puede menos de reconocer que muchos predicadores católicos, en su descripción de la pasión del Señor, no están animados por el espíritu de Cristo. Con harta frecuencia el pueblo judío, como tal, ha sido acusado de deicidio, y ha sido presentado como un pueblo maldito por Dios. A este respecto es necesaria una profunda renovación interior. Bea recordaba además las recientes resoluciones del Consejo mundial de Iglesias, que invitaba a todas las Iglesias representadas en ese consejo a la condena del antisemitismo, cualesquiera que fueran sus orígenes ideológicos, y a juzgarlo como un pecado contra Dios y contra los hombres. Tal conjunto de motivaciones no podían por menos de prevalecer —en un Concilio que quería lograr una renovación de la Iglesia universal— sobre cualquier otra consideración particular¹⁷⁰. La respuesta de Juan XXIII fue plenamente positiva¹⁷¹ y la cuestión llegó a figurar de nuevo en la agenda del Concilio.

Los términos en los que Bea explicó las razones a los padres conciliares durante la 70ª congregación general, el 18 de noviembre de 1963, repetían sustancialmente los expuestos en su memorándum. Después de excluir previamente cualquier intención o significado político y después de recordar los vínculos estrechos que existen entre la Iglesia y el «pueblo de Israel», Bea dedicó la parte central de su discurso, por un lado, a mostrar, sobre la base de textos evangélicos y paulinos, que el pueblo judío no podía ser considerado como un pueblo rechazado por Dios, y, por otra parte, a repetir que la necesidad de hablar de este asunto surgía de los crímenes cometidos contra los judíos en

167. AD II/2, 4, 22s; cf. también HV 1, 253.

168. Amplio resumen en Oesterreicher, *Erklärung*, 427s; Velati, *Una difficile transizione*, 380s.

169. JCng, 16 de marzo de 1963. En la importancia de luchar contra el antisemitismo había insistido el memorándum dirigido por el Congreso judío mundial al cardenal Bea en febrero de 1962 (cf. Riegner, *Ne jamais désespérer*, 359ss).

170. Oesterreicher, *Erklärung*, 427.

171. Cf. Giovanni XXIII, *Lettere 1958-1963*, edición a cargo de L. F. Capovilla, Roma 1978, 561s. Bea se refirió explícitamente a tal respuesta en su *relatio* del 19 de noviembre de 1963 (AS II/5, 485).

nombre del antisemitismo, el cual se había servido incluso de argumentos sacados del Nuevo Testamento y de la historia de la Iglesia. Aun negando decididamente que el antisemitismo, y particularmente el de los nazis, pudiera haberse inspirado en la doctrina de la Iglesia, reconocía, no obstante, que algunas ideas antisemiticas habían hallado entrada en los católicos, y que era preciso corregirlas. Se detuvo especialmente en mostrar lo infundada que era la acusación de deicidio tanto en lo que respecta a los judíos que vivían en tiempo de Cristo como también *a fortiori* en lo que respecta a sus descendientes¹⁷². Cristo, por lo demás, había perdonado a sus mismos perseguidores. La Iglesia debía seguir el ejemplo de Cristo. Bea, consciente de la falta de preparación de la asamblea sobre estos temas, y de las actitudes conflictivas que podían inspirar reacciones contra la declaración, tuvo buen cuidado de subrayar: «Al adoptar este enfoque, no tenemos intención alguna de afirmar o de insinuar que las raíces del antisemitismo sean, ante todo y sobre todo, de naturaleza religiosa, es decir, que se deriven del relato evangélico de la pasión y de la muerte de Cristo. Sabemos perfectamente que hay razones de orden político-nacional, psicológico, social y económico». Pero a pesar de aquello que unos pocos o muchos judíos pudieran haber hecho, la Iglesia debe imitar, en la relación con los judíos, el ejemplo de la caridad de Cristo y el ejemplo de Pablo, quien, a pesar de verse combatido por numerosos judíos, había afirmado amarlos tan ardentemente que deseaba ser «anatema, separado de Cristo», por amor a ellos.

Bea determinaba y refutaba así las raíces ideológicas de la polémica antijudía de los cristianos, pero al mismo tiempo, aunque en términos velados y prudentes, combatía las motivaciones políticas del antisemitismo católico, que recurría a la necesidad de una «autodefensa» para justificar las razones de la propia lucha contra los judíos¹⁷³. De esta manera, Bea volvía a plantear con claridad, aunque sin insistir en ella, la cuestión de la responsabilidad de la enseñanza y de la pastoral eclesiásticas en la difusión del antisemitismo, y por tanto, al menos indirectamente, la parte de responsabilidad que ella tenía en las persecuciones sufridas por los judíos¹⁷⁴.

El tema había llegado a ser muy delicado. El 20 de enero de 1963, la primera representación en Berlín de una ópera teatral titulada *Der Stellvertreter* («El Vicario»), de

172. AS II/5, 481-485.

173. La autodefensa es la justificación básica del antisemitismo de los partidos y movimientos católicos a finales del siglo XIX. Cf. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo tra Otto e Novecento*, ed. de C. Vivanti, Torino 1997, *passim*.

174. El cardenal Bea volvió sobre el tema en un artículo publicado durante la primavera siguiente, y que era la reelaboración de un discurso pronunciado en Colonia el 15 de marzo de 1964 durante la «Semana de la fraternidad», la cual había reunido a personalidades católicas, protestantes y judías; cf. *Il Concilio e la fraternità tra gli uomini*: CivCat 115 (1964), vol. II, 219: «Para darse cuenta de la suma importancia de este documento propuesto al Concilio, hay que tener presente la larga y triste historia de las relaciones entre cristianos y judíos y, sobre todo, los trágicos hechos llevados a cabo por el antisemitismo, de consecuencias tan graves, y a los que hemos asistido aterrorizados hace apenas unos decenios. Con esto, desde luego, no se pretende decir que el antisemitismo —y menos aún el de los decenios pasados— haya nacido exclusivamente o de manera principal de fuentes cristianas. Es bien sabido el peso preponderante que han tenido y siguen teniendo aún en el día de hoy factores de orden racial, social, político y económico. Sin embargo, podemos preguntarnos con razón si los cristianos, con sus actitudes, se han inspirado siempre y completamente en su fe, y si, para combatir el antisemitismo, han hecho un uso recto de los medios puestos a su disposición por las fuentes de su fe» (el texto fue publicado también en «La Documentation catholique» y en «Stimmen der Zeit»).

Rolf Hochhuth, había llamado clamorosamente la atención del público sobre el problema de los «silencios» de Pío XII ante el exterminio perpetrado por los nazis¹⁷⁵. Aplaudida, cuestionada, discutida apasionadamente, traducida a muchas lenguas, esa ópera había abierto una polémica durísima, en la que el mismo Pablo VI había intervenido (y seguiría interviniendo) personalmente¹⁷⁶. Era evidente que una declaración del Concilio que, de manera directa o indirecta, aludiera a la responsabilidad de los católicos y de la Iglesia en las persecuciones antijudías, corría el peligro de verse envuelta en la polémica y, sobre todo, de llevar el agua al molino de los acusadores de Pío XII. La voluntad de evitar por todos los medios tal peligro, pero también, a un nivel menos superficial, la preocupación por no reavivar las acusaciones de haber guardado silencio, influirán también en el curso y en el estilo de la declaración.

Durante el segundo período conciliar no había habido oportunidad para considerar los méritos del texto. Tan sólo en la discusión general algunas intervenciones habían hecho referencia a él. Una serie muy desigual de orientaciones y sugerencias se habían esbozado, y se esbozarían aún más en las observaciones escritas enviadas por los padres. En contra de las todavía raras voces del episcopado europeo y americano que expresaban una plena aprobación del texto, se oponía la clara y unánime repulsa del mismo por parte de los patriarcas orientales. Éstos se hallaban influidos en su decisión por la oposición manifestada ya ampliamente y de manera clamorosa por los gobiernos árabes, y por el consiguiente temor de que, si el texto era aprobado, se produjeran graves represalias contra las minorías cristianas. Por estas razones, decían los patriarcas, el asunto debía quedar excluido del Concilio. En todo caso, si se decía algo acerca del judaísmo, habría que hablar igualmente de las demás religiones no cristianas. Este argumento, repetido también por otros padres, no carecía de lógica. Sin embargo, era totalmente evidente que esta manera de pensar desconocía, más o menos conscientemente, o al menos relegaba a segundo plano las razones específicas, basadas en los terribles daños causados por el antisemitismo y relacionadas con la tradición cristiana antijudía, que habían movido a Juan XXIII y al cardenal Bea a proponer este tema al Concilio. El desasosiego que el tema suscitaba se manifestaba también en propuestas alternativas, que tendían a minimizar la cuestión, aunque no siempre ni necesariamente: se podía hablar brevemente de este tema en la constitución *De ecclesia*, en el capítulo dedicado al «pueblo de Dios», mientras que –según otros– una condena general de cualquier discriminación podía expresarse en el futuro esquema que hablara de la Iglesia en el mundo moderno¹⁷⁷ (que entonces era el esquema XIII).

175. Resume y analiza los puntos fuertes de la discusión J. Nobécourt, *«Le Vicaire» et l'histoire*, Paris 1964. Cf. también F. Raddatz (ed.), *Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuhts «Stellvertreter» in der öffentlichen Kritik*, Reinbeck bei Hamburg 1963.

176. Montini, cuando era todavía cardenal, adoptó una postura ante el drama de Hochhuth, con una carta enviada a The Tablet (se publicó al mismo tiempo en el OssRom, el 29 de junio de 1963; cf. también DC 60 [1963] cols. 1071-1075); repitió su defensa de Pío XII, aun después de su elección al pontificado, durante todo el año 1964; cf. DC 61 (1964) cols. 229s, 421 y 756.

177. Cf. Wenger II, 174ss; Oesterreicher, *Erklärung*, 430s. Tal variedad de alternativas no suponía, por sí misma, una hostilidad hacia el esquema. Por ejemplo, una personalidad como Congar, aun hallándose plenamente persuadido de la necesidad de una profunda revisión de la actitud cristiana hacia los judíos y hacia el judaísmo, proponía que el *De iudaeis* se situara dentro de la constitución *De ecclesia* (JCng, 2 de febrero de 1964; 11 de octubre de 1964).

Sin embargo, había algo más que no se decía en la oposición al texto sobre los judíos; algo que no se decía pero que se hallaba presente de manera constante en todo el curso seguido por el texto en los trabajos del Concilio. Era la afirmación explícita, formulada por los periodistas políticos al margen de la labor conciliar, de que la tradición cristiana antijudía e incluso el antisemitismo católico se hallaban plenamente fundados y eran legítimos¹⁷⁸.

Puesto que los archivos del Concilio siguen siendo sustancialmente inaccesibles, no es fácil evaluar la presencia y la influencia de tales movimientos sobre los padres. Lo que se dice explícitamente en los textos de propaganda, distribuidos al margen de la asamblea, siguiendo la línea de la más clásica polémica antisemítica, obsoleta ya y ex-céntrica (en un texto reproducido a ciclostilo, firmado por «Un Prêtre», llega a afirmarse que la *Shoá* fue pretendida por «le haut Judaïsme» para desacreditar y poner fuera de juego al antisemitismo)¹⁷⁹, aflora sólo raras veces y en términos más moderados en las intervenciones públicas. Pero no faltan vestigios significativos, como se verá por la documentación a la que he tenido acceso.

La revisión del texto, llevada a cabo por la Secretaría entre el 27 de febrero y el 7 de marzo de 1964, reproducía sustancialmente las líneas y los conceptos fundamentales de la redacción anterior. El texto que Bea había enviado a Felici el 23 de marzo¹⁸⁰ se presentaba como un «apéndice» al esquema *De oecumenismo*. Después de recordar brevemente los profundos vínculos existentes entre la Iglesia y el pueblo de Israel, afirmaba que Cristo «había afrontado voluntariamente la pasión y la muerte por los pecados de todos los hombres», y recordaba que en el seno del pueblo judío habían nacido Cristo, María y los apóstoles. Expresaba, además, la voluntad del Concilio de acrecentar el mutuo conocimiento y estima entre cristianos y judíos por medio de estudios teológicos y de reuniones fraternales, y, declarando al mismo tiempo su severa reprobación de las injusticias inferidas por doquier a los hombres, deploraba y condenaba «los odios y las vejaciones de que habían sido víctimas los judíos, tanto en el pasado como en nuestro tiempo». Recomendaba, por tanto, que en la instrucción catequética, en la predicación y en las relaciones cotidianas se tuviera buen cuidado de no presentar a los judíos como

178. Oesterreicher describe este periodismo que actuaba al margen del Concilio en su sección «Antisemitismus am Rande des Konzils», de su obra *Erklärung*, 467-470. Cf. también *Die Konzilerklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden*: Freiburg Rundbrief 16-17 (1964/1965), nn. 61-64, p. 19. En su *Journal* Congar menciona que a los padres se les distribuyó la obra de M. Pinay, *Complotto contro la Chiesa*, distribución que se hizo con ocasión de la apertura del Concilio. Pero su propuesta de que se hiciera una denuncia pública fue descartada por el cardenal Liénart (JCng, 7 de diciembre de 1962). Copias de algunos de esos textos se encuentran en algunos fondos de documentos del ISR: cf. F-Florit, 790 (E. Di Zaga, *La dichiarazione in favore degli ebrei favorisce un razzismo che lede il diritto di legittima difesa degli altri popoli*), 886 y 895 (*Acción judeo-masónica en el Concilio*, y su versión italiana); F-Lercaro (L. de Poncins, *Il problema dei iudei in Concilio*); F-Betazzi (*A nessun Concilio e a nessun Papa è stato dato il potere di condannare Gesù, la sua Santa Chiesa, i suoi Pontefici, i suoi più Illustri Concilii*); F-de Proença Sigaud II, 31 (*Un prêtre, Que disent le Christ, l'Eglise et l'histoire réelle des Juifs infidèles d'hier et d'aujourd'hui?*); y principalmente F-Carli, 15, 19, 49, 50, etc.

179. *Que disent le Christ*, 3 (se trata de una copia a ciclostilo, de seis hojas, que lleva fecha 29 de septiembre-7 de octubre de 1964).

180. AS V/2, 257s.

un pueblo reprobado («gentem reprobata»), de no acusarlos de «deicidio» y de evitar decir o hacer cualquier cosa que pudiese engendrar odio y desprecio hacia los judíos. El final fue solemne y terminante: «Porque todas estas cosas son opuestas a la voluntad de Jesucristo, que abraza con un único amor a judíos y a cristianos»¹⁸¹.

En la carta en que, unas cuantas semanas antes, Bea había informado a Cicognani, en su calidad de presidente de la Comisión de Coordinación, de los trabajos realizados por la Secretaría, recordaba que los padres conciliares habían expresado el deseo de que el Concilio dijera también algo a propósito de las grandes religiones monoteístas y, sobre todo, del Islam. Sin embargo, en la sesión plenaria la mayoría no había considerado oportuno aprobar un proyecto elaborado a este respecto, «porque muchos padres habían declarado que para fomentar la unidad de los cristianos la Secretaría no debía formular decisiones que sobrepasaran su propia competencia». No obstante, Bea se declaraba dispuesto, si la Comisión de Coordinación lo considerara oportuno, a «elegir a algunas personas competentes y elaborar con ellas un proyecto para presentarlo después» a la Comisión misma¹⁸².

En la reunión de la Comisión de Coordinación de los días 16 y 17 de abril, el cardenal Cicognani presentó el informe sobre el esquema *De oecumenismo* y, por tanto, también sobre el texto dedicado a los judíos. En un extenso preámbulo, el orador explicó la hostilidad con que el texto había sido acogido por parte de los países árabes, y los gravísimos peligros que, a juicio del internuncio en El Cairo, corrían los cristianos de Oriente. La acusación consistía en que el Concilio iba a publicar un «documento que absolviera a los judíos de la crucifixión de Cristo». Su insistencia en estos aspectos hizo que circulara la voz de que el cardenal había pedido que se retirase el esquema¹⁸³. En realidad, el orador reconocía que, «después de cuanto se había dicho en el aula conciliar, no parecía posible suprimir el capítulo *De iudaeis* del esquema sobre el ecumenismo. Pero había que modificarlo». Lo curioso es que no tuvo en cuenta el nuevo texto enviado por Bea, sino que se refirió al esquema presentado durante el segundo período. Sería eliminada, dijo, toda la parte que recomendaba que no se utilizaran las expresiones de «pueblo maldito» y «deicida», porque en realidad los evangelios habían «referido claramente lo que sucedió». Había que hablar, además, de los «musulmanes» e incluso de los «paganos en general como criaturas de Dios, que se hallaban incluidas, por tanto, en la voluntad salvífica universal de Dios»¹⁸⁴.

Las actas de la reunión no refieren las intervenciones particulares en la discusión, sino únicamente las conclusiones de la misma¹⁸⁵. Éstas fueron recogidas en una carta que Cicognani envió a Bea al día siguiente. El apéndice sobre los judíos debía convertirse en una «Declaratio de hebraeis et de gentibus non christianis». El tema debía tratarse «con arreglo a los siguientes criterios»: se debe recordar «la conexión entre el pueblo judío y la santa Iglesia Católica, evitando en todo el texto cualquier referencia al deici-

181. *Ibid.*, 283s.

182. *Ibid.*, 152.

183. JCng, 19 de abril de 1964.

184. AS V/2, 285s.

185. *Ibid.*, 292.

dio». Luego «habrá que mencionar a los demás pueblos no cristianos como hijos que son de Dios». En las líneas siguientes «afirmese el principio de la fraternidad universal y condénese cualquier forma de opresión de pueblos o de razas»¹⁸⁶.

Los tonos y el estilo de la carta reflejaban las costumbres de la curia y el hecho de que, según el reglamento del Concilio, la responsabilidad del texto correspondía a la Secretaría. En el preámbulo se hablaba de que la Comisión de Coordinación consideraba «oportuno» el «sugerir» a la Secretaría que se efectuaran los cambios solicitados. Pero era evidente que la carta representaba una intervención autoritativa que, al eliminar cualquier referencia específica a las persecuciones de los judíos y a las acusaciones vinculadas con la pasión de Cristo, cambiaría radicalmente el eje y el alcance del discurso, vaciándolo de sus motivaciones originales.

Lo que sucedió durante las semanas siguientes no se halla del todo claro. El asunto parece haber sido gestionado principalmente por Willebrands. El *Journal* de Congar ofrece algunas informaciones sobre los días que siguieron inmediatamente después de la carta de Cicognani. En efecto, fueron Congar juntamente con Charles Moeller los que recibieron de Willebrands el encargo de que «trabajaran en la redacción de un texto *ampliado*, en el cual hallará un lugar la declaración sobre los judíos»¹⁸⁷. Willebrands les informó exactamente sobre los criterios indicados por Cicognani, y añadió que el nuevo texto sería enviado a los obispos con el resto del esquema *De oecumenismo*, sin ser discutido nuevamente por la Secretaría y sin ser sometido a la Comisión de Coordinación. El resultado final era que se dejaba cierta libertad a los dos redactores y a los dirigentes de la Secretaría. No por casualidad Congar propuso que, juntamente con las referencias añadidas a la paternidad de Dios y a la fraternidad de los hombres, así como a las consecuencias que de éstas se derivaban para las relaciones religiosas y humanas, «se mantuviera *todo* el texto de la Secretaría (sobre los judíos), eliminándose únicamente la palabra 'deicidio' y expresándose esta misma idea de una manera diferente»¹⁸⁸. A última hora de la tarde del día 27, el texto se hallaba preparado, conservando «intacto (con excepción de la palabra 'deicidio') el texto de la Secretaría sobre los judíos»¹⁸⁹.

186. *Ibid.*, 479.

187. JCng, 25 de abril de 1964. Con fecha 25 de mayo de 1964 Congar hace constar los antecedentes que condujeron a su llamamiento y al de Moeller; a propósito de su insistencia y la de Moeller para que la asamblea no se contente con palabras vagas acerca de los judíos, añade muy significativamente: «La evocación, a este propósito, de las acusaciones de Hochhuth, en *Le Vicaire*, es impresionante». No es diferente la reacción de Stransky, al enterarse de la eliminación de la referencia al deicidio: «Eliminarla, especialmente por razones políticas, significa apoyar la postura de Hochhuth» (F-Stransky, 23-25 de abril de 1964). Y también a los problemas suscitados por Hochhuth se refería Bruno Hussar OP, cuando envió una breve nota a Dossetti para solicitar que el cardenal Lercaro interviniese a fin de que el tercer período terminara con una votación sobre la *declaratio*: «El Santo Padre está un poco obsesionado por Hochhuth y por la necesaria defensa de Pío XII. En la conclusión he tratado de expresar el parecer... de que la situación actual no deja de tener cierta semejanza con la situación ante la que se hallaba Pío XII. Pudiera ser que, si la Iglesia no acepta valientemente sus responsabilidades, la posteridad formulará un juicio severo contra ella, como hizo y como sigue haciendo con Pío... Yo pienso que el drama de Hochhuth es una mentira acerca del carácter del Papa, una mentira y un insulto, pero creo que el problema de fondo es muy real, y que sería desastroso cometer de nuevo el mismo error» (F-Dossetti, II/98 –carta del 12 de noviembre de 1964–).

188. JCng, 25 de abril de 1964.

189. *Ibid.*, 27 de abril de 1964.

El párrafo original, modificado de esta manera, iba seguido por otros dos párrafos. El primero, después de explicar la conexión entre la paternidad universal de Dios y la fraternidad de los hombres, vinculaba con ese deber de mutua caridad el gran respeto («magna observantia») con que los cristianos deben mirar las opiniones y las doctrinas de otros, las cuales, aunque difieran en muchas cosas de las de ellos, reflejan no obstante una chispa de aquella verdad «que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Se hacía una alusión especial a los musulmanes, que adoran a un único Dios y que, por los acontecimientos de la historia y por numerosos intercambios culturales, «*proprius ad nos accesserunt*» (han llegado a estar más cerca de nosotros). En el segundo párrafo, de escasas líneas, mencionándose nuevamente la fraternidad humana, se excluía cualquier teoría o práctica que introdujeran cualquier tipo de discriminación entre los individuos y entre los pueblos. La conclusión era una apremiante invitación, dirigida a los cristianos, para que se abstuvieran «de cualquier discriminación o vejación en las relaciones con otro ser humano a causa de su raza, color, condición o religión», y a buscar en cambio la paz y el amor con todos¹⁹⁰.

El nuevo texto no fue enviado directamente a los padres, en contra de lo que una carta circular de Mons. Felici, del 11 de mayo, pudiera hacer pensar¹⁹¹, y en contra de lo que Willebrands había previsto. En efecto, la nueva redacción fue enviada al secretario general el día 2 de mayo, y él, a su vez, se la presentó a Pablo VI el día 6, adjuntando algunas notas que explicaban claramente por qué las indicaciones de la Comisión de Coordinación no habían sido tenidas en cuenta:

El texto sobre el pueblo judío ha sido ampliado más allá de las pocas líneas indicadas por la Comisión de Coordinación... con el fin de condenar los odios y las vejaciones contra los judíos. Pero esto, con arreglo a las instrucciones recibidas, había que decirlo por separado y de una manera general en favor de todos los pueblos... Finalmente, el nuevo texto insta a los *cristianos* a que eviten toda clase de discriminación. Pero esto —siguiendo también las indicaciones recibidas— debía ser una exhortación dirigida a *todos* los hombres y no sólo a los cristianos¹⁹².

Pablo VI devolvió el texto a Felici el día 21 de mayo, haciendo por escrito algunas observaciones. Una aprobación expresada en términos generales («parece que el texto está bien») iba seguida por la propuesta de eliminar de la condenación de las persecuciones sufridas por los hebreos el inciso «*sive anteactis sive nostris temporibus*» (ya sea en tiempos anteriores o bien en nuestros tiempos). Es significativa la motivación (se trata de «palabras... que pueden dar lugar a interminables recriminaciones derivadas de la historia»), que parece un eco, como se nos ocurre pensar, de las preocupaciones que la polémica en torno a *El Vicario* había suscitado y seguía suscitando en Pablo VI. El Papa sugería también que se añadieran algunas palabras «acerca de la esperanza de la futura conversión de Israel, a fin de que estas palabras indiquen que la condición en que se encuentran ahora los judíos —aunque sea digna de respeto y de simpatía— no debe

190. AS V/2, 572.

191. *Ibid.*, 500s.

192. *Ibid.*, 571, en nota.

aprobarse como perfecta y definitiva, y porque tal esperanza se halla enunciada explícitamente en la doctrina de san Pablo sobre los judíos»¹⁹³.

El día 1 de junio Felici transmitió a Bea el texto de la *Declaratio*, «tal como queda después de las sugerencias expresadas por el Santo Padre y de las correcciones efectuadas por el latinista Mons. Guglielmo Zannoni, de la secretaría de Estado»¹⁹⁴. En una primera carta del 4 de junio, Bea se limitó a señalar, no sin una ironía implícita, las imprecisiones históricas y doctrinales y los errores de lengua latina introducidos en el nuevo texto¹⁹⁵, pero en una segunda carta, de fecha 23 de junio, Bea volvió a proponer con energía algunas afirmaciones fundamentales del proyecto primitivo, que habían sido suprimidas¹⁹⁶. El texto tiene un tono tajante:

Después de hablar del tema con el Eminentísimo cardenal Secretario de Estado, he llegado a la conclusión de que el texto en cuestión debe ser modificado como se indica en la página adjunta. Suplico a Vuestra Excelencia que tenga a bien disponer que dicho texto sea luego impreso y enviado a los padres conciliares.

Además de restablecer el inciso que condenaba las persecuciones efectuadas «sive antea sive nostris temporibus», Bea, después de la recomendación dada a los predicadores de que no hicieran ni dijese nada que pudiera «alienar los ánimos respecto a los judíos», añadió en la parte final un pasaje que, refiriéndose a la pasión y muerte de Cristo, eximía explícitamente a los judíos, aun sin emplear el término, de la culpa de «deicidio»:

Sobre todo al explicar la pasión y la muerte del Señor, imitemos la mansa caridad de Cristo y de sus apóstoles, que abiertamente proclamaron que aquellos mismos que habían sido la causa de la condena del Señor lo habían hecho «por ignorancia» (Hch 3, 15-17; cf. Lc 23, 34; Hch 13, 27), es decir, no habían comprendido lo más mínimo el delito que estaban realizando. Es aún menos lícito el recriminar a los judíos de nuestro tiempo por aquel delito. En efecto, sólo de esta manera los cristianos cumplirán la voluntad del Señor, que abraza con un único amor a judíos y a cristianos¹⁹⁷.

Ahora bien, mientras tanto algunos hechos nuevos habían modificado profundamente la situación. Una vez más fue la prensa la que hizo sonar la voz de alarma¹⁹⁸. En

193. *Ibid.*, 572s. Pablo VI determinó también el texto de tal adición: «Además, debemos recordar que la unión del pueblo judío con la Iglesia es parte de la esperanza cristiana. Porque la Iglesia, como enseña el apóstol Pablo, espera con fe incommovible y con grande anhelo el regreso de ese pueblo a la plenitud del pueblo de Dios, instaurado por Cristo».

194. *Ibid.*, 525s.

195. *Ibid.*, 534s. Observó en particular que no se podía hablar de «redditum» (regreso), refiriéndose al pueblo judío: «Potius dicendum videtur: 'accessum' (entrada)...».

196. *Ibid.*, 557. Una petición dirigida a Bea en este sentido había sido formulada por algunos miembros de la Secretaría (Long, Arrighi, Duprey, Stransky): cf. F-Stransky, nota del 29 de abril de 1964.

197. «Speciatim in Passione et Morte Domini explicanda Christi eiusque Apostolorum mansuetam charitatem imitentur, qui palam edixerunt vere illos ipsos, qui damnationis Domini causa fuerunt, id 'ex ignorantia' fecisse (Act 3, 15-17; cfr. Lc 23, 34; Act 13, 27), id est minime plene perspexisse facinus quod parabant. Eo minus Iudaei nostri temporis facinus illud exprobrare licet. Hoc enim modo solum Christifideles voluntatem Domini Iesu complent qui uno amore et Iudaeos et Gentes complectitur». AS V/2, 558.

198. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 428s, hace notar la importancia de las intervenciones de la prensa y de las consiguientes reacciones de la opinión pública para toda la historia de la declaración. Para el caso específico, cf. Riegner, *Ne jamais désespérer*, 380ss.

periódicos americanos se había difundido la noticia de que en el texto de la «declaración» sobre los judíos que iba a presentarse en el próximo período conciliar se había incluido la esperanza de su conversión al cristianismo (se trataba de la adición propuesta por Pablo VI) y se había suprimido la frase que los eximía de la culpa de deicidio. Tal noticia suscitó un huracán de protestas y declaraciones indignadas en las comunidades judías y protestantes americanas¹⁹⁹. Spellmann, alarmadísimo, escribía sobre ello a Cicognani y a Felici el día 13 de junio: «No he comprendido por qué en el Concilio había que hablar acerca de los judíos. Pero, en este punto, cualquier atenuación del texto presentado en el segundo período tendría pésimas consecuencias»²⁰⁰.

No fue el único en intervenir: John Cody, obispo de Kansas City, en una carta a Cicognani, subrayaba que los judíos americanos esperaban una explícita y dura condena del antisemitismo, no una declaración general de buena voluntad universal²⁰¹. Uno de los pioneros del esquema, el benedictino Leo Rudloff, abad del monasterio de la «Dormición» en Jerusalén, había escrito ya directamente al Papa sobre ello el mes anterior, basándose en informaciones que todavía no se habían hecho públicas: recordando cómo el texto original había sido acogido favorablemente por católicos, protestantes y judíos, señalaba que tal cambio sería interpretado de modo inevitable como un acto explícitamente «judenfeindlich» (hostil a los judíos), destruyendo así en no pocos ambientes —no sólo judíos— la confianza que la Iglesia había adquirido recientemente²⁰².

Esta situación, en la cual las exigencias opuestas con respecto al carácter que había de darse al texto sobre los judíos chocaban frontalmente, suscitando repercusiones negativas en el público, sugirió que el texto fuera sometido nuevamente a la Comisión de Coordinación, en la reunión del 26 y 27 de junio²⁰³. Felici preparó un breve memorándum que recorría los principales puntos de la historia de las diversas redacciones, que fueron incluidas con todas sus variantes en el anteproyecto destinado al examen de los miembros de la comisión. En tal memorándum Felici informaba también sobre la adición propuesta por Bea el 23 de junio, pero añadía que «en la audiencia del 24 de junio el Santo Padre no se mostró favorable a tal adición: a lo sumo se podría buscar una ex-

199. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 438-440 (también en lo que concierne a algunos equívocos debidos a la mala traducción del texto latino). En F-Stransky hay una colección de periódicos americanos que muestran lo difundida que estaba la crítica. Hay informaciones sobre tales reacciones en ICI, n.º 225 (1 de octubre de 1964) 19s. También Congar escribió sobre ello en su *Bloc-notes* del 15 de septiembre de 1964, juzgando que tal campaña era «insensata», pero señalando al mismo tiempo cómo esa campaña muestra la extrema sensibilidad de los judíos al respecto, una sensibilidad que había que tener en cuenta necesariamente (*ibid.*, n.º 224, 3). Sobre tal campaña Congar había sido informado inicialmente, en términos muy críticos, por O. Cullmann, con motivo de una reunión que tuvieron ambos en Suiza (JCng, 31 de julio de 1964).

200. AS V/2, 543s.

201. AS VI/3, 200 (carta del 15 de junio de 1964). Por solicitud de Stransky el 19 de abril (F-Stransky, nota del 19 de abril de 1964), el cardenal Ritter escribió sobre ello a Cicognani (cf. AS V/2, 639 n. 12).

202. AS VI/3, 198s (carta del 10 de mayo de 1964). La «Lettre aux amis», de fecha 29 de junio de 1964 (F-Lercaro XIII, 219), de los dominicos de la «Maison Saint-Isaïe» de Jerusalén, manifestaba también los temores de los «amigos judíos» acerca de que «la franqueza, la claridad y el carácter solemne» de la redacción primitiva quedarán atenuados en la reelaboración (p. 10; la *Lettre* fue escrita por Bruno Hussar, quien, al clausurarse el debate de septiembre, entraría a formar parte de la Secretaría: cf. la n. 267, pero cf. también la n. 185).

203. AS V/2, 553.

presión que no hiciera que recayese sobre los judíos de hoy la responsabilidad por los actos cometidos por sus antepasados. Para esta cuestión el Santo Padre se remitió al juicio de la Comisión de Coordinación»²⁰⁴.

En la reunión de la comisión Felici confirmó la oposición del Papa a la última propuesta de Bea, «porque la referencia a Hch 3, 15-17 es demasiado polémica y podría suscitar discusión entre los teólogos». Sin embargo, precisó que Pablo VI «no se opondría... a una frase que no inculpara a todos los judíos, especialmente a los de hoy, de la muerte de Jesucristo»²⁰⁵. Por tanto, Lercaro, al enterarse de la oposición del Papa, propuso que se sustituyera la frase de Bea por otra que, después de recordar una idea expresada ya por el concilio de Trento (a saber, que la muerte de Cristo se debía a los pecados de todos los hombres), concluyera afirmando que cuanto hicieron los habitantes de Jerusalén y sus dirigentes «no podía imputarse en modo alguno a los judíos de tiempos sucesivos»²⁰⁶. La propuesta de Lercaro fue aprobada, y se decidió «presentársela al Santo Padre para conocer su decisión». La discusión sobre este punto concluyó con una intervención de Felici, en la que criticaba severamente a la Secretaría por la escasa reserva mantenida en torno a los textos durante la fase de trabajo: en efecto, de las filtraciones nacían las polémicas que se habían manifestado en la prensa²⁰⁷.

Pero las vicisitudes de la *Declaratio de iudaeis et de non christianis* durante la intersesión distaban mucho de haber finalizado. Algunos fragmentos de la correspondencia de Felici con la secretaría de Estado y con algunos padres explican los cortes y las intervenciones redaccionales a los que la declaración fue sometida aún durante los últimos días de junio y la primera semana de julio, siempre por decisión de Pablo VI. La frase propuesta por Lercaro no fue incorporada al texto²⁰⁸. Tras la invitación hecha a los catequistas y predicadores de que no presentaran al pueblo judío como «gentem reprobata», y de que no dijeran ni hiciesen nada que pudiera «alienar los ánimos respecto a los judíos», se añadió también la siguiente recomendación: «Tengamos, sobre todo, buen cuidado de que a los judíos de nuestros tiempos no se les impute lo que fue perpetrado en la pasión de Cristo»²⁰⁹. Se suprimió la frase con que concluía esta parte («Todas estas cosas son opuestas a la voluntad de Cristo, que abraza con un único amor a judíos y a cristianos»); y el reconocimiento del gran patrimonio *común* que los cristianos tienen con los judíos fue sustituido por el reconocimiento obvio y acorde con la tradición de que los cristianos *habían recibido* de los judíos un gran patrimonio²¹⁰.

Son cortes y modificaciones que parece que responden, todos ellos, a una única finalidad: la de aproximar lo más posible el texto a la doctrina y a la enseñanza tradicional sobre los judíos, evitando a la vez toda expresión que pudiera sonar de algún modo

204. *Ibid.*, 58.

205. *Ibid.*, 638s.

206. *Ibid.*, 639. Con tal propuesta, Lercaro adoptaba una sugerencia formulada por el P. Morlion (F. Lercaro XIII, 220; carta de Morlion a Lercaro del 24 de junio de 1964).

207. AS V/2, 639.

208. *Ibid.*, 656 (carta del 27 de julio de Felici a Liénart, quien había solicitado explicaciones por la eliminación de la frase: *ibid.*, 655).

209. *Ibid.*, 645.

210. *Ibid.*, 646.

como una censura contra los judíos o como un distanciamiento de ellos. Tales decisiones fueron aceptadas o al menos aprobadas por el Papa. Pero las fuentes de los cambios pueden identificarse en algunas «observaciones» sobre la declaración, debidas a Luigi Ciappi, Maestro del Sacro Palacio, y a Browne; en esas observaciones se sugieren, una por una, las intervenciones redaccionales de Pablo VI. El aspecto más iluminador y significativo lo ofrecen las motivaciones que sostienen la oportunidad de los cambios, motivaciones que se hallan acordes con algunos elementos en que se basa la tradición cristiana antijudía.

Ciappi proponía que no se aceptara la adición de Lercaro. En primer lugar, en su parte inicial dejaba «en la oscuridad la causa moral próxima y la causa más eficaz, históricamente hablando», de la muerte de Cristo, a saber, «la envidia de los dirigentes del pueblo judío». En segundo lugar, la referencia a los habitantes de Jerusalén y a sus dirigentes, basada únicamente en Hch 13, 27, «podría inducir a muchos católicos y judíos de hoy a creer que la *ignorancia* de los principales sacerdotes había sido tan grande, que los excusaba al menos del pecado de haber dado muerte a un profeta, al Mesías, al Hijo de Dios. Muy lejos de eso, ellos fueron culpables de *deicidio*»²¹¹. Se rechazaba también la conclusión de Lercaro (lo que había sucedido, «*nullo modo iudaeis subsequentium temporum imputari licet*»), porque «la frase, aunque sea verdadera, puede interpretarse en el sentido de que se considere a los judíos de hoy, contemplados en conjunto, como personas que proceden de *perfecta buena fe* en sus relaciones con el cristianismo, el cual es rechazado por ellos». Ahora bien, para san Pablo, para santo Tomás y para la sagrada liturgia, «la *infidelidad* de los judíos no es simple e inocente ignorancia de Cristo, sino infidelidad *positiva*, aunque en cuanto a los individuos concretos el juicio corresponda sólo a Dios. Por eso, la Iglesia no puede desentenderse de la conversión de los judíos, o dejarlos ‘en su buena fe’, contentándose únicamente con orar por ellos. En el texto de la declaración no se ha osado hacer mención explícita ni del *deber* de los católicos de trabajar por la ‘conversión’ de los judíos, ni del *grave deber* que éstos tienen de conocer mejor la religión cristiana»²¹². Browne, de acuerdo con Ciappi, aumentaba en cierto modo la dosis: «... es necesario que el conjunto de los textos que citamos no cause la impresión de que queremos decir que la... perseverancia (de los judíos) en el judaísmo esté exenta de culpa»²¹³.

Estas reflexiones atestiguan claramente la profunda hostilidad de los miembros que tenían autoridad en la curia hacia la orientación y las razones de fondo de la declaración. Esta hostilidad no se hallaba inspirada por argumentos basados en la oportunidad política o en el temor por la situación de los cristianos en el Oriente, razones que constantemente se aducían en las discusiones públicas, sino que se debía a la persistente adhesión sustancial a los juicios y a las actitudes que habían suscitado y orientado el antijudaísmo cristiano a lo largo de su historia. Dada esta perspectiva, cualquier discurso que intentara de algún modo revisar y eliminar las raíces religiosas del antisemitismo no podía menos de ser rechazado.

211. Ciappi remite para esto a santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 47, a. 5, ad 3.

212. AS V/2, 644.

213. *Ibid.*, 645.

Se trata de una postura que aparecía sólo en alusiones esporádicas en las discusiones generales. Sin embargo, el hecho de encontrarla en los documentos internos y privados hace que no sea arbitraria la hipótesis de que la oposición al texto por motivos de oportunidad política escondiera y enmascarase también esta otra oposición más radical y sustancial. Actitudes de hostilidad hacia los judíos y juicios de condena hacia ellos, considerados como colectividad, podían aparecer como razones que no resultaba posible proponer en público o que eran, por lo menos, de «mal gusto» después de la *Shoá*. Tales actitudes corrían peligro de reavivar polémicas desagradables y de ofrecer nuevos argumentos a quienes acusaban a Pío XII. En cambio, los argumentos políticos, basados en los peligros que se hacía correr a los cristianos en el Oriente, aparecían exentos de compromisos ideológicos y eran susceptibles de encontrar mayor audiencia, o así se podía pensar al menos.

Por otro lado, la postura misma de los orientales no resultaba del todo clara en cuanto a sus motivaciones profundas. Mientras que Edelby, uno de los portavoces de la Iglesia melquita, confesaba a Congar que la oposición que ellos hacían era en realidad de naturaleza puramente táctica («los obispos dieron el primer paso al decir: no es con nosotros con quienes debéis meteros, sino con las compañías petrolíferas...»²¹⁴), vemos que el mismo Congar no podía menos de señalar: «Máximos tiene verdaderamente reacciones antisemíticas»²¹⁵, y que Mons. Zazpe, no sin su poquito de sal, sintetiza así una conversación que él mantuvo con un sacerdote oriental: «Es siempre la misma vieja historia: los judíos son un pueblo maldito»²¹⁶. Por lo demás, Máximos IV, en una declaración del 30 de noviembre de 1964, es decir, un día después de la clausura de la sesión y del primer voto global de *placet* con que se había procedido en el Concilio a la votación sobre el *De iudaeis*, aun admitiendo que los judíos que vivían en tiempo de Cristo y los millones de judíos que vivieron después no podían «ser considerados como responsables personalmente» de la muerte de Cristo, ni debían «ser sometidos por ello a actos de venganza o de destrucción por odio o rencor», no vaciló en afirmar que «una señal de infamia (sigue estando) marcada en la frente de los judíos, mientras permanezcan alejados de Cristo Salvador»²¹⁷.

En una palabra, el problema era complejo, marcado como estaba por herencias doctrinales y por prejuicios antiguos, a los que no era fácil renunciar, aunque se sentía resistencia a manifestarlos abiertamente. Lo que parecía difícil de reconocer oficialmente, lo dijo con toda claridad Mons. Šeper, hablando espontáneamente al margen de una

214. JCng, 13 de octubre de 1964. De la misma manera Semmelroth, comentando la solicitud del cardenal Tappouni de que se suprimiera el esquema en la agenda del Concilio, presenta como hipótesis meras razones de oportunidad en aquella actitud por parte de los patriarcas orientales: «Tienen que hablar así a causa de su situación política, y, por tanto, no es seguro que también ellos piensen de esta manera» (ST, 28 de septiembre de 1964).

215. JCng, 7 de octubre de 1965.

216. *Diario Zazpe*, 10 de octubre de 1964.

217. Cf. *Discorsi di Massimo IV al Concilio*, Bologna 1968, 422. Cf., al respecto, Oesterreicher, *Erklärung*, 448. El santo sínodo de la Iglesia melquita, en una nota del 3 de septiembre de 1964 enviada a todas las autoridades del Concilio, había reafirmado ya «la responsabilidad efectiva y colectiva de los judíos» por la muerte de Cristo, recordando que «ellos mismos, por boca de sus antepasados», habían dicho: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (*Discorsi*, 418s).

sesión de la Comisión Teológica: «Hay que confesar que ha existido y que sigue existiendo un antisemitismo cristiano fundamentado en la idea de que los judíos dieron muerte a Cristo»²¹⁸.

Queda el problema de la postura de Pablo VI: el hecho de que él hubiera aceptado sustancialmente las propuestas de Ciappi y de Browne no implica, de por sí, que el Papa compartiera todas las motivaciones. En los meses sucesivos Ratzinger comunicará confidencialmente a Congar que el destino de la declaración sobre los judíos volvía a ser incierto, porque el Papa «estaría convencido de la responsabilidad colectiva del pueblo judío en la muerte de Cristo», y esto crearía «nuevas dificultades»²¹⁹. El testimonio de Ratzinger no carecía de autoridad, aunque no hubiera ulteriores confirmaciones decisivas del mismo²²⁰. Pero hay un elemento que resulta evidente: al aceptar las propuestas de Ciappi y de Browne, Pablo VI seguía mostrándose sensible a los argumentos que exigían respeto a la tradición y afirmaban la obligación de evitar formulaciones que de algún modo pudieran sonar como una negación explícita de dicha tradición.

El día 7 de julio Mons. Felici hizo llegar a los padres conciliares el texto enmendado de acuerdo con las indicaciones del Papa. Y este texto fue el que Bea explicó a la asamblea el 25 de septiembre. Fue un discurso importante: el problema de las raíces, incluso de las raíces religiosas, del antisemitismo, que durante la intersesión se había tratado de suprimir, fue propuesto de nuevo con claridad. Henri Fesquet deja consignado en su Diario: «Se palpaba el calor humano en las palabras de este obispo alemán, presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos, que sonaban como palabras de quien se siente cómplice de su propio país, el cual había sido culpable del mayor genocidio de todos los tiempos»²²¹.

Bea mencionó en primer lugar el enorme interés de la opinión pública por tal esquema. Hay que ser conscientes de que de la aprobación o del rechazo con que los padres lo acojan, dependerá el juicio positivo o negativo que muchos se formen sobre el Concilio²²². Claro está que no es ésta la única ni la principal razón de que tal declaración sea necesaria. En efecto, la exige la fidelidad de la Iglesia en el seguimiento del ejemplo de amor que Cristo y los apóstoles mostraron hacia el pueblo judío. Por otro lado, Bea no ocultó que la expectación y el interés que la rodeaban hacían imposible que tal cuestión fuera eliminada del programa del Concilio, como algunos padres habían pedido. La Secretaría ha puesto gran solicitud en la revisión del texto, y también la Comisión de Coordinación sabe muy bien cuánto tiempo le ha costado el examen de este breve texto (esta afirmación era una manera implícita de afirmar que las correcciones

218. JCNg, 12 de diciembre de 1964.

219. *Ibid.*, 3 de abril de 1965.

220. Pero hay que recordar que, en una homilía pronunciada el domingo de Pasión de 1965, Pablo VI pronunció algunas frases que recordaban el papel colectivo desempeñado por los judíos en la muerte de Cristo; su acción suscitó quejas, controversias y peticiones de aclaración por representantes del judaísmo italiano e internacional (cf. ICI, n° 239, 1 de mayo de 1965, p. 16, y, sobre el pasaje en cuestión, cf. *Encicliche e discorsi di Paolo VI V*, Roma 1965, 370).

221. *Le journal du Concile*, 481. Sobre el papel decisivo de Bea para que la declaración llegara a ser una realidad, y sobre su empeño apasionado a este respecto, cf. las hermosas páginas de Riegner, *Ne jamais désespérer*, 354ss, 375-381 y 388-391.

222. AS III/2, 558.

efectuadas en el texto se habían hecho, al menos en parte, bajo la responsabilidad de la Comisión de Coordinación)²²³.

La parte más extensa de su informe estuvo dedicada a la cuestión del «deicidio», una cuestión –precisó Bea– por la cual se habían introducido en el texto cambios de gran importancia. Aun sin pedirlo expresamente, resultaba obvio, por la amplitud y la riqueza de sus argumentaciones, que Bea quería solicitar que el Concilio introdujera nuevamente en el esquema el tema que había sido eliminado de él. Los términos de la cuestión básica eran suficientemente sencillos: ¿Es posible considerar a los judíos, en cuanto tales, culpables de la condena y de la muerte de Cristo? Los periódicos habían discutido extensamente sobre este tema, sin que la Secretaría –como tuvo buen cuidado de subrayar Bea– hubiese intervenido en ello en modo alguno. Los judíos consideran tal acusación como la raíz principal del antisemitismo y, por tanto, de las persecuciones sufridas por ellos a lo largo de los siglos. Recordando a sus oyentes cuanto había dicho el año anterior, Bea rechazó tal afirmación. Reconoció, no obstante, que muchos ejemplos de la historia muestran cómo la convicción de la culpabilidad de los judíos, como tales, por la muerte de Cristo había inducido a muchos cristianos a considerarlos como un pueblo deicida, maldito y rechazado por Dios, y los había movido, por tanto, a despreciarlos y perseguirlos. De ahí la petición que los judíos dirigen al Concilio para que éste afirme solemnemente que la muerte del Señor no puede atribuirse al pueblo judío como tal. Resulta imposible, por tanto, eludir la cuestión, a la que hay que dar una respuesta: ¿Es posible que el Concilio formule tal declaración? Y si es posible, ¿cómo tendrá que hacerlo y cuál deberá ser su tenor?²²⁴

Bea examinó sintéticamente los datos principales que proporcionan las historias evangélicas. No sólo quienes condenaron a Jesús no tuvieron plena conciencia de lo que hacían –como lo atestiguan las palabras de Cristo mismo, de san Pedro y de san Pablo–, sino que, además, de tal condena no se puede hacer responsable a todo el pueblo judío, disperso entonces por gran número de territorios del Imperio Romano. Menos aún se podría acusar de aquellos actos al pueblo judío de hoy. Se trata de una argumentación que Bea tuvo buen cuidado de subrayar dos veces. Al pedir al Concilio que viera muy claramente los diversos aspectos de la cuestión a la hora de juzgar sobre esta parte de la declaración, Bea sugería con toda evidencia una intervención para que se modificara el texto según lo que él había pedido a Felici en su carta del 27 de junio, y que había sido rechazado por Pablo VI. Bea, claramente, no pensaba que éste fuera el momento oportuno para criticar el texto sometido a la asamblea: subrayó únicamente que el texto había exigido mucho tiempo de elaboración y que había requerido muchas

223. *Ibid.*, 558s.

224. *Ibid.*, 559s. Sobre tal cuestión, Bea había preparado, desde el verano de 1962, un artículo para la *CivCat* (*Sono gli ebrei un popolo «deicida» e maledetto da Dio?*), que no llegó a publicarse entonces a petición de la secretaría de Estado, ante el temor de que hubiera reacciones negativas por parte de los países árabes. Se publicó, no obstante, con algunas modificaciones y con la firma del P. L. von Hertling SJ, en octubre de 1962, en la revista *Stimmen der Zeit*, y como tal fue difundido en traducción italiana y enviado a los padres conciliares al año siguiente por un judío genovés, Raffaele Nahum; cf. Sestieri-Cereti, *Le Chiese cristiane*, 26 –una copia se encuentra en F-Florit, 889–. El artículo puede verse actualmente en *CivCat* 133/1 (1982) 430-466, y en Sestieri-Cereti, *Le Chiese cristiane*, 26-43.

discusiones; que, una vez hecho público («no sé por qué camino»), muchos católicos y no católicos habían pedido que la cuestión del «deicidio» se tratara en la declaración; y que no se había considerado necesario hacer que la Secretaría volviera a reunirse para discutir los cambios introducidos en el texto que había sido impreso en marzo.

Bea explicó luego brevemente las partes nuevas que se habían introducido, y que eran especialmente importantes en las actuales circunstancias del mundo, no sólo por los contactos que se estaban estableciendo entre representantes de las religiones no cristianas y la Iglesia católica, sino también porque todas las religiones estaban siendo atacadas ahora por la irreligiosidad práctica y por el ateísmo teórico militante. Cuando la Secretaría comenzó a ocuparse de este tema, no existía aún la Secretaría para los no cristianos; por eso se pensó que lo correcto era dirigirse a algunos expertos nuevos, a fin de que éstos desarrollaran el texto con arreglo a las ideas sugeridas por la Comisión de Coordinación.

Después de explicar la relación que vinculaba la declaración con el esquema *De oecumenismo* (una relación extrínseca, porque el ecumenismo se ocupa de las relaciones entre cristianos, pero una relación vinculada, no obstante, de algún modo con el mismo ecumenismo, a causa de los lazos especiales que unen a los cristianos con el pueblo de la antigua alianza), Bea concluyó subrayando una vez más la importancia de la materia y repitiendo que la cuestión no era ni pretendía ser política en modo alguno («no hablamos aquí de sionismo ni del Estado de Israel...»). Pero afrontó también las críticas más o menos veladas que se habían formulado: No se trata de exaltar o de reconocer especiales privilegios al pueblo judío, ni de efectuar un examen completo de su situación pasada o presente. La finalidad de la declaración es hacer que la Iglesia imite el amor de Cristo y de los apóstoles y se renueve mediante esa imitación. De gran efecto y eficacia fue el final de su discurso, en el que afirmaba que en la cuestión particular de las relaciones y de la actitud ante el pueblo judío había un elemento esencial de aquella perspectiva general de renovación de la Iglesia que Juan XXIII había señalado para el Concilio:

Puesto que la Iglesia, en este Concilio, se centra en su propia renovación y, según la conocida expresión del Sumo Pontífice Juan XXIII, de venerable memoria, se dedica a renovar el fervor de su juventud, parece que hay que ocuparse también de este tema, a fin de que la Iglesia se renueve también en esto. Esta renovación es de tal importancia que vale la pena exponerse incluso al peligro de que algunos se aprovechen indebidamente de esta declaración para fines políticos. En efecto, se trata de un deber nuestro hacia la verdad y la justicia, de un deber de gratitud hacia Dios, del deber de imitar con fidelidad y lo más estrechamente posible al mismo Señor Jesucristo y a sus apóstoles Pedro y Pablo. Al hacerlo así, la Iglesia y este Concilio no pueden tolerar en modo alguno que en tal asunto se inmiscuya ninguna autoridad o consideración política²²⁵.

225. «Dum ergo Ecclesia in hoc Concilio propriae renovationi studet, ac secundum notam expressionem S. Pont. Ioannis XXIII ven. mem. se in maiore fervore suae iuventutis renovare satagit, etiam huic rei manus admovenda videtur, ut Ecclesia in hoc quoque renovetur. Quae renovatio tanti momenti est, ut operae pretium sit, nos etiam periculo exponere, ut aliqui forsitan propter fines politicos hanc Declaratione abutantur. Agitur enim de officiis nostris erga veritatem et iustitiam, de officio gratitudinis erga Deum, de officio imitandi fideliter et quam arctissime Christum Dominum ipsum eiusque Apostolos Petrum et Paulum. In

La discusión, que fue seguida con apasionado interés por la prensa, comenzó precisamente el 28 de septiembre, una vez terminadas las últimas intervenciones sobre el *De libertate religiosa*, y se extendió durante la totalidad de dos congregaciones generales. «Hoy fue el gran día del Concilio en esta sesión», escribía G. Vallquist en su crónica del primer día²²⁶. Fue un debate comprometido y tenso, con momentos de fuerte emoción: se sabía, comentó Oesterreicher, que no se estaba hablando de principios abstractos, sino del más concreto de los problemas: «del encuentro del hombre con el hombre, y de Dios con el hombre»²²⁷. El pequeño grupo de prelados y de teólogos que había librado con tenacidad su batalla para llevar al Concilio una cuestión que ellos veían que era de máxima urgencia, se sintió alentado al comprobar que no eran pocos los padres conciliares que experimentaban igualmente esa urgencia²²⁸. Pero también la voz de la oposición se hizo más explícita.

Si los patriarcas orientales, mediante una brevísima intervención del cardenal Tappouni, repitieron su aversión a que el Concilio se pronunciara a este respecto, alegando de nuevo simples razones de oportunidad²²⁹, esta vez no faltó la voz de quienes, refutando o dejando a un lado las motivaciones que constituían la base del texto sobre los judíos, hicieron que se transparentaran, más o menos abiertamente, las otras razones más sustanciales y de fondo, que inspiraban la perplejidad y la desconfianza e incluso la verdadera y propia oposición al texto. Y así, el cardenal Bueno y Monreal propuso, entre otras cosas, que se eliminara de la declaración la recomendación, dirigida a los catequistas y a los predicadores, «de no presentar a los judíos como malditos, deicidas, etc.: hoy día nadie piensa ya en ello, y el sólo recordarlo sería fastidioso»²³⁰. También para el obispo de Gdansk (Danzig), «cualquier referencia a la culpabilidad o no-culpabilidad del pueblo judío en la muerte de Cristo es causa de confusión por un lado y de áspera reacción por el otro lado: por tal motivo debe omitirse todo ese párrafo»²³¹. «Mantenía, además, que se expresara la esperanza de que todos los no cristianos se reunieran algún día en el seno de la Iglesia»²³². El más explícito en las críticas fue Ruffini. Con su intervención aparecieron por primera vez en el aula conciliar las verdaderas razones de cuantos en la curia y en la minoría conciliar se habían opuesto hasta entonces al decreto, ocultando su oposición detrás de la de los patriarcas orientales o maniobrando bajo cuerda por conducto de la secretaría de Estado y de la Comisión de Coordinación.

his praestandis Ecclesia et hoc concilium nullo modo pati possunt, ut in ea re ulla immisceatur auctoritas aut ratio politica»: AS III/2, 564.

226. *Das zweite Vatikanische Konzil*, Nuremberg 1966, 292 (citado en Oesterreicher, *Erklärung*, 441). Reseñas de prensa, con particular atención a las reacciones judías, israelíes y árabes, las ofrecen el *Freiburger Rundbrief* 16-17 (1964-1965) nn. 61-64, p. 21-23; ICI, n° 229, 15 de octubre de 1964, 17-18; *Herder-Korrespondenz* 19, fasc. 5 (febrero de 1965) 199s; cf. también Caprile IV, 89-93; R. La Valle, *Fedeltà del Concilio. I dibattiti della terza sessione*, Brescia 1965, 112-114.

227. *Erklärung*, 441.

228. *Ibid.*, 448.

229. AS III/2, 582.

230. AS III/3, 12. Pero cf. Caprile IV, 82 y n. 13.

231. *Ibid.*, 23. Cf. Caprile IV, 84.

232. *Ibid.*

El comienzo de su discurso fue aparentemente conciliador. En efecto, se declaró de acuerdo con Bea en cuanto a negar que pudiera atribuirse al pueblo judío en su totalidad («in universum») la culpa por la crucifixión de Cristo, y que por esta razón se pudiera llamar «deicida» al pueblo judío, sobre todo, añadió no obstante, «porque el nombre de ‘deicida’ expresa un absurdo, ya que nadie es capaz de matar a Dios»²³³. Ésta era otra manera de decir que el documento no debía hablar de «deicidio», pero olvidando, como expresó Leven, obispo auxiliar de San Antonio, que no se trataba de discutir acerca de la exactitud filosófica o teológica del término, sino de eliminar del lenguaje «una palabra que expresaba aborrecimiento y desprecio, inventada por los cristianos y utilizada para ofender y perseguir a los judíos», una palabra con la cual se justificaron los excesos del pasado e incluso la matanza de judíos²³⁴. Pero éste era precisamente un enfoque y un punto de vista que Ruffini pretendía negar en su totalidad. Según su manera de pensar, no había necesidad alguna de invitar a los cristianos a amar a los judíos, porque ellos —por supuesto— lo habían hecho ya siempre: una afirmación que le permitía exaltar, de paso, la labor de protección realizada durante la pasada guerra, «impidiendo la deportación de los judíos, y luego que se les diera muerte»²³⁵. A los judíos, más bien, era a quienes había que exhortar a amar a los cristianos o, al menos, a no oprimirlos. Ruffini introducía de esta manera algunos de los temas clásicos del antisemitismo católico:

Desde luego, todo el mundo sabe que los judíos siguen todavía la doctrina del Talmud, según la cual se desprecia a todos los demás hombres porque son semejantes a las bestias; todos hemos comprobado, además, que los judíos se oponen con frecuencia a nuestra religión. Para confirmar esta afirmación con un solo ejemplo: ¿no es verdad que la perniciosa secta de los masones, difundida por todas partes, y sobre cuyos miembros pesa la excomunión reservada a la Sede Apostólica, porque están tramando siempre cosas contra la Iglesia, está sostenida y favorecida por los judíos? Por eso yo querría que en la declaración, sometida a nuestra discusión, se les exhortara vehementemente a los judíos a responder con amor al amor con que nosotros los tratamos sinceramente²³⁶.

Denuncia del «judaísmo talmúdico», enemigo del nombre cristiano, promotor de la masonería y, por tanto, artífice de intrigas contra la Iglesia: las acusaciones de las que Ruffini se hace portavoz proponen algunos de los temas en los cuales, desde el comienzo del Concilio (y en un *crescendo* que alcanzará su cumbre en la siguiente inter-sesión e incluso en el cuarto período), se insistía por medio de libros, opúsculos y folletos, difundidos entre los padres, y se hacía una clamorosa propaganda antisemítica, que reivindicaba, ahora como en otro tiempo, el derecho y el deber de los católicos de defenderse contra la «agresión judía». Operando en la periferia del Concilio, y evidentemente compartiendo ideas y enfoques con los obispos que dirigían y animaban al *Coetus internationalis patrum*, esta oposición implicaba innegablemente una actividad

233. AS III/2, 588.

234. AS III/3, 31. Cf. también Caprile IV, 85.

235. AS III/2, 586.

236. *Ibid.* Las referencias al Talmud por parte de Ruffini son discutidas y refutadas por Oesterreicher, *Erklärung*, 447, n. 105.

agitadora que, en cuanto a sus contenidos, no se distinguía en nada de todo lo que entre finales del siglo XIX y los tres primeros decenios del siglo XX había afirmado con monótona reiteración el periodismo antisemítico católico. Y con los temas habituales reaparecen también personajes que habían sido ya protagonistas de tal campaña durante los años treinta, como el conde Léon de Poncins, autor durante aquellos meses de un opúsculo titulado *Le Problème Juif face au Concile*²³⁷. «¡El antisemitismo no ha muerto!», escribía el P. Congar en su *Journal* el 28 de septiembre de 1964, al enterarse de que todos los obispos habían recibido «en sobre sellado» un impreso «en el que se sostiene que el cardenal Bea es de origen judío»²³⁸. El hecho de que diversas voces católicas, de cardenales de autoridad y de obispos, expresaran orientaciones e ideas contrarias a la tradición del antijudaísmo cristiano, y de que admitieran el daño que éste había hecho y la responsabilidad que le correspondía por la difusión del antisemitismo, aparecía así como la prueba tangible de que se había producido una infiltración enemiga en las filas de la Iglesia²³⁹.

237. Una copia de la edición francesa se conserva en F-Carli, 15.19, con dedicación autógrafa del autor. Cf. *supra*, n. 176. Sobre su actividad como periodista durante los años treinta, cf. R. Schor, *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, París 1992, 34ss y *passim*.

238. JCong, 28 de septiembre de 1964. Sobre este episodio, cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 469.

239. Es lo que sostenía, al comienzo ya del Concilio, la obra de M. Pinay, *Complotto contro la Chiesa*, Roma 1962, 617 (se trata de la traducción italiana de la edición original española). Sobre la presencia de estas ideas en el periodismo antisemítico, que circulaban por la periferia del Concilio, cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 467ss. Pero tales ideas se hallan expresadas también en la correspondencia privada de personalidades de no poca importancia de la Roma eclesiástica. Las cartas que el P. Luigi Macalí, profesor de teología moral en la Pontificia Università Teologica San Bonaventura, dirigió en gran número a Mons. Carli durante aquel período, y que comentan y apoyan su campaña de prensa contra la declaración y el enfoque de la misma, nos muestran la medida de la hostilidad hacia la declaración y de la violencia del lenguaje antijudío que circulaba por tales ambientes. Véase, por ejemplo, lo que este autor escribe el 12 de junio de 1965: «He recibido tres ejemplares del segundo artículo sobre la cuestión judía, y juntamente con mis colegas se lo agradezco a Usted sinceramente. ¿Dónde están y qué hacen los denominados buenos pensadores como... Parenti, Piolanti, Garofalo, Palazzini, etc.? ¿Están a la espera de los acontecimientos? ¿Acaso no quieren comprometer su carrera, no quieren crearse enemistades, se pasan de listos? Mientras tanto los menos sabios, los más carentes de escrúpulos, los que tienen sed de aventuras, se van apoderando del terreno... Y así sucede que, en los varios encuentros y desencuentros entre las diversas corrientes del Concilio, los gamberrros obtienen siempre o casi siempre la mejor parte... La historia dirá el día de mañana, un día que quizás no está demasiado lejano, que sobre la cuestión judía no todos se han doblegado ante la fuerza del oro, ante la violencia de la presión moral y no sólo moral; dirá que no todos... prefirieron condenar de nuevo a Cristo para absolver a Barrabás. Pero ¿a dónde va la Iglesia romana? Los enemigos mortales de la Iglesia celebran en secreto orgías y bacanales de gozo por haber conseguido que la Iglesia se destruya a sí misma con sus propias manos... Desde el comienzo hasta el día de hoy, todos los males y todas las persecuciones de la Iglesia han procedido de las sinagogas... se han originado por obra o no sin el fuerte apoyo de los descendientes de Judá. Y hoy día la Iglesia ha llegado al punto de acusarse a sí misma y de absolver alegremente a su más antiguo y más mortal enemigo» (F-Carli, 28.23). De tono todavía más ácido es la carta del 21 de mayo, que vuelve a exponer los temas más clásicos del antisemitismo católico: «Se queda uno sin aliento, cuando se piensa en el odio feroz e implacable con que los judíos han perseguido y siguen persiguiendo a Jesucristo y a su Iglesia... La masonería y el comunismo son enemigos mortales y abiertos de la Iglesia. La masonería transpira judaísmo por todos sus poros. El comunismo fue concebido, realizado y mantenido vivo por los judíos. Pero sobre el papel de los judíos en la masonería y en el judaísmo, nadie dice nada... Hay una verdadera y genuina conspiración del silencio. Los judíos controlan todo el oro y toda la riqueza del mundo; a los judíos les obedecen la prensa, la radio, el teatro y la televisión de todo el mundo. Desde que salieron del gueto, desde que no llevan ya una señal por la cual se los reconozca, han llegado a

Son voces extremas, restos minoritarios de los primeros años del siglo XX, y resulta difícil evaluar su fuerza y su extensión. Pero entre los padres no faltaban vinculaciones con esas ideas. Ideas sustancialmente semejantes circulan entre los dirigentes y los miembros del *Coetus*. No se trata de un hecho casual el que las notas manuscritas de Mons. de Proença Sigaud, preparadas para el *votum* de la fase preparatoria, citen entre sus fuentes de autoridad la obra de Emmanuel Barbier, *Les infiltrations maçonniques dans l'Église*, del año 1910, una obra que se centra totalmente en demostrar y denunciar la penetración sectaria de ideas masónicas, dirigida por los judíos, en la jerarquía y en el clero²⁴⁰. Todo lo que Berto, teólogo de confianza de Marcel Lefebvre, escribió a Carli, el 29 de junio de 1965, comentando sus escritos sobre la cuestión, expresa muy bien el juicio y los criterios que guían a una parte al menos de la minoría conciliar en su oposición al esquema:

Los judíos son tan hábiles que, a propósito del juicio sobre ellos, han llegado a dividir a los cristianos. La verdadera actitud cristiana con respecto a los judíos está definida doctrinalmente por santo Tomás e «in praxi» por el «*ius Iudaicum*» de los antiguos Estados pontificios. Puesto que «la intelectualidad» católica de casi todos los países, bajo influencias judeo-masónicas, considera hoy día el reinado intelectual de santo Tomás como una tiranía y el principado temporal de los Papas como un monstruoso y milenarismo atentado de los Pontífices romanos contra el Evangelio, gritarán contra vosotros, sin tratar siquiera de comprenderos²⁴¹.

En el debate público la intervención de Ruffini quedó aislada en su carácter explícito. De más de treinta intervenciones que tuvieron lugar durante las dos congregaciones generales, la mayor parte se declaró a favor del esquema, aunque con diferentes énfasis y justificaciones. Las motivaciones originales, que veían en la *Shoá* la razón primaria que debía inducir al Concilio a pronunciarse sobre la cuestión, retornaron con expresiones muy vigorosas en los discursos de los cardenales Cushing y Ritter, y de obispos como Šeper, Méndez Arceo, Elchinger y Leven²⁴². «Yo me pregunto, Venerables padres —dijo solemnemente Cushing— si no debemos confesar humildemente ante el mundo que los cristianos, con harta frecuencia, no han actuado como verdaderos cristianos, fieles a Cristo, en sus relaciones con los hermanos judíos. ¡Cuánto han sufrido ellos en nuestra época! ¡Cuántos murieron a causa de la indiferencia de los cristianos, a causa de su silencio! Desde luego, no es necesario enumerar los crímenes cometidos en nuestra época. Si no hubo muchas voces cristianas que se alzaran contra esas gran-

ser los dueños indiscutidos del mundo entero... Habría que lanzar un manifiesto que dijera: 'Los que no sois judíos en todo el mundo ¡uníos!'. Y únicamente entonces se lograría quizás poner un freno al poder nefasto, antihumano y anticristiano de esa fuerza verdaderamente diabólica» (F-Carli, 25.19).

240. F-de Proença Sigaud IV, 6, p. 2.

241. «Les Juifs sont si habiles qu'ils sont parvenus à diviser les chrétiens à leur sujet. La vraie attitude chrétienne à l'égard des Juifs est définie doctrinalement par saint Thomas et 'in praxi' par le '*ius Iudaicum*' des anciens États pontificaux. Comme 'l'intelligentia' catholique dans presque tout le pays, sous des influences judéo-maçonniques, regarde aujourd'hui le règne intellectuel de saint Thomas comme un tyranisme, et le principat temporel des Papes comme un monstrueux et millénaire attentat des Pontifes romains contre l'évangile, on criera contre vous sans même chercher à vous comprendre»; F-Carli, 28.3.

242. Cf. AS III/2, 593s, 599s; III/3, 13s, 17s, 26ss, 31s.

des injusticias en estos años recientes, ¡sean ahora nuestras voces las que se hagan sentir humildemente!»²⁴³. «Las persecuciones, sumamente atroces, a las que los judíos se vieron expuestos en nuestro siglo exigen una declaración del Concilio», subrayó entonces Šeper²⁴⁴. Y Elchinger, después de recordar el papel ejemplar que los judíos pueden desempeñar con respecto a los cristianos, por la estrecha relación que ellos mantienen con las Escrituras, no vaciló en afirmar:

Los judíos esperan de nuestro Concilio ecuménico una solemne declaración de justicia. No podemos negar que no sólo durante este siglo, sino también en siglos pasados fueron perpetrados por los hijos de la Iglesia crímenes contra los judíos, y a menudo, aunque erróneamente, en nombre de la Iglesia. No podemos ignorar el hecho de que la Iglesia nos ofrece ejemplos de inquisiciones, insultos, violaciones de la conciencia, conversiones forzadas. Y, finalmente, no debemos negar que, hasta tiempos recientes, tanto en la predicación como en los libros de catequesis, se han insinuado con harta frecuencia errores que son una ofensa al espíritu del Nuevo Testamento. ¿Por qué, entonces, no vamos a deducir de aquel espíritu del Evangelio la magnanimidad para pedir perdón, en nombre de tantos cristianos, por las numerosísimas injusticias cometidas?²⁴⁵

Numerosos padres criticaron con dureza las modificaciones experimentadas por el texto durante la intersesión. «La presente declaración –señaló Heenan, que era miembro de la Secretaría– es menos benévola, menos benigna, menos amistosa. El documento preparado por la Secretaría para la unidad, que había tenido en cuenta con gran cuidado las observaciones de los padres conciliares, no corresponde al documento que tenéis entre manos. No sé quiénes son los expertos que han confeccionado este nuevo texto. Confieso ingenuamente que no creo que lo hayan escrito deliberadamente en términos menos abiertos y generosos. Quizás no eran muy expertos en los problemas del ecumenismo...»²⁴⁶.

En una valoración globalmente positiva del esquema y de su necesidad para la vida misma de la Iglesia, algunas intervenciones subrayaron también explícitamente la importancia de que se prestara una nueva y diferente clase de atención a los valores del ju-

243. AS III/2, 594. También en esta ocasión el tono apasionado con que el cardenal americano leyó su discurso no correspondía a su inteligibilidad. Jacques Dupont escribía: «Habla con ardor en un latín estrafalario que divierte a todos» (D-Dupont, 28 de septiembre de 1964). La observación no es sólo colorista, sino que evidencia el problema general de comunicación que se derivaba de tantas intervenciones leídas en latín, pero con las pronunciaciones más diversas, que muchos padres no eran capaces de comprender.

244. AS III/3, 13.

245. *Ibid.*, 28.

246. *Ibid.*, 37s. Ya en julio de 1964, el P. Schmidt, secretario de Bea, en una conversación con el P. Tucci, señalaba cómo, a propósito del *De iudaeis*, «la Secretaría para la unión no había sido tratada debidamente: a ningún representante suyo se le había tenido al corriente de las discusiones de la Comisión de Coordinación, y nadie había sido invitado (el texto dice: enviado) para que expusiera ante tal comisión el punto de vista de la Secretaría. Por consiguiente, si los obispos –como se supone que ha de suceder– formulan críticas contra el nuevo texto, la Secretaría se propone considerar la oportunidad de realizar una intervención suya para declarar cómo han ido las cosas» (D-Tucci, notas mecanografiadas del 12 de julio de 1964). En el debate público, las siguientes personalidades criticaron los cambios efectuados y se declararon en favor de que se restauraran las formulaciones originales: los cardenales Liénart (AS III/2, 580s), Frings (*ibid.*, 583), Léger (*ibid.*, 591), Cushing (*ibid.*, 593), König (*ibid.*, 585), Meyer (*ibid.*, 596s), Ritter (*ibid.*, 600); y los obispos Pocock (*ibid.*, 37ss), Shehan (*ibid.*, 45s), Podestà (*ibid.*, 51).

daísmo actual²⁴⁷, mientras que otros se opusieron al uso de expresiones que pudieran sonar como una invitación a la conversión, recordando de esta manera las conversiones forzadas y el proselitismo que se habían producido en tiempos pasados²⁴⁸. Heenan especialmente, afrontando el problema en términos generales, esbozó actitudes y modos de ser que implicaban un enfoque totalmente nuevo por parte de la Iglesia en sus relaciones con creencias religiosas y orientaciones de ideas que resultaban extrañas para ella: «Permítaseme declarar, además, que el problema de las conversiones, tanto de individuos como de comunidades enteras, no tiene lugar alguno en el contexto del movimiento ecuménico. En efecto, el ecumenismo se ocupa únicamente del examen mutuo de las respectivas creencias religiosas. Las partes en diálogo no tratan de lograr una victoria, sino de crecer en la mutua comprensión y estima»²⁴⁹.

Pero fue la intervención de Lercaro la que ofreció un punto de vista diferente de las causas que hacían que fuera necesaria una declaración sobre los judíos y sobre las relaciones de la Iglesia con el judaísmo, desplazando, como quien dice, el plano del análisis y de la discusión²⁵⁰. En efecto, para él no eran ni principal ni propiamente acontecimientos externos los que sugerían la urgencia de esta declaración («ni siquiera los acontecimientos históricos de la última guerra, aunque éstos habían conmovido a todos los hombres de buena voluntad»)²⁵¹, sino una conciencia más madura, por parte de la Iglesia, de «algunos de los aspectos más sobrenaturales de su misterio esencial y del contenido más genuino del desarrollo de su vida». De tal conciencia más madura, expresada en la constitución *De ecclesia* y en la de *De sacra liturgia*, se deriva, como un «fruto natural y un complemento necesario», la *Declaratio de iudaeis*. Lercaro niega —y se trata del pasaje fundamental de su intervención— que el Concilio pueda limitarse a hablar de lo que «la Iglesia heredó del pueblo judío en tiempos pasados»²⁵²:

El pueblo de la alianza, a los ojos de la Iglesia católica, no sólo tiene una dignidad y un valor sobrenatural para el pasado y para los orígenes de la Iglesia misma, sino también para el presente y para lo que hay de más esencial, de más elevado, de más religioso, de más divino y permanente en la vida de la Iglesia.

La palabra de Dios y la Eucaristía (prefigurada por el cordero pascual y por el maná, e instituida deliberadamente por Cristo mismo en el marco de la *haggadá* pascual de los judíos), es decir, los momentos centrales de la liturgia, «realizan misteriosamente, también en el presente, una efectiva comunión entre la asamblea litúrgica, que constituye a la Iglesia de Cristo en su acto más perfecto, y el sagrado *qahal* de los hijos de

247. Cf., por ejemplo, AS III/2, 604ss (Daem); III/3, 26ss (Elchinger).

248. Cf., por ejemplo, AS III/2, 600 (Ritter); III/3, 28 (Elchinger), 39s (O'Boyle).

249. AS III/3, 38.

250. AS III/2, 587-590; el texto original se encuentra en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, Bologna 1984, 103-109. El texto fue obra de Giuseppe Dossetti, como se ve claramente por el autógrafo italiano original, que se conserva en F-Dossetti II, 204b (12 hojas). Las citas que siguen están tomadas de la transcripción mecanografiada, de cuatro hojas, que lleva fecha del 28 de septiembre de 1964, y que contiene algunas variantes marginales con respecto al texto autógrafo.

251. F-Dossetti II, 204b, f. 1.

252. *Ibid.*, f. 2.

Israel; incluso en el presente nutren un *commercium* ['intercambio'] de palabras y de sangre, de Espíritu y de vida, por el cual nosotros día tras día, precisamente en el momento culminante de la misa, podamos proclamar legítimamente a Abrahán como *nuestro patriarca...*»²⁵³.

La reivindicación, por parte de Lercaro, de «un vínculo objetivo y presente entre nosotros y ellos, de naturaleza e intensidad particularísimas», le inducía a exigir un explícito «reconocimiento de una función que los judíos pueden desempeñar todavía en la presente economía... como portadores de cierto testimonio *bíblico y pascual*, y le inducía también, refiriéndose a Rom 11, 2 ('Dios no ha rechazado al pueblo al cual desde antes conoció') y a Rom 11, 29 ('son irrevocables los dones y el llamamiento de Dios'), a pedir que no se hablara de *adunatio* ['de unión']... entre el pueblo judío y la Iglesia (la expresión podría entenderse quizás equívocamente... de un modo material y extrínseco, es decir, como efecto de un proselitismo irreverente que no corresponde a las intenciones de la Iglesia y que no corresponde, ciertamente, a las intenciones de este Concilio nuestro), sino que se hablara únicamente de 'la certidumbre de Pablo, es decir, de que los hijos de Israel siguen siendo hijos muy amados y están marcados por el amor de Dios'»:

Este amor irrevocable de Dios se revelará con respecto a ellos en el futuro como lo hizo en el pasado, y se revelará por caminos cuyo misterio religioso debemos nosotros respetar, porque están verdaderamente ocultos en el abismo de la sabiduría y de la ciencia de Dios, y los cuales, por tanto, no pueden ser identificados por métodos humanos de propaganda y de persuasión exterior, o por desarrollos históricos, sino únicamente en un movimiento escatológico hacia una común Pascua mesiánica eterna²⁵⁴.

Era un primer intento de elaborar una diferente teología del judaísmo, que evitara considerar la tenaz permanencia del judaísmo a través de los siglos cristianos como un simple y árido vestigio, privado de toda función vital y específica. De este modo, el enfoque de Lercaro dejaba a un lado, por así decirlo, las razones históricas, vinculadas con las persecuciones antijudías y con la *Shoá*, que habían inspirado y dirigido el origen del documento, y evitaba así entrar en un ámbito de problemas que implicaban una discusión de aspectos, nada secundarios, de la pastoral y de la actividad de la Iglesia. Pero para la oposición, el terreno elegido por Lercaro no resultaba por ello menos desagradable y preocupante. Y es que el enfoque de Lercaro perfilaba un cambio radical en la forma en que la Iglesia se sitúa a sí misma y formula un juicio sobre el judaísmo y su papel histórico. No es casual el que la Iglesia, en la polémica antijudía de la tradición, se halle definida como «el verdadero Israel», y sancione de esta manera la plena superación del antiguo Israel, así como la finalización de cualquier papel histórico que pudiera corresponder al judaísmo²⁵⁵.

253. *Ibid.*

254. *Ibid.*, f. 3.

255. En los pasillos del Concilio, los oponentes y críticos de la declaración hacían ver claramente que éste era un aspecto de la declaración que la hacía ser fundamentalmente sospechosa. Daniélou, que estaba adoptando ahora posturas cada vez más distanciadas de la trayectoria de la mayoría conciliar, lo puso de relieve explícitamente en una conversación privada con el P. Dupont: «Se ha querido afirmar que el pueblo ju-

La última intervención sobre la *Declaratio* tuvo lugar el 30 de septiembre durante la 99ª congregación general, y fue una intervención de crítica del texto. Gahamanyi, obispo de Butare en Ruanda, hablando en nombre de unos ochenta padres, subrayó las «excesivas alabanzas» tributadas en el texto a los judíos y a los musulmanes, e invitó a tener bien presente que las doctrinas de esas religiones están «cerradas» al cristianismo, mientras que, por el contrario, el animismo resulta más «abierto». Por eso, el orador terminaba recordando las razones de oportunidad expuestas ya por otros, proponiendo que el esquema «no trate ya sobre los judíos, sino sobre los no cristianos, y que haga alguna mención especial de los judíos y de los musulmanes»²⁵⁶.

La intervención procedía de un obispo africano y eran numerosas las firmas de prelados africanos que expresaban así en la asamblea consideraciones y sensibilidades que resultaban extrañas a los episcopados europeos y norteamericanos. Pero, evidentemente, no es casual que entre los firmantes figurasen también exponentes del *Coetus internationalis patrum*, como el obispo de Campos, Antonio de Castro Mayer²⁵⁷, que atestiguaban una vez más cómo los padres contrarios al esquema, a fin de salvaguardar y defender la enseñanza tradicional, en la discusión pública tendían a esconder, detrás de las más variadas argumentaciones de otros, las razones verdaderamente sustanciales de la propia oposición.

Tales razones, que recogían y repetían los temas centrales de la polémica cristiana antijudía, manifestaban al mismo tiempo aspectos de la mentalidad en que estas personas habían crecido y que había alimentado su educación en la intransigencia. A pesar de sus intentos por ocultar sus verdaderas razones, éstas aparecían claramente en las *animadversiones* escritas, que eludían la publicidad que pudieran ofrecerles las agencias de prensa. Así, el mismo Castro Mayer negó que se pudiera deducir del patrimonio que los cristianos han heredado de los judíos la necesidad de establecer con ellos «mutuam... æstimationem et cogitationem» [«una mutua estima y comprensión»]; en efecto, los judíos de hoy son los sucesores de aquellos que, según san Pedro, enviaron a Jesús a la muerte, y que, según san Pablo, abandonaron la justicia de Dios y endurecieron sus propios corazones²⁵⁸. Por eso, no es posible hablar de la misma manera de los judíos antiguos y de los judíos de nuestro tiempo; en efecto, estos últimos, por su infidelidad, «están empobreciendo... aquel patrimonio»²⁵⁹. Tradicionalista hasta los tuétanos, el obispo de Campos escribía además que no se podían condenar, como hace el esquema, las «diferencias» entre los hombres: éstas no justifican las «vejaciones», pero existen por naturaleza y son, por tanto, obra del Creador. Trasladándose luego a una consideración más

dío no es un pueblo como los demás: lo cual corresponde a la ideología judía, no a la teología cristiana. Para nosotros, el Israel carnal ha perdido todos sus privilegios, y nosotros somos los herederos, e Israel no es sino un pueblo como los demás, exactamente como los demás» (D-Dupont, 12 de octubre de 1964). Daniélou volverá a proponer en términos menos directos tal crítica en relación con el texto votado por el Concilio el 20 de noviembre de 1964 (cf. *La déclaration «De Ecclesiae habitudine ad non christianos»*, en EtDoc, 3 de julio de 1965, n. 8, p. 4).

256. AS III/3, 142.

257. *Ibid.*

258. Se hace referencia a Hch 3, 15; 5, 20, y a Rom 10, 3; 11, 7; cf. AS III/3, 161.

259. *Ibid.*

general, el obispo cuestionaba el criterio de la Secretaría de presumir constantemente que existe buena fe entre los hermanos separados: hay que mantener, más bien, que cada uno recibe la gracia suficiente para reconocer la verdadera fe y entrar en la Iglesia. Desde el momento en que no lo hacen, «son inexcusables. En efecto, se podría suponer sin temeridad que menosprecian la gracia ofrecida por Dios»²⁶⁰. Mons. Alvim Pereira, obispo de Lorenço Marques, propuso que se añadieran al esquema algunas palabras para pedir «que ni los judíos ni otros cualesquiera fomenten el odio contra los católicos»²⁶¹. El ecumenismo, añadía Mons. Alvim Pereira, debe ser practicado por todos: «De lo contrario nos van a llamar (y quizá lo seamos) ‘ingenuos’». Hacía notar, además, que los términos en que estaba redactado el esquema «y otros sucesos del Concilio» daban la impresión de que la Iglesia se echa la culpa a sí misma de «que los judíos y los protestantes no hayan entrado en la Iglesia»: esa es una idea errónea «que no es admisible». Baldini, obispo de Chiusi y Pienza, repitiendo analogías que infundían seguridad, y que habían sido presentadas ya desde hacía algún tiempo en órganos de la prensa católica, pedía que, junto al nacionalismo exagerado y al «culto a la raza», de los que se habían derivado las persecuciones contra los judíos, se condenara también explícitamente al sionismo, «que adolece del mismo defecto del que pecaba el nacionalismo radical, que dio origen a aquellas crueles persecuciones, deploradas con razón en el esquema»²⁶².

También los obispos orientales se expresaron más explícitamente, dejando a un lado las razones de oportunidad política a las que ellos habían apelado públicamente, e invocando ahora argumentos mucho más intrínsecos y sustanciales contra el texto del esquema. Es cierto que únicamente los judíos de Jerusalén tomaron parte activa en la pasión del Señor. Pero no es menos cierto que los judíos de la diáspora confirmaron esta sentencia de rechazo de Cristo, cuando se opusieron a la predicación de Pablo: «Esta dureza de corazón con que el pueblo elegido se opuso al designio divino no es menos grave que la occisión misma de Cristo»: no puede quedar olvidada ni debe ser pasada en silencio. Y aunque a los judíos de hoy no se les puede imputar el delito cometido en la pasión del Señor, sin embargo, a ellos se les imputa la consecuencia de aquel delito, «es decir, la pérdida de la elección y su condición desdichada como hijo primogénito que se ha alejado de la casa del Padre». Por este pecado suyo, aquel pueblo está muerto. Su regreso será una resurrección de entre los muertos. Pero antes de que se produzca ese regreso suyo a la Iglesia, que es la casa del Padre, «ellos viven al margen y en contra del designio de Dios; esto explica suficientemente por qué se hallan tan inquietos y por qué inquietan tanto al mundo»²⁶³. Invocando la oposición de los patriarcas orientales y siendo consecuente con este enfoque de conjunto, Douville, obispo de Saint-Hyacinthe (Quebec, Canadá), rechazaba la totalidad de la declaración: «Quizá únicamente la francmasonería judía se alegrará de ella, pero por motivos políticos o por intereses materiales (‘el signo del dólar’）」²⁶⁴.

260. *Ibid.*, 162.

261. *Ibid.*, 158.

262. *Ibid.*, 159.

263. *Ibid.*, 157 (Antonio Abed, obispo de Trípoli en el Líbano).

264. *Ibid.*, 164.

Así pues, el ataque contra la declaración era masivo y global: los argumentos doctrinales tradicionales, que del rechazo de Cristo deducían el «rechazo» por parte de Dios del pueblo judío, ofrecían una vez más la base para negar a los judíos cualquier función religiosamente positiva y para imputarles a ellos un papel nefasto en la historia y en la vida de la sociedad. Por tanto, según esta perspectiva, cualquier reconsideración, cualquier referencia crítica, aunque fuese implícita, a comportamientos pasados o actuales de la Iglesia que debieran abandonarse, resultaba del todo imposible. Sin embargo, semejante ataque procedía de un grupo que (si se exceptúan los obispos melquitas) se había caracterizado ya por una oposición global a la trayectoria que iba siendo adoptada progresivamente por el Concilio: una oposición que veía perfilarse con horror el reconocimiento de que en la Iglesia había que corregir distorsiones y errores. Ese grupo consideraba que la tarea primordial de los católicos y, por tanto, del Concilio era la defensa del depósito tradicional en su totalidad, reconociendo en tal defensa, y únicamente en tal defensa, la salvaguardia de la mismísima identidad católica propia²⁶⁵. Pero, como todas las votaciones lo habían mostrado hasta entonces, se trataba de una oposición netamente minoritaria. «Es un hecho: cada vez que se vota, la votación es favorable», había escrito Congar en otras circunstancias²⁶⁶. Y era indudable que lo mismo sucedería también en este caso, a pesar de las intensas y duras presiones que se ejercían dentro y fuera del Concilio²⁶⁷.

Por lo demás, la discusión global no sólo era ampliamente favorable al esquema, sino que al pedir mayor claridad y un refuerzo del texto para salvarlo de las amputaciones y atenuaciones que se habían producido durante la intersesión, la discusión expresaba, como escribía Henri Fesquet, una «brillante victoria para el cardenal Bea y una grave derrota para la Comisión de Coordinación, que creyó que su deber consistía en atenuar la primera versión»²⁶⁸. Fortalecida por este consenso, la Secretaría se puso de nuevo a trabajar: a la luz de las observaciones públicas y de los *modi* presentados, se intentaba proceder rápidamente a la reelaboración tanto del *De libertate* como del *De iudaeis*, a fin de poderlos presentar de nuevo para la aprobación definitiva, antes de la clausura de la sesión²⁶⁹. Pero era muy diferente la situación que se estaba desarrollando entre bastidores.

3. La crisis de octubre

La tormenta se desencadenó el día 9 de octubre por la tarde (era un viernes, y en los dos días sucesivos no se celebrarían congregaciones generales). Estaba prevista una reunión plenaria de la Secretaría, la cual se supone que debía examinar la labor reali-

265. Cf., a este respecto, las diligentes reflexiones de Oesterreicher, *Erklärung*, 456.

266. JCng, 12 de noviembre de 1963.

267. Cf. sobre este punto la sección siguiente.

268. *Le journal du Concile*, 497.

269. Ya al día siguiente de la clausura del debate, la subcomisión de la Secretaría encargada de la reelaboración del *De iudaeis* fue ampliada con nuevos expertos (Ahern, Benoit, Hussar, Persich, Stransky y Ramselaar); cf. sobre este punto Oesterreicher, *Erklärung*, 456.

zada por las subcomisiones encargadas de reelaborar las dos *declarations*²⁷⁰. Al comienzo de la reunión Bea dio lectura, sin particulares comentarios, a dos cartas que le habían llegado y que estaban firmadas por Felici, secretario del Concilio²⁷¹.

En una de ellas, de fecha 9 de octubre, Felici comunicaba «el deseo del Santo Padre de que se proceda a una nueva redacción del texto *De libertate religiosa*, porque la actual versión parece que no responde al fin que se propone». Por tanto, Bea debía escoger algunos miembros de la Secretaría, los cuales, «juntamente con algunos miembros de la Comisión Doctrinal, procedieran a la redacción del nuevo texto». Felici comunicaba, además, que «de tal Comisión Mixta formarán parte también el Eminentísimo cardenal Michael Browne, los Excelentísimos Marcel Lefebvre y Carlo Colombo, y el Reverendísimo P. Aniceto Fernández». El nuevo texto debía estar terminado para el 20 de octubre²⁷².

En la otra carta, de fecha 8 de octubre, Felici informaba a Bea que el día anterior, en la reunión conjunta del consejo de la presidencia, de la Comisión de Coordinación y de los moderadores, se había decidido que «de conformidad con el informe del Eminentísimo cardenal secretario de Estado, y según los pareceres que se habían expresado en la discusión..., había que tratar del tema de los judíos en el capítulo segundo del esquema *De ecclesia*, donde... se habla ya del pueblo de Israel». Una Comisión Mixta, constituida por algunos miembros de la Secretaría, elegidos por Bea, y por algunos miembros de la Comisión Doctrinal, elegidos por Ottaviani, deberá redactar el nuevo texto «teniendo presente el contenido de la 'Declaratio' discutida recientemente en el aula conciliar, y las observaciones presentadas por los padres acerca del tema». Tal comisión deberá presentar el nuevo texto a los órganos directivos del Concilio no después del 25 de octubre²⁷³. Las mismas cartas, también con fechas 8 y 9 de octubre, habían sido enviadas por Felici al cardenal Ottaviani, presidente de la Comisión Doctrinal, para que procediera a los asuntos que eran de su competencia²⁷⁴.

«Desde la tarde del día 9», escribe el P. Rouquette, «la noticia había estallado como una bomba en el pequeño mundo conciliar»²⁷⁵. En poco tiempo se filtraron también a la prensa indiscreciones demasiado obvias, intensificando las emociones y las alarmas. En efecto, era difícil dudar que se iba a desencadenar un gran ataque contra las dos «declaraciones» y contra el carácter que éstas venían adquiriendo. Los cuatro nombres indicados ya por Felici para la refundición del *De libertate*, de los cuales tres —por lo menos— se habían declarado de manera tajante opuestos a su enfoque y a su contenido, mostraban con toda evidencia en qué dirección y con qué criterios se iba a proceder a la nueva redacción. La introducción, en este punto de los trabajos conciliares, de algunas

270. Entre los expertos encargados de la reelaboración del *De libertate* se hallaban Mons. Pavan, los padres Hamer y Murray, y el canónigo Thils; presidía la subcomisión Mons. De Smedt; cf. M. Grath, *Petite histoire*, 26, y Willebrands, *Note sur la situation du schema de libertate religiosa*, en AS VI/3, 442. En cuanto al grupo encargado de la reelaboración del *De iudaeis*, cf. la nota 269.

271. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 449.

272. AS V/2, 773.

273. *Ibid.*, 763s.

274. *Ibid.*, respectivamente, 764s y 774.

275. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 515.

frases sobre los judíos en el capítulo II del *De ecclesia* (¡que, por lo demás, ya se había aprobado!), podía ser una manera de protegerse contra graves repercusiones políticas²⁷⁶, pero vaciaría completamente al texto de las intenciones y de las perspectivas que lo habían hecho nacer. Sin embargo, no se trataba sólo de esto. Porque la Secretaría misma se veía así gravemente atacada en su dignidad y en la función desempeñada por ella en la comisión conciliar, y lo mismo sucedía con la autoridad y el prestigio de su presidente, el cardenal Bea²⁷⁷. Y todo esto no podía menos de tener graves repercusiones sobre los trabajos y sobre las orientaciones globales del Concilio. ¿Se trataba, por tanto, de la enésima tentativa de rebelión por parte de los ambientes anticonciliares de la curia y de la minoría conciliar, que esta vez tenía aires de que iba a salir victoriosa? ¿Y cuál era, en tales circunstancias, el papel desempeñado por Pablo VI, quien, por otra parte, se sentía inseguro y preocupado por las tensiones y las divergencias existentes entre los padres y las graves repercusiones que éstas tenían en el mundo exterior? ¿Qué es entonces lo que había sucedido en aquellos poco más de diez días que habían transcurrido entre la clausura de la discusión sobre las dos declaraciones y estas intervenciones autoritativas que interrumpían la labor que se estaba desarrollando en la Secretaría y la privaban de dos de sus textos más importantes, esenciales para su discurso ecuménico?

Aunque la documentación disponible actualmente no permite reconstruir las vicisitudes en todos sus detalles, sin embargo pueden establecerse algunos puntos sólidos para especificar, al menos, los factores y los movimientos esenciales, así como para poder determinar quiénes fueron los protagonistas, y cuáles fueron las orientaciones y las preocupaciones que condujeron a tal resultado.

Las instrucciones transmitidas por Felici a Bea y a Ottaviani unían, por así decirlo, a las dos declaraciones en un destino común, que preveía para el esquema *De libertate* su completa refundición, y para el *De iudaeis* una nueva ubicación que trataba de modificar claramente su carácter. De esta manera se aceptaba sustancialmente cuanto habían estado pidiendo tenazmente dos aguerridas oposiciones que no coincidían enteramente. Ahora bien, este punto final al que se había llegado era en realidad el resultado de dos trayectorias distintas que vamos a reconstruir en cuanto tales.

Convendrá comenzar por una carta que Cicognani había escrito ya a Felici el 30 de septiembre. En ella el secretario de Estado, después de declarar, de manera bastante enigmática, que «el actual texto del esquema conciliar *De libertate religiosa* parecería que no respondía a la finalidad que se propone», comunicaba «el deseo del Augusto Pontífice de que se proceda a una nueva elaboración de dicho esquema, añadiendo a los actuales miembros de la comisión alguna otra persona especialmente competente en el

276. Así Wenger III, 333; Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 509s. Congar recogió el rumor, difundido entre los padres, de que iba a tratarse de una «declaración sobre los judíos... reducida a unas cuantas líneas» (JCng, 10 de octubre de 1964). Tal rumor repite, de hecho, lo que Cicognani había dicho en la reunión de los organismos rectores del Concilio el día 7 de octubre, a saber, que había que limitarse e insertar una «referencia» a los judíos en el *De ecclesia*, y que en todo caso había que abreviar el actual texto de la declaración (AS V/2, 754).

277. Cf. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 514.

campo de la teología y de la sociología». Por este motivo, se encargaba a Felici «que hiciera las diligencias oportunas al respecto»²⁷⁸.

Por tanto, la iniciativa procedía de Pablo VI, como, por lo demás, repetía Felici en su carta del 9 de octubre, diciendo que trataba de poner en práctica las instrucciones recibidas: una iniciativa que manifiesta, al menos indirectamente, la insatisfacción del Papa por el texto del *De libertate*, hasta el punto de sugerir «una nueva redacción del mismo», en vez de la reelaboración más o menos amplia que debía experimentar el texto por obra de la Secretaría después de recoger y examinar los *modi* presentados por los padres. No faltan, por lo demás, otros indicios de que el texto presentado a la asamblea no hubiera encontrado la aprobación del Papa. Una nota suya manuscrita, del 24 de septiembre, expresa su profunda perplejidad: «No parece que el esquema *De libertate religiosa* esté bien preparado»²⁷⁹. Al recibir el 6 de octubre al cardenal Siri, «le había dicho claramente que aquel esquema no le agradaba»²⁸⁰, y no hay motivo para dudar acerca del testimonio que el arzobispo de Génova da en su diario.

En cambio, no están claras las razones de este juicio del Papa. No es necesario tampoco pensar que tal juicio implicara su adhesión a las tesis de fondo de cuantos en el aula habían criticado el esquema, basándose en el *Sílabo* y en la doctrina tradicional de la tesis y de la hipótesis. El mismo P. Congar no deja de manifestar varias veces en su *Journal* las propias críticas y la propia insatisfacción por aquel texto²⁸¹. Por otra parte, era un hecho el que durante aquellas semanas Pablo VI se había visto sometido a constantes y fuertes presiones por parte de la minoría conciliar. El tema principal de las alarmadas intervenciones de esta minoría era la colegialidad y el capítulo III del *De ecclesia*²⁸², sometido precisamente a votación durante la última semana de septiembre, pero

278. AS V/2, 702s. Según Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 134, la carta se basaba en dos notas manuscritas de Pablo VI, escritas respectivamente en los días 24 y 29 de septiembre. La primera mostraba su insatisfacción por el actual texto del *De libertate*, mientras que la segunda concretaba: «Es necesario refundirlo; debe añadirse a los miembros de la comisión alguna otra persona que sea especialmente competente en teología y sociología». Las dos notas se asemejan a la nota que iba adjunta a una carta de Mons. Dell'Acqua a Felici el día 3 de octubre (AS VI/3, 417s), carta que era completamente idéntica a la de Cicognani, de fecha 30 de septiembre. No aparece claro por qué fue escrita esta segunda carta, sobre todo porque Pablo VI había hablado ya del asunto a Felici el día 1 de octubre, durante la habitual audiencia del jueves, y le había entregado un breve memorándum escrito a mano (cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 135).

279. AS VI/3, 418.

280. D-Siri, 388 y 389.

281. Aun antes de leer el texto, Congar piensa que su ubicación natural sería en el esquema XVII. Cf. JCng, 26 de mayo de 1963, 7 de septiembre de 1963, 18 de septiembre de 1963, con argumentos repetidos extensamente en una nota del 6 de febrero (pero el 25 de febrero de 1964 Congar, en relación con esta perspectiva, señala el juicio del P. De Lubac, aun sin compartirlo: «Sería como enviar [el texto]... al cementerio»). Después de haber leído la primera revisión, la encuentra coherente, pero observa: «No se hace referencia a consideraciones objetivas extrínsecas a la persona» (14 de marzo de 1964). Y sus críticas se acentuarán posteriormente: véase el 24 de septiembre de 1964 y el 4 de octubre de 1964 (encuentra también poco satisfactoria la revisión efectuada por Pavan-Murray).

282. Era del 23 de septiembre la extensa «Nota reservada personalmente al Santo Padre sobre el 'Schema Constitutionis De ecclesia'», dedicada a poner de manifiesto «las reservas bastante graves sobre el conjunto del capítulo». Firmada por dieciocho cardenales, diez de los cuales eran de la curia, y por cinco superiores generales, esa nota causó una profunda turbación en Pablo VI, quien respondió a su promotor, el cardenal Larraona, el 18 de octubre. Cf. para los textos AS VI/3, respectivamente 322-338 y 462-464, y para el incidente HV 3, 362-364, y en el presente volumen las p. 74-78.

su ofensiva no se limitaba a ese punto. El 16 de septiembre, en la víspera de la apertura del tercer período, un grupo de obispos, la mayoría de ellos latinoamericanos, había escrito a Pablo VI para manifestarle el propio «disgusto» y «viva ansiedad» por el lenguaje utilizado en los documentos conciliares de inminente discusión, un lenguaje que estaba lleno de «formulaciones nuevas y algunas veces totalmente inesperadas», las cuales «no parece que conserven el mismo sentido y el mismo alcance que las formulaciones empleadas hasta ahora por la Iglesia»²⁸³. Se hacía mención expresa del *De libertate religiosa*, calificándolo como un texto, entre otros, que se opone, «al menos formalmente», no sólo a las enseñanzas del magisterio ordinario, sino también a las declaraciones del magisterio extraordinario que se vienen produciendo desde hace más de un siglo²⁸⁴. Por este motivo rogaban a Pablo VI, «con la más humilde sumisión», que recordara solemnemente, con ocasión del comienzo de los próximos trabajos conciliares, que la doctrina de la Iglesia debe exponerse sin ambigüedades, evitando así el peligro de que «sirva de pretexto para que vuelvan a surgir errores condenados incesantemente desde hace más de un siglo»²⁸⁵. Por lo demás, entre los funcionarios de la curia y entre otros miembros de la minoría iba formándose una intolerancia cada vez mayor hacia el Concilio como tal, hacia su enfoque de los problemas y hacia sus perspectivas. «Por doquier (en las congregaciones romanas) se escuchan amargas lamentaciones sobre 'este maldito Concilio', que 'está destruyendo a la Iglesia'»²⁸⁶. Y en aquellos mismos días, como lo hace constar el melquita Edelby en sus *Souvenirs*, la prensa reproducía con escándalo la definición del Concilio atribuida a Mons. Romeo, considerado una de las principales figuras de la sagrada Congregación para los seminarios y las universidades: «Es una siniestra comedia representada por tres mil personas que no sirven para nada, con sus cruces de oro sobre el pecho, pero algunos de los cuales no creen ni siquiera en la Trinidad o en la Virgen»²⁸⁷. No se trataba sólo de cotilleos ni de rumores que se difundían por los pasillos; era una atmósfera que lo invadía todo, como quedó bien claro cuando en aquellos mismos días Siri podía contestar a Pablo VI, que le preguntaba su opinión sobre cuándo finalizaría el Concilio, y al cual respondía en tono fuerte: «Si es posible, ¡qué termine en seguida, porque el aire del Concilio asfixia!»²⁸⁸.

283. AS VI/3, 339s (la carta lleva fecha del 16 de septiembre y no del 10 como afirma Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 133). Como primer firmante aparecía el arzobispo de Nueva Pamplona (Colombia), Aníbal Muñoz Duque, a cuya firma seguían las de Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina, Brasil), del obispo titular Auguste Grimault, de la Congregación del Espíritu Santo, de Alfred Marie (Cayenne, Guayana Francesa), miembro también de la Congregación del Espíritu Santo, de João Venâncio Pereira (Leiria, Portugal), de Giocondo Maria Grotti, prelado de Acre y Purús (Brasil), de Antonio de Castro Mayer (Campos, Brasil), de Secondino P. Lacchio OFM (Chang-Sha, China), de José Martínez Vargas (Armenia, Colombia) y de Angelo Cuniberti (Florenia, Colombia). Los nombres nos hacen ver con claridad que la mano del *Coetus internationalis* intervino en la iniciativa: el hecho de que ese texto sea igual que el de la carta enviada a Pablo VI el 23 de julio de 1964 por Georges Cabana, arzobispo de Sheerbrooke, Quebec (AS VI/3, 243-245), es señal, según parece, de un intento de impulsar, con mayor fuerza todavía, una acción de presión que venía ejerciéndose ya desde hacía algún tiempo.

284. *Ibid.*, 340.

285. *Ibid.*

286. JCng, 2 de octubre de 1964.

287. Pesquet, *Le journal du Concile*, 581; JEdb, 14 de octubre de 1964.

288. D-Siri, 388 (notas del 9 de octubre de 1964).

Es difícil pensar que Pablo VI pudiera permanecer impermeable a esa atmósfera. Sabemos la profunda inquietud que originó en él la carta que le había dirigido un grupo de cardenales y de superiores generales investidos de autoridad, con ocasión de la apertura del tercer período. En esa carta denunciaban los presuntos peligros gravísimos a los que estaba expuesta la Iglesia²⁸⁹. Sin duda era cierta, como lo había expresado varias veces y se había filtrado a la opinión pública la voluntad del Pontífice de trabajar como árbitro imparcial entre los partidos. El Papa sentía la necesidad de conseguir el más amplio consenso entre los padres de la asamblea («la unanimidad moral», como se decía). Pero existía también en él, así tenemos razones para creerlo, el deseo de que los textos aprobados no dejaran de reflejar de algún modo las posturas de cuantos permanecían tenazmente ligados al enfoque y a las fórmulas consagradas por la tradición.

Es difícil decir hasta qué punto el Papa se sentía movido por esas oscilaciones e incertidumbres que había en su interior, y hasta qué punto se dejaron sentir y se manifestaron en sus tomas de postura las diferentes fuerzas y presiones que experimentaba y que se hallaban en contraste unas con otras. Congar, al escucharle y hablar con él, tuvo la impresión de que el Papa «sentía las cosas de manera muy profunda y dramática»²⁹⁰, pero también de que él no poseía «la visión teológica que su apertura requería», «porque estaba muy ligado a una óptica romana»²⁹¹. No es casual, como hace constar continuamente Congar, basándose en un testimonio de Prignon, el que Dell'Acqua «no cese de sugerir a 'gens ouverts' ['personas de mente abierta'] el que vayan a ver al Papa, quien de lo contrario se halla en peligro de escuchar únicamente a la parte contraria»²⁹². En todo caso, Pablo VI quería un nuevo texto para el *De libertate religiosa*, con la finalidad de seguirlo, deseaba también que nuevos expertos participaran en su redacción: expertos «en teología y en sociología», y esto sugiere que él veía las principales deficiencias del texto en esas esferas.

Sin embargo, la sugerencia de añadir algunos expertos nuevos «a los actuales miembros de la comisión» no hacía pensar en modo alguno que había que crear un organismo nuevo, ni menos aún que la refundición del texto quedara sustraída a las competencias primarias de la Secretaría y exigiera al mismo tiempo la implicación de la Comisión Doctrinal. Entre las instrucciones pontificias transmitidas por el secretario de Estado a Felici, y la traducción que éste hizo de las mismas el día 9 de octubre, enviándoselas a Bea y a Ottaviani, hay una importante diferencia. ¿A quién y a qué se debía esa diferencia? Y los cuatro nombres que Felici insertó en su carta como futuros miembros de la nueva comisión ¿por quién habían sido elegidos? Hay una última cuestión, pero no menos importante: ¿Por qué Felici esperó casi diez días para transmitir a Bea y a Ottaviani las nuevas instrucciones, en una carta escrita inmediatamente después de la que se refería al *De iudaeis*, estableciendo así un vínculo entre ambas que acentuaba el cuestionamiento de la obra de la Secretaría?

289. Cf. V. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio ecumenico Vaticano Secondo*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici del Concilio*, Brescia 1989, 85. Cf. también *supra*, nota 282.

290. JCng, 14 de septiembre de 1964.

291. *Ibid.*, 8 de junio de 1964 (notas subsiguientes a una conversación con Pablo VI).

292. *Ibid.*, 20 de abril de 1964.

Dos notas de Felici, una del 12 y la otra del 14 de octubre, y que por tanto se escribieron inmediatamente después de las repercusiones y de las protestas suscitadas entre los padres por las intervenciones de Felici, reproducen la historia del camino seguido en el Concilio por el *De libertate*: pretenden con toda evidencia justificar y defender las indicaciones transmitidas por él a los cardenales Bea y Ottaviani. Sin embargo, no permiten dar una respuesta enteramente exhaustiva y segura a las cuestiones mencionadas anteriormente.

La nota del 12 de octubre no lleva una indicación explícita del destinatario²⁹³. Su colocación, en la edición, después de una carta del 10 de octubre dirigida al cardenal Cicognani, en la cual informa a éste acerca de las dos cartas enviadas a Ottaviani y a Bea el día anterior, «en obediencia al deseo del Augusto Pontífice»²⁹⁴, podría hacernos pensar que esta nota fuera destinada también para Cicognani. Felici comenzaba resumiendo las instrucciones que había recibido en la carta del 30 de septiembre, pero, al hacerlo así, introducía una variante terminológica minúscula que, sin embargo, no parece haber sido meramente accidental ni del todo inocente. Cicognani, refiriéndose a las indicaciones pontificias, había escrito que «era preciso asociar a los demás miembros de la comisión alguna otra persona competente», invitando a Felici «a ocuparse oportunamente de este asunto»²⁹⁵. Si nos atenemos a la letra del texto, parece que no puede haber duda: la comisión a la que Pablo VI se refería no podía ser sino la Secretaría. Pero Felici, al resumir las instrucciones, no habla ya de «comisión», sino de «organismo competente»; en efecto, él escribe que Cicognani le había pedido «que escribiera al organismo competente para que procediese a una nueva revisión del texto»²⁹⁶. La razón para tal sustitución de los términos, sólo aparentemente sinónimos, se desprende con claridad de lo que se escribe poco después. En efecto, para él el organismo competente, como tratará de mostrar extensamente en la nota del 14 de octubre dirigida a Pablo VI²⁹⁷, era, «según las indicaciones de la Comisión de Coordinación... la Comisión Doctrinal y la Secretaría para la unidad de los cristianos»²⁹⁸. Esta afirmación tajante tenía su fundamento, según Felici, en una decisión de la Comisión de Coordinación del 4 de julio de 1963²⁹⁹.

293. AS V/2, 787 («Nota sobre la *Declaratio de libertate religiosa*»).

294. *Ibid.*, 786.

295. *Ibid.*, 702s.

296. *Ibid.*, 787 («nota» del 12 de octubre).

297. *Ibid.*, 795.

298. *Ibid.*, 787 («nota» del 12 de octubre).

299. *Ibid.*, 795 («nota» del 14 de octubre). Según Carbone (*Il ruolo di Paolo VI*, 144), que deseaba mostrar la completa correspondencia entre la acción de Felici y las instrucciones que éste había recibido, se habría hablado, no sólo en la reunión de la Comisión de Coordinación el 4 de julio de 1963, sino también en la reunión de los moderadores del 24 de septiembre de 1964, se habría hablado —digo— de una «Comisión Mixta» para la refundición del *De libertate*. Pero en realidad las decisiones adoptadas en aquella reunión dicen únicamente que «la Secretaría debe tener debidamente en cuenta las observaciones formuladas por los padres, y que se refunda el texto de acuerdo con la Comisión Doctrinal» (*ibid.*, 137). Por otra parte, también Felici, en la reunión de la Comisión de Coordinación del 15 de octubre de 1964, al defender su acción afirmará que «era deseo del Santo Padre que el texto *De libertate religiosa* fuera revisado de acuerdo con la Comisión Doctrinal...» (*ibid.*, 143). Todo esto implicaba, si se tiene en cuenta la práctica seguida ya en el período anterior, que el texto, a diferencia de lo que se había hecho en la última elaboración del esquema, tenía

Pero en realidad Felici estaba forzando las cosas. Porque, aunque Suenens había propuesto en aquella reunión de la Comisión de Coordinación de 1963 que el texto sobre la libertad religiosa fuera redactado por una Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Comisión Doctrinal y de la Secretaría³⁰⁰, sin embargo no sólo no se constituyó nunca tal comisión, sino que además las mismas decisiones adoptadas entonces y principalmente la práctica seguida durante el segundo período conciliar habían dejado en manos de la Secretaría la tarea de preparar el texto, disponiéndose únicamente que ese texto fuera sometido a la Comisión Doctrinal para que ésta emitiera un juicio acerca de los aspectos de su competencia³⁰¹.

El hecho de que la interpretación de Felici era forzada, y quería justificar la manera en que él había procedido al poner en práctica el «deseo» del Pontífice, queda confirmado además por lo que él mismo escribía en su nota del 12 de octubre, al final del resumen que hacía de las instrucciones contenidas en la carta de Cicognani del 30 de septiembre: «Se decía también en la carta que otros miembros, especialmente personas cualificadas en el campo de la teología y de la sociología, debían añadirse a quienes *forman parte ya del organismo competente*»³⁰². Pero, en realidad, el único «organismo competente», ya constituido, era en aquel tiempo la Secretaría para la unidad de los cristianos, porque después del 4 de julio de 1963 no se había vuelto a hablar más de la Comisión Mixta. No se había nombrado a nadie para ella y, por tanto, dicha comisión no había entrado nunca en funciones. Por consiguiente, no tiene fundamento la subsiguiente afirmación de Felici, diciendo que él no había intervenido «en la creación de... ningún organismo nuevo»³⁰³.

Estamos ante interpretaciones forzadas, contradicciones y confusiones evidentes, que no resultan naturales en una personalidad esmerada y de mente clara como Felici: son una señal de la dificultad que él sentía para realizar todo lo que tenía que hacer dentro del marco de las instrucciones recibidas. Por eso, parece lícito concluir que las medidas organizativas indicadas por él para la refundición del texto sobre la libertad religiosa fueron el fruto de una iniciativa suya, libre y autónoma, que él se esforzó luego, sin conseguirlo del todo, por presentar como interpretación y realización obvia de las instrucciones que había recibido.

que someterse ahora al juicio de la Comisión Doctrinal. Por lo demás, Felici mismo, en su nota del 14 de octubre, hace notar que, mientras en noviembre de 1963 se había recurrido a la Comisión Doctrinal para que diera su *nihil obstat* al esquema, «durante el tiempo transcurrido entre el segundo y el tercer período del Concilio» la Secretaría había reelaborado el texto «sin la colaboración de la Comisión Doctrinal» (AS V/2, 796). El desarrollo mismo del pensamiento expresado sugiere que esta colaboración debía entenderse en los mismos términos en que se había entendido ya anteriormente.

300. AS V/1, 634.

301. *Ibid.*, 637. Lo reconoce, por lo demás, el mismo Felici en su «nota» del 14 de octubre (AS V/2, 795).

302. *Ibid.*, 787.

303. *Ibid.* Por lo demás, no es casual el que un año más tarde, en una «nota» del 22 de septiembre de 1965, la cual mostraba claramente que Felici trataba una vez más de sustraer a la Secretaría el control primario sobre el *De libertate*, olvidando la desmañada defensa del año anterior atribuía explícitamente a su propia iniciativa la propuesta de establecer una Comisión Mixta: «El año pasado la Secretaría general se permitió sugerir que el texto fuera redactado por una Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Secretaría para la unidad y de la Comisión Teológica» (F-Pablo VI, A2/27 a).

Sobre la naturaleza de los pasos dados por Felici, quizá se pueda decir algo más si tenemos en cuenta el nuevo curso que, casi contemporáneamente, se había decidido para el texto sobre los judíos. Como se recordará, las cartas de Felici del 8 de octubre a Ottaviani y a Bea habían previsto la constitución de una Comisión Mixta por obra de los presidentes de la Comisión Doctrinal y de la Secretaría. Tal decisión había sido adoptada el día anterior, durante una reunión de todos los órganos rectores del Concilio (Consejo de la presidencia, Comisión de Coordinación y moderadores). En efecto, el primer punto del orden del día era el siguiente: «Examen de la actividad desarrollada en las congregaciones generales y previsión de los trabajos que deberán seguir» (habrá que recordar que la cuestión de la duración del Concilio tenía más actualidad que nunca, y que se discutía más o menos sobre ella entre bastidores; y quizás se estaban realizando presiones para que el Concilio terminara con el período en curso)³⁰⁴. Creemos que, para sorpresa de muchos de los presentes, la primera parte de aquella reunión estuvo dedicada a una discusión sobre el destino que había que reservar para la declaración sobre los judíos.

Después de la clausura del debate en el aula, los oponentes no depusieron sus armas, ni mucho menos. Si los *Souvenirs* de Mons. Edelby expresan la gran desolación sentida por los obispos orientales a causa de «la prolongada defensa en favor de los judíos» que había caracterizado la marcha de las cosas³⁰⁵, esos «recuerdos» atestiguan también, aunque sin entrar en detalles, la actividad extraordinaria de esos mismos obispos, tratando una vez más de conseguir la supresión del esquema. El día 1 de octubre los obispos melquitas desarrollaron una estrategia «para echar abajo la declaración sobre los judíos»³⁰⁶. El día 2, al final de la congregación general, Edelby recuerda que «una importante reunión en la secretaría de Estado congrega a los patriarcas orientales, al cardenal Agagianian y al cardenal Cicognani, secretario de Estado de Su Santidad» para tratar del mismo tema. Después de la reunión, Máximos IV había rehusado hacer declaración alguna, a no ser la de que se hallaba satisfecho de la reunión³⁰⁷. El día 5 hubo una nueva reunión de los patriarcas orientales, en la residencia del cardenal Tappouni, para tratar otra vez «acerca de la declaración sobre los judíos»³⁰⁸. Finalmente, el día 7,

304. Cf. en este mismo volumen las p. 44ss.

305. JEdb, 29 de septiembre de 1964.

306. *Ibid.*, 1 de octubre de 1964.

307. *Ibid.*, 2 de octubre de 1964.

308. *Ibid.*, 5 de octubre de 1964. En esta actividad los orientales encontraron colaboración y acuerdo en algunos expertos que de ordinario, según parece, eran ajenos a los grupos de la minoría. Y así, el P. Dupont señala la colaboración ofrecida a los maronitas por el P. Benoit, especialista en Sagrada Escritura y profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén (D-Dupont, 29 de septiembre de 1964), para quien, en la *declaratio*, «no se dice la verdad neotestamentaria acerca del rechazo del Evangelio por parte de los judíos» (JCng, 28 de septiembre de 1964). Semejante punto de vista, que vuelve a proponer los temas del rechazo de Israel y de su consiguiente repudio según los enunciados tradicionales, es ilustrado ampliamente por él durante aquel mismo período en un extenso ensayo (*Il valore specifico d'Israele nella storia della salvezza*), publicado en dos entregas en «DO-C, Documentazione olandese del Concilio» (edic. italiana), nn. 144 y 144a, sin fecha (pero que corresponden a septiembre-octubre de 1964), p. 5 y 10. Críticas análogas fueron suscitadas contra el texto en una reunión de los observadores el día 6 de octubre por un oriental y por Max Thurian, de la Comunidad de Taizé, para quien no podía olvidarse que «el pueblo judío profesa una religión que incluye en el texto manuscrito se dice *exclut*, en lugar de *enclut*, lo cual es evidentemente un 'lapsus'] constituti-

teniendo a la vista —según parece— la reunión de los organismos rectores del Concilio, Máximos IV había escrito a Cicognani para comunicarle el telegrama, sumamente alarmante, que le había enviado su auxiliar de Damasco («un prelado sereno, piadoso y muy prudente —precisaba el patriarca— en quien uno puede confiar con total seguridad»); no era sólo la situación de los católicos lo que la declaración sobre los judíos ponía en grave peligro, sino que era el mismo diálogo ecuménico el que se hallaba irremediablemente comprometido por el indignado y despreciativo rechazo con que los ortodoxos se oponían a aquel texto. Así que Máximos IV proponía que se dejara a un lado «cualquier declaración especial relativa a los judíos», o que se la aplazara *sine die*, o que a lo sumo se insertara «una simple mención de los judíos» en el esquema *De ecclesia*, de la misma manera que se mencionaban todas las demás religiones no cristianas: «Y sobre todo, que no se efectuara ninguna votación que pudiera echarlo a perder todo»³⁰⁹. La variedad de los enfoques propuestos para bloquear la declaración prefiguraba ya todo lo que las oposiciones convergentes de los orientales y de la minoría conciliar tratarán de llevar a cabo durante todo el curso restante de la declaración. En apoyo de tal acción, interna al Concilio, en esos mismos días llegan a Roma solicitudes y telegramas en gran número pidiendo que «la declaración sobre los judíos sea retirada de la agenda del Concilio»³¹⁰. Eran el resultado de la campaña de agitación promovida por los gobiernos y por la opinión pública de los países árabes³¹¹.

Y así, entre finales de septiembre y la primera semana de octubre se puso en marcha de nuevo una operación de gran envergadura para conseguir que fracasara la iniciativa

vamente el rechazo de Cristo (en el sentido en que lo entiende el P. Benoit)» (JCng, 6 de octubre de 1964). Sobre el juicio, intensamente crítico, del P. Daniélou, cf. *supra*, nota 255.

309. AS VI/3, 473. Por lo demás, desde el año anterior Máximos, además de las intervenciones públicas y de las notas reservadas, venía realizando en los pasillos del Concilio una campaña alarmista contra el texto sobre los judíos. En una conversación con Congar, le había repetido a éste por tres veces que la aprobación de ese texto podría desencadenar una masacre de los cristianos en los países árabes vecinos del Estado de Israel (JCng, 11 de octubre de 1963).

310. JEdB, 30 de septiembre de 1964; 2 de octubre de 1964; 6 de octubre de 1964; 7 de octubre de 1964. Algunos telegramas de obispos orientales y de personalidades seglares, enviados a Pablo VI el 5 de octubre de 1964, pueden verse en AS VI/3, 436s.

311. Oesterreicher, *Erklärung*, 449, n. 112, señala que incluso la inminente visita del presidente Sukarno de Indonesia, prevista para el 12 de octubre, no era ajena a tal movilización de fuerzas. Acerca de la campaña y de las reacciones de los países árabes véanse también las referencias que se hacen *supra*, en la nota 224, y las observaciones de G. Ruggieri, *Tempi dei dibattiti, tempo del Concilio*, en *Evento*, 454ss. Era una campaña que, como atestiguan algunos indicios, no carecía de apoyos sustanciales por parte de las representaciones vaticanas locales. En efecto, todo lo que el vicario apostólico en Trípoli (Libia), el franciscano Vitale Bonifacio Bertoli, escribió a Mons. Felici al día siguiente de la clausura del tercer período describe expresivamente un sentir que asociaba la tradicional hostilidad hacia los judíos con las denuncias políticas dimanadas de los ambientes árabes. Por ejemplo, la «gran importancia» concedida al pueblo judío por el Concilio termina estableciendo —«¡qué horrible!»— «una especie de Sionismo Internacional». Los judíos son los que dieron muerte a Cristo. «Está bien que se hable de amor, de comprensión,... pero que no los acen-túen unilateralmente, porque hay que decir con palabras ardientes: *Los judíos se proponen agitar los ánimos con ese comportamiento suyo despreciativo, soberbio, prepotente, usurero... que tanto fastidia a la gente*» (AS VI/3, 628). Una intervención directa del embajador egipcio cerca del Vaticano, en un encuentro con el cardenal Marella, presidente de la recién constituida Secretaría para los no cristianos, con el intento de que se confiara la cuestión de los judíos a tal organismo, sustrayéndolo a la agenda del Concilio, puede verse en AS VI/3, 183 («Notas» del 24 de mayo de 1964).

de Juan XXIII y de Bea. Son difíciles de imaginar las presiones que en este sentido se ejercieron sobre el mismo Pontífice, quien ya de por sí, como hemos visto, se hallaba sumamente inseguro y perplejo sobre los términos de la declaración.

En efecto, el día 7 Cicognani, en la apertura de la reunión de los organismos rectores, no utilizó medias tintas: «Trato de dar a conocer a todos las preocupaciones del Santo Padre con motivo de la declaración sobre los judíos. Las protestas del mundo musulmán contra esta declaración, no aprobada todavía, son ya numerosas y vehementes; algunas llegan incluso a amenazar con la retirada de las embajadas cerca de la Santa Sede. No podemos ponernos en contra de todo el mundo árabe para contentar a los judíos, los cuales, como está bien claro, no desean esta declaración por motivos religiosos, sino por razones muy diferentes»³¹².

Asentadas estas premisas, cuya formulación misma atestigua una vez más lo alejadas que estaban del horizonte mental del cardenal las razones profundas que habían dado origen a la declaración, Cicognani expuso lo que el «Santo Padre desea» a este respecto: no hacer ninguna declaración independiente, «sino limitarse únicamente a una referencia en aquella parte del esquema *De ecclesia* donde se habla ya de los pueblos no cristianos (nº 16)... En todo caso, el texto actual de la declaración —que debe insertarse en dicho número— debe ser abreviado... Hay que reafirmar solemnemente la condena de todas las persecuciones, sin exceptuar ninguna»³¹³.

La discusión que siguió a continuación, como nos permiten ver las actas, fue animadísima, aunque no todos los términos empleados resulten plenamente inteligibles. Intervinieron una quincena de cardenales, algunos de ellos varias veces. Fueron numerosos los que afirmaron tajantemente que «no se debía dar marcha atrás», afirmando así —como está bien claro— que había que mantener la declaración (Liénart, Caggiano, Confalonieri, Meyer, Suenens, Frings, Alfrink)³¹⁴. Sin embargo, no siempre está del todo claro lo que aquella afirmación implica. Siri declaró que «el Concilio no debe volverse atrás a causa de las protestas» (y en esta afirmación se siente toda la conciencia y la dignidad del prelado romano), pero añadió también: «Dígame en el documento la sustancia de las cosas que se afirman, pero sin hablar de los judíos en el título»³¹⁵. Y Lercaro, mostrándose de acuerdo con él, se declaró favorable a que «se hable de ellos [de los judíos] en el *De ecclesia* como si fuera un desarrollo del capítulo *De populo Dei*»³¹⁶.

312. AS V/2, 574. Antes de la reunión Pablo VI había recibido a Felici. En aquella ocasión el Papa le entregó una nota mecanografiada sobre el *De iudaeis*, que decía lo siguiente: «Si el *De iudaeis* se puede situar como corolario del esquema 'De ecclesia'» (Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 135 y n. 12). Según Carbone, el 1 de octubre Pablo VI había entregado ya a Felici un breve memorándum escrito a mano, de fecha 30 de septiembre, «para que se procediera a la reelaboración» no sólo del esquema sobre la libertad religiosa, sino también del esquema sobre los judíos (*ibid.*). Este memorándum no ha sido publicado. Acerca de las presiones ejercidas sobre Pablo VI, hay que recordar también las cartas que Máximos IV, el 3 de septiembre de 1964, y Stephanos Sidarouss, el 22 de septiembre, le habían dirigido invitándole a que interviniera con autoridad para suprimir del orden del día del Concilio la declaración sobre los judíos (AS VI/3, 400s).

313. AS V/2, 754.

314. *Ibid.*, 755.

315. *Ibid.*

316. *Ibid.*

En resumidas cuentas, en la discusión se entrelazaron dos problemas con respecto a la manera de hablar acerca de los judíos. La petición del Papa, en palabras de Cicognani, era que se insertara el tema en el *De ecclesia* y que fuera reducido. Entre los defensores de la declaración se delinearon, por tanto, dos posturas: la de quienes estaban dispuestos a que se la insertara en el *De ecclesia*, pero manteniéndola en su integridad sustancial, y la de quienes mantenían que se conservara el texto como declaración independiente.

Los adversarios del esquema se expresaron por boca de Ruffini y de Agagianian. El primero reconoció que se debe querer bien al pueblo judío y condenar —«como deber nuestro cristiano»— «cualquier persecución contra ellos»; pero repitió también cuanto él había dicho ya en el aula («... los judíos no han sido nunca nuestros amigos»), precisando luego su propuesta en los siguientes términos: «No se haga ninguna alusión particular; limitémonos a recordar a todas las religiones no cristianas, pero sin mencionar a ninguna de ellas»³¹⁷. Esto significaba, en resumidas cuentas, que la declaración debía desaparecer de los documentos del Concilio. De manera menos explícita, Agagianian manifestó una orientación análoga, al recordar las declaraciones de los patriarcas orientales que, «desde el año pasado... se vienen expresando de modo desfavorable a la declaración sobre los judíos»: «Por tanto, no conviene agravar la situación de los cristianos que viven en el mundo árabe». Pero añadió también una frase que expresaba lo que él sentía en lo más hondo: «Por otra parte, de los judíos no cabe esperar mucho»³¹⁸.

También Felici adoptó una postura clara: Aunque pedía instrucciones precisas («la Secretaría tiene necesidad» de saber «dónde, cómo y por quién va a ser redactada la declaración sobre los judíos»), recordó a sus oyentes que «las indicaciones del cardenal secretario de Estado habían sido comunicadas en nombre del Santo Padre; por tanto, me parece que habrá que atenerse a ellas». Pero no se limitó a esto. Reconstruyó, a su manera, la historia de la declaración, y se aprovechó de ella para introducir no poco de la animosidad que sentía contra la Secretaría para la unidad de los cristianos. Olvidándose de Juan XXIII, la responsabilidad, para él, recaía por entero sobre la Secretaría. En efecto, «los superiores se han mostrado siempre contrarios». La Secretaría es «la que se había excedido en sus competencias», al preparar un esquema de decreto para la comisión central preparatoria, esquema que la secretaría de Estado había mandado retirar. Y nuevamente, por «insistencia de la misma Secretaría», «el esquema fue recogido de nuevo y presentado en el Concilio como apéndice al esquema *De oecumenismo*». Repitiendo cuanto había dicho ya en la reunión de la Comisión de Coordinación del 26 y 27 de junio —y esto era una nueva acusación indirecta contra la Secretaría— lamentó que las diversas vicisitudes y versiones del texto no hubieran permanecido secretas, sino que hubiesen terminado por filtrarse a la prensa. Coherente con tales premisas, su conclusión fue:

Los motivos que aconsejaron en el pasado el ser cautos a la hora de proponer una declaración sobre los judíos subsisten todavía y son recordados en esta ocasión por el Eminentísimo cardenal secretario de Estado.

317. *Ibid.*

318. *Ibid.*, 756.

Pero Felici tuvo buen cuidado de refutar la opinión de cuantos consideraban poco honroso para el Concilio el que diera marcha atrás a causa de las protestas formuladas por otros:

Yo también admito... que hay posibilidad de no dar marcha atrás. Pero eso es algo que no ha de asustarnos, puesto que el Concilio debe actuar con arreglo al supremo interés de la Iglesia y no al de determinados grupos. Debe estar al servicio del bien espiritual de la humanidad, y no de intereses étnicos particulares. Y, en esta labor suya, no debe tener miedo de las eventuales reacciones por parte de la opinión pública³¹⁹.

Son consideraciones importantes: expresan con nitidez una actitud mental inspirada por un sólido realismo institucional. Pero al negar que el Concilio pueda estar al servicio de «intereses étnicos particulares», muestran también una total impermeabilidad a las razones que habían inspirado la declaración.

Después de algunas escaramuzas posteriores, indicio del estancamiento al que había llegado la discusión, pero en las que se reflejaba también la continuada incertidumbre acerca de la duración del Concilio, volvió a ser de nuevo Felici el que formuló una propuesta final, con la que parece que estuvieron de acuerdo todos los presentes. «Teniendo en cuenta todo y, principalmente, los deseos del Santo Padre», Felici sugirió que «se encargara a la Secretaría para la unión de los cristianos y a la Comisión Doctrinal el que se pusieran de acuerdo sobre un texto que desarrollara en el *De ecclesia* (cap. II, nº 16) cuanto se ha dicho ya sobre el pueblo judío. Los dos organismos, después de haber preparado el texto..., presenten su trabajo a los órganos rectores del Concilio, los cuales decidirán cómo hay que proceder»³²⁰. Y obviamente a Felici se le encargó que comunicara tal decisión a las dos comisiones.

Al día siguiente, 8 de octubre, Felici informó del asunto a Pablo VI. Ofreció un resumen de las discusiones que no era completamente fiel, según lo que puede verse por la lectura de las actas. «Después de una exposición del problema por parte del secretario de Estado, muchos estuvieron de acuerdo en que convenía hallar una solución que no suscitara reacciones en el mundo árabe». Precisó después que, por sugerencia suya, se había decidido constituir una «comisión limitada», integrada por algunos miembros de la Secretaría y de la Comisión Doctrinal, para que preparase un nuevo texto que sería insertado en el *De ecclesia*. Para tal redacción, la comisión «deberá tener presente la actual 'Declaratio', y deberá moverse según las líneas fundamentales de la misma». El texto acordado habrá de ser presentado a los órganos rectores del Concilio, «antes de quedar insertado en el esquema *De ecclesia*»³²¹.

Se trata, pues, de una Comisión Mixta para un nuevo texto, formulado según «las líneas fundamentales de la 'Declaratio'». Los «dos organismos» de los que se hablaba en las conclusiones de la reunión del día 7 de octubre se convierten, según la *relatio* presentada al Papa, en una «comisión limitada», integrada por miembros del uno y del otro. Pero de esta manera, y sin sombra de duda, lo que había que decir sobre los judíos

319. *Ibid.*, 756s.

320. *Ibid.*, 757.

321. *Ibid.*, 762.

quedaba sustraído totalmente a las competencias de la Secretaría, a la cual el texto no regresaría ni siquiera para un examen general. Esta supresión de autoridad fue perfectamente legal, y había sido inevitable hasta cierto punto desde el momento en que el nuevo texto se hallaba destinado a integrarse en el *De ecclesia*, el cual era de la competencia de la Comisión Doctrinal, pero no por ello fue menos sensacionalista ni estuvo menos henchido de posibles consecuencias negativas para el texto mismo.

El mismo día en que presentó su *relatio* al Papa, Felici comunicó tales decisiones a Ottaviani y a Bea. Pero, al menos desde el 30 de septiembre, él mantenía en el cajón de su mesa las instrucciones que Pablo VI le había dicho que transmitiera con referencia a la declaración sobre la libertad religiosa. Era una demora no breve, incluso si se tiene en cuenta el encargo que él había dado (como se dijo en los días sucesivos) a Mons. Morcillo, uno de los subsecretarios del Concilio, diciéndole que encontrara, a partir de lo que se había dicho en las intervenciones en el aula, algunos expertos en teología y sociología que pudieran colaborar en la redacción del nuevo texto³²². Felici no escribió a Ottaviani y a Bea sino el 9 de octubre, en los términos que ya hemos visto, proponiendo para la nueva redacción del *De libertate* una solución organizativa que era la misma que se había decidido para el *De iudaeis*. La analogía resulta evidente. Es difícil concebirla como casual. Sin embargo, no parece que sea del todo arbitrario el pensar que Felici, antes de dar curso a las indicaciones pontificias, había querido aguardar a la reunión del 7 de octubre de los órganos rectores del Concilio, donde él no podía ignorar que se hablaría también del *De iudaeis*, y donde no era difícil pensar que, a este respecto, se adoptarían decisiones no precisamente gratificantes para lo que la Secretaría había hecho y estaba haciendo. La solución organizativa adoptada entonces para el nuevo texto sobre los judíos, una solución abiertamente perjudicial para la obra de la Secretaría, sugirió a Felici que se buscara una solución no menos perjudicial para la nueva redacción del texto sobre la libertad religiosa. Al compararse con las indicaciones que se le habían transmitido por parte de la secretaría de Estado, esa era una solución que forzaba abiertamente los temas, y que fue justificada a continuación de mala manera por cuanto se había dicho y decidido en la reunión de la Comisión de Coordinación, celebrada el ya lejano día del 4 de julio de 1963. Pero al obrar de esta manera, Felici, con un solo golpe, no sólo puso bajo discusión dos textos hostiles a la minoría conciliar, sino que además desencadenaba un ataque contra la Secretaría: un ataque que podía resultar decisivo para su misma función futura en el Concilio.

Robert Rouquette, en el artículo dedicado a «la crisis de la libertad religiosa», aun reconociendo el carácter «discutible» de la interpretación dada por Felici a las instrucciones pontificias, afirma que «nada permite decir que sus simpatías por la minoría con-

322. Cf. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 515; Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 137. Con respecto a la elección de Marcel Lefebvre, Carbone pretende que ésta se habría efectuado a causa de una confusión entre nombres idénticos. Pero Grootaers (*Paul VI et la déclaration conciliaire*, 96, n. 19) sostiene, no sin razón, que «las posturas de Mons. Marcel Lefebvre eran notorias públicamente. Por tanto, es difícil suponer que el secretario general del Concilio las ignorase». Por lo demás, Felici, en la reunión de la Comisión de Coordinación del 15 de octubre, dirá sencillamente que él había elegido «los nombres de cuatro personalidades que se habían distinguido por sus intervenciones» (Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 143).

servadora hayan determinado su juicio»³²³. No me parece una tesis fácil de mantener, especialmente si tenemos en cuenta que no sólo estaba en juego el *De libertate religiosa*, sino también el *De iudaeis*, y que todo el asunto, objetivamente perjudicial para la obra y el prestigio conciliar de la Secretaría, se estaba llevando a cabo simultáneamente en dos vertientes, además de que Felici, tanto con referencia al *De libertate* como al *De iudaeis*, no había ocultado nunca su hostilidad hacia la Secretaría misma y la crítica que hacía de ella. Golpear a la Secretaría y golpear aquellos dos textos significaba golpear al Concilio en un sector y en una actividad que eran los que más habían caracterizado su voluntad reformadora e innovadora. No pocos diarios y crónicas de aquellos días están de acuerdo en interpretar la iniciativa de Felici como expresión de una maniobra a gran escala que se orientaba hacia este fin³²⁴. La emotividad de una asamblea impregnada de voces, frecuentemente incontroladas, pueden haber acentuado los colores de este cuadro. Pero los hechos y su desarrollo confirman, no obstante, la sustancia del mismo. Ahora bien, fueron precisamente la violencia y el alcance del ataque los que ofrecieron a Bea argumentos para ponerle reparos.

En la tarde del 9 de octubre, en la reunión plenaria de la Secretaría, Bea leyó dos cartas de Felici, según parece sin hacer comentario alguno³²⁵. Poco o nada se sabe acerca de los contactos mantenidos por él en aquellas horas. Sin embargo, dos cartas suyas del 10 de octubre, una dirigida a Felici, la otra a Pablo VI, ofrecen claro testimonio de cuál era su juicio y su orientación sobre la cuestión.

Bea era demasiado buen experto como para no observar algún fallo en las indicaciones de Felici³²⁶. Sobre todo en lo que respecta a la refundición del texto sobre la li-

323. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 515. Carbone niega también resueltamente cualquier maniobra (*Il ruolo di Paolo VI*, especialmente 141s). Pero véanse a este respecto las observaciones de Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 97s.

324. ST, 13 de octubre de 1964 (donde se habla de «maquinaciones de la oposición»), y 14 de octubre de 1964 (nuevamente sobre la actitud de la oposición y de los miembros de la curia); Jcng, 10 de octubre de 1964 (empleo de «medios objetivamente deshonorables» por parte de la Secretaría general; desconfianza hacia la curia) y 11 de octubre de 1964 (sabotaje del Concilio); D-Tucci, 10 y 13 de octubre de 1964 (se habla varias veces de «maniobra»); D-Dupont, 12 de octubre de 1964 (Concilio en crisis —la carta de Felici «es indudablemente un sondeo de las aguas»—), 13 de octubre de 1964 (el Papa no está de acuerdo con la carta de Felici, Concilio en crisis), 14 de octubre de 1964 (la prensa, que ha difundido el rumor, es el único medio para defenderse de las maniobras de la curia). Véase también Lercaro, Ldc, n. 127, 291s (aunque se utiliza un prudente «parece que», se esboza con claridad una maniobra de «órganos intermedios»). Entre los observadores, Lukas Vischer, en su informe al Consejo mundial de Iglesias, señaló que «la maniobra... muestra con qué métodos trabaja la Curia», añadiendo que, aunque haya fallado en esta ocasión, podría tener mayores «posibilidades de éxito, cuando el Concilio no esté reunido en sesión» (informe del 20 de octubre de 1964 en F-ACO 6.61, p. 2). De las acusaciones hechas a Felici de que se aprovechaba de la relativa indeterminación y solapamiento de las funciones entre los órganos rectores del Concilio «para interpretar a su modo y orientar las cosas según unos caminos más conformes a los deseos de la curia romana que a los de la mayoría de los padres», se hizo eco el embajador de Francia ante la Santa Sede, René Brouillet, en su informe del 8 de diciembre de 1964 (FQO 43, p. 13). Cf. además Fesquet, *Le journal du Concile*, 576ss; J. C. Hampe, *Die Judenfrage auf dem Konzil*, en W. P. Eckert-L. Ehrlich, *Judenhass — Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs*, Essen 1964, 420; Oesterreicher, *Erklärung*, 449s; en forma más velada se expresan R. La Valle, *Fedeltà del Concilio*, 250s, y Wenger III, 335s.

325. Así se expresan Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 514, y Oesterreicher, *Erklärung*, 449, en contra de lo que hace Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 138, quien dice que hubo una discusión.

326. Así se expresa Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 514.

bertad religiosa, no se decía nada acerca de lo que debía ocurrir con el nuevo texto, una vez que la recién constituida comisión hubiera terminado sus trabajos. Y todo lo que Bea hacía notar a Felici en su carta era lo siguiente: las conclusiones de esta comisión ¿serán definitivas? ¿Tendrán que ser sometidas luego a la Secretaría y también a la Comisión Teológica? La falta de tiempo haría difícil llevar a cabo tal examen conjunto, en el que intervendrían muchas personas. Si por otro lado la labor de la comisión debía considerarse como definitiva (excluyendo tanto a la Secretaría como a la Comisión Teológica), entonces el texto debía ser presentado —en su propio nombre— al Concilio. Pero en tal caso eran fáciles de prever las preocupaciones (*anxietates*) de muchos padres y de episcopados enteros, a causa de la confianza que ellos habían depositado de nuevo en la Secretaría, y por el hecho de que ellos estaban esperando recibir la respuesta de la Secretaría, y no de ningún otro órgano. Prescindiendo de estas consideraciones, Bea concluía pidiendo que se aclarasen estos puntos «a fin de que... no se originaran disensiones que fuesen no poco perjudiciales para la autoridad misma del Concilio»³²⁷.

Bea suscitó las mismas cuestiones en su carta dirigida a Pablo VI, pero con un tono, una extensión y una argumentación mucho más directos y explícitos. Al mismo tiempo que se declaraba obviamente dispuesto, él y todos sus colaboradores, «a obedecer a las intenciones y deseos» del Pontífice, puso de relieve «una diferencia esencial» entre lo que Pablo VI le había dicho personalmente en una audiencia que se le había concedido el 5 de octubre, y la carta de Felici (de la que se adjuntaba una fotocopia). En efecto, el Papa le «había dicho simplemente que el texto revisado de la declaración» debía ser «sometido a la Comisión Teológica para asegurar que todo fuese correcto desde el punto de vista de la fe y de la moral». Eso «sería muy bueno», observó Bea, porque correspondía a lo que se había hecho en el año 1963, cuando el texto había recibido más de dos tercios de los votos de la Comisión Teológica. Sin embargo, la carta de Felici tenía a la vista una situación muy diferente:

En efecto, confiando la declaración a la nueva Comisión Mixta, la cual, además, estaba compuesta como queda indicado, entonces dicha declaración quedaba sustraída *prácticamente* a la competencia de la Secretaría para la unidad; pues no era posible, a causa de la brevedad del tiempo, que un esquema preparado por la Comisión Mixta fuera examinado por el pleno de la Secretaría, y menos aún por el pleno de la Secretaría juntamente con el de la Comisión Teológica, y eso sin hablar de la posible duración prolongada de las discusiones en la reunión de una comisión tan amplia. Por consiguiente, el esquema debería ser presentado al Concilio en nombre *sólo* de la nueva Comisión Mixta³²⁸.

Lo que en la carta de Bea a Felici seguía siendo una cuestión abierta y no aclarada, como si él quisiera solicitar así al secretario general que formulara explícitamente al-

327. AS V/2, 777.

328. *Ibid.*, 778. El hecho de que la intención real de Felici, no expresada aún de manera plenamente explícita, fuera la de sustraer el texto a la competencia de la Secretaría, encuentra una confirmación en su primera carta a Bea, del 19 de octubre, en la cual le comunica que la labor realizada por el «grupo mixto especial», encargado de la «nueva redacción del texto del *De libertate religiosa*», deberá ser enviada a la Comisión de Coordinación, la cual «adoptará medidas y dará las oportunas indicaciones» (AS V/3, 799s). Sobre el misterio de tal carta, cf. *infra*, 183s.

gunas consecuencias que él había considerado prudente dejar en la sombra, viene a presentarse en la carta dirigida a Pablo VI como un dato consumado en el que se refleja abiertamente el ataque llevado a cabo así contra la Secretaría y contra las orientaciones sobre la libertad religiosa expresadas por la mayoría conciliar. En efecto, Bea conocía clarísimamente las consecuencias de tal maniobra, y expone con extraordinario relieve su gravedad:

No puede haber ya duda alguna de que la mencionada sustracción originará mucha perplejidad y ansiedad en muchos padres, e incluso en episcopados enteros, los cuales han manifestado muy claramente su plena confianza en la Secretaría. Esta perplejidad, ciertamente, no favorecería la rápida conclusión y aprobación de este documento, como es el deseo de todos y el de la opinión pública. Además, tal modo de proceder sería considerado, sin más, como una afrenta contra los órganos, elegidos libremente, del Concilio y como un atentado contra su libertad. No diré nada acerca de la desastrosa impresión que todo eso suscitaría en la opinión pública mundial, dañando gravemente el buen nombre del Concilio y, permítaseme añadir, también la autoridad de Vuestra Santidad, la cual ha salvaguardado siempre tan escrupulosamente la libertad del Concilio³²⁹.

Por tanto, la carta de Bea es un contraataque en toda regla, efectuado sin reticencias, con la convicción —como creemos— de que, a pesar de todas las perplejidades de Pablo VI hacia el texto del *De libertate* (era difícil pensar que la idea de una nueva redacción no fuera suya, a pesar de todo lo que él le había dicho a Bea en la conversación que se desarrolló entre ambos el día 5 de octubre), había, sin embargo, en la iniciativa de Felici aspectos y consecuencias que no podían corresponder ni a sus propios deseos ni a su propia voluntad. No es casual el que Bea escribiera, al terminar de exponer lo que tenía que decir sobre este punto, que él había «expuesto... todo aquello no tanto para presentar las graves consecuencias que tendría la creación de la Comisión Mixta, sino más bien para informarme sobre qué es lo que piensa y cuáles son las intenciones de Vuestra Santidad» (y era como decir: ¿Pero será posible que el Papa pueda querer consecuencias tan desastrosas para el Concilio?). Destacó luego que todavía había tiempo para proceder por el camino que Pablo VI había indicado ya en la conversación mantenida entre ambos, es decir, evitando así el recurrir a una Comisión Mixta.

En la parte final de la carta, Bea añadió una referencia al esquema *De non-christianis*: no había dificultad alguna, ni siquiera en lo que concierne a Ottaviani, para insertarlo en el *De ecclesia*. Por lo tanto, lo único que queda es la cuestión de saber «cómo habrá que insertarlo». Pero esta «cuestión podría quedar resuelta fácilmente en una conversación con algunos miembros de la Comisión Doctrinal, sin que se instituyera formalmente una Comisión Mixta»³³⁰.

Así pues, sobre el *De iudaeis* Bea se muestra mucho más flexible y dispuesto a cambiar. Es probable que se sienta plenamente consciente de que la sustancia de las decisiones que Felici le había comunicado al respecto correspondan a los deseos del Papa.

329. *Ibid.*, 778s.

330. *Ibid.*, 779.

Y por otra parte, Bea sabe que incluso entre los padres de la mayoría hay quienes serían favorables a que el texto sobre los judíos se situara dentro del *De ecclesia*. En su carta a Felici, como hemos visto, después de mencionar al principio las dos cartas recibidas del secretario general, él había suscitado dificultades y manifestado perplejidad, pero lo había hecho únicamente a propósito de la carta del 9 de octubre, relativa a la libertad religiosa. Al escribir a Pablo VI, Bea se limitaba a tratar de conseguir lo que más llevaba en el corazón y lo que mejor podía salvaguardar la sustancia del texto, a saber, el mantener el texto bajo la competencia primaria de la Secretaría. Para alcanzar este fin, era necesario evitar la creación de la Comisión Mixta. Y esto fue precisamente lo que él propuso al Papa.

Sin embargo, Bea no se limitó a enviar las dos cartas. En aquella misma tarde del 10 de octubre, Bea hizo que Willebrands fuera a la secretaría de Estado, en primer lugar para manifestar a Mons. Dell'Acqua (el cual se podía suponer que era sensible a las argumentaciones de la Secretaría) su preocupación por los nombramientos, ya producidos, de cuatro miembros de la Comisión Mixta encargada de la refundición del *De libertate*³³¹. Además Willebrands, al día siguiente, redactó también para la secretaría de Estado una breve nota para que fuera presentada a Pablo VI. En esta nota Willebrands recordaba primero al Papa que una subcomisión de la Secretaría había trabajado durante las últimas semanas en la redacción de un nuevo texto del *De libertate* a partir de las observaciones enviadas por los padres³³². Después resumía los recientes acontecimientos y preveía las reacciones desfavorables que podía esperarse que se siguieran de tales acontecimientos en el Concilio. Finalmente, proponía que la Comisión Mixta se limitara a juzgar «que no hay nada en el texto que sea contrario a la fe y a la moral cristianas», pero quedando reservada para la Secretaría la plena responsabilidad de presentar el texto al Concilio, juntamente con el *nihil obstat* de la comisión. Sin embargo, él no ocultaba que hubiera sido preferible que ese *nihil obstat* procediese de la Comisión Doctrinal, como se había hecho ya durante el segundo período, «sin que hubiera necesidad de una nueva Comisión Mixta». Finalmente, Willebrands concluía manifestando la situación embarazosa en que se hallaba la Secretaría por el nombramiento, ya efectuado, de cuatro miembros de la comisión, tres de los cuales eran contrarios al esquema, y como tales no representaban el tono general de la discusión conciliar: «La oposición de estas personas podría obstaculizar una labor fructífera en el seno de la Comisión Mixta»³³³.

Como se verá, las reflexiones y las propuestas de Willebrands anticipaban ya sustancialmente la solución que llegaría a adoptarse al final, pero no sin nuevos e inesperados acontecimientos dramáticos y ulteriores momentos de incertidumbre y de grave tensión.

Bea, como es evidente, no se encontraba aislado, aunque poco o nada se sabe acerca de sus contactos en aquellos días. Tampoco las intervenciones promovidas por él fueron las únicas. Como ya se ha indicado, la noticia de las cartas de Felici había sus-

331. AS VI/3, 441 («Nota» de Dell'Acqua sobre la visita vespertina de Willebrands a la secretaría de Estado).

332. *Ibid.*, 442 (Willebrands ofrece los nombres de los miembros de la subcomisión, además de los nombres de De Smedt, Pavan, Hamer y Murray, y subraya la colaboración prestada por Carlo Colombo).

333. *Ibid.*, 443.

citado gran conmoción y desconcierto en la mayoría conciliar. Se sospechaba que el Papa se hubiera prestado a sostener una maniobra de la minoría; se sospechaba de Felici; se sospechaba de la curia. «Eso puede resultar dramático», anota Semmelroth³³⁴, y el P. Congar comenta: «Estos acontecimientos, en estos días, contribuyen a crear una especie de desconfianza hacia los hombres de la curia, de los cuales se tiene la sensación de que tratan de sabotear el Concilio»³³⁵. Los cardenales más influyentes no permanecieron inactivos. Ya el día 10 de octubre Garrone, en una conversación con Congar, declara que está persuadido de que «es necesario reaccionar», y habla de una intervención de Liénart, quizá en un primer momento a través de Dell'Acqua. Suenens, que con toda la delegación belga se hallaba ausente de Roma para participar en las elecciones políticas de su país, fue informado telefónicamente³³⁶. Aquel mismo día Semmelroth se entera ya de que Frings irá a ver al Papa; que lo mismo piensan otros cardenales y que los «americanos, que tanto se habían comprometido en favor de este capítulo, incluso con sus discursos, se defenderán ciertamente»³³⁷. La excitación, en suma, había llegado a su grado máximo. Como hacía notar Dom Olivier Rousseau, esta intervención desde las alturas había despertado al Concilio, que estaba adormilado³³⁸. Pero no faltaron obispos que, con vivo disgusto, se enteraron de todo por los periódicos de la mañana del día 13³³⁹, lo cual suscitó no pocos interrogantes sobre la circulación de las informaciones, ya sea en la asamblea o bien en los diversos grupos episcopales, y hace pensar en la existencia de minorías activas y constantemente informadas, para las cuales una parte de los padres seguía siendo un elemento completamente extraño.

El domingo día 11 tuvo lugar una reunión vespertina en la residencia de Frings. En ella participaron ciertamente, además —claro está— de Frings, los cardenales Léger, Lefebvre, Meyer, Ritter, Silva, Döpfner y Alfrink³⁴⁰. En aquella ocasión, según todo lo que el cardenal Lefebvre refirió a Congar, ellos decidieron «no intervenir en la cuestión acerca de los judíos, en la cual desempeñarán seguramente un papel las influencias políticas, pero, eso sí, se decidió llegar hasta el Papa, por vía del cardenal Frings, a fin de lograr que se deje en manos de la Secretaría la tarea de revisar el texto *De libertate*»³⁴¹.

En realidad, es probable que la decisión de intervenir únicamente en el *De libertate* y de dejar aparte el *De iudaeis* estuviera inspirada por las mismas consideraciones que habían movido a Bea. Por lo demás, a partir del 10 de octubre el P. Schmidt, secretario del cardenal, hablando con el P. Tucci se había mostrado bastante optimista sobre la suerte de la declaración. En efecto, según él, «el texto seguiría siendo sustancialmente el mismo en cuanto a sus conceptos y también en cuanto a su extensión»³⁴².

334. ST, 10 de octubre de 1964; para Lukas Vischer, «si este plan se hubiera realizado, sus consecuencias habrían sido muy graves» (informe del 20 de octubre de 1964).

335. JCng, 11 de octubre de 1964.

336. *Ibid.*, 10 de octubre de 1964.

337. ST, 10 de octubre de 1964.

338. D-Dupont, 12 de octubre de 1964.

339. Así piensa Bergonzini, *Diario del Concilio*, 138.

340. JCng, 12 de octubre de 1964; cf., también, Fesquet, *Le journal du Concile*, 588.

341. JCng, 12 de octubre de 1964.

342. D-Tucci, 10 de octubre de 1964.

En la misma tarde del domingo día 11 llegó al despacho del Papa una carta. Era la famosa carta publicada el 17 de octubre por Henri Fesquet en *Le Monde*, que costó el puesto a Antonio Cruzat, director del Centro latinoamericano de información, a quien se consideró responsable de haberla transmitido a la prensa³⁴³. La carta estaba firmada por trece cardenales, pero otros manifestaron su intención de hacerlo también y se adhirieron luego a ella. No pocos de los firmantes se encontraban entre las personalidades más influyentes del Concilio; había tres moderadores, y tres eran miembros de la presidencia³⁴⁴. El comienzo de la carta era solemne y dramático: «No sin gran dolor [*Non sine magno dolore*] nos hemos enterado de que la declaración sobre la libertad religiosa, aunque es plenamente acorde con el deseo de la mayoría de los padres, va a ser remitida a cierta Comisión Mixta, para la cual se dice que han sido nombrados ya cuatro miembros, tres de los cuales parece que se hallan en contradicción con la orientación adoptada por el Concilio en esta materia»³⁴⁵. Después de repetir su propia «extrema preocupación» y su «suma inquietud», y de recordar que un número inmenso de personas en toda la tierra saben que esta declaración se encuentra ya preparada y saben también en qué sentido lo está, los cardenales hacían constar que «en una materia de tal gravedad, cualquier apariencia de violación del reglamento del Concilio y de su libertad originaría un inmenso perjuicio para toda la Iglesia ante la opinión pública mundial». Por este motivo pedían «con gran insistencia» al Papa que la declaración «fuera devuelta al procedimiento normal del Concilio y fuera tratada según las reglas previstas, para que no resulten de ahí grandísimos males para todo el pueblo de Dios». Si el Papa después pensara que era necesaria una Comisión Mixta, ésta debería formarse a partir de las comisiones conciliares, tal como se hallaba previsto en el reglamento del Concilio³⁴⁶.

No disponemos de una documentación fiable para conocer con detalle cómo se desarrollaron las discusiones, qué negociaciones se llevaron a cabo, y cuáles fueron las reacciones del Papa. Congar informaba sobre el rumor de que Pablo VI «había declarado que él no había tenido la iniciativa en la carta de Felici sobre la libertad religiosa»³⁴⁷, y al día siguiente Mons. Del Gallo, Maestro de cámara del Papa, hablaba de «las

343. Fesquet, *Le journal du Concile*, 589; Wenger III, 337s. Sobre las reacciones ante las indiscreciones y ante la campaña de prensa, cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 142 y n. 23 y 24.

344. Sobre la entrega de la carta al Papa en la tarde del día 11 de octubre, cf. D-Möller, 11 de octubre de 1964; parece que deba preferirse esa fecha a las de otras que pretenden que la entrega se efectuó el día 12 o incluso el día 13 (cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 450). El texto, con las trece firmas (Liénart, Feltin, Quintero, Frings, Léger, König, Meyer, Lefebvre, Alfrink, Ritter, Silva Henríquez, Döpfner y Landázury Ricketts) se encuentra en AS VI/3, 440s. Una posdata anunciaba la llegada de otras adhesiones. Según Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 141, n. 22, «no es cierto... que esas adhesiones llegaran». En realidad debieron de efectuarse otras adhesiones, ya que en las crónicas de aquellos días se hablaba normalmente de dieciséis o diecisiete signatarios. En efecto, Lercaro afirma explícitamente que firmó la carta (cf. Lercaro, Ldc, n° 127, p. 291). Fesquet, que suele estar bien informado, añade los nombres de Richaud y Rugambwa, dando sólo como probable el nombre de Lercaro (*Le journal du Concile*, 589). Se habló incluso de una decimoséptima firma. La Valle, *Fedeltà del Concilio*, 255, dice que la adhesión de Suenens se produjo telefónicamente.

345. AS VI/3, 440.

346. *Ibid.*

347. JCng, 12 de octubre de 1964. Así aparece también en D-Dupont, 13 de octubre de 1964, y TS, 12 de octubre de 1964.

dos cartas de Felici a la Secretaría... como si no se hubieran escrito jamás»³⁴⁸. En realidad, no se había decidido aún nada, y menos todavía en lo que concierne a la libertad religiosa. Las cartas que Willebrands y Ottaviani dirigieron el día 12 de octubre a Felici para comunicarle los nombres propuestos por la Secretaría y por la Comisión Doctrinal para la revisión del texto³⁴⁹ (aunque mientras que Ottaviani seguía hablando de «Comisión Mixta», Willebrands utilizaba la fórmula –más ambigua y menos comprometida– de «grupo especial»), y sobre todo los *Appunti* [«notas»] redactados por Felici en los días 12 y 14 de octubre, evidentemente para defenderse y para replicar a las acusaciones, atestiguan claramente que la cuestión no estaba resuelta aún, y que el procedimiento previsto en la carta del 9 de octubre seguía estando en curso. Sin embargo, la situación era fluida. La «nota» del 14 de octubre, destinada al Papa, iba acompañada por una carta de Felici a Dell'Acqua con la indicación de los nombres elegidos por la Comisión Doctrinal y por la Secretaría para que constituyeran «el grupo especial de estudio para la nueva redacción» del *De libertate*³⁵⁰; el hecho de que Felici no hable ya de «Comisión Mixta», sino que adopte la fórmula de Willebrands, muestra el gran cambio que se estaba produciendo con respecto a las indicaciones dadas anteriormente. Sin embargo, resulta evidente que para él esos cambios no eran sustanciales. En efecto, es significativo que la «nota» del 14 de octubre termine con una rápida síntesis de la historia del texto incluyendo algunas frases que, aun elogiando al Pontífice por la iniciativa adoptada, no podían menos de sonar a los oídos de Pablo VI como una acusación de complicidad, aunque formulada ambiguamente:

Entre el segundo y el tercer período del Concilio, la Secretaría... ha procedido a enmendar el texto del *De libertate religiosa* sin la colaboración de la Comisión Doctrinal. Y aquí hay que hallar, desgraciadamente, las razones de que el texto haya encontrado tan graves objeciones en el aula. Para evitar que los padres se hallen aún divididos sobre la cuestión, ha sido oportuna la apelación al Santo Padre para que exista colaboración entre la Comisión Doctrinal y la Secretaría. En todo caso, esto no constituye una novedad, porque la invitación a la colaboración entre los dos organismos no procede de hoy, como se ha dicho, sino que ha sido recordada varias veces a los organismos competentes³⁵¹.

Con arreglo a la misma línea se movía Ruffini, quien, tanto con respecto al *De libertate* como al *De iudaeis*, había sido uno de los portavoces de la oposición. Escribió sobre ello al Papa el día 14 de octubre. *Il Messaggero* había publicado el día 13 de octubre un extenso artículo con la noticia de la carta de los cardenales a Pablo VI. Ruffini aprovechó la ocasión para adoptar una postura, e insinuar una vez más que la mayoría constituía una amenaza para los poderes pontificios, y a la vez que elogiaba al Papa, mostraba que le consideraba como plenamente implicado y responsable de la iniciativa de Felici:

348. JCng, 13 de octubre de 1964.

349. AS V/2, 791s y 792s respectivamente.

350. *Ibid.*, 794.

351. *Ibid.*, 796.

No puedo menos de expresar humildemente a Vuestra Santidad la íntima pena que sentí al leer en el *Mesaggero* un extenso artículo... con el siguiente titular en grandes caracteres: «Un grupo de cardenales pide al Papa que queden a salvo los derechos del Concilio». Es de lamentar que las controversias conciliares más delicadas y –por su naturaleza– más reservadas lleguen a ser de repente pasto de la prensa. Además, aun suponiendo que sea verdadero el recurso efectuado por este grupo de cardenales, ¿qué se querrá decir con lo de que queden a salvo *los derechos del Concilio*? ¿No puede haber Concilio sin el Papa! Por eso, es absurdo recurrir al Papa para que queden a salvo los derechos del Concilio. En los periódicos se especifican las razones para la preocupación que siente el grupo aludido. ¿Se ignora quizá que las dos declaraciones sobre los judíos y sobre la libertad religiosa han llamado la atención de Vuestra Santidad? Me asombra el que se sienta tanto interés en favor de los judíos y el que se mantenga con extraordinaria firmeza la libertad religiosa, la cual –tal como ha sido abordada– suena ciertamente mal. Perdóneme, Beatísimo Padre, si me atrevo una vez más a explayar lo que siento (Vuestra Santidad es el Vicario de Jesucristo y, como tal, tiene la responsabilidad *suprema* de toda decisión conciliar)³⁵².

Pero la carta de Ruffini tenía también otra finalidad. La cuestión acerca de la duración del Concilio seguía estando sin resolver. Se trataba de una cuestión decisiva para la suerte de no pocos textos y principalmente para la del esquema XIII, que la minoría veía con malos ojos. De ahí la propuesta de Ruffini: finalizar las congregaciones plenarias con la actual sesión, y que luego el Papa se reserve un período adecuado para la revisión y la sistematización definitiva de los textos antes de promulgarlos en una solemne ceremonia de clausura: «Los padres conciliares comprenderán fácilmente que, después de que han discutido con toda libertad, sin la presencia de la Cabeza Suprema de la Iglesia, es muy justo e incluso un deber el que el Papa se reserve algún tiempo para las decisiones definitivas. Vuestra Santidad, que posee la asistencia del Espíritu Santo, ciertamente no errará»³⁵³.

Estrictamente a vuelta de correo, Pablo VI hizo que le llegara al cardenal de Palermo su respuesta autógrafa. El tenor de la misma no sólo atestigua su intolerancia ante un intento que trataba de involucrarlo abiertamente en las orientaciones de la minoría, sino que además es prueba elocuente de que el Papa se había distanciado ahora claramente de algunos aspectos de la iniciativa de Felici:

Nos parece que podemos darle seguridades acerca del asunto de la carta a la que usted se refiere. Su finalidad es la de proteger los derechos del Concilio, no ya por lo que respecta al Papa, sino más bien en confrontación con iniciativas, emprendidas por algunos individuos, a las que la carta considera excesivas o abusivas. Y en todo caso hay que deplorar que una indiscreta publicidad haga que se difundan noticias reservadas, al mismo tiempo que deforma el contenido y el sentido de las mismas³⁵⁴.

352. En F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 135ss.

353. *Ibid.*

354. *Ibid.*, 137.

El 16 de octubre quedaba cerrada la cuestión del *De libertate*. Las nuevas instrucciones para Felici se contenían en una carta del secretario de Estado³⁵⁵. Al comienzo de la carta, el cardenal Cicognani enumeraba los nombres elegidos por Pablo VI entre los que le habían sido indicados por la Comisión Doctrinal y por la Secretaría con sus cartas del 13 de octubre. En la lista no escasean las sorpresas. Felici, en su carta del 9 de octubre a Bea y a Ottaviani, había indicado los nombres de Browne, Colombo, Marcel Lefebvre y Fernández, superior general de los padres Dominicos, como nombres ya seleccionados para la «Comisión Mixta». En la respuesta de Ottaviani del 13 de octubre había desaparecido de la lista Marcel Lefebvre y quedaban únicamente como designados oficialmente los nombres de Browne, Colombo y Fernández³⁵⁶. En la lista de las personas seleccionadas por Pablo VI había desaparecido también el nombre de Fernández. Había habido, por tanto, una reducción drástica de los padres abiertamente opuestos al esquema, al mismo tiempo que se aceptaban los nombres propuestos por Bea y por la carta de Ottaviani. Pero la parte más significativa de la comunicación de Cicognani consistía en las puntualizaciones que seguían a continuación, introducidas por un perentorio «se ha decidido que»: «1) No se trata de una nueva comisión, ni de una Comisión Mixta, sino de un grupo de expertos que examinará el nuevo esquema preparado por la Secretaría para la unidad de los cristianos. 2) La materia sigue siendo competencia de la misma Secretaría... La reunión del grupo de expertos tendrá lugar en la misma Secretaría, bajo la presidencia del cardenal Bea. A continuación el texto será transmitido oportunamente a las dos comisiones: a la de la antedicha Secretaría y a la 'de doctrina fidei et morum'»³⁵⁷.

Así pues, casi todo, si no exactamente todo, volvía a ser como antes. Quedaban los nuevos expertos, pero ellos no debían ya componer un nuevo texto, sino únicamente «examinar» (y eventualmente corregir) lo que la Secretaría había elaborado entretanto. Esto fue lo que sucedió efectivamente el día 27 de octubre, cuando en una única reunión el comité consultivo procedió a examinar, bajo la presidencia de Bea, el texto preparado por la Secretaría³⁵⁸. Quedaba también el papel de la Comisión Doctrinal, pero entendido en los términos aplicados ya en el año 1963 y propuestos de nuevo por Bea en su carta del 10 de octubre a Pablo VI y en la nota de Willebrands del 11 de octubre. De hecho, el 9 de noviembre el esquema fue sometido a la Comisión Teológica para obtener su *nihil obstat*³⁵⁹. Era sustancialmente una victoria de Bea. Y como tal fue experimentada por la mayoría.

Sin embargo, no se habían acabado las sorpresas. Porque en una carta dirigida a Bea el día 19 de octubre, que se proponía responder a la carta de Willebrands del día 13, vemos que Felici, después de informarle de que había transmitido al Papa la lista de los nombres elegidos por la Secretaría, a partir de los cuales habría de formarse «el grupo especial de estudio que debía proceder a una nueva redacción del texto *De libertate* re-

355. AS V/2, 798s.

356. *Ibid.*, 792.

357. *Ibid.*, 798s.

358. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 81.

359. *Ibid.*

El 16 de octubre quedaba cerrada la cuestión del *De libertate*. Las nuevas instrucciones para Felici se contenían en una carta del secretario de Estado³⁵⁵. Al comienzo de la carta, el cardenal Cicognani enumeraba los nombres elegidos por Pablo VI entre los que le habían sido indicados por la Comisión Doctrinal y por la Secretaría con sus cartas del 13 de octubre. En la lista no escasean las sorpresas. Felici, en su carta del 9 de octubre a Bea y a Ottaviani, había indicado los nombres de Browne, Colombo, Marcel Lefebvre y Fernández, superior general de los padres Dominicos, como nombres ya seleccionados para la «Comisión Mixta». En la respuesta de Ottaviani del 13 de octubre había desaparecido de la lista Marcel Lefebvre y quedaban únicamente como designados oficialmente los nombres de Browne, Colombo y Fernández³⁵⁶. En la lista de las personas seleccionadas por Pablo VI había desaparecido también el nombre de Fernández. Había habido, por tanto, una reducción drástica de los padres abiertamente opuestos al esquema, al mismo tiempo que se aceptaban los nombres propuestos por Bea y por la carta de Ottaviani. Pero la parte más significativa de la comunicación de Cicognani consistía en las puntualizaciones que seguían a continuación, introducidas por un perentorio «se ha decidido que»: «1) No se trata de una nueva comisión, ni de una Comisión Mixta, sino de un grupo de expertos que examinará el nuevo esquema preparado por la Secretaría para la unidad de los cristianos. 2) La materia sigue siendo competencia de la misma Secretaría... La reunión del grupo de expertos tendrá lugar en la misma Secretaría, bajo la presidencia del cardenal Bea. A continuación el texto será transmitido oportunamente a las dos comisiones: a la de la antedicha Secretaría y a la 'de doctrina fidei et morum'»³⁵⁷.

Así pues, casi todo, si no exactamente todo, volvía a ser como antes. Quedaban los nuevos expertos, pero ellos no debían ya componer un nuevo texto, sino únicamente «examinar» (y eventualmente corregir) lo que la Secretaría había elaborado entretanto. Esto fue lo que sucedió efectivamente el día 27 de octubre, cuando en una única reunión el comité consultivo procedió a examinar, bajo la presidencia de Bea, el texto preparado por la Secretaría³⁵⁸. Quedaba también el papel de la Comisión Doctrinal, pero entendido en los términos aplicados ya en el año 1963 y propuestos de nuevo por Bea en su carta del 10 de octubre a Pablo VI y en la nota de Willebrands del 11 de octubre. De hecho, el 9 de noviembre el esquema fue sometido a la Comisión Teológica para obtener su *nihil obstat*³⁵⁹. Era sustancialmente una victoria de Bea. Y como tal fue experimentada por la mayoría.

Sin embargo, no se habían acabado las sorpresas. Porque en una carta dirigida a Bea el día 19 de octubre, que se proponía responder a la carta de Willebrands del día 13, vemos que Felici, después de informarle de que había transmitido al Papa la lista de los nombres elegidos por la Secretaría, a partir de los cuales habría de formarse «el grupo especial de estudio que debía proceder a una nueva redacción del texto *De libertate re-*

355. AS V/2, 798s.

356. *Ibid.*, 792.

357. *Ibid.*, 798s.

358. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 81.

359. *Ibid.*

ligiosa», añadía algunos detalles sobre el procedimiento que se debería seguir en lo sucesivo, los cuales confirmaban implícitamente que el texto tendría que considerarse en adelante como sustraído a la competencia primaria de la Secretaría: «Después que el grupo especial haya completado su tarea [es decir, evidentemente, la nueva redacción de la declaración], entonces la Comisión de Coordinación, a la cual Vuestra Eminencia tendrá la amabilidad de transmitir el nuevo texto, procederá a dar las oportunas indicaciones»³⁶⁰. Un conjunto de correcciones llegó a continuación de esta carta. En efecto, aquel mismo día Felici transmitió «en fotocopia» a Bea y a Ottaviani la carta de Cicognani del 16 de octubre, que volvía a restaurar la situación anterior³⁶¹. Pero queda el pequeño misterio de saber lo que había sucedido. Porque parece extraño que la comunicación del secretario de Estado hubiera necesitado tres días para llegar a manos de Felici, así como parecía no menos extraño el que Felici hubiera esperado seis días para acusar recibo de la carta de Willebrands, aunque este último ya había transmitido al Papa el día 14 de octubre la lista de los nombres elegidos³⁶².

También en lo que atañe al texto del *De iudaeis* la cuestión se resolvió, más silenciosamente, en una especie de retorno al *status quo ante*. Las alarmas a este respecto, más que por la perspectiva de una nueva ubicación del texto (deseada ya, por lo demás, incluso por padres que ciertamente no tenían ningún prejuicio contra el esquema), habían sonado por el hecho de que Cicognani, en la reunión de los órganos rectores del Concilio el día 7 de octubre, había mantenido que habría que limitarse a hacer únicamente una «referencia» a los judíos, y había afirmado tajantemente que «el texto actual de la declaración [sobre los judíos]... debía ser abreviado»³⁶³. Sin embargo, según Cottier, el domingo 11 de octubre Bea, al ser recibido por Pablo VI, había obtenido ya del Pontífice, a este respecto, una seguridad plena: «El texto sobre los judíos no sería amputado ni reducido»³⁶⁴. Pero todavía el día 13 de octubre, a la pregunta de Bea sobre si había «alguna novedad» con respecto al texto «sobre los judíos», Felici respondía con un seco «¡Ninguna!»³⁶⁵. No de manera distinta, ese mismo día Willebrands informaba telefónicamente a Congar de que, mientras que «la cuestión de la libertad está arreglada, la cuestión de los judíos» iba únicamente «por buen camino»³⁶⁶. Y el día 20 de octubre, después de que el mismo Congar hubiera sido convocado a las 9 de la mañana en la sacristía de San Pedro, juntamente con el cardenal König, el canónigo Moeller y los padres Pfister y Neuner, «para programar» la labor que había que realizar en el texto *De iudaeis*, podía escribir, mostrando así que existía aún alguna incertidumbre acerca de la futura ubicación del texto: «Parece que el texto va a ser añadido al capítulo 'De populo Dei', como un corolario o un apéndice (así lo habían decidido la Comisión de Coor-

360. AS V/2, 799.

361. *Ibid.*, 800.

362. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 143ss, parece que no advierte este problema, aunque según él la carta de Cicognani del 16 de octubre no habría llegado a manos de Felici sino el 19 de octubre.

363. AS V/2, 754.

364. G. M.-M. Cottier, *L'historique de la Déclaration*, en *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966, 62.

365. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 143.

366. JCong, 13 de octubre de 1964.

dinación, el consejo de presidentes y los moderadores. El Papa está de acuerdo. Pero eso debería votarlo la asamblea...»³⁶⁷. En realidad, la Secretaría vio pronto con claridad (y era todo lo que le importaba) que el capítulo sobre los judíos, sin ser amputado ni reducido, seguiría constituyendo un texto en sí mismo, y que, ampliamente reelaborado, debía tratar también —con mayor claridad y de manera más explícita— de las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas³⁶⁸. Por esta razón, al antiguo equipo se le añadieron algunos expertos nuevos³⁶⁹.

La Secretaría —subcomisiones y órgano plenario— trabajó a ritmos forzados a fin de poder presentar a los padres las dos *Declaraciones* con tiempo suficiente para que se votara sobre ellas antes de la finalización del período. Pero las aventuras de los dos documentos no habían acabado todavía. Una vez más, durante «la semana negra» de noviembre, las dos «Declaraciones» corrieron el peligro de venirse abajo a causa de las maniobras dilatorias de una minoría que por nada del mundo estaba dispuesta a deponer las armas.

³⁶⁷. *Ibid.*, 20 de octubre de 1964. La decisión de hacer que el texto apareciese como un apéndice al *Declaración* habría sido adoptada el día 11 de noviembre, en una reunión entre Cicognani, Bea y Ottaviani (Carraro, *Il ruolo di Paolo VI*, 136, n. 14).

³⁶⁸. Oesterreicher, *Erklärung*, 450ss.

³⁶⁹. *Ibid.*, 456.

Los problemas de doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación

HANJO SAUER

El mes de octubre comenzó en el aula conciliar con el estudio del texto sobre la divina revelación. Este texto se había ido convirtiendo cada vez más en un documento sobre la significación de la Biblia en la Iglesia. Además, en el orden del día figuraba la discusión de los esquemas sobre el ecumenismo, sobre el apostolado de los laicos y sobre la Iglesia en el mundo actual, mientras que existía incertidumbre sobre la suerte que iban a correr los denominados esquemas «menores», los cuales, según el «Plan Döpfner», debían quedar reducidos a unas cuantas proposiciones. Con esta solución, dictada por el intento de terminar el Concilio con el actual período de sesiones, no podían sentirse contentos aquellos padres que habían trabajado especialmente en la elaboración de los correspondientes documentos, o aquellos otros que, en todo caso, se hallaban interesados por determinados textos, como, por ejemplo, el que hablaba sobre los religiosos en el esquema sobre la vida religiosa. A mediados de mes, el Concilio —como observaba un obispo argentino— «pasa por una crisis terrible. Quince cardenales han escrito al Papa para que el decreto sobre la libertad religiosa no sea suprimido». Sin embargo, podrá afirmarse que la crisis quedó pronto superada. Y los esfuerzos del Concilio por el reconocimiento de la libertad religiosa y por una nueva actitud ante los judíos lograrán sus objetivos, aunque con dificultades.

El principio vital de la tradición y su relación con la revelación

1. Antecedentes y enfoque del problema

Un breve esbozo de la historia del texto ayudará a reconstruir el curso del debate sobre el esquema de la revelación hasta el tercer período de sesiones¹. Durante el segun-

1. Para una reconstrucción detallada de la historia del texto, cf. H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a.M. 1993; en esta obra puede hallarse también extensa bibliografía. Cf. además U. Betti, *Tagebuch (11. Oktober 1962 – 20. Dezember 1965)*, en «*Dei Verbum*» *trenni'anni dopo. Miscellanea in onore*

do período de sesiones del Concilio (del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963) no se había tratado nada acerca del esquema de la revelación. De importancia decisiva para la ulterior historia de la constitución sobre la revelación fue la alocución del papa Pablo VI al final del segundo período de sesiones, el 4 de diciembre de 1963. Para sorpresa de no pocos padres conciliares, que se habían imaginado que el esquema de la revelación desaparecería tácitamente de la agenda del Concilio, el Papa acentuó el tema de la revelación como tarea para el futuro tercer período de sesiones del Concilio. El tema deberá tratarse de tal manera que se defienda «el sagrado depósito de las verdades, transmitidas por Dios, contra los errores, los abusos y las dudas», y tendrá también que orientar adecuadamente a los especialistas en sus investigaciones². Para los observadores atentos, esta perspectiva de Pablo VI no es nueva, ni mucho menos, ya que el entonces cardenal Montini había declarado, durante el primer período de sesiones, que el esquema de la revelación era determinante para la totalidad del Concilio.

Durante el tiempo transcurrido entre junio de 1963 y el 31 de enero de 1964 (plazo señalado para la entrega), fueron llegando las posturas expresadas por escrito con respecto al esquema *De divina revelatione* (en la versión del texto del 22 de abril de 1963³). De las noventa y tres aportaciones, setenta y cinco se expresaban en nombre propio; las restantes representaban a grupos de obispos o a conferencias episcopales. El 7 de marzo de 1963 la Comisión Teológica instituyó una subcomisión con los siete miembros siguientes: Charue (como presidente), Florit, Barbado Viejo (fallecido el 29 de abril de 1963), Heuschen, Pelletier, Van Dodewaard y Butler; a ella pertenecían, además, diecinueve expertos (Betti como secretario, Castellino, Cerfaux, Colombo, Congar, Gagnebet, Garofalo, Grillmeier, Kerrigan, Moeller, Prignon, Rahner, Ramírez, Rigaux, Schauf, Semmelroth, Smulders, Turrado y Van den Eynde). A ellos se añadían los secretarios de la Comisión Teológica, Tromp y Philips. La tarea de esta subcomisión consistía en introducir en el texto del esquema sobre la revelación los deseos de mejoras y de cambios expresados en los votos escritos. La subcomisión celebró su primera reunión el 11 de marzo de 1964; se dividió en dos secciones, la primera de las cuales se ocupaba de los problemas de la revelación misma, de la tradición escrita y oral, y del magisterio eclesiástico; la segunda se ocupaba de las cuestiones relativas al Antiguo y al Nuevo Testamento, así como de la inspiración bíblica, la exégesis y la lectura de la Escritura. La presidencia de la primera sección la desempeñó el arzobispo Florit; la de la segunda sección, el obispo Charue. La primera sección celebró cinco reuniones durante la semana del 20 al 25 de abril de 1964. La subcomisión entera se reunió cuatro veces durante ese tiempo. El P. Smulders se encargó de la edi-

di Padre Umberto Betti OFM, Roma 1995, 299-373; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998; A. M. Navarro Lecanda, «*Evangelii Traditio. Tradición como evangelización a la luz de Dei Verbum I-II*», Vitoria 1997.

2. Cf., a propósito, la alocución de Pablo VI al final del segundo período de sesiones: AS II/6, 566. Cf. también HV 3, 285-288. Cf. igualmente *Concilio Ecueménico Vaticano II*, Madrid 1993, 1141-1151.

3. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum secundum. Schema Constitutionis dogmaticae «De divina revelatione»* (sub secreto), Typ. polygl. Vat. 1963. El texto se publicó igualmente en AS III/3, 782-791, seguido por las observaciones formuladas por escrito por los padres antes del 10 de julio de 1964 (p. 792-919), así como después de esa fecha (p. 920-941).

ción y evaluación de los *modi* que se habían recibido para la introducción y el capítulo primero; U. Betti, para los del capítulo segundo; A. Grillmeier, para los del capítulo tercero; A. Kerrigan, para los del capítulo cuarto; B. Rigaux, para los del capítulo quinto, y O. Semmelroth, para los del capítulo sexto. De la coordinación global se encargaba G. Philips. El esquema fue presentado primeramente a la Secretaría para la unidad a fin de conocer su dictamen.

El cardenal Bea, en su respuesta del 30 de mayo de 1964 al secretario de la subcomisión, declaraba que él no consideraba necesaria la convocación de una Comisión Mixta⁴. Después de esto, la Comisión Teológica examinó el proyecto en cuatro reuniones, entre el 1 y el 5 de junio de 1964. En ellas se desencadenó una viva discusión acerca de la cuestión de si la tradición tenía un alcance objetivamente más extenso que la Sagrada Escritura. Finalmente, el esquema se aceptó con 17 votos a favor y siete votos en contra; y el día 6 de junio el obispo Franić fue nombrado relator de la minoría; el relator de la mayoría para la introducción y para los capítulos primero y segundo fue el arzobispo Florit; para los demás capítulos del esquema, lo fue Van Dodewaard.

Finalmente, el 26 de junio de 1964 el esquema fue aceptado por la Comisión de Coordinación, siendo impreso y enviado a los padres⁵. No está claro por qué se suprimió en el título el adjetivo *dogmática*, y se habló únicamente de un *Schema Constitutionis*.

En lo que respecta a la concepción teológica que aparece claramente en la reelaboración del esquema sobre la revelación hasta el tercer período de sesiones, hay que hacer constar los siguientes puntos:

1) El concepto de revelación se orienta más claramente según el modelo bíblico: la revelación no se concibe como una suma de verdades no históricas, sino que se entiende como palabra y acción de Dios en la historia, en el marco de la economía divina de la salvación. Con Abraham esta economía divina de la salvación entra en la historia como un nuevo comienzo; prosigue en la elección de Israel y en la alianza de Dios con él, y culmina en Jesucristo.

2) La revelación divina como encuentro histórico de Dios con el hombre tiene estructura de diálogo; no se limita al pasado, sino que incluye al presente y al futuro.

4. No existía claridad alguna sobre si el esquema debía ser tratado de nuevo por la Secretaría para la unidad. Cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 271-275. Bea había declarado que se hallaba descontento del esquema por su falta de perspectiva ecuménica. Se pidió, por este motivo, el parecer de tres expertos belgas: Dupont, Sabbe y Willaert, y se trató de convocar de nuevo a la Comisión Mixta para proceder a un nuevo examen del esquema. Las tres personas mencionadas redactaron con este fin una propuesta: «Enmiendas al esquema *De divina revelatione* propuestas por la subcomisión teológica» (F-De Smedt, 26.3). Estas propuestas de mejoras tenían cierta importancia. Los tres belgas proponían, entre otras cosas, que en el n° 8 no sólo se acentuara la descripción de la naturaleza de la tradición, la función del Espíritu Santo, así como la contribución de la investigación teológica al incremento de la tradición, el carácter peregrinante (la «orientación escatológica») de dicho incremento, sino que además se atenuara la afirmación de una «seguridad absoluta» en la comprensión de la Sagrada Escritura por medio de la tradición, calificándola más bien de una comprensión «más clara», lo cual sería una manera más prudente de expresarse. En el n° 9 hallaron principalmente que era ambigua la descripción de la diferencia entre la Escritura y la tradición. Pero se consideró oportuno el que no se entorpeciera en su camino al esquema elaborado, con el fin de evitar mayores dificultades.

5. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum secundum. Schema Constitutionis dogmaticae «De divina revelatione»* (sub secreto), Typ. polygl. Vat. 1964, 66. El esquema, en sinopsis, junto al que había sido enviado a los padres en mayo de 1963, se publicó en AS III/3, 60-105.

3) La tradición se entiende como un principio vital que no se limita a la doctrina de la Iglesia, sino que abarca toda su existencia (en la enseñanza, en la vida y en el culto).

4) La Sagrada Escritura es la palabra viva de Dios y, como tal, es principio de animación y renovación de la teología y de la Iglesia; es «el alma de la teología» (artículo 24). Para la comprensión de la Escritura se necesita la investigación exegética.

5) La tarea del magisterio en la Iglesia refleja la nueva comprensión de la tradición como algo vivo; su objeto es la interpretación auténtica de la Escritura y de la tradición en orden a la proclamación actual de la palabra de Dios.

2. El esquema reelaborado: «La revelación divina»

El esquema sobre la revelación, en su nueva versión del 26 de junio de 1964, se halla dividido en seis capítulos⁶:

- 1) La revelación misma.
- 2) La transmisión de la divina revelación.
- 3) La inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura.
- 4) El Antiguo Testamento.
- 5) El Nuevo Testamento.
- 6) La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia.

La diferencia decisiva con respecto al modelo existente hasta entonces consiste en la nueva versión del capítulo I y con ello en una nueva reflexión sobre los fundamentos, que enseña que la esencia de la revelación es el automanifestarse de Dios. La introducción presenta programáticamente el esquema en conexión con la Escritura (1 Jn 1, 2s) y con la tradición teológica del concilio Vaticano I. En el capítulo primero se describe la revelación como autocomunicación de Dios, quien con la palabra y con la acción entra en la historia de la salvación. «El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio»⁷. Con ello el curso del pensamiento sobrepasa conscientemente un enfoque puramente intelectualista y describe en forma integral la acción salvífica de Dios en la historia. Las palabras y las acciones se interpretan mutuamente. Esta acción salvífica de Dios se realiza además progresivamente: tiene su origen en la historia de los comienzos de la humanidad y conduce luego, a través de los personajes bíblicos como Abrahán, los patriarcas, Moisés y los profetas, hasta Jesucristo, en quien se consuma la historia de la salvación. La era cristiana debe entenderse en su significado escatológico: como revelación insuperable y definitiva de Dios, quien inauguró de este modo el fin de los tiempos. La respuesta del hombre a esta acción divina es su fe, la cual, en un sentido bíblicamente fundamentado e integral, se describe como aquella energía en el interior del

6. Cf. AS III/3, 69-123.

7. *Ibid.*, 71.

hombre «que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu»⁸ y lo abre a la verdad. El contenido de la revelación se describe, con referencia al concilio Vaticano I, como la participación del hombre —junto con todas sus capacidades naturales— en la vida divina.

El capítulo segundo, que habla sobre la transmisión de la revelación divina, se dedica al difícil y controvertido tema de las relaciones entre la Escritura y la tradición. Ambas no son tratadas como dos «fuentes», sino como formas de transmisión de aquel mensaje del misterio salvífico que se halla vivo en la Iglesia. Al comienzo del capítulo se habla del encargo de Cristo, al que la Iglesia trata de conformarse en su actividad y en su ser. Este encargo del Señor lo cumplió la Iglesia por medio de la predicación y la actividad de los apóstoles y de los hagiógrafos, quienes bajo la influencia del Espíritu compusieron la Escritura. «Por tanto, la tradición y la Sagrada Escritura son el espejo donde la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara como Él es»⁹. Un artículo especial sobre la tradición se insertó de nuevo en el capítulo. La tradición se define extensamente: consiste en todo el ser y la actividad de la Iglesia, en su vida, enseñanza y culto, porque en todo ello se contiene su misterio salvífico y se comunica a todos los tiempos. La cuestión de la suficiencia material de la Escritura, a saber, la cuestión de si todas las verdades de la salvación se hallan contenidas efectivamente en la Sagrada Escritura, o de si se precisa además la función constitutiva de la tradición que disponga de verdades que no estén contenidas absolutamente en la Escritura, es una cuestión que se omite cuidadosamente y que se deja para el estudio de los teólogos. Sin embargo, el esquema contempla la posibilidad de una creciente comprensión de la verdad revelada, no en el sentido de que se añadan a ella contenidos absolutamente nuevos, sino de que, por la influencia del Espíritu Santo, la Iglesia va penetrando más profundamente en su propio misterio de la salvación. Se habla de un diálogo ininterrumpido entre Dios y la Esposa de su Hijo amado, que es la Iglesia. Pero la tradición constituye una realidad viva en la Iglesia, que es la encargada de conservar y proclamar con fidelidad la palabra de Dios.

El capítulo tercero se ocupa de los principios básicos de la inspiración y de la interpretación de la Sagrada Escritura. En él se hace referencia expresamente y varias veces a la tradición del Magisterio. Se mantiene que los libros sagrados fueron escritos bajo la influencia inspiradora del Espíritu Santo, y que, por tanto, tienen a Dios como a su autor. Se considera después cuidadosamente el papel desempeñado por los autores humanos, de tal manera que éstos han de ser contemplados con todas sus capacidades y sus condicionamientos temporales: «En la composición de los libros sagrados, Dios se sirvió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería»¹⁰. Por consiguiente, al interpretar la Sagrada Escritura, habrá que responder a la cuestión: ¿Qué es lo que el escritor quiso comunicar de hecho con su texto? Tan solo después de responder a esta pregunta, habrá que plantearse una

8. *Ibid.*, 72.

9. *Ibid.*, 79.

10. *Ibid.*, 89.

segunda cuestión: ¿Qué es lo que Dios quiso comunicar al hombre? Por consiguiente, es necesario investigar el género literario de la Escritura. Hay textos históricos, proféticos, poéticos y didácticos, que utilizan diferentes modos de expresión. Pero la exégesis ha de contemplar también el contexto total de la Escritura a la luz de la tradición viva de la Iglesia y de la analogía de la fe. Ahora bien, en todo ello se expresa «la admirable 'condescendencia' de la sabiduría divina»¹¹.

El capítulo cuarto considera los escritos del Antiguo Testamento en conexión con el plan divino de la salvación; habla de la elección del pueblo de Dios y de las promesas divinas, de la alianza con Abrahán y de la alianza con Israel por medio de Moisés. La historia de la salvación es anunciada previamente por los hagiógrafos. Esa acción salvífica de Dios en su pueblo se halla consignada en los libros del Antiguo Testamento. Esos libros contienen muchas cosas imperfectas y que se hallan condicionadas por el tiempo, pero tienen una significación permanente para la Iglesia, porque muestran «una verdadera pedagogía divina»¹². El Antiguo y el Nuevo Testamento se hallan ordenados el uno al otro, de tal manera que —con arreglo a unas palabras de san Agustín— la nueva alianza se halla oculta en la antigua, y la antigua se hace patente en la nueva.

El capítulo quinto se ocupa de los escritos de la nueva alianza, que contienen la Buena Nueva de la salvación consumada en Cristo. En un artículo especial, concebido de nuevo, se desarrolla en una perspectiva estrictamente bíblica el lugar destacado del Nuevo Testamento, a saber, la encarnación del Verbo eterno de Dios en la plenitud de los tiempos, la restauración del reino de Dios en la tierra por medio de las palabras y las acciones de Cristo, por medio de su muerte, su resurrección y su ascensión a los cielos, y por medio del envío del Espíritu Santo. Se habla del lugar singularísimo de los evangelios y de su origen apostólico, de su historicidad y del testimonio que en ellos se contiene acerca de Jesucristo. Asimismo se hace referencia a la recentísima instrucción de la Comisión bíblica *Sancta mater ecclesia*, de mayo de 1964. Para terminar, se mencionan también, aunque muy brevemente, los demás escritos del Nuevo Testamento.

Finalmente, el capítulo sexto trata de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia, la cual la tuvo siempre en suma estima, «porque la Iglesia nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo»¹³. La Escritura es juntamente con la sagrada tradición la norma suprema de la fe; en ella posee la Iglesia la fuente de su vida espiritual. El texto recomienda luego el uso de traducciones exactas; se menciona la versión de los Setenta, es decir, la traducción griega de los libros hebreos del Antiguo Testamento, las traducciones orientales y latinas, especialmente la Vulgata, y se recomienda efectuar traducciones en colaboración con cristianos no católicos. Se dirige una palabra expresa de estímulo a los exegetas, instándolos a que investiguen las Sagradas Escrituras en armonía con la tradición y bajo la dirección del magisterio eclesial. La acentuación hace ver claramente lo mucho que les interesa a los padres conciliares eliminar finalmente las estériles tensiones entre el magisterio de la jerarquía y la exégesis que trabaja científicamente. Se afirma que el estudio

11. *Ibid.*, 90.

12. *Ibid.*, 94.

13. *Ibid.*, 102.

de la Sagrada Escritura es «el alma de la teología»¹⁴, y se recomienda encarecidamente la lectura habitual de la Escritura. Al final del esquema se halla esta idea: Así como la vida de la Iglesia se acrecienta por medio de la Eucaristía, así también de la veneración de la palabra de Dios se pueden esperar nuevos impulsos para la vida espiritual. El experto J. Neuner (Poona, India), en una conferencia pronunciada en Roma el día 30 de septiembre de 1964, emite el siguiente juicio acerca del esquema reelaborado:

No hay probablemente ningún otro documento del Concilio en el que las fases de incremento de la reflexión de la Iglesia sobre sí misma durante estos dos últimos años aparezcan con más claridad que en el esquema sobre la revelación. En su primera versión se hallaba bajo el signo de la contradicción, y era recomendado por unos y rechazado por otros. En su segunda versión se convirtió en el símbolo del compromiso, porque era necesario entenderse unos y otros. Pero el documento no estaba completo y le faltaba inspiración. En la tercera versión, en la que se encuentra actualmente, el documento ha encontrado su propia forma y su propio sentido. Claro está que se renunció a dilucidar todas las cuestiones. No es ésa la finalidad de un Concilio. Pero el esquema no se quedó apocado entre las partes en conflicto.

Recurriendo a las fuentes, logró eludir la perplejidad evidente que se había manifestado en la segunda versión. Partiendo de la esencia de la revelación, y del hecho de que la revelación pervive en la Iglesia, se buscó una actitud positiva ante los problemas modernos. Y precisamente en ese retorno a las fuentes aconteció todavía algo más: se volvió a tener conciencia de un hecho fundamental en la vida de la Iglesia, el cual ha de contemplarse necesariamente en este Concilio que se mueve en torno al misterio y a la vida de la Iglesia, a saber, que la Iglesia se fundamenta en la palabra de Dios y vive únicamente de ella. Y así, cabe esperar que este hijo problemático del Concilio, cuando pase su examen de madurez en el aula, ha de constituir una aportación decisiva a la vida de la Iglesia¹⁵.

El Concilio descubre así la conexión entre la vida y la doctrina, porque se orienta por la conexión existente entre la palabra y la acción en la revelación de Dios. Se separa de una teología que desarrolla su teoría independientemente de la práctica de la vida y de «las actuales circunstancias de tiempo»¹⁶, y que trata de inferir la práctica de la fe deduciéndola de esa teoría. El Concilio no contempla a la Iglesia como una sociedad de clases, en la cual la exigua minoría de una élite del poder espiritual prescribe a la mayoría lo que ha de creer, sino que toma como punto de partida el concepto central del pueblo de Dios, un pueblo que, como totalidad, está dotado de un infalible sentido sobrenatural de la fe¹⁷ y que se halla estructurado jerárquicamente en virtud de la existencia de diversos servicios y ministerios. Y así, el Concilio, con esta concepción eclesiológica, se distancia de una teología que desde un principio sitúa al magisterio de la Iglesia frente al pueblo de Dios, en vez de definir primariamente a la Iglesia en cuanto totalidad por medio de la escucha común de la palabra de Dios¹⁸. La palabra de la Escritura sigue siendo la norma suprema

14. *Ibid.*, 104.

15. J. Neuner, *Das Schema über die Offenbarung*: KNA —«Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil» n° 56 (6 de octubre de 1964) 5 (Rahner-Archiv, Elmar Klinger, Würzburg, n° 716).

16. LG 1.

17. LG 12.

18. DV 1.

y la regla permanente de la doctrina de la Iglesia. La tradición se describe como una tradición viva, que hace que los actos salvíficos de Dios en la historia, con su absoluto punto culminante en Jesucristo, se hallen presentes en la decisión de la fe aquí y ahora y conduzcan a la existencia concreta de la Iglesia actual en la fe.

3. El debate durante el tercer período de sesiones del Concilio

a) La confrontación en torno al concepto de una «tradición viva, dinámica y extensa»¹⁹

Escasamente dos años después de la decisión de Juan XXIII de retirar de la agenda del Concilio el esquema *De fontibus*, y de hacer que este esquema se refundiera de nuevo, se llegó en la 91ª congregación general, el día 30 de septiembre de 1964, a situar de nuevo en el orden del día el esquema, entretanto refundido, *De divina revelatione*²⁰. Esto no se llevó a cabo sin problemas. Cuando se acercaba la apertura de la tercera sesión del Concilio, se hizo patente que la oposición permanecería inflexible ante la fórmula de compromiso acerca del alcance de la tradición en la transmisión de la revelación. Esta hostilidad se había manifestado ya en la reunión de la Comisión Teológica de junio de 1964. Para neutralizarla, parecía que era importante hacer caso omiso de todas las diferencias y comprometerse en un esfuerzo común por parte de todos aquellos que pensaban que el contenido y las formulaciones del nuevo esquema eran el mejor resultado que podía alcanzarse. La solución se logró mediante una estrecha colaboración entre Florit y Betti, por un lado, y los belgas por el otro.

A finales de agosto, mientras Betti terminaba el esquema del informe que Florit iba a leer en el aula²¹, se intensificaron los contactos entre Philips y Florit en un esfuerzo por hallar el mejor modo posible de dar mayor precisión a las formulaciones del esquema revisado sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición. Lo primordial era aclarar a los padres el espíritu de la refundición, a fin de que no leyeran la doctrina sobre el alcance de la tradición en una forma que quedase fuera del contexto²².

19. Así se expresa el cardenal Meyer en su contribución, cf. AS III/3, 150.

20. La 91ª congregación general, celebrada el 30 de septiembre de 1964 bajo la presidencia del cardenal Lercaro, comenzó con una introducción pronunciada por el secretario general Felici (AS III/3, 59-61) y una votación —mediante la acción de levantarse— sobre si había que efectuar, como proponían los moderadores, una segunda votación acerca del capítulo tercero del esquema sobre la Iglesia. Los padres conciliares, en su gran mayoría, estuvieron de acuerdo con que se efectuara la votación. Felici explicó luego el procedimiento exacto para la votación; después leyó el nombre de un padre conciliar que hablaría para explicar la declaración sobre los judíos y los no cristianos, y dio lectura a una larga lista de nombres de quienes deseaban hablar del esquema sobre la revelación. Durante las votaciones sobre el esquema acerca de la Iglesia, hizo uso de la palabra el obispo de Pittsburgh, John J. Wright, exponiendo el aplazado informe sobre el capítulo cuarto «De ecclesia» (AS III/3, 61-64), e hizo también uso de la palabra el abad Benno Gut con su informe aplazado sobre los capítulos quinto y sexto del esquema sobre la Iglesia (AS III/3, 65-68). Durante la exposición de estos dos informes, así como durante el siguiente informe del obispo Franić, se realizaron las votaciones sobre el capítulo tercero (dos votaciones) y sobre el capítulo cuarto del esquema sobre la Iglesia (cf. AS III/3, 68s y 130s). Después pudo comenzar ya la discusión del esquema sobre la revelación.

21. D-Betti, notas del 20 al 23 de agosto de 1964, y del 12 de septiembre de 1964.

22. F-Florit, 369 y 372; D-Florit (31 de agosto de 1964).

El 28 de septiembre Florit anticipó en la Comisión Teológica la presentación del esquema que él iba a leer públicamente en el aula. Lo mismo hizo Franić en lo correspondiente a su parte. Y de la misma manera procedió Dodewaard con respecto a la segunda parte del esquema, que él iba a presentar. Los informes de Florit y de Dodewaard no suscitaron problemas, a diferencia del de Franić, que rechazaba la idea de no decir nada acerca de una tradición constitutiva, a pesar de que no podía negarse que algunas verdades reveladas podían conocerse únicamente por medio de la tradición. Por eso Schröffer, un padre conciliar alemán, formuló tres preguntas: ¿La Comisión iba a aprobar la propuesta Franić? ¿Franić iba a hablar en nombre de la Comisión? ¿Y esta manera de proceder se ajustaba al orden de la cuestión? El debate que siguió a continuación fue muy intenso. Lo que en la exposición de Franić suscitaba problemas era sobre todo la conclusión que esa exposición parecía sugerir, a saber, que la mayoría de la Comisión Teológica se pronunciaba en contra del valor constitutivo de la tradición. Ahora bien, evidentemente eso era falso porque la intención de la mayoría no era el excluir la cuestión de una función constitutiva de la tradición, sino hallar una fórmula de compromiso. El cardenal König exigió entonces y consiguió también que Franić corrigiera en este sentido su descripción del esquema. La reunión terminó con la aceptación de una fórmula propuesta por Tromp, y con la cual los dos textos serían presentados al juicio de los padres²³.

En medio de esta atmósfera Franjo Franić, obispo de Split y Makarska (Yugoslavia), presentó ante la asamblea, en nombre de la minoría, su *votum* sobre el esquema acerca de la revelación²⁴. Se mostró de acuerdo con el cambio del título, a fin de no cuestionar que «el Dios que se revela es la única fuente del Evangelio». Sin embargo, la doctrina acerca de la Escritura y la tradición contenida en el esquema no sería completa, por cuanto no se enseñaba expresamente que no todas las verdades estarían contenidas en la Sagrada Escritura. La tradición, en contra de lo que parecía sugerirse en el texto, no debería entenderse únicamente en su función interpretativa, sino que tendría además una función constitutiva. Con ello abordaba el punto decisivo de la discusión acerca de la comprensión de la tradición, un punto en el cual disentían las mentes.

Para corroborar su punto de vista, Franić adujo una serie de argumentos particulares. La doctrina sobre la función constitutiva de la tradición era mantenida por la Iglesia ortodoxa de Serbia; así que, por razones ecuménicas, sería de desear una doctrina más completa acerca de la tradición. Semejante doctrina había sido sostenida ya por el concilio Vaticano I y por las encíclicas de los papas desde Pío XI hasta Pablo VI, así como por concilios provinciales, catecismos y por teólogos de renombre. Si se dejaba el esquema en su forma actual, podía originarse confusión llevando a pensar que se había modificado la doctrina católica²⁵. Otro resultado: si todas las verdades debían probarse

23. S. Tromp, *Relatio de laboribus Commissionis de Doctrina Fidei et Morum* (15 mart–16 iulii 1964), 13. Sin embargo, estas decisiones adoptadas en la Comisión Teológica permanecieron desconocidas para la totalidad de los padres conciliares.

24. AS III/3, 124-129.

25. En esta distinción se anuncia ya un menor aprecio de la relevancia magisterial del Concilio, que en lo sucesivo conduciría a una erosión de la autoridad del Concilio en general. Cf. G. May, *Der Glaube in der nachkonziliarischen Kirche*, Wien 1983.

por la Sagrada Escritura, las ciencias bíblicas se verían forzadas a practicar una exégesis no veraz. Finalmente, surgiría una razón para dudar de la verdad si, por un lado, el magisterio ordinario mantiene la existencia de una tradición constitutiva, pero, por otro lado, el Concilio enseña un concepto ambiguo de la tradición²⁶; no se debe silenciar de esta manera la verdad católica íntegra. Franić hizo un llamamiento a los padres para que se preguntasen si el esquema reflejaba la plena verdad católica sobre la tradición, y si el Concilio debía guardar silencio sobre esta verdad.

En nombre de la mayoría, Ermenegildo Florit, arzobispo de Florencia, presentó el informe sobre los capítulos primero y segundo del nuevo esquema²⁷. Comenzó afirmando que, dada la importancia y las vicisitudes por las que había pasado el origen de la constitución sobre la revelación, su historia podía compendiarse, como quien dice, la historia misma del Concilio. Primeramente esbozó la historia del origen del esquema, y luego expuso la doctrina de los dos primeros capítulos.

Después que el papa Juan XXIII eliminara el primer esquema *De fontibus* del orden del día de la congregación general, en noviembre de 1962, la Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Comisión Teológica y de la Secretaría para la unidad, había estado refundiendo de nuevo el esquema hasta marzo de 1963. Esta refundición trataba sobre todo de evitar prudentemente el proponer de manera explícita una teoría de las dos fuentes. Sin embargo, en unas 280 peticiones de los padres, formuladas desde junio de 1963 hasta abril de 1964, se deploraba el tratamiento muy deficiente del concepto y de la importancia de la tradición en la vida de la Iglesia²⁸. Pensaban también que debía ofrecerse una comprensión más profunda de la revelación, considerándola no sólo como una serie de verdades divinas, sino también como la acción reveladora de Dios, quien se desvela a sí mismo en la historia de la salvación, no sólo por

26. De hecho, la minoría del Concilio se da cuenta clarísimamente de que el concilio Vaticano II rompe con una determinada forma de ver la tradición. Sin embargo, se niega a reconocer que a esa tradición le correspondía una importancia limitada y se había desconectado peligrosamente del desarrollo teológico, ¡por no decir del contexto ecuménico!

27. AS III/3, 131-140. Le elección de Florit como relator tenía considerable importancia política. De hecho, él se había manifestado ya durante el Concilio, ante la Conferencia episcopal italiana, a favor de la interpretación predominante en la teología católica postridentina, que concede a la tradición un alcance materialmente mayor que el de la Escritura. Este hecho fue recordado por Ottaviani durante la asamblea plenaria del 3 de junio de 1964 en ausencia de Florit, que se hallaba hospitalizado en una clínica a causa de una operación oftalmológica. Al día siguiente, Florit efectuó una aclaración de ese punto, con arreglo a la cual «la reserva a la que se había referido ayer tarde el cardenal Ottaviani, se remonta a una fecha que es anterior a la composición del nuevo texto. Él [Florit] daba preferencia a su conciencia de padre conciliar por encima de lo que pudiera ser su punto de vista personal, y por ese motivo había aprobado y recomendado el nuevo texto» (Betti, 334). Florit experimentaba una tensión interna, que se manifiesta en su diario. Precisamente el día 30 de septiembre escribe: «Pronuncié el informe [...]. Fue acogido con aplausos, pero me pareció atrevido. Tiemblo ante la responsabilidad que he cargado sobre mí. Me conforta el hecho de que he hablado en nombre de la mayoría de la Comisión Teológica y con su aprobación». Pero las dudas internas de Florit no eliminaban —ante los ojos de la asamblea— nada del hecho de que un teólogo «romano», apoyado por la mayoría del Concilio, hubiera admitido la postura de una interpretación abierta de la tradición. Este hecho se hizo constar claramente en las anotaciones del diario del obispo italiano M. Bergonzini, quien comenta los acontecimientos del día y atribuye a Florit una «conversión a la mayoría conciliar» (D-Bergonzini, 20 de septiembre de 1964).

28. La mayoría de estas solicitudes insistían en que el Concilio declarara explícitamente la teoría de las dos fuentes, pero en sentido positivo.

medio de palabras, sino también por medio de obras. Para satisfacer estos deseos, la Comisión Teológica estableció el 7 de marzo de 1964 una subcomisión que se ocupó nuevamente del esquema desde el 20 hasta el 25 de abril de 1964, refundió el antiguo proemio convirtiéndolo en el capítulo primero con el nuevo título *De ipsa revelatione*, compuso un nuevo proemio, y refundió el antiguo capítulo primero convirtiéndolo en el capítulo segundo con el título *De divinae revelationis transmissione*²⁹. A este nuevo texto la Secretaría para la unidad le dio un asentimiento fundamental. La Comisión Teológica se ocupó del esquema desde el 1 hasta el 6 de junio de 1964, aceptó sin dificultad el capítulo primero *De ipsa revelatione*, y se declaró a favor del capítulo segundo, *De divinae revelationis transmissione*, por 17 votos a favor y 7 votos en contra. Siete miembros no pudieron aceptar el texto porque en él no se declaraba que la tradición tenía un alcance objetivamente mayor que la Escritura. Florit defendió el presente esquema como un camino medio entre esta última opinión (la teoría de las dos fuentes) y la opinión opuesta, que afirmaba que la tradición no abarcaba absolutamente nada más que lo que abarcaba la Escritura. Tales cuestiones debían quedar para una futura investigación teológica.

En cuanto al contenido doctrinal de los dos primeros capítulos, vemos que: en el proemio (nº 1) se anticipaba lo que se decía en la totalidad del esquema: la doctrina original de la revelación divina y su transmisión considerada principalmente desde una perspectiva pastoral. El capítulo primero estaba dividido en cinco partes: la esencia y el objeto de la revelación, a saber, el Dios que se da a conocer personalmente en la historia de la salvación y que se comunica a sí mismo como una Trinidad (nº 2); la preparación de la revelación hecha en el Evangelio, a través de toda la economía salvífica del Antiguo Testamento (nº 3); la culminación de la revelación en Cristo (nº 4); la transmisión de la revelación en la fe (nº 5); y las verdades reveladas (nº 6). El progreso magisterial de esta nueva versión se expresaba principalmente en el hecho de que la perspectiva unilateral de la revelación se sustituía por un enfoque histórico-salvífico y existencial de la salvación: «De todo lo dicho se sigue: el cristianismo es más que una doctrina impartida divinamente; es una realidad divina, a saber, la encarnación de Dios mismo. La economía cristiana de la salvación tiene un carácter enteramente nuevo y definitivo; no permite ninguna otra revelación más, ni una revelación que la contradiga, ni una revelación que la complete»³⁰.

El capítulo segundo lo designaba Florit como el centro de todo el esquema, porque se ocupa de la transmisión de la revelación, es decir, de las relaciones entre la Escritura y la tradición. El capítulo se halla dividido en cuatro partes: una primera parte (nº 7) trata de los apóstoles y de sus sucesores como proclamadores del Evangelio (tras el

29. La labor fue realizada bajo la dirección de Florit mismo y de Charue, con ayuda de Betti (proemio y capítulos 1-2) y de Kerrigan (capítulos 3-6). Los miembros belgas de la subcomisión (Heuschen, Cerfaux, Moeller y Smulders), que no tenían plena confianza en la labor de redacción de Betti y de Florit, trataron de aportar su colaboración al capítulo primero. La redacción de Betti, que había sido realizada en estrecha colaboración con Florit, no sólo correspondía al pensamiento de la mayoría, sino que además tenía en cuenta las sugerencias formuladas por Rahner y por Congar. Por consiguiente, no era imposible, aunque sí muy difícil, el lograr un acuerdo con los belgas; Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 263-271.

30. *ibid.*, 135.

enunciado de que hay una identidad cualitativa entre la Escritura y la tradición, el esquema no se adentra en el problema de si la tradición posee una extensión cuantitativamente mayor); una segunda parte, concebida de nuevo (nº 8), expone la comprensión de la tradición (la identidad de la tradición apostólica conservada en la Iglesia la garantiza el Espíritu Santo); una tercera parte (nº 9) describe la relación mutua entre la Escritura y la tradición (pero dejando a un lado la cuestión acerca de la relación cuantitativa de la tradición con respecto a la Escritura); finalmente, la cuarta parte (nº 10) trata del tesoro de la revelación (que se halla transmitido a través de la tradición y de la Escritura) en su relación con la Iglesia en su totalidad y con el magisterio eclesiástico.

Como se vio inmediatamente por la discusión en el aula, la fuerza del texto residía en rechazar el intento de decidir de un modo definitivo la cuestión de las relaciones entre la Escritura y la tradición. Profundizaba, además, en el concepto de la tradición, la cual se entendía ahora como un proceso vivo, que abarcaba toda la vida de la Iglesia. ¿Pero no oscurecería esto las distinciones necesarias? Surgieron dudas, por un lado, entre los propugnadores de una comprensión estática de la revelación, que se sentían preocupados por un supuesto retorno del modernismo, así como, por el otro lado, entre los defensores de una clara trascendencia de la revelación divina frente a todas las formas de la transmisión eclesial. Se estaba de acuerdo, sobre todo, en posponer una decisión definitiva sobre la cuestión de la suficiencia material de la Escritura. También los observadores eran conscientes de la complejidad de la situación pero, a pesar de todo, estaban dispuestos a enjuiciarla positivamente³¹.

Después de estos dos informes, comenzó en la 91ª congregación general el debate sobre el esquema acerca de la revelación³². El primero en hacer uso de la palabra fue el cardenal Ernesto Ruffini, arzobispo de Palermo (Italia), y se confesó como miembro de la minoría de la Comisión Teológica, en lo que respecta al concepto de la tradición³³.

31. L. Vischer, enviado como observador al Concilio por el Consejo mundial de Iglesias, escribía en su informe enviado a Ginebra el día 5 de octubre, es decir, casi al final de la discusión: «Aunque se pidieron muchas aclaraciones, estas no aparecerán a causa de una fundamental falta de claridad. Pero eso no es muy importante y en cierto modo pudiera ser una ventaja. Es el resultado de largas discusiones en la Comisión Teológica. Cuando uno lee el texto, casi puede escuchar ese debate. Fue imposible llegar a un acuerdo. Muchos habían abandonado evidentemente la perspectiva tradicional. Pero no hubo suficiente unanimidad para dar una explicación clara de la nueva visión. Las antiguas formulaciones constituían un impedimento casi insuperable para toda concepción radicalmente nueva. El esquema es expresión de esa situación teológica no resuelta. Es muy prometedor el hecho de que un texto de esa índole pase por la Comisión. El texto no sólo abre el camino para nuevas discusiones sobre el problema de la Escritura y de la tradición, sino que constituye además la solemne prueba del hecho de que puede haber incertidumbre acerca de cuestiones que parecían decididas para siempre. Este hecho plantea todo el problema de una continuidad de la doctrina. Bien podría ocurrir que la confusión reinante acerca del capítulo segundo fuera una feliz confusión» (F-ACO 6.59). Por el contrario, era algo más rigurosa la valoración de otro observador, el presbiteriano A. Allan McArthur, aunque él hablaba de la necesidad de suspender el juicio mientras se estuviera a la espera de la formulación definitiva del texto (F-ACO 5.37). En cambio, el luterano Warren A. Quanbeck mostraba una apreciación muy respetuosa de la sinceridad con que el esquema expresaba las distintas posturas de la Iglesia católica (F-ACO 5.35).

32. La discusión pudo comenzar después de una breve explicación pronunciada al comienzo de la reunión por el obispo de Butare (Ruanda), Jean Baptist Gahamanyi, quien habló en nombre de setenta padres conciliares: se mostró escéptico ante la declaración prevista sobre los judíos y los no cristianos, y propuso excluir por completo a los «judíos» del título de la declaración. Cf. AS III/3, 141s.

33. AS III/3, 142-145.

Objetó cómo se podía pasar por alto el que la tradición contuviera una revelación divina constitutiva, siendo así que ésta había sido enseñada hasta el día de hoy por el Magisterio ordinario de la Iglesia³⁴. Acerca de la revelación neotestamentaria, el Concilio debería reafirmar la antigua doctrina, diciendo que la revelación quedó cerrada con la muerte de los apóstoles. A propósito de la recepción de la revelación por medio de la fe, Ruffini quiso que la fe se definiera en sentido intelectualista como «plenum intellectus et voluntatis obsequium» («la plena obediencia del entendimiento y de la voluntad»). En el n° 6 Ruffini echaba de menos el enunciado del objeto formal de la fe (en el sentido de la declaración del concilio Vaticano I: «propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» [«por la autoridad del mismo Dios que se revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos»], cf. DH 3008). Le parecía cuestionable y expuesta a malentendidos la ampliación del círculo de los apóstoles (en el n° 7) haciendo que incluyera también a los «viri apostolici» («varones apostólicos»), así como la idea de un progreso dogmático —expresada como crecimiento de la tradición— «ex intima spiritualium rerum experientia» [«debida a una experiencia interna de las realidades espirituales»].

Con esta actitud se había declarado la guerra contra los patrocinadores de una visión abierta de la tradición. En consonancia con ello, el cardenal Julius Döpfner respondió a Ruffini, haciéndolo en nombre de setenta y ocho obispos de lengua alemana y de los Países Escandinavos³⁵. El esquema era prometedor en general; la nueva refundición había sido buena. Muchas de las cosas que se habían dicho en él eran útiles para la comprensión de la divina revelación, de la Escritura y de la tradición. Habría que alabar de manera especial el hecho de que la difícil cuestión acerca de la suficiencia material de la Escritura quedara en suspenso. Döpfner pidió, además, que en el ulterior tratamiento del esquema no se cambiara ya nada en esta declaración. Se volvió especialmente contra un estrechamiento intelectualista del concepto de la fe, que contrastaba con una comprensión de la fe plasmada por la Biblia y que llegaba a ser personal por la influencia de la gracia divina. Y así, había que mostrar claramente que la fe es principalmente la obra de Dios mismo, quien en su gracia dirige de tal modo el acontecer de la revelación que en la fe se capte la esencia misma de la revelación³⁶.

Como último orador en la 91ª congregación general, hizo uso de la palabra el arzobispo de Chicago, cardenal Albert G. Meyer, formulando una observación con respecto al n° 8 del esquema³⁷. Le gustaba mucho todo el capítulo segundo, especialmente el concepto de una tradición viva, dinámica y extensa, que no se halla presente sólo en proposiciones doctrinales, sino también en el culto y en la praxis de toda la Iglesia. Sin embargo, el texto hablaba de la tradición exclusivamente desde un aspecto positivo. Pero la tradición estaba expuesta también a los límites y fragilidades de una Iglesia de pe-

34. Parecía no tener en cuenta otras posturas teológicas como, por ejemplo, la de Geiselmann. Cf. J. R. Geiselmann, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Freiburg 1959; Id., *Die Hl. Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962.

35. AS III/3, 145-150.

36. En nombre de los obispos por quienes él hablaba, también propuso una serie de correcciones particulares sobre los capítulos primero y segundo del esquema.

37. AS III/3, 150s.

cadores. Suficientes ejemplos de ello los ofrecía la historia eclesiástica. Propuso una breve adición al nº 8, que mencionara la culpa de la Iglesia en su peregrinación como algo posible y efectivo. Esta adición correspondería muy bien a un párrafo similar que se hallaba en el capítulo segundo del esquema.

Así concluyó el comienzo del debate sobre el esquema de la revelación, haciéndose ver claramente, ya en el primer día, las dos posturas teológicas opuestas con respecto a la comprensión de la tradición. El experto Otto Semmelroth escribía en su diario: «Comenzó el debate sobre el esquema *De revelatione*. Franić volvió a exponer primeramente un informe negativo. Es un genuino reaccionario, como me contaba en el bar un obispo yugoslavo y como hemos experimentado también suficientemente en la Comisión Teológica. Precisamente fue muy bueno el que él pronunciara el informe negativo. El informe positivo del arzobispo Florit fue mucho más eficaz y surtirá sus efectos»³⁸.

b) *La revelación, «una comunicación en la que Dios mismo se da a conocer»*³⁹

En la 92ª congregación general del 1 de octubre de 1964, bajo la presidencia del cardenal Lercaro, el primer orador en hacer uso de la palabra fue el cardenal Paul E. Léger, arzobispo de Montreal (Canadá)⁴⁰. Alabó el nuevo esquema sobre la revelación, considerándolo como acorde con el espíritu bíblico, y evitó de modo prudente cualquier confrontación con la doctrina denominada de «las dos fuentes». En dos partes de su *votum* trató de aclarar la trascendencia de la divina revelación, frente a las tradiciones post-apostólicas y al magisterio de la Iglesia. Así, se opuso a la idea de que la tradición apostólica «creciera» en el trascurso de la historia de la Iglesia (nº 8), porque con ello se oscurece la distinción clara entre la tradición apostólica y el magisterio eclesiástico. Por eso habría que utilizar también con cautela el concepto de una «tradición viva». En lo que respecta al magisterio eclesiástico, habría que distinguir con claridad entre los apóstoles como testigos de la resurrección (en cuya proclamación se constituye el tesoro de la revelación), y sus sucesores como intérpretes auténticos de la revelación⁴¹.

En nombre de cuarenta y cinco padres de la Conferencia episcopal del Perú, el cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, manifestó su asentimiento al esquema⁴². Por el contrario, el cardenal irlandés, y miembro de la curia, Michael Browne se declaró a favor de la postura de la minoría con respecto a la extensión del concepto de la tradición⁴³; él quería que se preservara la prioridad de las palabras sobre las acciones en el acontecer de la revelación, y se oponía también a la idea de que la tradición divina

38. O. Semmelroth, *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil 1962-1965*, 88.

39. Así se expresa el arzobispo de Baltimore, L. J. Shehan; cf. AS III/3, 199.

40. AS III/3, 182-185.

41. *Ibid.*, 182ss.

42. AS III/3, 185-187. Presentó algunas propuestas de mejora (sobre la revelación que se comunica por medio de palabras, de obras y de sucesos; sobre la revelación en el orden natural de la creación y en el orden sobrenatural de la gracia; sobre la consumación de la economía cristiana de la salvación; sobre la distinción entre una tradición de origen divino y una tradición de origen eclesiástico; y sobre la autoridad del magisterio eclesiástico en la interpretación de la revelación).

43. AS III/3, 187s.

podría «crecer». Le desagradaba especialmente la expresión «ex intima rerum spiritualium experientia» [«debida a una experiencia interna de realidades espirituales»]; veía en ella el peligro de tendencias modernistas⁴⁴. Por el contrario, el patriarca armenio Ignace Pierre XVI Batanian alabó el esquema⁴⁵ por su estructura orgánica y clara, y por su intento de eludir cuestiones teológicas controvertidas. Le pareció muy buena la explicación ofrecida en el n° 10 sobre la vinculación mutua entre la tradición, la Escritura y el magisterio eclesial; esta vinculación debería constituir la norma fundamental de toda labor exegética. Kazimierz Josef Kowalski, obispo de Chelmno (Polonia), que hablaba en nombre de los obispos polacos, alabó igualmente el esquema a causa de su aclaración de la voluntad salvífica de Dios, mostrada por medio de testimonios bíblicos⁴⁶. Pero él pensaba que en el documento debía hacerse específicamente una mención pastoral «de la verdadera naturaleza del ateísmo», que niega la verdad cristiana.

Sobre la cuestión de la tradición habló de nuevo Vittorio M. Costantini, obispo de Sessa Aurunca (Italia)⁴⁷; el obispo, por principio, estaba de acuerdo con el esquema, pero pensaba que en él no se trataba suficientemente acerca de la tradición divina. Por exigencias pastorales sería tan necesario el estudio de la sagrada tradición como el estudio de la Sagrada Escritura. Por el contrario, Lorenz Jaeger, arzobispo de Paderborn (Alemania)⁴⁸, vio en el esquema un verdadero progreso de la doctrina y una fiel continuación del concilio Vaticano I. Con respecto a lo que el cardenal Döpfner había dicho sobre el concepto de la tradición, él sugería una adición: «Porque la revelación es un diálogo que Dios Padre ha iniciado por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo y ha establecido a través del tiempo y de la eternidad, de tal manera que por medio de este diálogo de salvación el Verbo [o la Palabra] de Dios mediante la encarnación y en el Evangelio nos revela los misterios de Dios y nos invita a una comunión de amor»⁴⁹. Con una referencia a la doctrina de santo Tomás de Aquino «acerca del don de la sabiduría», defendió el enunciado del esquema «ex intima spiritualium rerum experientia» [«debida a una experiencia interna de realidades espirituales»] contra los ataques de los cardenales Ruffini y Browne. El siguiente en hacer uso de la palabra fue Félix Romero Menjíbar, obispo de Jaén (España), quien alabó el principio del primer capítulo del esquema, pero quiso que se introdujeran en él algunas mejoras⁵⁰. También Lorenz Joseph Shehan,

44. Evidentemente, para Browne el concepto de la experiencia en este contexto teológico era sumamente sospechoso.

45. AS III/3, 188-190.

46. AS III/3, 190-192.

47. AS III/3, 193s.

48. AS III/3, 195-197. Como mejoras particulares, él deseaba en el n° 2 una definición más clara de las relaciones entre la revelación y la historia de la salvación; en el n° 4, una explicación de que Cristo no es sólo el Dios que revela, sino también el Dios revelado; en el n° 5, una inserción para enunciar cómo la acción interna de la gracia acompaña a la proclamación externa del Evangelio.

49. AS III/3, 195. Jaeger se refería así casi literalmente a la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*: «Revelatio ergo quoddam colloquium est, quod Deus Pater per Iesum Christum in Spiritu Sancto aperuit atque per aetates et tempora insisti, quo salutis colloquio Verbum Dei sive per Incarnationem sive in Evangelio nobis arcana Dei aperuit nosque ad amoris societatem invitavit».

50. AS III/3, 197-199. Habría que añadir la mención de la salida de Egipto, de la constitución del pueblo de Dios por medio de la Ley dada en el Sinaí y de la entrada en la tierra prometida; en relación con la consumación de la revelación en Cristo, con arreglo al prólogo del evangelio de Juan, habría que hacer men-

arzobispo de Baltimore (Estados Unidos)⁵¹, alabó los dos primeros capítulos, pero quiso que en el nº 2 se hiciera una indicación más clara de la importancia del autor humano, que recibe la revelación de Dios, la interpreta y la comunica al pueblo de Dios. Tan sólo de esta manera podrá entenderse la forma concreta de la revelación⁵².

Antonio Gregorio Vuccino, arzobispo titular de los católicos de rito oriental en Francia, abogó por un concepto de la tradición desarrollado trinitariamente y que fuera pneumático, tal como correspondía a la manera de pensar de la Iglesia oriental⁵³. En una brevísima intervención verbal, Joseph M. Reuss, obispo auxiliar de Maguncia, pidió que se aclarara el acto de fe como «acto del hombre entero que responde al Dios que se revela»⁵⁴. Enrico Romulo Compagnone, obispo de Anagni (Italia), desarrolló en cinco puntos sus observaciones sobre los capítulos primero y segundo del esquema⁵⁵: 1) El hecho de presentar la revelación como consistente no sólo en una serie de verdades acerca de Dios y del hombre, sino también en acciones, especialmente en la persona de Cristo mismo, hace que sea claro el sentido de la Buena Nueva. 2) La forma de expresión —especialmente del proemio— debiera estar menos sobrecargada. 3) El esquema debía ser más parco en citas bíblicas. 4) Debía expresarse con mayor claridad la distinción entre la constitución del contenido de la revelación, que quedó reservada para los apóstoles, y la fiel conservación y exposición de la misma por la Iglesia. 5) En cuanto a la relación entre la Escritura y la tradición, el obispo expresó el temor de que el esquema pudiera representar un retroceso en relación con una doctrina proclamada ya solemnemente, y se inclinó de esta manera a favor de la postura de la minoría⁵⁶. Giovanni Ferro, arzobispo de Reggio Calabria (Italia), quería que se declarara explícitamente que la revelación divina había quedado terminada con la muerte de los apóstoles. Hablar de un progreso y de una «evolución» de la tradición era algo que había que explicar más concretamente (en el sentido de la crítica formulada por Ruffini, Browne, Costantini y

ción expresa del envío del Hijo de Dios a los hombres; y finalmente, habría que destacar de manera más clara que el acontecimiento de la redención es el contenido más importante de la revelación.

51. AS III/3, 199-201.

52. Presentó el siguiente texto como propuesta de formulación: «La revelación sobrenatural es, por tanto, una verdadera comunicación de Dios al hombre, en la cual Dios se da a conocer a sí mismo. Esta comunicación, en su sentido activo y dinámico, es denominada con razón una alocución de Dios, no necesariamente como un hablar por parte de Dios en sentido formal, sino más bien como una acción salvífica de Dios en el hombre, que se identifica con la elección divina y el envío de testigos, los cuales captan las grandes hazañas de Dios por la acción del Espíritu divino, las interpretan en el contexto histórico del pueblo de Dios y las comunican en palabras humanas. Los testigos del Antiguo Testamento son especialmente los patriarcas y los profetas; en el Nuevo Testamento, Cristo mismo ofrece el más excelente testimonio y, después de él, dan testimonio los apóstoles llamados por él. Pero la revelación en el sentido pasivo y estático del término adquiere la forma que le da la interpretación de los testigos; esta interpretación tiene lugar bajo la influencia de Espíritu de Dios, y de ella brotan las denominadas doctrinas y verdades reveladas» (AS III/3, 199s).

53. AS III/3, 201-203.

54. AS III/3, 203. Por lo demás, él se refirió a las exposiciones hechas por el cardenal Döpfner, quien había dicho lo esencial.

55. AS III/3, 203-206.

56. Pidió que, por lo menos, se repitiera la formulación del concilio de Trento y del concilio Vaticano I, donde se dice que la revelación está contenida «in libris scriptis et sine scripto traditionibus» [«en los libros escritos y las tradiciones no escritas»] (cf. DH 3006).

otros); asimismo consideraba que las citas bíblicas de los nn. 7 y 8 necesitaban examinarse en cuanto a su valor enunciativo⁵⁷.

Emilio Guano, obispo de Livorno (Italia) subrayó positivamente tres aspectos del esquema que le habían agrado de manera especial⁵⁸. 1) Que se tratara el concepto de la revelación como acción del Dios vivo, que afecta al hombre entero. A semejante concepto de la revelación le corresponde también un concepto de la fe como respuesta a esa palabra divina. 2) En consonancia con ello, habrá que entender también la tradición no sólo como una instancia de comunicación de verdades, sino como todo «lo que la Iglesia tiene y es, la vida entera de la Iglesia». De esta manera podrá expresarse mejor la vinculación entre la Escritura y la tradición, y su estrecha reciprocidad en la única revelación divina y en la única vida de la Iglesia. 3) Finalmente, la Iglesia es considerada como esposa, que vive en unión ininterrumpida con el Padre y con el Esposo (esto hace que se vea también con claridad la conexión interna entre el esquema sobre la revelación y el esquema sobre la Iglesia.) Thomasz Wilczynski, obispo auxiliar de Wroclaw (Olsztyn, Polonia), manifestó igualmente su *placet* fundamental al esquema⁵⁹: el mérito de la labor de redacción consiste, entre otras cosas, en que no cierra la puerta a una futura investigación exegética. En el capítulo primero el obispo subrayó positivamente el concepto cristológico de la revelación.

Paul Zoungrana, arzobispo de Ouagadougou (Alto Volta), hablando en nombre de sesenta y seis obispos africanos, alabó el esquema⁶⁰, especialmente el carácter bíblico del capítulo primero, que ve fundamentalmente la revelación divina en el mismo Cristo. Por esta razón el esquema debería describir a la persona de Cristo como la revelación misma. Esto se hallaría en consonancia con la finalidad pastoral del Concilio, e igualmente con el actual pensamiento religioso. La integración de las verdades de la revelación en la persona de Cristo y la importancia pastoral de esta integración, las fundamentaba Zoungrana de la siguiente manera:

Porque para nosotros, padres conciliares, es útil recordar el carácter y la finalidad de este Concilio. Su carácter es pastoral, pero su finalidad inmediata es la renovación de los miembros de la Iglesia. Si las instituciones de la Iglesia católica se renuevan y restablecen, pero no se renueva el espíritu que ha de animar a esas instituciones, entonces eso ayudará poco a nuestro ministerio pastoral y a la renovación de los miembros de la Iglesia. Porque una revelación divina que —como se dice— consta de verdades a las que hay que adherirse, de mandamientos que estamos obligados a cumplir, no corresponde ya a la manera religiosa de pensar, sobre todo a la manera actual, que es una manera eminentemente pastoral; y no es tampoco una revelación que despierte el amor. Las verdades en las que hay que creer y los mandamientos que hay que cumplir tienen que contemplarse más en relación con una persona viva.

57. AS III/3, 206-208.

58. AS III/3, 208-210.

59. AS III/3, 210-212. Cuando Wilczynski iba a hablar sobre el capítulo tercero del esquema, fue interrumpido por el moderador, alegando que ese capítulo sería tratado más tarde. Así que el obispo terminó su discurso.

60. AS III/3, 212-214.

Michael Arattukulam, obispo de Alleppey (India), se refirió en sus observaciones al proemio y al n° 8 del esquema⁶¹. Siguiendo la manera de pensar de la minoría conciliar, pidió que se expusiera más extensamente la doctrina del concilio de Trento y la del concilio Vaticano I sobre la tradición apostólica. Por el contrario, Armando Fares, arzobispo de Catanzaro (Italia), se mostró de acuerdo con el esquema⁶². En sus observaciones, echaba de menos —de manera parecida a como lo expresó Ruffini el día anterior— la clara indicación del motivo fundamental de la fe, en el sentido en que lo hizo el concilio Vaticano I. Tan solo partiendo de ese presupuesto podía hacerse ver con claridad que el acto de fe, dicho de forma negativa, no es ni una negación de la razón humana ni una depreciación de la dignidad humana, sino, expuesto de forma positiva, un acto libre y meritorio en el orden sobrenatural, que conduce a la salvación. Joseph Attipetty, arzobispo de Verapoly (India), presentó objeciones contra el capítulo segundo del esquema, principalmente porque éste pasaba en silencio sobre la tradición constitutiva⁶³. En una apasionada intervención declaró que la postura de los redactores era insostenible, porque un dogma (y así consideraba él «la existencia de una tradición constitutiva») excluía la libertad de sostener una opinión teológica contraria. Se declaró a favor de que la controvertida cuestión del concepto de la tradición fuera presentada de nuevo al Concilio para que se llegara a una decisión. Pero si el Concilio no llegaba a adoptar ninguna decisión, entonces el Papa debía decidir la cuestión con su autoridad suprema. El último orador en la 92ª congregación general fue Pierre Rougé, obispo de Nîmes (Francia)⁶⁴, quien afirmó que la importancia del capítulo segundo consistía en que, gracias a esa forma de exposición, se habían podido evitar infructuosas discusiones sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición, que sólo servían para formular conceptos teóricos.

Así que la serie de intervenciones habidas en ese día 1 de octubre constituía una imagen muy variada: se sucedían los partidarios de un concepto abierto de la tradición, tal como se hallaba expresado en el actual esquema, y los defensores de un concepto de la tradición caracterizado por actitudes antirreformistas, que querían que a toda costa se mantuviera como obligatorio el concepto de la «función constitutiva» de la tradición. Fueron testigos de este debate los directores y programadores de las empresas de radio y televisión alemanas, que se hallaban en el aula como invitados. Con esta invitación quería acentuarse la apertura del Concilio, tal como correspondía a los deseos del Papa⁶⁵.

61. AS III/3, 214-217. Las dos citas que se hacían en el proemio le parecía que no eran muy apropiadas para una introducción a la constitución sobre la revelación. En el n° 8 habría que expresar con más claridad la diferencia entre la tradición apostólica, que constituye el contenido de la revelación, y la tradición interpretativa y explicativa ofrecida por la Iglesia.

62. AS III/3, 217-219.

63. AS III/3, 219-221.

64. AS III/3, 222-224.

65. O. Semmelroth escribe en su diario: «Los directores y programadores de las empresas de radio y televisión alemanas estuvieron presentes hoy en la congregación general del Concilio. El prelado Siegel me pidió que le ayudara a atenderlos, es decir, a sentarme junto a ellos y a explicarles el trascurso de la reunión. Me senté junto al director Von Bismarck y el programador Lang, de la Radio Alemana Occidental, y junto al director Holzamer, del segundo canal de televisión. Creo que estos señores se sintieron muy impresionados por todo el conjunto». El día 2 de octubre Semmelroth hizo la siguiente anotación: «A últimas horas de

c) *La controvertida cuestión acerca de la «suficiencia» de la Escritura*

La 93ª congregación general se inició el día 2 de octubre de 1964, después de una introducción pronunciada por el secretario general Felici, quien leyó la lista de los oradores y anunció que, después de terminado el debate sobre los dos primeros capítulos, comenzaría la discusión del capítulo tercero del esquema sobre la revelación⁶⁶. El primero en hacer uso de la palabra sobre el tema fue Jan van Dodewaard, obispo de Haarlem (Países Bajos)⁶⁷, quien, en nombre de la Conferencia episcopal holandesa, agradeció a los redactores el nuevo esquema y subrayó de modo especial la importancia del mismo para el ecumenismo. Sería esencial distinguir entre la comunidad apostólica primitiva, que era norma y regla, y la Iglesia postapostólica, que tiene su fundamento en los apóstoles. Este «carácter único» de la comunidad primitiva debía quedar enunciado también explícitamente en el texto. Casimiro Morcillo González, arzobispo de Zaragoza (España), expresó igualmente que estaba de acuerdo con el esquema⁶⁸.

Sobre el capítulo segundo del esquema habló Octavio Antonio Beras, arzobispo de Santo Domingo (República Dominicana)⁶⁹, quien se opuso a la tendencia a dejar en silencio las cuestiones controvertidas de las relaciones entre la Escritura y la tradición. Mantuvo la opinión de que, con arreglo a las declaraciones del concilio de Trento y del concilio Vaticano I, había en la Iglesia «no sólo una tradición que conserva y explica, sino también una tradición verdaderamente constitutiva». Antonio de Castro Xavier Monteiro, obispo auxiliar de Vila Real (Portugal)⁷⁰, estaba fundamentalmente de acuerdo con la descripción del concepto de la tradición que se hacía en el esquema, pero, en contra de la opinión de que por su misma naturaleza la tradición está expuesta a deformarse, echaba de menos, por lo tanto, la declaración de la infalibilidad en la transmisión de la doctrina sobre la fe y la moral. Por el contrario, Ángel Temiño Saiz, obispo de Orense (España), agradeció de corazón a la Comisión Teológica la redacción del nuevo esquema, en el cual casi todo le agradaba mucho⁷¹. Con respecto a las relaciones entre la Escritura y la tradición, él consideraba como una verdad sólida de fe el que la tradición contenía verdades que no tenían un fundamento correspondiente en la Escritura. Jacinto Argaya Goicoechea, obispo de Mondoñedo-Ferrol (España), propuso que

la tarde se celebró en el Hotel Columbus una recepción en honor de los gerentes de las empresas de radio y televisión alemanas, recepción a la que yo también fui invitado. Acudí a ella juntamente con el P. Rahner y conversé con algunos de esos señores. El obispo Leiprecht pronunció una alocución de bienvenida, y el director Bismarck, de la Radio Alemana Occidental, respondió a ella. Los mencionados señores habían sido recibidos anteriormente en audiencia por el Papa» (ST, 88s).

66. Explicó luego las modalidades de la votación acerca del decreto sobre el ecumenismo, la cual tendría lugar mientras se estaban pronunciando los discursos, lo mismo que se había hecho en la 91ª congregación general.

67. AS III/3, 229.

68. AS III/3, 230s. En su *votum* se ocupó de la debida interpretación de la cita del evangelio de Juan 16, 13 en el n° 8, y del grupo al que iba dirigida esa promesa bíblica. Él quería especialmente que la cita se entendiera como una promesa del Espíritu hecha al magisterio eclesiástico.

69. AS III/3, 232-234.

70. AS III/3, 234-236.

71. AS III/3, 236-238. Sugirió una adición al texto, a fin de excluir el malentendido de un crecimiento de la tradición y, de esta manera, un progreso en el dogma.

el concepto de la tradición divina, como introducción a la verdad del Evangelio efectuada por el Espíritu, se distinguiera más claramente de la proclamación efectuada por la Iglesia y por su Magisterio⁷².

Enrico Nicodemo, arzobispo de Bari (Italia), manifestó su conformidad básica con la concepción fundamental del esquema⁷³. Sin embargo, él quería que fuera definido de una manera mucho más extensa el concepto de la tradición, a saber, en el sentido de una «traditio obiectiva constitutiva» [«tradición objetiva constitutiva»]; la razón de esto la encontraba en que existe una serie de verdades de fe que se apoyan únicamente en la tradición, y las cuales sólo muy difícilmente o de ninguna manera pueden probarse por la Escritura⁷⁴. José de Jesús Alba Palacios, obispo de Tehuantepec (México)⁷⁵, quería que el título del n° 9 se cambiara por «De divina traditione», con el fin de diferenciar esta tradición de una tradición puramente eclesiástica. Con suma alabanza se refirió al hecho de que el esquema eludiera la difícil cuestión de la suficiencia de la Escritura, y la considerase acertadamente como una «quaestio disputata».

Jean Rupp, obispo de Mónaco, pensaba también que la distinción entre la tradición divina y las tradiciones puramente humanas no estaba suficientemente clara en el esquema⁷⁶. Había que acoger bien en el n° 8 la idea de una tradición viva y creciente. Sin embargo, en el esquema no se decía nada acerca de la praxis cotidiana de la Iglesia como fuente para el conocimiento de la tradición. Fidel García Martínez, obispo auxiliar de Pamplona (España), habló extensamente en su *votum* acerca del concepto de la revelación, que él entendía enteramente desde la perspectiva del concilio Vaticano I y del antimodernismo⁷⁷. Se opuso decididamente a la tendencia a entender por igual las palabras y las acciones de Dios como «elementos constitutivos de la revelación», e insistió en que se hiciera una clara distinción entre el Dios que se revela a sí mismo, personal y activamente, tanto en su palabra como en su testimonio, y el contenido objetivo de la revelación que se expresa en verdades o en acciones reveladas por Dios.

Salvatore Baldassari, arzobispo de Rávena (Italia), en su *votum* suscitó de nuevo la cuestión de si todas las verdades fundamentales de la fe se hallaban basadas en la Sagrada Escritura⁷⁸. Él trató de ahondar en la cuestión mediante una serie de ejemplos (los dogmas marianos, la cuestión del canon, el bautismo de niños); y llegó al resultado positivo de que este planteamiento de la cuestión no estaba inmaduro, ni mucho menos, para un esclarecimiento, porque los dogmas tendrían fundamentalmente su punto de partida básico en la Sagrada Escritura. Luciano Rubio, superior general de los Agustinos Ermitaños, dio a conocer que se hallaba del lado de la minoría conciliar con res-

72. AS III/3, 238s.

73. AS III/3, 239-241.

74. Como aclaración, él quería que por lo menos se repitiera la fórmula del concilio Vaticano I, en la que se confirma que la verdad de la revelación está contenida en la Escritura y en la tradición.

75. AS III/3, 241-246. En su *votum* trató de refutar detalladamente los argumentos que querrán probar la insuficiencia de la Escritura (con respecto a la cuestión del canon, de los sacramentos y de los dogmas marianos).

76. AS III/3, 246-248.

77. AS III/3, 248-255, con un apéndice bíblico extenso.

78. AS III/3, 256s.

pecto a la comprensión de la tradición⁷⁹. Deseaba que la cuestión controvertida acerca de la suficiencia de la Escritura se dividiera en dos cuestiones: la primera cuestión consiste en si hay verdades reveladas que no se contienen en modo alguno en la Escritura (se trata de una cuestión disputada, acerca de la cual las opiniones pueden variar); la segunda cuestión es si hay verdades reveladas que son comunicadas por medio de la tradición, pero que tienen una base en la Escritura, aunque no pueden exponerse por esa única base. Esta segunda cuestión había sido decidida ya positivamente por el magisterio eclesiástico y, por tanto, no era posible que se la pasara por alto en el esquema, guardando silencio sobre ella.

Christoph Butler, abad presidente de la Congregación benedictina inglesa, respaldó plenamente la postura adoptada en el esquema, a saber, que la cuestión controvertida acerca de la suficiencia de la Escritura no se hallaba todavía madura para una decisión definitiva y que debía dejarse para la discusión teológica⁸⁰. Él trató de refutar la afirmación de que el magisterio ordinario de la Iglesia había enseñado durante siglos la insuficiencia de la Escritura, mediante la referencia a que el magisterio ordinario de la Iglesia —en oposición al magisterio extraordinario— no formula decisiones definitivas. Su finalidad en tales casos es la de salvaguardar un objeto particular de la fe, pero no la de decidir definitivamente si tal objeto se halla contenido únicamente en la tradición, y no tiene base en la Escritura. Además, el magisterio ordinario había aceptado en el pasado presupuestos exegéticos que entretanto habían sido sobrepasados hacía ya mucho tiempo por una «exégesis dinámica»; en consecuencia, dicho magisterio había tenido que admitir nuevas ideas teológicas.

Siguiendo la trayectoria adoptada por las intervenciones de los cardenales Ruffini y Browne, vemos que Raffaele Calabria, arzobispo de Benevento (Italia), declaró que era insuficiente y, por tanto, teológicamente insostenible el concepto de la tradición propuesto en el n° 8⁸¹. Esta postura, que mantiene una suficiencia material de la Escritura, y que según el informe no debía quedar excluida, sería incompatible con el espíritu del concilio de Trento. Por el contrario, François Marty, arzobispo de Reims (Francia), estaba de acuerdo con la postura teológica del presente esquema⁸², pero consideraba una deficiencia el hecho de que el concepto de la tradición se desarrollara sin tenerse en cuenta los acontecimientos de la historia del mundo y la diversidad de las culturas. Esta deficiencia evidente la achacaba Marty a que el concepto de la revelación expresado en el esquema no se entendía de manera suficientemente consecuente a partir de la historia de la salvación, olvidando que esta historia de la salvación, en sentido propio, perduraba a través de los siglos aun después de la muerte de los apóstoles. «Dios no deja de interpelar a los hombres en los sucesos de la vida individual y de la vida social, en la historia de los individuos y en la de los pueblos. Esta interpelación de Dios dentro de la historia puede ser manifestada e interpretada únicamente por la Iglesia, porque única-

79. AS III/3, 257-260. Que el concepto de la tradición abre un acceso a la verdad revelada, que va más allá de la Escritura, trató él de mostrarlo recurriendo a la postura de san Agustín, especialmente en su controversia con los donatistas.

80. AS III/3, 260s.

81. AS III/3, 262-264.

82. AS III/3, 264-266.

mente en la Iglesia resuena la voz viva de la Buena Nueva, una voz que es siempre la misma y que, no obstante, es siempre nueva en virtud de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo». Esta idea debe quedar enraizada en el esquema, entre otras cosas para que en él se establezca la vinculación interna con el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno y con los «signos de los tiempos». El último orador sobre los capítulos primero y segundo acerca de la revelación, en la 93ª congregación general, fue George Bernard Flahiff, arzobispo de Winnipeg (Canadá)⁸³. Se limitó a referirse a que los cardenales Meyer, Léger y otros habían expuesto ya claramente la necesidad de precisar el concepto de la tradición, y entregó sus observaciones por escrito.

d) *La inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura, y la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*

En la 93ª congregación general, el día 2 de octubre de 1964, después de terminado el debate sobre los dos primeros capítulos del esquema acerca de la revelación, Jan van Dodewaard, obispo de Haarlem (Países Bajos), leyó el informe sobre los capítulos tercero al sexto⁸⁴. La Comisión Doctrinal había efectuado una revisión final de estos cuatro capítulos en cuatro reuniones celebradas del 3 al 5 de junio de 1964⁸⁵. La importancia de la Sagrada Escritura, de la cual se ocupan estos cuatro capítulos, es incuestionable precisamente desde el punto de vista pastoral. Hay que hacer que los teólogos y todos los que se hallan al servicio de la palabra de Dios sean conscientes de que, tanto en las lecciones como en la predicación, la palabra de Dios es el alma de la teología, de la catequesis y de la predicación pastoral.

Van Dodewaard hizo luego una breve síntesis de los cuatro capítulos. El capítulo tercero trata acerca de la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura. El capítulo cuarto se ocupa del Antiguo Testamento (aquí había que expresar la importancia histórico-salvífica que el Antiguo Testamento tiene también precisamente para los cristianos); el capítulo quinto, del Nuevo Testamento; y finalmente el capítulo sexto está dedicado a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (en este último capítulo se insertaron también algunos pasajes del esquema *De Verbo Dei*, que había sido elaborado por la Secretaría para la unidad con anterioridad al primer período de sesiones del Concilio). Van Dodewaard terminó su informe sobre la importancia central de la palabra de Dios con la cita del Deuterioisías (Is 55, 11s) que describe, con imágenes tomadas de la naturaleza, la eficacia infalible de la palabra de Dios.

Después de dar a conocer las modalidades de la votación sobre los tres primeros capítulos del decreto sobre el ecumenismo (cuyos votos particulares iban a tener lugar durante esta reunión), hicieron uso de la palabra, como primeros oradores en la 93ª congregación general, los cardenales Ruffini y König, presentando sus puntos de vista sobre los capítulos tercero al sexto del esquema. Ruffini se limitó a hacer un breve co-

83. AS III/3, 266s.

84. AS III/3, 268-271.

85. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 282-293.

mentario⁸⁶; acentuó la importancia del conocimiento de los géneros literarios como clave para la interpretación de toda la Escritura, y quiso que se destacara claramente como reglas hermenéuticas para la interpretación católica de la Escritura las siguientes: 1) Siempre hay que seguir la analogía de la fe en la doctrina católica. 2) Se debe aducir la interpretación de los padres de la Iglesia, cuya autoridad es muy grande, sobre todo cuando están de acuerdo. 3) Es necesario tener en cuenta aquel sentido de la fe que la Santa Madre Iglesia ha enseñado y sigue enseñando siempre.

El cardenal Franz König habló en nombre de la Conferencia episcopal germana⁸⁷. Informó sobre el avance de las ciencias en el estudio del Oriente antiguo, avance que hizo que fueran ya irrelevantes muchas cuestiones históricas, relativas especialmente al Antiguo Testamento, que habían surgido durante el siglo XIX. Los resultados de estas investigaciones habían mostrado también una distinción más clara entre el elemento divino y el elemento humano en la Sagrada Escritura. A veces muestran también que particulares afirmaciones históricas y declaraciones relativas a las ciencias naturales hechas por la Escritura difieren de la realidad objetiva. El cardenal König mencionó tres ejemplos como prueba de ello: en Mc 2, 26 se menciona erróneamente a Abiatar como sumo sacerdote (en vez de mencionar a Abimélec; cf. 1 Sm 21, 2); en Mt 27, 9 una cita bíblica se atribuye erróneamente a Jeremías (lo correcto sería atribuírsela a Zacarías; cf. Zac 11, 12), y en Dn 1, 1 se indica una fecha inexacta (el asedio de Jerusalén por Nabucodonosor se sitúa en una época demasiado temprana: en el reinado de Joaquín, rey de Judá). Sin embargo, la autoridad de la Sagrada Escritura no sufre detrimento alguno por tales errores y limitaciones de carácter humano.

El día 3 de octubre Charue pronunció una conferencia en la oficina de prensa del Concilio, para informar sobre el debate que estaba en marcha. El obispo belga emitió un juicio sumamente favorable sobre la nueva versión del esquema, no sólo con respecto a su contenido, sino también al estilo elegido. En la refundición se habían acogido bien las recomendaciones de los padres conciliares; sobre todo, se había procurado modificar la concepción dogmática del esquema *De fontibus*, en favor de una presentación más ecuménica y pastoral, en la cual se tuvieron igualmente en cuenta las referencias a los documentos más recientes del Magisterio. Pero Charue señaló también claramente las dificultades, porque el camino era aún muy largo, ya que los cambios exigidos durante el debate eran todavía numerosos⁸⁸.

El debate comenzado el día 2 de octubre tuvo su continuación en la 94ª congregación general el 5 de octubre, que se celebró bajo la presidencia del cardenal Döpfner⁸⁹. El primero en hacer uso de la palabra sobre el esquema de la revelación fue el carde-

86. AS III/3, 273s.

87. AS III/3, 275s.

88. El texto de la conferencia de prensa de Charue se encuentra en el F-Dupont, 570.

89. Después de que hubieran tenido lugar las ulteriores votaciones sobre el decreto acerca del ecumenismo, Joseph M. Martin, arzobispo de Rouen (Francia), leyó en público la *relatio* sobre el capítulo primero del decreto acerca del ecumenismo, que ofrecía información sobre las modificaciones efectuadas (cf. AS III 3, 280-282). Después pudo continuar la discusión sobre el esquema acerca de la revelación (capítulos tercero al sexto).

nal Albert Gregory Meyer, arzobispo de Chicago (Estados Unidos)⁹⁰. Manifestó una opinión positiva con respecto al enfoque del acceso hermenéutico a la Escritura, pero criticó, no obstante, el concepto unilateralmente intelectualista de la inspiración. En consonancia con la idea de la palabra de Dios, una palabra que se comunica a sí misma, y de la que se habla en el proemio, había que desarrollar también más extensamente el concepto de la inspiración. Las palabras tienen una triple función: 1) La de presentar algo (mencionar un objeto, desvelar un pensamiento, comunicar un hecho). 2) La de revelar a la persona que habla y mostrar sus sentimientos y deseos internos. 3) La de interpelar a otra persona, suscitar en ella una reacción y pedir una respuesta. Y así, la palabra puede describirse –sintetizando– como una acción en la que una persona se expresa e interpela a otra persona a fin de comunicarse a ella. Esta perspectiva personal de la palabra de Dios puede hallarse especialmente en el evangelio de Juan. En lo que respecta al concepto de la inspiración, el cardenal Meyer dedujo las siguientes consecuencias:

1) La verdad de la Sagrada Escritura no consiste en diversas verdades particulares, sino en la relación de las mismas con la revelación central de lo más íntimo de Dios.

2) La consecuencia de la inspiración no debe expresarse únicamente en el aspecto negativo –como inerrancia (o «estar libre de error»)–, sino también en el aspecto positivo, según aquellas palabras de Pablo: «Toda Escritura ha sido inspirada por Dios, y es útil para enseñar, para persuadir, para reprender, para educar en la rectitud, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para hacer el bien» (2 Tim 3, 16s).

3) Así que por el contexto se puede entender también mejor el concepto de la inerrancia: a saber, cómo la revelación divina puede ser compatible con las fragilidades y limitaciones humanas (con arreglo a los ejemplos presentados por el cardenal König).

En una aportación expuesta detalladamente, el cardenal Bea abordó los capítulos cuarto al sexto del esquema⁹¹. En primer lugar expresó su gran satisfacción por las cualidades del esquema: la descripción de los puntos esenciales de la doctrina de la revelación en la Escritura y la tradición (y el servicio pastoral que el esquema presta con ello); la forma positiva de la exposición (la cual convence mejor que la condena de errores); la omisión de cuestiones que se discuten entre los teólogos católicos y, finalmente, la forma de exposición y su carácter bíblico. Jean Julien Weber, arzobispo de Estrasburgo (Francia), alabó el esquema como «muy bueno en todos los aspectos», y formuló algunas observaciones sobre la teología de la revelación⁹²:

1) En virtud del testimonio de la Escritura, los Escritos Sagrados están inspirados y son, a la vez, obra de Dios y obra del hombre (análogamente al misterio de la encarnación). El carisma de la inspiración se halla integrado en la historia total de la revelación.

90. AS III/3, 283s.

91. AS III/3, 284-290. Bea mencionó los siguientes puntos como necesitados de corrección: la importancia del Antiguo Testamento para los discípulos de Cristo debía expresarse más claramente; la economía de la salvación en el Antiguo Testamento –por un lado la autoridad de los escritos del Antiguo Testamento y el hecho de que fueran obra del Espíritu, y por el otro lado el carácter provisional de dichos escritos– tenía que exponerse con mayor precisión y, finalmente, algunos pasajes particulares tenían que mejorarse todavía estilísticamente (y protegerlos contra malentendidos).

92. AS III/3, 290-292.

Por tanto, la Sagrada Escritura no cayó del cielo, sino que se incluye en la gran cadena que constituye la revelación divina.

2) En el trascurso de la historia de la salvación, Dios eligió para sí a personas y se sirvió de todas las facultades de las mismas. Como efecto de la inspiración divina y a pesar de toda la variedad de los autores humanos, Dios comunicó verdaderamente y sin error lo que Él mismo quería decir. Así que todos los hagiógrafos expresan, cada uno a su manera, la palabra de Dios.

3) Esta realidad hay que tenerla en cuenta en la interpretación (Weber mencionó luego una serie de factores que el exegeta ha de tener en cuenta al realizar su labor, como son, por ejemplo, el género literario, la forma de expresarse, el lenguaje y la manera de escribir de los hagiógrafos, etc.).

4) En su último punto Weber habló de la unidad de la Escritura a pesar de la gran diversidad de los libros bíblicos, así como del lugar que dichos libros ocupan en la Iglesia, en cuyo seno surgieron y a la cual fueron confiados.

Francis Simons, obispo de Indore (India), se ocupó en su *votum*⁹³ del problema de la inerrancia de la Escritura, y consideró importante la distinción entre lo que Dios mismo, por un lado, quiere comunicar a los hombres en la Escritura, y lo que los autores humanos, por otro lado, pretendían expresar. El obispo se declaró a favor de una comprensión de la inspiración según la cual Dios se comunica a sí mismo y comunica su voluntad salvífica a los hombres, a pesar de toda la limitación y la imperfección de los autores humanos, y lo hace primero gradualmente y luego en su carácter definitivo y en su plenitud en Jesucristo. Es una doctrina que parte de que la inspiración se extiende exclusivamente a la voluntad salvífica divina, que Dios va revelando en etapas, pero sin reducir en nada las verdades reveladas que están confiadas al magisterio vivo de la Iglesia. Primo Gasbarri, administrador apostólico de Grosseto (Italia)⁹⁴, se extendió en su *votum*, hablando de las dificultades que suponían para él los modernos métodos exegéticos como son la historia de las formas y la historia de la redacción. Imploró al Concilio, pidiéndole que en una época de confusión general mantuviera la historicidad de la Escritura⁹⁵. Por el contrario, Jaime Flores Martín, obispo de Barbastro (España), se mostró plenamente de acuerdo con el esquema y se dedicó en su *votum* a formular cuatro observaciones particulares sobre los números 11 y 12⁹⁶. Charles Garret Maloney, obispo auxiliar de Louisville (Estados Unidos), trató de mostrar la legitimidad de los modernos métodos exegéticos; en su *votum* a favor del esquema quiso hacer ver con

93. AS III/3, 293-296.

94. AS III/3, 286-299.

95. Después de haber sobrepasado el tiempo que se le había asignado para hablar, fue interrumpido por el moderador y tuvo que poner fin abruptamente a sus palabras.

96. AS III/3, 299-301: 1) Completando el actual lenguaje de la tradición eclesial, en el anterior esquema se había empleado, para referirse a los hagiógrafos, el concepto de «instrumentos vivos» del Dios que se revela. Este concepto debería retenerse. 2) Cuando se habla de las capacidades y facultades de los hagiógrafos, el esquema debería decir: «viribus et facultatibus praeditos». 3) En la cuestión acerca de la autoría de los escritos sagrados, el esquema, sin menoscabar en nada la inspiración, debería decir, refiriéndose a los hagiógrafos, que eran «veri quoque et ipsi auctores» [«que también ellos eran verdaderos autores»]. 4) En el número 12 debería hablarse expresamente de las normas por las que debe regirse una hermenéutica razonable y católica.

claridad que, a pesar de la manera parcialmente nueva de ocuparse de la Escritura, la doctrina seguía siendo la antigua⁹⁷. Casimiro Morcillo González, arzobispo de Zaragoza (España), formuló en su *votum* tres propuestas de mejoras relativas a los números 14 y 15 del esquema⁹⁸.

La siguiente intervención fue la de Edelby, arzobispo melquita, y tiene su propia breve prehistoria. Era evidente que la discusión conciliar, en general, se hallaba inserta dentro de una perspectiva de controversia teológica. Por este motivo, los representantes del patriarca Atenágoras I en el Concilio, A. Scrima y el jesuita Corbon (que estaba familiarizado con la teología oriental), ejercieron cierta presión sobre Edelby para que interviniera a fin de acentuar la limitación de semejante perspectiva de controversia teológica⁹⁹. De hecho, Edelby, en su contribución, que no dejó de tener cierta repercusión, habló en este sentido. Subrayó que parte de las dificultades del esquema (sobre todo en el n° 12) se basaban en la polémica antirreformista y en los falsos problemas suscitados por ella¹⁰⁰. Así, en la interpretación de la Escritura no podía separarse el envío del Espíritu Santo de la misión del Verbo encarnado; éste sería un primer principio para la interpretación de la Escritura. Un segundo principio: la Sagrada Escritura no debe entenderse únicamente como un libro, sino como una realidad litúrgica y profética. Un tercer principio: la santificación (*consecratio*) de la palabra humana (y del mundo), de la que habla la Escritura, exige la epiclesis, es decir, la invocación del Espíritu Santo; pero esta invocación es precisamente la sagrada tradición. Sin esta invocación para que descienda el Espíritu Santo, la historia del mundo sería ininteligible y la Sagrada Escritura permanecería como letra muerta. Un cuarto principio dice que la Sagrada Escritura ha de ser interpretada dentro de la totalidad de la historia de la salvación. El Espíritu que guía la interpretación de la Escritura es el Espíritu del cuerpo de Cristo. La tradición ha de contemplarse y vivirse a la luz del sacramento de la apostolicidad. Ahora bien, la autoridad de la Iglesia tiene su origen en la realidad litúrgica y profética. Como último principio Edelby mencionó «el sentido para el misterio». Dios se revela como un Dios oculto. Una de las dificultades teológicas de los últimos siglos nacía del intento de querer encerrar el misterio en fórmulas. Pero la plenitud del misterio sobrepasa no sólo una formulación teológica, sino también las limitaciones literarias de los escritos sagrados¹⁰¹.

97. AS III/3, 301-303.

98. AS III/3, 303-306: 1) En la descripción de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento, habría que resaltar la importancia, tan central, de la Ley, especialmente también la de los mandamientos del Decálogo. 2) El aspecto subjetivista de la experiencia de Israel en la presentación de la revelación del Antiguo Testamento debería quedar mucho menos acentuado en favor de la palabra revelada de Dios, que es más objetiva. 3) La idea de que la revelación del Antiguo Testamento contiene cosas imperfectas y provisionales («... etiamsi plura imperfecta et provisoria contineant...», n° 15) sería difícilmente compatible con la dignidad de la palabra de Dios y con la importancia del Antiguo Testamento. En vez de eso, habría que hacer ver claramente que el mensaje del Antiguo Testamento aparece únicamente como imperfecto a la luz del Nuevo Testamento.

99. Edelby, *Recuerdos*, 2 de octubre de 1964. Esta observación está redactada de manera bastante extraña, pero se ajusta al estilo de Edelby, que habla de sí en tercera persona y que, a consecuencia de verse impulsado por Scrima y Corbon, hace notar: «Msgr. Edelby portera cet nouvel aspect au Concile dans une intervention qu'il fera, au nom de sa Béatitude, lundi prochain».

100. AS III/3, 306-309.

101. La intervención de Edelby despertó un gran eco: durante los días siguientes le fueron llegando al arzobispo melquita declaraciones de aprecio y numerosas peticiones para obtener un ejemplar de su inter-

En nombre de los obispos de lengua alemana y de los obispos escandinavos, Eduard Schick, obispo auxiliar de Fulda (Alemania), habló sobre los capítulos cuarto al sexto¹⁰², afirmando que estos capítulos eran un verdadero avance en la doctrina sobre la Sagrada Escritura, porque mostraban caminos para una fructífera teología y proclamación de la palabra. Rafael García y García de Castro, arzobispo de Granada (España), habló sobre los números 17, 19 y 20 del capítulo quinto¹⁰³. William Philbin, obispo de Down and Connor (Irlanda), habló en nombre de treinta y cuatro padres e hizo que sus objeciones críticas fueran precedidas por una alabanza fundamental del nuevo esquema¹⁰⁴. Preguntó luego críticamente por qué la historicidad de los relatos del Nuevo Testamento no se entendía en un sentido más extenso, por qué la verdad del Evangelio se limitaba a las palabras y a las obras de Jesús, por qué el concepto de verdad (puesto entre comillas al final del n° 19) no se entendía en sentido histórico, sino en el de una certeza acerca de la doctrina. Insistió en que los evangelios debían entenderse como relatos históricos en el sentido estricto de la palabra.

Antes de que el siguiente orador hiciera uso de la palabra, el secretario general comunicó el resultado positivo de las cuatro votaciones sobre el capítulo primero acerca del ecumenismo. A continuación podía proseguir ya la discusión del esquema sobre la revelación. Como respuesta a la pregunta de Philbin puede entenderse el *votum* de Joseph Heuschen, obispo auxiliar de Lieja (Bélgica)¹⁰⁵. Entró de nuevo en la cuestión acerca de la historicidad de los evangelios y de su inerrancia, y trató de exponer claramente que la tradición evangélica, tanto la transmitida oralmente como la expresada en los evangelios consignados por escrito había transmitido fielmente palabras y obras de Jesús. Queda fuera de toda duda el carácter de proclamación que poseen los evangelios, los cuales tenían su lugar en la catequesis de la Iglesia primitiva. El objeto de esa proclamación no era únicamente «el Cristo de la fe», sino también las palabras y obras del Jesús histórico. Sin embargo, la Buena Nueva no pretendía sólo exponer en forma cronológica meras palabras y obras de Jesús, sino más bien mostrar el significado de esas palabras y obras y su vigor religioso en la vida de los creyentes bajo la dirección del Espíritu de la verdad.

Joseph Cordeiro, arzobispo de Karachi (Pakistán)¹⁰⁶, se refirió únicamente en su *votum* al capítulo quinto, con el cual él se hallaba fundamentalmente de acuerdo. Formuló

vinción. Véase, a propósito, N. Edelby, *Recuerdos*, 5 de octubre de 1964. También el obispo italiano de Volterra expresó su impresión positiva por la claridad del contenido de la intervención y por la recuperación de la teología oriental. Cf. Bergonzini, *Diario*, 5 de octubre de 1964.

102. AS III/3, 309-311.

103. AS III/3, 312-314. En el n° 17 se opuso a la expresión de que los apóstoles «hubieran congregado a la Iglesia» («Ecclesiam congregarent»); él veía la labor de los apóstoles, más bien, en que «habían puesto el fundamento de la Iglesia». En el n° 19 le parecía inapropiada la expresión de que los apóstoles, «después de la muerte» del Señor, hubieran proclamado la fe, porque con esa expresión se oscurecía el hecho de que ellos daban testimonio de la resurrección del Señor. Se dedicó a discutir de manera detallada la expresión que aparecía en el n° 19 y que afirmaba que los evangelistas habían expresado su mensaje «en forma de proclamación» («in formam praeconii»). A él le parecía que eso no reflejaba el hecho de que la forma general de los evangelios es la de un relato histórico.

104. AS III/3, 314-316.

105. AS III/3, 317-321.

106. AS III/3, 321-323.

objeciones contra una oposición demasiado rígida a la perspectiva de las investigaciones de la crítica de las formas (perspectiva que en la formulación del esquema, en el n° 19, se describe «ut non ficta, ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia» [«como no fingida, sino procedente del poder creativo de la comunidad primitiva»]), y lamentó la «indigna reducción» que se hacía de la literatura epistolar neotestamentaria mediante la expresión «alia scripta apostolica» [«otros escritos apostólicos»]. Precisamente la teología de san Pablo debería ser mejor apreciada en esos párrafos.

Como último orador en la 94ª congregación general, hizo uso de la palabra Manuel del Rosario, obispo de Malolos (Filipinas)¹⁰⁷. Él se hallaba de acuerdo con el esquema, pero quería que en el n° 20 se fundamentara mejor la idea de la esperanza escatológica («consummatio gloriosa in spe fundatur», en vez de «revelatur»); llamó también la atención sobre la yuxtaposición que se hacía en el n° 24 de «scripto et tradito» y que podía inducir a malentendidos, yuxtaposición que se explicaba únicamente por no haberse reflexionado bien sobre el concepto de la tradición. La única norma auténtica de la interpretación de la tradición apostólica es la Escritura, y la única norma de una interpretación auténtica de la Escritura es la tradición apostólica. Pero la única autoridad que aplica infaliblemente esta norma es el Magisterio. Así que, para mayor claridad, es preferible que el esquema hable de la «tradición apostólica», en vez de hablar «de traditione sacra».

En su diario del Concilio, Otto Semmelroth ofreció la siguiente síntesis del día 5 de octubre:

Hoy hubo algunas buenas intervenciones acerca del esquema sobre la revelación. Especialmente el cardenal Meyer, de Chicago, impresionó por su excelente discurso, de profundidad teológica. Las votaciones sobre las cuatro primeras secciones del decreto sobre el ecumenismo tuvieron un resultado muy positivo. Por la tarde tuvo lugar la reunión de la Comisión Teológica. Yo me encontré con el obispo Volk en el Café S. Pietro, donde se hallaban también el profesor Ratzinger, el P. Rahner y el P. Grillmeier. En la reunión se examinó el nuevo texto sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia. El nuevo texto ha llegado a ser ahora mucho mejor que en la primera versión. Examinamos el capítulo entero. Claro que no regresamos a casa sino a las ocho y media. [...] Hoy ha fallecido nuestro Padre General. Fue en cierto grado una figura trágica. Personalmente era un santo varón, pero en la dirección de la Compañía de Jesús no se hallaba evidentemente a la altura de su predecesor. En la reunión nos habíamos enterado ya de que se encontraba mal. Luego el arzobispo Felici anunció su muerte. El Papa estuvo con él poco antes de su muerte, cosa que yo considero como un gesto admirable. Así y todo, la Compañía de Jesús significa no poco en la vida de la Iglesia¹⁰⁸.

d) «*Nosotros estamos exaltando en esta aula a la Sagrada Escritura, no a la tradición*»¹⁰⁹

La 95ª congregación general comenzó el 6 de octubre de 1964 –bajo la presidencia igualmente del cardenal Döpfner– con la distribución del esquema impreso sobre el

107. AS III/3, 323s.

108. ST, 90.

109. Así se expresa el *votum* de H. Volk, en AS III/3, 344.

apostolado de los laicos, juntamente con un informe detallado sobre él; esto era lo siguiente sobre lo que había que tratar¹¹⁰. Felici leyó luego los nombres de los oradores que iban a hablar sobre el esquema de la revelación y anunció la votación definitiva sobre el capítulo primero del decreto sobre el ecumenismo¹¹¹. El primero en hablar del esquema sobre la revelación fue Armando Fares, arzobispo de Catanzaro y obispo de Squillace (Italia)¹¹². Luigi Carli, obispo de Segni (Italia), consideró que era insuficiente, en el n° 19 del esquema, la confrontación con los errores, abusos e incertidumbres del método de la historia de las formas¹¹³, «porque toda la vida sobrenatural y moral de los cristianos se basa en la verdad histórica del Evangelio». Constantino Caminada, obispo de Ferentino (Italia), advirtió contra una indiferenciada difusión de la Sagrada Escritura entre los fieles, porque es pedirles demasiado el que sepan interpretarla correctamente¹¹⁴. Recomendó ediciones comentadas de la Sagrada Escritura y otras ayudas para introducir a los fieles en el sentido de la Escritura. Pablo Barrachina Esteban, obispo de Orihuela, Alicante (España), se mostró también insatisfecho del «valor pastoral» del capítulo sexto (la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia)¹¹⁵. Ni la inmutabilidad de la Sagrada Escritura ni su trascendencia se acentuaban suficientemente como base de la veneración hacia la palabra de Dios. Smiljan Čekada, obispo de Skoplje (Yugoslavia), habló igualmente sobre el capítulo sexto, y criticó que este capítulo hablara en sentido demasiado optimista acerca de la comprensión de la Escritura, sin tener en cuenta las numerosas dificultades concretas (gran desconocimiento de la Sagrada Escritura, falta de traducciones a las lenguas vernáculas). Propuso la creación de una Sociedad Bíblica Internacional en la Santa Sede¹¹⁶.

Hermann Volk, obispo de Maguncia (Alemania), concedió su *placet* fundamental al esquema en su totalidad, así como a los tres últimos capítulos sometidos a discusión¹¹⁷. Presentó algunas propuestas de mejora para el capítulo sexto. 1) Recogió de nuevo la idea de que Dios, en su revelación, no comunica verdades particulares ni desconocidas como tales, sino que en ella se revela a sí mismo. La liturgia es el lugar por excelencia del encuentro con la revelación. En este punto habría que establecer expresamente la re-

110. El texto se encuentra en AS III/3, 368-418.

111. Siguió luego la *relatio* de Charles Herman Helmsing, obispo de Kansas City (Estados Unidos), sobre el capítulo segundo del decreto sobre el ecumenismo (AS III/3, 328s). El secretario general hizo que se procediera luego a la votación, de tal manera que pudiera comenzar la serie de oradores que fueran a hablar acerca del esquema sobre la revelación.

112. AS III/3, 330-332. En el n° 14 el arzobispo quiso que se realizara más claramente el carácter histórico de muchos libros del Antiguo Testamento. De igual modo, no debía quedar duda alguna sobre el carácter histórico de los evangelios. No quería en absoluto que se pusiera en duda la inspiración o la inerrancia de la Escritura. Finalmente, el texto debía mencionar los grupos del evangelio («Gruppi del Vangelo»).

113. AS III/3, 332-335.

114. AS III/3, 336s.

115. AS III/3, 337-341.

116. AS III/3, 341-343. Enjuició escépticamente la colaboración ecuménica en el estudio y la interpretación de la Sagrada Escritura, mencionada en el n° 22 del esquema (a ese ecumenismo lo denominó «infantil» y «romántico»). Después de extenderse —sobrepasando el tiempo que se le había asignado— hablando sobre el «pancristianismo» y el «sincretismo cristiano», el moderador tuvo que llamarle al orden para que finalizara sus observaciones.

117. AS III/3, 344s.

lación con la constitución sobre la liturgia (especialmente con los nn. 31, 35, 51 y 56). «Así que la revelación no sólo plantea problemas científicos, sino que más bien nutre la vida espiritual, a cuyo servicio debe ponerse la ciencia teológica. En este sentido parece que a la Sagrada Escritura le corresponde una importancia especial, porque ella es en sí la palabra de Dios y no sólo contiene la palabra de Dios. En la sagrada liturgia se incienso a la Sagrada Escritura, y no a la tradición». 2) En el esquema se habla muy poco de la fe como respuesta a la revelación de Dios, porque la revelación y la fe se implican la una a la otra. Sin la fe, la revelación no surte ningún efecto. «Así como Dios no revela cualesquiera verdades, sino que —en su misericordia— se vuelve bondadosamente hacia nosotros, así también el hombre recibe las verdades reveladas por medio de la fe; el hombre se vuelve como totalidad hacia Dios, y se abre a Dios no sólo con el entendimiento y la voluntad, sino que se entrega a sí mismo a Dios y a Él le entrega su vida». 3) El capítulo sexto debería hablar también de las condiciones requeridas para que seamos capaces de escuchar la palabra de Dios, a fin de que en la liturgia «la mesa de la palabra» pueda completarse con la del sacramento. Así, en el capítulo sexto habría que decir todavía algo más sobre la lectura de la Escritura (en la celebración de la eucaristía, en la recitación del breviario y en la lectura de la Escritura por parte de los fieles) y sobre su importancia espiritual¹¹⁸.

Giovanni Ferreira, administrador apostólico de la Guinea Portuguesa, habló sobre el orden lógico del capítulo sexto revisado¹¹⁹; encontraba también defectuoso el orden de las citas. Además, aparecía muy poco clara la idea de que la Sagrada Escritura no es sólo el alma de la teología científica, sino que lo es también de la predicación, de la pastoral, de la teología de las misiones, así como de la liturgia y especialmente también de la teología mística. Según Pierre Boillon, obispo de Verdun (Francia), la afirmación de que la Sagrada Escritura es el alma de la teología tiene decisivas consecuencias pastorales¹²⁰. La fe de la Iglesia tiene su condensación primaria en la Sagrada Escritura, y no en los documentos de la tradición en general o en las declaraciones y definiciones del Magisterio en particular, las cuales no deben considerarse como inspiradas. La finalidad de tales declaraciones y definiciones es, más bien, la de ser testimonios de la Sagrada Escritura y la de salvaguardar lo que la Sagrada Escritura dice. Con respecto al carácter infalible de las declaraciones del Magisterio, él advertía contra la idea de considerarlas como una especie de anticipación de la gloria futura, en lugar de ver en ellas una expresión de la Iglesia peregrina que, por tanto, es imperfecta y necesita que la consideremos siempre como fragmentaria y necesitada de complementación.

Carlo Maccari, arzobispo de Mondovì (Italia), habló igualmente sobre el capítulo sexto del esquema¹²¹. Se mostró fundamentalmente de acuerdo con el capítulo, pero consideró que la forma necesitaba mejorarse. Y así, propuso como título del capítulo: *De verbo Dei in vita ecclesiae* [«La palabra de Dios en la vida de la Iglesia»]. En el ca-

118. La última frase del n° 26 debía modificarse para que estilísticamente resaltara con mayor claridad la palabra de Dios.

119. AS III/3, 346-348.

120. AS III/3, 348-350.

121. AS III/3, 350-352.

pítulo final debían recogerse de nuevo los temas de todo el esquema, y no tendría que guardarse silencio sobre la palabra no escrita de Dios y sobre el magisterio vivo de la Iglesia. No se fomenta el diálogo ecuménico silenciando angustiosamente algo; y la actividad pastoral de toda la Iglesia se pone en tela de juicio cuando no se refuerza solemnemente la raíz de la vida eclesial, es decir, el Magisterio. Al mismo tiempo, con el cambio del título podría situarse a su debida luz el precioso tesoro de la tradición y «la fuente sumamente fructífera y constante del magisterio eclesiástico». En la teología que Maccari expresa aquí, puede verse una estima exagerada del magisterio eclesiástico, al que se atribuye una función cuasi-constitutiva de la fe. La tendencia del Concilio va en la dirección opuesta: los ministerios e instituciones no se describen como un fin en sí mismos, sino que a ellos se les atribuye una función al servicio del pueblo de Dios.

Precisamente en este sentido se expresó Christopher Butler, abad presidente de la Congregación Benedictina inglesa, quien abogó por la libertad para la investigación científica y por una fe cristiana madura¹²². Volvió sobre el nº 19 acerca del carácter histórico de los evangelios. Se trataba de un punto neurálgico, dado que por una parte surgían angustias acerca del necesario fundamento histórico de la fe, y por otro lado no debía restringirse la libertad para la investigación exegética. En favor de esta última abogó Butler de manera apasionada. Se dedicó extensamente al enfoque histórico-crítico y rogó encarecidamente a los padres que no tuvieran miedo de la verdad científica crítica, es decir, que no tuvieran miedo de que una verdad fuera a oponerse a otra, ni de que los exegetas fuesen desleales a la Iglesia y a la verdad. «Lo que nosotros deseamos no es un contentamiento pueril, apartando los ojos de la verdad, sino una historiografía verdaderamente crítica, en virtud de la cual podamos entablar diálogo con exegetas no católicos y preparar el camino para una fe cristiana madura y adulta».

Eduardo Martínez González, obispo de Zamora (España), habló en nombre de sesenta obispos (la mayoría de los cuales eran españoles y sudamericanos)¹²³. Abordó el concepto de la inspiración, que él trató de desarrollar con ayuda de la doctrina escolástica acerca de la causalidad (Dios como la *causa principalis*, el hagiógrafo como la *causa instrumentalis*). Después de él, el obispo Aníbal Muñoz Duque, arzobispo de Nueva Pamplona (Colombia), habló en nombre de treinta y un obispos (la mayoría de ellos latinoamericanos)¹²⁴. Estaba de acuerdo con los enunciados fundamentales del esquema, pero puso una objeción contra la identificación que se hacía de hecho entre la palabra de Dios y la Sagrada Escritura. Argumentó afirmando que, en la historia de la salvación, había no sólo una inspiración de la Escritura, sino también una inspiración profética para la palabra hablada, que fue la fuente de la predicación de Cristo y de los apóstoles. Así que la palabra de Dios, en sentido propio, es una palabra proclamada y no una palabra escrita. Esta palabra de Dios proclamada por Cristo y por los apóstoles

122. AS III/3, 353-355.

123. AS III/3, 355-359. De ahí dedujo el concepto de «inerrancia absoluta», que abarca también todos los datos históricos y geográficos de la Escritura. Repitió unas palabras de san Agustín: «No se encuentra ningún error en las Escrituras», y trató de suavizar la problemática afirmando que los métodos de la ciencia moderna no son infalibles. Por sobrepasarse en el tiempo que se le había asignado para hablar, fue interrumpido por el moderador, quien le amonestó para que pusiera fin a sus palabras.

124. AS III/3, 360-364.

se ha transmitido en la fe de la Iglesia, en su testimonio vivo, en la predicación y en la liturgia, bajo la dirección jerárquica de la Iglesia, mediante la asistencia del Espíritu Santo (aunque no por medio de inspiración). Así que habría que distinguir entre la transmisión del mensaje, que como tal no está inspirado y no constituye la palabra de Dios, y lo que se transmite, el kerigma cristiano, que es en realidad la palabra de Dios. En este mismo sentido hablaron también el concilio de Trento y el concilio Vaticano I acerca de la palabra de Dios transmitida oralmente. Por el contrario, sería peligroso considerar únicamente a la Sagrada Escritura como «palabra de Dios».

Juan Manuel González Arbeláez, arzobispo titular de Ossirinco (Colombia), fue el último orador que en la 95ª congregación general habló acerca del esquema sobre la revelación¹²⁵. Al final de dicha congregación, el secretario general comunicó los resultados —enteramente positivos— de las votaciones sobre los capítulos primero y segundo del decreto sobre el ecumenismo, e inició la discusión del esquema sobre el apostolado de los laicos, anunciando la introducción a dicho tema por el cardenal Cento, introducción que tuvo lugar inmediatamente. Luego pasó revista a lo que se iba a tratar en la siguiente reunión (la 96ª congregación general, del día 7 de octubre), a saber, la *relatio* del obispo Hengsbach y el anuncio de los nombres de quienes habían solicitado intervenir en la discusión¹²⁶.

Al día siguiente, 7 de octubre, el diario católico «La Croix» publicó un juicio positivo de Max Thurian, monje de la Comunidad de Taizé, sobre el esquema. Pero no todo transcurrió según se hubiera deseado. Se siguieron intensificando las intervenciones cerca del Papa, a fin de conseguir de manera directa que el Papa retirara el esquema. Con este objetivo tuvo lugar una reunión, organizada por los cardenales Ruffini, Siri, Browne, Larraona y Santos¹²⁷. Sin embargo, no faltaron tampoco por parte contraria las intervenciones en favor del esquema, como la de Max Thurian¹²⁸. Hubo, además, numerosas observaciones por escrito que no fueron presentadas en el aula¹²⁹.

Después de la 95ª congregación general del 6 de octubre de 1964, los *modi* presentados por los padres al esquema *De divina revelatione* fueron incorporados a él, y revi-

125. AS III/3, 364-366. Su crítica se dirigió contra cuatro enunciados de los números 11 y 12 sobre la identificación que se hacía entre el contenido de la revelación y la Sagrada Escritura (identificación a la que él se opuso, lo mismo que lo había hecho el orador que había hablado antes que él); habló sobre la inerrancia de la Escritura (citándose un pasaje del concilio de Trento, pero distorsionándose su sentido); habló también sobre el concepto relativizado de la verdad atribuido al hagiógrafo, y sobre una inerrancia relativizada, la cual permitía que hubiera de hecho errores en la Escritura. Propuso el enunciado siguiente: «Nada de lo que en el discurso divino está expresado de manera humana y en palabras humanas es contrario en modo alguno a la autoridad y a la santidad de la Escritura».

126. O. Semmelroth, en su diario sobre el Concilio, sintetiza así los resultados de ese día: «En el aula se siguió votando sobre secciones del decreto sobre el ecumenismo. Estas votaciones han tenido hasta ahora resultados muy buenos. Se siguió discutiendo todavía sobre el esquema *De revelatione*. Las intervenciones de hoy ofrecieron una impresión menos buena. En parte fueron muy negativas. La del obispo Carli fue precisamente rastrera y demagógica. No reflejó correctamente, ni mucho menos, el contenido del capítulo sexto. Pero uno se da cuenta enseguida de que esas personas, por su extremismo, sus exageraciones y sus unilateralidades, se hacen insoportables. No se las toma ya verdaderamente en serio» (ST, 90s).

127. *Tagebuch* (9 de octubre de 1954).

128. Caprile IV, 135.

129. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 340-354.

sados del 20 al 21 de octubre por la subcomisión, y del 10 al 11 de noviembre por la Comisión Teológica. En la reunión del 20 de octubre, la minoría (Tromp, Schauf y Trapé) volvió a recordar a los miembros la necesidad de ofrecer una declaración sobre la tradición constitutiva. Tromp se basó para ello en la autoridad del Papa, cuya alocución con motivo de la conclusión del segundo período conciliar interpretó él en este sentido. Pero el informe de Betti suscitó igualmente objeciones por parte de Congar y de Philips. También se propuso devolver el esquema otra vez a la Comisión Mixta. Florit intervino enérgicamente para garantizar la ortodoxia del texto. No existía aún ningún acuerdo sobre la relación mutua en que se hallaban las palabras y las obras de Dios, ni tampoco acerca de si ambas eran constitutivas por igual de la revelación.

En todo caso, una decisión definitiva sobre la modificación del texto no se adoptó sino en la reunión plenaria de la Comisión Teológica, que tuvo lugar los días 10 y 11 de octubre. La decisión más extensa de la comisión central tenía que ver con la formulación de la inerrancia. Con ello se rechazó el intento de introducir el concepto de una «inerrancia absoluta». En vez de ello se adoptó la fórmula según la cual los libros de la Sagrada Escritura contienen la verdad de la salvación («veritatem salutarem»). Esta formulación fue aceptada por 19 votos sobre un total de 22. Sin embargo, durante el cuarto período conciliar volvió a encenderse la discusión¹³⁰. Con fecha del 20 de noviembre el esquema fue impreso de nuevo y distribuido a los padres¹³¹. Así que el Concilio, durante su cuarto período de sesiones, se ocuparía nuevamente del esquema de la constitución sobre la revelación.

130. *Ibid.*, 354-361.

131. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum secundum. Schema Constitutionis dogmaticae «De divina revelatione»* (sub secreto), Typ. polygl. Vat. 1964, 48.

La Iglesia de los laicos: un descubrimiento del Concilio

HANJO SAUER

El esquema «Sobre el apostolado de los laicos», que fue presentado a los padres el día 6 de octubre, se hallaba dividido en los cinco capítulos siguientes:

1) La vocación de los laicos al apostolado (participación de los laicos en la misión de la Iglesia; el apostolado debe ser ejercido por todos en común y por cada uno en particular).

2) Comunidades y ámbitos de vida (los campos del apostolado: la familia, las comunidades eclesiales, el ámbito de la propia vida, las agrupaciones que están abiertas a todos).

3) Las metas (conducir al hombre hacia Dios; la configuración cristiana del orden temporal; la actividad caritativa).

4) Formas de asociación (condición de la asociación; la variedad de formas de organización; asociaciones de fieles según el derecho canónico; la Acción Católica; el aprecio de las asociaciones).

5) Principios que rigen el ordenamiento (la relación con la jerarquía; los obispos y los laicos; la colaboración con otros cristianos y con no cristianos)¹.

En una carta que Stefan László, obispo de Eisenstadt, escribió en agosto de 1963 a los padres conciliares de lengua alemana acerca del sentido y de la formación del esquema *De apostolatu laicorum*, resumía así los antecedentes del esquema:

En vista del vigor del movimiento laical existente en la Iglesia durante los últimos decenios, y de la creciente importancia que ha ido adquiriendo la cuestión acerca de la situación y del apostolado de los laicos en la Iglesia, muchísimos obispos, en su respuesta a la pregunta formulada por la comisión antepreparatoria, pidieron al papa Juan XXIII que estas cuestiones se trataran en el Concilio. El Papa estableció para ello una comisión preparatoria especial con el nombre *De apostolatu laicorum*. Era una de las comisiones que trabajaron con mayor energía en la preparación del Concilio y contaba entre sus miembros no sólo con clérigos de los más diversos países del mundo, entre los que había obispos y teólogos, sino también y principalmente con dirigentes de organizaciones católicas de laicos, sobre todo de carácter internacional. La comisión

1. AS 11/3, 368-384.

4 ocupó un lugar especial entre las demás organizaciones preparatorias, porque no contaba con una organización correspondiente en la curia. Esto originó algunas dificultades técnicas. El presidente de la comisión era el cardenal Cento; el secretario, Mons. Glorieux, miembro adjunto del «Comitato permanente dei congressi mondiali laici»².

La presentación del esquema *De apostolatu laicorum*, al comienzo del tercer período de sesiones del Concilio³, estuvo precedida por casi cuatro años de labor intensa⁴. La comisión era consciente de la importancia del momento en que el esquema fue presentado por primera vez a todo el Concilio⁵.

1. «Los laicos no sólo están en la Iglesia, sino que ellos mismos son la Iglesia»⁶

Hacia finales de la 95ª congregación general, el día 6 de octubre de 1964, el cardenal Cento, presidente de la Comisión para el apostolado de los laicos, y que ya durante el período de preparación del Concilio había sido presidente de la comisión competente, hizo uso de la palabra⁷. Señaló que el obispo Hengsbach, elegido relator por la co-

2. *Überblick über den Sinn und das Werden des Schemas «De apostolatu laicorum»*, ejemplar a ciclo-estilo, de seis páginas, del 12 de agosto de 1963 (Archivo diocesano del obispado de Essen, fasc. 108).

3. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum secundum, Schema decreti de apostolatu laicorum*, Typ. polygl. Vat. 1964, 14 páginas con una extensa *relatio* de 36 páginas.

4. Sobre el período preparatorio, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genève 1992, 284-290; G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, en G. Alberigo-A. Melloni (eds.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Pasaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1993, 207-272; HV 1, 165s, 182-186. Para los períodos del Concilio precedentes, cf. HV 2, 260, 382, 400-410, 483-485; HV 3, 329-334. M. T. Fattori, *La commissione «de fidelium apostolatu» del Concilio Vaticano II e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici (settembre 1962-maggio 1963)*; este texto apareció posteriormente también como artículo en «Rivista di storia e letteratura religiosa» (1999); Id., *La commissione «de fidelium apostolatu» e lo schema sull'apostolato dei laici (maggio 1963-maggio 1964)*, en *Experiences, organizations and bodies at Vatican II*, Louvain 1999, 299-328. Sobre la historia del texto, F. Klostermann, *Einleitung und Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien*, en LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterung*, segunda parte, Freiburg 1967, 585-701.

5. Fijémonos en el énfasis con que Glorieux, secretario de la comisión, exigió a todos los miembros que abandonaran cualquier otra actividad «ut labores nostrae commissionis praecedant omnes alias activitates, etiam conferencias episcopales nationales, vel alia huiusmodi» [«para que los trabajos de nuestra comisión tengan preferencia sobre todas las demás actividades, incluso las de las conferencias episcopales nacionales, y otras actividades por el estilo»]. Con esta finalidad instó a los expertos a que se mantuvieran a disposición de los miembros, para que éstos pudieran seguir y entender mejor la discusión que se desarrollaba en el aula. La secretaría había establecido ya la *ratio procedendi*, a fin de que pudiera comenzar el debate. El secretario dio a conocer la manera de proceder a las cinco subcomisiones, según la cual cada una debía preocuparse especialmente de las observaciones que correspondieran al campo de su respectiva competencia. Después que las observaciones de los padres conciliares se hubieran dividido entre las que tenían más importancia y las que tenían menos importancia, había que estudiar en especial aquellas formulaciones que habían sido aprobadas por una mayoría de dos tercios. Después de la redacción de la *relatio scripta*, la comisión debía aprobar o rechazar en una asamblea plenaria las enmiendas que hubieran sido propuestas por una mayoría de dos tercios. Cf. F-Glorieux XXXIII, 589, p. 1, del 9 de octubre de 1964.

6. Así se expresó el cardenal Cento en su introducción; cf. AS III/4, 421.

7. AS III/4, 418-421.

misión, era el que iba a hacer uso de la palabra después de él (al comienzo de la 96ª congregación general)⁸. Cento comenzó dando las gracias a todos los padres conciliares y a los laicos (*utriusque sexus* [«de ambos sexos»]) que habían cooperado en la elaboración del esquema; recordó igualmente la alegría que supuso para muchos laicos en todo el mundo el hecho de que el papa Juan XXIII, en la preparación del Concilio, hubiera establecido una comisión especial para el apostolado de los laicos. Esto era una señal manifiesta de lo muchísimo que la jerarquía apreciaba la colaboración de los laicos en la realización de la tarea común, que no era otra sino la continuación de la misión salvífica de Jesucristo.

Cento dijo después que el tema del apostolado de los laicos se hallaba íntimamente relacionado con los fines específicos del Concilio, según lo entendían tanto el papa Juan XXIII como Pablo VI. Este apostolado respondía en gran medida a los objetivos pastorales. El esquema se encaminaba a imprimir en los miembros de la Iglesia la idea de la vocación cristiana recibida por medio del bautismo, y la idea de la participación activa de los laicos —juntamente con el clero, aunque no en el mismo grado— en la preparación del camino para la llegada del reino de Dios. El esquema respondía, además, al espíritu ecuménico del Concilio, porque la vida de los creyentes en Cristo, en la medida en que se ajusta a la doctrina del Evangelio, está animada por un impulso apostólico y por el amor de Cristo, un amor que se extiende no menos a los hermanos separados e incluso a los no cristianos. Con la acogida abierta del apostolado laical por parte de la jerarquía, se desvirtuaba también aquel prejuicio de que en la Iglesia católica los laicos estuvieran condenados a la pasividad.

Al final de su introducción, Cento dirá que la cuestión del apostolado de los laicos es un asunto de la máxima importancia para la Iglesia. Se exhorta a los pastores a tener confianza en los laicos, especialísimamente en los jóvenes, entre los que hay muchos que tienen cada vez mayor ansia de ponerse por completo al servicio de la causa de Cristo. Los laicos han de tener del mismo modo confianza en sus pastores y deben mostrarles el debido respeto y ver en ellos a la persona de Cristo. Es verdad que, por voluntad del Señor, existe una diferencia entre los pastores y los laicos, pero se trata precisamente de una diferencia, y no de una distancia. El sacerdocio especial y el sacerdocio universal de todos los creyentes son un sacerdocio sacramental y están destinados al servicio: ambos tienen su origen en el sacerdocio eterno de Cristo. «Los laicos no están simplemente *en la Iglesia*, sino que, juntamente con nosotros, *son la Iglesia*, y son miembros vivos y activos de la misma. Tengamos, pues, con ellos un solo corazón y una sola alma: llevemos a feliz término el deseo supremo de nuestro Redentor»⁹. Cento concluyó diciendo que ahora correspondía a los padres el formarse un juicio sobre el esquema.

8. La comisión celebró sus dos primeras reuniones del tercer período en los días 22 y 29 de septiembre. En ellas se examinó si era oportuno convocar una subcomisión bíblica. Se aprobó el texto del informe de Hengsbach, y se expresó el deseo de que los laicos pudieran también hacer uso de la palabra en el aula. Cf. *Acta Commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»* III, 117-121.

9. AS III/4, 421.

2. La vocación de todos los creyentes¹⁰

Franz Hengsbach, obispo de Essen, presentó el informe sobre el esquema del decreto *De apostolatu laicorum* el día 7 de octubre de 1964, en la 96ª congregación general¹¹. Hizo notar que el esquema debía haberse discutido ya durante el segundo período conciliar, pero que por razones de tiempo no había sido posible tratar de él. En la última congregación general de ese segundo período de sesiones (la 79ª congregación general celebrada el 2 de septiembre de 1963) se había dicho algo, en un brevísimo informe, acerca del origen y del contenido del esquema, y se habían formulado también algunas propuestas de mejora. Gracias a esa exposición, la comisión había conseguido ya, durante la intersesión, que la Comisión de Coordinación eliminara el esquema sobre el apostolado de los laicos de la lista de los «mini-esquemas». En la versión revisada del texto, de abril de 1964, el esquema *De apostolatu laicorum* apareció entre aquellos seis esquemas sobre los que había que discutir y que votar¹². Mientras tanto el esquema había sido revisado profundamente. Hengsbach explicó primeramente cuál era el contexto del esquema: había que considerarlo en estrecha conexión con el capítulo cuarto de la constitución *De ecclesia*. La Comisión Teológica había decidido ya, a finales de abril de 1963, que ni el capítulo sobre los laicos ni el que hablaba sobre los religiosos fueran incluidos en el esquema *De ecclesia* como si el primero fuese una especie de fundamentación doctrinal y el segundo una exposición disciplinar. La decisión trataba de impedir que se hiriese sensiblemente la autonomía de las distintas comisiones y que se mezclaran textos que poseían distintas finalidades, uno de ellos doctrinal y el otro disciplinar. La Comisión Teológica opinaba que ella poseía «la charge et la responsabilité» («el encargo y la responsabilidad») de la redacción de esos capítulos, aunque ésta se hubiera confiado a la Comisión Mixta para su redacción definitiva. Se encargó al cardenal Ottaviani que pidiera a Cicognani, secretario de Estado, «d'incliner le droit en faveur de la discussion par la seule commission théologique» [«inclinarse el derecho en favor de la discusión por la sola Comisión Teológica»]. Así que, por un lado, existía este deseo de supremacía, al mismo tiempo que, por otro lado, la discusión sobre el esquema del apostolado tropezaba con la dificultad de hallar una definición del laico que evitara la concepción puramente negativa del Código de Derecho Canónico, pero que hiciera algo más que limitarse a identificar a los laicos con los simples fieles¹³.

10. Cf. AS III/4, 17.

11. AS III/4, 15-54.

12. *Elenchus schematum Constitutionum, Decretorum, Positionum et Voti*, en AS V/2, 500s. Para la descripción de los denominados «Mini-Schemata», cf. Grootaers, *Sinergie e conflitti nel Vaticano II*, en M. T. Fattori-A. Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulla dinamiche del Concilio Vaticano II*, Bologna 1997, 391. Los padres fueron informados oficialmente de este cambio el día 16 de octubre de 1964, después de que la idea de una presentación provisional de los esquemas fuera desechada definitivamente, tal y como lo había decidido el día anterior la Comisión de Coordinación. Cf. AS III/5, 9s, y AS V/3, 21-24. Desde entonces todos los esquemas debían discutirse en el aula después de una votación previa sobre la aceptación o el rechazo por parte de la asamblea plenaria del Concilio.

13. Desde 1963 existía una Comisión Mixta compuesta por quienes se ocupaban del apostolado de los laicos y por miembros de la Comisión Teológica. Sin embargo, esta Comisión Mixta no había producido re-

Además, la comisión preparatoria del esquema sobre «el apostolado de los laicos» contribuyó con gran parte de su contenido al esquema sobre «la Iglesia en el mundo moderno». Pero también en otros esquemas había contenidos que afectaban al esquema sobre el apostolado de los laicos, por ejemplo, en los decretos sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia, sobre los medios de comunicación social, en los esquemas sobre los sacerdotes, sobre la actividad misionera de la Iglesia, sobre las escuelas católicas y en el *votum* sobre el sacramento del matrimonio. Muchas cuestiones jurídicas había que dejárselas a la comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico. Para cuestiones más particulares, podía crearse un directorio posconciliar; éste era susceptible de quedar a cargo de las conferencias episcopales y de los mismos laicos que estuvieran dedicados al ejercicio del apostolado en la Iglesia.

Una segunda observación se refería a la historia del texto del esquema. Esta historia había pasado por tres fases: una en la comisión preparatoria, dos en la comisión conciliar. Sobre las líneas esenciales del desarrollo informa la *relatio* impresa (en p. 24-26), que precede al texto del esquema¹⁴. Sobre la última fase del texto diremos únicamente lo siguiente: las opiniones de los padres conciliares, recibidas hasta enero de 1964, habían sido tenidas en cuenta en la redacción del esquema. Y el texto se había abreviado con arreglo a los *vota* de los padres y al encargo de la Comisión de Coordinación¹⁵. Siete conferencias episcopales, ochenta y cinco padres conciliares colectivamente y setenta y cinco padres conciliares individualmente habían presentado observaciones no sólo sobre cuestiones fundamentales, sino también sobre cuestiones de detalle. El examen y la selección de las propuestas se hallan documentados en la tercera parte de la *relatio* escrita (p. 29-58) ya mencionada¹⁶. La versión actual del texto fue examinada y aprobada de común acuerdo por cinco subcomisiones a comienzos de marzo, y luego por varias reuniones plenarias de la comisión. En comparación con el proyecto anterior, la extensión del texto había quedado reducida en una cuarta parte, y éste poseía ahora una nueva estructura. El nuevo texto fue enviado en mayo a los padres conciliares. La comisión había examinado ya las observaciones de tres conferencias episcopales y de diez padres conciliares en particular, que habían sido enviadas a comienzos de este tercer período de sesiones. Algunas pequeñas enmiendas y modificaciones del texto se encuentran en el apéndice de la *relatio*.

En la segunda parte de su informe Hengsbach habló sobre el contenido del esquema. El proemio acentúa la gran importancia del apostolado laical para nuestro tiempo, así

sultados. Además, no se había logrado llegar a una decisión acerca de cuál de los dos órganos debía ofrecer al otro los fundamentos doctrinales para el apostolado de los laicos. Consúltese a este propósito el protocolo de la Comisión Teológica del 15 al 31 de mayo de 1963: *Relatio III conventus commissionis doctrinalis (15-31 maii 1963)*, F-Florit con copia también en el ISR, 10-13, así como el protocolo de la Comisión para el apostolado de los laicos: *Acta commissionis conciliaris De fidelium apostolatu: Storia del testo (1962-1964)*, redactado por A. Glorieux y P. Dalos a partir de extractos de informes destinados a los obispos que eran miembros de la comisión. Cf. F-CT 31/1, «Archivio de 'La Civiltà Cattolica'»; igualmente F-GLX L/810 y L/811, «Archivio del Consilium pro laicis».

14. Cf. AS III/3, 384-387.

15. En las subcomisiones se examinaron las observaciones que habían llegado antes de enero de 1964, y se recopilaron en las *animadversiones*, a fin de presentar los puntos controvertidos.

16. Cf. AS III/3, 390-418.

como las intenciones prácticas y pastorales del decreto. El capítulo primero (Sobre la vocación de los laicos al apostolado) contiene tres números: 1) La participación de los laicos en la misión de la Iglesia. 2) Sobre el apostolado, que debe ser ejercido por todos en común y por cada individuo en particular. 3) Sobre la formación apostólica. El texto «describe la naturaleza del apostolado de la Iglesia e insiste en la participación de todos los creyentes en él; explica el fundamento sacramental y el alcance de este apostolado, que afecta incluso al orden temporal»¹⁷. Recuerda elementos del apostolado, como son la oración, el asemejarse a Cristo, el testimonio de la propia vida, de la evangelización y de la irradiación en los distintos ámbitos de la sociedad. La formación para el apostolado debe considerarse en conexión con la educación cristiana.

El capítulo segundo (Sobre las comunidades y los ámbitos de la vida) enumera determinados campos del apostolado (nº 4) y contempla especialmente cuatro de ellos: la familia (nº 5), las comunidades eclesiales, que son la parroquia, la diócesis y la Iglesia universal (nº 6), los ámbitos de la vida propia de los laicos (nº 7) y las asociaciones que están abiertas a todos (nº 8). Por falta de tiempo Hengsbach abrevió su texto de la *relatio* al hacer la presentación verbal del mismo en el aula conciliar, de tal manera que la idea importante que afirma que la familia no es solamente lugar de la atención pastoral, sino también «sujeto del apostolado», se encuentra únicamente en el texto impreso de la *relatio*¹⁸.

El capítulo tercero (Sobre los objetivos) se ocupa de las diversas formas del apostolado. En primer lugar se acentúa la unidad concreta del apostolado laical (nº 9), y luego se habla sobre los dos ámbitos distintos que son objeto del apostolado, a saber, la conversión de los seres humanos y el progreso de los mismos hacia Dios (nº 10). El orden temporal debe quedar animado por el espíritu cristiano (nº 11). A causa de su importancia especial, se dedica una sección separada a la actividad caritativa (nº 12).

El capítulo cuarto (Sobre formas de asociación) contiene cinco números, a saber, sobre la importancia de las formas de asociación (nº 13), sobre la gran diversidad de las mismas (nº 14), sobre la asociación de los creyentes, en cuanto que tal asociación tiene o ha de tener una base jurídica (nº 15), sobre la Acción Católica (nº 16), y sobre el aprecio que hay que tener a estas formas de asociación (nº 17). De manera particular al tratar de la Acción Católica, fue necesario tener en cuenta la gran diferencia existente entre las regiones, así como las circunstancias históricas, geográficas, culturales y sociales. Especialmente sobre la Acción Católica, los padres conciliares mostraron considerables diferencias de opinión, como puede verse claramente por la documentación en que se exponen las actitudes de los mismos¹⁹.

17. AS III/4, 17.

18. AS III/4, 18.

19. Cf. AS III/4, 710-824. La Acción Católica fue uno de los puntos decisivos de la discusión, primeramente en la comisión preparatoria y luego en la comisión conciliar. Detrás de las críticas con que este capítulo fue recibido, se hallaban las dificultades que habían surgido en los años que precedieron al Concilio. El principal problema suscitado en relación con la Acción Católica era el de su denominación común. Los modelos eran muy diferentes: la Acción Católica según el modelo latino(-americano) y según el modelo de las federaciones, en la línea del modelo francés y en consonancia con las experiencias habidas en Alemania durante el tiempo de la posguerra y en los Estados Unidos. Existía el problema de la legitimación y el de la relación entre las formas de organización que se orientaban hacia la evangelización como tal y las que se

El capítulo quinto (Sobre el mantenimiento del orden) trata de la relación del apostolado de los laicos con la jerarquía. Se mencionan diversas formas de relación (nº 18); luego se habla de la cooperación de los pastores y de los laicos en el apostolado laical, y se habla también de los laicos que de manera permanente o por un tiempo limitado se ponen al servicio de la Iglesia (nº 19). La colaboración mutua entre diversas organizaciones e instituciones en distintos ámbitos, especialmente si estaba canalizada a través de una secretaría común en la Santa Sede, fue objeto de estudio (nº 20). El capítulo termina con la recomendación de que los laicos colaboren con otros cristianos y no cristianos (nº 21). Hengsbach recalcó nuevamente que la finalidad de la secretaría pontificia era de naturaleza informativa, investigadora y asesora, y no pretendía en absoluto impartir instrucciones a los laicos para que ellos desempeñaran sus actividades nacionales e internacionales. Sin embargo, tal cosa no era necesario afirmarla específicamente en el texto. El esquema termina con una invitación a participar en la única misión de Cristo y de su Iglesia, y a adaptar en el futuro esta misión a las necesidades de los tiempos.

En la tercera parte de su *relatio*, Hengsbach habló del método previsto para la mejora ulterior del esquema. Se había establecido una reducida subcomisión de exegetas para que examinaran las referencias que se habían hecho a la Sagrada Escritura. Hasta ahora no estaba terminado aún el texto definitivo del Concilio sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. El esquema sobre el apostolado de los laicos tenía que hallarse coordinado con ese documento. Se habían manifestado deseos expresos de una exposición de los elementos que constituían la espiritualidad de los laicos; sin embargo, de ello trataba el capítulo quinto del esquema sobre la Iglesia. Se había manifestado igualmente el deseo de que existiera una «conexión orgánica entre las comunidades eclesiales, las familias, los ámbitos de la vida y las asociaciones católicas relacionadas con el apostolado de los laicos»²⁰. Asimismo, había que completar lo que se había dicho sobre el apostolado de los laicos en el orden internacional.

centraban en «la impregnación cristiana de todas las instituciones temporales». En cualquier caso la finalidad era una recristianización, pero el método para conseguirla podía variar considerablemente. Sobre esta discusión, cf., entre otros: A. Z. Serrand, *Réflexions sur l'Action Catholique ouvrière*: La Vie intellectuelle 13 (1945) 40-61; A. Hayen, *Le désintéressement de l'Action catholique*: Nouvelle Revue Théologique 67 (1945) 810-827. Una declaración típica de la finalidad común, a pesar de los diversos presupuestos, es el artículo editorial del primer número de «Masses ouvrières», publicación vinculada con la Acción Católica de los trabajadores (serie especial, 1944, 5). Cf. además J. Comblin, *Échec de l'Action Catholique?*, Paris-Bru-xelles 1961, así como el análisis crítico de G. Jarlot, *Action catholique ou apostolat des laïcs?*: Nouvelle Re-vue Théologique 84 (1962) 952-957, en el cual Jarlot introduce la distinción entre acción católica, acción ca-ritativa y acción social, y se vuelve contra un concepto de la Acción Católica que lo abarque todo. Se expresa también en ello un eco de la discusión suscitada a consecuencia de la propuesta del Papa Pío XII, en el segundo Congreso mundial del apostolado de los laicos, para que se aceptase un concepto amplio de la Acción Católica. Cf., a propósito, F. Klostermann, *Die Problematik des Laienapostolates nach dem zwei-ten Weltkongreß in Rom*: Theologisch-praktische Quartalschrift 106 (1958) 89-104. El discurso de Pío XII está caracterizado por la oposición a la propuesta de Karl Rahner, según el cual los laicos que tienen como ocupación principal el servicio a la Iglesia deberían ser considerados como parte de la jerarquía. Cf., a pro-pósito, K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln 1955, 339-373. Los intereses que podían ocultarse detrás de esta forma de apostolado laical pueden verse claramente en H. Schaaf, *Über die dogmatisch-kirchentrechtliche Grundlage des Laienapostolates in der Kirche*, Aachen 1958, 8-31.

Hengsbach terminó su *relatio* dando las gracias a los padres conciliares que habían presentado ya sus respectivas opiniones acerca de este nuevo texto, y agradeció también a los oyentes, varones y mujeres, cuyos puntos de vista habían influido igualmente en el texto. Dio las gracias, en fin, a todos aquellos —laicos, sacerdotes y religiosos— que habían colaborado en el proceso de elaboración de las ideas de la comisión²¹. Para terminar, el orador recordó al concilio Vaticano I, que en la exposición de su eclesiología se había propuesto originalmente tratar también acerca de los laicos.

3. La irremplazable tarea propia del laico²²

Después que Hengsbach pronunciara su *relatio*, comenzó la discusión sobre el esquema el día 7 de octubre de 1964 en la 96ª congregación general²³. El primero en hablar fue el cardenal Joseph Ritter, arzobispo de San Luis (Estados Unidos)²⁴. Criticó de modo especial el espíritu clerical, jurídico y unilateralmente favoritista²⁵ del actual esquema. Había que insistir más intensamente en la naturaleza del apostolado mismo, en sus diversas formas y en la espiritualidad específica de los laicos. En lo que respecta a la nueva disposición del esquema, habría que tomar el proemio del capítulo sobre los laicos del esquema sobre la Iglesia. El decreto mismo, que tendría que ser esencialmente más breve, debería constar de tres partes: 1) la esencia del apostolado, 2) las diversas formas de apostolado, y 3) la santidad del laico como característica esencial del apostolado²⁶. Después de Ritter habló Michael Browne, cardenal de la curia²⁷. Consi-

21. Desde el primer período del Concilio, la Comisión para el apostolado de los laicos había consultado ya, de manera semioficial, a muchas organizaciones del mundo laical. Esta consulta se condensó en una lista de observaciones que fueron discutidas por la comisión, y que en parte fueron incorporadas al nuevo texto que se había estado revisando durante el primer período conciliar. Tales organizaciones, además de COPECIAL, eran el «Bureau International Catholique de l'Enfance», el «Centre Catholique International de Coordination auprès de l'UNESCO», el «Centrum Internationalis Tertii Ordinis Carmelitani», la «Fédération Mondiale des Congregations Mariales», el «National Council of Catholic Men and Catholic Women», la «Fédération Mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques», la «Jeunesse Étudiante Catholique Internationale», el «Centre international d'études et de formation religieuse Lumen Vitae», el «Mouvement international de la Jeunesse agricole et rural catholique», la «Pax Romana», el «Centre d'information des OIC à Genève», la «Union Mondiale des Enseignants Chrétiens», la «Fédération internationale des Hommes Catholiques Unus Omnes». Cf., a propósito, *Schema on the Lay Apostolate* (Unofficial translation prepared by the COPECIAL secretariate), en F-CT 34/C/15 del 26 de febrero de 1963, y F-CT 34/C/8. Cf. además *Summary of the discussions on the: Schema constitutionis «De apostolatu laicorum»*, 26/28 de febrero de 1963, 1-19, y *Acta commissionis*, en F-CT 31/1, 28.

22. P. E. Charbonneau, obispo de Hull (Canadá), declaró: «Munus valde specificum adimplent, quod radicaliter suum est et quod non potest ab aliis adimpleri...» [«Realizan una tarea específica que es radicalmente suya y que no puede ser realizada por otros...»]. Cf. AS III/4, 33.

23. AS III/4, 24-27.

24. AS III/4, 24-27. El esquema —dijo— abarca, desde luego, casi todo el contenido de un decreto conciliar sobre el apostolado de los laicos, pero es inaceptable en la forma actual, porque la disposición de las materias muestra considerables deficiencias. Hay que omitir lo superfluo e introducir una disposición nueva.

25. AS III/4, 25. El orador utilizó el término *favoritism* en el sentido de una administración favoritista.

26. En forma escrita Ritter presentó algunas observaciones sobre el esquema, en las cuales él se refiere expresamente a las exigencias de nuestro tiempo con respecto al apostolado laical; AS III/4, 26s.

27. AS III/4, 27-29.

deró que en general el esquema era bueno, pero abogó por que en el texto se acentuara la idea de dar alguna orientación para los laicos. Muy significativamente citó del proyecto del texto aquellas palabras de san Ignacio de Antioquía: «Nihil sine episcopo» [«Nada sin el obispo»]. Y quiso que se subrayara bien en el texto el deber de los laicos de obedecer al párroco.

Remi De Roo, obispo de Victoria, en la Isla de Vancouver (Canadá), habló en nombre de quince obispos canadienses²⁸. Acentuó la importancia del tema y se refirió a dos elementos esenciales del apostolado laical. El primero es la vocación de la Iglesia y de los cristianos. En Cristo la creación y la redención se hallan unidas. Así que los cristianos poseen una doble vocación: por un lado, el deber de continuar y completar la creación (en los ámbitos de la labor artesanal, de la economía, de la educación, de la ciencia, de la tecnología, etc.); por otro el lado, la pertenencia al pueblo de Dios eleva la vocación humana a la dignidad de apostolado cristiano. Estos dos aspectos —natural y sobrenatural— del apostolado se hallan inseparablemente unidos entre sí. El segundo elemento es la meta y rasgo específico del apostolado laical, a saber, el de proclamar, por un lado, el reino de Dios, y el de conducir, por otro lado, al mundo entero hacia su perfección. «El pueblo de Dios en su totalidad tiene el encargo de difundir la palabra y de anunciar la llegada del reino de Dios»²⁹. Así que la responsabilidad de los laicos es básicamente la de llevar a cabo el plan divino.

Paul Émile Charbonneau, obispo de Hull (Canadá), argumentó en forma parecida³⁰. En el esquema hay buenos elementos, de los que él se alegra; pero habría que subrayar más claramente los elementos específicos de la importancia del laico, en qué consiste concreta y prácticamente la vocación de los laicos y cómo habría que formar a los mismos para que respondan a su vocación. Además debería definirse claramente lo que es la Acción Católica; asimismo, habría que enumerar los elementos constitutivos de la colaboración entre los clérigos y los laicos. Charbonneau se preocupó en todo ello de exponer la irremplazable tarea propia de los laicos, que debe quedar bien afirmada en una teología acerca del pueblo de Dios. «En los laicos mismos está presente la plena y total vocación apostólica del pueblo de Dios, y por cierto, de una manera propia y especial, que es distinta de la forma de la jerarquía»³¹. La formación de los laicos debe efectuarse partiendo de dos principios: del misterio del Cristo pascual, y del contacto con la vida de los hombres. Finalmente, opina, el esquema está muy necesitado de mejora en cuanto a la presentación que hace de la Acción Católica. El orador terminó refiriéndose a la gran importancia de la colaboración entre clérigos y laicos, y a la necesidad de que, ya en la formación de los sacerdotes, se evitara cualquier forma de clericalismo.

28. AS III/4, 29-32.

29. AS III/4, 30. A pesar de que esta formulación se presta a malentendidos (la llegada del reino de Dios, en sentido estricto, no puede quedar nunca bajo la responsabilidad del hombre, ¡pero sí es responsabilidad del hombre el reaccionar ante la iniciativa precedente de Dios!), se siente aquí la intención de tener en cuenta la eclesiología de la *Lumen gentium*.

30. AS III/4, 33-36.

31. AS III/4, 33. Finalmente, partiendo de una teología de la encarnación, Charbonneau quiso que se viera claramente cuál es la tarea central de los laicos en el mundo, sin la cual la Iglesia no puede ser fermento de la Buena Nueva en el mundo.

Paul Sani, obispo de Den Pasar, habló en nombre de la Conferencia episcopal indonesia³². En vez de comenzar enumerando los elementos del apostolado laical, sería preferible hacerlo con una descripción de la situación de la vida de los laicos en el mundo actual. De ahí se deducirían luego las exigencias y las posibilidades del apostolado. Habrá que hacer ver claramente qué quiere decir en concreto lo de animar con el espíritu cristiano el orden secular. Los laicos deben responder a lo que es su misión, no junto a sus tareas seculares, sino en esas tareas mismas. Angelo Fernandes, obispo auxiliar de Delhi (India), habló después en nombre de los obispos indios³³. Esbozó la importancia del apostolado laical, presentándolo en conexión con la lucha mundial contra el hambre y la pobreza y a favor de la justicia social. Y mostró la vinculación interna del tema con las encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, y con el esquema XIII (sobre la Iglesia en el mundo actual).

Después de él habló Léon-Étienne Duval, arzobispo de Argel (Argelia)³⁴. Formuló sus propuestas en nombre de los obispos de África del Norte, que se referían a las experiencias de los laicos que vivían entre los no cristianos. En el esquema habría que mostrar el fundamento del apostolado laical. Este fundamento teológico era doble: 1) los cristianos, especialmente los laicos, están unidos en muchos aspectos (cultura, moral, intelectualidad, etc.) con los más diversos grupos de la sociedad; 2) la Iglesia, como realidad mística, no se limita a sus propias fronteras visibles³⁵. El Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia, llena el orbe de la tierra. Esto quiere decir que los cristianos no sólo deben dar algo a los no cristianos, sino que también deben recibir algo de ellos.

Mauro Rubio Repullés, obispo de Salamanca (España), reconoció el progreso que se había logrado en la elaboración del esquema³⁶. El capítulo de la introducción debía dividirse en dos partes, a saber, una descripción pastoral y sociológica del estado laical (con sus dimensiones espirituales y seculares), y una exposición de la naturaleza del apostolado, así como de su actividad secular y civilizadora. Luego había que mostrar las distintas formas de asociación (según fuera su respectiva relación con la jerarquía eclesial). Finalmente, había que animar a los obispos, sacerdotes y religiosos a que dedicaran su atención y solicitud a este apostolado. El último orador en hablar en la 96ª congregación general fue Carlo Maccari, arzobispo de Mondovì (Italia)³⁷. Declaró crí-

32. AS III/4, 37-42.

33. AS III/4, 42-45.

34. AS III/4, 45-48. El texto sería excelente en muchas cosas y digno de elogio.

35. Fue clara la referencia a la *Mystici corporis*, donde se realizaba la importancia de la unidad no sólo del centro con la periferia, sino también de las distintas partes del organismo de la Iglesia. Este documento revaloriza también el papel de los laicos en una distribución de las energías y las iniciativas creativas, haciéndolo en el marco de un programa que prevé la actividad de los cristianos en el ámbito social («temporal»). Dirigiendo su atención a los cambios habidos en todo el marco eclesiológico, Y. Congar había dado cuenta de ello en el *Bulletin d'Écclésiologie* (1939-1946). Cf. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947) 77-96 y 272-296. Este cambio en la teología del laicado es evidente. Cf. M. T. Fattori, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II. Rassegna delle fonti e dei percorsi (1930-1965)*: *Cristianesimo nella storia* 20 (1999) 325-381, especialmente 325-336.

36. AS III/4, 49-51. En su intervención se refirió a la estructura global y a la organización interna del esquema.

37. AS III/4, 51-54.

ticamente que el esquema no siempre satisfacía las expectativas. Daba la impresión de que el desarrollo interno de las ideas quedaba a veces entrecortado; el latín empleado no era nada bueno; había repeticiones. No obstante, dada la complejidad de la materia, la división del esquema era aceptable. Maccari quería que se hiciera un claro deslinde entre el apostolado en sentido estricto, que por institución divina corresponde exclusivamente a la jerarquía, y el apostolado propio de los laicos.

En su diario sobre el Concilio escribía Otto Semmelroth el día 7 de octubre:

Muchos obispos están muy disgustados por el ritmo con que se desarrolla el Concilio. Les irrita que el plazo para notificar que van a efectuar una intervención sea tan breve. No se entiende por qué eso tiene que ser así, y se sospecha que la curia tiene la intención de que con la presente sesión finalice el Concilio. El obispo Volk ha escrito ya una carta sobre este punto al cardenal Frings. Hoy por la tarde habrá una reunión del consejo de presidentes y de los moderadores con la Comisión de Coordinación, en la que se van a discutir estas cosas. En el aula comenzó la discusión sobre el esquema *De apostolatu laicorum*. Se criticaron bastantes cosas de él. El cardenal Ritter pensaba que el esquema era demasiado clerical³⁸.

4. *El apostolado de los laicos, «un movimiento lleno de dinamismo y de diversidad»*³⁹

En la 97ª congregación general, el día 8 de octubre de 1964, presidida por el cardenal Suenens, el primer orador en hablar sobre el esquema del apostolado de los laicos fue Eugene D'Souza, arzobispo de Bhopal (India)⁴⁰. Criticó el esquema porque ponía impedimentos al Espíritu. Instó de nuevo a que se tratara a los laicos como a adultos. Se refirió otra vez a las palabras de san Ignacio de Antioquía citadas en el esquema: «Nihil sine episcopo» [«Nada sin el obispo»], y declaró que sería un malentendido el interpretar estas palabras como si nada debiera suceder a menos que fuera por la iniciativa y con arreglo a las ideas del obispo; nada que el obispo no hubiera dispuesto expresamente o considerado como bueno. Claro está que nada tendría que realizarse en contra del obispo o haciendo caso omiso de él. Pero no debería olvidarse que el pueblo de Dios no es un Estado totalitario, en el cual todo se halla dispuesto desde arriba. ¿Dónde quedaría entonces la libertad de los hijos de Dios? Criticó, además, el concepto de la Acción Católica que se ofrecía en el esquema, porque ésta, después de todo, no es más que una de las muchas formas de apostolado. Si no se anima el espíritu del esquema, éste se quedará en letra muerta. Como razón principal que obstaculizaba la reforma eclesial, D'Souza habló del clericalismo. Los laicos son hermanos en Cristo. No se comprende por qué la Iglesia tiene que estar representada únicamente por sacerdotes en las organizaciones internacionales. ¿Por qué, incluso en las congregaciones romanas, muchos clérigos no podrían ser sustituidos por laicos? ¿Por qué los laicos no pueden ejercer funciones diplomáticas en la Santa Sede? A propósito de todo esto sería necesaria una

38. O. Semmelroth, *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil 1962-1965*, 91.

39. E. De Smedt, en AS III/4, 60.

40. AS III/4, 58-60.

profunda reorganización en la Iglesia. El orador exhortó también a exponerse valientemente a los peligros de esta reestructuración. Es ley de vida el que no haya crecimiento sin crisis. «¡Guardémonos de ser demasiado prudentes! La prudencia, cuando conduce a la inmovilidad, es peor que la irreflexión»⁴¹. D'Souza afirmó también que con el nuevo esquema podía iniciarse una nueva era en la Iglesia, y podía prometerse a la Iglesia una nueva juventud.

Después de él habló Émile Josef Marie De Smedt, obispo de Brujas (Bélgica)⁴². El apostolado laical es un movimiento lleno de dinamismo y de diversidad. En principio, al orador le gustaba mucho el esquema. Pero quería abordar el problema de si en él se destacaba suficientemente que los laicos, en el ejercicio de su apostolado, deben respetar la libertad religiosa de otros. De Smedt señaló la gran atención que la opinión pública prestaba a lo que el Concilio dijera sobre la libertad religiosa. Esta importancia de la libertad religiosa hay que contemplarla también en lo que respecta al presente esquema. Considerando las cosas bajo un aspecto negativo, señaló las exageraciones, el uso abusivo de los medios de comunicación, la presión moral y otras maneras de proceder que pudieran vulnerar la libertad religiosa. El verdadero apostolado no vulnera la libertad religiosa. Considerando las cosas bajo un aspecto positivo, el orador hizo ver que el hombre moderno no actúa en virtud de la sola tradición, sino en virtud de razones y convicciones personales. Como se ha dicho ya una vez en el aula conciliar, la fe —como fe cristiana y católica— será tanto más genuina cuanto más libre y personal sea en su vinculación con Dios y con la Iglesia. La verdad no debe exponerse *ex cathedra*, sino en el diálogo. Al final de su intervención, De Smedt habló en sentido más optimista acerca de la función y de la importancia de la juventud, y exhortó a tomar en serio a los jóvenes. El mejor método para formar a los jóvenes se había aplicado, a comienzos de nuestro siglo, en el movimiento de la Juventud Obrera Cristiana, ateniéndose al principio de «ver-juzgar-actuar»⁴³.

Biagio D'Agostino, obispo de Vallo di Lucania (Italia), pensaba que era tarea del Concilio el rechazar vigorosamente el laicismo⁴⁴. Con esta finalidad, el esquema debe-

41. AS III/4, 60.

42. AS III/4, 60-63.

43. Después de sobrepasar el tiempo que se le había asignado para hablar, De Smedt presentó en forma escrita la continuación de su línea de pensamiento, que llamaba nuevamente la atención sobre el marco social y sobre la necesidad de colaboración entre los católicos, los cristianos y todas las personas de buena voluntad (cf. AS III/4, 63). Durante el período de preparación del Concilio, Johann Ascherl, capellán nacional alemán del movimiento de la Juventud Obrera Cristiana, había presentado un informe de siete páginas a la comisión diocesana para el apostolado laical del obispado de Essen, comisión que había sido establecida por el obispo Hengsbach. En su informe exponía ideas claras sobre la actitud que el Concilio debía adoptar en la presente situación. Eran importantes en opinión suya «la doctrina del movimiento de la Juventud Obrera Cristiana sobre la dignidad y la vocación de todas las personas, así como la amistad internacional de innumerables trabajadores jóvenes, tanto varones como mujeres» (p. 1). Al final de este informe se hace referencia expresamente a la necesidad de formar sacerdotes para que ayuden en el ejercicio del apostolado laical: «Celebraríamos mucho que, en la formación de los sacerdotes (en la ascética, en la teología y en la sociología), el estudio del apostolado laical y de la actividad pastoral en diversos ambientes se convirtiera en una 'asignatura' ordinaria, y no quedara a merced del criterio de los teólogos o de la iniciativa del movimiento de la Juventud Obrera Cristiana» (Archivo diocesano del obispado de Essen, p. 7, fasc. 103).

44. AS III/4, 63-66.

ría expresar de manera clara y suficiente los fundamentos del apostolado laical. Además, el apostolado laical necesitaba una formación correspondiente y una disciplina estricta. «Semejante formación y semejante vida no es posible sin el sacerdote, que es el dispensador de los misterios de Cristo»⁴⁵. En la presentación de las distintas asociaciones de laicos en el esquema, la Acción Católica merecía una consideración especial. A continuación hizo uso de la palabra Stefan Barela, obispo de Czestochowa (Polonia)⁴⁶. El esquema le gustaba mucho, porque era claro y describía la tarea del apostolado en cuanto que éste, en virtud del bautismo y la confirmación, tiene una participación en la misión de la Iglesia. Después de él habló su compatriota Karol Wojtyła, arzobispo de Cracovia (Polonia)⁴⁷. El actual esquema le gustaba muchísimo más que el anterior, a causa de la brevedad y de la mejor disposición de la materia. El apostolado de los laicos existía desde el comienzo de la Iglesia. Es constitutivo de ese apostolado el principio del diálogo, incluso dentro de la Iglesia, tema sobre el cual habló Pablo VI en su primera encíclica. Este diálogo se convierte en diálogo con Dios en la oración. En el esquema se habla muy poco acerca del derecho y del deber que tiene la juventud de participar en el ejercicio del apostolado laical. El diálogo entre las generaciones en la Iglesia siempre conduce también a la necesidad de la adaptación y de la renovación.

Corresponde a los laicos, bajo la dirección de la jerarquía, el desarrollo de un apostolado específico que tiene su lugar en la familia, en la vida profesional y en la vida social, y que exige una espiritualidad propia. Así se expresaba Luigi Bettazzi, obispo auxiliar de Bolonia (Italia)⁴⁸. Explicó su concepción del apostolado de los laicos como una tarea colegial, realizada en el marco de una eclesiología. Al final de su intervención se refirió nuevamente a la importancia que la juventud tiene para la Iglesia, ya que la juventud constituye dos tercios de la humanidad. Owen McCann, obispo de Ciudad del Cabo (Sudáfrica), formuló algunas observaciones breves⁴⁹. Aunque la gente está aguardando el decreto como la «Carta Magna» del apostolado laical, el esquema carece de una determinada inspiración. Sería necesaria una clara exposición del apostolado y de su ejercicio práctico en la vida cotidiana. La teología acerca del pueblo de Dios es el fundamento de toda la actividad apostólica de los laicos. Ya en el proemio, no sólo al final, habría que dirigir una invitación a los fieles para que participen en el apostolado de toda la Iglesia. Debería expresarse de manera más clara la unidad entre la jerarquía y los fieles en el ejercicio del apostolado. Además, el esquema debería reconocer la madurez de los fieles y su sentido de responsabilidad. Es muy importante la confianza en el lai-

45. AS III/4, 65. Faltaban todavía en el esquema varios textos de la Sagrada Escritura y de los padres, porque se está tratando de principios revelados por Dios. Habría que omitir especulaciones teológicas inseguras, especialmente acerca de la vocación al apostolado. El orador veía dificultades en la colaboración con los no cristianos, especialmente con los ateos. En este punto el Concilio debería proporcionar normas para la coexistencia y la cooperación. Además, el esquema debería hacer mención, por lo menos al final, de María como «Madre de la Iglesia».

46. AS III/4, 66-69.

47. AS III/4, 69s.

48. AS III/4, 71-73. El orador consideraba el esquema como digno de elogio, por las amplias perspectivas que abría.

49. AS III/4, 74s.

cado. Finalmente, debería hablarse más de la necesaria preparación de los sacerdotes que han de iniciar a los laicos o que han de asistirles en el campo de su apostolado.

Ignace Ziadé, arzobispo de los maronitas de Beirut (Líbano), habló favorablemente del esquema⁵⁰. Éste demostraba que la colaboración de los auditores laicos es útil y necesaria. En sus observaciones se refirió a la plena confianza que hay que tener en los laicos en cuanto a su labor apostólica; habló del sacerdocio universal y de la misión común de la Iglesia; de que había que evitar un neo-clericalismo; del servicio que la Iglesia presta a Dios y a los hombres, y de la necesidad de acentuar el aspecto ecuménico. Sugirió que, para aclarar las cuestiones jurídicas, se crease una sola comisión para la Iglesia católica tanto de Oriente como de Occidente, de tal manera que no se suscitara ninguna nueva división en la aplicación de las constituciones y de los decretos del concilio Vaticano II.

El esquema debería exponer más claramente la especial espiritualidad de los laicos. Así se manifestó César Antonio Mosquera, arzobispo de Guayaquil (Ecuador)⁵¹. Los sacerdotes tienen la tarea de ayudar a los laicos, por medio de los sacramentos y del asesoramiento, para que experimenten una conversión y encuentren su lugar propio en la Iglesia. Antoine Caillot, obispo de Evreux (Francia), señaló algunas conexiones entre el apostolado y la vida cotidiana de los hombres⁵². Comenzó ofreciendo un esbozo teológico de la importancia que tiene la vida como lugar de conversión y de testimonio apostólico. En la vida, la acción del Espíritu Santo en el corazón de los hombres sobrepasa las fronteras visibles de la Iglesia. Los hombres están viviendo ya por la gracia de Cristo, aunque no conozcan explícitamente el nombre de Cristo.

Por primera vez en la historia de los concilios se exponía de manera muy positiva la doctrina acerca de los laicos y del pueblo de Dios. Así lo hizo constar Stephen A. Leven, obispo auxiliar de San Antonio (Texas, Estados Unidos)⁵³. Sin embargo, él pensaba que el esquema debía explicar aún más claramente que el apostolado de los laicos pertenece a la esencia misma de la Iglesia. Se trata de un don del Espíritu Santo, que ha sido confiado al pueblo de Dios. El derecho de las autoridades de la Iglesia a guiar y dirigir este apostolado no incluye el derecho a reprimirlo o a ejercer sobre él tal coacción que aparezca como algo que no merece ningún aprecio. El esquema habla todavía con demasiadas reservas y en forma excesivamente precavida. Para dar expresión más clara a su deseo, Leven recurrió a hablar en inglés americano: «It needs to be streamlined and give more punch» [«Necesita modernizarse y ser más vigoroso»]⁵⁴. Hay que hablar más claramente de la necesidad del diálogo entre el obispo, el párroco y los laicos. Leven sugirió que se crease una comisión posconciliar con el encargo de investigar diversas formas de diálogo y vivificar una adecuada estructura de éste, algo así como un ver-

50. AS III/4, 75-77.

51. AS III/4, 77-79. El esquema le gusta en general, por exponer las actividades y los deberes de los laicos y explicar cuál es su lugar en la Iglesia.

52. AS III/4, 79-81. Expuso, además, la importancia de la actividad apostólica como preparación para la conversión. Señaló en particular el valor apostólico de la cooperación con los no creyentes. Finalmente, habló de la importancia apostólica de la acción como manifestación de la fe.

53. AS III/4, 81-83.

54. AS III/4, 82.

dadero senado. En este diálogo vio él un signo de los tiempos, que debe reconocerse en toda su necesidad.

Gerard Henrik De Vet, obispo de Breda (Países Bajos) habló en nombre de la Conferencia episcopal holandesa⁵⁵. En sus observaciones generales reconoció que el esquema daba muestras de un realismo cristiano, al reconocer el lugar de los laicos en el mundo. Pero carecía de realismo cuando no expresaba el aspecto natural, sino únicamente el sobrenatural, por ejemplo, cuando hablaba sólo de una «educación cristiana» pero no de una «educación humana». En los tiempos actuales el apostolado de los laicos no ha llegado a ser más urgente por razones de oportunidad, sino por razones fundamentales, a saber, por una nueva comprensión de la Iglesia y por una nueva comprensión del mundo. A causa de su brevedad y de la organización de la materia, el actual esquema constituye un progreso con respecto al texto anterior; así se expresaba William Conway, arzobispo de Armagh (Irlanda)⁵⁶. Considerado conjuntamente con el esquema sobre la Iglesia y con el esquema sobre la Iglesia en el mundo actual, el presente esquema constituye una valiosa síntesis de los principios de la teología del laicado. Albert Conrad de Vito, obispo de Lucknow (India), hizo notar que en el esquema no se expresaba suficientemente el fundamento teológico del apostolado laical⁵⁷. Mediante la recepción del bautismo y de la confirmación, todos los fieles participan verdaderamente en el ministerio de enseñar, de dirigir y de santificar.

En nombre de ochenta y tres padres conciliares alemanes y escandinavos, habló Heinrich Tenhumberg, obispo auxiliar de Münster⁵⁸. Las explicaciones sobre la necesidad del apostolado laical parecerían ser adiciones demasiado extrínsecas. Sería preferible hablar ya desde un principio acerca del Espíritu Santo, en quien todo apostolado tiene su principio y su fundamento. Además, el concepto del apostolado estaría excesivamente vinculado a la jerarquía. Habría que hacer ver claramente que cada apostolado posee su propio valor y su lugar propio. Asimismo, las referencias a la misión canónica y a las celebraciones litúrgicas reflejan todavía restos de un clericalismo equivocado. En su manera de hablar, el esquema no debería hacerlo como un maestro de escuela. Habría que acentuar lo que se dice sobre el encargo efectuado por el Concilio a la comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico, a saber, que el derecho de-

55. AS III/4, 83-85. De Vet ofreció una serie de propuestas concretas de formulación y de modificación, que él presentó en parte oralmente y en parte en un apéndice escrito a su intervención. Propuso, por ejemplo, que se suprimiera la cita de san Ignacio, quien con sus conocidas palabras «Nihil sine episcopo» habla directamente a los presbíteros, y no a los laicos. De Vet, miembro de la Comisión, había dirigido, juntamente con otros miembros, una petición directa a la secretaría de la comisión: «Maximi ergo momenti erit ut Episcopi nostrae Commissionis intervenire petant, ut explicent et iustificent positiones in schemate receptas contra criticas quae forsitan fient» [«Será extraordinariamente importante el que los obispos de nuestra comisión intervengan para explicar y justificar posiciones adoptadas en el esquema contra cualesquiera críticas que puedan hacerse»] (F-Glorieux XXIV, 417: carta del 22 de septiembre de 1964, p. 2).

56. AS III/4, 88-90. Es de lamentar que en el esquema no se diga nada acerca de la juventud, ni hacia dónde se encamina el apostolado ni sobre quiénes deben realizarlo. Además, habría que decir expresamente que la raíz y el fundamento de la formación apostólica es la santidad. No existe actividad apostólica que no haga que sea más profunda la vida interior, a saber, por medio de la sagrada liturgia, los sacramentos, la vida personal, etc.

57. AS III/4, 88-90.

58. AS III/4, 91-94. El esquema gusta en general, pero sería necesario introducir en él algunas mejoras.

be reflejar las tareas, las funciones y la dignidad de los fieles. Finalmente, Tenhumberg habló de que este esquema sobre el apostolado laical tenía que sentirse y entenderse como cosa de los laicos mismos. Con ello habló de la cuestión de la cooperación de los laicos (de los auditores y de las auditoras laicos en el Concilio, y de otros laicos) en el ulterior tratamiento del texto mismo. De hecho, los laicos no habían desempeñado ningún papel en la elaboración del esquema durante la primera fase preparatoria del Concilio. Y sólo después se habría contado con ellos, en un momento en que hacía ya mucho tiempo que se habían adoptado las decisiones esenciales⁵⁹.

Después de él habló Pietro Canisio van Lierde, obispo de la curia⁶⁰. El orador, además de tener dudas relativas a la terminología, echaba de menos que el esquema no tratara del deporte ni del turismo ni de otras manifestaciones actuales de nuestra sociedad, que son importantes para los laicos, especialmente para la juventud⁶¹. Aparte de eso, es preciso desarrollar la espiritualidad propia de los laicos⁶². Asimismo, en este esquema y en el que trata sobre los religiosos no se dice nada acerca de los institutos seculares, los cuales poseen una conexión intrínseca con el apostolado de los laicos en general y con las formas y asociaciones de dicho apostolado. Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Oviedo (España), tuvo palabras de crítica, especialmente contra el capítulo tercero del esquema⁶³. A los laicos, en su actividad, les corresponde una función directiva y plena responsabilidad. Es suficiente que se resalte la autoridad universal de la Iglesia en lo que respecta a la recta fe y a la moral.

59. En febrero de 1964 Glorieux tuvo ya la impresión de que la labor en el esquema *De apostolatu laicorum*, a diferencia de la labor en el esquema XIII, había llegado a su fase final. Por eso, la contribución de los laicos a la redacción había sido bastante escasa, y el nombramiento de aquellos laicos a quienes había que escuchar fue un nombramiento que llegó demasiado tarde. Cf., a propósito, la carta de Glorieux a J. Streiff, del 19 de febrero de 1964, en la cual aquél declara: «La différence vient du stade de préparation des deux documents: l'un terminé, ou quasi; l'autre en pleine phase de construction. [...] Et voilà mon embarras: je n'ai aucune idée de ce que sera la prochaine Session, ni du concours que les Auditeurs laïcs pourront apporter» [«La diferencia se debe a la fase de preparación de los dos documentos: uno de ellos está terminado, o casi terminado; el otro se halla todavía en fase de construcción... Y he aquí mi perplejidad: no tengo ni idea de cómo será la próxima sesión, ni de la cooperación que los auditores laicos puedan ofrecer»] (F-Glorieux 18/334).

60. AS III/4, 95-98.

61. Es sorprendente el que este tema surja constantemente en los trabajos de preparación del Concilio. Así, entre la documentación conciliar del obispo Hengsbach se encuentra un documento de ocho páginas, sin fecha, redactado por el profesor B. Moeller con la colaboración de Mons. A. C. Ramselaar, que trata sobre este tema, y en el que su deseo como *votum* se halla sintetizado de la siguiente manera en la p. 7: «Catholici ludi sportivi momentum sensumque hodie agnoscere debent. Periculum vere adest, ne ludus sportivus evolvatur extra spiritum Christianum, ne quasi regio quaedam fit, ubi Christianismus totaliter ad huius mundi rebus sit separatus, sicut hodie magno cum dolore saepius in re operaria. Insuper, si Catholici ludi sportivi manum momentum non agnoscunt, periculum est, ne se disungant iuniores homines, qui huic ludo manopere favent» [«Deben reconocer la importancia y significado de los deportes católicos hoy día. Existe un peligro real de que el deporte se desarrolle al margen del espíritu cristiano, y de que se convierta en una zona en la cual el cristianismo se halle completamente desvinculado de las cosas de este mundo, como vemos con harto dolor que sucede a menudo en el mundo laboral. Además, si no reconocen la importancia de los deportes católicos, existe el peligro de que los jóvenes, que admiran mucho los deportes, se separen a sí mismos de la Iglesia»] (Archivo diocesano de la diócesis de Essen, fasc. 103). Al igual que otros conjuntos temáticos, éste terminó por desembocar también en el esquema XIII y encontró expresión en la *Gaudium et spes*, n° 61.

62. Los criterios de esta espiritualidad serían Dios, el hombre, la actividad apostólica y el mundo actual.

63. AS III/4, 98-101.

Pierre Veuillot, obispo auxiliar de París, fue el último en hacer uso de la palabra en la 97ª congregación general, el día 8 de octubre. Formuló dos observaciones, una relativa al concepto del apostolado laical, y la otra relativa a la propia autoridad de los laicos en el ejercicio de su apostolado⁶⁴. El apostolado de la jerarquía es diferente del apostolado de los laicos, aunque ambos nazcan de la misión de la Iglesia y conduzcan al mismo fin. Por eso, debía exponerse al comienzo del esquema la misión de la Iglesia; luego, dentro de la Iglesia misma, debía distinguirse entre la misión de los obispos, por un lado, y la obligación en que se encuentran todos los bautizados y confirmados (sean sacerdotes, religiosos o laicos), por el otro. Finalmente, habría que dedicar una especial atención al apostolado de los laicos a la luz de su propia condición en el mundo. Sería necesario precisar también en forma parecida la responsabilidad que incumbe a los laicos. Habría que exponer las respectivas responsabilidades de los obispos y de los laicos en lo que atañe a la Iglesia. Estas aclaraciones serían tanto más necesarias cuanto que la Iglesia va depositando cada vez más su esperanza en los laicos.

5. *¿Un texto de los clérigos para los clérigos, no para los laicos?*⁶⁵

La serie de oradores en la 98ª congregación general, el 9 de octubre de 1964, la inició el cardenal Antonio Caggiano, arzobispo de Buenos Aires (Argentina)⁶⁶. Se extendió tanto hablando sobre la posibilidad y la necesidad de una definición de la Acción Católica, que el moderador tuvo que señalarle que había agotado ya el tiempo asignado para hablar. En la lista de oradores le siguió el cardenal Laureau Rugambwa, obispo de Bukoba (Tanzania, África oriental)⁶⁷. La vocación apostólica —dijo— procede siempre del Señor mismo. Por eso el texto del esquema debe hablar de la libertad, la espontaneidad y la iniciativa de los laicos. Hay que evitar los extremos del autoritarismo y de la anarquía. Después de él habló el cardenal Leo Joseph Suenens, arzobispo de Malinas —Bruselas (Bélgica)—⁶⁸. El término «Acción Católica» —recordó— tiene varios significados y debe emplearse aquí en un sentido más general. A causa de la importancia de la cuestión, pedía que se diera una definición de la Acción Católica que tuviese una aplicación extensa. Con arreglo a la manera de expresarse del esquema, parece que se concede un lugar privilegiado a una determinada forma histórica de la Acción Católica; esto significa al mismo tiempo una discriminación de otras. Mientras tanto se han

64. AS III/4, 101-103. El esquema, que le gusta mucho, debe desarrollar, no obstante, más claramente el concepto del apostolado.

65. Tal fue la pregunta formulada por A. Carter, en AS III/4, 136.

66. AS III/4, 108-111. El esquema le gustaba en su totalidad; con la actividad apostólica de los laicos había comenzado en la Iglesia una nueva era.

67. AS III/4, 111-113. Faltaban los fundamentos dogmáticos, lo cual se explica por la historia del texto. Sería muy útil una síntesis de lo que se dice en la constitución sobre la Iglesia y en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual. La segunda observación se refiere a la libertad de los laicos en los planes apostólicos. En la Iglesia misma debe realizarse cada vez más el principio de la subsidiaridad, acerca del cual habló el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*.

68. AS III/4, 113-118. Con excepción del n° 16, en el que se trata de la Acción Católica, el orador alabó el esquema. Nunca se alabará lo suficiente a los laicos que desarrollan su actividad en la Acción Católica.

ido desarrollando nuevas formas de apostolado laical, a las que habría que prestar apoyo. El orador, para evitar la ambigüedad y las dificultades, propuso que el término de «Acción Católica» se utilizara en un sentido general o que fuera sustituido por un término nuevo que resultara más apropiado⁶⁹. Si la Iglesia conoce tanta variedad en la organización de la vida religiosa, entonces tendrían que quedar abiertas muchas opciones distintas precisamente en el ámbito del apostolado laical. Suenens añadió con mucho encarecimiento: «Los laicos son personas adultas. Tengamos confianza en ellos y en sus iniciativas apostólicas. Guardémonos muy bien de cualquier apariencia de clericalismo y de una simplificación excesiva de la realidad, que es compleja [...]»⁷⁰.

Después de Suenens habló Denis Eugène Hurley, arzobispo de Durban (Sudáfrica)⁷¹. El esquema –dijo– contiene elementos buenos, pero debe revisarse a fondo. No hay que repetir lo que se dice en los esquemas sobre la Iglesia y sobre la Iglesia en el mundo actual. Bastaría un breve proemio que recordara nuevamente las excelentes reflexiones teológicas del capítulo cuarto de la constitución sobre la Iglesia. En el capítulo primero, sobre la necesidad del apostolado laical, habría que hablar acerca de la catequesis, de la liturgia, de las escuelas católicas, de la familia, del apostolado de caritas, de la parroquia y del apostolado que hay que realizar en el ámbito social, económico y cultural, especialmente en el campo de la juventud. Después de él habló Adam Kozłowiecki, arzobispo de Lusaka (Rhodesia del Norte)⁷², defendiendo que toda actividad de los cristianos para la gloria de Dios debe designarse como apostolado en sentido amplio, y no sólo la proclamación del Evangelio en sentido estricto. De ahí se deriva que el apostolado laical no debe entenderse únicamente como una participación en el ministerio de la jerarquía, sino como una peculiaridad propia de los laicos. Puesto que el Espíritu sopla donde quiere, en el esquema habrá que evitar cualquier institucionalismo y cualquier organización excesiva, y habrá que reconocer la «libertad regia» de los lai-

69. Para expresar aprecio hacia los laicos, Suenens propuso la siguiente adición al texto: «por amor a la Acción Católica», y advirtió contra la idea de imponer a los laicos categorías excesivamente restrictivas y que fomentaran la uniformidad; AS III/4, 115. Al final de la etapa preparatoria, Suenens envió a los miembros de la Comisión para el apostolado de los laicos una nota en la que criticaba severamente el capítulo sobre la Acción Católica. Consideraba ese capítulo como opuesto a las *propositiones* que habían sido formuladas por él con destino a la comisión central, y de las que había partido la comisión preparatoria en su labor de redacción (*Acta commissionis*, F-CT, 43). Suenens fue el inspirador de las posturas que Pío XII había expresado en el segundo Congreso mundial sobre el apostolado de los laicos, en el año 1957. El descontento fundamental, compartido también por otros exponentes de las asociaciones de laicos, nacía de la necesidad de equiparar otras organizaciones laicales con la Acción Católica. Ahora bien, esto tendría como consecuencia el que todas las asociaciones que estaban sujetas a los correspondientes criterios –especialmente el de una estricta dependencia de la jerarquía eclesiástica– recibieran a partir de entonces la denominación de «Acción Católica». Cf. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 284-290.

70. AS III/4, 115. En sus extensas observaciones, añadidas por escrito, Suenens trataba de nuevo de exponer más ampliamente su argumentación, y para ello hacía referencia especialmente a la teología sobre el pueblo de Dios, que se exponía en el esquema sobre la Iglesia. El decreto sobre el apostolado laical debía evitar el peligro de identificar tácitamente a «la Iglesia misma» con la jerarquía, reconociendo con ello que el apostolado laical organizado es únicamente una actividad de la Iglesia cuando está controlado directamente por la jerarquía. Cf. AS III/4, 116-118.

71. AS III/4, 118-121. Hay repeticiones y deficiencias en el ordenamiento lógico de la materia.

72. AS III/4, 122-124. Él pensaba que el esquema era en general satisfactorio, pero habría que revisar alguna descripción imprecisa y unilateral que se hacía del apostolado.

cos⁷³. Luigi Barbero, obispo de Vigevano (Italia), habló sobre la vocación de los laicos, sobre el apostolado y sobre el encargo recibido de la jerarquía⁷⁴. Como en el caso de la jerarquía, también en el caso de los laicos es necesaria una doble vocación, a saber, el llamamiento por Cristo y el llamamiento por la Iglesia (es decir, por los superiores eclesiásticos). Por eso el orador instó a que la jerarquía hiciera un encargo específico para el ejercicio del apostolado laical.

Marco Gregorio McGrath, obispo de Panamá, habló luego en nombre de más de treinta obispos latinoamericanos⁷⁵. Al comienzo del esquema deberían exponerse de nuevo brevemente los principios que rigen el apostolado de la Iglesia, tomándolos del esquema sobre la Iglesia, con el fin de que quede bien patente la unidad de la doctrina del Concilio. Debe hablarse de los efectos del sacramento del bautismo y del sacramento de la confirmación, así como de la relación del sacerdocio universal con el ministerio de servicio del sacerdote o de la jerarquía, expresando que ambos son una participación en el único sacerdocio de Cristo. Además, tiene que explicarse mejor el concepto del «apostolado» y fundamentarse en la doctrina del sacerdocio común de todos los creyentes. McGrath hizo notar que el 99% de todos los miembros de la Iglesia son laicos, es decir, la inmensa mayoría del pueblo de Dios son laicos, y que durante largo tiempo la mayor parte de los laicos no formaron parte de las asociaciones apostólicas reconocidas por la Iglesia. ¿Qué pasará con los laicos que no pertenecen a ninguna de tales asociaciones apostólicas?⁷⁶ McGrath subrayó de manera impresionante la importancia de la actividad de los laicos en la sociedad, con la tarea que es propia de ellos. A esos laicos hay que interpelarlos claramente en el esquema, a fin de presentar ante sus ojos el pleno sentido de su responsabilidad y de su vocación en Cristo y en la Iglesia.

En una breve intervención hizo uso de la palabra Stanislaus Lokuang, obispo de Tai-nán (Taiwán)⁷⁷. La Comisión para el apostolado laical –recuerda– ha dejado todo lo que en los países de misión se refiere al apostolado laical en manos de la Comisión para las misiones, la cual ha integrado todo aquello en los capítulos tercero y cuarto de su esquema. Sin embargo, parece necesario que en el presente esquema se diga también al-

73. La cita de san Ignacio de Antioquía, que está tomada de una carta al clero, se entiende en sentido erróneo cuando se la refiere a cualquier iniciativa tomada por el apostolado laical.

74. AS III/4, 124-127.

75. AS III/4, 128-133. McGrath entregó a la secretaría del Concilio ulteriores observaciones para la mejora del esquema.

76. Esta limitación que aparece en el texto tenía su causa principal en la composición de la comisión, que estaba menos integrada por teólogos que por representantes eclesiales y por dirigentes de las organizaciones laicales, especialmente de Italia.

77. AS III/4, 133s. Además de lo que se ha señalado en el texto, él hizo una propuesta concreta, al suscitar el importante problema de la cooperación y de la manera en que las comisiones conciliares realizaban su trabajo; presentó por escrito ulteriores reflexiones. Hélder Câmara, en la comisión, había insistido especialmente en que se hallaran formas de colaboración entre los órganos del Concilio, de tal manera que pudiera eliminarse la falta de coordinación que hubo durante la fase preparatoria. Cf. en AS V/3, 48 la carta que Cento escribió a Cicognani con fecha del 4 de diciembre. Entre los representantes de las conferencias episcopales, Câmara desarrolló a partir de noviembre de 1962 una actividad en esa línea para mejorar la coordinación entre las comisiones. Cf. P. C. Noel, *Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio. Il «gruppo della Domus Mariae», en L'evento e le decisioni*, 95-134.

go sobre el apostolado laical en relación con las misiones, de la misma manera que se ha hecho en otros documentos (sobre la Iglesia, sobre el ministerio pastoral de los obispos, sobre la liturgia). Al final de sus palabras, el orador hizo notar la labor y el sacrificio de aquellos laicos de la «Iglesia del Silencio» que, después de la disolución de todas las asociaciones católicas y después de la dimisión forzada de los pastores, se dedicaron de un modo intenso a la defensa y a la conservación de la fe. Ellos constituyen un testimonio, un timbre de gloria y un buen ejemplo de la eficacia del apostolado laical. Debería expresarse más claramente la vinculación entre la vida cristiana y el apostolado; así se expresó Bernardo M. Cazzaro, vicario apostólico de Aysén (Chile)⁷⁸. Hay que destacar nítidamente la asistencia del Señor, sin la cual nada puede hacerse, la devoción a María como medio para la vida espiritual, así como la actividad misionera de los laicos.

El esquema sufre una triple deficiencia: es demasiado clerical, le falta la unidad orgánica y no responde a la expectativa de los laicos en el mundo. Así lo declaró Alexander Carter, obispo de Sault Sainte Marie (Canadá)⁷⁹. Había sido concebido ya con pecado de clericalismo: resulta absurdo que la comisión preparatoria sobre el apostolado laical se halle compuesta únicamente por clérigos. En el momento en que se integraron en ella los primeros laicos, la labor principal se había realizado ya. En el texto del esquema los clérigos hablaban entre ellos mismos, no con los laicos. No existía diálogo ni un fundamento serio para el diálogo. Apenas se considera el apostolado laical fuera de los límites de alguna asociación. Sin embargo, la vocación al apostolado tiene una amplitud mucho mayor⁸⁰. Franjo Šeper, arzobispo de Zagreb (Yugoslavia), consideró el esquema sobre el apostolado de los laicos como complementación, consecuencia y aplicación práctica de lo que se había dicho en la constitución sobre la Iglesia acerca de los laicos⁸¹. Šeper pensaba que había dos cuestiones esenciales en el esquema que se habían tratado insuficientemente: la de la formación apostólica de todos los fieles, y la posibilidad prometedora de que los fieles puedan dar a conocer de esa manera sus problemas a los sacerdotes, siendo escuchados de buena gana por éstos. En cada parroquia, además de la misa dominical, debería celebrarse obligatoriamente una vez por semana una reunión de todas las personas adultas de la comunidad parroquial. De esta manera podría existir un verdadero diálogo entre los miembros de una familia eclesial. La futura tarea principal de los sacerdotes la veía él en la labor pastoral con los adultos y en la capacitación de éstos para el apostolado.

78. AS III/4, 134-136.

79. AS III/4, 136-139. Al abreviar el antiguo esquema, fue un error el intento de tratar en el nuevo de todo lo que se hablaba en el antiguo. Con ello no se había logrado una condensación, sino desleírlo todo. El fundamento teológico se halla en los capítulos sobre el pueblo de Dios y sobre los laicos en el esquema acerca de la Iglesia. Con respecto a la Acción Católica sería preferible hacer tan solo unas cuantas propuestas y dejar a las conferencias episcopales la tarea de redactar un directorio que tuviera en cuenta mejor las circunstancias especiales de cada caso.

80. Este punto había quedado ya expuesto muy claramente en el análisis efectuado por COPECIAL en febrero de 1963. La comisión pensaba especialmente en los obispos como destinatarios de su trabajo, mientras que COPECIAL pensaba directamente en los laicos.

81. AS III/4, 138-141.

Louis Rastouil, obispo de Limoges (Francia)⁸², pensaba que el fundamento del apostolado laical es la participación en el sacerdocio de Cristo mediante el carácter sacramental del bautismo y de la confirmación. Todos los miembros de la Iglesia, cada uno según su propia tarea, participan en el apostolado de la Iglesia universal. Rastouil echaba de menos la falta de una teología de la confirmación. En el ejercicio de su misión, la Iglesia Oriental ha fomentado siempre la estrecha vinculación entre el clero y el pueblo; así se expresaba Ilarione Capucci, superior general melquita de los monjes basilianos de Alepo⁸³. Seguramente había llegado el momento de que la Iglesia universal se desligara del clericalismo y abriera de par en par las puertas a los laicos, para integrarlos en la vida eclesial y pastoral con aquella plena responsabilidad que es propia de una persona madura. Después de él expresó brevísimamente su postura Ignacio María de Orbegozo y Goicoechea (del Opus Dei), prelado de Yauyos (Perú)⁸⁴. A continuación intervino Antonio Quarracino, obispo de Nueve de Julio (Argentina)⁸⁵. Habló primeramente de lo que es la Iglesia como presupuesto para el apostolado laical. Después explicó nuevamente su visión eclesiológica y rogó que hubiera una conexión más clara entre este esquema y el esquema acerca de la Iglesia. Determinadas formas o experiencias de apostolado (que se mencionan también en el n° 16 sobre la Acción Católica) no deberían hacerse extensivas a la Iglesia universal. En ninguna parte del esquema se habla de la opinión pública en la Iglesia. En este contexto habría que hablar de la participación de los laicos en la misión de la Iglesia no sólo en los ámbitos de la santidad y de la doctrina, sino también en el de la dirección.

Eduardo Pironio, obispo auxiliar de La Plata (Argentina), a pesar de que asentía fundamentalmente a lo que se decía en el esquema, deseaba que se hablara más en sentido bíblico y en sentido patristico⁸⁶. Se echa de menos un contexto teológico más intenso: la incorporación a Cristo, la incorporación a la Iglesia como pueblo de Dios, la «encarnación» en el mundo. Además, no se acentúa debidamente el valor de la sagrada liturgia como principio y meta de la actividad apostólica. Después de él hizo uso de la palabra Stephan László, obispo de Eisenstadt y vicario de la Acción Católica de Austria⁸⁷. Como a muchos otros, a él le gusta también este esquema. No sólo como miembro de la comisión (para la preparación del esquema), sino también como observador del desarrollo teológico y sociológico de esta materia durante los últimos años, quiere hacer

82. AS III/4, 140-143. Cuando el obispo comenzó a hablar extensamente acerca del sacerdocio, fue amonestado por el moderador para que hablara sobre el tema en cuestión; el obispo finalizó entonces sus reflexiones.

83. AS III/4, 143-145. No debe olvidarse que los obispos y los sacerdotes en la Iglesia son servidores del Espíritu Santo; a Él, que actúa en la Iglesia, deben ellos escucharle y deben entender de manera espiritual los movimientos que el Espíritu suscita para la salvación del mundo entero.

84. AS III/4, 145-147. Se sentía gozoso al ver que se habían dicho muchas cosas acerca de las imperfecciones y lagunas del esquema. Por eso no hacía uso de su derecho a hablar. Con respecto al contenido del esquema, se adhería a lo que habían expuesto Ritter y Suenens acerca de la naturaleza propia del apostolado laical y de sus fines específicos. Entregaba por escrito a la secretaría una detallada exposición de su propia postura.

85. AS III/4, 147-149.

86. AS III/4, 149-151.

87. AS III/4, 151-154; incluidas las propuestas presentadas por escrito.

algunas observaciones. Hace unos pocos años, en una enciclopedia sobre la Iglesia, vio que en el artículo «laicos» se hacía referencia únicamente al «clero»: lo que se decía sobre el clero podía aplicarse también —en sentido negativo— a los laicos. László observó el progreso que significaba este esquema⁸⁸. El esquema no representa una revolución, sino una evolución vital en esta materia. El n° 16 sobre la Acción Católica debe permanecer tal como está; no será fácil encontrar una expresión que agrade a todos. Los enunciados representan un camino medio, que está abierto a todos y que admite un ulterior desarrollo. En el n° 12, el texto debería reforzarse con más fundamentos bíblicos referentes al apostolado. En consecuencia habría que invitar a los laicos a realizar obras de caridad y especialmente a prestar ayuda social. El orador terminó haciendo notar que la mejor prueba de la verdad y de la doctrina que hay que transmitir al mundo es la prueba de los hechos concretos.

Sebastião Soares de Resende, obispo de Beira (Mozambique), afirmó que, como a casi todos los oradores que le habían precedido, a él le gustaba también el esquema⁸⁹. Propuso que en Roma, en la secretaría al servicio del apostolado laical, se creara un instituto para la formación de clérigos y de laicos, es decir, una «verdadera universidad de la acción católica y pastoral». Como último orador en la 98ª congregación general intervino Giuseppe Ruotolo, obispo de Ugento —S. María de Leuca (Italia)—⁹⁰. El esquema habla de una obligación de dedicarse al apostolado, pero no de una obligación de pertenecer a una asociación. A él le parece que debería hablarse también de la obligatoriedad de pertenecer a una asociación como la Acción Católica, la Legión de María o alguna otra⁹¹.

El domingo 11 de octubre, Lukas Vischer, como observador en el Concilio, envió a Ginebra un informe detallado, que estaba dedicado casi exclusivamente al esquema⁹².

88. Sin embargo, el esquema le gusta sólo parcialmente. Le falta una presentación teológica adecuada. En este contexto László señaló el acuciante problema social del hambre y de la enfermedad por un lado, y de la prosperidad por el otro. A causa de la importancia de esta cuestión, el Concilio debería especificar los pasos esenciales que habría que dar.

89. AS III/4, 154-158. El título «La participación de los laicos en la misión de la Iglesia» es una tautología y debe corregirse. El obispo formuló otras observaciones: sobre la presentación de la vocación apostólica, sobre la importancia de la participación en la sagrada liturgia, sobre el apostolado laical a la luz del materialismo y del egoísmo de la vida moderna, sobre la actividad misionera de la Iglesia y sobre la formación de los laicos.

90. AS III/4, 158-160. El esquema le gusta; es una síntesis y presenta lo que sería útil para la formación y la actividad de los laicos. El obispo quiere formular tres observaciones: sobre la obligación de pertenecer a asociaciones, sobre ayudas para la formación y sobre el fomento de un acuerdo mutuo.

91. En su tercera reunión, el día 9 de octubre, la comisión, que estaba preocupada por el carácter confuso de la discusión, estudió una propuesta de Hengsbach. Como informador, él pensaba que era útil el pedir a los moderadores que permitieran que los padres conciliares expresaran su opinión en una votación orientativa, análoga a la que se había efectuado el año anterior acerca del capítulo tercero del *De ecclesia*. La diferencia de opiniones impedía adoptar cualquier resolución (*Acta commissionis*; F-CT, 123.124).

92. Lukas Vischer, *Concerning the third Session of the Second Vatican Council*, n° 4 (11 de octubre de 1964); ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, 6.60, 8 págs. A. McArthur, observador del Concilio, dedicó la segunda parte de su informe de noviembre a ofrecer una síntesis del debate: *Report of the Observer at the second Vatican Council – Third Session*, n° V.2; ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, 5.37, 7 págs., especialmente p. 6s. La conexión entre los dos capítulos sobre el pueblo de Dios en *De ecclesia* y el capítulo sobre los laicos en el esquema sobre el apostolado laical, la investigó el valdense V. Subilia, *Report of Observer at the second Vatican Council – Third Session*, n° IV/1; ISR, documentos del

Después de una síntesis detallada y precisa del texto que se estaba discutiendo, Vischer señala que el texto no es «very exciting» [«no emociona mucho»] y que le falta una definición suficiente del apostolado, sobre todo porque todavía es muy intenso el papel destacado que se da a los clérigos. Asimismo, la dimensión ecuménica es insuficiente. De hecho, él recuerda que durante la discusión el esquema fue vivamente criticado.

6. *Que el hombre pueda vivir de manera humana y de manera cristiana*⁹³

La 99ª congregación general comenzó el 12 de octubre de 1964 con el discurso de Achille Liénart, obispo de Lille (Francia)⁹⁴. Es conveniente que el Concilio recuerde que el apostolado no es sólo cosa de los sacerdotes, sino que los laicos, en virtud del bautismo y de la confirmación, es decir, en virtud del sacerdocio universal, como miembros adultos y activos en la Iglesia de Dios, participan en la difusión del reino de Dios. La obligación de los laicos no puede ser únicamente la de apoyar al clero, sino que deben desempeñar un papel complementario con su actuación en todo el ámbito humano, familiar, social, nacional e internacional; han de dar testimonio de Jesucristo y abrir el camino para la gracia de Dios que mueve a todos los hombres. Es conveniente que se subraye la importancia del apostolado laical, y que se pida a los sacerdotes

Consejo mundial de Iglesias, 5.32, 5 págs. La nueva reflexión sobre los laicos en la Iglesia católica romana encontró también interés y gran atención en el contexto ecuménico. Como ejemplo de ello y a la vez como expresión del interés por entablar un diálogo mutuo sobre la cuestión de los laicos, aparece una reunión oficiosa de altas personalidades del Consejo mundial de Iglesias con teólogos católicos que en el Concilio se habían ocupado de ese tema, reunión que se celebró del 27 al 30 de enero de 1964 en Glion (Suiza). Un informe confidencial sobre los resultados fue redactado por Klaus von Bismarck, quien ocupó la presidencia juntamente con el profesor Sugrangs de Franch, y menciona como participantes en el diálogo a las siguientes personalidades: J. Hamer OP (ayudante del superior general de los dominicos), C. Moeller (profesor en Lovaina y experto del Concilio), P. Verghese (secretario general adjunto del Consejo mundial de Iglesias), L. Vischer (Departamento de fe y constitución, Consejo mundial de Iglesias), H. Walz (secretario general del *Deutscher Evangelischer Kirchentag* [«Congreso de la Iglesia evangélica alemana»]) y V. Borovoy (patriarcado de Moscú): *Das aktuelle ökumenische Gespräch über das Laien-Apostolat (Bericht über das Gespräch in Glion im Januar 1964*, 11 páginas: Rahner-Archiv Elmar Klinger, Würzburg, n° 631). Son muy instructivas las tesis presentadas por C. Moeller sobre el apostolado laical, y también lo son los argumentos ofrecidos especialmente desde la perspectiva de la Iglesia ortodoxa: el concepto de «laico» aparece por primera vez durante el siglo II, y por tanto no es bíblico; la descripción de un laico en el pueblo de Dios, con la que quedase excluida la jerarquía, sería teológicamente insostenible; en el esquema del Concilio sobre la Iglesia, el capítulo sobre los laicos debe preceder al capítulo sobre la jerarquía, ya que nadie es bautizado como clérigo; así como el ministerio del obispo no puede deducirse del ministerio del Papa (sino viceversa), así también «el sacerdocio regio» de todo el pueblo de Dios no puede deducirse de la jerarquía; finalmente, el concepto de «jerarquía» es un término desafortunado, utilizado probablemente por primera vez por el Pseudo-Dionisio Areopagita como imagen del orden celestial, y es sumamente problemático para deslindar por medio de él a los laicos.

⁹³. Esta idea como meta realista del apostolado laical en relación con las estructuras sociales y en orden al cambio de las mismas, la expresó J. Höffner en sus palabras: AS III/4, 191.

⁹⁴. AS III/4, 164s. El cardenal Cento, presidente de la comisión sobre el apostolado laical, en una carta del 9 de octubre, escribió a los moderadores pidiéndoles que hubiera una discusión detallada para cada capítulo del esquema. Esto lo había contemplado ya Felici en su anuncio, al comienzo de la discusión el día 7 de octubre (AS III/4, 10). Pero, evidentemente por falta de tiempo, los moderadores no podían acceder a este deseo, sino que trataban de finalizar el tema lo más rápidamente posible.

que, en todo lo que hacen, formen a los laicos para un servicio comprometido en el apostolado. Es conveniente que el esquema hable del apostolado laical en general, en cuanto que por este concepto se entienden todas las formas de la actividad cristiana, individuales y colectivas, religiosas, caritativas o directamente apostólicas. Y es necesario que se hable en particular de la Acción Católica, que constituye una forma especial del apostolado laical, que se halla instituida en la Iglesia desde el pontificado de Pío IX, y que ha sido recomendada por todos sus sucesores⁹⁵.

A Liénart le siguió Guglielmo Pluta, obispo titular de Leptis Magna (Gorzów, Polonia). Hizo únicamente una observación sobre la formación apostólica⁹⁶. Después de él hablaron Aurelio del Pino Gómez, obispo de Lérida (España)⁹⁷, y Cándido Padin, obispo auxiliar de Río de Janeiro (Brasil)⁹⁸. Las propuestas de este último para la mejora del tema fueron suscritas por cuarenta obispos brasileños. El esquema gustaba por el claro enunciado de la necesaria vocación apostólica de todos los cristianos. Finalmente, él se dedicó detenidamente a hablar del concepto de la Acción Católica. Las circunstancias sociales son sumamente diferentes en los distintos países. Pidió con insistencia al Concilio que abriera caminos, en vez de cerrarlos, ya que esta cuestión era de gran importancia para Latinoamérica⁹⁹. Alexandre Renard, obispo de Versalles (Francia)¹⁰⁰, afirmó que, a pesar de todo su aprecio por el esquema, veía que en él faltaba la definición fundamental de lo que es el apostolado. El apostolado es palabra y testimonio de la fe, el camino –por decirlo así– que conduce «de la fe a la fe», el «misterio del espíritu y de la libertad», la obra de la humildad y de la esperanza, del amor y de la unidad. Después de él habló Manuel Llopis Ivorra, obispo de Coria-Cáceres (España)¹⁰¹. Sugirió un cambio en el proemio y otro cambio en la sección sobre la colaboración de los laicos. Wi-

95. Bajo el concepto de la Acción Católica es difícil incluir a otras asociaciones específicas. Si en el esquema se habla expresamente de la Acción Católica, no debe mencionarse con el mismo término a cosas distintas.

96. AS III/4, 166-168. En el n° 3 del esquema no se expone con suficiente claridad la necesidad y la índole de la formación, y no se concede al tema la correspondiente importancia. La introducción al esquema es más intelectual que espiritual.

97. AS III/4, 168-172. Después de que en sus exposiciones fuera más allá de la discusión que se estaba haciendo hasta entonces sobre el esquema en general, fue amonestado por el moderador, cardinal Agagianian, para que expresara sus deseos concretos de cambios, tal como los había manifestado en su nota escrita. Sin embargo, Del Pino Gómez no dejó que le desviaran de su intención original y siguió hablando de la libertad religiosa. Fue amonestado de nuevo por el moderador para que se ciñera al tema, y entonces habló sobre las condiciones del mundo laboral. Cuando agotó el tiempo que se le había asignado para hablar, el moderador le retiró el uso de la palabra.

98. AS III/4, 172-176. El proemio, afirmaba Padin, no expresa claramente el concepto del apostolado laical, tal como se ha echado en falta desde hace ya mucho tiempo en la Iglesia. El orador habló luego del subdesarrollo y formuló una propuesta de texto para mejorar el proemio, en la cual se atribuía el subdesarrollo a la «falta de espíritu apostólico de muchos cristianos».

99. La propuesta de incluir a todas las asociaciones de laicos bajo el concepto de la Acción Católica la consideraba él como «un formalismo y un nominalismo». El concepto de «católico» debe aplicarse a la actividad apostólica de la Iglesia universal. El Concilio no debe dedicarse a cambiar nombres, porque entonces habría que cambiar en la Iglesia muchos nombres, por ejemplo, el de la «Compañía de Jesús» o el del «Santo Oficio».

100. AS III/4, 176-178.

101. AS III/4, 178s.

William Edward Power, obispo de Antigonish (Canadá), habló en nombre de algunos obispos canadienses¹⁰². A propósito del número 3 del esquema, que trata de la formación apostólica del laico, expuso algunos principios: el cultivo de las cualidades humanas, la inserción en la realidad del mundo, la inserción en el misterio de Cristo, la acción conjunta, la actitud de la jerarquía.

John Carmel Heenan, arzobispo de Westminster (Inglaterra), describió el esquema como muy oportuno y completamente necesario para la Iglesia actual¹⁰³. El lugar de los laicos en la economía de la salvación ha cambiado enteramente. El nombre de «laico» —especialmente en italiano [o «lego» en español]— designa lingüísticamente a una persona inculta. En el derecho canónico apenas se encuentran definiciones de laico. Lo más necesario ahora es una formación radical. Heenan pasó luego a hablar nuevamente del concepto de la Acción Católica y de una eventual secretaría romana para los laicos. Esta secretaría tendría que ser de índole muy especial, con miembros elegidos principalmente entre los laicos —varones y mujeres y también algunos jóvenes—, a quienes se les confiriera plena responsabilidad. A continuación habló Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca (Chile)¹⁰⁴. En el apostolado laical debe haber el menor número posible de estructuras institucionales, porque «las instituciones se desarrollan más lentamente que las personas mismas. El mundo actual avanza tan rápidamente, que las instituciones eclesiales para el apostolado podrían encerrar fácilmente a los cristianos en un mundo cerrado y anacrónico (en un ‘gueto’))». Expuso después la vocación específica de los laicos en el mundo actual: «En la voz del tiempo hay que escuchar la voz de Dios». El apostolado de los laicos tiene que hacer ver claramente, en su propio campo, lo mucho que abarcan los límites de la misión de la Iglesia. El obispo terminó subrayando que había llegado la hora de los laicos en la Iglesia y en el mundo, y que nadie podría reemplazarlos.

Stjepan Bauerlein, obispo de Srijem (Yugoslavia), dijo que la tarea específica del apostolado laical en la familia consiste en dar la vida a los hijos y educarlos cristianamente¹⁰⁵. La crisis de las vocaciones sacerdotales tiene sus raíces en la crisis de una escasez de hijos en la familia cristiana. Por el contrario, Henry Donze, obispo de Tulle (Francia), opinaba que varios aspectos del apostolado laical se hallan muy bien expresados en el esquema¹⁰⁶. Echaba de menos en el esquema el que éste tuviera en cuenta muy poco a las personas a quienes iba dirigido. De esas personas se hablaba de un modo demasiado abstracto, haciendo caso omiso de sus condiciones de vida, de su entorno social y de su vida ciudadana. Sobre todo la sociología y la psicología hacen ver claramente que a las personas no hay que contemplarlas únicamente como individuos, sino también en su entorno social. La Iglesia entera ha de ser un signo de Jesucristo. El siguiente orador fue Joseph Höffner, obispo de Münster (Alemania)¹⁰⁷. En el capítulo ter-

102. AS III/4, 180-182.

103. AS III/4, 182-184.

104. AS III/4, 184-186.

105. AS III/4, 187s.

106. AS III/4, 188-191.

107. AS III/4, 191-194.

cero se mencionan dos metas del apostolado, a saber, la conversión de los hombres a Dios y el establecimiento cristiano de un orden temporal. Lo que se dice a propósito de ello, parece demasiado optimista, excesivamente triunfalista y muy poco bíblico. La situación del mundo actual y su ordenamiento se vinculan injustificablemente con el estado escatológico del reino de Dios. No se dice ni palabra acerca del pecado original, que impregna el actual ordenamiento del mundo. Por consiguiente, la finalidad del apostolado no puede ser la de crear un estado perfecto y paradisíaco, sino el suscitar un desarrollo de las instituciones (como la familia, el Estado, la economía) en las que el hombre pueda vivir de manera humana y cristiana y sea capaz de responder mejor a la acción de Dios. Paul Cheng, obispo auxiliar de Taipei (Taiwan), habló de la necesidad del respeto y de la confianza como presupuesto de toda acción caritativa¹⁰⁸. Ésta no sólo consiste en la distribución de bienes materiales, sino que es un don espiritual y moral que consuela el alma del hombre y la llena de paz. El apostolado laical no consiste únicamente en evangelizar a un individuo, sino también en la evangelización de los pueblos, de las naciones y de las culturas.

Luigi Civardi, obispo italiano titular de Téspia, habló sobre los fines del apostolado laical¹⁰⁹. El esquema no habla ya de la acción social en el sentido estricto de la palabra. Al esquema le interesa la instauración de la justicia entre los diversos grupos sociales, un ordenamiento más humano y más justo. Luis Alonso Muñoz, arzobispo español titular de Sión, habló de nuevo sobre la Acción Católica¹¹⁰; ésta no se hallaría presentada correctamente en el esquema. No se trata de que cada obispo erija según su propio sentir una Acción Católica en su propia diócesis. Con esto lo único que se originaría es confusión. Luego hizo uso de la palabra André-Jacques Fougerat, obispo de Grenoble (Francia)¹¹¹. Habló sobre las «Organizaciones Católicas Internacionales» (OIC), y dijo que en la Iglesia había que tener conciencia de la importancia de esas organizaciones, pero también de las grandes organizaciones internacionales (las Naciones Unidas, la UNESCO, la Organización Mundial de la Salud [OMS], la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO], y otras). Enrico Nicodemo, arzobispo de Bari (Italia), fue el último en hacer uso de la palabra en la 99ª congregación general¹¹². Habló en favor de que se tuviera un concepto muy claro de la Acción Católica, afirmando que se trata de una participación en el apostolado de la jerarquía «con estricta dependencia de la jerarquía». Por su naturaleza, la Acción Católica ocupa el primer lugar entre las asociaciones apostólicas.

Al finalizar la congregación general, el moderador, Cardenal Agagianian, organizó una votación sobre si el esquema debía seguir discutiéndose. Casi todos los padres se pusieron en pie como señal de que estaban de acuerdo con que terminara la discusión. A continuación el secretario del Concilio declaró que el próximo viernes harían todavía uso de la palabra aquellos padres que hablaran, por lo menos, en nombre de setenta pa-

108. AS III/4, 194-196.

109. AS III/4, 196-198.

110. AS III/4, 198-201.

111. AS III/4, 201s.

112. AS III/4, 202-204.

dres conciliares. Después hablaría un auditor laico del Concilio, haciéndolo en nombre de sus colegas. De conformidad con las reglas, el relator del esquema respondería. La discusión proseguiría con el debate del esquema XIII sobre la Iglesia en el mundo actual. Al día siguiente se presentaría la *relatio* sobre el esquema acerca de los sacerdotes.

7. La finalización de la discusión

La 100ª congregación general comenzó el 13 de octubre de 1964 con el anuncio hecho por el secretario general de que la *relatio* sobre el esquema acerca de las Iglesias orientales se había distribuido, y de que se discutiría y se votaría sobre él después de haberse tratado sobre el esquema acerca de los sacerdotes. La razón era, como ya se había mencionado en la sesión del día anterior, que el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno no estaba terminado aún. Anunció luego los nombres de los oradores que hablarían en nombre de, por lo menos, setenta padres conciliares sobre el esquema acerca del apostolado laical: el arzobispo Guerri, el obispo auxiliar Quadri y el patriarca de los melquitas Zoghby. A continuación, el auditor laico Patrick Keegan hablaría en nombre de sus colegas.

Émile Maurice Guerri, arzobispo de Cambray (Francia), que estaba vinculado con la Jeunesse Ouvrière Chrétienne y con L'Action Catholique Ouvrière Française¹¹³, se refirió a dos formas de apostolado laical en ambientes en los que él había estado activo: la evangelización y la santificación, por un lado, y la impregnación cristiana del orden temporal, por el otro lado. Detrás de esta doble meta se halla el doble orden de la creación y de la redención, aunque ambos son parte del único plan divino de la salvación. Ahora bien, en la vida concreta de los laicos, a menudo estos dos órdenes no se hallan conectados entre sí. En consonancia con ello existe una doble misión de la Iglesia, a saber, la de la evangelización y santificación, por un lado, y la de la impregnación espiritual de la sociedad humana, por el otro lado¹¹⁴. La segunda misión sería la tarea insustituiblemente propia del laicado. Santo Quadri, obispo auxiliar de Pinerolo (Italia)¹¹⁵, partió de que hay que conocer y reconocer en su autonomía a las cosas creadas, a las instituciones y a las actividades temporales del hombre. Esta autonomía es necesaria, pero debe contemplarse en conexión con el mundo en su totalidad. Así que el ordenamiento de las cosas temporales, con tal de que se base en el orden moral, conduce hacia Dios y hacia los valores sobrenaturales. Con ello no se suprime la autonomía del orden

113. AS III/4, 210-213.

114. Esta distinción correspondía a la tradición neoescolástica, que distinguía entre el orden de la creación y el orden de la salvación. La competencia de los laicos se contemplaba principalmente en relación con el mundo; la del clero, en relación con la Iglesia. La distinción entre la meta de la evangelización y la de la intervención en el orden «temporal» halló su expresión en dos objetivos diferentes de la Acción Católica: una Acción Católica general debía cooperar, a nivel de la parroquia y de la diócesis, en la tarea del clero de proclamar el Evangelio, mientras que los movimientos del ambiente, en los que Guerri era un adelantado, perseguían la impregnación cristiana de la vida social. La primera de estas dos finalidades se veía en el interior de la Iglesia; la segunda miraba hacia el exterior, hacia el mundo.

115. AS III/4, 213-217.

temporal. El último padre conciliar en hablar sobre el apostolado laical fue Elie Zoghby, patriarca melquita de Antioquía para Egipto¹¹⁶. Como ejemplo de la colaboración entre los laicos y el clero en la Iglesia ortodoxa y en las comunidades católicas de la Iglesia oriental, señaló la existencia de una comisión de laicos en cada una de las parroquias de Egipto, comisión que se hacía cargo de las tareas de la enseñanza, de los asuntos jurídicos, del fomento de la Iglesia y de otras cuestiones de interés.

En nombre de los auditores y auditoras del Concilio (¡como él mismo acentuó!), habló –en inglés– Patrick Keegan, presidente de la Federación mundial de obreros cristianos¹¹⁷. Los auditores y auditoras del Concilio habían acogido muy calurosamente el capítulo del esquema sobre la Iglesia que hablaba acerca de los laicos y que ofrecía una nueva visión de la participación activa en toda la misión de la Iglesia. Y habían acogido con la misma satisfacción la constitución sobre la sagrada liturgia. Ofreció una cooperación leal para completar el documento sobre la unidad de los cristianos. Con la máxima atención habían ido siguiendo ahora la discusión sobre el apostolado de los laicos. El esquema marca la culminación de un desarrollo histórico. Este esquema debe entenderse como el resultado natural de la nueva conciencia que la Iglesia tiene de sí misma. El esquema deja abierto el campo para futuros desarrollos y muestra a la vez la base común de los esfuerzos apostólicos. El orador pregunta entonces cómo podrá lograrse que la gran mayoría de los católicos lleguen a ser conscientes de su responsabilidad apostólica de dar testimonio en su vida cotidiana de que son miembros de la comunidad de la Iglesia. Esto es un desafío para todos los que tienen la responsabilidad de la educación cristiana: para los padres, los maestros, los sacerdotes y los dirigentes de grupos y organizaciones católicas. Por eso hay que fomentar lo más posible el establecimiento y el desarrollo de grupos organizados. Es necesario un continuo y habitual intercambio entre la jerarquía y el laicado, un «diálogo de familia». El debate conciliar ha hecho mucho para crear un lazo inquebrantable entre los laicos y la jerarquía respecto a la misión única de la Iglesia.

Para concluir el estudio del esquema sobre el apostolado laical, volvió a hacer uso de la palabra –conforme a lo determinado por el reglamento– el relator, obispo Hengsbach¹¹⁸. Con gran atención –dijo– se han ido siguiendo las intervenciones de los padres conciliares. Hengsbach volvió a subrayar los puntos más importantes de la discusión: una armonización más estrecha con el esquema sobre la constitución dogmática de la Iglesia; una exposición más clara de la naturaleza, del fundamento teológico y de los fines del apostolado laical; una complementación de lo que se ha dicho sobre la espiritualidad y la formación de los laicos; una relación más clara entre el apostolado de los laicos y la impregnación espiritual del orden secular, especialmente la acción social de la Iglesia; una vinculación más íntima entre las diversas formas del apostolado; y dar mayor vigor dinámico a todo el esquema, que debe quedar abierto a todas las formas futuras de apostolado. Diversas observaciones críticas de los padres tienen su razón de ser no tanto por la manera de pensar del esquema, sino más bien por su redacción. Diver-

116. AS III/4, 217-222.

117. AS III/4, 220-222.

118. AS III/4, 222-224.

sos puntos de vista sobre la definición del laico, del apostolado o del apostolado laical en sentido propio, que aparecen claros en la discusión, habían surgido ya en el seno de la comisión misma. En una nueva redacción habrá que prestar especial atención a los siguientes puntos: la mayor libertad posible, la aplicación más amplia posible a una gran diversidad de lugares y desarrollos futuros, la mayor exactitud posible, la mayor continuidad histórica posible en las distintas regiones, y una aceptación por el Concilio que sea lo más amplia posible. En este momento es necesaria una revisión atenta de las numerosas posturas, a menudo complejas, de los padres conciliares con respecto al esquema. Y además es necesario llegar a conocer el texto, que va a ser más o menos definitivo, del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, ya que en él encuentra su complemento práctico el decreto sobre el apostolado laical¹¹⁹.

En general, las contribuciones se podían clasificar en dos categorías principales: las que querían que el texto contuviera una descripción básica del laico, en línea teológica y espiritual, y las que se hallaban más o menos satisfechas con el presente esquema y estaban interesadas en una codificación de los derechos y deberes de los laicos en la Iglesia. Unas pocas contribuciones habían suscitado la cuestión (expresada con más claridad por Carter que por otros) de si el texto iba dirigido primordialmente a los clérigos o a los laicos. ¿El sentido del esquema consistía en proporcionar a los clérigos instrucciones para tratar con las asociaciones laicales en el ámbito pastoral? ¿O se pretendía ofrecer orientaciones para el desarrollo de todo el pueblo de Dios? Lo que el esquema presentaba claramente eran aquellas estructuras organizativas con las que los padres se sentían vinculados personalmente: para los padres conciliares italianos esa estructura era la Acción Católica; para los franceses, lo era la implicación de los creyentes en el mundo circundante. El llamamiento dirigido por los obispos de los Estados Unidos y por otros obispos no europeos para que se aceptara una gran variedad de organizaciones, cualquiera que fuese su forma, reflejaba las experiencias locales que esos obispos tenían en relación con las actividades de las organizaciones de laicos.

A comienzos del año 1964 Karl Rahner esbozó algunos pensamientos fundamentales acerca del esquema sobre los laicos. En una confrontación intensiva con el esquema sobre el apostolado laical, expuso los principios de una teología del laicado, los cuales, en forma escrita, probablemente no formaron parte nunca de la discusión (el manuscrito autógrafa no quedó terminado), pero muestran de manera esclarecedora el estado de la discusión, y hasta el día de hoy no han perdido su actualidad. Los pasajes más importantes de este esbozo dicen así: «Sobre el lugar de los laicos en la Iglesia»¹²⁰.

119. Al final de la discusión en el Concilio, la comisión decidió analizar primeramente las observaciones sobre la estructura general del esquema y sobre su contenido esencial, lo cual era tarea de la tercera subcomisión. Esta revisión debía tener también en cuenta las observaciones que se habían recibido durante el verano anterior a la reapertura del Concilio y que habían sido examinadas por la comisión a lo largo del mes de septiembre. Durante los trabajos conciliares la comisión se reunió otras cuatro veces (el día 23 de octubre y los días 5, 12 y 19 de noviembre); en estos encuentros continuó la revisión del texto. Cf. *Acta commissionis*, F-CT, 126-139).

120. Karl Rahner, *Handschriftlicher Entwurf zum Schema über das Laienapostolat: «Zur Theologie Apostolatus laicorum»*, sin fecha, 16 págs. (Rahner-Archiv Elmar Klinger, Würzburg, n° 633).

a) La Iglesia no puede equipararse nunca con la jerarquía. Todos los bautizados son –en determinadas condiciones– miembros de la Iglesia, y no simplemente objetos de la actividad jerárquica. Lo contrario de ello sería clericalismo, que es esencialmente una forma de pensar que predomina en la práctica, y no sólo en teoría. Sin embargo, no sólo el laicismo, sino también el clericalismo es una herejía, por lo menos en el terreno práctico. Esta manera de pensar trata de someter a los laicos bajo una verdadera competencia del clero y de la jerarquía, pero de manera equivocada extiende esa competencia más allá de los justos límites. Ahora bien, esa competencia del clero y de la jerarquía está limitada por el derecho divino. Aunque es cierto, por un lado, que la Iglesia tiene competencia para establecer competencias, es decir, que por su propio e infalible juicio puede mostrarse a sí y mostrar a otros los límites de esa competencia, y aunque es también cierto, por otro lado, que la Iglesia no puede errar al circunscribir competencias cuando lo haga mediante un juicio *infalible*, en el caso de que formule tal juicio, sin embargo, puede suceder que *no sólo* en un juicio doctrinal no infalible, sino también –lo cual es mucho más frecuente aún– en la praxis cotidiana, el clero o la jerarquía sobrepasen los justos límites de su competencia. Para decirlo con otras palabras: el clericalismo es muy posible en la Iglesia y hay que tener buen cuidado de que no se deslice en nuestra actividad o en nuestra enseñanza.

b) Los laicos no están constituidos en la Iglesia por el hecho de que carezcan del sacramento del orden y de la jurisdicción, sino por la posesión del sacramento del bautismo y del sacramento de la confirmación, aunque la carencia del sacramento del orden los distinga de los clérigos. Por eso, su naturaleza no debe deducirse de esta última carencia, sino de aquella otra posesión. Por este motivo hay que enunciar positivamente lo que los laicos son y aquello de lo que los laicos son capaces, y no enunciar de manera negativa lo que los laicos no son y aquello de lo que no son capaces.

c) La Iglesia se halla activa en *todos* sus miembros en lo que respecta a la salvación del mundo y a la llegada del reino de Dios: 1) porque la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que es un medio para la salvación del mundo y una actualización de esa salvación, y 2) porque la Iglesia es eso como *totalidad*, de tal modo que *todos* han de participar en esa función de mediar en favor de la salvación del mundo.

d) La Iglesia en *todos* sus miembros está sometida también a la influencia inmediata de Dios, a la vocación y determinación inmediatas de Dios. Por eso los laicos no son simplemente receptores de la instrucción o de la gracia procedentes de la jerarquía: 1) porque en la mayoría de los casos la jerarquía no puede dar tales instrucciones, ya que ella dispone únicamente de principios doctrinales que han de aplicarse, pero la aplicación no puede efectuarse sin un conocimiento preciso de la situación a la que esos principios han de aplicarse; un conocimiento preciso, exhaustivo y absolutamente cierto de la situación no puede ser tarea o don de la jerarquía, ni la jerarquía eclesiástica puede conocer de manera cierta y clara todos los principios ni sus inciertas consecuencias; 2) la gracia no es exclusivamente sacramental; 3) hay carismas inmediatos.

e) Por tanto, la autoridad de la jerarquía para dar instrucciones doctrinales y pastorales es también un elemento parcial, aunque necesario, en la actividad de toda la Iglesia; su finalidad es la de asegurar la unidad en la fe y la de lograr que los diversos dones en la Iglesia cooperen para constituir una totalidad. Pero no cualquier actividad de la Iglesia procede de un mandamiento o de un estímulo dados por la jerarquía, ni consiste tampoco únicamente en ejecutar lo que la jerarquía planea y requiere.

f) El *status* del clérigo y el del laico no se relacionan entre sí como estamentos sociales distintos, el uno más alto y el otro más bajo, ni como relaciones culturales. El orden superior del clérigo sobre los laicos es por su esencia un orden superior sacro, no profano; por tanto, es únicamente un presupuesto para una disposición para el servicio, en el cual la jerarquía, siguiendo el ejemplo de Cristo, ha de estar al servicio de todos los miembros de la Iglesia.

g) No debe olvidarse que todos los principios que rigen las relaciones entre el clero y los laicos no pueden imaginarse ni representarse concretamente de una manera externa, a no ser por medio de la fórmula de un «retorno a la manifestación» [*conversione ad phantasma*], es decir, en conexión con los procedimientos seguidos en un ámbito que vive y tiene vigencia en condiciones temporales y sociales enteramente determinadas. Sin embargo, aquel acontecer concreto, en el que nosotros realizamos *de facto*, hoy día, para nosotros principios eternos, comienza ya a ser histórico. El clero de siglos anteriores era una parte más instruida y culta de la sociedad, que se hallaba en posesión y en administración directa de la porción decisiva de los recursos económicos de todo el pueblo; y que podía, por tanto, penetrar en todo lo que los laicos eran capaces de saber y de realizar. Por eso el clero, desde un principio, pertenecía a la clase dominante del pueblo, no sólo en los ámbitos espirituales en sentido propio, sino también en ámbitos profanos. Por este motivo, la existencia de un determinado patriarcalismo del clero con respecto a los laicos no sólo se puede explicar y admitir fácilmente, sino que fue algo inevitable, más aún, necesario. Todo esto va cambiando hoy día cada vez más gracias a la progresiva aceleración de la evolución social. El clero no tiene ya ningún *status* social propio. El clero, ciertamente, en la medida de lo posible, tendrá la tendencia a retener para sí ciertas cosas que pertenecen al acontecer externo de la vida, porque no existe una vida cristiana y social invisible, como no hay tampoco una Iglesia invisible en el orden social del mundo. Ahora bien, muchas cosas en este ámbito son transitorias, y sería peligroso para el clero defenderlas hasta el derramamiento de sangre, como si se tratara de cosas divinamente eternas. En la forma de la actuación práctica con los laicos, el clero debe abandonar la convicción fácilmente adoptada de que él lo sabe todo y lo entiende todo, y de que los laicos no son sino órganos para la ejecución de la voluntad jerárquica, o de que los laicos ven únicamente con una claridad meridiana cuando se encuentran en una dimensión puramente profana o secular. El clero, cuanto menos trate de conservar este patriarcalismo, tanto más reconocerá la competencia de los laicos en el ámbito profano y (dentro de determinados límites) en el ámbito religioso. Cuanto más manifieste el clero la humildad del Cristo que vino a servir y no a reinar, los laicos reconocerán tanto más fácil y voluntariamente aquella competencia que corresponde al clero en virtud de un verdadero derecho divino.

Hasta aquí el esbozo de Rahner, que en muchas cosas anticipa las reflexiones teológicas que a duras penas irán adquiriendo carta de ciudadanía en la Iglesia católica del siglo XXI.

Después de las confrontaciones en torno al texto sobre la libertad religiosa que tuvieron lugar a finales de octubre y durante los diez primeros días de noviembre, y mientras fue adquiriendo forma al margen del Concilio el proyecto de una revista internacional de teología —inspirada por el Concilio mismo—, la asamblea conciliar asimiló por vez primera un tema que había sido especialmente querido por Juan XXIII: la actitud

amistosa de la Iglesia hacia la historia y hacia la sociedad humana. También el tema de la misión adquiere nuevos perfiles, con lo cual las dimensiones de una congregación tan poderosa como la de Propaganda Fide quedan reducidas a una medida más realista. En el último día del mes de octubre, B. Bejze, obispo —hasta entonces bastante desconocido— de Łódz (Polonia), pidió la canonización del papa Juan XXIII. Con ello se hizo intérprete de un deseo muy difundido, pero que quedaría sin cumplirse¹²¹.

121. En una ulterior conferencia de prensa, el 19 de noviembre de 1964, H. Câmara comentaba este deseo «come risposta all'attesa del mondo, l'ultimo giorno del Concilio, la canonizzazione di Papa Giovanni XXIII, profeta delle nuove strutture, amico di Dio e degli uomini» [«como respuesta, el último día del Concilio, a la expectación del mundo: la canonización del papa Juan XXIII, profeta de las nuevas estructuras, amigo de Dios y de los hombres»]. Cf. Caprile IV, 317, nota 2.

La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)

NORMAN TANNER

La Iglesia mirando hacia fuera de sí misma (*Ecclesia ad extra*) fue el tema de varias iniciativas desde finales de octubre hasta mediados de noviembre de 1964. La más importante fue el debate mantenido desde el 20 de octubre hasta el 10 de noviembre sobre el esquema acerca de la Iglesia en el mundo actual, esquema que finalmente se tradujo en la *Gaudium et spes*. La intervención de Pablo VI en favor del esquema sobre la actividad misionera de la Iglesia y la respuesta desfavorable del Concilio tuvieron lugar entre el 6 y el 9 de noviembre. Coincidieron también más o menos con ese mismo espacio de tiempo, aunque se hallaban menos interesados obviamente por la *Ecclesia ad extra*, otros cinco temas: los debates sobre el ministerio de los sacerdotes, que tuvieron lugar del 13 al 15 de octubre, y sobre su formación, los días 12 al 17 de noviembre; el breve debate sobre los religiosos, del 10 al 12 de noviembre; la persuasión que fue formándose poco a poco de que el Concilio necesitaría una cuarta sesión; el regalo que Pablo VI hizo de su tiara el día 13 de noviembre; y los debates sobre el matrimonio, del 19 al 20 de noviembre. Es conveniente también mencionar el grupo «La Iglesia de los pobres» y el informe del cardenal Lercaro sobre la pobreza.

Por tanto, esas semanas presenciaron iniciativas apasionantes y desarrollos nuevos en el Concilio. Los debates sobre la Iglesia en el mundo constituyeron particularmente el intento más serio realizado hasta entonces por responder al deseo original de Juan XXIII de que el Concilio tuviera un carácter pastoral. Esta transición merece subrayarse. Con anterioridad, los temas relativos al mundo exterior se habían abordado en buena medida dentro de las comisiones conciliares, y los padres los habían afrontado sólo indirectamente. Las discusiones mantenidas en el aula conciliar se habían concentrado, en su mayor parte, en temas eclesiológicos, especialmente en la reforma de las estructuras y en el dinamismo de la Iglesia. Sin embargo, con el comienzo de la tercera sesión y con la discusión del esquema sobre el ecumenismo, los padres tenían que afrontar temas que —como la libertad religiosa y las relaciones con los judíos— abrían para el Concilio importantes dimensiones del mundo contemporáneo. Los temas de discusión no se ocupaban ya únicamente de la Iglesia, de la comprensión que ella tenía de sí misma, y de la división de las funciones en su interior. Más bien implicaban cuestiones de inmediato interés para las conciencias de la gente contemporánea.

Con la discusión del esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual», los problemas del mundo moderno adquirieron interés no sólo por su relevancia para la naturaleza interna de la Iglesia, sino también porque el Concilio, a causa del carácter pastoral que le había conferido Juan XXIII, abordaba esos problemas y, por medio de ellos, asumía responsabilidades ante el mundo. Las elevadas expectativas nacidas de la discusión de este nuevo esquema, incluidas las expectativas sentidas por los laicos y las expresadas por los medios de comunicación social, y el énfasis dado por Pablo VI a la idea del diálogo con el mundo moderno en su anterior encíclica *Ecclesiam suam*, contribuyeron a que se pensara que el Concilio podía hablar con autoridad acerca de varios problemas importantes que existían en la sociedad contemporánea, en la cultura y en la vida política. Sin embargo, esta posibilidad implicaba un cambio sustancial en la idea que los padres habían tenido del Concilio, y que les hacía ver ahora que un órgano del magisterio interno de la Iglesia católica podía llegar a ser un cuerpo representativo abierto a los problemas de la vida civil. Esto cambió, en cierto sentido, el modelo del Concilio. Mientras que en las dos sesiones anteriores el Concilio se había visto como un gran Concilio de reforma, ahora el Concilio se estaba manifestando como algo diferente: se estaba presentando a sí mismo y estaba presentando a la Iglesia católica como elemento moral de referencia para la sociedad contemporánea. Más aún, el conocimiento de que las cuestiones debatidas se referían a la situación histórica actual y eran, por tanto, contingentes por su misma naturaleza, hicieron que las declaraciones del Concilio sobre esas cuestiones fueran también contingentes. De este modo se produjo un notable cambio en la idea tradicional de que un Concilio universal, precisamente por ser un órgano extraordinario del magisterio de la Iglesia, debe hacer sus deliberaciones dentro del marco de la verdad absoluta y atemporal, y de que sus enseñanzas han de ser válidas para toda la eternidad.

1. La Iglesia y el mundo

a) Desarrollos anteriores al 20 de octubre

La historia anterior del esquema sobre la Iglesia en el mundo, durante la intersesión, fue expuesta ya en el volumen tercero¹. En julio de 1964, ejemplares del anteproyecto del documento fueron enviados a los padres conciliares², tal como se hallaba entonces; ahora se hacía referencia a él con el nombre de «esquema XIII» (anteriormente había sido el esquema XVII), con el título que permanecía igual: «La Iglesia en el mundo actual» (*De ecclesia in mundo huius temporis*). Era el texto que iba a ser debatido en el aula conciliar durante los meses de octubre y noviembre.

1. HV 3, 344-355. Cf. también C. Moeller, *History of the Constitution*, en *Commentary* V, 27-41; G. Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Dottorato di Ricerca, Universidad de Bologna 1996, 173-221; Id., *La commissione mista per lo schema XVII-XIII*, en *Commissions*, 238-246; Id., *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.

2. AS III/5, 116.

El documento constaba de una introducción, cuatro capítulos y una conclusión. La introducción establece los parámetros de la discusión: la preocupación de la Iglesia, representada por el Concilio, por todo el género humano; la Iglesia percibe los «signos de los tiempos»; las personas a quienes va dirigido el esquema; Cristo, la luz del mundo. El capítulo primero, titulado «La vocación integral de la persona humana», hablaba del valor de las cosas terrenas; la vocación y la dignidad de la persona humana; la necesidad para los pecadores del salvador del mundo; la tensión y la armonía en las responsabilidades humanas. El capítulo segundo, «La Iglesia al servicio de Dios y de la humanidad», estudiaba las tareas que corrían a cargo de los apóstoles y de sus sucesores; las relaciones de la Iglesia con los poderes terrenales; la ayuda que la Iglesia recibe del mundo; la contribución de la Iglesia a la ciudad terrenal mediante su enseñanza y su ejemplo. El capítulo tercero, «La conducta de los cristianos en el mundo», trataba las condiciones de la implicación de los cristianos en el mundo; el fomento de la comunión entre las personas realizada en espíritu de pobreza; el diálogo con el mundo. El capítulo cuarto, «Las principales responsabilidades de los cristianos en la actualidad», se ocupaba de diversas cuestiones particulares: el fomento de la dignidad humana; el matrimonio y la familia; la cultura; la vida económica y social; el fomento de la solidaridad entre las personas; la guerra y la paz. La conclusión hablaba brevemente de las diversas categorías de no católicos a quienes iba dirigido el esquema³.

Había además cinco apéndices (*adnexa*). El primero se titulaba «La persona humana en la sociedad»; los otros cuatro apéndices estaban relacionados con diversas cuestiones del capítulo cuarto del esquema, y llevaban los siguientes títulos: «El matrimonio y la familia», «El debido fomento del progreso de la cultura», «La vida económica y social», «La comunidad de los pueblos y la paz»⁴.

Se enviaron ejemplares del esquema a los padres juntamente con la petición de que remitieran sus observaciones a la comisión encargada de dicho esquema, la Comisión Mixta, que comprendía miembros de dos comisiones, la Comisión Doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos. La Comisión Mixta, especialmente en las personas de su subcomisión central, que estaba encargada de la redacción de las diversas partes del esquema, se reunió en Roma durante los días 10 al 12 de septiembre para estudiar las observaciones recibidas y otras cuestiones de interés⁵.

En septiembre se crearon dos subcomisiones dentro de la Comisión Mixta, la una «para los signos de los tiempos», y la otra «de carácter teológico». Estas subcomisiones habían comenzado ya a realizar una intensa labor durante la primera semana del mes, y lograron importantes resultados para la subsiguiente revisión del esquema. La finalidad de la primera subcomisión era analizar el mundo contemporáneo, de tal manera que el esquema pudiera partir de los datos concretos de la realidad. Entre quienes participaban en la labor de esta subcomisión, aunque no sistemáticamente, se hallaba M.-D. Chenu, quien ayudó a profundizar en el concepto de «signos de los tiempos», utilizado

3. El esquema se halla impreso en AS III/5, 116-142.

4. Los cinco apéndices se hallan impresos en AS III/5, 147-201.

5. Para las discusiones, cf. A. Glorieux, *Historia praesertim sessionum schematis XVII seu XIII*, en *De Ecclesia in mundo huius temporis* (ejemplar mecanografiado en el ISR), 83-106.

en el esquema⁶. La subcomisión dividió su análisis en informes sobre los principales bloques sociales, económicos y políticos: el mundo occidental, el mundo socialista y comunista, y el Tercer Mundo. Con respecto al mundo socialista, un informe elaborado por Houtart acentuó su gran extensión e importancia en el mundo moderno. Aunque con muchas variaciones de un país a otro, su base en todos ellos era un vivo deseo de justicia para las clases más pobres de la sociedad. Los cristianos podían considerar este llamamiento básico a la justicia como un valor positivo y reconocer en él un signo de los tiempos. Houtart dedicó mucha menor atención a un aspecto que era central para el informe de Karol Wojtyła, arzobispo de Cracovia, a saber, la naturaleza fundamentalmente atea de los regímenes socialistas, su oposición sistemática y programada a la Iglesia y a cualquier clase de libertad religiosa, y su intención de erradicar de la sociedad la religión y de borrar del mapa a la Iglesia y a todas las organizaciones de creyentes. En la primavera anterior Wojtyła había presentado por vez primera un proyecto de esquema, elaborado por varios expertos de Cracovia, pero este proyecto no recibió mucha atención por parte de la subcomisión.

Las reuniones de la Comisión Mixta durante el mes de septiembre trataron especialmente de revisar el esquema desde un punto de vista teológico, y en esta labor fueron importantes las contribuciones de Philips, Congar, Daniélou, Semmelroth, Rahner y Benoit. Rahner impugnó lo que él consideraba como un tema básico del esquema, a saber, que una afirmación de la unicidad de la vocación humana era simplista y confundía nuestra vocación natural y nuestra vocación sobrenatural. Sus observaciones iniciaron una animada discusión que finalmente se tradujo en un acuerdo provisional basado en un documento elaborado por Philips con el acuerdo de Garrone, presidente de la subcomisión; en él se intentaba ofrecer una definición más precisa de los conceptos por medio de una serie de definiciones teológicas.

Como resultado de las diversas discusiones, la Comisión Mixta publicó un breve documento, de una sola página, titulado «Directrices para la futura revisión del texto», que se distribuyó a los padres en la congregación general celebrada el día 17 de septiembre. Las «Directrices» reconocían la necesidad de lograr mayor claridad y concisión en el estilo, de aclarar varios conceptos y de ordenar mejor la materia del esquema⁷. Trataron de obtener el beneplácito de los padres conciliares para un texto de cuyas limitaciones la Comisión Mixta había llegado a ser bastante consciente a causa de los comentarios críticos que le habían ido llegando durante los meses estivales.

También vemos que en círculos ecuménicos algunos juicios sobre el esquema fueron desfavorables. Varios informes enviados en octubre a Ginebra por observadores procedentes del Consejo mundial de Iglesias detallaban los puntos del esquema que les parecían más interesantes y también los más deficientes. El informe de Lukas Vischer, en particular, se concentraba en el concepto de «signos de los tiempos», afirmando que el esquema lo utilizaba de manera ambigua, oscureciendo la dimensión teológica y escatológica que era fundamental en el concepto bíblico original, y sin aclarar los crite-

6. Cf. G. Turbanti, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione «Gaudium et spes»*, en Marie-Dominique Chenu: *Moyen Âge et modernité*, Paris 1997, 191-195.

7. AS III/5, 200s.

rios que la Iglesia necesitaba para leer adecuadamente los signos. El esquema, observaba él, no afronta suficientemente las dificultades para interpretar los signos de los tiempos.

Habla de la voz de Dios, como si esa voz fuera fácilmente reconocible, dejando así abierto el camino a interpretaciones de la historia que no se fundan en la palabra de Dios. La historia de la Iglesia está llena de tales concepciones erróneas. Los designios de Dios son identificados con cualesquiera fenómenos históricos, la palabra de Dios se escucha «de manera inequívoca». Luego, después de algún tiempo, llega a verse claro que esas interpretaciones son simplemente efímeras. A Dios se le invoca como garante de las naciones; se recurre a Él en particulares situaciones históricas. Todavía hoy seguimos proyectando sobre los planes divinos nuestras fáciles observaciones acerca de este mundo. Estas interpretaciones encuentran su raíz en la desobediencia de la Iglesia de Cristo, y sabemos bien lo mucho que la Iglesia las ha respaldado fundamentalmente, por ejemplo, en el concepto de un imperio cristiano. ¿No es verdad que tales experiencias deberían hacer que fuéramos más prudentes en nuestras declaraciones? No podemos dejar de interpretar: hemos de tratar siempre de entender incesantemente de nuevo la voluntad de Dios. Pero debemos ser siempre conscientes de lo vulnerable que es la Iglesia como tal, de igual manera que cada uno de nosotros en particular, por lo ambiguos que son las apariencias⁸.

Los comentarios del luterano húngaro Vilmos Vajta, otro observador ecuménico, estuvieron expresados quizá más formalmente, pero no fueron menos críticos. Vajta reconocía la importancia del esquema así como el hecho de que éste abordara problemas cuyo planteamiento era compartido por otras Iglesias cristianas. Señalaba, no obstante, que desde el comienzo el esquema daba al lector la impresión de que se habían yuxtapuesto sencillamente muchas líneas diferentes de pensamiento. Expresaba también considerables reservas con respecto al fundamento bíblico de la exposición que el esquema hacía de la humanidad en el mundo: su enfoque basado en la encarnación dejaba en segundo lugar el problema del mal en el mundo, un problema del que los seres humanos fueron responsables desde el comienzo. La Iglesia debe afrontar con realismo la situación histórica en la que se encuentra ella misma: está demasiado involucrada en el conflicto interior del mundo, y no puede examinar ese conflicto desde una posición superior. Más aún, parecía que el concepto de la historia de la salvación no se había tratado adecuadamente en el esquema: la visión «dramática» de la historia en la Biblia no aparecía en absoluto, y daba la impresión de haberse utilizado el concepto de los «signos de los tiempos» sin tener en cuenta esa dimensión y de una manera demasiado simplista⁹.

El 25 de septiembre Felici, secretario general del Concilio, pidió que cada padre que deseara hacer uso de la palabra en el próximo debate sobre el esquema presentara un resumen de su discurso el día 5 de octubre a más tardar¹⁰. El día 1 de octubre él suscitó en

8. Lukas Vischer, *Signa temporum: Eine Bemerkung zu Schema XIII*, Consejo mundial de Iglesias, ACO, 5.17.

9. V. Vajta, *Observations on the Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.50.

10. AS III/2, 513.

el Concilio la cuestión de la condición de los cinco apéndices, que habían sido distribuidos el día anterior a los padres. La causa inmediata de su intervención fue que el arzobispo Lefebvre había pedido una explicación clara del significado y de la condición de los apéndices¹¹. En respuesta a su solicitud, Felici había consultado rápidamente con el cardenal Cento, copresidente de la Comisión Mixta, quien fue bastante vago en su respuesta y remitió para una ulterior dilucidación al obispo Guano y a A. Glorieux, presidente y secretario respectivamente de la subcomisión de la Comisión Mixta que había estado encargada de redactar el esquema. Incapaz de encontrar a la vez a estas dos personas, Felici procedió a anunciar directamente que los apéndices habían sido compuestos por la Comisión para el apostolado de los laicos (y, por tanto, no habían sido compuestos por toda la Comisión Mixta), y que habían sido distribuidos a los padres como «un documento meramente privado» que no tenía condición oficial; la comisión los había preparado precisamente para ampliar su pensamiento expuesto en el esquema mismo, el cual era el único «auténtico y oficial»¹².

Glorieux protestó enérgicamente contra este anuncio y recurrió a los moderadores. Como resultado de esta protesta y de otras, Felici se vio obligado a efectuar una corrección, o una «ulterior declaración», como él mismo la llamó, en atención a los moderadores, y la hizo a última hora de la mañana del día 1 de octubre. El texto de los apéndices, dijo, estaba compuesto por una Comisión Mixta integrada por la Comisión Doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos, a petición de la Comisión de Coordinación (CC), y por tanto no es «un texto meramente privado», aunque no será discutido en el Concilio, por lo cual «no tendrá la condición de texto conciliar»¹³. La publicación era importante en vista de la naturaleza sustancial de los apéndices (todos juntos contenían más de dos veces la cantidad de palabras que contenía el esquema), y siguió siendo tema de discusión en varios sectores¹⁴.

11. AS V/2, 709.

12. AS III/3, 181. Sobre la opinión de Felici de que los apéndices y la presentación de los mismos al Concilio era un acto irregular, porque los apéndices no habían recibido la debida aprobación de la Comisión Mixta, cf. AS V/3, 711-713, 743, 753s; Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale*, 228-230.

13. AS III/3, 206. En cuanto a la carta de los copresidentes de la Comisión Mixta a los moderadores, de fecha 15 de octubre, en la que confirmaban que los apéndices no serían discutidos en el aula, pero que los padres podían presentar por escrito observaciones sobre los mismos, cf. AS V/3, 25.

14. La Comisión Mixta discutió extensamente la cuestión en su reunión del 13 de octubre, expresándose una gran variedad de opiniones: RT (sección relativa al período del 17 de julio al 31 de diciembre de 1964) 16-19; Glorieux, *Historia*, 109-113. Para la discusión de la cuestión en la reunión de delegados de conferencias episcopales el día 15 de octubre, véase ISR, Documentos de Etchegaray, 5.4.4. El debate que siguió a continuación hizo que se vieran con claridad las divisiones existentes en el seno de la Comisión Mixta. Para justificar sus acciones, Felici trató de cargar sobre Cento la responsabilidad por su primer anuncio. Escribió a Cento y a Ottaviani, copresidentes de la Comisión Mixta, con la esperanza de que ellos aclararan la verdadera naturaleza de los apéndices, y para eximirse a sí mismo del fallo cometido por la comisión, como órgano plenario, al aprobar los apéndices. Ottaviani y especialmente Tromp, secretario de la Comisión Doctrinal, se distanciaron a causa de ello de la labor de la Comisión Mixta, añadiendo la sospecha de que la labor de la Comisión Mixta no había sido efectuada de manera enteramente regular. Tan solo con dificultad, durante los días siguientes, Guano fue capaz de restablecer un poco la calma en el seno de la Comisión Mixta, y de permitir a ésta que llegara a adoptar una postura común con respecto a la condición de los apéndices. En su reunión del 13 de octubre la comisión convino en lo siguiente: los apéndices habían sido compuestos por las subcomisiones pertinentes a petición explícita de la Comisión Mixta, de tal

La desconfianza de Felici hacia la Comisión Mixta y su oposición al esquema se revelaron también en otras dos ocasiones. En primer lugar, ante la petición formulada por la subcomisión central (encargada de la redacción del esquema) de la Comisión Mixta de que, además del texto latino del esquema y del texto de los apéndices, se proporcionara a los padres traducciones de los mismos a las principales lenguas modernas, Felici objetó que una decisión de esta índole era de la competencia del consejo de los presidentes y de la CC. La petición fue apoyada vigorosamente por el grupo de representantes de conferencias episcopales, pero al final no se llegó a nada concreto, y la secretaría de Felici se preocupó únicamente de la impresión y distribución del texto latino.

En segundo lugar, la actitud hostil de Felici se mostró especialmente en la cuestión de si había que prolongar o no el Concilio con la celebración de un cuarto período. A primeros de octubre circuló el rumor de que el esquema iba a ser retirado del debate, a fin de permitir que el Concilio finalizara con la tercera sesión, porque estaba claro que el debate del esquema requeriría un espacio considerable de tiempo. La posibilidad se discutió en la reunión del consejo de los presidentes, de los moderadores y de la CC, celebrada el 7 de octubre. En la reunión, Felici trató de obtener de esos órganos administrativos del Concilio una aprobación explícita de las acciones emprendidas por él el día 1 de octubre; y a la vez puso en tela de juicio la labor de la Comisión Mixta, la cual, en opinión suya, había procedido de manera irregular al componer el esquema. Luego, con respecto a una posible sesión cuarta del Concilio, Felici declaró inequívocamente que el Concilio no podía prolongarse «sin una grave razón». Sobre el esquema XIII afirmó: «Este esquema no puede ser aprobado durante esta tercera sesión; es dudoso incluso que pueda quedar concluido en una cuarta sesión: trata acerca de demasiados problemas complejos. No es necesario que el esquema llegue a quedar concluido a toda costa». Al final, la reunión no adoptó ninguna decisión. El día 12 de octubre Felici indicó a los padres conciliares que podría ser necesario, por lo menos, un aplazamiento de la discusión, porque no se habían leído aún los informes oficiales sobre el esquema; pero se formuló una enérgica protesta contra la demora, expresada ante el Papa por un grupo de cardenales. Y el día 14 de octubre Felici anunció que el debate sobre el esquema comenzaría al cabo de unos pocos días¹⁵.

La demora en cuanto al comienzo del debate suscitó también dificultades en algunos observadores ecuménicos. Vajta, en su informe enviado a Ginebra con fecha 13 de octubre, asoció el resultado del esquema XIII con oscuras maniobras que se estaban realizando entre bastidores, «en las cuales, evidentemente, el secretario general del Concilio desempeña también un papel». Vajta se había enterado por Congar de que se habían adoptado muchas posturas contra el esquema, y él no creía en las razones adu-

manera que la responsabilidad por sus contenidos correspondía directamente a la subcomisión particular (y tan solo indirectamente a la Comisión Mixta en su totalidad); los apéndices no serían presentados a los padres conciliares para su discusión, sino que eran propuestos por la Comisión Mixta como ayudas para el estudio del esquema.

15. AS III/4, 205, 209, 402; AS V/3, 761s. Para la reunión del 7 de octubre, cf. también *infra*. Cf. igualmente Rynne III, 115s.

cidas por Felici para demorar el debate. Desde luego, él pensaba que la subcomisión pertinente debía revisar los informes oficiales a fin de dar respuesta a las críticas. Glo-rioux le habló de los ataques efectuados contra el esquema en el seno de la CC:

Hoy el secretario de la comisión que compone el esquema me ha confirmado que se están realizando violentos ataques contra él en el seno de la Comisión de Coordinación. Aunque la oposición no pretende asumir la responsabilidad de una acción abierta que trate de sepultar el esquema, sin embargo en la Comisión de Coordinación se alzan diversas voces que hablan en esta dirección. No obstante, a mí me parece que los ataques no van a tener éxito. Pero el hecho mismo de que se produzcan esos ataques muestra que los conservadores no se dan por vencidos todavía, y que utilizarán todas las vías diplomáticas y todos los medios de conspiración para obstruir lo que en opinión de ellos representa un gran peligro para la Iglesia en la actual situación del mundo.

Vajta tenía también la impresión de que los denominados progresistas estaban defendiendo el esquema, aunque no estuvieran totalmente convencidos de él. Congar le había confiado que él no se hallaba de acuerdo con varios puntos del esquema. El tono de las críticas de esas personas era un tono suave, porque los progresistas habían colaborado en la composición del texto y pensaban que los diversos compromisos alcanzados eran satisfactorios o, al menos, razonables, dadas las circunstancias. La única voz disidente, observaba Vajta, era la de Hans Küng. Él había asistido a una de sus conferencias, y le había parecido muy polémico, no sólo con respecto al esquema XIII, sino también con respecto a las estructuras y actitudes de la Iglesia de Roma, tal como ésta se hallaba representada por la Curia. La postura de Küng parecía ser en aquel tiempo la más radical por parte progresista¹⁶.

b) *El debate en el aula conciliar, del 20 de octubre al 10 de noviembre*

El debate sobre el esquema en el aula conciliar comenzó a su debido tiempo el día 20 de octubre y, exceptuada la discusión sobre la actividad misionera, que tuvo lugar del 6 al 9 de noviembre, fue el principal tema de debate durante las tres semanas siguientes. Felici anunció que, después de los informes introductorios pronunciados en nombre de la Comisión Mixta, tendría lugar el debate sobre el esquema en su totalidad,

16. Vajta, informe n° 4, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.47. Cf. también el siguiente informe, del 23 de octubre de 1964, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48, que contiene más noticias obtenidas por él acerca de la demora en el comienzo del debate, y acerca de las críticas formuladas en la CC. Sobre todo con respecto a estas últimas, él había recibido interesantes informaciones: «En la Comisión de Coordinación, en su reunión de hace dos semanas, algunos querían descartar el esquema. Entre los que se hallaban a favor de abandonar el esquema, estaban no sólo los que tenían miedo de la agenda progresista o del 'escándalo' que supondría el que el esquema no fuera bien recibido por el mundo, sino que había también otros que querían la finalización del Concilio. Se sugirió que, en vez del esquema, el Papa tratase del tema en una encíclica, utilizando quizá los materiales que se hallaban en el esquema. Finalmente, con arreglo a mis fuentes, fue el Papa mismo el que quiso que el esquema fuera discutido por el Concilio: él pensaba que el tema era importante para el Concilio, y no quería decepcionar al mundo eliminando el esquema después de una preparación tan larga».

después de lo cual, si los padres votaban que procedía, el debate versaría en diversas etapas sobre la introducción y sobre los cuatro capítulos del esquema¹⁷.

Tanto los padres conciliares como el público aguardaban con gran expectación el comienzo del debate. Para muchas personas el debate representaba la culminación del Concilio y quizás su prueba más importante. Desde el comienzo de la tercera sesión y en zonas marginales al Concilio se habían pronunciado diversas conferencias de teólogos encaminadas a examinar las nuevas características que aparecían en el esquema. El día 16 de septiembre, en el Centro holandés de documentación, Schillebeeckx pronunció una disertación sobre la Iglesia y el mundo, en la cual arrojó luz sobre los fundamentos teológicos de las relaciones entre ambos, sobre la Iglesia como epifanía explícita de la presencia del misterio de Cristo en la historia, un misterio que, no obstante, actúa también implícitamente fuera de la Iglesia y de su acción. Por eso, según Schillebeeckx, la Iglesia tiene que situarse ante el mundo no sólo como maestra, sino también como oyente: «para escuchar lo que la cristiandad en su expresión implícita —es decir, en la existencia humana concreta impregnada por la presencia absoluta y gratuita de Dios— tiene que decir acerca de la humanidad real, de los proyectos para un mundo mejor, del matrimonio, de la familia, etc. Esta tarea pertenece propiamente al laicado, el cual tiene el encargo de construir el mundo en la historia». Aunque mostraba aprecio por el esquema, sin embargo señalaba algunos puntos débiles del mismo, especialmente desde un punto de vista teológico: un enfoque demasiado «dualista» de la Iglesia y del mundo, como si este último fuera externo a la Iglesia y opuesto a ella; una tendencia hacia un modelo agustiniano que perdía de vista el meollo del problema de «la relación entre la existencia de la fe y el futuro de la humanidad en esta tierra»; el énfasis excesivo que se daba a la problemática tradicional de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural¹⁸.

Estos temas fueron recogidos durante los días siguientes por otros obispos y teólogos que ofrecieron charlas o conferencias sobre el esquema XIII. El cardenal Ruffini, por ejemplo, habló el día 13 de octubre como parte de una iniciativa del *Coetus internationalis patrum*¹⁹. Dos días más tarde, y ante un auditorio bastante diferente, F. Houtart habló sobre «la Iglesia en el mundo»²⁰, y el primer día del debate en el aula conciliar J. Daniélou, editor de «Études» y colaborador activo de la Comisión Mixta, celebró una multitudinaria conferencia de prensa, en la cual esbozó las principales etapas de la composición del esquema, comenzando con la propuesta del cardenal Suenens de que el Concilio abordara con valentía los «problemas fundamentales que interesan actual-

17. AS III/5, 115.

18. E. Schillebeeckx, *La chiesa e il mondo*, DO-C, n° 142. Por ese mismo tiempo, el Centro holandés de documentación publicó también un artículo de Chenu acerca del valor cristiano de la realidad terrena (DO-C, n° 157), y otro artículo de J.-M. González-Ruiz sobre los fundamentos bíblicos de una teología del mundo (DO-C, n° 156).

19. Cf. la documentación en los Documentos de Lercaro, 619.

20. Cf. las notas en D-Zazpe, 15 de octubre de 1964: «Conferencia de Houtart: La Iglesia y el mundo. Fundamentos históricos del esquema... ¿Cuál es la tarea primordial del esquema?... Puntos doctrinales para superar el divorcio entre la Iglesia y el mundo... Puntos doctrinales para orientar hoy día a la humanidad... Orientaciones concretas... esquema 13... Cuestiones» (Libros de notas 6 y 7).

mente a los hombres». Daniélou definió la finalidad del esquema: no era una finalidad apologética ni propiamente misionera, ni era siquiera la impregnación cristiana del mundo, lo que constituía el tema de los documentos, sino que el esquema XIII trataba de profundizar en el significado salvífico de la realidad terrena, en el valor de la ley natural, y en la importancia positiva de la historia de la humanidad²¹.

1) Los informes de Cento y de Guano

El esquema fue presentado al Concilio por el cardenal Cento y por el obispo Guano en nombre de la Comisión Mixta. Como se ha mencionado ya, Cento era copresidente, con el cardenal Ottaviani, de la Comisión Mixta; Guano era presidente de la subcomisión mixta encargada de la redacción del documento. El hecho de que Ottaviani dejara en manos de Cento el encargo de hacer la presentación introductoria del esquema fue considerado por algunos como un indicio de que él mismo se distanciaba de dicho esquema²². Bastante pronto, llegó a ser más evidente el vivo deseo de Ottaviani y especialmente de Tromp por mostrar que la responsabilidad por la composición del esquema recaía sobre Cento, como se había visto ya en la discusión acerca de los apéndices. Más aún, Ottaviani había enviado a la secretaría del Concilio un memorándum escrito en el que criticaba con bastante dureza el esquema²³.

Cento hizo la introducción del esquema con entusiasmo, pero con sentimientos de ansiedad. «Ningún otro documento ha suscitado tan grandes y tan extensas expectativas», dijo. «Está bien claro que la Madre Iglesia no ha envejecido y no padece arterioesclerosis, sino que ha conservado su frescor juvenil, porque su divino fundador vive en ella». Hablando del diálogo propuesto con las personas de este tiempo, se refirió a la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, y también a la descripción que hizo Juan XXIII de la Iglesia como «luz de las naciones». Reconoció las dificultades para adentrarse en los detalles de la existencia humana actual. Pero, por otra parte, la Iglesia tenía la obligación de responder a las necesidades y a las aspiraciones del mundo. Concluyó expresando la esperanza de que el documento, después de haber sido mejorado por los padres, pudiera ser ofrecido a todas las personas: cristianos, no cristianos y ateos²⁴.

Guano se hizo eco de los principales temas expuestos por Cento y entró en más detalles. Hablando de la urgencia y de la finalidad del esquema, señaló que, aunque muchas personas eran indiferentes, otras aguardaban con ansia para ver si la Iglesia tenía algo que decirles acerca de su situación, de su cultura y civilización, de sus preocupaciones y de sus aspiraciones. Así que la Iglesia tenía una responsabilidad hacia todas las

21. La información sobre esta conferencia puede verse en Fesquet, *Drama*, 432s.

22. Cf. Vajta, informe n° 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48, 3.

23. En el memorándum, Ottaviani dijo que el esquema «había sido elaborado, preparado y dispuesto por la Comisión para el apostolado de los laicos, y el encargo de la Comisión Doctrinal había sido únicamente el de ver que el esquema no contuviera nada contrario a la recta doctrina» (AS III/5, 425). Sobre este punto véase también la carta de protesta de Cento dirigida a Cicognani, presidente de la CC, del 9 de noviembre de 1964 (AS V/3, 56s), y la respuesta de Cicognani a través de Felici, del 13 de noviembre (AS V/3, 67).

24. AS III/5, 201-213.

personas y hacia toda la creación de Dios, y el Concilio debería ser «un signo y un vehículo de este diálogo entre la Iglesia y la humanidad».

Admitió lo diferente que era e incluso lo novedoso que resultaba el documento, en comparación con los demás decretos del Concilio. Porque mientras que los demás decretos tratan de las enseñanzas de la Iglesia acerca de sí misma y de la divina revelación, o de diversos medios de santificación, y la discusión sobre lo que es el «mundo» se hace «de manera general y teórica», el presente documento trata de «cuestiones y problemas que son de especial interés para las personas de hoy día». Más aún, trata de hacerlo de tal manera que las personas sientan que son escuchadas, al mismo tiempo que se enteran de cuál es la mente de la Iglesia acerca de los principales problemas de nuestro tiempo y de las posibles contribuciones de los cristianos para la solución de tales problemas. «Por eso, el estilo y el lenguaje del documento se hallan adaptados lo más posible al pensamiento y a la manera de hablar de las personas de hoy día, sin comprometer por ello la pureza y la plenitud del mensaje evangélico».

Hay dificultades. En primer lugar se halla la complejidad doctrinal de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, y el hecho de que algunos términos pertinentes, especialmente el término «mundo», tengan variedad de significados. En segundo lugar, hay que lograr un equilibrio entre la evocación de «los grandes principios del Evangelio» y el hecho de hablar de las actuales circunstancias a la luz de tales principios. Las grandes expectativas que se cifran en el esquema constituyen también una dificultad, ¿como si el esquema fuera una solución inmediata para todos los problemas! Así que, aunque el esquema deba hablar con autoridad, sin embargo son necesarias, por otro lado, «la sinceridad, la humildad y la discreción», porque el esquema ha de tratar acerca de las contingencias de la actual situación histórica.

Después, Guano esbozó brevemente la historia del esquema, mencionando específicamente las contribuciones de muchos laicos, «de cuyos conocimientos y prudencia es un placer dejar constancia aquí». Resumió los principales puntos de las observaciones presentadas por los padres —sin mencionar sus nombres—, desde el momento en que se les hubo enviado el esquema en el mes de junio, y la respuesta dada por la Comisión Mixta a tales observaciones. Algunos padres querían que los principios teológicos se eliminaran totalmente del documento o que, por lo menos, quedaran reducidos a un mínimo. Otros deseaban que el documento propusiera las enseñanzas generales de la Iglesia sin entrar en detalles acerca de las actuales circunstancias. La Comisión Mixta trató de avanzar por el camino de en medio. Algunos sentían que el esquema representaba excesivamente a una escuela teológica particular, y la Comisión Mixta efectuó algunas revisiones a fin de evitarlo. La Comisión Mixta trató de conseguir también un equilibrio entre aquellos que querían que la ley natural apareciese de manera más destacada, y los que deseaban que se prestara mayor atención a la luz de la revelación. Hubo también peticiones de que se aclararan los significados de «mundo» y de «signos de los tiempos», y de que se dedicara mayor atención al sentido de la historia y al concepto del progreso. Más aún, lo de «signos de los tiempos» se interpretaba excesivamente desde una perspectiva europea y occidental, insuficiente para una visión universal. Algunos padres pensaban que el documento era ampuloso y repetitivo. Otras observaciones se

referían a cuestiones particulares: el matrimonio y la familia; los privilegios de la Iglesia; la distinción entre la Iglesia y la jerarquía; la distinción entre las relaciones de la Iglesia con la sociedad y la civilización en general y las relaciones de la Iglesia con el poder civil.

Después de haber explicado detalladamente diversos sentidos de «mundo» y las relaciones de la Iglesia con el mundo, Guano ofreció un breve esbozo de los cuatro capítulos del esquema y de los cinco apéndices. Concluyó ofreciendo el esquema como un texto imperfecto, como «una base para la discusión por el Concilio», con la esperanza de que, después de muchas mejoras, el texto pudiera llegar a ser finalmente un «eficaz instrumento de encuentro y de diálogo entre la Iglesia y las personas de nuestro tiempo»²⁵.

2) El debate sobre el esquema en su totalidad (20-23 de octubre)

No es fácil resumir el debate. Había muchas contracorrientes, y se debe evitar una categorización superficial. Casi todos los oradores parecían aceptar la importancia de lo que se estaba discutiendo²⁶. No existía ya una significativa oposición a un esquema de esta índole porque se lo considerara como inapropiado para un Concilio ecuménico. Los que mostraban hostilidad general a lo que el esquema proponía efectivamente, eran relativamente pocos, y predominaba el aprecio de lo que se estaba intentando. La mayoría de las críticas se centraban en aspectos particulares del esquema —no todavía en cuestiones particulares, porque éstas debían aguardar a la próxima fase del debate—. Muchas de las líneas de crítica recogían dificultades que Cento y especialmente Guano habían reconocido ya en sus respectivos informes de introducción. En los discursos que se habían preparado y entregado de antemano había inevitablemente considerables repeticiones, aunque hubo algunos desarrollos en el debate, cuando oradores posteriores mostraron que conocían de algún modo los discursos anteriores. No obstante, las líneas de pensamiento eran muy variadas y revelaban la amplitud de la perspectiva conciliar, aunque la mayoría de los oradores procedían del mundo occidental. Ciertamente

25. AS III/5, 203-213.

26. Este juicio concuerda con la excepcional importancia concedida al esquema en las reuniones de delegados de conferencias episcopales que tuvieron lugar poco antes del debate, como ha dejado constancia el secretario de las reuniones, Mons. Roger Etchegaray (ISR, Documentos de Etchegaray, 5.2-5.5). «El esquema XIII es de la máxima importancia», tal era la opinión común de los delegados después de haber consultado a sus respectivas conferencias (9 de octubre). «Deseamos vivamente que el esquema XIII, que la opinión pública de muchos países aguarda con ansiedad, desempeñe un papel de capital importancia en la labor pastoral emprendida por la Iglesia. El esquema corresponde a uno de los principales objetivos transmitidos a los padres por Vuestra Santidad y por el papa Juan XXIII, y en la búsqueda de las 'invitaciones de Dios' en 'los signos de los tiempos' se nos presenta como un complemento feliz del esquema *De ecclesia*. Por eso, en nuestra opinión sería apropiado el emprender todos los medios para dar al esquema la importancia que requiere el tema que en él se trata» (carta al Papa firmada por veintitrés conferencias episcopales, el día 11 o 12 de octubre). «Importancia del esquema: grandísima en el ámbito pastoral; grandísima en el ámbito ecuménico; complemento del *De ecclesia*; síntesis de todos los esquemas» (15 de octubre). La discusión del esquema en las reuniones del *Coetus internationalis patrum* sigue siendo desconocida (cf. L. Perrin, *Il «Coetus internationalis patrum» e la minoranza conciliare*, en *Evento*, 173-187).

sería un error el polarizar los enfoques con arreglo a un eje pastoral y a otro eje no pastoral; las diferencias versaban, más bien, sobre lo que era genuinamente pastoral y lo que no lo era.

En total hablaron cuarenta y dos padres, diecinueve de la Europa occidental y tres de la Europa oriental, seis de Norteamérica y cinco de Centroamérica y Sudamérica, cinco de África y cuatro de Asia. Bea fue el único representante de la Curia. Hermaniuk (Winnipeg, Canadá) pertenecía al rito ucraniano; Meouchi (Antioquía, Líbano) al rito maronita, Zoghby (Nubia, Egipto) al rito melquita; los demás eran de rito latino. Otros dieciséis padres aguardaban su turno para hablar, cuando el debate se dio por concluido el 23 de octubre. Además de eso, cuarenta y siete padres en particular y cuatro grupos de padres presentaron observaciones escritas sobre el esquema en su totalidad²⁷.

Tan sólo tres oradores fueron tan negativos que pensaron que el esquema no tenía arreglo en sentido general. Ruffini, el tercer orador del primer día del debate, habló en un tono generalmente negativo y pensaba que había que rehacer el esquema desde el comienzo hasta el final. Al día siguiente, Morcillo (Madrid, España) afirmó que el esquema no le gustaba en absoluto; dudaba de su aceptación por parte de aquellos a quienes iba dirigido, aunque algunos de los contenidos eran encomiables. Heenan (Westminster, Inglaterra), el primer orador del tercer día, pensaba que el esquema era indigno de un Concilio ecuménico y que había defraudado las esperanzas de todos.

La impresión predominante era favorable; se expresó al menos agradecimiento y alabanza porque se había intentado hacer algo serio. El consenso fue que el esquema, a pesar de ser imperfecto, había intentado al menos hablar acerca de un tema que era de gran significación, y se pensaba que era importantísimo que el Concilio publicara un decreto sobre este tema. Muchos discursos comenzaron con un *placet* global y con expresiones de agradecimiento a los miembros de la comisión por sus arduos trabajos.

En algunos casos la alabanza fue excesiva. Liénart (Lille, Francia), el primer orador en el debate, consideró que el esquema «había logrado proporcionar, en unas cuantas páginas, casi todos los elementos esenciales sobre la ayuda que la Iglesia puede y debe ofrecer al mundo en que vive». Spellman (Nueva York), el orador siguiente, pensó que el esquema contenía en sí indudablemente la esperanza fundamental del Concilio; era «una afirmación excelente, clara y sincera de cómo la Iglesia contempla cuál es su función en este tiempo». La labor de la comisión había sido «admirable», y no había por qué atenuar el vigor del texto. Otros dos de los ocho oradores del primer día expresaron

27. AS III/5, 215-237, 266-300, 318-364 y 368-400 para los discursos: Liénart 215-217, Spellman 217-219, Ruffini 220-223, Lercaro 223-226, Léger 226-228, Döpfner 228-230, Meyer 232-234, Silva Henriques 235-237, Landázuri Ricketts 266-269, Suenens 270-272, Bea 272-275, Meouchi 277-280, Mathias (Alphonse) 280-282, Vairo 282-285, Morcillo 285-287, Conway 287-289, Elchinger 291-294, Zoghby 294-296, Hermaniuk 296-298, Wojtyla 298-300, su esquema 300-314, Heenan 318-321, Roy (Maurice) 322s, Stimpfle 324-326, Soares de Resende 327-329, Franić 330-332, Muñoz-Vega 332-338, De Castro Mayer 339-341, Hurley (Dennis) 341-344, Hamvas 345s, Charue 347-349, Shehan 349-351, Fernández (Aniceto) 352-357, Duval 358s, Beck 360-362, Barbieri (Raffaele) 363s, Tchidimbo 368-370, Von Streng 370-374, Reetz 374-377, Yu Pin 378s, González Moralejo 379-383, su esquema 383-395, Bolatti 395-398, Darmajuwana 398-400; para aquellos que aguardaban hablar: AS III/5, 105; para los que presentaron observaciones escritas: AS III/5, 423-512.

calurosas alabanzas: Léger (Montreal, Canadá) y Döpfner (Múnich, Alemania), que habló en nombre de ochenta y tres padres alemanes y escandinavos y que esperaba que el esquema fuera considerado la «verdadera corona» del Concilio. Bea pensó que el esquema «recogía de manera excelente una materia muy difícil, y exponía sucintamente las diversas partes de la misma». Wojtyła (Cracovia, Polonia), hablando en nombre del episcopado polaco, Roy (Quebec, Canadá), Hamvas (Kalocsa, Hungría), hablando en nombre de diez padres de Hungría, y Reetz (abad de Beuron, Alemania), fueron –todos ellos– generosos en sus alabanzas, aunque Wojtyła presentó también un esquema alternativo, que acentuaba más los derechos de la Iglesia a ejercer su ministerio y los derechos de los cristianos a practicar su religión²⁸.

La mayoría de los padres acogieron favorablemente el esquema como una «base para la discusión», que fue la frase utilizada con mayor frecuencia; era mucho mejor que los anteriores proyectos, afirmaba Fernández (superior general de los Padres Dominicos). Las críticas y las sugerencias de mejoras fueron variadas y se expresaron con bastante libertad, especialmente después de que el primer día del debate se hubiera creado un clima generalmente favorable al esquema.

Algunas críticas se referían al estilo del documento. Ruffini y Meouchi se quejaban de que su estilo era repetitivo; ellos y Darmajuwana (Semarang, Indonesia) dijeron también que era ilógico o ininteligible en algunas partes. Bea pensaba que había que pulir el estilo, para que se expresara con mayor elegancia y claridad; los términos modernos, que están claros en las lenguas vernáculas, deben traducirse a términos latinos igualmente inteligibles. Morcillo pensaba que el latín era tosco y algunas veces incorrecto. Soares de Resende (Beira, Mozambique) quería que se simplificara la estructura del esquema, con menor número de secciones introductorias. Algunos oradores –Liénart, Ruffini y Heenan– dijeron que el esquema se parecía excesivamente a un sermón o a una exhortación, más que a un «documento conciliar» de carácter más bien discursivo, aunque Wojtyła felicitó precisamente a la comisión por evitar las exhortaciones y por expresar argumentos claros, sencillos y racionales.

Una crítica común era que los términos «Iglesia» y «mundo» se utilizaban indiscriminadamente, sin prestarse la debida atención a sus diferentes significados, una dificultad que Guano había mencionado ya en su introducción al esquema. «Iglesia» significa unas veces el pueblo de Dios, y otras veces designa a la jerarquía eclesiástica, dijo Landázuri Ricketts (Lima, Perú), pero no se establece con claridad la diferencia. Quería también que el esquema definiera el término «mundo». Asimismo, Darmajuwana criticó la falta de claridad con respecto a ambos términos. Wojtyła señaló que la Iglesia vive actualmente en muchos mundos diferentes, con arreglo a las diversas situaciones sociales, lo cual era indudablemente una manera de recordar las dificultades de la vida en la Europa oriental. Soares de Resende sugirió el uso de «civilización» o «civilizaciones» como un término mejor que el de «mundo». Reetz enumeró los diversos sentidos de «mundo» en la Escritura, que oscilaban entre el mundo caído o herido y el mundo necesitado de consagración.

28. Para el esquema alternativo de Wojtyła, cf. HV 3, 354.

¿A quién iba dirigido el esquema? ¿Pretendía enseñar a los cristianos cómo debían vivir en el mundo? ¿O su propósito era el de entablar diálogo con los no cristianos? Morcillo indicó la falta de claridad en este punto como la razón principal que le impulsaba a su rechazo global del esquema:

Aquellos a quienes va dirigido el esquema parecen ser –y ciertamente debieran ser– tanto los cristianos como los no cristianos, tanto los creyentes como los ateos. Sin embargo, es necesario utilizar un lenguaje diferente cuando se habla a los cristianos y cuando se habla a los no cristianos. No obstante, el esquema emplea el mismo lenguaje y los mismos argumentos cuando se dirige a ambos grupos: a quienes tienen fe en Dios y a los que son incrédulos.

Muchos otros padres suscitaron cuestiones acerca del alcance del esquema y de su lenguaje. Sin embargo, era más fácil suscitar dificultades que resolverlas.

Dos preocupaciones, estrechamente relacionadas con el alcance y con el lenguaje del esquema, siguieron apareciendo durante el debate. En primer lugar, ¿había logrado el esquema el justo equilibrio entre la vocación de las personas en esta vida y su vocación eterna o escatológica, entre su vocación natural y su vocación sobrenatural? Liénart, el primer orador que hizo uso de la palabra en el debate, marcó el tono:

Hay que distinguir mejor entre el orden natural y el orden sobrenatural... Es muy importante que en el esquema nos situemos de manera inmediata a nosotros mismos en el nivel natural y digamos al mundo cómo reconocemos debidamente la dignidad de los seres humanos, cómo aprobamos plenamente sus ambiciones legítimas, queriendo nosotros, desde luego, hallarnos presentes en la labor de ellos, en los campos de la ciencia y de la tecnología, en cuanto éstos se ajustan a la intención de Dios, que concedió a sus criaturas racionales el gobierno pleno de este mundo creado.

Otros acentuaron también la importancia del orden natural. Meyer (Chicago, Estados Unidos) pensaba que el esquema no explicaba adecuadamente por qué nuestra labor cotidiana constituye «una parte integrante de la economía de la salvación». El orador sentía que el esquema se hallaba demasiado preocupado por el peligro del pecado original y por el contagio del mundo, y quería que se explicara mejor la «compenetración» entre la Iglesia y el mundo. Charue (Namur, Bélgica), rechazando la opinión de Nietzsche de que el cristianismo es «platonismo para el pueblo», dijo que el Evangelio evitaba semejante dualismo, y esperaba que «la importancia teológica de las realidades terrenas» quedara mejor expresada en el documento. Landázury Ricketts, de una manera semejante, admitió que en el pasado la vida cristiana se había considerado excesivamente como una huida del mundo, pero que ahora se contemplaba correctamente como un «servicio prestado al mundo y a las almas». Silva Henríquez (Santiago, Chile) requirió una «cosmología cristiana», porque la incorporación a Cristo y la lucha contra el pecado no implican una negación de los valores temporales, sino más bien su «admisión, curación y elevación». Hurley (Durban, Sudáfrica) alabó explícitamente la «espléndida visión» del «ilustre hijo de la Iglesia», Pierre Teilhard de Chardin, con respecto a la importancia del orden natural y a su función en nuestro destino sobrenatural,

un claro ataque frontal contra el Santo Oficio, que había censurado a Teilhard de Chardin poco antes de la apertura del Concilio²⁹.

Sin embargo, algunos oradores fueron más cautelosos acerca del orden natural y querían que se pusiera mayor énfasis en el orden sobrenatural. Meouchi veía en el esquema una subordinación de los fines sobrenaturales de la Iglesia a las metas terrenas. «La misión de la Iglesia se halla descrita exclusivamente en términos de solución de los problemas temporales de este mundo, como si la Iglesia existiera únicamente para hacer obras de caridad y para resolver problemas sociales y económicos entre la gente. La finalidad divina, al establecer la Iglesia, no se halla propuesta adecuadamente». Mathias (Chikmagalur, India) quería que se pusiera mayor énfasis en la providencia de Dios, especialmente para que el documento tuviera resonancia en los países de misión, donde esta doctrina se hallaba aceptada por casi todos, aunque no fuera considerada como un remedio para todos los males. Barbieri (Castelsano all' Ionio, Italia) lamentó que no se mencionara el peor mal de la actualidad, la pérdida del sentido de lo divino. Beck (Liverpool, Inglaterra) acentuó que los seres humanos no son nada sin la referencia a su destino eterno. Hermaniuk quería que el texto citara unas palabras de Cristo, «Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y entonces todas las cosas se os darán por añadidura» (Lc 12, 31), a fin de hacer ver claramente la trascendencia de nuestra vocación sobrenatural. Reetz, hablando como monje y oponiéndose a varios oradores anteriores, afirmó que «la huida del mundo» es un aspecto esencial de la vida monástica y que, entendida rectamente, no es una «huida de la Iglesia y de su apostolado», sino más bien un «servicio a la Iglesia en el mundo, también en el mundo actual». Alabó igualmente el esquema por evitar el «optimismo exagerado» de Teilhard de Chardin, cuyo pensamiento consideraba él como demasiado cercano al pensamiento de Orígenes. De Castro Mayer consideraba el esquema como demasiado indulgente con el «laicismo», es decir, con la idea de que «la sociedad debería ser indiferente en materias religiosas, las cuales deberían quedar reservadas para el fuero interno de la conciencia de cada persona». En contra de eso, la sociedad, «aunque sea autónoma en su propia esfera, debe estar constituida de tal manera que las personas puedan alcanzar más fácilmente la vida eterna: por tanto, debería reconocer a la religión verdadera, no hacer nada que sea contrario a sus preceptos y, desde luego, debería fomentar positivamente el culto de Dios con arreglo a la religión verdadera». El orador lamentó también el silencio del esquema acerca del demonio.

La segunda preocupación era si el esquema debería concentrarse más en la enseñanza cristiana o en «los signos de los tiempos». Las opiniones se hallaban bastante divididas. Entre quienes deseaban que se hiciera mayor énfasis en la enseñanza cristiana, algunos lo expresaban en términos generales diciendo que el esquema carecía de fundamentación teológica. En un ataque que a veces fue virulento, a pesar de su tono irónico y retórico, Heenan criticó a los expertos del Concilio, especialmente a los que se habían encargado del presente esquema; Beck, su compatriota de Inglaterra, le apoyó. Darmajuwana, por otro lado, advirtió que la jerarquía de la Iglesia debe ser consciente

29. Para la censura contra Teilhard de Chardin, cf. HV I, 79 y 226.

de sus propios límites cuando se pronuncia sobre las necesidades del mundo moderno. Spellman quería que se hiciera mayor hincapié en la obediencia al Magisterio de la Iglesia, cosa que él consideraba «en perfecta consonancia con la libertad de los creyentes en Cristo». Suenens dijo que el enfoque del esquema al dialogar con el mundo debía ser un enfoque «eclesial», pero el orador era consciente también de las limitaciones de lo que la Iglesia debía decir: «En el necesario diálogo con el mundo, la respuesta que la Iglesia da a las cuestiones de la gente es una respuesta 'eclesial', es decir, procede de la naturaleza y de la misión de la Iglesia y se ofrece dentro del campo de su competencia». De esta manera, dijo, no se suscitarán falsas esperanzas y se reconocerá la «legítima autonomía del mundo». Citó al papa Pío XII en apoyo del principio de que «la Iglesia civiliza evangelizando; no evangeliza civilizando».

Un enfoque que se aproximaba más específicamente a la enseñanza cristiana era el de instar a fundamentarse más en las encíclicas pontificias. Ruffini lo expuso con suma claridad. Quería que el esquema se rehiciera por completo, citando las encíclicas sociales de los papas, especialmente las de León XIII, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. Mathias reconoció que el documento recurría a encíclicas pontificias, pero él quería que se hicieran referencias más explícitas a ellas, especialmente en la exposición que en las encíclicas se hacía de la ley natural. Muchos otros padres querían que el esquema se atuviera más de cerca a la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y a la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI.

Otro enfoque consistía en hacer mayor uso de la Biblia. Bea, que había sido rector del Pontificio Instituto Bíblico, de Roma, abogó vigorosamente por que los principales argumentos del esquema se basaran más en la Escritura, «puesto que el documento no se dirige primordialmente a incrédulos, al 'mundo', aunque trate 'del mundo', sino que se dirige a creyentes, a quienes hay que enseñar cómo vivir en el mundo a partir de los recursos de la fe, no sólo a base de argumentos racionales». Léger elogió el documento porque hablaba de los «signos de los tiempos», pero quería que esos signos se contemplaran desde una perspectiva más evangélica. Él pensaba que «un mejor conocimiento del Evangelio y una mayor fidelidad a los mandamientos de Cristo» constituían el corazón mismo de la renovación propuesta por el Concilio. Darmajuwana instó igualmente a que el documento tuviera mejor base bíblica. Se ha mencionado ya el uso que Reetz hacía de la Escritura para referirse a los diversos sentidos de «mundo».

Varios padres acentuaron otras dimensiones de la enseñanza cristiana. Vairo (Gravina e Irsina, Italia) abogó en favor de la filosofía escolástica:

Nos preguntamos especialmente si la Iglesia, al acomodarse a sí misma al espíritu de la erudición contemporánea, que huele tanto a existencialismo, historicismo y pragmatismo, no estará renunciando, con detrimento de la verdad, a la filosofía que viene siendo enseñada desde hace siglos en las escuelas católicas, que defiende la búsqueda de la verdad inmutable y los indiscutibles principios metafísicos, y cuyas afirmaciones fundamentales se derivan, según el Magisterio de la Iglesia, de la fuente de la divina revelación.

Sin embargo, Shehan (Baltimore, Estados Unidos) quería un concepto más dinámico de la doctrina. Alabó la forma en que la Iglesia había progresado en la doctrina y en

las estructuras de la misma, y citó con aprobación las palabras de John Henry Newman en su *Essay on Development of Christian Doctrine* («Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana»): «Un poder de desarrollo es una prueba de vida».

Con respecto a los «signos de los tiempos» se formularon muchas sugerencias, aunque hubo un elogio general porque el esquema había prestado seria atención a este tema. Entre esas sugerencias se hallaba la solicitud de que se hiciera un tratamiento más completo del ateísmo, especialmente en la forma del comunismo marxista³⁰. Algunos padres acentuaron la necesidad del diálogo. Así, para Silva Henríquez la condena no era suficiente, porque «la Iglesia ha de tratar de entender el ateísmo, ha de descubrir en qué verdades se origina el error». Suenens adoptó una línea de pensamiento parecida. Con los ateos hay que entablar un diálogo, con la esperanza de que «puedan buscar y reconocer la verdadera imagen de Dios, que tal vez esté oculta bajo las caricaturas que ellos rechazan». Y por nuestra parte es necesario un examen de nosotros mismos para ver si «nuestra manera de hablar acerca de Dios y de vivir la fe no oscurece quizás para ellos el sol del Dios vivo». Otros oradores subrayaron los peligros. Stimpfle (Augsburgo, Alemania) dijo que estaba de acuerdo con Suenens en que había que entablar el diálogo con caridad, pero exigió realismo: el «ateísmo militante» viene siendo una influencia perniciosa durante este siglo; trata de esclavizar al mundo entero, y ha causado ya inmensos daños. Bolatti (Rosario, Argentina) describió el comunismo como una serpiente en el mundo actual. Yu Pin, arzobispo exiliado de Nanking en China, hablando en nombre de más de setenta padres, la mayoría de ellos de China y de otras partes de Asia, pidió que el esquema incluyera un capítulo entero sobre el comunismo ateo, que él describió como la culminación de todas las herejías, y que esto se hiciera, al mismo tiempo, para satisfacer las expectativas de aquellas personas «que gimen bajo el yugo del comunismo y que padecen injustamente indecibles sufrimientos».

El problema del comunismo preocupaba a grandes sectores del episcopado; y muchos padres estaban convencidos de que el Concilio debía hacer pública una condena de la ideología marxista y del comunismo. Peticiones de tal condena no sólo se formularon en los discursos pronunciados en el aula conciliar, sino que se hicieron también directamente, por diversos conductos, a los órganos administrativos del Concilio y al Papa. Así, Douville (Saint-Hyacinthe, Canadá) y O'Gara (obispo exiliado de Yünping, China) enviaron de nuevo a Cicognani, presidente de la CC y secretario de Estado, el texto de una petición de condena del socialismo y del comunismo, que había sido preparada y distribuida el año anterior por los obispos brasileños Proença Sigaud (Diamantina) y De Castro Mayer (Campos), miembros del *Coetus internationalis patrum*. Cicognani transmitió la petición a Pablo VI y la envió a Felici, quien a su vez se la pasó a Glorieux. Otros setenta y siete padres enviaron la misma petición al Santo Oficio, el cual se la envió, a su vez, a Felici³¹. Observadores en el Concilio prestaron también

30. Sobre este tema, cf. especialmente los artículos de G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II*, y de R. Burigana, *Il Partito Comunista italiano e la Chiesa negli anni del Vaticano II*, ambos en *Vatican II à Moscou (1959-1965)*, Louvain 1997.

31. Cf. V. Carbone, *Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano II*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 44 (1990) 33.

atención a la discusión. Se hizo notar que Döpfner había sido el primero en suscitar la cuestión en el aula conciliar. Fue sumamente notable la prudencia con que los obispos de la Europa oriental hablaron sobre el tema: en su informe dirigido a Ginebra, Vajta predijo que ellos se opondrían a una grave condena del comunismo³².

Muchos padres instaron a que se prestara mayor atención a la pobreza en el mundo. Este tema se sentía vivamente; y en la opinión pública existía también una viva expectativa sobre lo que el Concilio dijera acerca de él, y sobre el testimonio de renovación eclesial que el Concilio fuera capaz de dar en materia de pobreza. A pesar de las dificultades que habían surgido en su interior, el grupo «La Iglesia de los pobres» había desempeñado un papel importante en las dos primeras sesiones del Concilio, creando en muchos padres una nueva sensibilidad hacia el tema de la pobreza. El grupo continuó su actividad durante la tercera sesión, aunque de forma más reducida, como veremos. Durante las semanas de debate del esquema XIII en el aula conciliar, varios expertos fueron invitados a hablar al grupo acerca de las cuestiones más importantes que estaban saliendo a relucir. *Le Monde* informó sobre algunas palabras duras de Häring en una de esas conferencias. Éste había recordado la obligación de pobreza que se hallaba implícita en la labor de evangelización; habló del «espíritu de simonía» en que la Iglesia se involucra a sí misma, cuando utiliza cosas sagradas para exaltar una cultura humana particular, y afirmó que la pobreza es una obligación moral real para los obispos: «La pobreza —dijo— no es una bonita espiritualidad para vocaciones especiales. Es una obligación moral estricta para los obispos; puesto que los obispos han recibido la plenitud del sacerdocio, tienen el privilegio de una pobreza total. Es una obligación de los obispos; de lo contrario, este Concilio sería un fracaso». En la misma conferencia, el obispo brasileño Golland Trindade (Botucatu) reconoció el grave distanciamiento que existe a veces entre un obispo y los pobres de su diócesis: una alienación que hace difícil que los obispos tengan en cuenta las necesidades de los pobres y acudan en su ayuda³³.

Landázury Ricketts habló del desequilibrio que hay en el mundo, en el cual dos terceras partes de la población poseen menos de una quinta parte de la riqueza. El hambre, especialmente, necesitaba que se le prestara mayor atención:

De los cincuenta millones de personas que mueren cada año, treinta y cinco millones mueren de hambre o de desnutrición. En nombre de Aquel que tuvo compasión de la multitud que sufría hambre, esta asamblea no puede desentenderse de este problema... Podemos y debemos exhortar a las personas que poseen recursos a que reconozcan la obligación que tienen de ayudar a quienes se hallan sin recursos.

Soares de Resende quería «no sólo una Iglesia de los pobres, sino también una Iglesia pobre», y preguntó cuál era el valor de las diversas insignias —anillos y cruces pectorales de oro y piedras preciosas, capas magnas de espléndidos colores, etc.— y muchos

32. Vajta, informe nº 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48.

33. Cf. Fesquet, *Drama*, 455s. El 13 de noviembre el grupo «La Iglesia de los pobres» patrocinó una conferencia pronunciada por Chenu sobre la evangelización de los pobres en una sociedad moderna, y otra pronunciada por Mollat sobre la misión de la Iglesia y la evangelización de los pobres (cf. la circular de invitación en los Documentos de Häring, 2885).

signos de distinción que no habían sido instituidos por Cristo. Otro padre de África, Tchidimbo (Conakry, Guinea), afirmó que la falta de atención a la pobreza y a otras injusticias era la principal razón de que el esquema pareciese concebido desde una perspectiva excesivamente occidental:

El esquema ha sido concebido para Europa y quizá para América, pero no suficientemente para el Tercer Mundo... No veo que en él se haga mención alguna de las dificultades por las que pasan los pueblos de África: subdesarrollo, colonialismo, discriminación por la raza o el color; y no se hace tampoco ninguna ulterior descripción de las estructuras de una nueva sociedad.

Lercaro pensaba también que el enfoque del esquema era demasiado europeo y occidental. Más aún, según Tchidimbo, abordar el problema de la pobreza no era precisamente un medio para que Europa o América fueran caritativas con el Tercer Mundo, sino que se trataba de «la solidaridad entre todos los miembros de la estirpe humana». Él lamentaba que se prestase insuficiente atención a la «colectividad» de los seres humanos: «No se afirma ni la socialización ni la vocación social del hombre». Meouchi pensaba que el enfoque era también demasiado individualista: «No se afirma de una manera suficiente el sentido de la comunidad eclesial o del pueblo de Dios en evolución; el esquema padece de individualismo».

Otros diversos «signos de los tiempos» atrajeron la atención. Roy quería que el esquema comenzara con aspectos que todas las personas podían reconocer, «como el hambre y la miseria, la injusticia y la violencia, el vivo deseo de progreso, unidad y paz», y que tan solo después pasara a tratar de los principios del Evangelio, exactamente igual que Pablo, quien al dirigir la palabra a los atenienses había comenzado refiriéndose a las experiencias de ellos, antes de pasar a hablar de la Resurrección. Morcillo proporcionó una lista de cuestiones que, según él, debían tratarse: el trabajo, el derecho a la migración, los atractivos de la sensualidad y de la sexualidad, el ateísmo científico y el práctico, el progreso de las nuevas naciones hacia la libertad, la escasez y el hambre sufridas por tantas personas. Conway (Armagh, Irlanda) alabó el esquema por su manera de hablar acerca del matrimonio, de los pobres y de las naciones menos desarrolladas, de la sed de justicia y de paz, pero pensó que el esquema era «demasiado tímido» hacia el mundo; hablaba demasiado poco acerca de la Iglesia perseguida y de la Iglesia del silencio, y no decía nada sobre la comercialización del sexo. Hermaniuk deseaba que se recordara a los que vivían y morían en la actual «Iglesia del silencio». Von Streng (Basilea y Lugano, Suiza), hablando en nombre de los obispos suizos, quería que se hiciera una reafirmación de la doctrina de la Iglesia en contra del aborto —el moderador sugirió que la cuestión tendría que esperar hasta que se discutiera el capítulo cuarto del esquema—, y que se formulara una declaración sobre las responsabilidades morales que tienen los que conducen vehículos a motor.

Soares de Resende instó a ser sobrios a la hora de discernir los «signos de los tiempos», en este momento en que se aproximaba el final del segundo milenio. Exactamente igual que el final del primer milenio había presenciado una profusión de profecías, tanto eufóricas como vaticinadoras de cataclismos, así también podía esperarse que su-

cediera algo parecido durante los próximos años. Por tanto, la «objetividad» era más necesaria que nunca.

¿Cuál sería el camino futuro del esquema? Había acuerdo general en que el esquema necesitaba mucha más discusión y ulteriores consultas, antes de que estuviera ya listo, y este consenso fue la razón principal de que quedara claro que sería necesaria una cuarta sesión del Concilio. Sin embargo, eran diversas las estrategias sugeridas para el futuro. Lercaro y Tchidimbo, que habían criticado, ambos, la perspectiva excesivamente occidental del esquema, recomendaban una consulta mucho más amplia, en la que se incluyeran padres procedentes de otras partes del mundo. Varios oradores querían que hubiera más aportaciones procedentes de los laicos. Léger expuso clarísimamente este punto: «Diversos expertos, varones y mujeres, deben exponer los hechos relativos al hambre en el mundo, a la familia, a la paz, etc. Si nuestro esquema quiere responder a las cuestiones de la actualidad, seguramente tendremos que escuchar cómo entienden esas cuestiones aquellos que viven en el mundo». Más aún, quería que esas personas hablaran en el aula conciliar. Darmajuwana pensaba que el laicado debía desempeñar el papel principal a la hora de discernir y resolver las cuestiones. Heenan quería también que se diera al laicado un protagonismo mayor. En su ataque contra los expertos, los desacreditó como personas «que viven en casas religiosas, en seminarios y en universidades», un ataque que se interpretó como dirigido directamente contra el teólogo redentorista Bernard Häring³⁴, que era secretario de la subcomisión central de la Comisión Mixta, encargada de la redacción del esquema, y con quien Heenan había tenido un enfrentamiento, en fecha anterior de aquel mismo año, en Inglaterra, sobre la cuestión del control de la natalidad. «Esas ilustres personas –dijo Heenan– escasamente entienden lo que es el mundo en su cruda y a veces cruel realidad». En lugar de ellos o, por lo menos, además de ellos, él quería que se creara una nueva comisión que incluyera «a párrocos, a fieles cristianos, a maridos y esposas, a médicos, a economistas y a científicos, especialmente a bioquímicos y a físicos nucleares» –que eran los verdaderamente entendidos en estas materias–. Al cabo de tres o cuatro años de labor, ¡la nueva comisión podría producir finalmente un esquema aceptable!

En el seno de la Comisión Mixta existían temores de que la intervención de Heenan fuera el comienzo de un ataque concertado contra la comisión, con el fin de arrebatárle el encargo de la redacción del esquema y de confiárselo a otra comisión con un diferente equilibrio de miembros. En vista de la polémica que se había producido al comienzo del debate en el aula conciliar, algunos pensaron que una maniobra de esta índole podría proceder del entorno de la Comisión Doctrinal encabezada por Ottaviani³⁵. Sin embargo, Heenan se hallaba en minoría en cuanto a criterios sobre la competencia de los expertos y sobre la cantidad de tiempo requerida. Hurley quería que el esquema se confiara a un pequeño grupo de expertos –no a padres conciliares– que trabajaran día

34. Cf. Rynne III, 124s; el diario de Congar, 22 de octubre de 1964, menciona a Hans Küng y a Thomas Robert (arzobispo emérito de Bombay, India) juntamente con Häring.

35. Con arreglo al resumen del debate, ofrecido por el gabinete de prensa del Concilio, el obispo alemán Sumptre pidió también la renovación de la comisión. En realidad, él no había pedido sustituciones, sino más bien que otros expertos, incluidos no católicos y no creyentes, fueran incluidos en la comisión (cf. Capile IV, 256, n. 16; su discurso se halla registrado en AS III/5, 324-327).

y noche para producir una versión mejor. Charue dijo que el esquema debería estar listo antes de que finalizara el próximo año; alabó a los actuales expertos de la comisión: tan sólo quiso que se añadieran más expertos. Reetz también alabó a los expertos; después de todo, ellos habían sido designados por el Papa.

No se suponía que los cinco apéndices al esquema figurasen en el debate, según se mencionó anteriormente, pero pronto hicieron su aparición en él, y llegó a tomarse en cuenta la función de los mismos en el futuro del esquema. Suenens, el segundo orador del segundo día del debate, sugirió cautelosamente que algunas partes de los apéndices podían incluirse con provecho en el esquema mismo, a causa de su excelencia y de la ayuda que pudieran prestar para entender el esquema, especialmente las secciones sobre las relaciones internacionales, el amor conyugal y la familia. Heenan, el primer orador del tercer día, afirmó que no le gustaban los apéndices, porque eran la obra de expertos —«Temo a los expertos que ofrecen apéndices», afirmó secamente, aludiendo a aquel verso de Virgilio: «Temo a los griegos, incluso cuando ofrecen dones» (*Eneida* 2, 49)—, pero insistió en que los apéndices debían discutirse en el aula conciliar con el fin de que no llegaran a constituir una interpretación oficial del esquema. Heenan fue el único que expresó disgusto por los apéndices. Shehan, que le siguió en el turno de oradores ese mismo día, alabó los apéndices, diciendo que eran mejores y más realistas que el esquema mismo. También Reetz, respondiendo a Heenan, los alabó y expresó su deseo de que buena parte del material de los apéndices se incorporara al esquema.

Sin embargo, la intervención de Heenan causó alguna sensación, y de la tensión subsiguiente informaron de buena gana los medios de comunicación. También hubo observadores ecuménicos que siguieron esa intervención con interés y preocupación. Vajta se manifestó extensamente sobre ella en su informe enviado a Ginebra el 23 de octubre, dando una interpretación que tenía en cuenta toda su posible intención³⁶. Su evaluación fue severa, pero reconoció que la propuesta de Heenan de aplazar la discusión del esquema durante dos o tres años encontraba alguna acogida favorable entre los observadores, algunos de los cuales esperaban que se hiciera una revisión del texto que prestara mayor atención a los aspectos ecuménicos de las cuestiones³⁷.

36. Según Vajta, la intervención de Heenan fue un gran éxito, especialmente demagógica cuando exigía para los obispos la autoridad del Magisterio, autoridad de la que muchos de ellos sentían que los expertos estaban abusando. Vajta estaba de acuerdo con quienes pensaban que las críticas de Heenan iban dirigidas contra Häring, pero sugería que podían estar dirigidas también contra Hans Küng, quien en una reciente conferencia en Inglaterra había afirmado que los teólogos podían discutir doctrinas del Magisterio que no eran estrictamente infalibles. En cualquier caso, Heenan quería atacar a aquellos teólogos que habían criticado el reciente documento de la jerarquía inglesa sobre el control de la natalidad. «Su manera de hablar —observaba Vajta— es una ilustración elocuente de una mentalidad 'curial' y de un método inquisitorial... La intervención de Heenan es el peor tipo de discurso autoritario, y nunca he oído nada semejante en ningún Concilio» (Vajta, informe nº 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48).

37. L. Vischer no fue el único observador en considerar que el esquema seguía siendo un esquema «subdesarrollado» desde el punto de vista ecuménico; otros lo consideraban inmaduro. La mayoría de las críticas, en opinión de Vischer, no procedían de juicios teológicos, sino de la creencia de que había que aplicar soluciones más concretas a las cuestiones de las que se trataba en el esquema. Por otro lado, otros expertos, como por ejemplo Muelder, de Norteamérica, que estaban mejor informados acerca de la doctrina social católica, no juzgaban tan negativamente el esquema. Vajta estaba convencido de que Heenan no quería realmente una comisión integrada por laicos, y de que una vez más «estaba actuando para la ga-

Se expresaron algunos otros matices sobre la condición y el futuro del esquema. Hubo alguna inquietud por temor a que se esperase demasiado. El documento, por su misma naturaleza, trataba acerca de realidades actuales, que pronto pudieran cambiar. Landázury Ricketts afirmó algo parecido: «La Iglesia posee principios eternos e inmutables, pero algunas veces su aplicación a las realidades de la actualidad resulta muy difícil». Varios padres subrayaron que el esquema debe verse en su contexto más amplio, y no ha de contemplarse aisladamente. Conway, por ejemplo, afirmó que el documento abarca únicamente una pequeña parte de lo que la Iglesia tenía que decir al mundo de hoy; existían los demás decretos del Concilio, así como toda la proclamación del Evangelio. Lercaro acentuó la reforma de la Iglesia. Por importante que sea el decreto, afirmó, «resulta más necesario para nuestra generación el que la Iglesia adquiera un nuevo conocimiento de sí misma, como ha efectuado ya en el *De ecclesia*, y que realice una valiente reforma de sus instituciones».

Después de ocho discursos en el cuarto día del debate, viernes 23 de octubre, Felici pidió a los padres que indicaran si pensaban que la presente fase del debate, sobre el esquema en su totalidad, debía darse por concluida, y que lo hicieran poniéndose en pie si querían votar que «sí». Después de un voto afirmativo, Felici anunció una votación por papeletas acerca de si los padres deseaban ahora proceder al debate sobre los distintos capítulos del esquema, escrutinio cuyo resultado fue de 1579 votos a favor y 296 votos en contra³⁸: un resultado algo inferior al que se hubiera esperado, debido –al parecer– al hecho de que un buen número de padres, que no esperaban que la votación tuviera lugar aquella misma mañana, se habían ido a la cafetería o habían salido del aula conciliar para dirigirse a alguna otra parte.

En el tiempo que precedió al anuncio de los resultados de la votación, Guano resumió el debate mantenido hasta el momento. Agradeció a los padres su valiosa contribución al debate, y también dio las gracias a los expertos, muchos de los cuales –dijo–, tanto laicos como clérigos, habían sido consultados. No era el momento de entrar en detalles, pero había un punto sobre el que deseaba decir algo. El esquema era intencionalmente vago en una cuestión –evidentemente se trataba del control de la natalidad, aunque él no lo mencionó expresamente–, porque el Papa había nombrado ya una comisión para estudiar el tema y se había reservado para sí mismo la decisión final. Se sentía contento de que casi todos los padres aceptaban el documento como una «base para la discusión», y admitían que sería imposible llegar a una aprobación definitiva de la constitución durante la presente sesión del Concilio. Sin embargo, él esperaba que el Concilio fuera capaz de decir algo en forma solemne sobre algunas cuestiones urgentes antes de que finalizara la actual sesión: la paz, el hambre y la pobreza, y el ateísmo en todas sus formas³⁹.

lería». De la misma forma que antes se había ganado las simpatías de los obispos en contra de los expertos, así también ahora se estaba ganando las simpatías del laicado en contra de la comisión (Vajta, informe n.º 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48).

38. AS III/5, 400, 416.

39. AS III/5, 401-403.

3) Debates sobre las diversas partes del esquema

Inmediatamente después del resumen hecho por Guano de la discusión sobre la totalidad del esquema, Felici hizo que el debate versara sobre la introducción y sobre los distintos capítulos. La introducción y el capítulo primero se discutieron durante el resto de aquella misma mañana del viernes, 23 de octubre, y durante la primera mitad de la mañana del lunes, 26 de octubre; los capítulos segundo y tercero, durante la segunda mitad de esa mañana y durante el 27 de octubre; la totalidad del capítulo cuarto se discutió el 28 de octubre y el 10 de noviembre; y los diversos artículos del capítulo cuarto se discutieron durante los días siguientes: los artículos 19-20 los días 28 y 29 de octubre, el artículo 21 durante los días 29 y 30 de octubre, el artículo 22 durante los días 30 de octubre y 4 de noviembre, el artículo 23 durante los días 4 y 5 de noviembre, el artículo 24 durante los días 5 y 9 de noviembre, y el artículo 25 durante los días 9 y 10 de noviembre.

a) La vocación de la humanidad (introducción y capítulo primero)

En el debate sobre la introducción y el capítulo primero, «La vocación integral de la persona humana», dieciséis padres hicieron uso de la palabra⁴⁰. Inevitablemente, en vista del carácter general de estas secciones, hubo una gran cantidad de repeticiones de lo que se había discutido en el debate anterior sobre la totalidad del esquema. Pietraszko (obispo auxiliar de Cracovia) admitió sinceramente que buena parte de lo que él quería decir se había dicho ya. Sin embargo, se añadieron varios matices a la discusión. La contribución más importante se refería a la importancia de tomar en serio al mundo, y a la necesidad de lograr una base teológica mejor.

Varios oradores, la mayoría de ellos procedentes de la Europa occidental, pidieron un enfoque más imaginativo, un sentido mayor de la sensación de vivir en el mundo actual. Gouyon (Rennes, Francia) sentía que el estilo era demasiado insípido y distante; debía emplearse un estilo más comprometido, como el de una «madre que conversa con afecto con sus hijos acerca de los gozos y dificultades que ellos experimentan», o como la voz de Juan Bautista. Quería una visión más amplia y coherente de las maravillosas posibilidades y de los peligros que se abrían en el mundo moderno. Schmitt (Metz, Francia) quería que se tuviera más en cuenta lo «novedoso» del mundo moderno; es algo que se halla «en cierta solidaridad dinámica con el progreso y la suerte del Evangelio»; por eso, para que la Iglesia sea misionera, «ha de entrar en el progreso histórico del mundo». De Vet (Breda, Países Bajos) —hablando en nombre de los obispos holandeses y refiriéndose a los capítulos 1-3 y a la introducción—, Schoiswohl (Graz-Seckau,

40. AS III/5, 404-419 y 516-536 para los discursos: Gouyon 404-406, Schmitt (Paul) 406-408, Romero Menjíbar 408-410, De Vet 410-412, Del Rosario (Luis) 412-416, Schoiswohl 416s, García de Sierra y Méndez 417-419, Léger 516-518, Pietraszko 518s, Prou 519s, Guerra Campos 520-525, Pogačnik 525-527, Tenhumberg 528s, De Roo 529-531, Quadri 532-534, Ziade 534-536. Además, treinta y seis padres presentaron individualmente, y los obispos de Indonesia colectivamente, observaciones escritas sobre la introducción y sobre los capítulos 1-3 (AS III/5, 619-698).

Austria) y De Roo (Victoria, Canadá) expusieron argumentos parecidos con respecto a la importancia de la vida en este mundo. De Vet pensaba también que el esquema contemplaba excesivamente a la Iglesia como «viviendo por encima y al margen de la gente, o como identificada con la jerarquía». Quadri (obispo auxiliar de Pinerolo, Italia) quería que el esquema prestara mayor atención al valor del trabajo.

Algunos padres se explayaron sobre la necesidad de una mejor fundamentación teológica, recalcando diversos aspectos. Del Rosario (Zamboanga), hablando en nombre de los obispos de Filipinas, dijo que el capítulo primero hablaba acerca de *cómo* debían vivir los seres humanos, pero no mostraba claramente *lo que* ellos debían hacer, lo cual es más importante. La «mentalidad pseudocristiana de andar corriendo» de un lado para otro durante esta vida, sin llegar a ninguna parte, y después, a la hora de la muerte, si hemos corrido bien, ser liberados por Dios para ir al cielo, es una mentalidad que debe abandonarse para adquirir una verdadera visión cristiana de Cristo, que vino a destruir el pecado, la muerte y al diablo, a fin de conseguir para el Padre «un nuevo pueblo escogido». García de Sierra y Méndez (Burgos, España) pensaba que el punto de partida debía ser el concepto del ser humano «como rey de la creación, sobre la cual Dios le ha concedido el señorío». Romero Menjíbar (Jaén, España) quería que el esquema comenzara con la Iglesia como una «comunidad de salvación», que Dios quiso que continuara en la historia el «misterio de la encarnación y redención». Prou (abad de Solesmes, Francia) instó a que se distinguiera más claramente entre el orden natural y el orden sobrenatural, poniendo más énfasis en la función de la gracia para elevarnos al nivel sobrenatural. Ziadé (Beirut, Líbano) quería que se hiciera una exposición más teológica y bíblica de los «signos de los tiempos». Después de todo, dijo, la frase procede de los evangelios, y esos signos no son precisamente «cosas creadas que manifiestan al Creador», sino que, más exactamente, son «signos de la venida del Señor». Él instó igualmente a que los temas principales del Concilio convergieran más claramente en el esquema: la liturgia como la «levadura para la trasfiguración de la historia», la Iglesia como la «comunidad de la Santísima Trinidad comunicada a todas las personas», y el sentido escatológico de la tradición como la «profecía de la economía del Espíritu».

Guerra Campos (obispo auxiliar de Madrid, España) y Pogačnik (Ljubljana, Yugoslavia) volvieron al tema del debate anterior, destacando la necesidad de hablar más acerca del ateísmo comunista y marxista. Pogačnik recomendó encarecidamente un triple remedio, con arreglo a las enseñanzas de varios Papas: la oración y los frutos de penitencia, el fomento de la justicia social y mayor respeto hacia las minorías nacionales, especialmente a sus lenguas y culturas. Guerra Campos acentuó más bien la necesidad de entender el ateísmo marxista desde el interior, no limitándose a rechazarlo, sino apreciando sus buenas y legítimas, aunque inadecuadas, aspiraciones. Su intervención fue recogida extensamente y de manera favorable en el periódico comunista italiano *L'Unità*.

Tenhumberg (obispo auxiliar de Münster, Alemania) desarrolló una nueva línea de argumentación. La Iglesia, dijo, debe reconocer que en el pasado fue a menudo ciega o muy lenta para reconocer los «signos de los tiempos». Muchos varones y mujeres que habían discernido correctamente los «signos de los tiempos» fueron rechazados con

mucha frecuencia por la autoridad de la Iglesia, por ejemplo, los fundadores de órdenes religiosas como Ignacio de Loyola, Vicente de Paúl, Francisco de Sales, Juan de la Salle y María Ward, juntamente con muchos de sus seguidores. Para evitar que eso vuelva a suceder, serán necesarias algunas cosas: una renovada teología de la vida y de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia; un regreso al modelo de autoridad en la Iglesia ejercido por Cristo, los apóstoles y los padres, «no para extinguir el Espíritu, sino para examinarlo todo y retener lo que es bueno» (1 Tes 5, 19-21); un nuevo aprecio de los carismas y dones del pueblo de Dios; sobre todo un nuevo estilo de autoridad en la Iglesia. Todo esto, dijo, debería tratarse en la introducción o en el capítulo segundo.

Con respecto a la revisión del esquema, Schoiswohl instó, en su texto escrito, a que se llamara a expertos laicos para que revisaran los diversos capítulos. Del Rosario quería que el texto revisado se expresara en una lengua moderna, no en latín, que es inapropiado para hablar «con exactitud, claridad y eficacia» acerca del mundo moderno.

b) La Iglesia y la conducta cristiana (capítulos segundo y tercero)

Veintiséis padres hablaron en el debate sobre el capítulo segundo, «La Iglesia al servicio de Dios y de la humanidad», y el capítulo tercero, «La conducta de los cristianos en el mundo», que fueron examinados juntos⁴¹. Los discursos estuvieron animados, y desde multitud de ángulos destacaron el valor de muchos puntos que se habían suscitado ya anteriormente en el debate sobre el esquema en su totalidad.

Varios oradores acentuaron nuevamente la gran importancia del esquema: de más interés para el mundo que el *De ecclesia*, dijo Čule (Mostar, Yugoslavia); «de la máxima importancia» y que se convertiría finalmente, según esperaba Golland Trindade, en la «corona» del Concilio. Varias líneas de pensamiento aparecieron acerca de los temas del capítulo segundo. Ancel (obispo auxiliar de Lyon, Francia) acentuó la importancia de la implicación de la Iglesia en asuntos temporales: eso es «parte integrante» de la misión de la Iglesia, de tal manera que ella cometería una «deficiencia en su misión espiritual y eterna si descuidara la solicitud por este mundo». Muchos oradores querían que el esquema especificara más claramente qué clases de implicaciones eran apropiadas para la Iglesia. Actualmente, dijo Marty (Reims, Francia), la Iglesia no controla ya al mundo, como lo hacía en el Occidente medieval: en nuestros días la Iglesia debería actuar, más bien, como levadura en el mundo, «llegando a estar encarnada en culturas que son muy diversas». Él sentía también que el capítulo se concentraba demasiado en la responsabilidad de la jerarquía, pero no suficientemente en la Iglesia como totalidad. Hacault (obispo auxiliar de Saint Boniface, Canadá) afirmó que la cosa más importante para la comunidad cristiana es mostrar «solidaridad» con todas las personas «en su

41. AS III/5, 536-557 y 562-616 para los discursos: Ancel 536-538, La Ravoire Morrow 538s, Hacault 540-542, Čule 542-546, Marty 546s, Spülbeck 547-550, Klepacz 550-552, Golland Trindade 552-555; Fourrey 555-557, Frings 562s, Caggiano 563-565, Silva Henríquez 565-567, Máximos IV Saigh 567-569, Gand 570-572, Zoghby 572-574, Himmer 574-576, Garneri 577-580, Kowalski (Zygfyrd) 580-583, Kuharić 584-586, Volk 586-588, Clevén 588-590, Nicodemo 590-592, Pourchet 593-606, Sorrentino (Aurentino) 606-609, Méndez Arceo 609-613, Huyghe 613-616.

búsqueda, en sus esperanzas y en sus dificultades»; una Iglesia que se halla en peregrinación con el resto de la humanidad no debe tener la pretensión de ser capaz de dar respuesta a todos los problemas del mundo. Čule afirmaba que «la Iglesia ha recibido de su divino Fundador medios que nadie más posee, de tal manera que ella puede ayudar realmente al mundo en los asuntos materiales así como en los espirituales». Hizo notar las buenas obras –caritativas, educativas, intelectuales, culturales– realizadas por los cristianos en el pasado. Sin embargo, él quería que se mantuviera la separación entre la Iglesia y el Estado: Cristo no quiso instituir una teocracia, y la Iglesia no debe buscar privilegios temporales especiales. Más aún, habrá que recordar que la acción de la Iglesia en el terreno temporal es únicamente un medio «para atraer a las personas por medio de las cosas visibles hacia lo invisible». Zoghby deseaba que el capítulo comenzara con el ministerio de «caridad y amor» de la Iglesia. Instó a que se hiciera mayor énfasis en la pobreza y en la sencillez: la salvación del mundo no es «una industria eclesiástica»; la residencia de un obispo debe ser «una casa de los pobres», y deben evitarse los títulos y las insignias «que sugieren honores y dominación», incluidas las frases «triumfalistas» acerca del Papa.

Con respecto al capítulo tercero, Frings (Colonia) pensaba que este capítulo hacía demasiado hincapié en una teología encarnacional, «según la cual Cristo se encarnó a fin de salvar cuerpos y de salvar al mundo, así como de salvar almas». La encarnación, dijo, conduce a los misterios de la cruz y de la resurrección, y a estos últimos no se les concede suficiente énfasis en el capítulo.

La carne de este mundo, como la carne de Cristo, es salvada en la resurrección después de la cruz y de la muerte. Por eso, los progresos en el mundo no nos introducen inmediatamente en el reino de Dios... Por tanto, tres verdades reveladas han de respetarse siempre con respecto a la vida de un cristiano en el mundo: la creación, que nos enseña a amar las cosas del mundo como obras de Dios; la encarnación, la cual nos estimula a consagrar a Dios todo cuanto hay en el mundo; la cruz y la resurrección, que nos impulsan, en seguimiento de Cristo, al sacrificio y a la abstinencia con respecto a las cosas de este mundo. Estas tres verdades, aceptadas conjuntamente, originan la verdadera libertad de un cristiano respecto al mundo.

Volk (Maguncia), compatriota de Frings, hablando en nombre de setenta padres, casi todos ellos de lengua alemana, señaló algunos puntos parecidos. Quería que el capítulo acentuara la fidelidad al Evangelio, y no solamente una «generosa cooperación en la edificación correcta de una ciudad terrena». Debería ponerse el énfasis en los dones de Cristo: paz, gozo, libertad de los hijos e hijas de Dios y, sobre todo, esperanza. Pero todo esto requería cierto distanciamiento del mundo, una abstinencia de las cosas del mundo.

Varios oradores subrayaron la decadencia de la civilización moderna, especialmente en Occidente. Las naciones cristianas del Occidente producían mucha más obscenidad en escritos y en materiales visuales que los ateos en el Oriente, dijo Čule. Hoy día los seres humanos, llevados por los avances de la ciencia, se estaban convirtiendo a sí mismos en dioses, creyéndose omniscientes y omnipotentes, dijo Klepacz (Lodz, Po-

lonia). Kowalski (obispo auxiliar de Chelmino, Polonia) habló de manera parecida: el orgullo, que es la raíz del pecado, impregna la cultura moderna; lo que se necesita es penitencia, verdadera *metánoia*, un volverse hacia Dios, lo cual origina un debido respeto a las criaturas en lugar de un desordenado apego a ellas.

El artículo 17 del capítulo tercero, «El fomento de una comunión de hermanos y hermanas en un espíritu de pobreza», destacó en muchos discursos. Fourrey (Belley, Francia) estaba de acuerdo con el artículo en el que el espíritu de pobreza es «una condición primordial para una acción fructífera en este mundo», pero él quería que la verdad se desarrollara más. No es suficiente que los individuos tengan espíritu de pobreza; las instituciones corporativas, que actualmente se han impuesto tanto, deben poseer y manifestar también ese espíritu. Por eso, el esquema debe afirmar claramente que «el espíritu de pobreza debe ser también un espíritu social». Caggiano (Buenos Aires, Argentina), por otro lado, sentía que había que conceder prioridad a la justicia, especialmente porque es más inteligible para los no cristianos que el espíritu de pobreza. Silva Henríquez, hablando en nombre de Cáritas Internacional, de la que era presidente, distinguía entre la pobreza evangélica, o pobreza *ex gratia*, y la pobreza resultante del pecado, que es infrahumana. La primera libera y espiritualiza; la segunda esclaviza y hace que sea imposible practicar la virtud. Pero para liberarse de esta última pobreza no son suficientes las limosnas; es necesario eliminar lo más posible «las causas de la injusticia social». En cuanto a medidas particulares, siguiendo la sugerencia –repetida a menudo– de Oscar Cullmann, observador en el Concilio, el orador sugería una asamblea internacional, primeramente católica pero que representara también a otros cristianos, a fin de coordinar y fomentar la solidaridad de todos los cristianos hacia los necesitados, y una colecta anual de dinero en todo el mundo para hacer que esa solidaridad fuese concreta. Con un espíritu parecido, Himmer (Tournai, Bélgica) afirmó que la pobreza no debía ser amada por sí misma, sino «porque fomentaba el reino de Dios y la construcción de la ciudad humana»; había que poner mayor énfasis en esta dimensión positiva y constructiva de la pobreza. El orador estaba de acuerdo en que la ayuda caritativa no es suficiente; lo que se necesita es un cambio progresivo de las estructuras económicas, sociales y políticas. Marty apoyó las observaciones anteriores de Tchidimbo en el debate sobre la totalidad del esquema, en el sentido de que el enfoque del esquema era excesivamente occidental. No había nada en el artículo, dijo, acerca del espíritu de pobreza en las Iglesias de Asia, África o América Latina.

El artículo 18 del capítulo tercero, «El diálogo y sus condiciones», suscitó también muchos comentarios. Varios oradores acentuaron que debía tomarse más en serio el diálogo con los científicos. Spülbeck (Meissen, Alemania) lamentó que la Iglesia no hablara a los científicos a su nivel; que el lenguaje de la Iglesia fuera demasiado anticuado. Esta inadecuación perjudica especialmente en los países con gobiernos marxistas, donde es utilizada como una razón para despreciar las enseñanzas de la Iglesia. Era muy lamentable, sugirió el orador, la censura practicada contra Pierre Teilhard de Chardin, un devoto sacerdote respetado por los científicos. Parece que la Iglesia no aprende las lecciones del caso de Galileo. El orador quería que las secciones sobre la ciencia, que figuran en el apéndice 3, fuesen incorporadas al esquema mismo. Cleven (obispo

auxiliar de Colonia, Alemania) habló con palabras aún más fuertes. Los científicos católicos son desproporcionadamente pocos, dijo. Desde los tiempos de Galileo se viene considerando a la Iglesia como hostil a las ciencias naturales e históricas, y el Índice de Libros Prohibidos ha sido un desastre, impulsando a la juventud católica a un gueto atemorizado. Por eso el orador quería que se estimulara más a la ciencia y a los científicos católicos, aunque recordando que la salvación procede de la gracia divina, no de la ciencia. Sin embargo, Kuharić (obispo auxiliar de Zagreb, Yugoslavia) adoptó una visión más optimista del historial de la Iglesia. Haciéndose eco del Concilio Vaticano I, el orador quería que el esquema afirmara:

La Iglesia católica sigue siendo siempre amiga y protectora de todo progreso de la ciencia verdadera. Ese sínodo declara solemnemente que no hay conflicto entre las verdades demostradas sólidamente por la ciencia y las verdades de la fe revelada. Las verdades de la ciencia del orden natural y las verdades de la fe del orden sobrenatural tienen a un único autor, al Dios que crea y se revela, y por eso el conflicto es imposible.

El orador pensaba que la Academia Pontificia de Ciencias era una buena prueba del apoyo que la Iglesia prestaba a la ciencia.

Gand (coadjutor de Lille, Francia) estaba de acuerdo en que el diálogo con las personas de nuestro tiempo, científicos y otros, debe partir de un conocimiento preciso por parte nuestra, no de juicios *a priori*; pero esto no es suficiente. El diálogo debe ser también un diálogo «de corazón» y tener en cuenta los valores. Éstos no constituyen el coto privado de los cristianos, sino que son compartidos por no cristianos e incluso por ateos: por ejemplo, la abnegación, el espíritu de fraternidad, el amor a la justicia. Más aún, el orador quería que se invirtiera el orden del diálogo que aparecía en el esquema: a causa de su primordial importancia para la actualidad, el diálogo entre comunidades e instituciones debe tratarse con anterioridad, no con posterioridad al diálogo a nivel personal. Garneri (Susa, Italia), hablando en nombre de ochenta y cuatro padres de Europa, Asia y América Latina, dedicó su discurso a destacar la importancia del turismo para fomentar el diálogo entre los pueblos, y esperaba que el esquema dijera algo sobre esta cuestión. Sorrentino (Bova, Italia) pensaba que el diálogo debía entablarse con todas las personas, siguiendo el ejemplo de Cristo, no precisamente con «todas las personas de buena voluntad», como se decía en el esquema.

Varios oradores dijeron, de diversas maneras, que la Iglesia debe poner su propia casa en orden. Sus sugerencias contenían algunos fuertes ataques contra actitudes y prácticas corrientes en el seno de la Iglesia, aunque los oradores no expresaron siempre claramente de qué modo querían que sus críticas y recomendaciones quedaran incorporadas al esquema.

Golland Trindade instó a que hubiera mayor pobreza y sencillez en la Iglesia para que su diálogo con el mundo fuera eficaz: más austeridad, especialmente en los modos de dirigirse a la gente, en el vestir y en los edificios. La Ravoire Morrow (Krishnagar, India) afirmó que el diálogo con el mundo es posible únicamente si fomentamos, dentro del cristianismo, «un espíritu de amor más que el temor a los castigos». Atacó la doctrina de que la condenación eterna fuera consecuencia de comer carne en viernes,

como si este hecho fuese tan grave como el adulterio o el asesinato, explicando que tal cosa era ininteligible para su pueblo y ridículo para los no católicos. El orador quería que los mandamientos de la Iglesia se simplificaran y que no se impusiera a la ligera la pena de pecado mortal. Máximos IV Saigh (Antioquía, Siria) pensaba que el diálogo con el mundo era posible únicamente si nosotros mismos estamos formados y somos tratados con arreglo al principio moral fundamental de Cristo: que él nos llama amigos, y no siervos. El «espíritu legalista», que ha reinado desde el siglo XVI y que «bloquea la energía de los sacerdotes y de los fieles», debe quedar como una reliquia del pasado; ahora debe reinar «la ley de la gracia y del amor». Esto no significa una debilitación de la doctrina católica para favorecer las ideas modernas, sino una «adaptación de la pedagogía cristiana a las necesidades de la actualidad», como instó a hacerlo el mismo papa Juan XXIII. Huyghe (Arras, Francia) señaló dos condiciones para el diálogo con los no cristianos: primeramente, que cada persona bautizada escuche al Espíritu Santo; en segundo lugar, que haya diálogo entre «las diferentes clases de miembros de la Iglesia», de tal manera que ésta sea «una congregación en donde resulte posible un diálogo verdaderamente fraternal». En realidad, la Iglesia aparece a menudo como si fuera más bien una «administración impersonal»; las iniciativas nuevas de los laicos, de los sacerdotes y de los teólogos son rápidamente reprimidas.

El legalismo fue atacado igualmente por Méndez Arceo (Cuernavaca, México), aunque en su caso hizo la crítica con referencia al capítulo segundo. Las leyes eclesíásticas, dijo, parecían ser más importantes que «el gran mandamiento del Señor y que otras leyes inscritas en nuestros corazones por nuestro Creador y Redentor». La Iglesia, como «misterio pascual», es fuente de gozo, de consuelo y de esperanza, pero se convierte en una «prisión» en la cual se imponen castigos bajo pena de pecado mortal. Se induce, por ejemplo, a los seminaristas a pensar que «su propia perfección y su preparación para el sacerdocio consiste enteramente en una obediencia absoluta a innumerables reglas de disciplina externa; existe escasamente una formación para adquirir un sentido de verdadera responsabilidad y espontaneidad con respecto a las actuaciones».

c) Las responsabilidades de los cristianos (capítulo cuarto en su totalidad)

El debate sobre el capítulo cuarto, «Las principales responsabilidades de los cristianos en la actualidad», comenzó con las palabras del moderador, cardenal Agagianian, quien dijo a los padres que ciertos temas, a causa de su «naturaleza especial» y a fin de evitar malentendidos por parte de personas ajenas al Concilio, no serían discutidos «detalladamente» en el aula conciliar. Sin embargo, se invitaba a los padres a presentar con plena libertad comentarios escritos al secretario general, quien los transmitiría a la comisión apropiada⁴². Agagianian no se extendió más sobre esta declaración, pero fue considerada generalmente como una manera de recordar que el control de la natalidad no era tema de discusión.

42. AS III/5, 702.

El obispo Wright, de Pittsburgh (Estados Unidos), hizo la introducción del capítulo en nombre de la Comisión Mixta. Este capítulo trataba, dijo, de cuestiones que eran de importancia central en todas las épocas –*masterknots of human fate* [«núcleos principales del destino humano»], como los describió en inglés–, pero, con arreglo a la particularidad que poseen en el mundo contemporáneo, son «signos de los tiempos». El capítulo no pretendía ser ni exhaustivo ni definitivo. Era tan sólo el comienzo de un diálogo enteramente nuevo con el mundo, un diálogo que continuaría mucho después del Concilio. La Comisión Mixta acogía con agrado ulteriores sugerencias de los padres para la mejora del esquema, y se había constituido ya un pequeño comité para ocuparse de ellas; las sugerencias procedentes del Tercer Mundo eran especialmente bien recibidas. Concluyó con unas pocas observaciones sobre el artículo 20, el primer artículo que venía en el capítulo después de la introducción, «El fomento de la dignidad de la persona». Era lógico que el capítulo comenzara de esta manera, dijo, porque en un análisis de las responsabilidades actuales de los cristianos hay que tratar de la persona humana, inmediatamente después del reconocimiento de la majestad y de los derechos de Dios. Únicamente los seres humanos están hechos a imagen de Dios, y cualquier ataque que se produzca contra el orden social –ya proceda del comunismo ateo y de otras formas de colectivismo y totalitarismo, o bien de nuestra cultura tecnocrática y de la distribución injusta de los bienes del mundo entre los ricos y los pobres– es un ataque contra la persona humana⁴³.

Sobre la totalidad del capítulo hablaron únicamente dos padres, aunque otros lo harían el último día del debate sobre el esquema, el 10 de noviembre, mientras que otros ciento seis padres individualmente y cinco grupos de oradores presentaron comentarios escritos sobre el capítulo⁴⁴. De los dos oradores, González Martín (Astorga, España) encareció especialmente la importancia de las obras de caridad y de la renovación de la Iglesia desde dentro como una condición esencial para su actuación eficaz en el mundo; Ghattas (Tebas, Egipto) quería que el capítulo dijera más acerca de la estima en que la Iglesia tenía la independencia nacional⁴⁵.

En la tarde de aquel mismo día Hélder Câmara (Recife, Brasil) pronunció una conferencia sobre el esquema XIII ante los periodistas acreditados; expresó un apoyo sustancial al esquema, aunque manifestó la esperanza de que éste fuera mejorado durante la subsiguiente labor del Concilio. «Habría que estar ciego para no ver la labor del Espíritu Santo durante la segunda intersesión», dijo. «Esperemos que la tercera se prolongue hasta octubre, de tal manera que los expertos y el Espíritu Santo tengan tiempo para mejorar el esquema XIII»⁴⁶. Los observadores ecuménicos prestaron también mucha atención al debate sobre el cuarto capítulo⁴⁷.

43. AS III/5, 703-705.

44. AS III/7, 165-407.

45. AS III/5, 706-709 (González Martín), 709-712 (Ghattas).

46. Cf. Fesquet, *Drama*, 468.

47. Dos informes fueron enviados a Ginebra relacionados más específicamente con esta parte del debate: Vajta, informe n° 8 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.54), y el informe *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council No. 2* (Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.63).

d) La dignidad humana (artículos 19 y 20 del capítulo cuarto)

El debate sobre el capítulo cuarto pasó luego a discutir el artículo 19, «Introducción», y el artículo 20, «Fomento de la dignidad de la persona», que fueron considerados conjuntamente. Hablaron diecisiete padres, casi invariablemente sobre el artículo 20⁴⁸. Parecía que se sentía satisfacción general de que el capítulo comenzara con una reflexión sobre la dignidad humana, porque la persona humana ha de considerarse como el punto de partida no sólo de las oportunidades, sino también de los problemas del mundo contemporáneo. Sin embargo, muchos oradores querían que se fundamentara mejor la doctrina, especialmente que se prestara mayor atención a la naturaleza de esa dignidad —conferida por Dios—, a la importancia de nuestra relación continua con Dios y, por tanto, al valor trascendente de la vida humana. Ritter (St. Louis, Estados Unidos), Athaide (Agra, India) y otros hablaron en este mismo sentido. Béjot (obispo auxiliar de Reims, Francia) quería que el enfoque se planteara más «a la luz de Cristo el Salvador». Schick (obispo auxiliar de Fulda, Alemania) deseaba que se hiciera mayor uso de la Sagrada Escritura; encontraba sólo cuatro citas bíblicas en todo el capítulo cuarto. Barrachina Esteban (Orihuela-Alicante, España) encareció la necesidad de una antropología que fuera a la vez filosófica y teológica. Barthe (Fréjus-Toulon, Francia) afirmó que «la plena libertad se encuentra únicamente en la dependencia voluntaria de Dios, 'a quien servir es reinar'».

Con respecto a las condiciones de la vida en el mundo contemporáneo, hubo muchas sugerencias. Athaide ensalzó a Mahatma Gandhi, a Vinobba Ghave, a John Kennedy y a Martin Luther King Jr. como cruzados en la lucha en favor de la justicia social y de mejores condiciones de vida, y alabó también a innumerables cristianos que habían realizado esfuerzos heroicos de naturaleza parecida. Le alegraba que el esquema alentase a los cristianos a trabajar también ellos por esos mismos caminos y a colaborar con otros en sus esfuerzos. Para Grutka (Gary, Estados Unidos) era esencial que el Concilio defendiera «el derecho a vivir de manera verdaderamente humana»; esto quería decir que «cada individuo, sin que importara el color de su piel o su origen o su religión, debía disfrutar de las mismas posibilidades de tener una vivienda digna, y de recibir educación y cultura y de tener trabajo». Lourdasamy (obispo auxiliar de Bangalore, India), hablando —afirmó— en nombre de casi todos los obispos indios que se hallaban presentes, más de sesenta de ellos, hizo la consideración de que el facilitar ayuda material a las personas necesitadas no era suficiente. Lo más importante es la «integración afectiva», el sentido de la unidad e igualdad entre todas las personas, sean ricas o pobres, se hallen en buena situación o sean necesitadas, estén sanas o enfermas, sean de la alta o de la baja sociedad. Esto quiere decir que la ayuda psicológica resulta más necesaria que la ayuda física y material: «la ayuda que procede del corazón y que va derecha al corazón».

48. AS III/5, 712-739, y III/6, 38-46 para los discursos: III/5, Ritter 712s, Athaide 714s, Béjot 716-718, Grutka 719s, Lourdasamy 720-722, Barrachina Esteban 722-726, O'Boyle (Patrick L.) 726-728, Coderre 728-730, Bäuerlein 730-733, Schick 733-735, De la Chanonie 736, Malula 737-739, László 739s; III/6, Stimpfle 38s, Quadri 39-42, Frotz 42-44, Barthe 44-46.

László (Eisenstadt, Austria) quería que se prestara mayor atención a varios asuntos que a menudo se justificaban en nombre de la libertad, pero que de hecho eran abusos contra la libertad y que denigraban la dignidad humana: la pornografía, el estilo de vida suntuoso, los quebrantamientos de la justicia social y de los derechos democráticos, así como la omisión de las propias responsabilidades. Era preciso que los cristianos se manifestaran a favor de la «verdadera libertad» y se aseguraran de que no se cometiesen abusos contra ella.

Stimpfle adoptó una orientación propia. Admitió que ni Jesucristo ni san Pablo ni los apóstoles se habían opuesto directamente a la esclavitud. Lo decisivo, pensaba él, era «la caridad, infundida en los corazones de los creyentes por el Espíritu Santo», que conducía a los cristianos a la «perfecta libertad» de los hijos de Dios y originaba una mejora en las condiciones de vida y finalmente la abolición de la esclavitud en el mundo. ¿Qué mejor servicio podía ofrecer ahora la Iglesia al mundo que «el ejemplo de la libertad de los hijos de Dios»? Esto significaba libertad en el terreno de la educación, concediendo «suficiente posibilidad a los estudiantes en las escuelas, en los institutos religiosos y en los seminarios, etc., para que ellos elijan libremente y eviten de esta manera el peligro de legalismo»; significaba libertad en la ciencia, con arreglo a la «plena libertad para la investigación científica, porque la verdadera ciencia ayuda mucho para una comprensión más profunda de la revelación»; y en la administración y la legislación eclesiásticas, para que «la vida del Espíritu disfrute de la mayor libertad posible».

Otras tres cuestiones recibieron atención. De la Chanonie (Clermont, Francia) quería que el esquema hablara acerca de los jóvenes con discapacidades, sean físicas, psicológicas o mentales. Tales personas, dijo, eran muy numerosas: uno de cada cuatro jóvenes en Francia padecía alguna discapacidad. Y aunque era justo que la Iglesia tratara de «aliviar» tales dificultades, sin embargo, se requería más de ella: «Esos jóvenes tienen derecho a ver cumplida plenamente su propia vocación humana en el orden natural y en el sobrenatural», y la Iglesia tiene la obligación de ayudarles en este aspecto «con especial y maternal cariño».

Varios padres hablaron acerca de la discriminación racial y de otras formas de discriminación. Athaide y Grutka deseaban que la Iglesia hablara de manera más vigorosa contra los males de la discriminación y de la segregación basadas en la raza o en el color de la piel: «Con voz unida y firme, que recuerde el sonido de las trompetas de Jericó», dijo Grutka. O'Boyle (Washington, Estados Unidos), hablando en nombre de los obispos de los Estados Unidos de América, dedicó exclusivamente su discurso a la cuestión de la discriminación racial. La discriminación, dijo, «no es solamente un problema social o cultural o político, sino que constituye sobre todo un problema moral y religioso de inmensa magnitud». El esquema habla de la cuestión «en algunos lugares y accidentalmente», pero debe hacerlo «de manera formal y explícita», declarando «con firmeza la obligación que tienen todos los miembros de la Iglesia de Cristo de utilizar todos los medios a su alcance para erradicar ese detestable mal de la injusticia racial, y para fomentar la fraternidad entre todas las personas, sin discriminación alguna, bajo la paternidad de Dios». Hizo notar que en su país la lucha en este sentido había llevado a una «fructífera cooperación entre católicos, protestantes, judíos y otras personas de bue-

na voluntad». Malula (Leopoldville, Congo) quería que el Concilio incluyera en su condena del racismo una forma de racismo que predomina especialmente en África, a saber, el «tribalismo, cuya ponzoña no evitan siempre ni siquiera los cristianos, y que trae consigo los frutos de la muerte: odio, miedo, violencia, venganza y masacres».

Las mujeres constituían un tercer tema. Coderre (Saint-Jean de Quebec, Canadá), hablando en nombre de cuarenta obispos, principalmente del Canadá, dedicó todo su discurso a la situación de las mujeres. El orador pedía que el esquema arrojara más luz sobre el hecho de que «la mujer tiene su propia personalidad, que le ha sido dada por Dios, y desempeña una función muy específica en la sociedad humana y en la Iglesia». Acogió con satisfacción la reciente evolución en la conciencia que las mujeres tienen de su propia dignidad; afirmó que esa dignidad era acorde con la Sagrada Escritura, y él deseaba que la Iglesia la «proclamara y fomentara». Malula, hablando de la situación en África, reconoció que las mujeres distaban mucho de ser tratadas en pie de igualdad con los varones, pero él esperaba que la Iglesia trabajase en favor de «la promoción de la mujer, a fin de que ésta alcanzara su plena dignidad y responsabilidad humanas». El orador deseaba que la Iglesia diera un buen ejemplo concediendo un papel mayor a las mujeres dentro de la Iglesia. Frotz (obispo auxiliar de Colonia, Alemania), que también dedicó todas sus palabras a la cuestión de las mujeres, habló en tono muy fuerte. Instó a la Iglesia a fomentar el reciente desarrollo en la dignidad de las mujeres, estimulando «la formación intelectual, religiosa y espiritual de las mismas», de tal modo que las mujeres adquirieran una nueva estima de la vida familiar, y concretamente para que las mujeres no casadas estén en condiciones de «disfrutar de todos los oficios y servicios en la sociedad civil y en la Iglesia». Con ello se acrecentarían, según esperaba él, las vocaciones a la vida religiosa y a una vida evangélica en el mundo. Instó al Concilio a que animara a las mujeres a defender y promover sus propias responsabilidades y su dignidad personal, especialmente en la vida pública.

e) El matrimonio y la familia (artículo 21 del capítulo cuarto)

El arzobispo Dearden (Detroit, Estados Unidos), hablando en nombre de la Comisión Mixta, hizo la introducción al debate sobre el artículo 21, «La dignidad del matrimonio y de la familia». Este artículo, recordó, no pretende ser «un tratamiento completo de la doctrina sobre el matrimonio», sino «una síntesis de doctrinas que ayuden actualmente a los cristianos a entender más profundamente la naturaleza y la dignidad de la vida matrimonial y familiar, y a vivir con mayor eficacia su vocación a la santidad». El matrimonio es una institución sagrada, y esto conduce a una reflexión sobre el amor conyugal: «De la naturaleza de este amor conyugal brota su ordenación hacia la fecundidad no sólo para esta vida, sino también para la vida eterna, y se manifiesta la ordenación esencial del matrimonio hacia la procreación y la educación». Disertó sobre la exposición que el artículo ofrece acerca de la responsabilidad de los progenitores en la formación de sus propias conciencias con respecto al número de sus vástagos. Aunque ellos tienen esta responsabilidad, en lo que concierne a los métodos para determinar el número de sus hijos ellos deben «decidir en este asunto con arreglo a las enseñanzas y

a la mente de la Iglesia». El esquema y los apéndices evitaban a propósito cualquier mención de la píldora para el control de la natalidad, porque el Papa, obrando «muy sabiamente», se había reservado para sí mismo la decisión sobre la materia, y ciertamente «el problema no se resolvería mediante debates en el aula conciliar».

El sínodo habla en forma pastoral a las parejas cristianas casadas acerca de su dignidad y de sus problemas, a la vez que exhorta a los teólogos y a todos los expertos en las ciencias antropológicas, psicológicas, médicas y sociológicas, así como a los esposos mismos que están enriquecidos por la experiencia y la virtud, a emprender mediante un esfuerzo común los estudios necesarios para resolver tales problemas urgentes.

Sobre este tema, que era «a la vez tan oportuno y tan dificultoso», la Comisión Mixta reconoció que su texto era muy imperfecto, y acogía de buena gana las observaciones de los padres encaminadas a perfeccionarlo⁴⁹.

A continuación, diecisiete padres hablaron en el debate y once más estaban aguardando su turno para hablar, cuando los padres conciliares aprobaron la moción del moderador para clausurar el debate⁵⁰. Los discursos se concentraron en las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio en general y sobre dos cuestiones en particular: los fines u objetivos del matrimonio y el control de la natalidad. Esta última cuestión fue de especial actualidad por el reciente descubrimiento de los efectos anticonceptivos de ciertas sustancias químicas sobre el ciclo de la mujer, que prolongaban sus períodos naturales de infecundidad. Los teólogos moralistas discutieron la legitimidad del empleo de tales medios, y muchos se preguntaron si el Concilio, al tener en cuenta esos nuevos descubrimientos científicos, iba a revisar la doctrina tradicional acerca del matrimonio. Mientras la cuestión se debatía en el aula conciliar, hubo numerosas conferencias, discusiones y, desde luego, llamamientos públicos a los padres conciliares —señales de un nivel nada habitual de interés y de intensa esperanza—, especialmente por parte del laicado, de que algo nuevo hiciera aparición⁵¹.

En el aula conciliar se produjo enseguida una viva división entre los padres que pensaban que el esquema no establecía con suficiente claridad lo que ellos consideraban que era la doctrina tradicional de la Iglesia, y aquellos otros que querían que se actualizara esa doctrina: *conservadores* (o *tradicionalistas*) y *progresistas* (o *liberales*) son términos bastante apropiados, aunque no fueron utilizados nunca en las intervenciones

49. AS III/6, 50s.

50. AS III/6, 52-72, 83-91, 210-224 para los discursos: Ruffini 52-54, Léger 54-56, Suenens 57-59, Máximos IV Saigh 59-62, Beitia Aldazábal 62-65, Botero Salazar 65-68, Rusch 68-71, Staverman 71-73, Alfrink 83-85, Ottaviani (Alfredo) 85s, Browne (Michele) 86-88, Reuss 88-91, Nkongo 211s, Rendeiro 212s, Fiordelli 213-216, Hervás y Benet 217-220, Yago 220-224; AS III/6, 72 y 223 para los que aguardaban su turno para hablar y con respecto a la clausura.

51. Henri Fesquet informó en «Le Monde» sobre el llamamiento hecho por ciento cincuenta y cinco católicos que eran médicos, psiquiatras, psicoterapeutas, ginecólogos, sociólogos, profesores universitarios, juristas, magistrados, bioquímicos y abogados, de diversos países, para que se procediera a una revisión de la doctrina sobre la moral sexual. El citado autor ofreció un resumen del documento que fue presentado por escrito por el antiguo arzobispo de Bombay, Thomas Roberts, muy conocido por sus opiniones radicales y progresistas, y publicó el texto de dos cartas enviadas al periódico por J. de Gouberville y É. Guitton, de la Facultad de Letras de la Universidad de Rennes (Fesquet, *Drama*, 448s, 507-508, 511s).

pronunciadas en el aula conciliar. Dado que la píldora para el control de la natalidad era una cuestión tan destacada en aquel tiempo y tocaba muchos otros aspectos del debate sobre el matrimonio, el hecho de que el Papa se reservara para sí mismo este tema redujo considerablemente el alcance del debate. Tan solo unas cuantas intervenciones se centraron sobre otros aspectos de la vida familiar.

Los conservadores más destacados eran los cardenales Ruffini, Ottaviani y Browne. Todos ellos eran miembros de la Comisión Mixta y, por tanto, tenían alguna responsabilidad sobre el esquema en su totalidad, pero no formaban parte de la subcomisión que había redactado este artículo. Ruffini, el primer orador en el debate, quería que se hiciera mayor hincapié en la sublime naturaleza del matrimonio como sacramento instituido por Cristo y como «signo eficaz del sacratísimo matrimonio entre Cristo y la Iglesia». El artículo, pensaba él, concedía demasiado peso a la conciencia de los esposos a la hora de decidir el número de sus hijos. Se refirió con aprobación a la encíclica *Casti connubii* de Pío XI y a la alocución de Pío XII a los tocólogos en octubre de 1951, y esperaba que el esquema se rehiciera en conformidad con «esos espléndidos documentos del Magisterio vivo y ordinario de la Iglesia». Ottaviani, cuyo distanciamiento del texto se ha mencionado ya, habló brevemente y mencionó que él era el undécimo hijo de una familia de doce hijos, siendo su padre una persona que confiaba en la divina providencia; él también sentía que el artículo concedía demasiado relieve a la elección de los esposos a la hora de decidir el número de sus hijos. Este enfoque se hallaba en contradicción con la doctrina anterior de la Iglesia, y él esperaba que el esquema se revisara en consonancia con ella. Browne entró en más detalles de teología moral. La enseñanza «cierta» del Magisterio y de los teólogos «de las escuelas aprobadas» con respecto al matrimonio, dijo, es que el fin primario del acto sexual es la procreación y la educación de los hijos, y que el fin secundario es la mutua ayuda de los esposos y un remedio contra la concupiscencia. Esta enseñanza hay que exponerla claramente. Con respecto al lugar destacado que se concede en el artículo al amor conyugal, el orador insistió a ser cautos y a que se distinguiera dentro de él entre el «amor de amistad», que es especialmente necesario en el matrimonio, y el «amor de concupiscencia». En todo caso, el texto no debería suscitar dudas acerca de la enseñanza del Magisterio, que se contiene especialmente en las encíclicas *Arcanum* de León XIII y *Casti connubii* de Pío XI, y en dos alocuciones de Pío XII a los tocólogos y a los médicos.

Algunos otros padres adoptaron un enfoque conservador, pero sin destacar específicamente los peligros de un cambio en las enseñanzas de la Iglesia: Beitia Aldazábal (Santander, España) quería que se elogiara a los progenitores que realizaron enormes sacrificios para llegar a tener grandes familias, y que se expusiera claramente el carácter contractual del matrimonio. Rendeiro (Fáro, Portugal) lamentó los ataques desencadenados por los medios de comunicación contra el verdadero amor humano, profanado por ellos y convertido en un juego, al mismo tiempo que hacían gala del divorcio y del amor disoluto como «supremas expresiones de la libertad humana». Fiordelli (Prato, Italia) creía que en el artículo había graves omisiones, pues no se habían abordado temas como la educación de los hijos, el compromiso mutuo de los esposos, el aborto, y los hijos ilegítimos y los derechos de los mismos. Hervás y Benet (Ciudad Real, Es-

pañá) habló acerca del número de hijos en una familia. Lo hizo en nombre de ciento veintiséis padres, muchos de los cuales eran superiores de órdenes religiosas; sin embargo, aproximadamente la mitad del total dieron su apoyo al artículo, pero con la reserva de que, aunque estaban de acuerdo con la propuesta, les gustaba menos la forma en que se hallaba expresada. El enfoque del control de la natalidad resultaba demasiado materialista, dijo el orador; era necesaria una visión más positiva, que incluyera el elogio de las familias numerosas. El texto no acentuaba suficientemente «la fe sobrenatural, la confianza en la divina providencia, el amor y la aceptación de la cruz». En una palabra, «hemos de componer, no un documento filosófico-hedonista, o un documento meramente técnico o científico, ¡sino un documento cristiano!».

Por otro lado, muchos padres cuestionaron la doctrina actual de la Iglesia. Léger, el segundo orador en el debate, después de Ruffini, dio el tono:

Ansiedades y dudas acerca del matrimonio se expresan en muchas regiones y por parte de personas de todas las condiciones. Los creyentes –incluso los más fervorosos– se ven bajo la presión cotidiana de dificultades; buscan soluciones que se hallen en consonancia con su fe, pero las respuestas que se les han dado hasta ahora no satisfacen a sus conciencias. Los pastores, especialmente los confesores, han llegado a sentir dudas e incertidumbres; en muchos casos no saben cómo pueden y deben responder a los fieles. Muchos teólogos ven cada vez más la necesidad de investigar de manera nueva y más profunda los principios fundamentales de la doctrina acerca del matrimonio.

El orador quería también que el artículo pusiera mayor énfasis en el amor conyugal como una finalidad u objetivo del matrimonio, un amor que implicara «al alma y al cuerpo» y «la unión íntima de los esposos».

Suenens, que fue el siguiente en hacer uso de la palabra, reconoció la importancia que tiene para el mundo y para la Iglesia la cuestión del matrimonio y particularmente la del control de la natalidad. El orador patrocinaba un tratamiento «más coherente y bíblico». La Comisión Mixta debe preguntar «si hasta ahora hemos arrojado suficiente luz sobre todos los aspectos de la enseñanza de la Iglesia acerca del matrimonio», y si a «la comunión de los esposos» no habría que darle la misma condición que a la procreación como un fin del matrimonio. «Evitemos –dijo– otro ‘caso Galileo’: ¿uno es ya bastante para la Iglesia!». El orador quería que la Comisión Mixta realizara extensas indagaciones entre los moralistas, los científicos, las facultades universitarias, los varones y las mujeres laicos, y los cristianos casados, y colaborase estrechamente con la comisión pontificia sobre el control de la natalidad. «La verdad –concluyó diciendo–, tanto la natural como la sobrenatural, esa verdad completa y vivificante, ¡os hará libres!»⁵². Máximos IV Saigh pensaba que la cuestión del control de la natalidad estaba

52. Algunas interpretaciones que aparecieron en la prensa en el sentido de que Suenens proponía un cambio en la doctrina de la Iglesia y solicitaba al Papa que se retractase (cf. Suenens, Documentos del Concilio, 2245), le indujeron a pronunciar una aclaración en el aula conciliar durante su discurso sobre el decreto acerca de las misiones, el día 7 de noviembre. Afirmó que él no proponía ningún cambio en la doctrina «auténtica y definitivamente declarada» de la Iglesia, sino tan solo un estudio ulterior para que «pudiera lograrse una síntesis de todos los principios relevantes». Más aún, la «disciplina» y «la manera de proceder en esta materia» debían dejarse claramente al juicio del Papa y de su autoridad suprema (AS III/6, 381). En

originando «una grave crisis en la conciencia cristiana», una «división entre la doctrina oficial de la Iglesia y la práctica contraria de la gran mayoría de familias cristianas». El incremento demográfico en algunas regiones condenaba a cientos de millones de seres humanos a una miseria indigna y desesperanzada. Este «deprimiente y antinatural callejón sin salida» ¿es realmente la voluntad de Dios? «Francamente –preguntó–, ¿no habrá que revisar las posturas oficiales de la Iglesia en esta materia, a la luz de nuestros conocimientos actuales: teológicos, médicos, psicológicos y sociológicos?».

Staverman (Sukarnapura, Indonesia), hablando en nombre de nueve padres indonesios y de otros padres, afirmó que el matrimonio evoluciona como cualquier otra realidad histórica y que, por tanto, la Iglesia no puede contentarse con repetir sus anteriores enseñanzas, porque, si lo hace así, entonces sus enseñanzas «pierden su eficacia pastoral». El orador deseaba que la Comisión Mixta recurriera a más «expertos laicos», como colaboradores y no simplemente como consultores, porque ellos «representan a las personas casadas mejor de lo que pueden hacerlo los obispos y los sacerdotes», y tienen mejor conocimiento «no sólo de la evolución de nuestra comprensión del matrimonio, del amor conyugal, de la fecundidad, etc., sino también de la evolución del matrimonio como realidad histórica». Alfrink (Utrecht, Países Bajos) señaló las «angustias y grandes dificultades por las que pasan en la vida matrimonial muchos de los fieles de buena voluntad», dificultades que a menudo conducen a un «alejamiento de la Iglesia». «El gozo de la resurrección, así como la cruz, pertenece a la esencia de la vida cristiana». Con respecto a los dos fines del matrimonio dijo lo siguiente:

Las dificultades en la vida matrimonial se producen a menudo porque hay un conflicto angustioso entre los dos valores del matrimonio, a saber, el valor de la procreación y el de la educación humana y cristiana. El conflicto podrá evitarse únicamente si entre los progenitores hay amor conyugal, el cual se nutre y se incrementa normalmente mediante las relaciones carnales. No es un conflicto entre dos valores separados, porque sin el amor y sin la fidelidad de los esposos, re-creados mediante el «culto del amor» (como dice acertadamente nuestro esquema), el motivo de la procreación se halla en peligro moral⁵³.

Consideraba que los avances recientes en los conocimientos y en la comprensión –especialmente en lo que respecta a la distinción «entre la sexualidad meramente biológica y la sexualidad humana»– hacían que surgiera una «duda sincera» acerca de si, en casos de un aparente conflicto entre los dos valores del matrimonio, «la continencia completa o periódica era la única solución completamente eficaz, moral y cristiana». Más aún, él abogaba por que la Iglesia estableciera una «comisión permanente de expertos», a fin de que no volviera a proceder con lentitud al afrontar nuevos problemas. Reuss (obispo auxiliar de Maguncia, Alemania) expresó su acuerdo personal con Léger, Suenens y Alfrink, y hablando en nombre de ciento cuarenta y cinco padres, dijo que aprobaba el tratamiento que el artículo hacía del amor conyugal, con tal de que se enun-

cuanto al «horror» sufrido por Ruffini por el discurso original de Suenens, y en cuanto al supuesto desaliento experimentado por los cardenales Gilroy, Spellman, Caggiano y Wyszynski y por otros padres, véase la carta de Ruffini del 30 de octubre a Gicognani, en F. M. Stabile, *Il Cardinale Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un intransigente*: CrSt 11 (1990) 137s.

53. AS III/6, 83s.

ciaran más claramente el carácter singularísimo de la sexualidad humana y la responsabilidad primordial de los progenitores a la hora de decidir el número de sus hijos.

Dos obispos de África querían que se prestara mayor atención a dos cuestiones que eran de especial relevancia para el continente africano. Nkongolo (Luebo, Congo) se centró en estas dos cuestiones: a) la importancia del libre consentimiento para contraer matrimonio, y las responsabilidades del cabeza de familia, de la pareja misma y del sacerdote que intervenía en el matrimonio para comprobar que el consentimiento no era impuesto, sino verdaderamente libre; y b) los males de la poligamia, que «daña gravemente la dignidad personal de la mujer» y es entre los cristianos «una profanación sacrílega de la santidad del matrimonio sancionada por Cristo». Yago (Abidjan, Costa de Marfil) llamó la atención sobre los males de la poligamia, de los matrimonios impuestos, y sobre los abusos de las dotes, males que «perjudican tanto a la dignidad de las mujeres en nuestras regiones», porque el esquema va dirigido «al mundo entero, no precisamente a las antiguas regiones cristianas».

Rusch (Innsbruck-Feldkirch, Austria) quería que se prestara mayor atención a la juventud: a los problemas que encuentran los jóvenes en los países industrializados, donde viven y trabajan lejos de sus familias, así como a las posibilidades y peligros que brotan del hecho de que muchas personas dispongan actualmente de mucho tiempo libre y de gran cantidad de disfrutes y de recreo.

El debate sobre el matrimonio fue seguido con interés en círculos ecuménicos, aunque el desarrollo de las intervenciones y la reserva que el Papa hizo para sí en el tema del control de la natalidad originaron considerable decepción. A. A. McArthur, uno de los observadores, en su informe enviado a Ginebra, después de señalar las posibles aperturas que él encontraba en el texto, concluía con una valoración pesimista, criticando la situación en la que «dos mil célibes han discutido acerca de la moralidad del control de la natalidad». Simplificó drásticamente, y con un sentido de decepción, el debate dentro del mundo católico, al reducir dicho debate a una distinción entre dos tipos de anticonceptivos orales, uno basado en la aspirina y el otro en la progesterona; algunos teólogos morales consideraban este último como legítimo, porque «no impedía directamente la concepción, sino que actuaba más bien sobre el sistema hormonal». Ha sido necesario, observó, que uno se prepare interiormente para un debate caracterizado por la peor casuística moral; pensaba que la reserva que el Pontífice había hecho del tema no prometía nada bueno⁵⁴. La evaluación de L. Vischer fue más positiva en algunos aspectos: él pensaba que el debate en el Concilio había sido «emocionante». Señalaba que, aunque no se había hablado directamente sobre el control de la natalidad, sin embargo las fuertes críticas contra la doctrina tradicional acerca de los fines del matrimonio y la recuperación del valor de la relación mutua entre los esposos habían abierto la puerta a ulteriores desarrollos. Subrayó igualmente la falta de apoyo que había tenido el discurso de Ottaviani, lo cual daba un poquito de lástima⁵⁵.

54. A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council* -nº VI/2- enero de 1965 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.40).

55. L. Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, nº 7 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.63).

f) La cultura (artículo 22 del capítulo cuarto)

Trece padres hablaron en el debate sobre el artículo 22, «El correcto fomento de la cultura»⁵⁶. Ferreira (Guinea Portuguesa), que fue el primer orador, señaló inmediatamente el problema de definir el significado de «cultura». El término, dijo, se emplea veintitrés veces en el esquema, pero a menudo no está claro en cuál de los muchos sentidos del término se entiende. Entre los oradores hubo un reconocimiento general de que la Iglesia no controlaba ya la cultura, ni siquiera en el mundo occidental. Pero hubo una gran variedad de enfoques de lo que debía hacerse.

Algunos oradores instaron a la aceptación de la autonomía de la cultura, especialmente de la cultura científica, y de una mayor participación en ella por parte de los católicos. Talamás Camandari (Ciudad Juárez, México) hizo notar que a la Iglesia se la ha acusado a menudo de oscurantismo, de oponerse a la ciencia, y él quería que el Concilio «declarara con énfasis la plena libertad y autonomía de las investigaciones científicas, realizadas de manera prudente», como habían expuesto ya varios Papas, notablemente Pío XII en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, y que se animara a los científicos, especialmente a los católicos, a realizar su tarea. Más aún, la Iglesia, en sus propias enseñanzas, debía prestar mayor atención a los descubrimientos de los científicos. Elchinger (obispo coadjutor de Estrasburgo, Francia) habló de manera parecida. La Iglesia, dijo, a pesar de su gran contribución a la cultura en el pasado, viene apareciendo en tiempos más recientes como hostil a la cultura moderna, especialmente en cuanto a la filosofía, la historia y las ciencias durante las luchas anti-modernistas, y esta hostilidad deja todavía «una herida abierta». No es suficiente repetir las antiguas tesis teológicas sin un espíritu de investigación; debemos aceptar y acoger calurosamente a la cultura moderna y animar a los cristianos a que sean «prudentemente audaces» en sus actividades culturales.

No obstante, algunos padres sintieron que el artículo era demasiado optimista y necesitaba que se pusiera mayor énfasis en los peligros de la cultura moderna. De Provençères (Aix, France) hizo el siguiente comentario del artículo:

Arroja luz acertadamente sobre el carácter positivo de la cultura moderna, sobre los progresos ya logrados y las cosas buenas que se derivan de ellos. Por otro lado, casi guarda silencio sobre las cosas que faltan y que deben lamentarse, los peligros que hemos de temer de esos progresos, las responsabilidades que nacen de ellos, y los grandes desafíos que todavía hay que afrontar. La cuestión se expone de manera incompleta y con excesivo optimismo, el cual no es pertinente para la situación actual o no es suficientemente dinámico. Lo que se acaba de decir se aplica más a las naciones más ricas que al mundo en su totalidad.

56. AS III/6, 224-244, 249-272 para los discursos: Ferreira (J.) 224-228, Johan 229-232, Bejze 232-234, Lokuang 234s, Fernández (Aniceto) 236-240, Muñoz Vega 240-244, Lercaro 249-253, Carli 253-256, Talamás Camandari 256-259, De Provençères 259-264, Zoa 264-266, Elchinger 266-269, Proaño Villalba 269-272. Sobre el tema de la cultura, R. Van Kets publicó una importante contribución al boletín del Centro holandés de documentación, con el título *La Iglesia y la Cultura* (DO-C, nn. 162 y 167), que examinaba temas relacionados con la pluralidad de las diferentes culturas, la distinción entre cultura y civilización, los posibles conflictos entre las culturas y las relaciones de la Iglesia con las diferentes culturas y sus actitudes ante ellas.

Muchas culturas tradicionales, dijo, están siendo destruidas por los contactos –mal enfocados– con la «civilización científica y técnica». Nacen problemas del dominio que los seres humanos ejercen sobre la naturaleza, sobre sí mismos y sobre la sociedad. Era preciso hablar más acerca de las responsabilidades morales, sociales y políticas de las personas doctas. Más aún, la división entre la minoría de las personas ricas, que tenían acceso a la cultura, y el número mucho mayor de pobres que no lo tenían, era una división que se iba haciendo mayor cada día, de tal manera que la satisfacción expresada en el texto era improcedente y resultaba ofensiva para los pobres. Más aún, el analfabetismo y el hambre eran escándalos. Proaño Villalba (Riobamba, Ecuador), hablando en nombre de setenta padres, la mayoría de ellos de América Latina, se expresó en términos parecidos con respecto a la educación básica en su región. A pesar de toda la buena labor realizada por las universidades, los colegios y las escuelas, y por organizaciones como la UNESCO y la Misión Andina, «la mayoría de las personas siguen sumidas en la ignorancia». Es «un escándalo histórico, social y político», porque nunca hubo anteriormente tan grandes posibilidades para la educación y para la difusión de la cultura. La educación básica es condición necesaria para el progreso. Sin embargo, muchas personas culturizadas son indiferentes a la suerte de otras personas. Hay que recordar estos problemas, dijo, porque, de lo contrario, el texto parecerá demasiado europeo. Ferreira quería que se tratara más plenamente acerca del problema del mal y del sufrimiento, porque muchos intelectuales encuentran en ello un gran obstáculo para su aceptación del cristianismo.

Ofreciendo una amplia gama de sugerencias, otros padres presentaron perspectivas casi personales. Johan (Agen, Francia) acentuó las responsabilidades que tienen los cristianos de dar testimonio de la verdad y de preservar la «vocación contemplativa de la mente humana en este mundo tecnológico». Bejze (obispo auxiliar de Lodz, Polonia) acentuó la importancia de la filosofía cristiana, que estimula a las personas a emprender obras culturales y que revela «el valor espiritual y la esperanza de la eternidad». Llamó la atención sobre la influencia de los santos sobre la cultura, porque ellos, con su ejemplo, atraían a la gente «hacia los niveles más altos de la vida moral». Concluyó sugiriendo que la influencia de la Iglesia sobre la cultura contemporánea se incrementaría si «el papa Juan XXIII, de inmortal memoria, fuera añadido al número de los bienaventurados» –una sugerencia que inició el apoyo manifiesto en el Concilio a favor de la canonización del papa Juan–⁵⁷.

Fernández (superior general de los dominicos) y Muñoz Vega (obispo coadjutor de Quito, Ecuador) acentuaron también la importancia de la educación. El primero quería que se enseñara más claramente el orden y la jerarquía de los valores, entre los cuales los bienes sobrenaturales disfrutaban siempre del primer lugar, y los bienes espirituales del alma deben preferirse siempre a los bienes materiales, aunque él habló también vigorosamente en favor de una distribución más justa de los recursos del mundo. Lamentó que en el artículo no se hiciera mención alguna de la filosofía y de la teología, a pesar de que éstas son la «corona de todo el conocimiento y de la cul-

57. A. Melloni, *La causa Roncalli: origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 614-616.

tura de la humanidad», e instó a la fundación de universidades que abarquen todas las ramas del saber con «cierta armonía común y colaboración mutua». Muñoz Vega, reconociendo que la evangelización no tiene sus raíces en ninguna cultura particular y puede «entrar en comunión con todas las culturas», recomendó el establecimiento de universidades católicas como el medio más importante para tender un puente sobre el abismo que existe en la actualidad entre la Iglesia y la cultura. De este modo, afirmó, la Iglesia podrá evitar el que la reduzcan a una secta, como esperan hacerlo sus enemigos en América Latina, especialmente los marxistas.

Dos padres hablaron sobre la diversidad de las culturas. Lokuang (Tainan, China), hablando acerca de la «actividad cultural de la Iglesia en las misiones», acentuó que cada pueblo tiene su propia cultura, y que la Iglesia debe respetarlas a todas ellas. Se necesita la actividad cultural de la Iglesia «para la preparación o pre-evangelización de los gentiles, a fin de que ellos escuchen la predicación del evangelio». Recomendó igualmente el apostolado intelectual, especialmente por medio de las universidades y publicaciones católicas. Zoa (Yaoundé, Camerún) elogió el artículo porque hablaba acerca de la «diversidad de las culturas», pero deseaba que el tema se aclarase más. Los valores culturales son buenos, afirmó, no por el lugar de donde vienen, ya sea de Occidente o de África, sino porque son «verdaderamente humanos». África necesita una cultura cristiana en la que ella adquiera los valores científicos de Occidente sin pérdida de su propio sentido religioso, y recomendó los «institutos de teología» como lugar privilegiado para elaborar esa síntesis.

Carli (Segni, Italia) tenía muchas dudas acerca del artículo. Se necesitaba, dijo, una afirmación explícita del derecho de toda persona a la cultura y, por tanto, de la obligación de las autoridades civiles de proporcionar a todas las personas un acceso fácil a ella. El artículo parece conceder un lugar primordial a «las ciencias tecnológicas y a las artes», mientras que la prioridad había que dársela de hecho a «las ciencias morales», como la filosofía, la historia, la crítica literaria, las *litterae humaniores*, la poesía, etc., a las cuales él deseaba añadir el derecho, menospreciado ahora indebidamente incluso dentro de la Iglesia. Era preciso esclarecer la conexión entre la religión y la cultura: las formas en que conectan y aquéllas en las que no lo hacen, y cómo la religión trasciende a la cultura. La Iglesia puede hacer aportaciones a la cultura, indudablemente, pero no es tan seguro que la Iglesia pueda recibir aportaciones de la cultura; la Iglesia, pensaba el orador, se halla en peligro de caer en las trampas que le tiende la cultura moderna.

Lercaro ofreció la visión más radical. El artículo, dijo, es «casi el núcleo» de todo el esquema, pero, a pesar de que hay en él muchas cosas buenas, se echa de menos un paso inicial. Propiamente, para discutir las relaciones entre la Iglesia y la cultura, es necesario discernir primeramente «ciertos cambios esenciales que se han producido en todo el orden cultural e incluso dentro de la Iglesia misma». «En primer lugar y más que nada, la Iglesia ha de tender día tras día hacia una mayor pobreza», especialmente hacia «una pobreza evangélica en lo que respecta a la cultura eclesial». La Iglesia puede renunciar confiadamente, o al menos puede confiar menos en las riquezas de una época pasada que no se encuentran ya en consonancia con el espíritu de nuestro tiempo, como los sistemas escolásticos de filosofía y teología, las instituciones académicas

y educativas, los métodos de investigación, etc. Esas riquezas pueden oscurecer el Evangelio en vez de iluminarlo. A la pobreza evangélica hay que distinguirla de la pobreza infrahumana: «no significa ignorancia ni espíritu de mediocridad, sino sobriedad y conocimiento de la propia finitud, agilidad mental así como magnanimidad y audacia». En el seno de la Iglesia han de prevalecer una cultura y pedagogía nuevas: los obispos deben ser verdaderos teólogos y varones espirituales, y los laicos deben entender también de teología.

Dos oradores elogiaron explícitamente los apéndices. Elchinger afirmó en general que él pensaba que los apéndices trataban del tema mejor que el artículo; Bejze habló específicamente del apéndice 3, «El debido fomento del progreso de la cultura», diciendo que el estudio que se hacía en él de la filosofía cristiana debía quedar incorporado al artículo.

g) La vida económica y social (artículo 23 del capítulo cuarto)

En el debate sobre el artículo 23, «La vida económica y social», unos dieciséis padres solicitaron hablar. Cuatro de ellos hablaron el primer día del debate, miércoles 4 de noviembre, pero al comienzo del siguiente día el moderador, cardenal Lercaro, obtuvo el consentimiento del Concilio para limitar la intervención en el debate a oradores que representaran a grandes grupos; a consecuencia de ello, solamente pudieron hablar el segundo día tres padres más⁵⁸.

Una de las siete intervenciones resultó irrelevante para el debate: Alba Palacios (Tehuantepec, México) dirigió sus observaciones hacia los artículos 21 y 24. Entre los demás oradores se sintió una decepción general en relación con el texto. Algunos mostraron su desagrado por la división de la materia entre el artículo 23 y su correspondiente apéndice 4, «La vida económica y social»: el artículo era demasiado breve, demasiado abstracto, mientras que los elementos de vital importancia se estudiaban de modo exclusivo en el apéndice y, a consecuencia de ello, aparecían como de menor significación; tales materias debían incorporarse al artículo mismo.

La atención se centró en la distribución justa de la riqueza. Wyszynski (Gniezno y Varsovia), hablando en nombre de todos los obispos polacos, afirmó que «la mente de la Iglesia» había estado siempre solícita para que no se privara a la gente de los bienes materiales, a pesar de las acusaciones formuladas en contra por parte de los que tratan de «refutar la doctrina social católica». El orador quería que se hicieran ver los malos resultados, para los individuos y en términos de producción, de los sistemas económicos que carecen de principios morales, como son «el mercado libre» y las economías «colectivas». Richaud (Burdeos, Francia) se concentró en las obligaciones de los patronos hacia los trabajadores y en materia de fijación de precios. La distribución injusta de la riqueza en el mundo, dijo Herrera y Oria (Málaga, España), es un peligro para la paz internacional, y muchas personas, triste es decirlo, sienten que la Iglesia no se

58. AS III/6, 248, 285, para los padres que deseaban hablar (cuyo número exacto no consta claramente); AS III/6, 272-282 y 288-297 para los discursos: Wyszynski 272-275, Richaud 275-277, Herrera y Oria 278-280, Zambrano Camader 280-282, Benítez Ávalos 288-291, Alba Palacios 291-294, Zoungrana 295-297.

preocupa de la difícil situación por la que pasan. Habló de los derechos y deberes de los trabajadores, de los patronos, del Estado y de la Iglesia en orden a una distribución más justa de esa riqueza.

Benítez Ávalos (obispo auxiliar de Asunción, Paraguay), hablando en nombre de ciento cinco obispos de América Latina, se refirió a las desigualdades económicas, sociales y políticas existentes en esa región, que contenía un tercio de la población católica mundial. Contemplaba a América Latina como un «campo de experimentación» para la doctrina social de la Iglesia, y esperaba que la región apareciese como uno de los «signos de los tiempos» en el apéndice 4. Zoungrana (Ouagadougou, Alto Volta), hablando en nombre de setenta obispos de África y del Brasil, abordó el tema más general de los países en desarrollo. Quería que el esquema propusiera un nuevo orden económico y social fundamentado en una nueva ética internacional, tal como quedó esbozado en la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII. Instó, por tanto, a que se reconociera que todo lo que es «superfluo» pertenece a los pobres por razón de justicia, y no sólo como una limosna; que se abandonara la ayuda prestada por razones económicas o ideológicas, adoptándose una ayuda facilitada por «verdadera amistad»; y que las naciones más pobres tuvieran buen cuidado de no derrochar sus recursos, de utilizar las ayudas que se les facilitaban para el bien común, y no en provecho de unos cuantos individuos. No se podía esperar que el Concilio ofreciera «soluciones técnicas», pero debería abrir los ojos de los cristianos a las realidades del mundo actual. Casi todos los oradores alabaron las enseñanzas sociales de los Papas recientes, y varios recomendaron que el esquema hiciera mayor referencia a ellas.

h) La solidaridad humana y el discurso de James Norris (artículo 24 del capítulo cuarto)

El debate sobre el artículo 24, «El fomento de la solidaridad en la familia de los pueblos», tuvo lugar el día 5 de noviembre y también, después de discutirse la actividad misionera, el día 9 de noviembre. La introducción al debate la efectuó James Norris (Estados Unidos), auditor laico en el Concilio y presidente de la Comisión católica internacional sobre migración, que venía estudiando desde hacía muchos años los problemas de la ayuda y los problemas demográficos. Fue la segunda persona laica en dirigirse al Concilio (el inglés Patrick Keegan había hablado sobre el esquema acerca del apostolado laical el día 13 de octubre). Norris describió cómo había sido invitado a hablar, haciéndolo en un artículo del boletín de la oficina de prensa del Concilio. Dijo que él había sugerido a varios cardenales y obispos la posibilidad de que un laico se dirigiera al Concilio para hablar sobre el tema de la pobreza en el mundo, y finalmente fue él mismo quien recibió la invitación por conducto de los moderadores del Concilio y con la aprobación de la Comisión Mixta –recibiéndola un día antes de que le correspondiera hablar–. La primera persona elegida por él para la tarea, Barbara Ward, famosa autora y corresponsal de *The Economist*, fue considerada inadecuada porque, como dijo la oficina del secretario general a Norris, sería «prematureo» que una mujer se dirigiera al Concilio para hablar en él. El orador escribió su discurso en latín con asombro-

sa rapidez durante la noche, y fue impreso por la Imprenta Vaticana y distribuido a los padres y a otras personas interesadas el día 5 de noviembre⁵⁹.

Norris afirmó que durante los dos últimos decenios la pobreza en el mundo había adquirido un nuevo contexto, porque los avances en la ciencia, la medicina y la tecnología habían creado en el mundo una única economía y una única comunidad. Sin embargo, la comunidad carecía en su mayor parte de las instituciones y de los medios de actuación para expresar «la solidaridad humana, el compartir sentimientos y el sentido de la obligación». Describió el evidente abismo que existía entre el reducido número de naciones ricas, que se hallan alrededor del Océano Atlántico norte, naciones históricamente cristianas, aunque no en la práctica, que comprenden al 16 por ciento de la población mundial y poseen el 70 por ciento de su riqueza, y por el otro lado, la gran mayoría de pueblos que viven en «situación de pobreza casi infrahumana». El abismo, desde luego, se iba ensanchando, aunque por vez primera en la historia existieran ciertamente los medios, en las naciones del norte, para ir eliminando gradualmente la pobreza en todo el mundo. Los cristianos de esas naciones ricas no pueden en conciencia olvidar a los pobres, y deben actuar juntos, porque también los dirigentes de los países en desarrollo tienen la responsabilidad de utilizar cuidadosamente sus recursos materiales y humanos. La pobreza, dijo, trae consigo hambre, enfermedades, analfabetismo, falta de viviendas adecuadas, delitos y pecados, y finalmente la muerte a una edad prematura. El orador instó al Concilio a que hiciera un llamamiento a la acción y en favor del establecimiento de una «estructura que propusiera el surgimiento de instituciones, relaciones, formas de cooperación y modos de actuar, a fin de lograr la participación plena de todos los católicos en la lucha mundial contra la pobreza y el hambre». El hambre, como ya había dicho el papa Pablo VI, es el principal problema en el mundo actual⁶⁰.

Once padres hablaron luego en el debate, y tres más aparecían en la lista de quienes solicitaban hablar⁶¹. Pocos de ellos hicieron referencia explícita al artículo en cuestión, aunque Rupp (Mónaco) no anduvo con rodeos y dijo que el texto lograba oscurecer cuestiones que son claras y utilizaba muchas palabras para decir muy poco.

Algunos oradores se concentraron en los medios prácticos para expresar la solidaridad en el mundo y reducir el abismo entre ricos y pobres; varios padres recogieron la **idea** de Norris acerca de la necesidad de crear estructuras. Frings, el primer orador del debate, deseando concretar varias propuestas de Norris para que de este modo «nosotros los obispos ofrezcamos una señal de nuestra colegialidad», instó a las conferencias episcopales nacionales a crear «obras episcopales» para mitigar las miserias de la gente y para elevar la condición social de los pobres, ya fuera en sus propios países o bien

59. Boletín 53 de la oficina de prensa del Concilio; Caprile IV, 338, n. 8; Rynne III, 178. Cf. también AS V/3, 24, para la carta escrita por diecisiete auditores laicos del Concilio, incluido James Norris, a los moderadores el día 15 de octubre, pidiendo que a uno de dichos auditores laicos se le permitiera dirigirse a los padres para hablar sobre el esquema.

60. AS III/6, 298-300.

61. AS III/6, 301-319, 448-459, para los discursos: Frings 301-303, Alfrink 304s, Rupp 306-309, Pildán y Zapián 310-312, Swanstrom 313-316, Thangalathil 316-319, Rugambwa 448s, Mahon 450s, Šeper 452-454, Begin 454-457, Richaud 458s; AS III/6, 447, para los otros tres padres que deseaban hablar.

en otros países que tuvieran grandes necesidades. El orador pensaba que las obras sociales, especialmente las que educan a la gente, eran más importantes que las obras de caridad: «Hay que ayudar a las personas para que, con el socorro divino, sean capaces de ayudarse a sí mismas». Sugirió que se hicieran colectas en las misas para recoger dinero con estas finalidades, en el mismo día en que efectuaban colectas los no católicos, e instó a la cooperación con las Naciones Unidas y con otros organismos internacionales. Organizaciones del tipo de las que él estaba proponiendo existían ya en América y en Europa. Concluyó sugiriendo que los obispos se desprendieran de sus «ropajes sumamente triunfalistas», a fin de «traspasar mejor el espíritu de Cristo, un espíritu de pobreza, humildad y caridad fraterna».

Temas parecidos a los señalados por Frings, con respecto a la solidaridad y a la pobreza en el mundo, fueron patrocinados también por Alfrink, Rupp, Swanstrom (obispo auxiliar de Nueva York, Estados Unidos), quien hablaba como director del Programa del episcopado americano de ayuda al extranjero, Mahon, superior general de la congregación misionera de Mill Hill, y Richaud, quien hablaba en nombre de setenta padres y especialmente en nombre del ausente Silva Henríquez, presidente de Cáritas Internacional. Begin (Oakland, Estados Unidos) sugirió la reanudación en forma modernizada de los antiguos «diezmos y primicias», que serían dedicados a los pobres, como una «solución casi inmediata e infalible» al problema de la pobreza y de la indigencia en el mundo.

Varios padres hablaron acerca de los principios implicados en la solidaridad de la humanidad. Rupp quería que el artículo acentuara la necesidad de solidaridad entre los cristianos mismos, de diferentes naciones y confesiones, para que hubiera mayor solidaridad en la totalidad del mundo. La falta de esta solidaridad entre los cristianos, señaló, había sido una deficiencia grave en el pasado, y el orador sugirió diversas explicaciones psicológicas posibles para esta deficiencia. Pildáin y Zapiáin (Islas Canarias) vio el abismo entre las naciones ricas y pobres como un «horrendo delito», que podría considerarse como el mayor mal del siglo XX. Dios hizo los bienes de la tierra, dijo, para que fueran el patrimonio de toda la estirpe humana, y este principio básico significa que las naciones ricas están obligadas a distribuir sus bienes entre las naciones necesitadas; como Tomás de Aquino dijo, «en caso de necesidad, todas las cosas son comunes». Thangalathil (Trivandrum, India), hablando en nombre de setenta padres, se expresó en un tenor parecido. La división entre naciones ricas y naciones pobres es una cuestión moral, dijo, porque el uso de cosas materiales es necesario para la práctica de las virtudes, como afirmó el Aquinate. Sin este uso, una vida honrada llega a ser extraordinariamente difícil, y las personas viven en ocasión próxima de pecado y de causarse daño espiritual. La tragedia está en que la división es innecesaria; el mundo posee actualmente los medios para que todas las personas vivan decorosamente. Rugambwa (Bukoba, Tanzania) quería que se expresaran claramente los principios básicos de la solidaridad humana: «La obligación de todos los individuos y pueblos de respetarse, amarse y ayudarse unos a otros se deriva de nuestra común naturaleza y origen y de nuestra común historia de salvación y redención. La estirpe humana es una sola familia, que procede de Dios y re-

gresa a Dios, quien ‘de una sola persona’ hizo a ‘todo el género humano para que habitara toda la faz de la tierra’». Como resultado de esta verdad, afirmó, se exige una conversión real del sistema económico; los bienes materiales, que hasta ahora han servido para beneficio y disfrute de unas pocas personas, deben administrarse para el bien de toda la familia humana.

Algunos oradores se concentraron en cuestiones particulares. La deficiencia del artículo, que no estudiaba la cuestión de la migración, fue denunciada por Rupp, y Šeper (Zagreb, Yugoslavia) dedicó la totalidad de su intervención a este tema. La cuestión, dijo Šeper, es una manera de poner a prueba la solidaridad. Dios dio la tierra y todos sus bienes primeramente al género humano, a la comunidad de la humanidad, y sólo de manera secundaria a pueblos y naciones. Mientras exista exceso de población y tierras no fértiles u otras dificultades, por un lado, y vastos territorios sin cultivar y otras posibilidades de una vida mejor y más decorosa por el otro, no deberán prevalecer consideraciones políticas o nacionales o las asociadas con la raza o la cultura. No cabe esperar que la Iglesia entre en detalles concretos, pero debe proclamar los principios fundamentales de los derechos de las personas a emigrar. «Puesto que la Iglesia es por definición una peregrina en este mundo, y vive y sufre de alguna manera la suerte de los emigrantes, ¿cómo podrá no sentirse preocupada por la cuestión de los emigrantes?». Alfrink dedicó buena parte de su intervención, la cual, como él dijo, se refería tanto al artículo 25 como al artículo 24, a abogar por que no se hiciera una simple condena del comunismo, como varios oradores querían: «Nuestra obligación pastoral es la de buscar buenas semillas incluso en el mundo comunista» y «la de no cerrar las puertas a un diálogo sincero y fructífero».

El tema de la pobreza en el mundo encontró alguna resonancia en círculos ecuménicos. L. Vischer dedicó mucho espacio a este tema en su informe enviado al Consejo mundial de Iglesias. Hizo referencia, entre otras cosas, a la información según la cual Pablo VI había pedido al Concilio que publicara tres declaraciones: sobre el ateísmo, sobre la paz y sobre la pobreza en el mundo. La última sería hecha por adelantado por Pablo VI, con ocasión de su viaje a la India. Detrás de estos informes se hallaba probablemente la solicitud formulada por Lercaro de que hubiera un documento sobre la pobreza. En su informe, Vischer se detenía especialmente a referir las intervenciones de Silva Henríquez, Zoghby y Frings, y el informe pronunciado por Norris. Se sintió especialmente interesado por las propuestas relativas a la colaboración internacional y económica para resolver el problema de la pobreza. Frings había sido el primero en el Concilio en hablar de un *Concilium universale christianorum* (un Concilio universal de cristianos), y Vischer hizo notar que había una ligera vacilación en su voz, cuando hablaba del Consejo mundial de Iglesias. De su conversación con Norris, Vischer recogió la información acerca de la propuesta de crear una secretaría para coordinar las iniciativas de la Iglesia en favor de los pobres. Se discutió acerca de si esta secretaría debía tener su sede en Roma o en Ginebra, como muchos deseaban, incluso Frings⁶².

62. Vischer, *Concerning the Third Session*, 2s.

i) La paz y la guerra (artículo 25 del capítulo cuarto)

Nueve padres hablaron sobre el artículo 25, «El fortalecimiento de la paz», incluido Feltin (París, Francia), a quien se había permitido pronunciar su intervención el día 29 de octubre, durante el debate sobre los artículos 19 y 20, a causa de su inminente marcha a París, y Beck (Liverpool, Inglaterra), quien, aunque se contaba entre los que hablaron inmediatamente después de este debate, en la ulterior discusión sobre el capítulo cuarto en su totalidad dedicó por completo su intervención al artículo 25⁶³. Hubo gran satisfacción por el artículo: la mitad de los oradores –Feltin, Alfrink, Ancel, Guilhem (Laval, Francia) y Hengsbach (Essen, Alemania)– lo alabaron expresamente. Tan solo Hannan (obispo auxiliar de Washington, Estados Unidos) fue abiertamente hostil a él: «La totalidad del artículo necesita ser enmendado a fondo».

Muchos oradores querían que se reforzaran los argumentos del artículo, especialmente a la luz de la encíclica del papa Juan XXIII *Pacem in terris*, y que se hiciera una condena más enérgica de la guerra. La opinión pública, según Feltin, esperaba que el Concilio adoptara las enseñanzas de la *Pacem in terris* y no se quedara rezagado con respecto a ellas. Se esperaba igualmente una «condena definitiva de la guerra, especialmente de los medios modernos de realizarla». Pero la paz no era algo de lo que debía hablarse; la paz tenía que «hacerse», como había indicado Juan XXIII, y por ser un don de Dios, había que orar por ella. Debía invitarse a todas las gentes de buena voluntad a colaborar en pro de la abolición de las armas, del progreso de los países en desarrollo y de la consolidación de las organizaciones internacionales, especialmente de las Naciones Unidas. Ancel pensaba que la creación de «una autoridad internacional» haría posible «poner fin definitivamente a las guerras entre naciones». Ntuyahaga (Bujumbura, Burundi) consideraba que la clave era la caridad fraterna. El mensaje central de Cristo, dijo, es que las personas amen a Dios y se amen unas a otras; tan solo la caridad transformará la faz de la tierra, y por eso es importante que el Concilio exponga claramente el mandamiento del amor, dado por Cristo. Hengsbach, hablando en nombre de setenta obispos, instó a que se siguieran con empeño las enseñanzas pontificias, y acentuó la importancia del diálogo, en el que deberían participar no sólo los católicos, sino también otros cristianos «que se atienen a nuestros principios, así como a expertos en asuntos políticos, militares y afines».

Las armas nucleares se mostraron como el tema más conflictivo. La mayoría de los padres que instaron a que se condenara más enérgicamente la guerra se referían especialmente a las bombas atómicas y termonucleares, a menudo en unión con las armas biológicas y químicas. Alfrink pensaba que el artículo dejaba demasiadas evasivas para quienes querían retener las armas nucleares, en contraste con la clara prohibición que se hacía en la *Pacem in terris*. Guilhem consideraba que la bomba atómica era el mayor

63. AS III/6, 47-49 para Feltin; AS III/6, 459-467, para las cuatro intervenciones siguientes: Alfrink 459-461, Ancel 462-464, Ntuyahaga 464s, Guilhem 466s. AS II/7, 50-56 para las tres intervenciones siguientes: Máximos IV Saigh 50s, Hengsbach 52-54, Hannan (Philip) 54-56; AS III/7, 59-61, para Beck. Un documento importante relativo a este debate es el informe de De Valk, especialista en ética social y derecho internacional y profesor en las universidades de Leiden y de Utrecht: *Contemporary Thought on Armaments, War and Peace*, publicado en DO-C, n° 164.

y más peligroso problema en el mundo actual, y que «ningún principio moral podía justificar su uso»: la posibilidad de tal «genocidio» debía repudiarse con horror. Las armas nucleares amenazan destruir a la humanidad, dijo Máximos IV Saigh, y si dos mil obispos de todas las partes del mundo exigieran la paz, podían «cambiar el curso de la historia y salvar a la humanidad». Esas armas conducen hacia un cataclismo mundial a una escala sin precedentes, y por tanto no puede aplicárseles ya el antiguo concepto de la guerra justa. El actual esquema habla en contra de ellas, pero es necesario formular una «condena más enérgica y clara de toda guerra nuclear, química y bacteriológica».

Dos obispos, que procedían de dos de los tres países occidentales poseedores de armas nucleares, se mostraron en desacuerdo, y pensaron que el artículo había ido demasiado lejos en su condena. Hannan pensaba que la afirmación que se hace en el artículo, la de que el uso de las armas nucleares «sobrepasa toda proporción justa», es una afirmación errónea, porque actualmente se dispone de bombas nucleares cuya fuerza explosiva está limitada a una pequeña zona, y por tanto pueden usarse contra objetivos militares. La totalidad del artículo, dijo, hace caso omiso de la doctrina de la Iglesia acerca de la guerra justa. El orador sentía, además, que el artículo, al sugerir que todas las naciones habían descuidado por igual el trabajar en favor de la paz, constituía un insulto contra aquellas naciones que habían realizado genuinos esfuerzos en esa dirección, e igualmente contra aquellas naciones que se hallaban actualmente bajo ocupación militar. Concluyó diciendo: «La libertad es la base de la vida humana, y hay que alabar a quienes la defienden». El arzobispo Beck, en la versión escrita de su intervención, pretendía hablar «en nombre de muchos obispos de Inglaterra y Gales», aunque de hecho no mencionaba el nombre de ninguno de ellos. Él pretendía que, en una guerra defensiva justa, podían emplearse armas nucleares contra determinados objetivos, y por tanto el artículo se hallaba en un error al sugerir que la posesión y el uso de todas esas armas era «intrínseca y necesariamente malo». En ciertas circunstancias, la paz podía mantenerse únicamente mediante un «equilibrio del terror», amenazando con el uso de armas nucleares a fin de disuadir de una agresión injusta. Más aún, por cuanto el esquema va dirigido a personas con cargos de gobierno, que tienen la obligación de defender a los ciudadanos de sus países, él destacaba que no es justo dirigirles a ellos «consejos de perfección» tales como el desarme nuclear unilateral. El Concilio debe mostrar «afecto y respeto» hacia tales personas⁶⁴.

j) Intervenciones finales sobre el capítulo cuarto

El debate continuó con intervenciones efectuadas por ocho padres, cada uno de los cuales representaba a setenta padres, intervenciones que versaban, en su mayoría, sobre

64. El informe de L. Vischer acerca del debate acentuaba que éste «podía haber tenido lugar en cualquier asamblea de alguna otra Iglesia. Se trataba, ciertamente, de la cuestión de 'la guerra justa', que es un tema particular de la teología católica romana, y muchas intervenciones estuvieron condicionadas por este concepto. Pero, por otro lado, se expresaron los mismos enfoques básicos a los que nosotros estamos acostumbrados». El informe relataba luego, en estilo telegráfico pero con precisión, las exigencias más relevantes nacidas del debate (Vischer, *Concerning the Third Session*, 3).

la totalidad del capítulo cuarto, pero que en algunos casos también trataban de artículos particulares de dicho capítulo⁶⁵. Se acaba de señalar la intervención de Beck, uno de los ocho. Las otras intervenciones se refirieron a una amplia serie de cuestiones, la mayoría de las cuales se habían discutido ya anteriormente en el debate.

Arrieta Villalobos (Tilarán, Costa Rica), abordando la cuestión de la cultura en el artículo 22, acentuó la importancia de la educación como la «fuente de la cultura», y habló de las respectivas funciones de la Iglesia y del Estado, instando especialmente a que el dinero que se gastaba con fines militares se encauzara en cambio a la educación. Rada Senosiain (Guaranda, Ecuador) habló acerca de los ateos humanistas, aprobando el aprecio que ellos sentían por la libertad, pero tratando de mostrar que los ideales cristianos iban más lejos todavía. Rigaud (Pamiers, Francia) quería que el artículo 24 hablara más extensamente de las instituciones internacionales y que insistiera más en la importancia del apoyo católico que se les presta. Yáñez Ruiz Tagle (Los Ángeles, Chile) creía que el esquema era uno de los más importantes para el Concilio, por la función que desempeñaba en la renovación y en el *aggiornamento* de la Iglesia, a los que se refería Juan XXIII; pero con respecto a la manera en que los cristianos debían cooperar «en la edificación de la ciudad terrena», él quería que se hablara más extensamente de la justicia social, a la que consideraba como la clave para las relaciones de la Iglesia con otras sociedades y para su propia labor pastoral. Hakim (Akka, Israel) y McGrath (Santiago de Veraguas, Panamá) hablaron, ambos, acerca de la presentación, refiriéndose al esquema en su totalidad y más particularmente al capítulo cuarto. Hakim lamentaba la falta de claridad y el aire de «exhortación paternalista», mientras que McGrath pensaba que la amplia cobertura que los medios de comunicación habían dado al Concilio demostraba que la gente le prestaba atención; con el fin de que se mantuviera este interés, era esencial que el Concilio abordara los temas que preocupaban realmente a la gente; el orador quería que el esquema comenzara con una descripción del mundo. Nguyen-Khak-Ngu (Long-Xuyen, Vietnam) deseaba que el esquema, al tratar de la solidaridad humana, concediera mayor importancia a Asia, especialmente al Extremo Oriente, a fin de conceder mayor respeto a su «personalidad» y a sus valores espirituales.

k) La intervención de Juan Vázquez

Después de que concluyeran las intervenciones sobre el capítulo cuarto, el profesor Juan Vázquez, de Argentina, auditor laico en el Concilio y presidente de la Federación internacional de organizaciones juveniles católicas, habló en español sobre el papel del laicado en el esquema, considerado en su totalidad. La primera elección de un auditor laico como orador había ido en otra dirección; la española Pilar Bellosillo, presidenta de la Unión mundial de organizaciones femeninas católicas, había sido designada para que fuera ella quien hablara, pero los moderadores determinaron que era impropio

65. AS III/7, 56-78 para los discursos: Arrieta Villalobos 56-59, Beck 59-61, Rada Senosiain 61-64, Hakim 64-67, Rigaud 67-69, Yáñez Ruiz Tagle 70s, McGrath 71-75, Nguyen-Khak-Ngu 76-78; cf. AS III/7, 10, para cada orador que representaba a setenta padres.

la intervención de una mujer como oradora, y entonces los auditores eligieron a Vázquez para reemplazarla⁶⁶.

Vázquez acentuó que las responsabilidades del laicado son ahora mayores que nunca, y son «inherentes a la naturaleza de la Iglesia». Los laicos deben hallar «una verdadera inserción en las realidades temporales. ¡Nosotros somos la Iglesia! ¡Nosotros somos el mundo!». Cientos de millones de creyentes, miles de millones de los que tienen hambre de fe, dijo, están clamando por la «cristianización del mundo, anhelan vivamente la unidad del mundo, en medio de una legítima diversidad». El orador describió con algún detalle las «luces y sombras» de ese mundo, y habló de la función de los laicos como «puente» entre la Iglesia y el mundo⁶⁷.

4) El discurso del obispo Guano para finalizar

El debate terminó con un breve discurso del obispo Guano en nombre de la Comisión Mixta. Prometiendo que la comisión prestaría atención a las numerosas observaciones formuladas, señaló en primer lugar que varios padres habían solicitado que el esquema fuera enunciado más claramente. Algunos de ellos querían que la respuesta del Concilio recurriera al propio tesoro de la Iglesia, otros querían que recurriera a la ley natural, pero él no veía conflicto alguno en ello, porque el Evangelio, que es la luz a cuyo resplandor la Iglesia ve todas las cosas y en la que el esquema debe hablar, «no contradice a la ley natural, sino que le presta servicio y la asume». Sobre la cuestión de si el esquema iba dirigido a los católicos o a todas las personas, el orador dijo que el estilo del esquema era diferente del de una constitución dogmática, como el del esquema *De ecclesia*, y había de ser inteligible para todas las personas, incluidos los no creyentes; al mismo tiempo, su finalidad era «estimular la conciencia de los católicos para que ellos, principalmente, consideren y cumplan su responsabilidad en asuntos temporales». Acogía con satisfacción la idea de que el esquema comenzara con una descripción del mundo actual, y sentía que la viveza del debate había sido una buena señal de «un ardiente interés, más aún, de una pasión» por examinar las dificultades y esperanzas de la humanidad «a la luz de Cristo y con el amor de Cristo»⁶⁸.

5) Conclusión

¿Cuál es la significación del debate en el aula conciliar? No fue, evidentemente, un debate en el sentido normal de una discusión donde las contribuciones se nutren unas a otras. Todas las intervenciones estaban preparadas de antemano, y normalmente, sin duda alguna, se hallaban escritas enteramente en latín. Sin embargo, según avanzaba el debate, como se ha mencionado ya, los oradores se mostraban conscientes de lo que se había dicho en anteriores intervenciones. Los discursos que han llegado a nosotros en

66. ISR, documentos de los auditores laicos, 72 (actas de la reunión de auditores laicos celebrada el 6 de noviembre de 1964).

67. AS III/7, 78-82.

68. AS III/7, 82-84.

las *Acta Synodalia* reproducen las transcripciones que los taquígrafos iban haciendo inmediatamente después de pronunciadas las intervenciones, basándose para ello en las grabaciones de los discursos en magnetófonos; las variaciones que aparecían en las versiones escritas de los discursos, y que los padres querían presentar en la oficina del secretario general después de haber intervenido ya verbalmente, quedan registradas en las notas a pie de página.

Hasta qué punto los padres conciliares entendían los discursos es una cuestión importante. Ellos no recibían de manera rutinaria los textos de las intervenciones, bien antes o bien después de que hubieran sido pronunciadas, y muchos de ellos, indudablemente, entendían poco el latín hablado. Una buena parte de la difusión de los discursos se producía en el exterior del aula conciliar, y de muy diversas maneras: en el seno de grupos nacionales o de otras agrupaciones, mediante debates officiosos y por medio de informaciones de prensa.

Un objetivo fundamental del debate, por principio, era el de ayudar a las personas encargadas de hacer las subsiguientes revisiones del esquema. Aunque en general era de suponer que los padres trataban conscientemente de enterarse de lo que se expresaba en las intervenciones –por lo menos en las versiones escritas de las mismas–, y en los comentarios presentados por escrito por los padres, resulta difícil, evidentemente, comprobar hasta qué punto se enteraban de los detalles. Sin embargo, parece claro que el debate influyó grandemente en el resultado final de la *Gaudium et spes*.

Buena parte de la significación que el debate guarda en relación con el Concilio consiste en la de ser un «acontecimiento»⁶⁹, es decir, el Concilio es de mayor significación que los decretos promulgados por él. Por eso es importante escuchar sencillamente lo que los padres dicen, sin preocuparse de la influencia que sus intervenciones tengan sobre el resultado final de la *Gaudium et spes*. Esta significación más amplia es una realidad especialmente verdadera en este debate en el que habló un número excepcionalmente grande de padres, procedentes de casi todas las partes del mundo. El tema del debate parece que comprometió la intervención de los padres más de lo habitual. Esto no resulta nada sorprendente, pues la gran mayoría eran obispos diocesanos y, por tanto, era de esperar que se hallaran especialmente interesados en la labor y en la misión de la Iglesia en el mundo. Además, el debate se produjo en un momento de madurez del Concilio, a mediados de la tercera sesión. El sentido de todo ello es que muchos individuos hablaban con confianza y de manera bastante libre acerca de cuestiones que les interesaban profundamente, más aún, apasionadamente. Por este motivo es excepcionalmente revelador el escuchar la gran variedad de opiniones, vinculadas –no obstante– por una buena dosis de unidad, que se expresaron durante este largo debate. La discusión es un microcosmos del Concilio y también de la Iglesia de la época.

La mayor parte del debate tuvo lugar, es verdad, dentro del marco del cristianismo. El laicado fue tratado más bien dentro del marco de una eclesiología y de una sociedad cristiana que en el contexto de su situación en el mundo. El diálogo con el «mundo» fue recomendado en principio, más que iniciado realmente. Podrá argüirse que el debate se

69. Sobre el Concilio como un «acontecimiento» (*event*), cf., especialmente, Maria Teresa Fattori-Alberto Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni: Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Bologna 1997.

refería a una «teología aplicada» y que, como resultado de ello, carecía de la profundidad y precisión teológicas que caracterizaron los debates sobre la *Lumen gentium* y la *Dei Verbum*; que los padres hablaron libremente en él, porque el debate no era a fin de cuentas tan importante. Sin embargo, el hecho de que en el debate se mezclara la experiencia con ideas más abstractas, la teoría y la práctica, lo divino y lo humano, es lo que confería al debate su peso y su atractivo.

Hacia el final del Concilio, E. Schillebeeckx, en una conferencia pronunciada en el Centro holandés de documentación, trató de hacer balance global de los trabajos realizados durante esas semanas; subrayó como característica el descubrimiento y la afirmación de la dimensión histórica del cristianismo, que se manifestó en los discursos de los padres. También él empleó la categoría de «acontecimiento» (*event*) —aunque en un sentido más propiamente teológico— para ilustrar este importante aspecto de la discusión que había tenido lugar:

El tono ligeramente agitado que podía sentirse en varias intervenciones de los obispos parece que tiene su origen en el sentido realista que los padres tienen de la humanidad concreta y en el hecho de que los padres conciliares están preocupados por lo que está sucediendo en el mundo actual, y se preguntan a sí mismos cómo la Iglesia, en cuanto Iglesia con una misión mesiánica, puede involucrarse en este acontecimiento cotidiano. Yo diría que este Concilio no piensa en las categorías de la verdad abstracta; la palabra clave de este Concilio es «acontecimiento». Esto no quiere decir que la verdad llegue a ser de importancia secundaria, sino que el episcopado —en su gran mayoría— está preocupado por la cuestión acerca de cómo pueda realizarse la verdad cristiana, de cómo pueda ser una verdad plenamente cumplida: por el modo en el que la verdad cristiana pueda ser un «acontecimiento» en el mundo actual... No es que el Concilio esté optando por una Iglesia activista. Sin embargo, el Concilio es consciente del hecho de que el cristianismo no es pura ideología, un sistema doctrinal, sino que es un «acontecimiento» en el cual se realiza plenamente la historia de la salvación.

Esta conciencia había ido madurando, según Schillebeeckx, en el curso del debate, en el cual llegó a ser manifiesta la tensión «entre el reconocimiento de la verdad, que es histórico y movable, y la verdad, que es teórica, fija y estática». Por el debate se vio que la esencia de la Iglesia no puede menos de manifestarse a sí misma «en un movimiento histórico y evolutivo». Para llegar a esta conciencia, pensaba él, fue necesario superar las dificultades de aquellos padres que no eran capaces de distinguir entre la verdad especulativa y la verdad histórica, y que pasaban en silencio esta última o que identificaban la esencia de la Iglesia con sus manifestaciones históricas o episódicas⁷⁰.

6) Algunas reacciones de la prensa

El debate mereció una amplia difusión en la prensa, la radio y la televisión. Ciertamente, el debate se hallaba transmitido en buena medida para el gran público a través de esos reportajes. Henri Fesquet, enviado especial de *Le Monde*, proporcionó un re-

70. E. Schillebeeckx, *The Third Session of Vatican II*, DO-C, n° 172 A.

portaje extenso y casi diario del Concilio. Sus reportajes eran casi siempre entusiastas. Dijo: «un gran debate»; éste era el veredicto unánime de los padres al final del primer día; «ha comenzado una nueva fase del Vaticano II. Los miembros del Concilio se sienten profundamente interesados por los contenidos del documento». Sin embargo, él criticaba su estilo «eclesiástico» y «pesado», especialmente cuando iba dirigido a los laicos y a los no creyentes (21 de octubre). La aceptación del esquema podía convertirse en «uno de los momentos más decisivos en la vida de la Iglesia». Era importante especialmente porque proporcionaba «una teología del progreso humano» y porque el Concilio estaba abandonando una mentalidad de «castillo fuerte» (22 de octubre). Una «mentalidad raras veces encontrada» caracterizaba a los discursos, y «verdades escondidas» durante demasiado tiempo bajo un «celemín» estaban saliendo a relucir (23 de octubre). Las cuestiones del control de la natalidad (30 y 31 de octubre) y de las armas nucleares (10 y 11 de noviembre) fueron tratadas de manera notable.

La Croix, el periódico de los padres asuncionistas, ofreció también reportajes casi a diario. Su sección «Le journal du concile» se concentró en proporcionar resúmenes de las intervenciones en el debate, aunque hubo también algunos comentarios editoriales de Noël Copin y Antoine Wenger, y algunas entrevistas. Copin pensaba que el debate estaba dando nueva vida al Concilio, y señalaba la existencia de una «animada y casi general satisfacción» después del primer día (22 de octubre). Sin embargo, Wenger señalaba las extendidas críticas que se hacían del esquema por su falta de contenido teológico (23 de octubre). *La Documentation Catholique* dedicó gran espacio a comentar el debate en tres números sucesivos del 15 de noviembre y del 6 y 20 de diciembre. Las *Informations Catholiques Internationales* dedicaron varios artículos en sus números del 15 de noviembre y del 1 de diciembre, incluidos los habituales *Bloc-notes* de Yves Congar OP, que ofrecían una nota de cautela: los temas eran amplios, el estudio que se hacía de ellos era algo ligero y carente de profundidad teológica, la discusión era rápida —¡unas pocas horas para la cultura, y otras tantas para la paz y la guerra!—; «no podemos decir que el esquema apasionara a la asamblea».

Para los lectores de habla inglesa, el sacerdote redentorista F. X. Murphy, que escribía bajo el pseudónimo de Xavier Rynne, ofreció de manera continuada sus influyentes reportajes en *The New Yorker*. También él acentuaba la importancia del debate y la aceptación favorable en gran medida con que fue acogido el esquema. Y prestó mucha atención a las cuestiones del control de la natalidad y de las armas nucleares. Tenía buen ojo para captar lo que merecía ser noticia, y para ver la lucha existente entre los progresistas y los tradicionalistas. Pero sus reportajes eran sustancialmente precisos y transmitían mucha información. Asimismo, para los Estados Unidos, el Servicio de prensa de la conferencia nacional católica de asistencia social publicaba informes diarios que fueron transmitidos a muchos periódicos, y fueron distribuidos también entre los obispos de los Estados Unidos⁷¹. Los informes resumían las intervenciones en los debates y ofrecían traducciones completas de algunas de las intervenciones. Contenían

71. Publicados, posteriormente, en F. Anderson (ed.), *Council Daybook: Vatican II, Session 3*, Washington, D.C., 1965.

también esbozos de los capítulos del esquema y algunas entrevistas con obispos y con otras personalidades relevantes, como Suenens y König, y con Pilar Bellosillo sobre el tema de las mujeres. Aunque había cierta inclinación a ofrecer las noticias que eran de especial interés para Norteamérica —en cuanto a los oradores que intervenían y a las cuestiones tratadas—, sin embargo los reportajes eran generalmente precisos y de buena calidad informativa.

En Italia la actividad informativa fue muy amplia. *L'Osservatore Romano* presentaba diariamente un extenso informe, que se limitaba casi siempre a ofrecer resúmenes de las intervenciones, dando ordinariamente un lugar más destacado a las actividades del Papa. *L'Avvenire d'Italia*, que originalmente había sido el periódico de la diócesis de Bolonia, pero que a la sazón se había convertido en el periódico oficial de la Conferencia episcopal italiana, y era probablemente el diario católico de mayor difusión, ofrecía una exposición muy completa del debate, debida principalmente a los reportajes de su editor jefe, Raniero La Valle. En este caso, los comentarios eran mucho más abiertos y solían ser favorables, aunque con diversas cautelas; era importante la influencia de Lercaro y de su círculo, del cual La Valle era miembro íntimo. Cada padre italiano en el Concilio recibía gratuitamente un ejemplar del periódico, corriendo los gastos a cargo de la Santa Sede. Los informes más detallados eran los de Caprile en la revista bimensual jesuítica *La Civiltà Cattolica*, aunque tales informes se publicaron algún tiempo después de los acontecimientos, entre abril y julio de 1965. El periódico comunista *L'Unità* mantuvo un gran interés por el Concilio, publicando casi a diario artículos sobre el debate, enfocados en buena parte con simpatía.

El *Frankfurter Allgemeine Zeitung* prestaba mucha atención al debate, publicando aproximadamente una docena de artículos sobre él, entre fines de octubre y principios de noviembre⁷². Cinco de ellos se referían al control de la natalidad, y otros dos estaban dedicados a las ideas de Hans Küng y de Bernard Häring. El debate quedó expuesto de manera destacada en los artículos semanales de *Echo der Zeit*, correspondientes a los días 1, 8 y 15 de noviembre. Paul-Werner Scheele, su corresponsal en Roma, aplaudía el intento de abordar las preocupaciones modernas con un lenguaje inteligible, y de tomar en serio la vida en este mundo, aunque señalaba también las críticas que se hacían en el sentido de que el esquema era demasiado «amigo del mundo» e insuficientemente evangélico. *Herder Korrespondenz* ofreció resúmenes del debate en sus números de diciembre de 1964 y enero de 1965; este último ejemplar contenía también un artículo de doce páginas, no firmado, que llamaba la atención sobre la importancia y las dificultades del esquema y sobre el debate en torno a él. La cobertura del debate en la prensa de lengua alemana estuvo bien servida por los informes cotidianos de tres agencias católicas de noticias, KNA (Bonn), KIPA (Friburgo de Suiza) y Kathpress (Viena), las cuales trabajaron en estrecha colaboración gracias a su oficina editorial conjunta, situada en Via Domenico Silveri en Roma⁷³.

72. Reimpresos por el periódico, poco después de terminada la tercera sesión, en un folleto titulado *Das Konzil, Dritte Session*.

73. Los informes fueron publicados posteriormente, en forma revisada, en L. A. Dorn-G. Denzler, *Tagebuch des Konzils: Die Arbeit der dritten Session*, Nürnberg-Eichstätt, 1965.

Razón y Fe: Revista Hispano-Americana de Cultura, publicada mensualmente por los jesuitas españoles, ofreció sorprendentemente pocas informaciones sobre el debate, en su habitual «Crónica Conciliar» debida a Jorge Blajot. En el número de noviembre de 1964, Blajot describía brevemente el esquema XIII como «un documento difícil, inadecuado en cuanto a su base teológica según afirman algunas personas», y evitó hablar sobre el tema en números sucesivos. Una exposición apropiada tuvo que aguardar hasta la publicación de un breve artículo separado sobre la paz y la guerra, escrito por José María de Llanos en enero de 1965, y hasta la publicación de un artículo más extenso sobre el esquema en su totalidad, escrito el mes siguiente por Miguel Nicolau.

Se necesita más investigación sobre este aspecto esencial de la recepción inmediata y del ulterior desarrollo del debate sobre el esquema XIII.

2. La Iglesia misionera

El debate en el aula conciliar sobre el «esquema de las proposiciones sobre la actividad misionera de la Iglesia» tuvo lugar del 6 al 9 de noviembre. El esquema presentado al Concilio era el texto breve de un prefacio y trece proposiciones que fueron el resultado de la decisión de la CC, adoptada durante la anterior intersesión, de reducir los esquemas que el Concilio no había debatido aún a breves series de proposiciones, una reducción que la Comisión para las misiones aceptó con resignación y pesar. La historia anterior y los contenidos del «esquema de proposiciones» resultante, que había sido enviado a los padres en julio, se estudiaron en el volumen anterior⁷⁴.

La comisión se había reunido ya a finales de septiembre y comienzos de octubre para organizar la labor de revisión del esquema y examinar los comentarios escritos que se habían presentado durante el verano. El día 25 de septiembre se nombró una subcomisión para la revisión del texto, integrada por cinco miembros elegidos que formaban ya parte de la comisión⁷⁵. El descontento de muchos miembros de la comisión con respecto a cómo debía presentarse el esquema se manifestó ya claramente en esta reunión: por un lado, la brevedad del documento significaba que éste no estudiaba todas las cuestiones que debían tenerse en cuenta en una renovación misionera eficaz, y por otro lado, el documento estaba dominado por un enfoque demasiado jurídico de las cuestiones misioneras. El concepto de misión empleado era sustancialmente el concepto tradicional de expansión del cristianismo por nuevas regiones, y su principal preocupación eran los medios para dotar de fondos y organizar nuevas Iglesias en territorios de misión, lo cual, a causa de su particular naturaleza jurídica y disciplinar, debía seguir dependiendo directamente de la Congregación para la propagación de la fe. Ya en esta pri-

74. HV 3, 334-336. Para la historia del esquema, cf. especialmente S. Brechter, *Decree on the Church's Missionary Activity*, en *Commentary* IV, 87ss; E. Louchez, *La commission «De missionibus»*, en *Commissions*, 251-277. Cf. también AS III/6, 327-332 para el texto del esquema.

75. Lokuang (Tainan, China) obtuvo el mayor número de votos, 18, seguido por Riobé (Orleans, Francia) con 16, Zoa con 14, Schütte (superior general de la Congregación del Verbo Divino) con 10, y Sartre (obispo de la antigua Tananarive, Madagascar) con 9. Los siguientes fueron designados como expertos: Peeters, Reuter, X. Seumois, Grasso, Glazik y Mulders.

mera reunión Zoa, en nombre de la Conferencia episcopal de África Ecuatorial, propuso que se pidiera al Consejo de presidentes que el esquema fuera debatido antes de procederse a votar sobre él. Peticiones parecidas a éstas fueron hechas por otras conferencias episcopales.

Para finales de septiembre se habían difundido ya comentarios críticos formulados por padres conciliares, y apoyados ampliamente en el seno de la comisión. Para atenderlos, Riobé propuso, en la reunión de la comisión el 1 de octubre, que se imprimiera y se distribuyera a los padres el texto de un esquema alternativo que había sido compuesto durante la primavera anterior por un grupo de representantes de órdenes religiosas misioneras, grupo que estaba constituido en su mayor parte por holandeses y que se hallaba coordinado en Roma por el obispo capuchino Van Valenberg. Riobé quería que este texto, que había estado circulando incluso cuando se estaba componiendo el esquema de las proposiciones, fuera distribuido a los padres conciliares en calidad de «apéndice», de la misma manera que por aquel tiempo se habían distribuido los «apéndices» al esquema XIII. La propuesta fue examinada atentamente y aprobada por 20 votos a favor y 4 en contra, en la reunión de la comisión el 6 de octubre. Sin embargo, en la siguiente reunión, celebrada tres días más tarde, esta aprobación fue impugnada por Escalante (superior general del Instituto de Santa María de Guadalupe para las misiones extranjeras) y por Sheen (obispo auxiliar de Nueva York, Estados Unidos), basándose en que la presentación de un esquema «anexo» no haría más que debilitar la posición de la comisión ante los padres reunidos. Este argumento fue recibido de modo muy favorable, y la moción «no debe hacerse nada con respecto al apéndice» fue aprobada por 16 votos a favor, 1 en contra y 2 votos en blanco⁷⁶. Aunque las actas de estas reuniones no permiten una reconstrucción muy minuciosa de las discusiones mantenidas en el seno de la Comisión para las misiones, ni tampoco de las razones que movieron al rápido cambio de la mayoría (que pasó de una opinión a otra), sin embargo, es evidente que la comisión se hallaba dividida en vísperas del debate en el aula conciliar. El cambio puede explicarse en parte por declaraciones de que Pablo VI se hallaba a favor del esquema oficial y podría estar presente al comienzo del debate. Pero el curso de los acontecimientos es también un síntoma de las tensiones bastante profundas que existían con respecto al valor del esquema, al concepto de las misiones que constituía su base y a la función de la Congregación para la propagación de la fe. «Los obispos misioneros se hallan muy en contra de Agagianian y de 'Propaganda'», señalaba Congar en su diario. La presencia final de Pablo VI en el aula conciliar cuando se iba a proceder al debate llegó a interpretarse como una ayuda ofrecida directamente al cardenal Agagianian, que era el prefecto de «Propaganda fide» y presidente de la Comisión para las misiones, así como moderador en el Concilio. Se hallaba en juego una cuestión muy importante, el *status* institucional y organizativo de las Iglesias en territorios de misión durante los años que siguieran al Concilio: «La raíz», señalaba Congar después de una conversación con el cardenal Richaus, «es una oposición al cardenal Agagianian y un

76. Comisión para las misiones, actas de las reuniones del 24 y 25 de septiembre y del 1 y 6 de octubre de 1964: AV2, Actas de la comisión.

deseo de evadirse de la tutela que ejerce 'Propaganda'. Las jóvenes Iglesias desean ser Iglesias lo mismo que las demás»⁷⁷.

En medio de este clima el esquema llegó al aula conciliar, donde el debate quedó dominado inevitablemente por el discurso del Papa en favor del esquema y por la desgana del Concilio de seguir las recomendaciones del Pontífice.

a) *La intervención del Papa*

El papa Pablo VI asistió personalmente a la 116ª congregación general del Concilio el día 6 de noviembre para dirigirse a los padres y hablarles del esquema. Ésta fue la única sesión de trabajo del Concilio —en cuanto era distinta de las solemnes sesiones de apertura o de prórroga o de clausura del Concilio— a la que asistieron ya sea Juan XXIII o Pablo VI. Por otra parte, puesto que Pío IX y los Papas del tiempo no asistieron a las sesiones de trabajo del concilio Vaticano I o del concilio de Trento, era la primera vez que un Papa asistía a tal sesión de un Concilio ecuménico o general desde la Edad Media.

¿Por qué decidió Pablo VI hacer su aparición, y por qué eligió esta sesión del Concilio? El Papa dio una pauta para la respuesta a ambas preguntas en su discurso a los padres en aquella ocasión:

Estad seguros, amados míos, de que Nos hemos deseado a menudo estar presentes en las asambleas del Concilio ecuménico que estáis celebrando en esta aula sacra de la basílica vaticana. Puesto que hemos decidido firmemente presidir al menos una de vuestras congregaciones generales, Nos hemos elegido estar presentes en este día, en el que se discute vuestro esquema sobre las misiones. Para escoger este día, nos persuadió el singular peso e importancia del tema, al que ahora dirigís vuestras mentes⁷⁸.

Es difícil penetrar mucho más en la decisión del Papa, por lo menos mientras sus documentos privados permanezcan inaccesibles para los investigadores en el «Istituto Paolo VI» de Brescia. Aunque hubiera «deseado a menudo estar presente en las asambleas» del Concilio, su decisión de asistir a la sesión fue anunciada de manera bastante repentina por el secretario general, ya que lo hizo únicamente el día antes de que el Pontífice hiciera su aparición en ella⁷⁹. No hay testimonio publicado de que se reflexionara sobre la decisión. Según Wiltgen, Agagianian dijo que la decisión del Papa de asistir a la sesión fue espontánea y no se debió a una invitación por parte suya⁸⁰. Hasta qué punto la asistencia del Pontífice expresaba su deseo de mostrar solidaridad con el Concilio, o más bien de dejar constancia de que era él el que lo presidía, o de ambas cosas, eso es tema de especulación, aunque las disposiciones adoptadas para el asiento que ocupara el Papa sugieren quizás ambos deseos. El Papa se sentó a la mesa del consejo de presidentes, entre

77. ICng, 7 de noviembre de 1964.

78. AS III/6, 324.

79. AS III/6, 291.

80. Wiltgen, 198 (no se cita ninguna fuente).

las dos personas que estaban sentadas allí aquel día, los cardenales Tisserant y Tappouni, y lo hizo en un sillón que estaba ligeramente más elevado que el de ellos⁸¹.

Pablo VI había adoptado poco antes dos iniciativas importantes de naturaleza misionera, de tal manera que el debate en cuestión podía aparecer como una ocasión adecuada para que el Papa subrayara más su interés personal en las misiones y el carácter misionero de su propio ministerio. El día 18 de octubre había canonizado a veintidós mártires de Uganda, y en su sermón pronunciado en aquella ocasión había anunciado su viaje a la India para asistir al próximo congreso eucarístico internacional que iba a celebrarse en Bombay. Habló así en el sermón: «Queréis que el Papa sea un misionero; está bien: es un misionero, un término que significa un apóstol, un testigo, un pastor para el camino»⁸². La implicación del Papa en el debate sobre el esquema XIII o en los debates sobre otros esquemas que estaban sujetos a plena discusión en el aula conciliar podría parecer demasiado peligrosa. Faltaban los debates sobre esquemas que habían quedado reducidos a proposiciones, y entre éstos el breve debate asignado al esquema sobre las misiones podría parecer una buena oportunidad.

Sin embargo, resulta difícil explicar por qué Pablo VI apoyó un esquema que había encontrado tan escaso favor entre los padres⁸³. Es casi inconcebible que él no fuera consciente de la extendida oposición a ese esquema, especialmente por parte de los obispos de los países de misión y de los superiores de órdenes religiosas misioneras. Esto venía siendo evidente desde el comienzo del tercer período del Concilio, y se manifestó en la distribución de varios esquemas alternativos y en cartas y otras peticiones dirigidas a las autoridades del Concilio, así como al Papa mismo. Agagianian era muy favorable al esquema, y su discurso de apertura sugiere que él pensaba que el esquema se iba a aprobar sin dificultad. El Papa habría tenido una gentileza con él al asistir al debate y al hablar en favor del esquema, aunque Agagianian nunca le hubiera pedido explícitamente que lo hiciera. Si otros padres influyeron también en el Papa, eso no pasa de ser una hipótesis. En todo caso, la impresión general era que el Pontífice había sufrido un revés. «Él se ha sentido muy dolido por el rechazo del esquema sobre las misiones», observaba Philips en su conversación mantenida con Congar acerca de la actitud autoritaria de Pablo VI durante los últimos días de la tercera sesión, cuando el Papa quería afirmar a toda costa su superioridad sobre el Concilio. Pero Congar señalaba también «otra versión: el Papa está resentido con el cardenal Agagianian por haberle decepcionado y por hacer que él experimentara una desaprobación, al impulsarle a que hiciera la presentación del esquema»⁸⁴.

81. Caprile IV, 380; Rynne III, 203. Es notable, además, el distanciamiento entre Pablo VI y el Concilio en estas palabras suyas que acaban de citarse: «Nos hemos deseado a menudo estar presentes en las asambleas del Concilio ecuménico que *vosotros* estáis celebrando... *Nos* hemos decidido firmemente presidir al menos una de *vuestras* congregaciones generales... *vuestro* esquema», y así sucesivamente (el énfasis por medio del subrayado ha sido añadido; los contrastes se hallan marcados también en el original latino).

82. AAS 56 (1964) 911.

83. Para lo que sigue en este párrafo, cf. especialmente Wiltgen, 193-195; Caprile IV, 381s; J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery: The Historical-Doctrinal Genesis of Ad gentes I*, 2-5, Roma 1988; Louchez, *La commission «De missionibus»*, 266s.

84. JCng, 19 de noviembre de 1964.

No obstante, en su discurso el Papa dejaba margen para introducir mejoras en el esquema, de tal manera que su apoyo al mismo y el consiguiente desaire a su autoridad no fueron tan dramáticos como sugerían muchas fuentes, especialmente a través de la prensa. Las palabras del Papa fueron las siguientes:

Cuando Nos examinamos el esquema que tenéis en vuestras manos, Nos hallamos en él muchas cosas –muchísimas cosas– que considerábamos dignas de elogio en lo que respecta al tema tratado, al peso de los argumentos y al orden de la discusión. Por eso, Nos pensamos que pueda suceder fácilmente que el esquema obtenga vuestra aprobación, aunque quizá penséis que algunas partes del mismo deban afinarse y pulirse⁸⁵.

Además, en cierto sentido, después de haber decidido asistir a la sesión y de hablar en ella, el Papa difícilmente podía hacer otra cosa que no fuera la de dar al esquema su aprobación general. Quizá él se sentía un poco responsable de lo insatisfactorio de este esquema y de otros esquemas que habían quedado reducidos a proposiciones, ya que la reducción se había efectuado en parte por iniciativa suya; es concebible que su asistencia al debate pudiera ser una manera de reconocer esta responsabilidad. Pero, aun así, resulta sorprendente que un diplomático tan excelente como Pablo VI se hubiera permitido caminar sobre un terreno minado.

El Papa había estado presente en la Eucaristía conciliar al comienzo del día, y el debate comenzó inmediatamente después de ella. Él fue el primero en hablar, después de una introducción y de varios anuncios efectuados por el secretario general. Su discurso fue breve y derecho al tema. Enunció sus razones para asistir a la sesión y su apoyo general del esquema, según se ha mencionado ya anteriormente. Subrayó la responsabilidad misionera del Papa y de los obispos, y por tanto del Concilio, como sucesores de Pedro y de los apóstoles. Expresó su ardiente deseo de que la totalidad de la Iglesia fuera misionera, de que todos los fieles fueran misioneros «en su espíritu y en sus obras», compartiendo generosamente con otros el don de la fe y la luz del Evangelio, así como Dios había sido generoso con ellos. Concluyó expresando su aprecio hacia todos los que trabajan por el reino de Cristo en los países de misión, y les impartió su bendición⁸⁶.

Pablo VI pronunció breves palabras de agradecimiento a Agagianian por el discurso de introducción al esquema que había pronunciado. Impartió su bendición a todos los padres y a los fieles por su solicitud pastoral, saludó a los miembros del Consejo de presidentes y a otros diversos padres, y luego, a pesar de su interés por el esquema, abandonó el aula conciliar, no permaneciendo en ella ni siquiera para escuchar las primeras intervenciones después de la de Agagianian. Las razones no se hallan enteramente claras, tampoco en este caso. Algunos pensaban que el Papa abandonaba el aula conciliar a fin de evitar influir con su presencia en las siguientes intervenciones de los padres; otros pensaban que el Papa quería marcar bien la diferencia entre él y el Concilio, y señalar su propia superioridad sobre él. No obstante, la significación de su

85. AS III/6, 324.

86. AS III/6, 324s.

presencia pareció reducirse, en opinión de muchas personas, a un gesto simbólico, que quedaba abierto también a diversidad de interpretaciones. Congar reflejó en su diario que la ocasión era una expresión de las dificultades reales de diálogo que existían entre el Concilio y el Papa:

Tengo una impresión penosa de la sesión de este viernes por la mañana. ¿No podía el Papa asistir normalmente, como un miembro del Concilio, a una sesión de trabajo? ¿Su condición de cabeza le aísla tanto y le coloca tan por encima, que él tiene que quedarse fuera? En realidad, el Papa no tomó parte en la asamblea. Hizo un «gesto»... No se insertó a sí mismo, y parece que no es capaz de hacerlo. En cuanto el Papa hizo su aparición, y durante el tiempo de su breve presencia, era como un mariscal que visita sus tropas y que toma una cucharada de sopa en la cocina de campaña.

Este gesto, como muchos otros efectuados por Pablo VI, podía abundar en significación, pero como en otros casos, Congar pensaba que no estuvo ideado debidamente. La manera en que se efectuó la presencia del Papa en el aula conciliar revelaba una eclesiología que era inadecuada para la situación y para el magisterio conciliar:

La teología pontificia, practicada en forma solitaria como un «poder sobre», arroja una sombra mortal sobre la teología conciliar, sobre la teología de la comunión. Pero la teología conciliar ha vuelto a revivir, la teología de la comunión no puede ser derrotada. Por eso, la teología del poder pontificio tiene que adaptarse a sí misma. Eclesiológicamente, la visita del Papa a la asamblea conciliar ha sonado, a mis oídos, como una nota amarga, penosa de escuchar⁸⁷.

L. Vischer, entre los observadores ecuménicos, subrayó que el Concilio había sido capaz de mantener una autonomía propia con respecto a los deseos del Papa. «Yo pienso que este debate ha sido uno de los momentos más importantes de este tercer período», hacía notar en su informe enviado a Visser't Hooft. Él pensaba que la solicitud hecha a Pablo VI pidiéndole que hablara procedía de Agagianian, aunque este último era consciente de las limitaciones del esquema. El Papa, por su parte, no había prestado suficiente atención al esquema y había pronunciado un discurso en términos más bien generales, esperando, no obstante, que el esquema fuera aceptado. «Probablemente el Papa no era consciente de los graves defectos del esquema», hacía notar Vischer. «El Papa quería un documento sobre las misiones, pero no reflexionó suficientemente sobre sus contenidos. Yo no estoy seguro de que el Papa se encuentre al día en lo que respecta a los problemas misioneros. Su perspectiva parece más bien conservadora, pero no se opone a una reinterpretación de la actividad misionera»⁸⁸.

87. JCong, 6 de noviembre de 1964. Congar había abrigado esperanzas de que el resultado fuera diferente, e hizo sugerencias precisas a Lercaro, que él trató de que fueran transmitidas al Papa mismo: «He dicho hoy en dos ocasiones (a Dosseti, para que se lo transmitiera a Lercaro; a Colombo, para que se lo transmitiera directamente a Pablo VI): la próxima vez que el Papa acuda al aula conciliar para una congregación general, ¡hacedle que venga llevando el Evangelio en la mano! Tengo una penosa impresión de la sesión de este viernes por la mañana».

88. Vischer, *Concerning the Third Session*, 5.

b) *Los informes de Agagianian y de Lokuang*

Después del discurso del Papa, Agagianian, como presidente de la Comisión para las misiones, leyó su discurso de introducción a la discusión del esquema. Comenzó haciendo notar que muchos padres deseaban con razón que el Vaticano II fuera una «secuencia lógica y una consumación» del Vaticano I, y ya que se había preparado para el Vaticano I un esquema sobre las misiones, sin que se pudiera celebrar el debate sobre él por la interrupción del Concilio, había llegado ahora el momento de consumir esa obra anterior. El orador mencionó que el actual esquema era el resultado de la decisión de la CC de que varios esquemas quedaran reducidos a «algunas proposiciones, a modo de conclusiones», y él esperaba que, después de la debida discusión, el esquema fuera aprobado. Dejó luego la cuestión del esquema y pasó a hablar de la historia del catolicismo en los países de misión, esbozando su impresionante expansión desde los tiempos del Vaticano I. Por «países de misión» él se refería a los territorios que se hallaban bajo la jurisdicción de la Congregación para la propagación de la fe, de la cual él era prefecto. Pasó luego a encomiar la labor de varios papas desde León XIII a Pablo VI, especialmente sus encíclicas y otras enseñanzas sobre las misiones. Concluyó expresando su agradecimiento y el aprecio que sentía la Iglesia, la congregación presidida por él, y él personalmente hacia los misioneros del pasado y de la actualidad, hacia aquellas personas que ayudan de diversas maneras con su actividad misionera, especialmente hacia los moderadores nacionales y diocesanos de las Obras misionales pontificias (*Pontificia Opera Missionalis*), y hacia los miembros y expertos de su propia comisión⁸⁹.

El obispo Lokuang, vicepresidente de la comisión, leyó luego su informe, comenzando con una breve historia del esquema. Subrayó que la Comisión para las misiones había tenido el placer de componer su esquema anterior y más extenso «a causa de la importancia del tema en la vida de la Iglesia y de las grandes expectativas que sentían todos los que se hallaban interesados en los problemas de las misiones», pero que la comisión, no obstante, había obedecido la orden de la CC de reducir esa versión a «un esquema de unas pocas proposiciones». Los principios doctrinales expuestos en el primer capítulo de la anterior versión, señaló, habían quedado incorporados a diversos artículos del esquema *De ecclesia*. La Comisión para las misiones, dijo, quiso que el esquema contuviera una «definición» de las misiones, pero el orador admitió sinceramente que las diferencias de opinión entre los miembros hicieron que eso fuera imposible. Después esbozó con algún detalle las trece proposiciones del esquema. Finalmente, en una petición más bien muda en favor de que los padres aceptaran el esquema, reconoció que éste, en su actual forma reducida, estaba muy lejos de ser satisfactorio, pero que muchas cosas buenas e importantes acerca de las misiones podían hallarse en otros esquemas, de tal manera que si todos esos enunciados se recogieran en un solo librito, como él esperaba que se hiciera, entonces el Concilio estaría hablando de manera digna acerca de las misiones⁹⁰.

89. AS III/6, 336-339.

90. AS III/6, 340-352; *ibid.*, 336n, para la distribución el día 21 de octubre.

c) *El debate en el aula conciliar (6-9 de noviembre)*

El debate en el aula conciliar tuvo lugar durante el resto de la sesión del viernes 6 de noviembre, durante la sesión entera del sábado, y durante la primera parte de la sesión del siguiente lunes. Hablaron veintiocho padres, y seis más estaban esperando su turno para hablar, cuando fue aprobada por los padres «casi por unanimidad» la moción de clausurar el debate⁹¹. Además, noventa y tres padres individualmente y tres grupos de padres presentaron observaciones escritas sobre el esquema⁹². Evidentemente, los discursos estaban preparados cuidadosamente, y hubo notable coordinación. Muchos oradores pretendían representar a grandes grupos de padres con intereses misioneros, procedentes especialmente de África, pero tan solo en unos cuantos casos se enunciaron los nombres de los signatarios.

Rugambwa fue el único en expresar entusiasmo por el esquema, aunque él era también signatario del discurso —más crítico— de Geeraerts. Elogió especialmente la manera en que el esquema trataba de la adaptación en las misiones, aunque tenía que hacer algunas sugerencias propias. Massa (Nanyang, China), que habló en nombre de nueve padres de diversos países, declaró que el esquema era «bueno, pero sólo *iuxta modum*». Unos cuantos padres fueron más o menos neutrales en sus juicios.

El veredicto fue negativo por abrumadora mayoría, y en algunos casos vivamente negativo. La principal razón que se dio para ello fue que la actividad misionera es tan importante que merece un esquema completo, no una mera serie de proposiciones. Los sentimientos de fondo parecían ser que el hecho de disponer únicamente de un esquema abreviado era un insulto para la actividad misionera de la Iglesia. Bea, Legarra Tellechea (Bocas del Toro, Panamá), Frings, Alfrink, Moors (Roermond, Países Bajos), Velasco (Hsiamen, China), Grotti (Acre y Purùs, Brasil), Moynagh (Calabar, Nigeria), Picachy (Jamshedpur, India), Geeraerts (de la antigua Bukavu, Congo) y Amissah (Costa del Cabo, Ghana), muchos de los cuales hablaban en nombre de gran número de padres, subrayaron —todos ellos— lo básicamente inadecuado que era el esquema. Algunos utilizaron un lenguaje más enérgico. Geise (Bogor, Indonesia), representando a los obispos indonesios, citó a Horacio, «Las montañas se ponen de parto ¡y de ellas nace un ridículo ratón!». Lamont (Umtali, Rodesia del Sur), hablando en nombre de «muchos obispos africanos», hizo referencia a Ezequiel: «Huesos secos sin carne ni tendones; ¡tan solo Dios sabe si viven!»⁹³. Riobé, que era miembro de la Comisión para las misiones, hablando en nombre de setenta obispos misioneros y superiores de institutos reli-

91. AS III/6, 357-369, 374-423, 428-445 para los discursos: Léger 357-359, Doi 360s, Rugambwa 361-363, Bea 364-367, Legarra Tellechea 367-369, Frings 374-376, Alfrink 376-378, Suenens 379-381, Yougbaré 381-383, Gantin 383-386, Geise 386-391, Lamont 392-394, Kihangire 394-396, Massa (Pietro) 396-398, Carretto 398s, Moors 400s, Velasco 401-408, Grotti 408-413, Gahamanyi 413-415, Riobé 415-417, Moynagh 418-421, Lokuang 422s, Picachy 428-430, Geeraerts 431-433, García de Sierra y Méndez 434-437, Zoghby 438-440, Amissah 441-443; *ibid.*, 427, para quienes aguardaban el turno para hablar; *ibid.*, 445, para la clausura.

92. AS III/6, 471-655.

93. Para el informe acerca de su intervención, cf. D. Lamont, «Ad Gentes»: A missionary Bishop Remembers, en *Vatican II Revisited*, 273-280.

giosos misioneros, quería un documento de suficiente nivel, de tal manera que «el Concilio del *De ecclesia* pudiera ser también el gran Concilio misionero». El debate fue bastante repetitivo, como el moderador indicó después de la intervención de Lamont⁹⁴, y algunos oradores apenas fueron más allá de afirmar que se necesitaba un documento más sustancioso.

La teología y la finalidad de la misión fueron omitidas en buena parte en el esquema, con el fin de abreviarlo, porque esos temas se habían tratado ya en otros esquemas, especialmente en el *De ecclesia*, y porque, como había admitido Lokuang en su informe de introducción, los miembros de la comisión se hallaban divididos sobre el tema —una razón «absurda», dijo Grotti—. ¡Que vayan entonces a las misiones para que averigüen lo que son! Hubo un pesar general por esa omisión, aunque sólo unos cuantos padres desarrollaron sus pensamientos sobre el tema. Moors quería que se concediera más relieve al vínculo bíblico entre la proclamación del Evangelio y la segunda venida de Cristo. Riobé pedía que la finalidad de las misiones se iluminara mediante otras enseñanzas del concilio Vaticano II, especialmente las que trataban de «la naturaleza misionera de la totalidad de la Iglesia, de su catolicidad, de la colegialidad episcopal y de la comunión de las Iglesias». Geeraerts desarrolló la base trinitaria de la misión de la Iglesia, especialmente las misiones del Hijo y del Espíritu. Zoghby ofreció la exposición más completa, basada en dos tradiciones de la Iglesia Oriental: la misión de Cristo al mundo como «una epifanía del Señor, una irrupción de la luz divina sobre la obra de la creación», de la que nace la misión de la Iglesia de perpetuar esa epifanía del Señor; y en segundo lugar, la misión redentora de Cristo y de la Iglesia: «El mensaje del Evangelio, al llegar a un país no evangelizado todavía, siembra la semilla de la palabra de Dios en almas que no están lejos de la Palabra [o Verbo] de Dios y que son almas, ciertamente, que vienen siendo preparadas desde hace mucho tiempo por el Espíritu Santo. Porque estas almas han recibido ya en su creación el germen de la Palabra creadora, la divina semilla que aguarda el rocío de la mañana para crecer y producir fruto».

Entre las cuestiones de naturaleza más práctica, figuró de manera destacada la necesidad de la cooperación. Varios padres querían que el esquema dijera más acerca de la cooperación y de las debidas relaciones en los países de misión entre el obispo y las órdenes religiosas y los institutos misioneros que trabajaban en su diócesis. Debería existir mutuo respeto y los misioneros habrían de reconocer la autonomía del obispo local y trabajar por la edificación de la Iglesia local, dijo Gahamanyi (Butare, Ruanda). Velasco quería que se prestara mayor atención a las responsabilidades propias del clero nativo; Léger tenía la esperanza de que la restauración del diaconado permanente iba a ser beneficiosa.

Suenens se concentró en la cooperación de misioneros laicos. Él quería que el esquema los estimulara a asumir una función más directa en la labor misionera, como «heraldos del Evangelio», no únicamente para «prestar ayuda por medio de sus oraciones, sacrificios y ayuda material». Esta función más activa les correspondía a consecuencia del bautismo. Ellos podían «enseñar religión de diversas maneras, cooperar en el apostolado parroquial, trabajar en diversas organizaciones apostólicas, etc.». La im-

94. AS III/6, 394.

portancia de los catequistas, y la necesidad de que se tratara más acerca de ellos en el esquema, fueron encarecidas por Youghbare (Koupéla, Alto Volta), Kihangire (obispo auxiliar de Gulu, Uganda), Massa (Nanyang, China) y Picachy. Youghbare y Kihangire sugirieron la fundación de un nuevo *Opus pontificium* para catequistas.

Se recomendaron también otros aspectos diversos de la cooperación. Carretto (Rajabury, Tailandia), hablando en nombre de los obispos de Tailandia, Laos y Camboya, lamentó mucho que en el esquema revisado se hubiera eliminado la sección sobre los «lazos de hermandad» (entre diócesis, parroquias, etc.), que proporcionaban a los países de misión mucha ayuda, tanto material como psicológica y personal, procedente de los países tradicionalmente católicos. Elogió, además, la labor de varias fundaciones europeas y norteamericanas que proporcionaban ayuda —espiritual, material y de recursos humanos— para las misiones. Muchos oradores querían que el esquema fuera más explícito a la hora de expresar su agradecimiento a los misioneros y a quienes les ayudaron, tanto en tiempos pasados como en el presente. Ahora bien, Picachy recordó a los padres que las misiones no sólo reciben, sino que también dan: las misiones son «un privilegio, no una carga para la Iglesia; contribuyen mucho a su vitalidad, fervor y catolicidad». Léger introdujo una nota ecuménica: él esperaba que la nueva conciencia que el Concilio tenía de «la solidaridad de todas las Iglesias en la labor de evangelizar al mundo» surtiera un efecto beneficioso sobre la labor misionera de la Iglesia.

El tema de la cooperación afectaba a la Congregación para la propagación de la fe. La cuestión era delicada, porque la congregación era responsable en buena medida de la redacción del esquema, y porque muchos obispos dependían de los recursos de dicha congregación, incluidos los recursos financieros. Aunque se expresó gratitud y elogio por la labor de la congregación, sin embargo desagradaba el que hubiera que definir a las «misiones» como territorios sujetos a la jurisdicción de la misma, y el que, como resultado, otros territorios no sujetos a ella carecieran de diversas formas de ayuda⁹⁵. Grotti hizo notar la anomalía de que en la región del Amazonas, donde él trabajaba, cuarenta y cuatro de los territorios en que se hallaba dividida la región estuvieran sometidos a la Congregación para la propagación de la fe, y treinta y ocho no lo estuvieran, a pesar de que tanto los unos como los otros fueran en realidad misiones —mientras que el territorio de Gibraltar, que no era una misión en el sentido ordinario de la palabra, fuera clasificado como tal—. Sugirió que la Congregación para la propagación de la fe se transformara para constituir una «Congregación para Iglesias jóvenes» (*Dicasterium pro Novellis Ecclesiis*), que se preocupara, por tanto, de todas las Iglesias establecidas recientemente. Legarra Tellechea y Sheen expresaron también su preocupación de que hubiera Iglesias nuevas que no quedaban dentro de la competencia de la Congregación para la propagación de la fe. Moors, expresándose en términos más generales, se pre-

95. El boletín del Centro holandés de documentación publicó un informe de T. Bours con «Notas sobre la Propaganda Fide en el pasado, en el presente y en el futuro» (DO-C, n° 168), que ponía sus esperanzas en una renovación completa de la congregación. El mismo boletín publicó un discurso importante de X. Seumois, uno de los expertos de mayor autoridad en la Comisión para las misiones, sobre «La cuestión misionera y la época del Vaticano II» (DO-C, n° 161), que trataba de mostrar a los padres los problemas «verdadamente nuevos» que caracterizaban a la actual situación misionera.

guntaba si la estructura de dicha congregación se hallaba en consonancia con las necesidades contemporáneas.

La Congregación para la propagación de la fe quedaría también afectada por la creación del Consejo central para la evangelización (*Consilium Centrale Evangelizationis*), que se hallaba propuesto en el artículo 4 del esquema. Este consejo que se proponía tendría como representantes a «todos aquellos que intervenían en la actividad misionera» —obispos, institutos misioneros y las Obras misionales pontificias— y debería elaborar propuestas para la labor misionera de toda la Iglesia. Estaría «vinculado con» (*apud*) la Congregación para la propagación de la fe. Léger deseaba que el consejo representara «la responsabilidad colectiva de los obispos» en la labor mundial de evangelización, y quería que estuviera «inserto en» (*intra*) la Congregación para la propagación de la fe, «como su supremo consejo», en vez de hallarse vinculado simplemente con ella. Frings lo consideraba como un «senado» que formulara propuestas al Papa y que permitiera que la Congregación para la propagación de la fe fuese de este modo más «dinámica». Sheen pensaba que ésta era la «solución» para el problema mundial de las misiones, ya que sería un consejo que «trascendiera todas las diferencias jurídicas y que aportara flexibilidad a la actividad misionera».

Muchos padres hablaron de la importancia de la adaptación en las misiones. Doi (Tokio) acentuó la importancia de conocer y abrazar la cultura local. Léger pensaba que el esquema trataba bien el diálogo de la Iglesia con las culturas no cristianas, pero lamentaba su silencio sobre las religiones no cristianas. Rugambwa propuso a san Pablo como el modelo de misioneros, porque él llegó a ser «todo para todos». Señaló que las Iglesias habían echado raíces en aquellos pueblos en que los misioneros «habían reconocido con respeto y cristianizado los valores de dichos pueblos». La misión de la Iglesia, dijo, es «continuar la encarnación de Cristo». Zoghby se refirió también a la encarnación como el modelo para la adaptación en la misión. Gantin (Cotonou, Dahomey) afirmó que la Iglesia no está vinculada con ninguna cultura particular y que, por tanto, es capaz de dialogar con todas ellas y puede dirigirse con confianza a «nuestro mundo pluralista». Velasco creía que el esquema debía decir algo acerca del nacionalismo, pues éste posee «una íntima conexión con la labor de evangelización», y debía también hablar acerca de los derechos de los inmigrantes a ser tratados como ciudadanos de pleno derecho. Moors lamentaba el fallo del esquema en proponer un fundamento adecuado:

Es preciso explicar que la denominada «implantación de la Iglesia» no se efectúa mediante el establecimiento de una jerarquía, la creación de escuelas, etc. En virtud de la voluntad salvífica de Dios, que concede gracia suficiente a todas las personas, y por el señorío universal del Cristo resucitado, el reino de Dios y la redención de Cristo se encuentran ya presentes, de manera oculta pero eficaz, antes de que la Iglesia inicie su actividad misionera.

Más aún, antes de esta «implantación», es necesario que se suscite en la cultura «una verdadera necesidad de Cristo»; de lo contrario, lo que pudiera introducirse en ella serían «los problemas de Occidente y los síntomas de una cultura occidental un poco decadente». El esquema, dijo, guarda completo silencio acerca de estas fases preliminares.

Massa y Lokuang, que hablaron en el debate haciéndolo en nombre de «muchos padres procedentes de Asia y especialmente de África», advirtieron contra una adaptación mal concebida. Massa quería que el esquema enunciara de una manera más clara que no es posible ningún compromiso ni avenencia en cuanto a los «elementos esenciales de la religión cristiana», porque, de lo contrario, el resultado sería una versión aguada del cristianismo; lejos de eso, todas las cosas deberían adaptarse a la ley del Evangelio. Lokuang, dando un enfoque parecido, dijo que, aunque los conversos al cristianismo no están obligados a renunciar a su propia cultura, sin embargo se encuentran obligados a renunciar a «cualquier cosa que se halle en su cultura que sea errónea e inauténtica e irreconciliable con la nueva vida en Cristo».

Sheen acentuó la importancia de la pobreza. Así como la castidad había sido el fruto del concilio de Trento y la obediencia el del concilio Vaticano I, así también él esperaba que el fruto del concilio Vaticano II fuera la pobreza. Este fruto era especialmente importante, teniendo en cuenta la gran extensión de la pobreza en los países de misión. «Así como Cristo, mostrando sus llagas, convirtió a Tomás, que se hallaba en dudas, así también una Iglesia herida con las llagas de la pobreza convertirá a un mundo incrédulo»⁹⁶.

Después que los padres hubieron votado finalizar el debate, Lokuang –para terminar– ofreció un breve informe. Presentando con habilidad el debate a una luz lo más positiva posible, dijo que los miembros de la comisión estaban encantados de que los padres concedieran tanta «importancia y utilidad» a las proposiciones y que, no obstante, las encontraran también «insuficientes». Como resultado de ello, la comisión tendría mucho gusto en comenzar de nuevo su labor y emprender las necesarias revisiones, a la luz de los discursos que se habían pronunciado en el debate y de cualesquiera otras observaciones que los padres debían presentar por escrito al secretario general, antes de que abandonaran el Concilio al final de la sesión⁹⁷.

El secretario general Felici pidió entonces a los padres que votaran sobre el esquema, ateniéndose en la manera de hacerlo a la siguiente propuesta: «¿Quiere usted que el esquema de las proposiciones *De activitate missionali ecclesiae* sea revisado de nuevo por la comisión competente?». De esta manera se evitaba la probabilidad de un categó-

96. Un sucinto informe sobre el debate puede verse en A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council –No. VII/2– January 1965*, para el Consejo mundial de Iglesias (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.42). McArthur informaba con exactitud acerca de los hechos del desarrollo misionero de la Iglesia católica mencionados en el aula conciliar con anterioridad al debate. Véanse también las observaciones sobre el debate en el informe de Vajta (Informe n° 8, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.54) y el informe más detallado ofrecido por Vischer, quien hizo ver con claridad todas las limitaciones del esquema, especialmente desde un punto de vista teológico, y la falta de cualquier atención a una colaboración ecuménica. Después se volvió a la cuestión central de la reforma de la Congregación para la propagación de la fe: «La propuesta más interesante es la formación de un órgano central (*coetus centralis*) en Roma: un grupo de obispos que posean la más alta autoridad con respecto a la estrategia misionera de la Iglesia católica romana. Esta propuesta es un claro intento de reducir el poder de la Congregación 'De Propaganda Fide'. Los obispos misioneros quieren que todas las partes del mundo estén representadas en el órgano de responsabilidad central con respecto a las misiones». Vischer resumió luego los contenidos del debate, acentuando especialmente las peticiones de que hubiera mayor interés por otras culturas, una mejor fundamentación teológica, un análisis más realista del problema de la des cristianización en los países occidentales, y un enfoque que fuera menos «occidental» (Vischer, *Concerning the Third Session*, 5s).

97. AS III/6, 446.

rico rechazo del esquema. La propuesta fue apoyada por una gran mayoría: 1601 votos a favor y 311 votos en contra⁹⁸.

Como resultado, la Comisión para las misiones, en su reunión del 16 de noviembre, decidió redactar un esquema revisado, y eligió a cinco de sus miembros para constituir un equipo editor: Lokuang, Riobé, Zoa, Lecuona Labandibar (superior general del Instituto español de San Francisco Javier para las misiones extranjeras) y Schütte. Este último fue elegido presidente del grupo, el cual se reunió el 20 de noviembre y decidió comenzar a trabajar en serio en enero, en el colegio que pertenecía al instituto religioso de Schütte, la Congregación del Verbo Divino, en Nemi, en las cercanías de Roma. Eligieron de común acuerdo como expertos a Yves Congar, X. Seumois, J. Neuner, Domenico Grasso, J. Glazik y Joseph Ratzinger⁹⁹.

3. *El ministerio y la formación sacerdotal*

Los esquemas sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes y sobre la formación sacerdotal se hallaban entre los que sufrieron reducciones drásticas en su extensión durante la intersesión¹⁰⁰. El mencionado en primer lugar fue el primero de los esquemas que habían sufrido la reducción para ser debatidos en el aula conciliar durante los días 13 al 15 de octubre; el debate sobre el mencionado en segundo lugar se efectuó durante los días 12 al 17 de noviembre. A pesar de estar vinculados por un tema común, los dos textos fueron producto de dos comisiones separadas –la Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano preparó el texto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes; la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica preparó el esquema sobre la formación sacerdotal– y los resultados fueron diferentes, porque el primero encontró una recepción bastante hostil, mientras que el segundo halló una recepción favorable. El vínculo entre ambos es menos íntimo que el que cada uno de ellos posee con el esquema que constituye su raíz: el esquema *De ecclesia*. Más aún, los dos debates estuvieron separados por cuatro semanas y por los desarrollos que se fueron produciendo entretanto en el Concilio.

Completamente aparte de los contenidos de los dos esquemas y de los argumentos presentados por los padres conciliares, el esquema sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes fue particularmente importante en lo que se refiere al desarrollo que siguió a continuación en el Concilio. Fue el primero de los «esquemas de proposiciones» que el «Plan Döpfner» había propuesto para que fueran presentados para su examen ante la asamblea conciliar; y el debate sobre él proporcionó un criterio importante para el debate sobre otros esquemas breves. Más aún, su desarrollo fue seguido ansiosamente por las diversas comisiones. El «Plan Döpfner» había propuesto originalmente que los esquemas breves fueran presentados inmediatamente a votación por la asamblea. Sin em-

98. AS III/6, 446s, 457.

99. Louchez, *La commission «De missionibus»*, 268s; Brechter, *Decree on the Church's Missionary Activity*, 100.

100. Cf. HV 3, 337-340.

bargo, se produjo una gran preocupación acerca de si habían sido prudentes las reducciones drásticas en los contenidos de esos esquemas, y si lo había sido también el procedimiento sumamente abreviado para la aprobación de los mismos. Döpfner mismo sugirió entonces que se permitiera que las comisiones pertinentes revisaran los esquemas a la luz de las observaciones recibidas durante el verano, y de hecho casi todas las comisiones aprovecharon esta oportunidad para producir textos significativamente más completos que los que habían sido enviados originalmente a los padres. En septiembre los órganos administrativos del Concilio decidieron permitir un breve debate incluso para los breves «esquemas de proposiciones», a fin de permitir que los padres decidieran mejor lo que debían votar, y para que las comisiones tuvieran indicaciones más precisas para interpretar los *modi* presentados con la votación. De esta manera se fue mitigando gradualmente el procedimiento rápido previsto para los esquemas breves, y el procedimiento que se les aplicaba se aproximó más al seguido para los esquemas principales.

a) *La vida y el ministerio de los sacerdotes*¹⁰¹

1) Desarrollos con anterioridad al 13 de octubre

El esquema, reducido a diez proposiciones, fue enviado a los padres en abril de 1964. Como resultado de las observaciones presentadas a continuación —entre las cuales era notable el informe de los obispos de lengua alemana y de los obispos escandinavos— la comisión aprobó en su reunión del 29 de septiembre un texto revisado. Había algunos cambios importantes. El título del esquema se cambió de «Los sacerdotes» (*De sacerdotibus*) a otro título algo mejor enfocado: «La vida y el ministerio de los sacerdotes» (*De vita et ministerio sacerdotali*): «sacerdotali», en lugar de «presbyterorum» que aparecerá en la versión final, significaba que se contemplaban todos los órdenes del sacerdocio: obispos y diáconos así como sacerdotes en el sentido ordinario de la palabra. El número de proposiciones quedó aumentado de diez a doce, y hubo importantes cambios en la manera de ordenar las proposiciones y en el contenido de las mismas.

El prefacio del esquema revisado remitía al lector a los esquemas sobre la Iglesia y sobre el ministerio pastoral de los obispos, en orden al tratamiento de varias cuestiones relevantes: la naturaleza teológica y la misión pastoral del sacerdocio y del episcopado, la vocación de los sacerdotes a la santidad, así como «diversas normas con respecto a la vida y al ministerio de los sacerdotes». Los epígrafes de las doce proposiciones eran los siguientes: 1) El comportamiento de los sacerdotes hacia el laicado; 2) La vida sacerdotal en conformidad con el Evangelio; 3) Notas características del ministerio sacerdotal; 4) La fraternidad entre los sacerdotes; 5) El estudio como obligación esencial del

101. Para la historia del esquema, cf. especialmente J. Lécuyer, *Decree on the Ministry and Life of Priests*, en *Commentary IV*, 183-209; R. Wasselynck, *Les Prêtres: Élaboration du Décret de Vatican II*, París 1968; M. Caprioli, *Il Decreto Conciliare «Presbyterorum Ordinis»*; *Storia, analisi, dottrina*, 2 vols., Roma 1989-1990.

estado sacerdotal; 6) El conocimiento pastoral adaptado a cada lugar; 7) La solicitud de los sacerdotes por todas las Iglesias; 8) El fomento de una adecuada distribución del clero; 9) Los fines de los bienes de la Iglesia; 10) La prioridad jurídica que debe darse a los oficios eclesiásticos; 11) La adecuada remuneración de los clérigos, y 12) El establecimiento de un fondo común en cada diócesis. Este texto revisado fue impreso en forma de folleto y distribuido el 2 de octubre a los padres. El folleto contenía además lo siguiente: el esquema anterior de diez proposiciones, quedando impresos ambos textos en columnas paralelas; el informe de Marty, portavoz de la comisión; y el informe de la comisión sobre las razones para los cambios¹⁰².

Un elemento del contexto del debate en el aula conciliar fue el proyectado «Mensaje del Concilio a todos los sacerdotes del mundo». Durante la segunda sesión del Concilio se había redactado ya un mensaje de esta clase¹⁰³, para completar el «Mensaje a todos los pueblos y naciones», pero el proyecto demostró ser inadecuado, y el plan se abandonó. La comisión, respondiendo a sus propios temores y a los de muchos obispos de que la reducción de aquel esquema a una serie de proposiciones pudiera conducir a los sacerdotes a sentirse desatendidos por el Concilio, especialmente en comparación con la atención prestada a los obispos y al laicado, pidió a los moderadores del Concilio, el día 29 de septiembre, que volviera a recogerse la propuesta de dirigir un mensaje a los sacerdotes. El día 8 de octubre se confió oficialmente a la comisión la tarea de componer el mensaje, y ésta se puso a redactar un nuevo texto como complemento al esquema. A causa del posterior desarrollo del esquema, se vio que el mensaje resultaba innecesario, pero seguía existiendo como una posibilidad mientras el esquema se debatía en el aula conciliar¹⁰⁴.

2) El debate en el aula conciliar

Marty comenzó el debate, el día 13 de octubre, leyendo su informe. El esquema, dijo, ha sido reducido necesariamente en su extensión, y su título anterior (*De sacerdotibus*) parecía ser demasiado amplio para el actual tratamiento que se hace del tema. Más aún, el sacerdocio se estudiaba en otros esquemas, especialmente en el *De ecclesia*. El orador resumió el ámbito del esquema, definiéndolo como un tratado sobre «las necesidades pastorales de la Iglesia y las condiciones de vida y el apostolado de los sacerdotes en el mundo actual, haciéndolo de una manera más bien positiva que negativa». Dijo: Los sacerdotes hoy día no son precisamente «padres y maestros de los laicos, sino que son también sus hermanos». Habló brevemente acerca de los contenidos de las doce proposiciones, señalando entre otros puntos la reafirmación del celibato sacerdotal y la importancia de reformar el sistema de beneficios, para que no se acuse a la Iglesia de «feudalismo» y para que no existan diferentes clases sociales entre el clero. En conclusión, él esperaba que las propuestas obtendrían la aprobación de los padres, y que de esta manera producirían fruto en la vida y en el ministerio de los sacerdotes, los cua-

102. AS III/4, 225-240.

103. Cf. HV 3, 276s.

104. AS III/4, 402, 483; V/3, 101-103, 115; Rynne III, 192; Caprile IV, 200-210.

les depositan gran confianza en el Concilio, esperando que éste les ayude en su tarea de anunciar el Evangelio¹⁰⁵.

Cuarenta y un padres hablaron en el debate, y seis más se vieron impedidos de hablar por clausurarse el debate. Además, noventa y dos padres en particular y tres grupos de padres presentaron observaciones por escrito¹⁰⁶. El tono del debate fue bastante suave, y hablaron sólo unas pocas figuras principales en el Concilio. La mayoría de los discursos fueron muy breves y corteses, y muchos de ellos se centraron en una sola cuestión del esquema.

Los oradores se refirieron unánimemente a la importancia del sacerdocio. El esquema es de la «máxima importancia» para la vida de la Iglesia y, por tanto, debe tener un lugar especial en la labor del Concilio, dijo Ferreira Macedo (obispo coadjutor de Aparecida, Brasil). El clero debe ser nuestra principal preocupación, apoyó Théas (Tarbes-Lourdes, Francia). La renovación espiritual de la Iglesia depende de la renovación de los sacerdotes y, por tanto, el esquema debiera ser uno de los más importantes del Concilio, defendió Mansilla Reoyo (Ciudad Rodrigo, España). Flores Martín (Barbastro, España) se hizo eco de estos mismos sentimientos.

Con respecto a los contenidos del esquema, una minoría de oradores fueron bastante favorables, aunque casi todos ellos parecían estar resignados al hecho de que siguiera siendo un esquema breve. Rosales (Cebù, Filipinas), hablando en nombre del episcopado filipino, se sintió muy satisfecho. Aprobaba el sentido pastoral que impregnaba todo el texto, y se hallaba contento de que las breves proposiciones ofrecieran una base para «directorios pastorales» posconciliares y para el nuevo Código de Derecho Canónico. Ruffini pensaba que el esquema manifestaba la «sabiduría y prudencia» de la comisión que lo había preparado. Sánchez-Moreno Lira (obispo auxiliar de Chiclayo, Perú) tenía unas cuantas sugerencias para introducir mejoras, pero, no obstante, concluyó afirmando que el esquema era bastante bueno y recomendó que todo el texto se mantuviera tal como estaba. Čekada (Skoplje, Yugoslavia) juzgaba que el esquema era demasiado breve, pero lo consideraba bueno, porque contenía «todas las cosas que son adecuadas para expresar la sublimidad del sacerdocio de Cristo y su finalidad importantísima juntamente con los medios que pueden conducirnos a ese fin».

Sin embargo, el veredicto de la mayoría fue bastante negativo, especialmente por la razón de que la brevedad del esquema no hacía justicia a la importancia del tema. Meyer, el primer orador en el debate, hizo notar que, mientras que se trataba debidamente

105. AS III/4, 241-243.

106. AS III/4, 244-272, 403-450 y 454-482 para los discursos: Meher 244-246, Théas 246-248, Rosales 248-250, Evangelisti 250-252, Añoberos Ataún 252s, Fares 253-255, Ayoub 255-258, Hiltl 258s, Komba 259-260, Rodríguez Ballón 261s, Perris 262s, Donovan 263-266, Casullo 266-269, Kuharić 269-272, De Barros Câmara 403-404, Ruffini 405-407, Quiroga y Palacios 407s, Bánk 408-411, Baldassari 411-413, Ferreira de Macedo 413-415, Sánchez-Moreno Lira 415-418, Latusek 418-420, Gomes dos Santos 420-425, Pereira (Manuel) 426-428, Kowalski (Kazimierz) 428-430, Mansilla Reoyo 430-432, Garaygordobil Berzibeitia 432-435, Nowicki 435-437, Čekada 438-440, González Martín 440-442, Proaño Villalba 443-445, Corripio Ahumada 445-447, Castán Lacoma 447-450, Alfrink 454-457, Köstner 457s, Jenny 458-461, Modrego y Casás 461-469, Gugić 469-471, Sartre 471-473, Flores Martín 473-478, Lefebvre (Joseph) 479-482: *ibid.*, 454, para los que estaban esperando turno para hablar y para la clausura; *ibid.*, 539-666, para las observaciones escritas.

de los obispos y de los laicos en sus respectivos esquemas, parecía que los sacerdotes merecían únicamente esas breves proposiciones. Ayoub (Alepo, Siria) dudaba de que el esquema respondiera plenamente a las esperanzas de los sacerdotes. Bánk (Győr, Hungría) lamentó que un excelente esquema «Sobre el cuidado de las almas» hubiera quedado reducido a una serie de proposiciones. Gomes dos Santos (Goiânia, Brasil), hablando en nombre de 112 obispos del Brasil y de otros países, calificó al esquema de «un grandísimo fraude» y pensaba que «nuestros amados sacerdotes, que trabajan con nosotros en la viña del Señor, considerarán el texto de las proposiciones como un insulto». Mansilla Reoyo criticó como inadecuada la reducción del esquema a principios, dejando los detalles para proyectados directorios posconciliares o para el nuevo Código de Derecho Canónico. Proaño Villalba (Riobamba, Ecuador) sentía que a los sacerdotes se los había dejado a medias, en la sombra, en comparación con los obispos, los religiosos y los laicos, a quienes se habían dedicado esquemas como es debido. Alfrink dijo que muchos padres pensaban que era preferible no publicar en absoluto el esquema en la forma en que se hallaba actualmente, si no se quería que «las esperanzas y expectativas de nuestros sacerdotes sufrieran una grave y amarga frustración».

Köstner (Gurk, Austria) fue el único que adoptó una actitud diferente ante las críticas que se habían hecho del esquema por su brevedad. Afirmó que los sacerdotes entenderían que ellos habían sido tema de numerosos tratados en el pasado, y que figuraban también en el *De ecclesia* y en el propuesto «Mensaje a los sacerdotes», mientras que con anterioridad ningún Concilio ecuménico había tratado extensamente acerca del laicado y que, por tanto, era razonable que ahora se dedicara a los laicos un esquema completo.

Con respecto a los contenidos del esquema en forma más detallada, se formuló una amplia gama de sugerencias, muchas de las cuales se derivaban de las críticas acerca de la brevedad. El esquema daba la impresión de ser un esqueleto de principios, bastante bueno en muchos aspectos, pero que necesitaba, no obstante, llenarse de carne y adquirir vida, especialmente con una teología mejor acerca del sacerdocio y con un tratamiento más completo de la vida interior de los sacerdotes.

Algunos padres comentaron la forma excelente en que se trataba acerca del sacerdocio en el *De ecclesia*, y querían que el actual esquema se ajustara más a ese tratamiento. Ayoub, Baldassari (Rávena, Italia), Nowicki (Gdansk, Polonia), Jenny (obispo auxiliar de Cambrai, Francia), Sartre y Lefebvre (Bourges, Francia) hablaron, todos ellos, en este mismo sentido. La mayoría de los oradores pensaban que el esquema trataba acerca de los sacerdotes en el sentido normal de la palabra, pero Baldassari sugirió que se empleara el término *presbyter* en vez de *sacerdos*, ya que este último incluía tanto a los obispos como a los sacerdotes —una sugerencia que sería aceptada más tarde, al cambiarse la redacción del título del esquema—.

La imagen del sacerdocio presentada por los oradores aparece como tradicional para la época. Aunque se hablaba mucho acerca de las dificultades de los sacerdotes, no se sentía a fondo la crisis de identidad que iba a afectarles más tarde. Los sacerdotes obreros y otros experimentos anteriores se hallaban casi completamente ausentes del debate. La manera de sentir era la de un marco ampliamente aceptado del sacerdocio

—una suposición que también los sacerdotes aceptaban—, acentuando los oradores tal o cual elemento, aunque era evidente que otras discusiones mantenidas en el Concilio estaban surtiendo algún efecto.

Varios oradores querían que la imagen del sacerdote se hallara más en conformidad con el Evangelio, que fuera más cristocéntrica. Ferreira de Macedo pensaba que el esquema enumeraba de un modo demasiado matemático las virtudes que se deseaban de un sacerdote; sería preferible decir que el sacerdote debería tender a ser «otro Cristo», en vez de ser «transformado en la imagen viva de Cristo mediante la imitación de sus virtudes». La oración, incluida la oración mental y la recitación del Oficio divino, la misa, la abnegación de sí mismo y el amor a la cruz, la devoción a María y a otros santos, las virtudes de la caridad y la humildad, de la pobreza, la castidad y la obediencia, recibieron atención, ya sea por los oradores que aprobaron el tratamiento que el esquema hacía de ellas, ya sea por parte de aquellos que querían que se hiciera mayor hincapié. Varios padres acentuaron la importancia de un día mensual de retiro, y especialmente de un retiro anual o la práctica anual de ejercicios espirituales; lamentaban que el esquema no los mencionara. Añoveros Ataún (Cádiz y Ceuta, España) y Kuhaříc recomendaron que en cada diócesis se nombrara a un padre espiritual que ayudara a los sacerdotes.

Con respecto al celibato, Marty, como se mencionó ya, había reafirmado la importancia del mismo en su discurso de apertura, y *L'Osservatore Romano* publicó un artículo autoritativo, el 11 de octubre, declarando que no habría cambios en la ley. Sin embargo, unos cuantos oradores volvieron a abrir prudentemente el tratamiento del tema. Fares (Catanzaro y Squillace, Italia) hizo notar que el celibato sacerdotal era únicamente una ley. Alfrink pensaba que el tratamiento que se hacía del celibato en el esquema era flojo, y que no podía hacerse caso omiso de la crisis existente entre el clero; instó a que se tratara de este tema enraizándolo mejor en la Biblia y en la tradición. Modrego y Casás (Barcelona, España) instó también a que se hiciera un tratamiento más bíblico y quería que el esquema declarara la libertad de los sacerdotes al hacer voto de observar el celibato.

Las asociaciones de sacerdotes merecieron el favor de muchos oradores. Kowalski (Chelmno, Polonia) admitió que la vida de un sacerdote podía ser solitaria, y recomendó varias asociaciones sacerdotales aprobadas por Roma. González Martín quería que el esquema instara a los obispos a fomentar asociaciones que permitieran a los sacerdotes «vivir con arreglo al evangelio de Cristo, en pobreza, castidad y obediencia». Castán Lacoma (Sigüenza-Guadalajara, España) dijo que casi todos los medios de santificación mencionados en el esquema eran «individuales», y destacó la importancia de los «medios sociales: asociaciones de sacerdotes para el fomento de una vida espiritual más intensa, para estimular el apostolado y las misiones, para cultivar los estudios eclesiológicos, para estar protegidos por la seguridad social, dentro del ámbito de la vida diocesana». Los sacerdotes diocesanos constituyen un presbiterado con un carácter comunitario, dijo, y este espíritu de comunidad hay que estimularlo para el crecimiento de los sacerdotes en la santidad y para sus iniciativas apostólicas. Casullo (obispo auxiliar de Pinheiro, Brasil) recomendó que especialmente los sacerdotes jóvenes con-

vivieran en comunidad y trabajaran juntos, según el ejemplo de Cristo, el cual vivió con sus apóstoles y envió a sus discípulos de dos en dos para que realizaran su ministerio evangelizador.

Con respecto al ministerio, se puso gran énfasis en un enfoque más dinámico y abierto, aunque las formas de ministerio eran sumamente tradicionales, y el ministerio se consideraba como ejercido principalmente dentro de la grey católica. Había un deseo general de que el ministerio y la vida espiritual de los sacerdotes se nutrieran entre sí, pero los oradores se hallaban divididos en cuanto a pensar si el esquema había logrado o no vincular ambos aspectos.

Evangelisti (Meerut, India) quería que se accentuara la naturaleza misionera del sacerdocio, y fue uno de los pocos oradores que mencionaron las responsabilidades del sacerdote fuera de la grey católica. Los sacerdotes, dijo, cooperaban con sus respectivos obispos en la tarea de preocuparse por el bien del mundo entero, no únicamente por el bien de la diócesis, ya que «el mundo humano en su totalidad fue creado para que constituyera el nuevo pueblo de Dios». Algunos oradores instaron a que hubiera relaciones más estrechas entre los sacerdotes y el laicado. «El sacerdote», dijo Sánchez-Moreno Lira, «debe ser como Jesús, cuando iba camino de Emaús, caminando muy cerca de unas personas que sentían que su esperanza sobrenatural estaba vacilando». Quería también que los sacerdotes tuvieran mejor conocimiento de las necesidades pastorales del laicado. Nowicky aprobaba la descripción que el esquema hacía de las relaciones entre los sacerdotes y los laicos, calificándolas como «fraternales», aunque los sacerdotes deben ser siempre conscientes de que representan a Cristo. Sartre quería que el esquema mostrara cómo el sacerdocio se halla «conectado con Cristo en su misión, con la Iglesia entera en su misterio, y con el mundo en su expectación». El orador acentuó que la función de los sacerdotes era «esencialmente sacramental», y por tanto distinta de la labor «espiritual» del laicado. Lefebvre acentuó también las funciones particulares de los sacerdotes, ahora que estaba recibiendo tanta atención «el sacerdocio de todos los bautizados». La acción de un sacerdote, dijo, está dirigida de manera sumamente primordial a «la consagración de la persona humana y a que esta persona cumpla plenamente con su misión divina y humana», mientras que la acción del laicado está ordenada a la «consagración del mundo».

Quizá la imagen más completa del ministerio del sacerdote la ofreció Latusek (obispo auxiliar de Gniezno), quien pareció lamentar que el esquema hablara más de la vida del sacerdote que de su ministerio:

El sacerdote de nuestro tiempo debe mostrar un espíritu apostólico, dinámico y misionero, en cuanto este espíritu se opone a la mentalidad estática que únicamente desea conservar lo pasado y lo presente. Imitando al Buen Pastor, el sacerdote asume la responsabilidad hacia todos aquellos que no entran en la Iglesia y hacia todos los que la han abandonado, hacia los hermanos separados de la Iglesia y hacia los no creyentes, a fin de atenderlos y ganarlos para Cristo.

«Pensar con la Iglesia», dijo, significaba pensar con una Iglesia que estaba renovándose y adaptándose a sí misma. El sacerdote debe tratar de colaborar con el laicado

en el empeño pastoral por edificar el cuerpo de Cristo. Al mismo tiempo, el sacerdote debe evitar el dar acceso «al naturalismo y al denominado laicismo».

Las relaciones entre los sacerdotes y sus respectivos obispos salieron a relucir en muchos discursos. Varios oradores acentuaron la importancia de la solicitud pastoral y personal de los obispos hacia sus respectivos sacerdotes, insistiendo en que les mostraran el debido respeto. Añoberos Ataún, Ayoub, Donovan (obispo auxiliar de Detroit, Estados Unidos), Gomes dos Santos y Garaygordobil Berrizbeitia (Los Ríos, Ecuador) hablaron, todos ellos, en este mismo sentido. Dos aspectos sensibles de las relaciones fueron la debida remuneración de los sacerdotes, incluida la reforma del sistema de beneficios, y la mejor distribución del clero, asuntos de los que se hablaba en los nn. 7 al 12 del esquema. Hubo un apoyo general, con algunas palabras de cautela, hacia la reforma propuesta del sistema de beneficios, reforma que virtualmente equivalía a su supresión; se expresó una aprobación completa a la remuneración justa de los sacerdotes. Varios padres estuvieron de acuerdo en que era inapropiado el disfrutar de beneficios eclesiásticos, que aportaban ingresos a quien los poseía sin exigir a esa persona las correspondientes responsabilidades pastorales, aunque Donovan y Ruffini sugirieron que la cuestión debía dejarse para que el nuevo Código de Derecho Canónico tratara de ella debidamente. Fares hizo una advertencia en contra de la división de los sacerdotes entre sacerdotes ricos y sacerdotes pobres. Un sacerdote, dijo, debe tener todo lo necesario para su ministerio y debe estar en condiciones, si fuera necesario, de atender económicamente a sus progenitores, pero tiene que evitar la codicia financiera. Komba (obispo auxiliar de Peramiho, Tanzania) advirtió contra el mercantilismo en los estipendios recibidos por las misas, y Kuharić defendió que las ganancias obtenidas por el oficio de un sacerdote deben ir a parar, después de la muerte de éste, a la diócesis, no a su familia. Flores Martín pensaba que los sacerdotes deberían dejar todas sus posesiones, o por lo menos gran parte de ellas, a la Iglesia. Hiltl (obispo auxiliar de Ratisbona, Alemania) habló de la importancia de una debida remuneración y de la seguridad social para el personal doméstico empleado por un sacerdote, por lo menos en los países donde esto fuera económicamente posible; Perris (Naxos, Grecia) se mostraba preocupado por la remuneración de los párrocos rurales. Con respecto a la remuneración de los sacerdotes y a la labor que se les exigía, Bánk instaba a que se observara lo prescrito en las encíclicas de los Papas, que «son escasamente observadas incluso por los eclesiásticos». Más aún, en la parroquia debe haber «un solo corazón y una sola mente, una vida verdaderamente cristiana y ejemplar; pero primeramente tiene que florecer la justicia, de la cual nace la paz doméstica». Corripio Ahumada (Tampico, México) pensaba que el fondo común para cada diócesis, mencionado en el n° 12 del esquema, fondo al que las parroquias ricas deberían contribuir, era la clave para proporcionar la debida remuneración y asistencia a los sacerdotes, pero había que dar a los obispos los poderes necesarios «para que las disposiciones adoptadas funcionen».

Hubo también un apoyo general a una mejor distribución de los sacerdotes. Rodríguez Ballón (Arequipa, Perú) dedicó su discurso a la cuestión en América Latina. Aunque él estaba agradecido a las diversas sociedades que enviaban sacerdotes a esta región, y apreciaba la labor de los mismos como necesaria para prevenir la difusión de las

«sectas protestantes y del comunismo», sin embargo los sacerdotes deben estar bien preparados y deben apreciar la vida y el catolicismo de la gente, sin tratar de imponerles el catolicismo de su país de origen. Sobre todo, deben fomentar las vocaciones locales al sacerdocio. González Martín habló de que en España había numerosos jóvenes que querían llegar a ser sacerdotes, pero que no eran aceptados porque no se los necesitaba o porque se disponía sólo de fondos limitados para ayudarles. Calculaba él que unos mil o dos mil jóvenes quedaban cada año sin poder ingresar en un seminario. El orador quería que las conferencias episcopales nacionales colaboraran para encontrar una solución realista. Sin embargo, Garaygordobil Berrizbeitia advirtió contra los peligros de aumentar los poderes de los obispos para enviar sacerdotes a las misiones y también en otras materias. Los sacerdotes, dijo, son cooperadores con su respectivo obispo, no precisamente ejecutores de sus órdenes, y el esquema debería prestar mayor atención a los derechos de los sacerdotes. Baldassari expresó sentimientos parecidos.

3) El informe final de Marty

Marty, hablando en nombre de la Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, agradeció a los padres sus aportaciones y les aseguró que éstas serían utilizadas por la comisión para una revisión del texto. La comisión era unánime, dijo, en su deseo de dirigir a los sacerdotes no sólo una versión ampliada del presente esquema, si se concedía el permiso para ello, sino también el propuesto «Mensaje a los sacerdotes». Pidió a los padres que presentaran cualesquiera ulteriores recomendaciones que desearan proponer, y les recordó los límites de lo que el Concilio intentaba hacer: «Proporcionar únicamente ciertos principios u orientaciones, de carácter verdaderamente pastoral más que jurídico, a las que más tarde darían una forma práctica el Código de Derecho Canónico o las conferencias episcopales»¹⁰⁷.

El informe de Marty, debido a su tono de comprensión y agradecimiento por las críticas hechas al esquema, tendía a minimizar el resultado efectivo del debate, que a todos les parecía un rechazo sustancial del esquema por parte de los padres conciliares. Este resultado fue tanto más alarmante en cuanto que era el primero de los breves «esquemas de proposiciones» que se presentaban a debate. Con arreglo al procedimiento original, se votaría sobre el esquema con la posibilidad de que los padres pudieran presentar enmiendas de detalle a las distintas proposiciones, pero la discusión en el aula conciliar hizo ver claramente que los padres querían una revisión global del texto. Y así, los padres interrumpieron con un largo aplauso el discurso de Gomes dos Santos, pronunciado en nombre de los obispos brasileños, en el que pedía que no se hiciera una votación sobre el actual esquema, sino que se preparase un texto completamente nuevo para la próxima sesión del Concilio. Durante los tres días de debate acerca del esquema

107. AS III/4, 482s. Para un examen del debate por parte de observadores ecuménicos, cf. Vajta, informe nº 6 (22 de octubre de 1964), Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.49, y en forma más breve, McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council -No. VII/2- January 1965*, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.42. Ambos escritores subrayaron las críticas por la poca estima concedida a los sacerdotes en comparación con la importancia central concedida por el Concilio a los obispos. Vajta se extendió más detalladamente sobre las intervenciones de Alfrink, Jenny y Joseph Lefebvre.

tuvieron lugar intensos intercambios de opinión entre bastidores acerca de si había que presentar el esquema a una votación preliminar general, aunque tal cosa no estaba permitida por el reglamento. La decisión era especialmente delicada, porque no se podía suponer que el resultado se aplicara únicamente a este esquema; la decisión debía aplicarse de la misma manera a los demás esquemas breves. En efecto, el «Plan Döpfner» se vendría abajo definitivamente en el momento en que esos esquemas fueran sometidos a una ulterior revisión general a partir de los juicios formulados en el aula conciliar, y con ello se vendría también abajo la distinción de procedimientos entre esquemas extensos y breves¹⁰⁸.

4) La votación y las repercusiones

A últimas horas del 15 de octubre, el último día del debate sobre el esquema, la CC se reunió para considerar la cuestión de si habría que votar sobre los diversos esquemas que habían quedado reducidos a series de proposiciones, teniéndose en cuenta la probabilidad de que otros textos suscitaran la misma reacción desfavorable que el texto actual. Los moderadores tuvieron también su audiencia habitual con el Papa. Al día siguiente, como resultado de estas consultas, Felici anunció a los padres la decisión de la CC: después de dedicarse a cada esquema un breve debate en el aula conciliar, habría una votación preliminar para saber si los padres deseaban que se procediera inmediatamente a la votación final, es decir, para aceptar o rechazar el esquema y sus diversas partes, o si en cambio deseaban que el esquema fuera devuelto a su comisión correspondiente para que fuese revisado antes de procederse a la votación final. Fue una buena táctica para permitir que tuviera lugar una revisión del esquema, sin la apariencia de un rechazo total del mismo¹⁰⁹.

La votación preliminar sobre el esquema acerca del sacerdocio tuvo lugar debidamente el día 19 de octubre: 930 padres votaron a favor de aceptarlo para una inmediata votación final; 1199 padres votaron en contra de su aceptación¹¹⁰. Por tanto, el esquema volvió a su comisión correspondiente para ser revisado. La comisión, trabajando con una notable rapidez, produjo un texto nuevo y considerablemente ampliado, el cual fue distribuido a los padres el 20 de noviembre, el día antes de la clausura de la tercera sesión del Concilio¹¹¹.

108. Véanse los comentarios de Congar sobre su conversación con Suenens, el 14 de octubre de 1964: «He participado en quince o veinte encuentros. Uno de ellos fue especialmente interesante: el cardenal Suenens se me acerca y me pregunta qué es lo que yo pienso: ¿Será necesario que los moderadores propongan una votación de *placet* y *non placet* sobre el esquema en general? Esto tendría el efecto de rechazar el esquema y de tener que elaborarlo de nuevo. Yo soy de esta opinión y digo a todos que el texto debería ser rechazado, ¡porque es flojo, moralizador, paternalista, sin visión ni inspiración ni espíritu profético! No se plantea cuestiones profundas, no recurre a fuentes bíblicas, no recoge las preguntas reales y candentes que formulan los sacerdotes mismos... Pero el cardenal Suenens me dijo: Me temo que, si se rechaza este esquema, va a cundir el ejemplo: los demás esquemas breves serán rechazados. Eso nos meterá en una quinta sesión: no se podrá *votar sobre* ellos, sino en una quinta sesión» (JCng, 14 de octubre de 1964).

109. AS III/5, 9s; V/3, 21-24, 31-33; Rynne III, 94s.

110. AS III/5, 71.

111. AS III/8, 551; Lécuyer, *Decree on the Ministry and Life of Priests*, 194s; Rynne III, 94s.

El mismo procedimiento se aplicó a los demás «esquemas de proposiciones» que fueron debatidos durante las siguientes semanas: los esquemas sobre las Iglesias orientales, las misiones, los religiosos, la formación sacerdotal y la educación cristiana. Como hemos visto, el esquema sobre las misiones corrió la misma suerte que el esquema actual (sobre la vida y ministerio de los sacerdotes), mientras que los demás esquemas tuvieron una acogida más favorable, y la promulgación del esquema sobre las Iglesias orientales se logró antes de que finalizara la tercera sesión.

Hay que mencionar, finalmente, el discurso pronunciado en el aula conciliar, el 17 de noviembre, por Luis Marcos, que era un párroco de Madrid, España, y representante de los auditores en el Concilio que eran párrocos como él. En un lenguaje sincero, instó a que el esquema prestara mayor atención al sacerdocio de los sacerdotes y obispos, siguiendo el tratamiento que se hacía de este tema en el *De ecclesia*; que prestara también mayor atención a la «comprensión teológica del estado de perfección» del clero diocesano, y a la parroquia, «como la comunidad de los fieles que proclama la palabra de Dios, celebra la Eucaristía, y de esta manera difunde la vida divina y, unida en el amor de Cristo, camina hacia el cielo». Solicitó en particular un permiso más amplio para que los párrocos administraran el sacramento de la confirmación, y que se concediera a todos los sacerdotes la facultad de oír confesiones fuera de su diócesis, al menos en su propio país¹¹².

b) *La formación sacerdotal*¹¹³

El esquema de proposiciones «La formación sacerdotal», que había sido enviado en mayo a los padres, fue revisado de nuevo, con permiso de la CC, por la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica, en septiembre y octubre a la luz de las observaciones enviadas durante el verano. El resultado final de estos trabajos fue una reordenación de algunas proposiciones y una significativa ampliación del material; en algunos casos, volvieron a introducirse puntos que ya habían aparecido en redacciones anteriores del esquema.

El esquema revisado constaba de un prefacio y veintidós proposiciones, que se hallaban distribuidas en siete capítulos: 1) «La responsabilidad de cada país en la formación de los sacerdotes» (nº 1), que concedía la responsabilidad primordial de esta formación a la Conferencia episcopal local («coetus» es el término usado, en lugar de «conferentia», que aparece en la versión final); 2) «El fomento de las vocaciones al sacerdocio» (nn. 2-3), que incluía a los seminarios menores; 3) «Los seminarios mayo-

112. AS III/8, 181-183.

113. Para la historia del esquema, cf. especialmente A. Mayer-G. Baldanza, *Genesi storica del decreto «Optatum totius»*, en A. Favale (ed.), *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 15-48; D. E. Hurley, *The Training of Priests*, en D. E. Hurley-J. Cunnane (eds.), *Vatican II on Priests and Seminaries*, Dublin-Chicago 1967, 171-251; J. Neuner, *Decree on Priestly Formation*, en *Commentary* II, 371-404; G. Lefebvre, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris 1978; A. Greiler, *Zwischen Gehorsam und Eigenverantwortung: Die Textgeschichte des Seminardekretes Optatum totius und die Dynamik de II. Vatikanums*, tesis doctoral, Louvain 1998.

res» (nn. 4-7); 4) «La formación espiritual» (nn. 8-12); 5) «Los estudios eclesiásticos» (nn. 13-18); 6) «La formación pastoral» (nn. 19-21); y 7) «La formación después del seminario» (nº 22). Este esquema revisado fue distribuido a los padres en un folleto, el día 14 de octubre. El folleto contenía también el anterior esquema de proposiciones, estando impresos ambos textos en columnas paralelas; contenía igualmente algunas notas sobre los cambios, y el informe del obispo Carraro (Verona, Italia), portavoz de la comisión¹¹⁴. El debate tuvo lugar los días 12, 14, 16 y 17 de noviembre.

1) La discusión en el aula conciliar

El obispo Carraro pronunció la introducción al debate en nombre de la comisión. Con la mirada puesta en el futuro, él esperaba que el documento sería útil para la Santa Sede y para las conferencias episcopales a la hora de preparar los propuestos directorios posconciliares y el nuevo Código de Derecho Canónico. Hizo notar los vínculos que existían entre el presente esquema y otros esquemas, especialmente el *De ecclesia*, «que debe considerarse como el eje de todo lo que se está investigando, discutiendo y decidiendo en el aula conciliar»; ciertamente, las proposiciones son, «como quien dice, una especie de corolarios que se deducen necesariamente de esa principal constitución del Concilio». Habló acerca de las cinco características del esquema: su dimensión pastoral, su adaptación al día de hoy, su adaptación a las necesidades de diferentes localidades y pueblos, su síntesis equilibrada y la renovación apropiada que en él se proponía. La preocupación pastoral, dijo, inspiraba todas las proposiciones, y él confiaba en que éstas fomentarían una «síntesis orgánica y vital» en la formación de los sacerdotes. El orador esperaba que el esquema y su posterior aplicación por las conferencias episcopales completarían la labor en torno a los seminarios, comenzada hacía ya cuatro siglos por el concilio de Trento¹¹⁵.

Treinta y dos padres hablaron en el debate, dieciocho de ellos en nombre de grupos de padres, ordinariamente grandes grupos, aunque sólo en unos pocos casos se indicaron los nombres de los representados. Cinco de los oradores eran miembros de la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica: Staffa (de la Curia) y De Barros Câmara (Río de Janeiro, Brasil), que eran sus dos vicepresidentes, Colombo (Milán, Italia), Botero Salazar (Medellín, Colombia) y Hurley. Otros trece padres no

114. AS III/7, 532-551. Al comienzo de la tercera sesión, Suenens pronunció una conferencia en la Secretaría Pan-Africana sobre el tema de la formación sacerdotal, acentuando la importancia de una reforma de los estudios de filosofía y teología y la necesidad de profundizar en la formación pastoral de los futuros sacerdotes (cf. Fesquet, *Drama*, 308).

115. AS III/7, 532-538. L. Vischer envió alguna información sobre el debate en su informe remitido al Consejo mundial de Iglesias, con fecha 24 de noviembre. Recordó especialmente los discursos de Döpfner y de Suenens, acentuando las peticiones que ellos hacían de que se aclararan más las cualidades requeridas en quienes iniciaban la formación para el sacerdocio, solicitando un enfoque más pastoral del proceso de formación, una formación bíblica más profunda y métodos mucho más adecuados de instrucción. Resumió también brevemente la discusión sobre el lugar que debería ocupar la filosofía tomista dentro de la formación sacerdotal (L. Vischer, *Concerning the Third Session*, 7s). Cf. también el breve informe de Vajta, «informe nº 8», 3-4 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.54).

podieron hacer uso de la palabra porque se clausuró el debate. Además, sesenta y dos particulares y cuatro grupos presentaron observaciones escritas¹¹⁶.

El veredicto fue favorable por abrumadora mayoría. Muchos padres expresaron su satisfacción general por el esquema, haciéndolo a menudo en términos calurosos, señalando especialmente el éxito del esquema en lograr un equilibrio entre la actitud conservadora y la actitud renovadora, y en integrar las diversas dimensiones de la formación sacerdotal. Varios oradores alabaron la estructura y la presentación del esquema. Éste manifiesta la voluntad del Concilio, dijo Garrone (Toulouse, Francia), de proporcionar directrices y de aplicar las enseñanzas que se encuentran en el esquema *De ecclesia*. Se manifestaron pocos deseos de que la «serie de proposiciones» se ampliara para constituir un esquema más completo, lo cual había sucedido con los esquemas sobre los sacerdotes y sobre las misiones. Döpfner, acordándose indudablemente de su propio plan anterior, pensaba que la «modesta ampliación» del esquema en septiembre y octubre había logrado el justo equilibrio, de tal manera que «un esquema largo no parece necesario: más bien lo que se necesita son ideas directrices que puedan aplicarse más tarde a circunstancias particulares».

Una actitud seriamente hostil quedó limitada sólo a unos cuantos padres. Staffa y Bacci (de la Curia) concentraron sus ataques sobre la manera de tratar de los estudios; Ruffini, sobre los estudios y sobre otras diversas cuestiones; Méndez Arceo, acerca de la castidad. Drzazga (obispo auxiliar de Gniezno, Polonia), hablando en nombre de los obispos polacos, criticó en forma más general la vaguedad y falta de profundidad del esquema, pero tenía la esperanza de que una ulterior revisión produciría un documento valioso.

Hubo una amplia aprobación de lo dispuesto en el capítulo primero, que confiaba la composición del «Programa de formación sacerdotal» a la Conferencia episcopal de cada país, a reserva de su aprobación por la Sede Apostólica, una medida que era probable que agradara a los obispos. De Barros Câmara elogiaba esta «confianza en la prudencia pastoral de los obispos y de las conferencias episcopales». Gopu (Hyderabad, India) aprobaba lo dispuesto, por considerarlo más en consonancia con la diversidad de las situaciones, ya que «los seminarios en las misiones no deben tratar de imitar de forma exacta y servil a los seminarios europeos». Tan solo unos pocos oradores formularon advertencias contra la posibilidad de que la diversidad fuera excesiva. Meyer aprobaba que se delegara en las conferencias episcopales, pero se preguntaba, no obstante, si el esquema prestaba suficiente atención a «los principios que son comunes a todas las regiones y a todos los sacerdotes». Drzazga pensaba que el esquema iba demasiado le-

116. AS III/7, 552-565, 703-747; III/8, 14-45, 171-179 para los discursos: Bueno y Monreal 552-555, Meyer 556-559, Drzazga 559-562, Colombo (Giovanni) 562-565, De Barros Câmara 703-705, Ruffini 705-708, Léger 715-717, Döpfner 711-715, Suenens 715-717, Staffa 718-723, Fernández-Conde 723-726, Sani 726-729, Gopu (Joseph) 729-731, Jäger 731-734, Botero Salazar 734-738, Flores Martín 739-743, Sauvage 743-747; III/8: Caggiano 14-16, Bacci 17s, Komba 18-20, Hurley (Denis) 21-23, Zorzi 23-27, Schmitt (Paul) 27-30, Añoveros Ataún 30-33, Pawlowski 33-36, Rivera Damas 36s, Charue 37-39, Weber (Jean) 39-42, Benavent Escuin 42-45, Garrone 171-173, Méndez Arceo 174-177, Reuss 177-179; *ibid.*, III/8, 13, 45, para los que estaban aguardando el turno para hablar, y para la clausura; *ibid.*, III/8, 239-359 para las observaciones entregadas por escrito.

jos al admitir variaciones regionales: él quería normas válidas para todos los países, porque «las dificultades en la formación de candidatos al sacerdocio son las mismas en cualquier parte del mundo».

Garrone acentuó las consecuencias que la disposición entrañaba para la Congregación para los seminarios y las universidades (él iba a ser nombrado prefecto de la congregación poco después del Concilio). Las estructuras de esta congregación tendrían que cambiar a consecuencia de la descentralización; su función consistiría en «coordinar las instituciones locales que gozaban de una nueva autonomía». Se tendría que «trascender la manera atemporal y más bien negativa en que se había acostumbrado a trabajar»; de esa manera, «varones (*viri*) de todas las regiones del mundo, con conocimiento de los lugares, tendrían que ser llamados a la congregación».

Hubo relativamente poco debate sobre el capítulo segundo, el fomento de las vocaciones, aunque la reacción favorable al esquema en su totalidad se extendía también, como era de suponer, a este capítulo. Bueno y Monreal (Sevilla, España), el primero en hacer uso de la palabra en el debate, fue uno de los pocos que discutieron extensamente la cuestión. Él admitía que había una crisis de vocaciones, teniéndose que cerrar algunos seminarios por falta de candidatos. El orador pensaba que la naturaleza de una vocación al sacerdocio debía ser definida más claramente, distinguiéndola de las diversas vocaciones naturales y sobrenaturales del laicado, y creía que la vocación sacerdotal debía reconocerse como «una gracia de Dios, por la cual un individuo, dotado de las necesarias cualidades, con recta intención y plena libertad, se ofrece a sí mismo para el sacerdocio, si es llamado por la Iglesia». Era preciso trabajar más en el fomento de las vocaciones, y aunque él reconocía el valor de los seminarios menores, acentuaba también la forma alternativa de vivir con la propia familia y asistir a las escuelas estatales ordinarias o a las escuelas católicas. Hubo unanimidad general acerca de la importancia de la familia para el fomento de las vocaciones. Drzazga y Ruffini acentuaron el valor que tenían los seminarios menores, pero Döpfner y Weber (Estrasburgo) pensaban que la vida en familia y el asistir a las escuelas ordinarias producían a menudo mejores o más maduras vocaciones; este camino se hallaba «más en consonancia con la naturaleza humana», dijo Döpfner, quien subrayó también el carácter gratuito de una vocación al sacerdocio, un don concedido graciosamente por Dios. Pawlowski (Włocławek, Polonia) pensaba que las mejores vocaciones procedían a menudo de familias pobres y numerosas. Se admitía generalmente que había que fomentar las vocaciones al sacerdocio entre los muchachos y los adolescentes. Añooveros Ataún fue el único que hizo referencia a los candidatos ya un poco mayores al sacerdocio, y sugirió la creación de seminarios interdiocesanos especiales para ellos.

La parte principal del esquema, los capítulos tercero al sexto, y la mayor parte del debate se concentraron en los seminarios mayores. Hubo una aceptación general de que estas instituciones debían seguir proporcionando la formación básica para los sacerdotes, aunque unos pocos oradores abordaron también otros aspectos. Benavente Escuin (obispo coadjutor de Málaga, España), hablando en nombre de cuarenta y cuatro obispos, la mayoría de ellos de la Europa occidental, propuso un diaconado de, al menos, dos años de duración, después del seminario y antes de la ordenación sacerdotal. Du-

rante ese tiempo los diáconos trabajarían juntamente con los sacerdotes y vivirían en comunidad con ellos. Quería también que los seminaristas, al menos durante las vacaciones, vivieran entre los pobres y les ayudaran a resolver sus problemas. Sani (Den Pasar, Indonesia) sugirió que los seminaristas vivieran en casa y ayudaran a sus párrocos durante las vacaciones, y que se instituyera un año de labor pastoral o práctica, después del seminario y antes de la ordenación sacerdotal. Gopu sugirió también la labor pastoral durante las vacaciones del seminario, «catequizando a los muchachos y a los catecúmenos, enseñándoles los cantos litúrgicos, instruyendo a los acólitos, etc.». Era obvio además que las diversas sugerencias de un enfoque más pastoral y misionero, de mayor contacto con los laicos, influían también en la vida y la labor fuera del edificio del seminario.

La mayoría de los oradores opinaron que el esquema había logrado un buen equilibrio, en su manera de tratar acerca de los seminarios mayores, entre la conservación de lo antiguo y la introducción de nuevas ideas, así como en la integración de los diversos aspectos de la formación: el espiritual, el pastoral y el intelectual. Sin embargo, se hizo hincapié en cosas diferentes; así, algunos oradores pensaban que el esquema corría peligro de ir demasiado lejos, mientras que otros opinaban que el esquema no había ido lo suficientemente lejos. Varios padres alabaron las palabras del esquema de que en los seminarios «la formación integral de los clérigos debe seguir el ejemplo de Cristo: maestro, sacerdote y pastor». Döpfner alabó el llamamiento que hacía el esquema para que se lograra una mejor integración de la filosofía y de la teología, así como entre las diversas disciplinas de la teología, y alabó también el énfasis que el esquema ponía en el estudio de la Sagrada Escritura, «la cual debe constituir, como quien dice, el alma de toda la teología». Suenens pensaba que era necesario acentuar más la dimensión pastoral de la formación. Los sacerdotes diocesanos no son monjes, dijo, sino que «están llamados por el amor de Dios para que se pongan al servicio de las almas en el mundo». Y dada esta misión en el mundo, los sacerdotes no deben formarse al margen de él. Sin embargo, Ruffini, hablando como una persona que había dedicado treinta años de su vida a los seminarios, y que había actuado diecisiete años como secretario de la Congregación para los seminarios, encareció el valor de la disciplina y de la piedad de un seminario más tradicional; no deberían olvidarse los antiguos caminos, al introducir con toda razón nuevas ideas. Rivera Damas (obispo auxiliar de San Salvador, El Salvador) habló en términos parecidos. Sani acogió favorablemente la disposición prevista en el esquema de que se dedicara un año extraordinario a la formación espiritual, una formación que él consideraba como una especie de noviciado, y que era especialmente necesaria en los países de misión, donde los progenitores de los seminaristas eran a menudo no cristianos o cristianos recién convertidos, y carecían en su vida, por tanto, de antecedentes plenamente cristianos.

Varios oradores subrayaron la importancia que tiene el desarrollo humano y psicológico de los seminaristas. Fernández-Conde (Córdoba, España) pensaba que la espiritualidad de los seminarios había sido demasiado «angélica», insuficientemente humana, «ideal más que real, con resultados bien conocidos por todos». Alabó la insistencia del esquema en que los seminaristas «cultivaran las virtudes humanas que son aprecia-

das por la sociedad civil, como la sinceridad, la cortesía, la justicia, la modestia y la caridad». Este enfoque, dijo, no tenía nada de «oportunismo apostólico», sino que se derivaba de la conexión íntima entre la naturaleza y la gracia, entre las virtudes naturales y las sobrenaturales. Meyer acentuó más bien la veracidad, la sinceridad, la fortaleza y la justicia. Citó al papa Pío XII: «En cierto sentido necesitas ser un hombre perfecto antes de que puedas ser un sacerdote perfecto». Muchos oradores destacaron que la decisión de recibir las sagradas órdenes debe ser completamente libre y madura. Weber (Estrasburgo) hizo una advertencia contra la presión que a veces ejercen algunas madres. Colombo exhortó a que aquellos que abandonaban el seminario no fueran considerados como ingratos o desertores; lejos de eso, debía ayudárseles a que encontraran un lugar adecuado en la vida civil.

Charue veía el aislamiento como un problema radical que conducía al abandono de la oración, a la indolencia espiritual, a la depresión moral y al «sincretismo místico-carnal». Él creía que el remedio principal era la formación espiritual, una «formación profunda y austera», de tal modo que los seminaristas ingresaran en el sacerdocio como personas adultas, libres de todas las huellas de infantilismo. También era necesaria una iniciación en la vida y en los ministerios de los sacerdotes. Döpfner pensaba que la manera en que el esquema trataba de la castidad se concentraba demasiado en los peligros. Quería que este tema se tratara de manera más positiva, para que los seminaristas «recibieran instrucción con arreglo a las leyes de la psicología y de la antropología, a fin de que pudieran integrar más plenamente su cuerpo y sus facultades físicas en su personalidad total, y aprendieran así a poseer su propio cuerpo de modo auténtico». Reuss, hablando como rector que fue de un seminario durante veintiún años, pedía también que se tratara del celibato de una forma más positiva. Quería que el celibato no se viera como una renuncia desagradable. Lejos de eso, el celibato es algo que se emprende por el reino de Dios y en servicio de las personas, siguiendo el ejemplo de Jesucristo. Sin embargo, Rivera Damas pensaba que el esquema iba demasiado lejos al exigir un «conocimiento claro» del matrimonio, antes de que el celibato pudiera elegirse debidamente. Encareció también la importancia de una «disciplina firme y correcta», que a menudo era menospreciada por los seminaristas en nombre de la libertad y del desarrollo personal; no había que ceder fácilmente a sus exigencias en esta materia. Pawlowski acentuó la importancia de la confesión y de la obediencia a un director espiritual.

La crítica más grave de la manera en que el esquema trataba del celibato procedió de Méndez Arceo. Lamentó el énfasis que el esquema ponía en los peligros que amenazan a la castidad y la manera legalista en que se trataba de esta cuestión. La principal razón de este enfoque tímido, dijo, estaba en la posibilidad de un cambio en la ley del celibato para los sacerdotes. Instó a que se tratara de este tema como lo hacía san Pablo, quien consideraba el celibato como «apostólico» y temporal, como un don de Dios, concedido a causa del reino de los cielos. Quería que los obispos tuvieran la potestad de dispensar a los sacerdotes de la obligación del celibato, permitiéndoles así que regresaran al estado laical.

Difícilmente podría decirse nada en contra de la insistencia con la que el esquema pedía que se dotara de personal cualificado a los seminarios. Colombo quería que se pro-

porcionara a los seminarios libros adecuados y actualizados y buenos profesores y modeladores. Botero pensaba que en el prefacio del esquema había que elogiar a los profesores y mostrarles gratitud. Sauvage (Annecy, Francia) y Weber subrayaron la importancia de la unidad entre el personal del seminario y la necesidad de que tuviera buena disposición para dialogar con los estudiantes. Añoveros Ataún hizo notar que las personas con cargos de autoridad en los seminarios son a menudo personas inteligentes pero inmaduras, «sin formación pedagógica y desconocedoras de la práctica pastoral, que confunden las dificultades de la juventud y de la pubertad con la falta de vocación, teniendo esto consecuencias desastrosas». Flores Martín acogió favorablemente la sugerencia del esquema de crear institutos para ayudar al personal empleado en los seminarios.

La importancia de la inculturación fue acentuada por varios obispos en países de misión. Komba, de Tanzania, dijo que los seminaristas deben conocer las condiciones culturales, sociales y religiosas de los pueblos a los que van a ser enviados, puesto que los sacerdotes no son enviados a personas «en abstracto», sino a personas que viven su tiempo y su cultura. Sani, de Indonesia, recomendó que los seminaristas realizaran todos sus estudios en su país de origen, y que no marcharan al extranjero para perfeccionar sus estudios sino después de la ordenación. El hecho de estudiar en el extranjero tenía fundamentalmente la consecuencia de que fuera más difícil la decisión libre y bien informada acerca de la ordenación, reducía la calidad de los seminarios del país de origen, y significaba que, en una edad decisiva, los seminaristas perdían el contacto con la vida y con los valores de su propio país.

El debate más movido tuvo por objeto el lugar de la Escolástica y especialmente de Tomás de Aquino en el plan de estudios. Muchos padres expresaron su satisfacción por el equilibrio de los estudios propuesto por el esquema, y por su apertura hacia recientes adelantos en filosofía y en teología así como en otras disciplinas¹¹⁷. Sin embargo, una minoría, acaudillada por Ruffini, Staffa y Bacci, expresaron gran pesar y preocupación de que no se concediera al Aquinate una posición de autoridad preeminente, especialmente en filosofía. Ellos consideraban esta degradación como contraria a las enseñanzas anteriores, y especialmente como un desafío al magisterio pontificio, que había aprobado tantas veces las doctrinas de Tomás de Aquino. Bacci, ciertamente, lo vio como un intento de afirmar la superioridad del Concilio sobre el Papa. Los tres formaban parte de la Congregación para seminarios y universidades —Staffa y Ruffini eran respectivamente su actual y su anterior secretario—, aunque únicamente Staffa era miembro de la correspondiente comisión conciliar, siendo su vicepresidente, pero no su secretario, como quizá se había esperado que fuera. Varios oradores mostraron su de-

117. Una medida de la desconfianza con que algunos círculos veían la renovación de los estudios encaminados a la formación sacerdotal queda reflejada en la carta que el cardenal Antoniutti, prefecto de la Congregación para los religiosos, envió a los rectores de centros de estudios y de colegios religiosos de Roma, en la que les prohibía que sus seminaristas participaran en las conferencias y debates públicos de los expertos del Concilio, a fin de que no se sintieran inquietados por lo novedoso de ciertas opiniones. La carta fue publicada en octubre en la revista hispanoamericana de ciencias eclesiásticas, de los Misioneros del Corazón de María, que comentaba que algunos expertos habían expresado ideas extremas y dudosas. La carta fue reimpresa en «Le Monde» a comienzos de noviembre (cf. Fesquet, *Journal du Concile*, 1966, 675; esta información no quedó incluida en la traducción inglesa).

sacuerdo con estos argumentos, entre ellos Colombo y Hurley, miembros ambos de la comisión, aunque quien lo hizo más vigorosamente fue Léger¹¹⁸.

Hubo poca discusión acerca del capítulo séptimo, que trataba de la formación después del seminario. Se han mencionado ya las recomendaciones de Benavente Escufín y de Saní acerca de un diaconado y de una labor pastoral después del seminario, antes de recibirse la ordenación sacerdotal. Es verdad que la forma en que el esquema trataba sobre la formación posterior era muy breve y había habido alguna discusión sobre el tema en el debate anterior acerca del esquema que trataba sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes. Sin embargo, parece que se aceptó de manera casi general que, si los seminarios mayores funcionaban como es debido, entonces todo iría bien después de la formación recibida en ellos.

El esquema fue considerado como un esquema menor, y en cierto sentido el debate fue relativamente poco tenso y escaso, especialmente habida cuenta de la reacción bastante favorable con que había sido acogido. Por otro lado, muchos de los principales protagonistas en el Concilio pronunciaron discursos. Más aún, el debate puede considerarse como un microcosmos del Concilio, como un compendio de la teología conciliar, y revelaba hasta qué punto los desarrollos que se habían producido anteriormente en el Concilio eran ahora ampliamente aceptados. La responsabilidad de las conferencias episcopales y de los distintos obispos, más que la de la Curia romana, sobre el desarrollo futuro de los seminarios y otros aspectos de la formación sacerdotal, según se hallaba expresada en el capítulo primero del esquema y en otras partes del mismo, realizaba la doctrina acerca de la colegialidad episcopal y de la autoridad de los obispos. Un antiguo énfasis en la moralidad y en las virtudes y obligaciones jurídicas estaba dejando paso a un enfoque basado más bien en la vida evangélica y en la espiritualidad bíblica. Los oradores hablaban con convicción e interés, recordando evidentemente sus días de vida en el seminario y expresando sus esperanzas para el futuro. En la totalidad del debate aparece equilibrio y armonía entre lo antiguo y lo nuevo, y de esta manera las etapas finales de la tercera sesión se ven con un aspecto más brillante.

Carraro, en un breve discurso de clausura, agradeció a los padres la forma «serena y constructiva» en que se había desarrollado el debate, y la aceptación generalmente favorable de que había sido objeto el esquema. Repitió que la responsabilidad de aplicar el esquema a los diversos lugares concretos correspondería especialmente a las conferencias episcopales y a los obispos particulares. Y prometió que todas las observaciones, tanto verbales como escritas, serían tenidas en cuenta atentamente por su comisión a la hora de proceder a la revisión del texto¹¹⁹.

2) La votación y las repercusiones

La votación preliminar sobre si se podía aceptar que el esquema fuera sometido inmediatamente a una votación final, según los procedimientos anunciados el 16 de oc-

118. Cf. J. A. Komonchak, *Thomism and the Second Vatican Council*, en A. J. Cernera (ed.), *Continuity and Plurality in Catholic Theology: Essays in Honor of Gerald A. McCool SJ*, Fairfield, Conn. 1998, 53-73.

119. AS III/8, 179-181.

tubre, se efectuó después del discurso de clausura pronunciado por Carraro. El resultado, que se declaraba por abrumadora mayoría a favor del esquema, fue anunciado a última hora de la mañana: 2076 votos a favor y 41 votos en contra. Luego tuvo lugar la votación sobre las diversas partes del esquema, con resultados parecidos: los que se hallaban a favor se contaban entre 1618 y 1845; en contra se contaban entre 3 y 10, y los que habían votado *placet iuxta modum* oscilaban entre 93 y 307¹²⁰. La comisión conciliar quedaba ligada por estos votos favorables, y por tanto no pudo efectuar sino cambios de poca importancia en su posterior revisión del texto; estas limitaciones obligadas fueron no sólo una manifestación de cortesía, sino también una desventaja para la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica.

4. *La vida religiosa*

El esquema sobre la vida religiosa fue objeto de un breve debate del 10 al 12 de noviembre, aunque en cierto sentido el documento, como el del laicado, había llegado a ser superfluo por haberse tratado del tema en el *De ecclesia*. Sin embargo, muchos padres que eran o habían sido religiosos consideraban casi como una cuestión de honor el hecho de que el Concilio promulgara un documento que se refiriera a su estado como religiosos. El texto del esquema, presentado para el debate en el aula conciliar el día 10 de noviembre, incluía en un apéndice la historia de la discusión.

El comentario oficial sobre el esquema, distribuido el 9 de noviembre¹²¹, subrayaba cómo este esquema había sido abreviado entre diciembre de 1962 y enero de 1963¹²². El texto, que constaba ahora de veinte breves párrafos (cada uno de los cuales contenía entre cuatro y diez líneas), fue presentado a los padres en un folleto que contenía también las razones para la aceptación o el rechazo de las enmiendas presentadas por escrito a la Comisión para los religiosos, presidida por el cardenal Antoniutti¹²³.

El informe leído por el obispo McShea (Allentown, Estados Unidos) al comienzo del debate sintetizaba los principales puntos esbozados en la documentación que acaba

120. AS III/8, 181, 222, 228, 234s, 363, 390s.

121. AS III/7, 103.

122. Cf. HV 3, 341-344. Según las directrices de la CC, el documento *De statibus perfectionis acquirendae* experimentó una ulterior revisión durante los dos meses siguientes y volvió a experimentarla —cambiándose entonces su título a *De religiosis*— durante los meses de abril y mayo de 1963, después de lo cual, en la víspera del fallecimiento del papa Juan XXIII, el documento fue enviado a los padres. El comentario hablaba sobre la labor de incorporación de las observaciones escritas de los padres, aunque de hecho el deseado debate sobre el esquema no tuvo lugar nunca en 1963. Más aún, entre finales de 1963 y comienzos de 1964, el ulterior trabajo de abreviación, con arreglo al espíritu del «Plan Döpfner», y después del traslado de importantes temas del documento ya sea al propuesto nuevo Código de Derecho Canónico o bien al capítulo sobre la santidad en la constitución *De ecclesia*, se desarrolló con poco éxito. El comentario, desde luego, acentuaba que el esquema, aunque ahora con un título distinto, había sido «reducido rigurosamente», pero la comisión responsable de él, así como la CC, siguieron reclamando algo mejor. Finalmente, el 7 de marzo de 1964, la comisión había aprobado el esquema, y entonces, en fecha demasiado cercana al período crítico de mediados de noviembre, fue posible que comenzara el debate.

123. AS III/7, 143-157. Nueve votaciones sobre los párrafos tendrían lugar el 14 de noviembre (AS III/7, 158s).

de mencionarse¹²⁴. «Muchos se asombrarán de la brevedad» del esquema, dijo, pero la comisión se ha visto obligada a ello, y no fue decisión suya. Su actual título, *De accommodata renovatione vitae religiosae* («La adecuada renovación de la vida religiosa»), aparecía como más dinámico que los títulos anteriores y acentuaba la naturaleza propia de la vida religiosa, disipando cualquier confusión entre ella y las sociedades de vida en común o institutos seculares. La clave, por tanto, era la idea de la «adecuada renovación» de la vida religiosa, propuesta a los padres, pero hubo también un llamamiento a la solidaridad por parte de quienes habían contribuido a su nacimiento: sacerdotes, hermanos laicos y hermanos docentes. McShea hizo un claro llamamiento a los padres para que procedieran a la aprobación del esquema.

Veintiséis padres hablaron durante los tres días del debate y cuarenta y tres más presentaron observaciones escritas, además de las presentadas por las conferencias episcopales de Indonesia y de Madagascar y por la conferencia de superiores generales. Según las reglas de procedimiento, el cardenal Spellman de Nueva York fue el primero en hablar. Apreció el esquema, pero recomendó prudencia al hablar de renovación, la cual podría originar preocupación en las superiores de órdenes religiosas femeninas, que temían que el Concilio fuera a imponerles a ellas un apostolado activo. La vida contemplativa necesitaba ser protegida, para que ésta «no pareciera quedar sumergida bajo el oleaje tempestuoso del moderno activismo apostólico»¹²⁵. En el segundo día del debate, De Barros Câmara, hablando en nombre de ciento tres obispos brasileños, expresó su aprobación del esquema, pero quería que éste fuera más específico con respecto a la autoridad que iba a presidir la renovación. Ruffini era favorable al esquema y lo consideraba necesario para que el laicado (que tenía un capítulo en el *De ecclesia* y también un esquema propio) no pareciera ser más importante que la vida religiosa. En todo caso, él quería que la renovación (citando un decreto de 1956 de la Congregación para los religiosos) quedara bien circunscrita, y que se confirmaran las normas de Pío XII para los institutos seculares. Richaud aprobaba, entre otras cosas, la eliminación del sustantivo «religioso» en favor de la expresión «vida religiosa», pero sugirió que se dijera simplemente que el esquema se refería a «los cristianos que estaban dedicados de manera especial a Dios y a las almas»; quería que se ofreciera un fundamento teológico para una vocación de amor inspirada por el Espíritu Santo, y en el plano canónico —donde había una constante corriente subterránea de tensión—, aunque él no negaba las exenciones concedidas a algunas órdenes religiosas, sin embargo deseaba que los miembros de dichas órdenes pidieran siempre permiso a los obispos diocesanos¹²⁶.

Por otro lado, Döpfner reaccionó ásperamente ante la insinuación de McShea de que la reducción del esquema había sido impuesta a la Comisión para los religiosos, y de que representaba una pérdida. Dijo que las revisiones eran necesarias, habida cuenta de las deficiencias del esquema. La renovación tenía que ser espiritual, pero debía afectar también a la mentalidad; los consejos evangélicos debían manifestar un apartarse del mundo, pero también la posibilidad de considerar ese apartamiento bajo una luz positiva y de

124. AS III/7, 138-142.

125. AS III/7, 159s.

126. AS III/7, 422-431.

cosechar de él impulsos fecundos. La crisis de la obediencia no era sólo una crisis para los súbditos, sino también para los superiores, cuando ellos no son capaces de proponer una obediencia que sea idónea para una persona adulta y madura. En una palabra, para Döpfner era una equivocación el hecho de que el esquema se limitara a repetir antiguas fórmulas piadosas¹²⁷. Después de que Landázuri Ricketts entrara en detalles, Suenens comenzó a decir claramente: «El esquema no es aceptable»: se proponía la renovación, pero no se la expresaba; faltaba la referencia a la pobreza de Cristo, así como a su obediencia y castidad; no se decía una palabra acerca de los anacronismos en la vida religiosa que menoscaban su valor en la Iglesia; y el esquema proponía para las mujeres, incluidas aquellas que vivían en la vida religiosa, una actitud de inferioridad. Bea habló extensamente, esperando que el Concilio dijera algo importante acerca de los religiosos y las religiosas (que llegaban a un número de 300.000 y 1.200.000 respectivamente) de la Iglesia católica; el esquema dice algo, pero «no suficiente». Él esperaba que las vocaciones de todos los religiosos y religiosas, así como la diversidad de los carismas de los institutos y órdenes religiosos, pudieran quedar integrados en el Cristo total; con este fin, él propuso un prefacio teológico que ofreciera una fundamentación teológica¹²⁸.

Los discursos de los obispos y de los superiores generales –los cuales, por necesidad, pronunciaron discursos en nombre de muchos padres– fueron igualmente importantes. Charue de Namur –miembro de la Comisión Mixta que había redactado el capítulo sobre los religiosos en el *De ecclesia*– lamentó el hecho de que la Congregación para los religiosos no hubiera estado dispuesta a discutir su labor con la comisión encargada del tema en el esquema *De ecclesia*, produciendo así un documento pobre y desvaído. Moors, hablando en nombre de los obispos holandeses, propuso algunos criterios correctores de índole general. Anastasio del Santo Rosario, superior general de los Carmelitas Descalzos, hablando en nombre de ciento ochenta y cinco padres, manifestó su temor de que la adaptación condujera a la confusión. Perantoni, antiguo superior general de los Frailes Menores, hablando en nombre de trescientos setenta padres, aprobó el estilo moderado del esquema, y quiso que éste incluyera argumentos que confirmaran la necesidad de la vida religiosa y defendieran la imagen de la misma en contra de una oposición militante. Los obispos indonesios, por medio de su portavoz el obispo Sol, coadjutor de Amboina y misionero del Sagrado Corazón, estigmatizaron la dureza de la idea de renovación, idea que quedaba enunciada, pero no explicada. Sartre, un arzobispo jesuita, en nombre de doscientos sesenta y cinco padres y de doscientos cincuenta superiores religiosos, aprobaba el esquema pero pedía algunos cambios. Guilly (Georgetown, Guyana), también jesuita, y doscientos sesenta y tres padres que firmaron solidarizándose con su discurso, quería que el esquema aclarase el sentido del «apostolado» en la vida religiosa¹²⁹; Buckley, superior general de los Maristas, y los ciento treinta padres representados por él apreciaron positivamente la continuidad existente entre el esquema y las decisio-

127. AS III/7, 431-436.

128. AS III/7, 436-446.

129. Para la actividad del obispo Guilly entre bastidores, cf. T. Conlan, *Bishop Gilly at the Council: Letters and Notices* 43 (1996-1997) 438-447 (publicación interna de la provincia británica de la Compañía de Jesús; copia del artículo en ISR).

nes de la Curia romana desde 1950, pero instaba a que los miembros de las congregaciones religiosas no fueran considerados como los «parientes pobres» de la familia. La conferencia episcopal india quería que una comisión pontificia fomentara la colaboración entre los superiores religiosos y las conferencias episcopales, mientras que la conferencia episcopal polaca mostraba su disgusto hacia esos «residuos de un esquema anterior», y quería que se elaborara en cambio un documento apropiado que acentuara la función de los religiosos en la defensa contra los ataques del ateísmo. Huyghe criticó la aridez del texto. Fiordelli mostró su agrado por el espíritu conservador del mismo, deseando que se hiciera alguna mención de los institutos seculares; Carroll, obispo auxiliar de Sydney, Australia, hablando en nombre de cuatrocientos cuarenta padres, instó a que se diera más profundidad al texto, especialmente con respecto a las relaciones entre los religiosos y los obispos, relaciones –dijo– que deben mantenerse por medio de delegados nombrados con este fin. Algunos superiores religiosos defendieron el esquema o el *status quo*. Y así, Fernández, superior general de los Dominicos, manifestó que le gustaba el esquema, porque reconocía lo que era oportuno y prevenía el desmantelamiento¹³⁰. Lalande, superior general de la Congregación de la Santa Cruz, hablando en nombre de cuarenta y tres superiores religiosos y de otros noventa y siete padres, opinó que el esquema era inadecuado; Hoffer, superior general de los Marianistas, discutió la distinción que se hacía entre la vida activa y la vida contemplativa; Van Kerchoven, superior general de los Misioneros del Sagrado Corazón, quería una teología de la vida activa. Fueron pocos los obispos que se defendieron contra la exención de los religiosos, y sus palabras fueron discretas¹³¹ (habían tenido ya la oportunidad de hablar en otras ocasiones, especialmente en el debate sobre el *De episcopis*), aunque Čekada dijo claramente que la exención era una cuestión clave¹³².

En su discurso final McShea se defendió a sí mismo contra casi todas las objeciones presentadas, porque éstas correspondían a un texto anterior, porque eran excesivamente minuciosas, porque eran cuestiones que debían tratarse en el nuevo Código de Derecho Canónico propuesto, o porque se referían más bien al esquema *De ecclesia* o al *De episcopis*. En un punto –que fue crítico durante esa semana¹³³– McShea se excedió en su propia función. Hizo notar que muchos habían insistido en la cuestión de la pobreza, pero «cuando hablan acerca de la pobreza en la Iglesia, no lo hacen con el estilo debido», y repitió que, aunque era justo recomendar el espíritu de pobreza, sin embargo, las cuestiones relativas a la índole, al grado y al uso de la pobreza debían dejarse que se ajustaran a la diversidad de las situaciones. Un tema civil se estaba entrometiendo en el Vaticano II.

La votación sobre si había que proceder a una votación detallada acerca del esquema tuvo como resultado 1155 votos a favor y 822 votos en contra¹³⁴. Cuando Felici

130. AS III/7, 448-451.

131. AS III/7, 446-468, y para el 11 de noviembre, AS III/7, 472-491.

132. AS III/7, 491-494.

133. JCng, 10 de noviembre de 1964: «Mons. Ancel me dijo que la reunión con el cardenal Lercaro sobre la pobreza había sido excelente. En ella se leyeron únicamente los textos preparados por McGrath (excelente), por mí mismo y por Wright (aplicaciones prácticas). Estos textos serán entregados al Papa el jueves: el quiere hacer una declaración sobre la pobreza».

134. AS III/7, 555: tres votos *iuxta modum* y dos votos fueron inválidos.

anunció que esta segunda votación tendría lugar dos días más tarde, en sábado, hubo algunos, como Congar, que se sintieron preocupados por el breve tiempo que se dejaba para preparar las enmiendas, porque deseaban que los padres no tuvieran que votar simplemente *placet* o *non placet*. El resultado positivo de la votación en los días siguientes –a pesar de algunas oscilaciones algo más grandes que de ordinario– confirmó que las diversas opiniones en el debate reflejaban diversas mentalidades entre los padres¹³⁵.

5. Hacia un cuarto y último período

La tercera sesión del Concilio comenzó con una marcada posibilidad de que fuera necesaria una cuarta sesión. El factor decisivo para convertir esta posibilidad en certidumbre fue la necesidad de conceder un tiempo adecuado para los debates sobre los esquemas que no habían sido discutidos aún, especialmente el esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual»¹³⁶.

El 25 de septiembre Felici anunció la decisión de los moderadores de permitir un «breve debate» sobre cada uno de los esquemas que habían quedado reducidos a «proposiciones» durante la anterior intersesión y que habían sido destinados, durante la tercera sesión, a ser objeto de una sencilla votación sin discusión alguna en el aula conciliar. Fue asignado un día para cada uno de ellos, entre los días 10 y 16 de octubre¹³⁷. Después de su reunión el 30 de septiembre, representantes de veintisiete conferencias episcopales o grupos de conferencias, procedentes de los cinco continentes, escribieron a los moderadores pidiéndoles que se permitiera «suficiente debate» para los esquemas que habían quedado reducidos a proposiciones. En su reunión del 2 de octubre, acordaron pedir al Papa que se concediera «atención y tiempo, en consonancia con las expectativas del mundo entero», al debate sobre el esquema XIII¹³⁸. Este mismo grupo, en su reunión del 2 de octubre, después de consultar a aquellos a quienes representaban, acordaron que un debate adecuado sobre el esquema XIII «parece hacer necesaria una cuarta sesión», y el 11 de octubre enviaron una carta al papa Pablo VI expresándole esta opinión¹³⁹. Entre los días 2 y 4 de octubre, cinco grupos de obispos pidieron a los mo-

135. Sobre los diversos capítulos del esquema votaron algo menos de los dos mil padres que tomaron parte. El *non placet* osciló alrededor de 60 votos. Los *placet* arrojaron un total de 871, 1049, 883, 907, 1676, 1833, 1936 y 1639. Los *placet iuxta modum* constituyeron el resto, representando así con frecuencia la mayoría en el aula conciliar (AS III/7 y III/8).

136. El 24 de septiembre «Le Monde» informaba sobre una nota facilitada por el servicio de prensa de los obispos ingleses, que se declaraba favorable a una cuarta sesión del Concilio. Las razones dadas se hallaban relacionadas evidentemente con las preocupaciones expresadas posteriormente por el cardenal Heenan en su discurso sobre el esquema XIII: «Cada obispo que tiene preocupaciones pastorales», decía la nota, «aguarda el final de esos viajes a Roma y el regreso a su grey. Pero la Iglesia es más importante que cualquier diócesis particular. Sería una solución completamente insatisfactoria para el Concilio el definir algunos principios generales y dejar luego a los expertos la tarea de interpretar los votos de los padres conciliares» (cf. Fesquet, *Journal du Concile*, 467).

137. AS III/2, 513s.

138. Mons. Etchegaray, secretario del grupo, redactó informes de las reuniones (ISR, Documentos de Etchegaray, 5.2.1, 5.3).

139. *Ibid.*, 5.4, 5.4.1.

deradores o al Consejo de presidentes o a la CC que se concediera tiempo adecuado para el debate sobre las misiones¹⁴⁰. Gradualmente se fue viendo cada vez con mayor claridad la necesidad de más de un día de debate para cada «esquema de proposiciones».

Los órganos directivos del Concilio se hallaban divididos en cuanto a sus evaluaciones respecto a la necesidad de una cuarta sesión. En la reunión del Consejo de presidentes, de los moderadores y de la CC, Felici acaudilló la oposición a esta necesidad. Él consideraba el esquema XIII como el único obstáculo para finalizar el Concilio en la presente sesión; a causa del mucho tiempo que habría que dedicar a la discusión y revisión del mismo, no pensaba que fuera necesario continuar con el esquema a cualquier precio, especialmente teniendo en cuenta lo que él consideraba como la manera irregular en que el esquema había llegado a ser aprobado. Había acuerdo general en que el esquema XIII era la cuestión decisiva, a causa del tiempo que sería necesario para tratarlo debidamente. Tisserant (Curia), Cicognani, Agagianian, Gilroy y Ruffini querían que el Concilio finalizara con la actual sesión, aunque esto significara abandonar el esquema XIII o no tratar debidamente sobre él. Lercaro afirmó que todos y cada uno deseaban que el Concilio terminara, pero el esquema XIII estaba aún «inmaduro», y no podría acabarse de estudiarlo durante la presente sesión. Alfrink llamó la atención sobre el hecho de que miembros del Concilio se quejaban de la precipitación con que se estaba llevando el asunto, y que, si fuera necesaria, tendría que haber una cuarta sesión «breve». Döpfner afirmó que el esquema XIII llevaría tiempo, y que, por tanto, era necesario considerar una cuarta sesión. Suenens dijo directamente que él pensaba que una cuarta sesión era necesaria a causa del esquema XIII, «que exige que se profundice en las cuestiones que definen al Concilio». Sin embargo, la reunión se contentó con escuchar las opiniones de los diversos padres, y no se adoptó ninguna decisión¹⁴¹.

Al día siguiente, 8 de octubre, Felici envió un informe de la reunión a Pablo VI. Repitió sus propias ideas acerca del esquema XIII y concluyó diciendo que «no parecía oportuno, al menos a la mayoría de los miembros de la reunión, el prolongar el Concilio a causa de un solo esquema, especialmente porque su resultado era incierto»¹⁴². Según Mons. Carbone, Pablo VI repitió a Felici el 7 de octubre su esperanza de que el Concilio finalizara en 1964, pero, si fuera necesario, él estaría de acuerdo en que se celebrara una breve sesión en 1965¹⁴³. Las actas de la reunión de la CC, el día 15 de octubre, declaran sencillamente, sin especificar más, que todos los miembros de la comisión estuvieron de acuerdo en que era «oportuno» para el Concilio el que finalizara con la tercera sesión¹⁴⁴.

Durante el debate sobre «La vida y el ministerio de los sacerdotes», el 14 de octubre Gomes dos Santos, hablando en nombre de ciento doce obispos del Brasil y de otros países, pidió a los moderadores que desistieran de la votación sobre el esquema insatisfactorio y truncado, y que permitieran, en cambio, que se compusiera un nuevo texto, el cual

140. AS V/2, 715, 734, 767-771.

141. AS V/2, 753, 759s; cf. también AS V/3, 727s.

142. AS V/2, 761s.

143. L'Osservatore Romano, 11 de octubre de 1987, suplemento 2. No se cita la fuente, pero Carbone escribió el artículo en su condición de archivero del Vaticano II.

144. AS V/3, 29.

«sería discutido y votado en una cuarta sesión del Concilio»¹⁴⁵. Más aún, la votación negativa sobre el esquema significaba que se necesitaba más tiempo para revisarlo extensamente y presentarlo de nuevo al Concilio. Congar señaló en su diario que se aplaudió al obispo Stangl (Würzburg, Alemania), que estaba hablando en el debate sobre las Iglesias orientales, cuando aludió a la posibilidad de que hubiera una cuarta sesión¹⁴⁶.

La discusión del esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual», comenzó el 20 de octubre, y hubo un amplio acuerdo acerca de su importancia y de la necesidad de más discusión y de ulteriores consultas, antes de que el esquema estuviera preparado para la aprobación por el Concilio. Dos personajes con autoridad, ambos moderadores del Concilio, se refirieron explícitamente en el primer día del debate a la necesidad de una ulterior sesión. Lercaro, encareciendo la importancia del esquema y la necesidad de que hubiera suficiente tiempo para discutirlo y mejorarlo, consideraba que sería «difícil, casi imposible, que la ulterior elaboración y aprobación final del esquema quedara acabada durante la presente sesión», y sugirió un aplazamiento de la cuarta sesión hasta después de 1965. Döpfner, hablando en nombre de ochenta y tres obispos alemanes y de padres escandinavos, expresó que estaba de acuerdo con Lercaro. Otros oradores siguieron el ejemplo. Heenan, hablando el 22 de octubre, sugirió una demora de tres o cuatro años antes de que tuviera lugar una cuarta y final sesión, con la finalidad de que el esquema madurase debidamente¹⁴⁷.

El 23 de octubre Felici informó a los padres acerca de la decisión del Papa de que la actual sesión finalizara el 21 de noviembre, al mismo tiempo que les decía que «se celebraría otra sesión del Concilio, si el Papa lo decidiera»¹⁴⁸. Esto hizo que una cuarta sesión fuera virtualmente cierta. El siguiente debate sobre el esquema XIII y el vivo deseo del Concilio de tener un esquema más completo y mejor sobre las misiones reforzaron la necesidad de una sesión extraordinaria.

La decisión definitiva fue anunciada a los padres por Pablo VI en su discurso de clausura de la tercera sesión, el día 21 de noviembre. Dijo: El Concilio «finalizará en la próxima cuarta sesión». De este modo indicaba que habría una cuarta sesión, y que ésta sería la última¹⁴⁹. No se mencionó ninguna fecha, y hasta el 4 de enero de 1965 Pablo VI no anunció a Cicognani que la sesión comenzaría el 14 de septiembre, repitiendo que ésta sería la última¹⁵⁰.

6. La donación que Pablo VI hizo de su tiara

La donación que hizo el papa Pablo VI de su tiara tuvo lugar el 13 de noviembre, al final de la Eucaristía celebrada en la basílica de San Pedro. El Concilio no se reunió como congregación general ese día, y en este sentido el acontecimiento no forma parte del

145. AS III/4, 421.

146. JCng, 16 de octubre de 1964.

147. AS III/5, 224s (Lercaro), 229 (Döpfner) y 320 (Heenan).

148. AS III/5, 367s.

149. AS III/8, 913.

150. AAS 57 (1965) 188.

Concilio. No se halla consignado en las *Acta Synodalia*¹⁵¹. Sin embargo, podemos afirmar que ese acontecimiento pertenece en sentido amplio al Concilio; influyó y a la vez fue influido por el Concilio.

No se anunció con anterioridad que se iba a proceder a esta donación. Felici dijo sencillamente a los padres, el 12 de noviembre, que el Papa asistiría a la misa en la basílica de San Pedro a las nueve y media de la mañana del día siguiente; no mencionó la tiara¹⁵². La Eucaristía fue una concelebración de rito bizantino, presidida por Máximos IV Saigh, patriarca melquita de Antioquía, celebrándose aquel día la festividad de san Juan Crisóstomo. Según Caprile, la mayoría de los padres conciliares se hallaban presentes, así como una gran congregación de fieles; sin embargo, Hélder Câmara (Olin-da y Recife, Brasil) ofreció una descripción bastante sombría de la escena: «Había un inmenso desasosiego en la basílica, casi vacía de padres conciliares y de fieles; se hallaba presente el cuerpo diplomático, la nobleza romana y unos cuantos invitados»¹⁵³.

Al final de la Eucaristía, Felici leyó a los padres un breve mensaje:

Hemos oído en este Concilio muchas cosas graves acerca de la pobreza y del hambre, que van aumentando en el mundo actual –un indicio particular y terrible–. A menudo el clamor se ha escuchado en el aula conciliar, de la misma manera que fue escuchado una vez en Palestina: «Tengo compasión de la multitud». La Madre Iglesia no cesa nunca de mostrar misericordia y caridad hacia los pobres y los necesitados y de realizar buenas obras. Siguiendo esta enseñanza e imitando el ejemplo de su Fundador –«quien, aunque era rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de que nosotros, por su pobreza, podamos llegar a ser ricos»–, la Madre Iglesia puede ser llamada la Madre de los pobres, de los necesitados y de los afligidos. El Supremo Pontífice, Vicario de Cristo, Cabeza de la Iglesia, ha decidido dar un nuevo testimonio de este amor y misericordia, ofreciendo su tiara a los pobres y necesitados¹⁵⁴.

Durante el prolongado aplauso que siguió al mensaje de Felici, Pablo VI descendió de su trono, situado bajo el baldaquino de bronce de San Pedro para celebrar la Eucaristía, y llevando en sus manos la tiara, que le había sido regalada por los fieles de Milán con motivo de su coronación como Sumo Pontífice, la colocó sobre el «altar conciliar» –el altar que se había utilizado para la concelebración aquel día y que se utilizaba habitualmente para las eucaristías conciliares–. Después se dirigió a la capilla de San Wenceslao para bendecir las imágenes de los santos Cirilo y Metodio, de conformidad con una petición formulada anteriormente por los obispos checos, y luego abandonó la basílica.

No se vio de inmediato qué iba a suceder con la tiara. Circularon rumores de que iba a ser vendida en el mercado por el cardenal Spellman de Nueva York. De hecho, como

151. La fuente básica es *L'Osservatore Romano* (14 de noviembre de 1964) 1. Caprile IV, 431s, ofrece un resumen y añade algunas cosas. Mientras no se señale lo contrario, el relato siguiente procederá de estas dos fuentes.

152. AS III/7, 471.

153. L. C. Marques, *O Carteggio Conciliare di Mons. Hélder Pessoa Câmara*, tesis doctoral no publicada. Universidad de Bolonia 1998, 508 (Circular 72 correspondiente a los días 13/14 de noviembre de 1964).

154. Caprile IV, 431.

explicó Spellman más tarde en una conversación mantenida con su clero, la tiara fue entregada a los Estados Unidos de América en reconocimiento por la generosa ayuda que los católicos americanos habían concedido a los países pobres en años recientes¹⁵⁵. La tiara fue exhibida en la catedral de San Patricio en Nueva York y en otros lugares diversos, quedando finalmente de manera permanente en el Santuario Nacional de la Inmaculada Concepción en Washington.

Se pensó seguramente que la donación hablaría por sí misma, sin la necesidad de ulteriores palabras o explicaciones, aparte del breve mensaje de Felici. Fue aquel tipo de gesto simbólico y espontáneo –aunque seguramente se había reflexionado cuidadosamente sobre él– al que Pablo VI era tan aficionado. El frecuente énfasis que se puso en la pobreza durante el debate sobre el esquema XIII ofrece un contexto. Algunos oradores en el debate mencionaron expresamente el antitestimonio que suponían las costosas insignias episcopales y otros signos de triunfalismo: Soares de Resende, Zoghby, Gollande Trindade y Frings. El papa Pablo VI era bien consciente del vigoroso discurso pronunciado en el aula conciliar sobre la pobreza por el laico James Norris el 5 de noviembre, y Caprile sugiere que el discurso influyó en el Papa¹⁵⁶. Hay que tener en cuenta también la actividad del grupo «La Iglesia de los pobres»¹⁵⁷ y la composición del informe de Lercaro sobre la pobreza durante la tercera sesión. *La Civiltà Cattolica*, al informar sobre la donación de la tiara, señaló el hincapié que el Papa hacía en la pobreza y su responsabilidad en la materia, expresada en varios discursos durante los días que precedieron inmediatamente al 13 de noviembre¹⁵⁸. La próxima visita del Papa a la India, un país donde se hallaba muy extendida la pobreza y donde existía además un fuerte contraste entre ricos y pobres, había sido anunciada el 18 de octubre.

La donación puede considerarse como un situarse en el camino de en medio. Por un lado, Pablo VI estaba haciendo algo concreto en materia de pobreza y mediante un considerable sacrificio, porque la tiara, regalo de los fieles de su anterior diócesis, era muy apreciada por él. El Papa no llevó jamás ninguna otra tiara, aunque no renunció formalmente a su uso. Según Caprile, algunas otras insignias de su ministerio, como el baldaquino portátil y los *flabelli* (grandes abanicos), también desaparecieron. Se manifestaron otras señales de una sencillez más austera, incluso en el empleo de las vestiduras pontificias¹⁵⁹. Por otro lado, el Papa no siguió, ni recomendó a otros que siguieran, las sugerencias más radicales de algunos padres con respecto a la pobreza. Como en casos parecidos, quedó un elemento de ambigüedad en el gesto. Congar vacilaba, temiendo que apareciese en sustitución una nueva tiara, y que el signo no pasara de ser un

155. *L'Osservatore Romano* (2 de diciembre de 1964) 2.

156. Caprile IV, 338, nota 8.

157. Para entonces la actividad del grupo «La Iglesia de los pobres», que había celebrado una reunión importante el 13 de noviembre (Documentos de Lercaro, 445 y 630), debía orientarse a explorar una manera diferente de presentarse más a sí misma en el Concilio. En octubre había concebido la idea de que se adoptara un «gesto» que mereciera tal atención. Houtart a Lercaro, 22 de octubre de 1964, Documentos de Houtart, 79: el objeto de tal aspiración sería expresado por Lercaro al Papa en una reunión del 19 de noviembre de 1964, Documentos de Lercaro, 446-448.

158. *La Civiltà Cattolica* 115 (1964), parte 4ª, 507s.

159. Caprile IV, 431.

gesto delicado y espectacular, pero sin ulteriores consecuencias. Anotaba en su diario: «En pocas palabras, ¡es necesario que él deposite sobre el altar no *una* tiara, sino *la* tiara!». Incluso el acto de descender del trono de la «silla gestatoria», que algunos consideraron como un abandono definitivo, dejó a Congar sumido en dudas: «¿Será el comienzo de una revisión del señorío? ¿Hasta dónde llegará?»¹⁶⁰.

Surgió, como es natural, la cuestión de si los obispos debían participar en estos gestos, despojándose a sí mismos de algunas insignias. Se cuenta que Thomas Roberts, arzobispo retirado de Bombay, sugirió que se pasara una cestilla para que los obispos fueran depositando en ella sus anillos. Hélder Câmara aprobó el que se prescindiera de los anillos episcopales y de las cruces pectorales¹⁶¹. Sin embargo, las sugerencias en este sentido quedaron atenuadas por el anuncio hecho por Felici el 16 de noviembre de que, después de una madura consideración, la mejor manera de atender a las necesidades de los pobres parecía ser la de que aquellos padres que quisieran seguir el ejemplo del Papa entregaran una suma de dinero al Papa, por conducto del secretario de Estado, como lo había hecho ya —señalaba él— el colegio de cardenales y los secretarios del Concilio¹⁶².

Las reacciones en la prensa fueron favorables, aunque en general no resultaron muy llamativas. Se han mencionado ya el artículo en *L'Osservatore Romano* y la breve noticia en *La Civiltà Cattolica*. *L'Avvenire d'Italia* ofreció un extenso artículo de portada, escrito por su editor en jefe, Raniero La Valle, en el que especulaba sobre el significado de este «gesto simbólico» en favor de los pobres. Suponía «un estilo y una actitud de pobreza, de los que la Iglesia debía dar testimonio ante el mundo, de tal manera que la Iglesia pudiera ser reconocida auténticamente como la Iglesia de los pobres y, por tanto, como una Iglesia pobre». Si tal cosa significaba una renuncia permanente a la tiara, tendremos que aguardar y ver para saberlo. Mostraba que la pobreza ha de expresarse en actos, en el sacrificio personal, y no precisamente en palabras. ¿Significaría esto que la Iglesia abandonaba el poder temporal, por cuanto la tiara simbolizaba especialmente la autoridad temporal del Papa? Semejante abandono podía conducir a una «paz civil, no sólo en Italia, entre la Iglesia y el Estado, entre el César y Dios». Sin embargo, La Valle observaba que sería inapropiado que los obispos renunciaran a sus anillos y a sus cruces pectorales a imitación del Papa, porque estos objetos simbolizaban su ministerio espiritual, que ellos no deberían abandonar nunca, mientras que la tiara simbolizaba el poder temporal. Hizo notar, además, la preocupación por los pobres y por una Iglesia pobre, sentida por muchos padres —el más notable de ellos era Lercaro—, en el reciente debate sobre el esquema XIII.

Le Monde, en los días 15 y 16 de noviembre, prestó atención por primera vez a la donación de la tiara, en las informaciones que dedicaba al Concilio. Un artículo de fondo, escrito por Henri Fesquet, acentuaba los llamamientos de varios padres en favor de una mayor pobreza y sencillez en la Iglesia, manifestadas incluso en la manera de ves-

160. JCng, 13 de noviembre de 1964.

161. Rynne III, 272; P. Hebblethwaite, *Paul VI: The First Modern Pope*, London 1993, 398; Marques, *Carteggio Conciliare*, 509.

162. AS III/8. 45.

tir y en las insignias de los prelados, y situaba la acción del Papa dentro de este contexto. Se contemplaba a Pablo VI en seguimiento de Cristo Rey, que se identificó a sí mismo con los pobres y los humildes, y prosiguiendo con el *aggiornamento* de la Iglesia, deseado vivamente por Juan XXIII. Un artículo más secundario subrayaba los orígenes «profanos» de la tiara, el principal símbolo del poder temporal del Papa, y se preguntaba si la donación de la tiara significaba el abandono permanente de ese poder. *La Croix*, el 14 de noviembre, ofrecía en portada un artículo escrito por Noël Copin, «El Papa entrega su tiara en favor de los pobres», artículo que acentuaba la libertad y carácter sobresaliente de Pablo VI. Con este gesto personal, observaba, realizado con espíritu de caridad, pobreza y humildad, el Papa —a pesar de todo— sigue siendo siempre el Papa, con tiara o sin tiara. Así que, en vez de ir en pos de los obispos, Pablo VI les estaba dando un ejemplo, a ellos, a la Iglesia entera y a todos los cristianos.

Los semanarios y otras publicaciones periódicas guardaron silencio generalmente, en parte, sin duda alguna, porque era difícil decir mucho más acerca del acontecimiento, que no tuvo ninguna consecuencia obvia, debido en parte a que las etapas finales de la tercera sesión del Concilio y el viaje de Pablo VI a la India parecían más importantes. *La Documentation Catholique* ofreció una fotografía de la ocasión en la portada de su número del 6 de diciembre, pero sin hacer ningún comentario. Las *Informations Catholiques Internationales*, del 1 de diciembre, contenían un breve artículo que reflexionaba acerca de cómo los obispos y la Iglesia en general responderían a la iniciativa del Papa. *Echo der Zeit*, el día 22 de noviembre, en un breve artículo, veía a Pablo VI siguiendo la tradición de Pío X, que había sustituido en su tiara algunas piedras preciosas por otras artificiales, entregando a los pobres el dinero obtenido con ello. *Études*, *La Pensée Catholique*, *Choisir*, *Herder Korrespondenz*, *Stimmen der Zeit*, *Testimonianze*, *Razón y Fe*, *The Tablet* y *The American Ecclesiastical Review* no hicieron mención alguna de la donación en sus extensas informaciones dedicadas al Concilio¹⁶³.

7. Un texto sobre el matrimonio

La finalidad del *votum* «Sobre el sacramento del matrimonio» era la de proporcionar al Papa un texto que pudiera ser utilizado en la revisión posconciliar del Código de Derecho Canónico. No pretendía ser un decreto del Concilio; el plan de semejante decreto fue abandonado durante la anterior intersesión, como parte de la abreviación general de los esquemas debida al «Plan Döpfner», y porque se hizo patente que el esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual», iba a contener una sección sobre el matrimonio y la familia¹⁶⁴.

El breve texto del *votum* había sido enviado a los padres en los meses de abril y mayo; como resultado de las observaciones presentadas y de otras consideraciones, la Co-

163. La donación no se menciona en la sección, *Gli atteggiamenti dell' opinione pubblica sugli interventi di Paolo VI durante il secondo e il terzo periodo del Concilio*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 431-559, que estudia las informaciones que la prensa ofreció sobre el Papa en muchos países durante el Concilio.

164. Cf. HV 3, 343s. Cf. también Johannes G. Gerhartz, *Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion: Theologie und Philosophie* 41 (1966) 376-400.

misión para los sacramentos, encargada del *votum*, elaboró un texto algo más completo, que ella aprobó en su reunión del 14 de octubre. El texto más extenso, que iba a ser el tema del debate en el aula conciliar, fue distribuido a los padres el 10 de noviembre en un folleto que contenía ambos textos en columnas paralelas¹⁶⁵.

El *votum* tenía una finalidad en buena parte canónica. Sus tres primeros párrafos hablaban de la dignidad del matrimonio, y de la obligación y la solicitud de la Iglesia al velar por la disciplina del mismo. El párrafo nº 4 proponía una simplificación de los impedimentos para el matrimonio, reduciéndolos a los más importantes; el nº 5 trataba de los matrimonios mixtos —es decir, de los matrimonios entre católicos y no católicos— y sugería con respecto a ellos varias normas acordes con el espíritu de los decretos sobre el ecumenismo y la libertad religiosa; el nº 6 proponía algunas simplificaciones con respecto a la forma canónica del matrimonio; el nº 7 se ocupaba del procedimiento en causas matrimoniales, instando a una mayor eficiencia en los procesos en que se trataba de casos de anulación. Los dos últimos párrafos eran de carácter más pastoral: normas para la preparación de quienes se proponían contraer matrimonio, así como la atención pastoral a los cónyuges después del matrimonio.

El debate en el aula conciliar tuvo lugar el jueves 19 de noviembre y el viernes 20, los dos últimos días de trabajo de la tercera sesión. El debate debe contemplarse en el contexto de esta atmósfera de «fin de sesión».

La introducción al debate sobre el *votum* fue pronunciada por el cardenal Masella, presidente de la Comisión para los sacramentos y prefecto de la Congregación para los sacramentos. Esbozó la labor anterior de su comisión y la reducción de esa labor al actual *votum*. Afirmó que el texto se ocupaba del matrimonio desde un punto de vista meramente disciplinar, mientras que las dimensiones doctrinales y morales del matrimonio eran tratadas en otros diversos esquemas. Los matrimonios mixtos constituían el tema más importante, pero él dejaba que Schneider se ocupara de tratar este asunto. Concluyó dando las gracias a los padres por sus contribuciones, y a los miembros, expertos y consultores de su propia comisión¹⁶⁶.

El arzobispo Schneider, de Bamberg, uno de los tres vicepresidentes de la comisión, presentó a continuación su informe en nombre de dicha comisión. Dijo que el *votum*, siguiendo lo requerido por la CC, trataba de actualizar los diversos aspectos de la disciplina canónica del matrimonio. Su finalidad consistía en ofrecer principios para la próxima revisión del Código de Derecho Canónico, sin entrar necesariamente en detalles particulares. Esbozó la estructura del *votum* y habló brevemente sobre algunas de sus partes. Con respecto a los matrimonios mixtos, existía un poco menos de rigor, pero la Iglesia estaba obligada a mantener la ley divina más bien que a apelar a las conciencias individuales. Señaló que algunos padres habían preguntado por qué el *votum* no discutía el control de la natalidad, y la respuesta era que la cuestión no entraba dentro de la competencia de la comisión, ya que correspondía a la fe y a la moral, no a la disciplina del sacramento¹⁶⁷.

165. AS III/8, 467-475, 480.

166. AS III/8, 475-478.

167. AS III/8, 479-482.

Catorce padres hablaron en el debate: uno de ellos lo hizo el 19 de noviembre; los demás, al día siguiente. Otros trece padres estaban esperando su turno para hablar, cuando el debate se dio por clausurado. Además, setenta y un padres presentaron observaciones por escrito¹⁶⁸.

Los matrimonios mixtos fueron la cuestión predominante en el debate. Diez de los catorce padres se centraron por completo o en gran parte en esta cuestión, incluidos los seis padres de países de lengua inglesa que hicieron uso de la palabra: Ritter, Spellman y Krol (Philadelphia), de los Estados Unidos; Gilroy, de Australia; Conway, de Irlanda, y Heenan, de Inglaterra. Los enfoques variaban considerablemente, reflejando especialmente las diferentes situaciones de los países de los que procedían los oradores, así como las distintas perspectivas adoptadas por los oradores mismos.

Los americanos se hallaban divididos acerca de la cuestión. Ritter, hablando en nombre de veinticuatro padres, la mayoría de ellos de fuera de los Estados Unidos, acogió favorablemente la manera en que el *votum* trataba el asunto. Pensaba que protegía bien el derecho fundamental a contraer matrimonio, y lograba mantenerse en el camino de en medio entre la rigidez y el laxismo, preservando la necesidad de una forma católica para la validez de un matrimonio mixto, pero permitiendo que el ordinario del lugar concediera la dispensa de ella. Spellman, cuyo discurso fue pronunciado por su obispo auxiliar John Fearn, porque el cardenal se hallaba ausente en Nueva York, habló en nombre de más de cien obispos de los Estados Unidos, aunque no se mencionaron sus nombres. Él pensaba que el *votum*, en su forma actual, «perjudicaría gravemente al bien espiritual del país», porque tendía hacia el laxismo. Imponía cambios que quizá fueran buenos para algunos países, pero que no resultaban adecuados para una «sociedad pluralista». En particular, era inapropiado para la sociedad americana el poder conceder la dispensa de la forma en los matrimonios mixtos, ya que se trataba de una sociedad en la que los católicos esperaban que sus matrimonios se celebraran en una iglesia católica, no en una no católica ni en un registro civil. Más aún, la expresión «por razones graves» en virtud de las cuales podía concederse la dispensa era una expresión demasiado vaga y se prestaba a abusos. Krol apoyó en general a Spellman. Reconoció que era difícil para el *votum* acomodarse a los diferentes países, como sucedía también con los decretos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa. Sin embargo, se pretendía que el Concilio fuera pastoral lo mismo que era ecuménico, y por esta razón el orador quería que se reforzara la naturaleza católica de los matrimonios mixtos. Él pensaba también que la expresión «por razones graves» era demasiado vaga para aducirla como fundamento para dispensar de la forma, y quería que ambos contrayentes prometieran que sus hijos iban a recibir una educación católica.

Los demás obispos de lengua inglesa apoyaron la línea más dura. Gilroy quería que las promesas de los contrayentes con respecto a la educación católica de sus hijos se hicieran en presencia del párroco o de su delegado, y deseaba que se suprimiera la cláu-

168. AS III/8, 483-485, 621-635, 652-670 para los discursos: Gilroy 483-485, Ruffini 621-623, Bueno y Monreal 623-626, Döpfner 626-629, Ritter 629-631, Spellman 631-633, Krol 633-635, Renard 652s, Charrière 654-656, Taguchi 656-658, Heenan 658-660, Moors 660-666, Conway 667s, Djajasepoetra 669s; *ibid.*, 554 para quienes estaban esperando su turno para hablar; 679-776 para las observaciones presentadas por escrito.

sula del *votum* que autorizaba al ordinario del lugar para permitir que el matrimonio se celebrara en presencia de un funcionario civil o de un ministro eclesiástico no católico. Heenan apoyó las medidas adoptadas en el *votum* para que los oficios de las nupcias de los matrimonios mixtos tuvieran más carácter de celebración; sugería que en algunas regiones, hasta entonces, esas nupcias se habían parecido más a funerales que a enlaces matrimoniales, con la ausencia de velas encendidas, de flores y de música de órgano. El orador aprobaba también que la pareja se dirigiese luego a la iglesia del cónyuge no católico para orar y para recibir una bendición. Por otra parte, él quería que el texto se reforzara con respecto a la educación católica de la prole, en parte a causa de la difusión del indiferentismo religioso, que él consideraba que se estaba extendiendo a algunos países anglófonos como Australia, Nueva Zelanda, Canadá y los Estados Unidos, y en parte porque «otras Iglesias cristianas no se consideran a sí mismas como las únicas verdaderas, mientras que los católicos confiesan que la Iglesia es una, santa y católica» —una línea argumental que le mereció el reproche del arzobispo de Canterbury y de otros eclesiásticos anglicanos¹⁶⁹. Conway, hablando por su propia experiencia en Irlanda del Norte, reconoció que había no católicos en su región que eran «buenos cristianos, personas rectas que llevan el amor de nuestro Señor en sus corazones», pero, por otra parte, él pensaba que «todos están de acuerdo en que los matrimonios mixtos son indeseables». La cuestión «afecta profundamente a la salvación de las almas» y «al bien de la religión como tal», y él quería que el texto del *votum* se reforzara en cuanto a las obligaciones de los cónyuges de educar católicamente a sus hijos.

Taguchi (Osaka, Japón), miembro de la Comisión para los sacramentos, hablando en nombre de «muchos obispos del Japón y de otros países», veía los beneficios de los matrimonios mixtos en los países de misión; conducen frecuentemente a conversiones a la fe católica, y la liturgia de la misa nupcial es atractiva para los no cristianos y los mueve hacia la religión católica, ayudando así mucho a la propagación de la fe. Él pensaba que el *votum* mostraba un buen equilibrio. Así lo creía también Döpfner, quien afirmaba que los matrimonios mixtos son la «cruz real» de las relaciones entre cristianos, y que el esquema respeta las exigencias de la ley divina así como los principios en que se basan los decretos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa. Charrière (Lausana, Suiza) y Moors, otro miembro de la Comisión para los sacramentos, hablando en nombre de los obispos suizos y de los holandeses respectivamente, adoptaron también un enfoque positivo. Moors acentuó el carácter bautismal del matrimonio entre dos cristianos, y quería que el *votum* incluyera no sólo un reconocimiento explícito de la libertad religiosa de la que disfrutaban ambos cónyuges en semejante matrimonio, sino también un estímulo dirigido a los mismos para que trabajen en favor de «la unidad de la Iglesia, tan deseada por Cristo».

Con respecto a otras cuestiones que aparecían en el *votum*, Ruffini y Bueno y Monreal, de Italia y de España respectivamente, tenían intereses parecidos. Ambos se preocupaban de las relaciones entre la ley canónica y la ley civil en el matrimonio. Bueno y Monreal quería que hubiese una armonización entre las dos leyes, un deseo manifestado también por Moors. Ruffini quería que se expresara más claramente la competencia

169. Rynne III, 231.

de la Iglesia en el matrimonio, una competencia que él consideraba como total, exceptuados «los efectos puramente civiles del matrimonio». Ruffini esperaba que el esquema se expresara en contra del divorcio civil y, en un tenor parecido, Bueno y Monreal insistía a que se acentuara más la indisolubilidad del matrimonio. Ruffini ponía de manifiesto la invalidez de los matrimonios contraídos en contra de lo prescrito en el derecho canónico; Bueno y Monreal aceptaba que un matrimonio civil pudiera ser válido, pero los contrayentes permanecerían fuera de la comunión de la Iglesia hasta que se sometieran a la autoridad de la misma. Ambos padres acogieron con satisfacción las secciones del *votum* que se referían a la reducción de los impedimentos para el matrimonio; a la resolución más rápida de los procesos matrimoniales en los tribunales eclesiásticos, una medida acogida también satisfactoriamente por Taguchi; y a la necesidad de que se preparase a los contrayentes antes de la celebración del matrimonio. Ruffini alabó también la sección sobre la atención pastoral prestada a la pareja después del matrimonio. Renard (Versalles, Francia), hablando en nombre de cien obispos franceses, dedicó su discurso al tema de la preparación que debía preceder al matrimonio entre católicos bautizados que habían abandonado hacía mucho tiempo la práctica de su religión, pero que, a pesar de todo, querían contraer matrimonio en una iglesia católica.

La crítica más radical del *votum* procedió de Djajasepoetra (Yakarta, Indonesia), que hablaba en nombre de veintinueve padres de Indonesia y de otras regiones de Asia. Pensaba que la definición que se hacía del matrimonio al comienzo del esquema como «un contrato sagrado de amor, instituido por Dios para la propagación digna de la estirpe humana y la protección de la sagrada ley de la vida», era demasiado occidental e inaplicable a lugares tales como Indonesia, África, Pakistán, India y China. Citaba las palabras dirigidas por una mujer pakistaní a personas de Occidente: «Vosotros contraéis matrimonio porque amáis, nosotros amamos porque estamos unidos en matrimonio». Y sugería como una definición mejor: «Una comunidad sagrada y humana de vida entre un hombre y una mujer, instituida por Dios para el establecimiento de una familia». Afirmaba que carece de realismo y no es equitativo el dar la prioridad al amor, porque fuera de Occidente el matrimonio es concertado a menudo por los progenitores de la pareja, y el amor mutuo va creciendo gradualmente como el fruto del matrimonio.

Conway lamentaba el escaso tiempo de que disponían los padres para examinar el esquema. Ocho días (contados presumiblemente desde la fecha del 10 de noviembre, en que se distribuyó el texto del *votum*), días repletos de muchas otras ocupaciones, eran un tiempo demasiado breve para examinar cambios complejos en la legislación sobre un tema tan importante; ningún parlamento ni asamblea nacional permitiría tal precipitación, opinaba él. Otros padres tenían miedo de la larga demora antes de la revisión final del Código de Derecho Canónico. Charrière pensaba que era inadmisibles aguardar a esa revisión. Ritter quería que las normas contenidas en el *votum* entraran en vigor lo antes posible. Döpfner sugería que se pidiera al Papa que promulgase un *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos, de conformidad con las ideas expresadas por los padres. Renard esperaba que se publicase una «instrucción pastoral» sobre la preparación para el matrimonio.

Como el tiempo era escaso, el debate terminó sin que Schneider pronunciara un discurso de clausura. Se presentó a los padres la moción de si deseaban que el *votum*, tal

como había sido debatido en el aula conciliar, juntamente con todas las observaciones que se habían formulado, fuera presentado al Papa para que él adoptara una decisión, quedando entendido que los padres podrían enviar más observaciones hasta final de mes. De esta manera algo vaga, la moción fue aprobada por 1592 votos a favor y 427 votos en contra¹⁷⁰.

8. El grupo «La Iglesia de los pobres» y el informe de Lercaro sobre la pobreza

Los orígenes del grupo «La Iglesia de los pobres» –denominado también el Grupo del Colegio belga, porque sus reuniones se celebraban habitualmente en ese colegio en Roma– y la función desempeñada por ella durante las sesiones primera y segunda del Concilio ya se han estudiado antes¹⁷¹. La tercera sesión presenció una fragmentación y una función algo reducida del grupo, pero miembros particulares del mismo hicieron importantes aportaciones¹⁷².

En la víspera y a comienzos de la tercera sesión, Ancel y Mercier (Laghoutat, Argelia), que habían sido miembros dirigentes del grupo desde sus comienzos, elaboraron programas para el grupo con diferentes subrayados y los distribuyeron entre los miembros. El de Mercier, titulado «En la víspera de la tercera sesión» y que llevaba fecha del 8 de septiembre, adoptaba un enfoque pastoral y práctico, se preocupaba especialmente de los problemas de la pobreza en el Tercer Mundo y recomendaba que se hicieran diversos gestos simbólicos. El programa de Ancel, titulado «La Iglesia de los pobres» y que llevaba fecha del 12 de octubre, era más teórico. Se oponía a los gestos simbólicos que atraían la atención sin producir ningún cambio profundo; su interés residía en la conversión de la Iglesia a la pobreza, y esto requería una labor teológica. Más aún, él quería que la reflexión teológica fuera emprendida por las comisiones conciliares y las facultades de teología, y adoptaba una actitud crítica ante el enfoque pastoral. Mucho se ha escrito, dijo, con arreglo a este enfoque, pero no se ha realizado ninguna investigación seria. Por otro lado, para Mercier, el misterio de la pobreza debía primeramente vivirse, y sólo después podría definirse. Se sentía escéptico acerca de la capacidad del Concilio para realizar los cambios necesarios, y prefería que, en vez de eso, se dirigieran llamamientos directos al Papa.

Los diferentes enfoques de Ancel y de Mercier eran sintomáticos de las tensiones existentes dentro del grupo, que habían salido ya a la superficie durante la segunda sesión, y que demostraron ser difíciles de reconciliar. Hubo unas cuantas personas que se adhirieron al grupo durante la tercera sesión: Bettazzi, obispo auxiliar de Lercaro en Bolonia; Gand, obispo coadjutor de Lille; Haddad, obispo melquita de Beirut. Esto

170. AS III/8, 672, 675.

171. Cf. HV 2, 196-199; HV 3, 153s.

172. Para lo que sigue, cf. Denis Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe «Jesus, l'Église et les pauvres»*, en *Commissions*, 63-69. Cf. también D. Menozzi, *Li avrete sempre con voi*, Torino 1995, 173-189. En cuanto a Lercaro, cf. G. Alberigo, *L'esperienza conciliare di un vescovo*, en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, Bologna 1984, 38-50; Id., *L'evento conciliare*, en A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro: vescovo della chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova 1991, 131-138.

constituiría un total aproximado de cincuenta padres y de varios expertos, suponiendo que continuaran siendo miembros la mayoría de los ya existentes durante la segunda sesión. Sin embargo, el grupo celebró únicamente dos reuniones plenarias durante la tercera sesión, el 9 de octubre y el 13 de noviembre (no se conocen los números de las personas asistentes), en contraste con las reuniones plenarias casi semanales que se habían celebrado durante la segunda sesión. Himmer (Tournai, Bélgica) habló así para, al menos, algunos de los miembros del grupo:

Durante la tercera sesión nos dimos cuenta de la dificultad de organizar reuniones numerosas, porque la vida de los obispos se encontraba absorbida ya por conferencias. Algunos de nosotros dijimos claramente que, en la actitud de estar abiertos hacia los problemas de los pobres y de la pobreza, era necesario evitar inútiles repeticiones y había que orientar el propio impulso hacia la responsabilidad individual y las iniciativas personales¹⁷³.

En un nivel más individual, tres miembros del grupo pertenecían a la Comisión Mixta encargada del esquema XIII: Helder Câmara, Larráin Errázuriz (Talca, Chile) y Blomjous (Mwanza, Tanzania). Se añadió a ellos un cuarto miembro, González Moralejo (obispo auxiliar de Valencia, España), después de finalizada la tercera sesión. Varios miembros del grupo hablaron sobre la cuestión de la pobreza en el debate acerca del esquema, y el tema ocupó el primer plano de la discusión.

Un notable logro del grupo fue la redacción de un documento que contenía dos mociones dirigidas al Papa: «La sencillez y la pobreza evangélica» y «La primacía que tiene en nuestro ministerio la evangelización de los pobres», así como la recogida de firmas a favor del documento. A Mercier se debió la iniciativa del documento en cuestión, el cual se escribió en nombre del grupo. La primera moción tomó como punto de partida la exhortación de Pablo VI a la práctica de la pobreza evangélica en su encíclica *Ecclesiam suam*. Esta moción expresaba la buena disposición de los obispos para renunciar a títulos tan solemnes como «eminencia», «excelencia» y «señoría», y para sustituirlos por el simple apelativo de «padre» o de «obispo», para llevar «sencillas insignias y vestiduras cuyo significado religioso era evidente», y para vivir y trabajar de una manera más evangélica y espiritual. La segunda moción hacía referencia también a la *Ecclesiam suam*, y daba prioridad al apostolado entre los más necesitados, aquellos que a menudo son los que más alejados se hallan de la Iglesia y, sin embargo, son los que están dispuestos más favorablemente hacia el Evangelio, incluidas las personas que viven en el Tercer Mundo; recomendaba también un reavivamiento del movimiento de los sacerdotes obreros¹⁷⁴.

Entre el 13 de octubre y el 23 de noviembre el grupo consiguió las firmas de quinientos padres, y más tarde algunas firmas más, en favor del documento que contenía las dos mociones. El documento y los signatarios fueron considerados secretos, y estos últimos permanecieron en buena parte sin identificar, aunque Lercaro, en su informe del 19 de noviembre dirigido al Papa, dijo que la lista estaba encabezada por siete carde-

173. Documentos de Himmer, 80, citado en Pelletier, *Une marginalité*, 85.

174. El texto latino original del documento se encuentra en los Documentos de Lercaro, ISR, XII, 442a; una traducción francesa se encuentra en *ibid.*, XXII, 444 (antigua numeración: 22/1964). Una traducción italiana del texto francés puede verse en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, 164-166.

nales: Liénart, Feltin, Richaud, Lefebvre, Gerlier (Lyón, Francia), Léger y Suenens. Es discutible hasta qué punto se puede considerar a Lercaro como miembro del grupo. Le invitaron a adherirse, pero él sólo asistió personalmente a una de sus reuniones, la última de las celebradas durante la segunda sesión, el 29 de noviembre de 1963. Su labor como presidente del *Consilium* litúrgico, dijo, le impedía su presencia habitual. Envío a Giuseppe Dossetti, su teólogo y consejero, para que asistiera como representante suyo a las reuniones durante la segunda sesión. Y Bettazzi, su obispo auxiliar y vicario general, se unió al grupo durante la tercera sesión. A Lercaro, nombrado recientemente moderador del Concilio, se dirigió Pablo VI, el 10 de octubre de 1963, al final de una reunión de los moderadores, pidiéndole al cardenal que examinara el material elaborado por el grupo «La Iglesia de los pobres», con el fin de utilizarlo en los decretos del Concilio. Hubo alguna decepción entre los miembros del grupo por el hecho de que no se les pidiera que presentaran ellos mismos, más directamente, sus propios puntos de vista, y de que se les pasara por alto en este sentido; inevitablemente se produjo alguna tensión entre el grupo y Lercaro.

Ante la insistencia de Pablo VI, Lercaro volvió seriamente, en septiembre de 1964, a la tarea de responder a la petición formulada por el Papa el año anterior. Once obispos fueron invitados a constituir un comité asesor, siendo sugeridos sus nombres por Ancel. Tres miembros de «La Iglesia de los pobres» se hallaban entre los once: Ancel, Himmer y Coderre. Congar dijo que Ancel le invitaba a que fuera su experto juntamente con D. Mollat, una invitación que Congar aceptó con alegría¹⁷⁵. Sin embargo, el informe pertenece a Lercaro y suponemos que a Dossetti, más que al grupo de «La Iglesia de los pobres»¹⁷⁶. Pablo VI recordó nuevamente a Lercaro su petición, en una audiencia el 12 de noviembre, y una semana más tarde, el 19 de noviembre, Lercaro envió su informe al secretario de Estado, de conformidad con las instrucciones del Papa.

El informe comenzaba con un breve prefacio, que subrayaba la falta de preparación entre los católicos acerca de la cuestión de la pobreza y, por tanto, el carácter provisional de las propuestas que se hacían. El resto del informe se hallaba dividido en dos partes: una doctrinal y otra práctica. La primera parte, que desarrollaba puntos que Lercaro había señalado en su discurso en el Líbano durante el anterior mes de abril, afirmaba que una sociedad opulenta, lejos de fomentar el bien general de la humanidad y de derrotar a la pobreza, hace que sea más profundo el desequilibrio entre las clases sociales y entre los pueblos, y extingue el sentido de lo sagrado, conduciendo a la gente a la adoración de los bienes materiales. El resultado es peor que el producido por el ateísmo marxista. Por eso, los cristianos deben rechazar radicalmente a la sociedad opulenta. El

175. «Mons. Ancel me dijo: el Papa ha pedido, por conducto del cardenal Lercaro, que se prepare para él un documento sobre la pobreza. Se ha constituido un pequeño grupo de obispos con este fin, grupo que se ha reunido ya dos veces y en el cual participa Mons. Ancel: él me pide que yo sea su experto en el grupo, juntamente con el padre D. Mollat. La reunión, el día 3 de noviembre, se celebró en la residencia de Mons. McGrath. Desde luego, yo lo acepto como una gracia inmerecida» (JCng, 28 de octubre de 1964).

176. Un documento preparatorio, que probablemente fue tenido en cuenta por Dossetti y Lercaro al componer su informe, aunque los lazos directos son más bien vagos, puede hallarse entre los Documentos de Carraro, box 44. Se titula *La pauvreté dans l'Église et dans le monde* y está dividido en tres partes: una introducción de Mons. McGrath sobre los problemas de la pobreza en el mundo contemporáneo, una parte teológica de Y. Congar, y una parte práctica de J. Wright.

misterio de la pobreza evangélica proporciona una respuesta al problema: una respuesta que es fiel a la Escritura y a las necesidades de los tiempos. Hay que profundizar en la comprensión teológica de las dimensiones bíblica y cristológica de la pobreza.

La segunda parte del informe sugería la gradual introducción de varias reformas prácticas en la Iglesia. En primer lugar, a tenor del documento firmado por quinientos padres, debe invitarse a los obispos a una mayor sencillez y pobreza evangélica –con respecto a sus títulos, su manera de vestir y su estilo de vida–, y habrá que seleccionar sacerdotes para un apostolado entre los pobres y las clases trabajadoras o para que trabajen como sacerdotes obreros. Luego habrá que estimular a los laicos, al clero y a los religiosos, por este orden, a emprender iniciativas semejantes de naturaleza apropiada; el ayuno y la abstinencia, por ejemplo, serían sustituidos por ofrendas en favor de los pobres y los necesitados. En una fase final, después de terminado el Concilio, estas «pruebas de buena voluntad» se extenderían y concretarían en las estructuras y leyes de la Iglesia, incluida una pobreza mayor y una participación de los laicos en la administración de los bienes de la Iglesia¹⁷⁷.

El único testimonio de la recepción del informe es la comunicación lacónica efectuada por Cicognani, secretario de Estado, con fecha del 28 de noviembre, en la que informa a Lercaro de que él había transmitido su informe «para que fuera debidamente examinado, al cardenal Tisserant, presidente de la Comisión para la revisión de la manera de vestir y de los ornamentos de los prelados»¹⁷⁸. Parece, pues, que el informe desapareció enterrado bajo las arenas del tiempo.

Hay que mencionar la publicación de un libro compuesto entre las sesiones segunda y tercera por Paul Gauthier, un personaje inspirador y un organizador del grupo «La Iglesia de los pobres» desde sus mismos comienzos durante la primera sesión del Concilio¹⁷⁹. La primera parte resumía los resultados de los estudios de los tres subcomités del grupo –el doctrinal, el pastoral y el correspondiente al desarrollo– y la segunda parte es un diario del Concilio dispuesto en torno a la actividad del grupo. El prefacio estaba firmado por quince prelados, miembros –casi todos– del grupo, presidido por el patriarca Máximos IV. Durante las semanas que siguieron al final de la tercera sesión, cuando la publicación del libro era inminente, Ancel expresó su hostilidad hacia la obra misma y especialmente hacia el prefacio firmado, porque causaba la impresión de que la obra era la expresión oficial de las opiniones del grupo. Por medio de Himmer, él trató de persuadir a Gauthier para que retirase el prefacio, pero sin resultado, y entonces Ancel abandonó efectivamente el grupo. Pelletier considera su marcha como un momento crucial, que reducía más el interés teológico del grupo y conducía a «un retorno práctico al grupo de la corriente de Foucauld que lo había iniciado»¹⁸⁰.

177. El texto del informe en G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, 157-170.

178. Documentos de Lercaro, 447.

179. Paul Gauthier, *Consolez mon peuple: Le concile et «L'Église des pauvres»*, Paris 1965.

180. Pelletier, *Une marginalité*, 85.

La «semana negra» del concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964)

LUIS ANTONIO G. TAGLE

Es indudable que al concilio Vaticano II le corresponde la categoría de «acontecimiento»¹, porque los últimos días del tercer período conciliar pueden considerarse como un «acontecimiento dentro de un acontecimiento». La semana que transcurrió desde el 14 de noviembre de 1964 hasta la solemne clausura del tercer período el día 21 fue testigo de varios incidentes que originaron tal desasosiego en muchísimas personas de la asamblea conciliar que llegó a conocerse como *la settimana nera* («la semana negra»). La expresión procedía quizás de Mons. Bekkers, obispo de Bois-le-Duc en los Países Bajos, quien habló de una «sombre semaine»². Giovanni Caprile SJ, al informar sobre esta reacción, tradujo la frase como «settimana nera»³.

¿Por qué la semana fue tan negra? No lo fue, desde luego, para el ala más intransigente de la minoría, que se hallaba encantada con los acontecimientos. Sin embargo, para quienes deseaban que el Concilio continuara en la senda progresista por la que había estado moviéndose durante los dos primeros años de su vida, las sorpresas de la semana parecían tener el efecto acumulado de ir frenando la renovación que el Concilio había estado tratando de alcanzar. Los golpes llegaron en el mismísimo final del período, cuando la mayoría, aunque quería responder vigorosamente, tenía que ser muy cuidadosa para no comprometer el destino de textos enteros y del Concilio mismo. A finales de la semana, muchos sentían que habían aprobado textos gravemente atenuados por concesiones efectuadas a fin de sobreponerse a una minoría desafiante.

La agitación que caracterizó a la semana se desarrolló principalmente en torno a cuatro sucesos: 1) El aplazamiento de la tan esperada votación sobre el texto acerca de la libertad religiosa; 2) la presentación de una nota explicativa, antepuesta a modo de

1. Véanse los estudios sobre el concilio Vaticano II como un «acontecimiento» (*event*) en *Evento*, especialmente los ensayos de Palo Pombeni, Étienne Fouilloux, Peter Hünemann y Joseph Komonchak. En un estudio anterior Giuseppe Alberigo incluía ya la comprensión del Concilio como «acontecimiento» entre los criterios para interpretar una historia del Concilio; cf. *Criteri ermeneutici per una storia del Concilio Vaticano II*, en G. Alberigo (ed.), *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bologna 1995, 9-26.

2. Cf. ICI 232 (15 de enero de 1965) 25.

3. Caprile IV, 474. Comentando las tensiones que llegaron a su punto culminante el 19 de noviembre de 1964, Xavier Rynne III, 257, denominó a ese día *Black Thursday* («jueves negro»).

prefacio, a los *modi* del capítulo tercero de la constitución sobre la Iglesia, con arreglo a la cual habría que entender el capítulo y debía votarse sobre él; 3) la introducción de diecinueve *modi* en el texto final del decreto sobre el ecumenismo, sin ninguna posibilidad de discutirlos en el aula conciliar; y 4) la declaración pontificia del título de María como *Mater ecclesiae* durante las ceremonias de clausura del período, un título que la Comisión Doctrinal se había negado consecuentemente a incluir en el capítulo dedicado a María en la constitución sobre la Iglesia. A pesar de la promulgación de la constitución dogmática sobre la Iglesia, del decreto sobre el ecumenismo y del decreto sobre las Iglesias orientales, y a pesar de las deliberaciones sobre los demás esquemas, esos cuatro episodios destruyeron la sensación de euforia de la mayoría de los padres conciliares, y crearon, en cambio, una atmósfera de sospechas y desconfianza.

Desde una distancia de más de treinta y cinco años, y disponiendo ya de nuevo material documental, será oportuno preguntarse de nuevo por qué sucedió la «semana negra», y si está totalmente justificado el carácter negro que se le atribuyó entonces y a partir de aquel momento. Los investigadores son ahora un poco más capaces de ir al fondo de los hechos, tal como eran conocidos en aquel momento, consiguiendo así formular nuevas valoraciones de las reacciones iniciales ante los acontecimientos. Asimismo, se conoce mejor actualmente la complejidad de los factores que produjeron el fenómeno de la «semana negra». No obstante, cualquier interpretación seguirá siendo una tentativa, teniendo en cuenta la relativa escasez de las fuentes que nos proporcionan sólida información sobre la semana. Aunque han comenzado a desvelarse ante los historiadores del Concilio nuevas facetas del acontecimiento, sin embargo, esa semana sigue siendo básicamente un misterio, que requerirá en el futuro una exploración más profunda.

1. *Cómo se fue desarrollando el acontecimiento en el aula conciliar*

¿Cuáles eran los hechos conocidos comúnmente en torno a la «semana negra» en el tiempo en que ésta se produjo, tal como esos hechos se pueden deducir de las acciones y las decisiones de los líderes oficiales del Concilio? Determinaremos los datos más significativos, tal como pueden verificarse en las actas, según el ritmo en que esos datos se fueron desarrollando durante la fatídica semana.

Para que la labor de la 122ª congregación general comenzara el sábado 14 de noviembre de 1964, el secretario general Felici anunció la distribución en aquel día de los *modi* para los capítulos tercero a octavo del *De ecclesia*; estos *modi* serían sometidos a votación el lunes y martes siguientes. El anuncio, esperado desde hacía tiempo, de que la asamblea estaba llegando al final de las controversias en torno al esquema sobre la Iglesia fue acogido con aplausos.

Aquel mismo día la asamblea aprobó por abrumadora mayoría los *modi* relativos al capítulo tercero del *De oecumenismo*⁴. Después de comunicar los resultados de esta vo-

4. AS III/7, 667; en cuanto a los *modi*, cf. *ibid.*, 701s.

tación, Felici anunció que se celebraría una sesión pública el 21 de noviembre, en la cual los padres, juntamente con el Sumo Pontífice, depositarían sus votos sobre textos ya aprobados en congregaciones generales⁵.

El lunes, 16 de noviembre, Felici pronunció tres anuncios al comienzo de la congregación general⁶. Señaló que algunos padres conciliares habían suscitado cuestiones acerca de la adecuación de los procedimientos para votar sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*, así como acerca de la doctrina contenida en el capítulo. El secretario general aseguró a la asamblea que esos temas habían sido estudiados por los órganos conciliares competentes.

La segunda comunicación fue acerca de la calificación teológica de la doctrina propuesta en el esquema *De ecclesia*; sobre este punto se reiteró la declaración hecha por la Comisión Doctrinal el 6 de marzo de 1964⁷. Nuevamente, el hecho de que esta cuestión emergiera a la superficie, manifestaba el temor de quienes dudaban de la idoneidad de algunas doctrinas contenidas en el *De ecclesia*, en el sentido de que tales doctrinas fueran interpretadas como definiciones vinculantes. Aunque la calificación teológica de la doctrina pudiera ser una cuestión válida, sin embargo podía utilizarse también para minimizar la significación de las enseñanzas del esquema.

La tercera comunicación tuvo la siguiente introducción: «Finalmente, por decisión de una autoridad superior se da a conocer a los padres una nota explicativa preliminar con respecto a los *modi* para el capítulo tercero del esquema *De ecclesia*; con arreglo a la intención y el lenguaje de esta nota, debe explicarse y entenderse la doctrina expuesta en dicho capítulo tercero»⁸. Se entendió de manera general que la «autoridad superior» era el papa Pablo VI. Quedó también claro que el texto se comunicaba de antemano con el fin de explicar los *modi* relativos al capítulo tercero del *De ecclesia* y para proporcionar una clave interpretativa para la comprensión de todo el capítulo tercero. Aunque Felici habló de esto como algo que iba a comunicarse inmediatamente, las únicas personas que sabían algo acerca de ello eran unos cuantos miembros de los órganos supremos del concilio Vaticano II.

Durante la congregación general celebrada el martes, 17 de noviembre, Felici dio a conocer que el esquema de la declaración *De libertate religiosa* se distribuiría para que

5. AS III/7, 711. Aquel mismo día Felici comunicó al P. Macchi, secretario personal del Papa, una nota sobre el resultado positivo de la votación acerca del *De oecumenismo* y acerca del *De ecclesia*, y la sugerencia de que se procediera a la promulgación con la misma fórmula utilizada para el segundo período (AS VI/3, 527-529).

6. AS III/8, 9-13.

7. La comisión sostenía que, en vista de la práctica conciliar y de la finalidad pastoral del concilio Vaticano II, el Concilio define tan sólo como vinculantes materias de fe y de moral cuando declara abiertamente que lo está haciendo así. Otras materias debían ser aceptadas por los fieles como enseñanza de la suprema autoridad doctrinal, y debían ser abrazadas con arreglo a la mente del Concilio, la cual se conocería por la materia tratada o bien por el lenguaje empleado, con arreglo a las normas de la interpretación teológica. Esta opinión, que era la de los moderadores, fue comunicada al Papa el día anterior por Felici (AS VI/3, 529); aquí el secretario revela la existencia de una versión con correcciones a lápiz hechas en el momento de la lectura; en cambio, la Comisión Doctrinal creyó que estaba aceptando el texto, tal como había sido aprobado el 6 de marzo de 1964 (Documentos de Moeller, 701).

8. AS VI/3, 529. La NEP (*Nota explicativa praevia*) constaba de cuatro observaciones y de una nota; su contenido será examinado más adelante.

se votara sobre él, votación que había quedado fijada para el 19 de noviembre⁹. Anunció también que aquel mismo día tendrían lugar tres votaciones sobre los capítulos tercero, cuarto y quinto del *De ecclesia*. El texto de la *Nota explicativa praevia* (NEP) fue distribuido entonces a los padres conciliares. Comenzaba con las siguientes palabras: «La comisión ha decidido prologar la evaluación de los *modi* con las siguientes observaciones generales». La Comisión Doctrinal aceptaba entonces la responsabilidad por el documento que precedería a su habitual *expensio modorum* para el capítulo tercero. Se celebró luego la votación sobre las enmiendas al controvertido capítulo tercero del *De ecclesia*. De los 2146 votos emitidos, hubo 2009 votos de *placet*, 46 de *non placet* y un voto inválido. La evaluación de los *modi*, entendida ahora a la luz de la NEP, fue aceptada por una abrumadora mayoría de la asamblea¹⁰.

En la congregación general del miércoles, 18 de noviembre, se aprobaron los *modi* de los tres últimos capítulos del *De ecclesia*. Habiendo sido aceptados ya todos los capítulos del esquema, lo único que quedaba por hacer era la votación sobre la totalidad del esquema, que tendría lugar al día siguiente. El texto revisado sobre el que debería votarse fue distribuido a los padres conciliares¹¹. El esquema *De ecclesia* parecía encaminarse hacia una aprobación y promulgación segura.

Antes de disolver la asamblea, Felici pronunció un anuncio «por orden de los presidentes y de los moderadores»¹²: algunos padres conciliares habían escrito al Consejo de presidentes, a cuyo frente estaba el cardenal Tisserant, y al tribunal administrativo del Concilio, pidiendo que se concediera más tiempo para que los padres pudieran llegar a formarse una opinión más madura sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. Invocaban el artículo 30 §2 del *Ordo concilii oecumenici Vaticani II celebrandi*¹³. Estos padres observaban también que el texto era tan diferente del anterior que debía considerarse como un texto nuevo, y el artículo 33 del mismo reglamento disponía que los textos nuevos fueran sometidos a examen, antes de procederse a cualquier votación. Los presidentes y los moderadores querían que la asamblea misma decidiera al día siguiente si había que proceder o no a la votación programada sobre el esquema acerca de la libertad religiosa.

Quedando tan solo dos días para la sesión pública en que se iban a promulgar tres esquemas, la cantidad de trabajo que había que realizar el jueves, 19 de noviembre, era tremenda. En medio de la pesada carga de trabajo fue donde surgieron más sorpresas, las cuales indujeron a Xavier Rynne a denominar ese día como «jueves negro».

9. AS III/8, 51. (En la nota dirigida al Papa el 14 de noviembre, Felici no había situado aún en el orden del día el texto sobre la libertad religiosa, y por su parte había acusado a la Secretaría para la unidad de los cristianos y a otras dos comisiones de querer «forzar las cuestiones» [AS VI/3, 529]). La votación se efectuó del modo habitual. La manera de votar fue explicada más tarde durante la misma congregación. Se realizarían primeramente cuatro votaciones sobre números específicos, mediante el *placet* y el *non placet*, y estas votaciones irían seguidas por una votación final sobre la totalidad del esquema, con la tripe fórmula *placet, non placet y placet iuxta modum* (AS III/8, 184).

10. AS III/8, 177.

11. AS III/8, 375.

12. AS III/8, 391.

13. AS II/1, 36.

En primer lugar, Felici informó a la asamblea que el texto enmendado sobre las Iglesias orientales había sido programado para que se votara sobre él al día siguiente. Al anunciar la votación, hacía mucho tiempo aguardada, sobre la totalidad del esquema *De ecclesia*, introdujo la habitual explicación de los procedimientos de votación recordando lo siguiente: «Presten mucha atención: esta votación se efectuará con arreglo a los anuncios que yo hice, por orden de una autoridad superior, en la 123ª congregación general, el 16 de noviembre de 1964. Y lo mismo sucederá con la votación que habrá que efectuar en sesión pública. Por este motivo se ha distribuido una página aparte, que tendrá validez siempre, y estos anuncios aparecerán en las actas del concilio ecuménico Vaticano II»¹⁴. Siguió luego una lectura abreviada de los capítulos del *De ecclesia*, después de lo cual Felici formuló la siguiente pregunta: «Por tanto, ¿aprueban ustedes o no este esquema sobre la Iglesia?». El resultado de esta votación global fue casi unánime: 2134 votos de *placet*, y sólo 10 votos de *non placet*¹⁵.

La NEP adquirió un nuevo *status* en aquel día. Las observaciones de Felici significaban que la votación debía efectuarse a la luz de la interpretación dada por la NEP a la doctrina sobre el episcopado, de tal manera que podía argüirse que la nota desempeñaba una función constitutiva en la votación efectiva. La minoría podía interpretar fácilmente que la votación abrumadoramente positiva significaba la aceptación por parte de la asamblea no sólo del esquema, sino también de la NEP como la clave para la comprensión y la promulgación del *De ecclesia*. Partiendo de ahí sería fácil justificar la vinculación de la NEP con el texto del *De ecclesia*, no sólo como un punto de las actas del Concilio, sino como la hermenéutica oficial de la doctrina contenida en el capítulo tercero¹⁶.

Después del *De ecclesia*, le correspondió el turno al esquema sobre la libertad religiosa: se suponía que la asamblea procedería entonces a votar si había que conceder más tiempo o no antes de que se efectuara una votación final. En este punto el cardenal Tisserant adoptó una iniciativa extraordinaria, después de haber consultado rápidamente a los miembros del Consejo de presidentes, a ellos solos, sentados a su mesa, y sin haber consultado a los moderadores. Anunció que, a causa de las objeciones de algunos padres, el Consejo de presidentes había decidido que las cuestiones de procedimiento no se resolvieran por un voto de la congregación general; por tanto, no se efectuaría ninguna votación después de la lectura del informe sobre el esquema acerca de la libertad religiosa¹⁷. El aplazamiento de la votación hasta el cuarto período conciliar suscitó vivas emociones¹⁸. El informe de De Smedt sobre ello fue interrumpido ocho veces por fuertes aplausos y, al terminar, fue acogido calurosamente con una larga ovación: así se manifestaba la frustración que sentía la asamblea¹⁹.

14. AS III/8, 396.

15. AS II/8, 396s.

16. Sobre ésta, cf. la nota manuscrita de Pablo VI en AS VI/3, 561, acerca de la necesidad de imprimir la NEP juntamente con el *De ecclesia*: «Sin entrar en el aspecto polémico..., [esta nota] tiene carácter oficial 'ex actis Concilii' y, como tal, es un documento autoritativo».

17. Los padres conciliares que quisieran presentar sus observaciones podían hacerlo antes del 31 de enero de 1965 (AS III/6, 415).

18. H. Fesquet, *Drama*, 536s.

19. Cf. Robert Rouquette, *Les derniers jour de la troisième session*: Études 322 (1965) 112s.

Otro incidente fue considerado por la mayoría como un golpe dirigido contra el esquema *De oecumenismo*, que iba a ser presentado al día siguiente a una votación global final, dado que sus diversas partes habían sido aprobadas ya. Felici anunció la distribución de una página que ni siquiera había sido impresa, sino únicamente mecanografiada, lo cual insinuaba el proceso acelerado y de última hora que tenía que haber acompañado a su preparación. Ésta contenía otros diecinueve *modi* o cambios que debían introducirse en el esquema, incluso después de que la asamblea hubiera aprobado ya las diversas secciones del texto enmendado. El secretario general explicó que esas enmiendas «fueron introducidas, para aclarar el texto, por la Secretaría para la unidad de los cristianos, la cual había aceptado así amables sugerencias expresadas con autoridad»²⁰. Sobre estas modificaciones o «precisiones», como las llamaba Felici, habría que votar al día siguiente, sin ser sometidas a discusión conciliar. Las sugerencias se habían hecho «amablemente», dijo Felici, con el fin de lograr mayor claridad, pero dijo también que habían sido expresadas con autoridad: esto indujo a la mayoría a sacar la conclusión de que Pablo VI estaba detrás de ellas. No obstante, se afirmó que la introducción de los *modi* había sido obra de la secretaría y había corrido a cargo de ella, exactamente igual que la NEP: aunque se dijo que ésta era obra de la Comisión Doctrinal, sin embargo, fue presentada a la asamblea por una «autoridad superior». Las reacciones fueron muy fuertes, ya que la mayoría de los padres se sintieron metidos en un apuro. Si rechazaban los cambios y las decisiones presentadas aquel día, el Concilio podría perder totalmente los esquemas.

a) *El viernes, 20 de noviembre de 1964*

El viernes, 20 de noviembre, comenzó la 127ª congregación general, la última del tercer período. Se hizo con una serie de anuncios pronunciados por el secretario general. Éste recordó a la asamblea que iban a efectuarse dos votaciones sobre el esquema acerca de las Iglesias orientales; irían seguidas por una votación global²¹. Se celebraría una votación global semejante sobre el esquema acerca del ecumenismo «con las aclaraciones que han sido introducidas en él, acerca de las cuales ya informamos ayer»²². A pesar de la introducción a última hora de tales modificaciones, la asamblea aprobó la totalidad del decreto sobre el ecumenismo en una votación con 2054 votos de *placet* y con 64 votos de *non placet*²³.

20. Études 322 (1965) 422. Se hallan enumerados también los diecinueve *modi* (422s).

21. El resultado de esta votación fue de 1964 votos de *placet* y 135 votos de *non placet* (AS III/8, 653). El 10 de noviembre Lercaro había pronunciado una vigorosa conferencia contra el decreto; los melquitas apreciaron mucho la charla (D-Edelby, 11 de noviembre de 1964, 280). La cuestión de los patriarcas, en aquel momento, parecía ser también extraordinariamente relevante para el problema de las estructuras colegiales, acerca de las cuales circulaban varias notas y diversos planes. A.-G. Martimort y E. Bonet presentaron una protesta a los moderadores, afirmando que la votación era contraria a las reglas conciliares (Documentos de Suenens, 2022).

22. AS III/8, 553.

23. AS III/8, 637.

El cardenal Tisserant anunció también lo que se refería al esquema sobre la libertad religiosa. Su comunicación se hizo en nombre del Sumo Pontífice, que había recibido peticiones de algunos padres conciliares para que se efectuara alguna clase de votación sobre el texto antes de que se clausurara el tercer período²⁴. Tisserant afirmó que se trataría sobre el esquema citado en el próximo período y, si fuera posible, con anterioridad a todos los demás esquemas. Explicó que la decisión del Consejo de presidentes de aplazar la votación se hallaba plenamente de acuerdo con las reglas de procedimiento del Concilio. Además, esta decisión respetaba la libertad de los padres conciliares que habían expresado el vivo deseo de examinar más profundamente una declaración tan importante²⁵. Hacia el final de esta congregación general, Felici notificó a la asamblea que en la sesión pública del día siguiente tendrían lugar las votaciones finales acerca de la constitución dogmática sobre la Iglesia, el decreto sobre las Iglesias católicas orientales y el decreto sobre el ecumenismo, así como la promulgación de estos decretos²⁶.

El cardenal Döpfner, que era el moderador de aquel día, dio las gracias a todos. Tuvo palabras de alabanza para Pablo VI por la diligencia y atención con que había seguido los debates del Concilio. Las varias intervenciones de una «autoridad superior» que habían caracterizado la semana fueron interpretadas como actos de interés y ejercicios de responsabilidad. Döpfner expresó su agradecimiento a los padres conciliares por su cooperación, comprensión y paciencia, incluso con los moderadores²⁷. Esta sencilla expresión de agradecimiento fue también una descripción juiciosa pero fiel de lo que los padres conciliares habían tenido que aguantar para conseguir los objetivos del período y del Concilio.

El sábado, 21 de noviembre, la quinta sesión pública del concilio Vaticano II fue la ocasión para la aprobación y la promulgación de tres documentos conciliares, así como para la solemne clausura del tercer período. La excitación y la desilusión de los días anteriores no se habían traducido en un desastroso rechazo de los documentos. En realidad, un observador que no estuviera bien informado habría visto únicamente satisfacción y aprobación por parte de los padres conciliares, al menos por lo que se refiere a las cifras de las votaciones. La constitución dogmática sobre la Iglesia fue aprobada por 2151 votos a favor y 5 votos en contra; el decreto sobre las Iglesias orientales católicas, por 2100 votos a favor y 39 votos en contra, y el decreto sobre el ecumenismo, por 2137 votos a favor y 11 votos en contra²⁸. Las abrumadoras mayorías indican el logro del mayor consenso posible en algunas de las cuestiones más controvertidas y potencialmente decisivas con que tuvo que enfrentarse el Concilio. Sin embargo, el consenso cuantitativo no podía disimular fácilmente las profundas heridas creadas por los acontecimientos de la semana.

24. El 19 de noviembre de 1964, después de escuchar la decisión de Tisserant de aplazar la votación sobre el *De libertate religiosa*, cuatrocientos cincuenta y seis padres enviaron una carta a Pablo VI. La carta llegó a ser famosa por sus expresiones iniciales: «Reverenter sed instantier, instantius, instantissime petimus...» («Con respeto, pero insistentemente, y más insistentemente y muy insistentemente, pedimos...») (cf. AS V/8, 89-91).

25. AS III/8, 554s.

26. AS III/8, 674.

27. AS III/8, 674.

28. AS III/8, 782.

En su discurso de clausura²⁹, Pablo VI se refirió con sinceridad y franqueza a algunas de las cosas que habían creado tanta tensión. La promulgación del *De ecclesia* tuvo en cuenta la explicación de los términos y la calificación teológica que se habían proporcionado a los padres. Sin embargo, al hablar del decreto sobre el ecumenismo, el Papa no mencionó las revisiones de última hora que se habían efectuado en el texto. Dijo que el hecho de no haber discutido el *De libertate religiosa* se debió a la falta de tiempo. De manera harto sorprendente, el Pontífice no hizo alusión alguna al decreto sobre las Iglesias orientales católicas. Pablo VI adoptó en todo una actitud explicativa y defensiva.

Pero su discurso tuvo también sus propias sorpresas. Gran parte de él estuvo dedicado a hablar acerca de la Santísima Virgen María. Después de reflexionar sobre el significado de la doctrina acerca de María, contenida en la constitución sobre la Iglesia, Pablo VI declaró:

Así pues, para gloria de la Virgen María y consuelo nuestro, declaramos a María Santísima «Madre de la Iglesia», es decir, de todo el pueblo cristiano, tanto fieles como pastores, que la llaman Madre amantísima, y decretamos que con este dulcísimo nombre, ya desde ahora, todo el pueblo cristiano honre e invoque a la Madre de Dios³⁰.

Esta declaración pontificia cogió por sorpresa a muchos padres conciliares y observadores. Era bien sabido que, por razones doctrinales, pastorales y ecuménicas, la Comisión Doctrinal había rehusado tenazmente proponer este título en la *Lumen gentium* (LG)³¹. Aunque no fuera una acción oficial del Concilio, esta declaración pontificia se produjo en el Concilio. Dadas las tensiones que habían caracterizado a la semana final del período, esta iniciativa pontificia fue considerada por no pocos padres y observadores como una acción emprendida en cierto sentido en *contra* del Concilio. Sin embargo, la declaración fue acogida con un estruendoso aplauso, con lágrimas y emociones, para desconcierto de algunos padres conciliares y observadores. Las recientes intervenciones de una «autoridad superior» fueron verdaderamente desconcertantes, pero algunas de las respuestas de la asamblea conciliar originaron también perplejidad.

Tales fueron, pues, los acontecimientos de la «semana negra», tal como pueden describirse teniendo en cuenta las actas y decisiones oficiales del Concilio. Se puede arrojar más luz sobre estos acontecimientos, si se tienen en cuenta factores tales como los antecedentes de las crisis, incluidas las acciones emprendidas entre bastidores por parte de distintas personas y órganos vinculados con el Concilio, en la medida en que las fuentes nos permiten hacerlo.

29. AS III/8, 909-918.

30. AS III/8, 916.

31. La *Lumen gentium*, 54 se había referido sencillamente a María como «la Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente de los creyentes», afirmando vigorosamente la función maternal de María con respecto a los seres humanos (LG 60), una maternidad situada en el orden de la gracia, en la economía de la gracia (LG 61, 62). Pero se evitó cuidadosamente el título de *Mater ecclesiae*, a fin de no aislar a María de los seguidores de Cristo.

2. La declaración sobre la libertad religiosa

Los antecedentes, en este caso, vienen dados por la discusión –en este tercer período– del precedente proyecto sobre la libertad religiosa, con fecha 23 de septiembre de 1964. Este texto, como hemos visto, fue rechazado a causa de la línea de argumentación adoptada, que pasaba del orden subjetivo de la conciencia al orden objetivo del derecho. Una nueva propuesta, elaborada por el jesuita americano John Courtney Murray en colaboración con Mons. Pietro Pavan, modificaba radicalmente la perspectiva³². El nuevo esquema, de fecha 11 de noviembre de 1964, abandonaba la orientación subjetiva y la sustituía por una orientación «positivista» y jurídica. Ni siquiera aquellos que proponían la libertad religiosa se sentían totalmente felices con el enfoque adoptado en este caso, porque muchos querían que la declaración tuviera una sólida base doctrinal³³.

a) Sugerencias para una Comisión Mixta

La idea de crear una Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Comisión Doctrinal y de la Secretaría para la unidad de los cristianos, para que redactara el esquema *De libertate* tenía una larga historia, que se remontaba a las inesperadas cartas de Felici a Ottaviani y a Bea del 9 de octubre. A pesar de la revisión sustancial efectuada durante el mes de octubre, ese largo período había mostrado que la cuestión más candente era saber quién se encargaría de las revisiones y qué procedimiento debería seguirse para la adopción de tales revisiones.

Las primeras reacciones ante las noticias sobre la creación de la Comisión Mixta se centraron, en último término, en saber quién iba a determinar la orientación del esquema. Aunque es posible enfocar este problema como una de las muchas cuestiones «políticas» de tipo general con que tenía que enfrentarse el Concilio, sin embargo había muchas más cosas en juego. Si la declaración quedaba fuera de la Secretaría para la unidad de los cristianos y era confiada a los adversarios de dicha secretaría, entonces, según pensaban muchos padres, correría peligro toda la orientación de renovación que estaba haciendo su aparición en el Concilio. Por esta razón, la cuestión de decidir quién iba a encargarse de la declaración apareció como un momento de la pugna más amplia acerca de la dirección del *aggiornamento*.

El aplazamiento de la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa se convirtió precisamente en una cuestión tan conflictiva a causa de la interacción de factores que habían caracterizado la producción del texto. Se aceptaba universalmente que había que trazar de manera cuidadosa en el texto los principios de la libertad religiosa: nadie negaba la necesidad de un enfoque equilibrado y doctrinalmente correcto en una temática

32. Para un informe más detallado, cf. Jan Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*, Brescia 1992, 88-98.

33. Cf. el informe de Jan Grootaers, *La déclaration du concile Vatican II concernant la liberté religieuse*, en A. Dierkens (ed.), *Problèmes d'histoire des religions III*, Bruselles 1992, 100-102.

tan delicada. Las cuestiones más graves se hallaban, más bien, en la compleja relación entre la secretaría y la Comisión Doctrinal en lo relacionado con la elaboración de un texto que cada uno de esos órganos pretendía que era de su propia responsabilidad. La libertad religiosa ¿era una cuestión que afectaba primordialmente a las relaciones de la Iglesia con el mundo? ¿O era esencialmente una cuestión doctrinal? Más aún, esta tensión manifestaba la tensión subyacente –más amplia– que estaba implicada en el hecho de definir la orientación de la totalidad del Concilio, especialmente la espinosa cuestión de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Hay que añadir a todos estos factores el sistema, que a menudo originaba confusión y complicaciones, según el cual funcionaban los diversos despachos del Concilio y la existencia de diferentes perspectivas dentro de la secretaría misma. El complejo problema estaba aguardando el momento de explotar y lo hizo durante la «semana negra».

b) *El esquema sobre la libertad religiosa durante la «semana negra»*

El texto revisado de la declaración fue presentado por Willebrands a Felici el 11 de noviembre, quizás para que fuera impreso juntamente con el discurso de De Smedt³⁴. Aquel mismo día Felici, respondiendo a una petición de Pablo VI, entregó al Papa una «nota sobre el origen y la evolución de los esquemas que deben ser examinados en el Concilio». En esa nota, Felici atacaba duramente a la secretaría en relación con los dos textos que antiguamente habían sido apéndices del decreto sobre el ecumenismo:

Originalmente hubo dos apéndices al *De oecumenismo*: uno sobre la libertad religiosa y el otro sobre los judíos; estos apéndices fueron llamados más tarde «declaraciones». La tarea de escribir y enmendar estas dos declaraciones no ha estado acompañada siempre de la requerida reserva y de la necesaria serenidad, también a causa de influencias externas al Concilio, influencias que se habrían evitado si se hubieran observado siempre las órdenes de los superiores, quienes desde un principio vieron las cosas correctamente. Asimismo, ha faltado, especialmente en la preparación del *De libertate*, la contribución de la Comisión Doctrinal, a pesar de que se había dispuesto que existiera tal cooperación³⁵.

El 13 de noviembre Felici declaraba en una carta que Willebrands iba a recibir pronto las pruebas del texto, y pedía que dichas pruebas fueran corregidas con esmero, para que el texto pudiera imprimirse lo antes posible³⁶. Al mismo tiempo, tal como lo había solicitado Dell'Acqua, Felici proporcionaba al Papa algunas notas sobre el posible programa para la sesión pública del sábado, pero ofrecía también algunos juicios de carácter más personal:

Se tiene la impresión de que algunas comisiones [la Comisión para los obispos; la Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano] y también la Secretaría para

34. AS VI/3, 522.

35. AS VI/3, 509.

36. V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo*, 147.

la unidad de los cristianos quieren forzar la tarea del Concilio a fin de presentar otros textos, además de los indicados anteriormente, en la sesión pública. El secretario general piensa que eso no es posible, por razón del escaso tiempo de que se dispone. Todo lo que se hace de manera precipitada y confusa es siempre peligroso, principalmente en un Concilio, en el que los padres deberían tener el tiempo necesario para estudiar, reflexionar y orar³⁷.

El 25 de noviembre, Pablo VI escribió una nota interesante, que decía así:

De libertate religiosa: debe ser presentado a votación, y se espera que sea aprobado. Pero habrá también *modi* que será preciso examinar. Esto supone aplazar la aprobación definitiva hasta la cuarta sesión. ¿Ha sido examinado en la Comisión Doctrinal? Tal vez se necesiten todavía algunas enmiendas³⁸.

Al pie de la página, Willebrands añadió de su puño y letra: «Estoy completamente de acuerdo». Al día siguiente, 16 de noviembre, Willebrands, en nombre de Bea, envió a Felici una propuesta sobre la manera de realizar la votación acerca del esquema. Habría que realizar cuatro votaciones utilizando la fórmula *placet, non placet* y *placet iuxta modum*, de conformidad con el artículo 37 §2 del reglamento del Concilio³⁹. De la nota de Pablo VI y del procedimiento de votación propuesto por Willebrands podía deducirse que el esquema sobre la libertad religiosa sobre el que había que votar era tratado como un esquema enmendado.

Pero no todo el mundo veía las cosas de esta manera. En una petición dirigida al Consejo de presidentes, el 18 de noviembre, algunos padres conciliares, citando la *relatio* misma, pensaban que el esquema propuesto a votación no era sencillamente un texto enmendado, sino un texto enteramente nuevo y que, por tanto, debía someterse a una votación general anterior; una comparación sinóptica del texto anterior con el denominado texto enmendado (cosa que Willebrands había requerido siempre) revelaba que este último texto era realmente un texto nuevo⁴⁰. En una petición presentada aquel mismo día, otros padres conciliares argumentaron en el mismo sentido⁴¹. El viernes 20 de noviembre un telegrama de los obispos colombianos solicitaba que se aplazara la votación⁴².

El texto que se hallaba en el centro de la controversia era en realidad nuevo en cuanto al contenido y a la orientación. Murray y Pavan, en su labor de revisión, habían utilizado nuevos fundamentos y enfoques. Claro que una comparación de las sucesivas fases por las que pasaba un texto conciliar podía sacar la conclusión de que en dicho texto había continuidad o discontinuidad⁴³. Además, lo que había sido un apéndice se había

37. AS VI/3, 529.

38. AS VI/3, 530; algunas variantes en Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 147. No está claro si el comentario se halla en una página suelta o en las pruebas del *De libertate*. La misma información puede obtenerse en P. Durey, *Paul VI et le décret sur l'oecumenisme*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 240.

39. AS V/3, 76s.

40. AS V/3, 80s.

41. AS V/3, 81s.

42. AS VI/3, 557.

43. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session*, 114-116.

convertido –al comienzo del actual período del Concilio– en un esquema independiente. Este hecho extrínseco, juntamente con las nuevas perspectivas insertadas en la versión que estaba siendo discutida, reforzó la idea de que se hallaban ante un texto nuevo y de que, por esta razón, sería prematuro proceder a una votación, que en la práctica debería ser la penúltima. Estas objeciones resultan bastante comprensibles, cuando se las considera dentro del contexto de la práctica que los padres habían venido observando. Lo que es más difícil de entender es por qué el Consejo de presidentes no ayudó a resolver la confusión, a fin de calmar el temor de los padres que sentían que se les estaba empujando a una penúltima votación sobre un esquema⁴⁴. La confusión en torno a la «identidad» del esquema que debía votarse, y acerca de la naturaleza de la votación que debía efectuarse, plantearon más problemas de procedimiento. Los procedimientos vagos y confusos exponían a su vez al esquema a que fuera objeto de maniobras y de manipulación.

c) *Más problemas de procedimiento y maniobras*

Si había una lección que debía haberse aprendido por la crisis de octubre de 1964 con respecto a la libertad religiosa, era la necesidad de procesos realistas y de claras líneas de relación entre los diferentes órganos que constituían el Concilio. Esto no sólo habría facilitado la fluencia de los actos conciliares, sino que además habría reducido drásticamente la probabilidad de que hubiera maniobras. Al parecer, la lección no se aprendió. La semana negra mostró qué precio tuvo que pagar el Concilio en cuanto a los problemas de procedimiento en torno al esquema sobre la libertad religiosa. Podemos considerar dos de ellos: el problema de la información dada al Papa, y si debía consultarse o no a la asamblea sobre la admisibilidad de la votación.

El primer ejemplo se refiere a la nota personal de Pablo VI de fecha 15 de noviembre de 1964. Esta nota llegó después de que la Comisión Doctrinal hubiera examinado el esquema el 9 de noviembre; y dos días después Ottaviani envió a Bea los *modi* presentados por algunos miembros de la comisión⁴⁵. Pero el 15 de noviembre Pablo VI actuó como si él no supiera nada acerca de esto, aunque una semana antes había tenido en sus manos el documento y había pedido que le dieran la redacción definitiva, antes de que ésta llegara a los padres⁴⁶. Si la nota del 15 de noviembre, con la que el Papa indicaba la forma en que debía hacerse la votación sobre el *De libertate*, se halla en las pruebas de imprenta del documento, entonces no se puede afirmar que él sufriera insuficiente información; en todo caso, el 13 de noviembre él hizo que Felici diera las pruebas a Willebrands⁴⁷. Si el Papa quería una votación antes de que finalizara el tercer pe-

44. Por otro lado, era posible todavía celebrar una votación, al admitir que el esquema que se había presentado a los padres era verdaderamente nuevo en contenido y orientación. Semejante votación habría dejado amplio tiempo a aquellos padres que pedían que se les permitiera reflexionar más profundamente sobre el texto (parece que ésta fue la opinión incluso de Pablo VI y de Willebrands).

45. AS V/3, 64.

46. Nota manuscrita del 6 de noviembre de 1964, Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 146.

47. AS VI/3, 530.

ríodo, no era una votación definitiva, sino una votación preliminar, pues la definitiva hubiera impedido el ulterior estudio del esquema. ¿Por qué, entonces, la demora? ¿A causa de la inexplicable lentitud con que los temas se le estaban dando a conocer? ¿Había que culpar al intrincado sistema burocrático? ¿O fue una demora deliberada, de manera que pudieran surgir nuevas quejas que impulsaran al Papa a estar de acuerdo con el aplazamiento de la votación?

No era simplemente el tipo de votación el que hizo que las cosas explotaran. Después de que algunos padres hubieran expresado su vivo deseo de que se aplazara la votación, Tisserant y los moderadores decidieron el 18 de noviembre que la asamblea decidiera si había que proceder a la votación, según se había proyectado⁴⁸. Este tipo de consulta de la asamblea hizo que surgieran nuevas objeciones por parte de aquellos padres que habían tenido ya reservas acerca del texto y que favorecían un aplazamiento. Nuevamente ellos cuestionaron este procedimiento, basándose en las reglas del Concilio. Por ejemplo, el 19 de noviembre Mons. Carli escribía al cardenal Roberti, presidente del Tribunal Administrativo del Concilio, cuestionando la validez de la consulta anunciada el día anterior⁴⁹.

La forma y la sustancia de la decisión de Tisserant y de los moderadores de hacer que la asamblea determinara si había que proceder o no a la votación, suscitó aún más cuestiones de procedimiento. Los padres conciliares que habían pedido que se les diera amplio tiempo para estudiar y reflexionar sobre el esquema, tenían tiempo hasta el 31 de enero de 1965 para presentar sus observaciones escritas. Tisserant daba por supuesto que esta decisión del Consejo de presidentes –*tutor legis*– era una fiel interpretación y práctica del reglamento del Concilio. Estos puntos constituyeron la base de la decisión final de impedir que la votación sobre el esquema tuviera lugar durante el tercer período.

d) *Un muestreo de las reacciones*

La manera en que el Consejo de presidentes contempló el problema y trató de resolverlo originó diversas respuestas desde diferentes sectores del Concilio. De Smedt, que era el *relator* oficial para el esquema, pudo leer su informe el 19 de noviembre. Pronunció su discurso en medio de una situación tensa y confusa. Como era un buen orador, fue capaz de mantener atento y de entusiasmar a su auditorio. Los estruendosos y prolongados aplausos que interrumpieron su discurso se convirtieron en ocasión de que los miembros de la asamblea manifestaran su conmoción, frustración, incredulidad y enojo por el giro de los acontecimientos. El discurso terminó con el más prolongado aplauso concedido jamás a intervención alguna durante el Concilio. Sin embargo, el es-

48. AS III/8, 391.

49. La decisión, decía Carli, no había sido efectuada colegialmente por la totalidad del Consejo de presidentes, sino únicamente por el presidente en colaboración con los moderadores (pero entonces, aunque Carli tuviera razón acerca de esto, ¿quién era competente para tomar la decisión?). Además, Carli no pensaba que a la asamblea se le pudiera imponer una decisión que se apartaba de las reglas del Concilio aprobadas por el Santo Padre (cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 149).

pectáculo ocultó la difícil situación en que se hallaba De Smedt dentro de la secretaría y ante la asamblea. El texto presentado no correspondía totalmente a la perspectiva patrocinada por De Smedt, que era la de la denominada línea francófona⁵⁰. Según el testimonio de un estrecho colaborador de la secretaría en una confidencia hecha a Groottaers en aquel tiempo: «Monseñor De Smedt ve las cosas claramente, pero se halla en minoría dentro de la secretaría y debe asumir la función de defender un texto que fue redactado en contra de su propia opinión»⁵¹. Sin embargo, a pesar de las diferencias de opinión existentes dentro de la secretaría, De Smedt estaba convencido de que la votación no se aplazaría. No estaba justificada la acusación de que De Smedt utilizara una manipulación retórica durante su informe.

El discurso de De Smedt y la respuesta originada por él debieron de causar alguna alarma en Pablo VI, quien al parecer se hallaba preocupado pensando que el informe y el estilo de De Smedt pudieran haber empeorado la situación. Para tranquilizar al Papa, De Smedt prometió enviarle una copia de la *relatio*, indicando dónde se había desviado del texto escrito durante su presentación oral. En una carta de fecha 20 de noviembre dirigida a Pablo VI, De Smedt daba las gracias al Papa por sus palabras de aliento; añadía también algunas observaciones sinceras:

Me temo que, durante la cuarta sesión, la declaración sobre la libertad religiosa sea objeto de maniobras de sabotaje parecidas a las que ha encontrado durante estas tres sesiones. Como la mayoría de los obispos, abandono Roma profundamente triste y descorazonado por los métodos difícilmente tolerables que están siendo empleados constantemente por algunos miembros influyentes de la minoría, y que han ocasionado un perjuicio extraordinariamente grave al honor y al prestigio de la Santa Iglesia⁵².

Podemos deducir de esta carta que la condición minoritaria de De Smedt dentro de la secretaría no le impedía estar ante lo que él consideraba como maniobras para sabotear la declaración.

El 19 de noviembre, inmediatamente después del anuncio de Tisserant, la mayoría señaló cinco lugares dentro del aula conciliar donde los padres podían firmar una petición dirigida al Papa para que la votación se realizara al día siguiente⁵³. Luego los cardenales Meyer, Ritter y Léger presentaron personalmente la petición y las firmas a Pablo VI, horas más tarde del mismo día 19 de noviembre⁵⁴. Según un informe sobre la audiencia de los cardenales, redactado por la Secretaría de Estado, Pablo VI explicó que había que respetar los procedimientos conciliares, como había que respetar también el

50. La diferencia de opinión persistía: Dupont escribía a J. Sauvage, el 12 de febrero de 1965, que De Smedt es «prácticamente el único que defiende un punto de vista que corresponde, a fin de cuentas, al que usted prefiere y al que yo sigo».

51. Groottaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire*, 99.

52. Esta carta enviada a Pablo VI, probablemente sin fecha, se encuentra entre los Documentos de De Smedt, box 18.

53. El texto de la petición, con cuatrocientos cincuenta y seis signatarios, se encuentra en AS V/3, 89-91. Congar informa que se recogieron ochocientas firmas (JCng, 19 de noviembre de 1964). Zazpe dijo que el Consejo de presidentes ejercía una «presión indigna de un Concilio» (D-Zazpe, 19 de noviembre).

54. AS V/3, 92.

derecho de los padres conciliares a examinar un nuevo texto⁵⁵. Se aseguró a los cardenales que no existía ninguna maniobra contra el texto. Si este informe es exacto, entonces Pablo VI comenzó con las mismas razones que Tisserant había dado aquel mismo día en su anuncio hecho al Concilio, aunque esto no se encuentra totalmente de acuerdo con una nota manuscrita que se redactó en aquel mismo día: «La petición parece razonable. Pero hay que respetar las reglas. Hay que afirmar que se tendrán en cuenta los votos *iuxta modum*. Y que, para presentarlos, se concederán algunos días (dos o tres) [para presentarlos a la secretaría]. ¿Puede hacerse tal cosa?»⁵⁶. El Papa, por tanto, tenía sus simpatías hacia los peticionarios; en realidad, él parecía tener en su mente la idea de un ritmo más rápido para el esquema, que hiciera que la secretaría examinara inmediatamente cualesquiera *modi* que pudieran surgir de la votación⁵⁷. Si así fuera, entonces Pablo VI iba más allá de sus opiniones personales, al mismo tiempo que respetaba la decisión del Consejo de presidentes. El Pontífice eligió no desafiar públicamente a Tisserant y no quiso añadir leña al fuego en una situación que era ya explosiva.

Entre los miembros del Consejo de presidentes, se dice que el cardenal Alfrink explicó a la mayoría por qué era más prudente aplazar la votación. Él creía que habría mayor número de votos de *non placet*, si hubiera que proceder ya a la votación. Todo el proyecto sobre la libertad religiosa podría hallarse en peligro si se producía una manifestación masiva de disensión. Para evitar esta catástrofe, era preferible aplazar la votación⁵⁸. La postura del cardenal Meyer, que también era miembro del Consejo de presidentes, causaba mayor perplejidad. Era una de las personas consultadas por Tisserant, y probablemente compartía las preocupaciones de Alfrink, pero él también había reaccionado públicamente⁵⁹.

Muchos, incluido Carlo Colombo, teólogo de confianza de Pablo VI, esperaban todavía el 20 de noviembre que se realizara alguna clase de votación⁶⁰. Pero Tisserant reiteró que, por disposición de la autoridad del Papa, no se realizaría votación de ninguna clase acerca de la declaración.

El muestreo de las reacciones ante el aplazamiento de la votación muestra que las estrategias políticas y de procedimiento empleadas por quienes se hallaban en contra de la votación pusieron entre la espada y la pared a quienes creían personalmente en la importancia de la declaración. De Smedt, Alfrink y Pablo VI tuvieron que escoger el camino prudente de salvar la declaración aplazando la votación para la próxima sesión. Sin embargo, los motivos para esta opción fueron muy diferentes de los que tenían algunos padres que habían pedido el aplazamiento. Congar refiere que muchos padres se

55. Sobre la audiencia de los cardenales Meyer, Ritter y Léger se informa en una nota de la Secretaría de Estado, del 19 de noviembre de 1964 (AS V/3, 91s).

56. AS V/3, 92.

57. La preocupación del papa Pablo VI era, evidentemente, la de que la secretaría no hubiera tenido tiempo para estudiar las enmiendas.

58. La opinión de Alfrink fue transmitida a Congar por Richaud (JCng, 19 de noviembre de 1964).

59. Esto explica por qué él se hallaba entre los que encabezaron la delegación para pedir a Pablo VI que se celebrara la votación (cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 149s).

60. Cf. Giovanni Caprile, *Contributo alla storia della «nota explicativa praevia»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 664.

habían empleado tan a fondo por lograr una suspensión de la votación porque tenían la esperanza de que, durante el período intermedio, ellos podrían redactar un documento que se hallara más en consonancia con su propia orientación⁶¹. Habrá que recordar que ni el mismo De Smedt se sentía completamente feliz con el texto, y que Pablo VI esperaba que los padres conciliares presentaran gran cantidad de revisiones. Pero su intención era salvar el proyecto, no dinamitarlo.

e) *El papel de Pablo VI*

Siempre que se recuerda la semana negra, Pablo VI aparece casi automáticamente como un intrigante, como alguien que estaba de parte de la minoría beligerante, o que al menos permitió que esa minoría prevaleciera al final del tercer período. Así que es necesario revisar el papel y la postura de Pablo VI en la suspensión de la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa.

Muchas personas que habían tratado con Pablo VI acerca de la cuestión de la libertad religiosa atestiguan el interés personal del Papa en la materia. Siendo cardenal, se sabía que él había adoptado opiniones sobre la libertad religiosa que se hallaban en oposición a las mantenidas por Ottaviani⁶². Siendo Papa, fue siguiendo el progreso de la declaración, mostrando interés y solicitud por la integridad de su aspecto doctrinal. Sus notas personales sobre la libertad religiosa, escritas durante la semana negra, muestran que él estaba deseoso de alcanzar una declaración aprobada por el Concilio. Creía que una votación sobre el esquema era posible antes de la clausura del tercer período, pero no para la aprobación definitiva del mismo⁶³. Esta apreciación queda confirmada por una carta sobre el asunto, escrita por Ruffini a Siri antes de la apertura del cuarto período: «Finalmente, Pablo VI me confió que, según su juicio, el esquema sobre la libertad religiosa, tal como existe actualmente, puede aprobarse y que la próxima sesión sería una gran manifestación de perfecta armonía»⁶⁴.

Puede sospecharse incluso que el Papa mismo fue víctima de las maniobras practicadas por aquellas personas que utilizaban los bloqueos burocráticos y las quejas basadas en procedimientos instrumentalizados para lograr que se suspendiera la votación. El Papa respetaba la decisión del Consejo de presidentes y su interpretación de la naturaleza del documento presentado a la asamblea, así como las normas fijadas por las reglas conciliares. Por los testimonios de que disponemos, puede concluirse con seguridad que la decisión de determinar que la votación sobre la declaración se realizara durante el próximo período conciliar no procedía de Pablo VI, sino del Consejo de presidentes, a

61. JCng, 19 de noviembre de 1964.

62. Éste fue el único caso de enfrentamiento público (cf. Indelicato, 306).

63. Después de la semana negra, Pablo VI dio a conocer a Haubtmann, en una audiencia, que él quería ver pronto el texto de la declaración, revisado con arreglo a las observaciones de los padres. Animó también a De Smedt en su labor a favor de la declaración (cf. JCng, 20 de febrero y 23 de marzo de 1965).

64. Ruffini a Siri, 12 de agosto de 1965, en F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 142.

cuya decisión quiso el Papa atenerse, a pesar de sus opiniones personales⁶⁵. El vivo deseo de salvar la totalidad del proyecto conciliar sobre la libertad religiosa le impulsó a elegir este camino.

f) *¿Fue «providencial» la suspensión de la votación?*

Cuando la excitación y las emociones se hubieron calmado, muchos protagonistas de la declaración y muchos comentaristas del Concilio tuvieron la oportunidad de valorar de nuevo los efectos de la suspensión de la votación. Sin negar en modo alguno la existencia de maniobras y de manipulaciones, esas personas vieron más tarde lo sabido que había sido la decisión de Pablo VI de apoyar el aplazamiento y la mejora final que se realizó en el texto.

Haubtmann, por ejemplo, pensaba que el texto enmendado era muy diferente –en su perspectiva– de los otros dos textos anteriores sobre la libertad religiosa. El conceder a los padres conciliares tan sólo unos cuantos días para estudiar el texto, después de su distribución el 17 de noviembre, era un acto carente de realismo⁶⁶. Congar entendía la reacción de quienes estaban a favor de que se suspendiera la votación. Un texto tan importante como ése requería una reflexión más completa. Era legítimo, en opinión suya, exigir más tiempo para estudiar el texto. No obstante, él mantenía también que se estaba maniobrando⁶⁷. Rouquette creía igualmente que el texto, tal como se había presentado a los padres, tenía graves deficiencias y posiblemente no podía estar listo para una votación definitiva⁶⁸ –aunque nadie estaba reclamando tal votación–. Incluso Murray tenía que conceder que los padres carecían de la preparación para ser capaces de ayudar en la maduración del texto⁶⁹. Y así, aquellas personas implicadas activamente en el Concilio y conocidas como partidarias del texto buscaban la luz en medio de la oscuridad de la semana y veían que algunas peticiones de aplazamiento de la votación eran básicamente razonables, a pesar de las manipulaciones que habían existido.

Con la sabiduría que da la experiencia, Prignon pensaba que el documento sobre la libertad religiosa, tal como vendría a ser refundido y aprobado por la secretaría después de la semana negra, era un texto mucho mejor⁷⁰. Aunque la experiencia tuvo que ser penosa para la secretaría y para la mayoría conciliar, la suspensión de la votación sobre la libertad religiosa demostró ser ventajosa. El que sucediera en medio de una tormentosa semana hizo que tal suspensión pareciera peor de lo que en realidad era. No obstante, sigue siendo verdad que durante todo el tercer período la minoría intensificó su oposición a los documentos y temas conciliares claves. El hecho de suscitar frecuentes

65. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, en *Commissions*, 322.

66. Documentos de Haubtmann, 5, «Le point sur le concile», 3.

67. JCng, 19 de noviembre de 1964; en una anotación del 18 de noviembre de 1964, Congar se refirió a una reunión, de una hora de duración, entre Lefebvre y Carli, reunión que él interpretó como parte de una actividad de maniobra.

68. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session*, 116.

69. John Courtney Murray SJ, *This Matter of Religious Freedom: America* (9 de enero de 1965) 40-43.

70. F-Prignon, 1145, *Aperçu sur les travaux des commissions conciliaires*, 3.

cuestiones acerca de los procedimientos y sobre los derechos de los padres tenía la finalidad de impedir la rápida aprobación de documentos. El empleo astuto de este enfoque logró bloquear al Papa para que no adoptara decisiones a las que se oponían destacados personajes de la Curia y del Concilio. Sin embargo, la circunstancia reveló de igual modo las profundas diferencias que existían entre las filas de la mayoría e incluso dentro de la secretaría. La falta de atención cuidadosa para mantener el terreno conquistado estaba en total contraste con la persistencia de la actividad de la minoría.

3. El decreto sobre el ecumenismo

A diferencia de la disputa relacionada con la declaración sobre la libertad religiosa, en la cual los acontecimientos se fueron desarrollando progresivamente desde la apertura del tercer período hasta su clausura, descubrimos que las revisiones de última hora introducidas en el decreto sobre el ecumenismo llegaron como una total sorpresa. Si tuviéramos que buscar antecedentes de la semana negra en relación con el ecumenismo, nos quedaríamos asombrados por la ausencia de testimonios que hagan prever un final tan explosivo; los pasos anteriores dados en el proceso fueron muy positivos y favorables a la aprobación del decreto. Las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre los judíos habían quedado separadas del decreto. Después de las votaciones sobre los tres capítulos restantes, celebradas del 5 al 8 de octubre de 1964, la secretaría estudiaba los *modi* presentados por los padres y revisaba el texto, siempre que ello estuviera justificado. Willebrands envió a Felici la *expensio modorum* relativa a la introducción y al capítulo primero el 31 de octubre de 1964, al capítulo segundo el 3 de noviembre, y al capítulo tercero el 4 de noviembre⁷¹. La asamblea votó sobre los capítulos revisados los días 10, 11 y 14 de noviembre. Los resultados fueron los siguientes: capítulo primero, 2068 *placet*, 47 *non placet*; capítulo segundo, 2021 *placet*, 85 *non placet*; capítulo tercero, 1870 *placet*, 82 *non placet*⁷². Por todas las indicaciones, el decreto sería aprobado el 20 de noviembre sin ninguna dificultad.

a) Tres intervenciones de Pablo VI

Por los recuerdos de Willebrands, tal como fueron relatados a Congar, y por el informe de Mons. Pierre Duprey, un testigo ocular, nos enteramos de que Pablo VI intervino tres veces durante la semana, a fin de introducir *modi* en el texto ya aprobado por la asamblea⁷³. Se discute acerca de cómo y cuándo se produjo la primera intervención⁷⁴.

71. Respectivamente en AS V/3, 39, 47s, 50.

72. AS III/7, 59, 541, 711.

73. JCng, 19 de febrero de 1965; Duprey, *Paul VI et le décret*, 238-241.

74. No intentaremos resolver la cuestión en el presente capítulo. El relato de Duprey contiene muchas inconsecuencias en cuanto a referencias de tiempo. Un análisis preciso lo ofrece J. Feiner, *The Nineteen Changes Inserted into the Text of the Decree on Ecumenism at the Request of Pope Paul VI on November 19, 1964*, en *Commentary* II, 159-164.

Según Grootaers, una lista de dificultades le fue comunicada verbalmente a Willebrands el 14 de noviembre de 1964, a las cuales este último respondió personalmente al día siguiente⁷⁵. Felici recuerda que el 15 de noviembre el Santo Padre telefoneó para decirle que el decreto sobre el ecumenismo no estaba maduro para su promulgación en una sesión pública, y que tenía que ser aplazado hasta el cuarto período⁷⁶. Según el recuerdo que Duprey tiene de los acontecimientos, el día 16 de noviembre Mons. Dell'Acqua le dijo que la votación acerca de la totalidad del decreto sobre el ecumenismo tendría que realizarse durante el cuarto período. Duprey respondió vehementemente e indicó lo ridículo que el Concilio aparecería ante las Iglesias orientales sin un decreto sobre el ecumenismo. Al entrar en el aula conciliar, Duprey informó a Willebrands sobre su conversación con Dell'Acqua. Willebrands mismo había recibido ya un mensaje telefónico del P. Marco Malagola, en el que le pedía que fuera a ver a Dell'Acqua a las 12.30 horas. Se propuso que Bea, después de ser informado de este giro de los acontecimientos, fuera a ver personalmente a Pablo VI. Pero Bea quería que Willebrands obtuviera primeramente información precisa, antes de que él mismo actuara en el asunto⁷⁷. Con el fin de prepararse para este encuentro con Dell'Acqua, Willebrands y Duprey redactaron una nota explicativa sobre los votos y sobre los *modi* del decreto, en la cual ellos exponían claramente que una subcomisión de la Comisión Doctrinal había trabajado con la secretaría y había aprobado el texto.

Según Duprey, en la reunión con Dell'Acqua Willebrands se enteró de que no se había adoptado todavía una decisión final de promulgar el decreto sobre el ecumenismo, sino que había dificultades, entregándosele una lista de las mismas. Willebrands regresó inmediatamente a su despacho, donde, juntamente con Duprey, trabajó en dar una respuesta a cada dificultad; «no son dificultades serias», comentaba Duprey⁷⁸. Hacia última hora de la tarde del 16 de noviembre, Willebrands presentó a Dell'Acqua la respuesta que había que dar al Papa. Dell'Acqua prometió ayudar a la secretaría en este momento crucial. Willebrands le recordó que la labor de la secretaría sería inútil si se suprimía el decreto.

Ese mismo día, que era el lunes 16 de noviembre, Felici informó a los moderadores acerca de la evaluación que Pablo VI había hecho del decreto sobre el ecumenismo. Los moderadores, viendo lo desastrosa que sería para el Concilio una suspensión de la votación, pidieron a Felici que comunicara a Pablo VI lo que ellos sentían y lo que la asamblea esperaba. En una llamada telefónica al Papa, Felici descubrió que Pablo VI era inflexible en su postura de que él no podía aprobar el esquema tal como éste se hallaba. El Papa había comunicado ya sus opiniones a Bea⁷⁹.

Suenens habla sobre la segunda intervención del Papa el 17 de noviembre, y dice que él comunicó a Bea y a Willebrands que los moderadores habían sido informados de

75. Grootaers, *Le crayon rouge*, 320. Fenton mantiene que en aquel momento «parecía que el esquema sobre la Iglesia y el ecumenismo estaría listo para el sábado» (D-Fenton, 16 de noviembre de 1964).

76. AS V/III, 68.

77. Cf. M. Velati, *Una difficile transizione: Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

78. Duprey, *Paul VI et le décret*, 240.

79. AS V/III, 71s.

que el Papa no podía promulgar el decreto sobre el ecumenismo. Willebrands aseguró a los dos cardenales que no se había adoptado ninguna decisión definitiva sobre el asunto. Bea dio instrucciones a Willebrands para que enviara en su nombre un mensaje a Pablo VI, declarando que sería una catástrofe no promulgar el decreto⁸⁰. Bea era de la opinión de que el Papa no podía cambiar la sustancia del decreto. Aunque algunas de las expresiones le molestaran, él no podía invertir la orientación del texto.

Aquella misma mañana Dell'Acqua convocó a Willebrands para comunicarle el agradecimiento del Papa por las respuestas preparadas por Willebrands y Duprey, y para transmitirle la instrucción de Pablo VI: «Diga a Mons. Willebrands que no se disguste. Pida a Willebrands que me ayude»⁸¹. Evidentemente, al hallarse bajo gran presión, Pablo VI pedía comprensión hacia su peculiar postura y responsabilidad en aquel tenso momento del Concilio. En aquella coyuntura Dell'Acqua presentó a Willebrands una nueva serie de unas cuarenta revisiones, escritas y preparadas para la imprenta⁸². Según Duprey y Congar, Pablo VI había marcado ya en azul las revisiones que él mismo no aceptaba, a la vez que indicaba en rojo aquellas que pudieran ser admitidas⁸³. Pero una cosa quedó clara: que no todos los *modi* procedían de Pablo VI; la mayoría procedían de otras fuentes.

Dell'Acqua y Willebrands leyeron juntos las observaciones marcadas en rojo. Aunque muchos de los puntos podían ofrecer pocas dificultades si eran aceptados, Willebrands creía, no obstante, que nadie podía alterar un documento aprobado, con excepción del Papa, quien al hacerlo tendría que invocar su propia autoridad, y comunicárselo así al Concilio de una manera responsable y expresa. Había llegado el momento para que Willebrands acentuara que había que respetar los procedimientos. Dell'Acqua respondió: «Si usted acepta todos los cambios deseados por el Papa, entonces puede decir a Mons. Felici que el texto puede imprimirse». ¿Se ocultaba en esta oferta una solución de avenencia o se trataba de una amenaza? En cualquier caso, Willebrands se resistió sabiamente a dar una respuesta fácil, y en lugar de eso pidió que se concediera suficiente tiempo a la secretaría para que estudiase las revisiones propuestas.

80. Grootaers, *Le crayon rouge*, 320.

81. Duprey, *Paul VI et le décret*, 241. Zazpe describe la situación emocional de Pablo VI: «Por la tarde el Papa nos recibió a nosotros, que éramos obispos de diversas naciones de América Latina. Me pareció que se hallaba tenso, cansado, exhausto» (D-Zazpe, 17 de noviembre de 1964).

82. Según lo que Willebrands dijo a Congar, hubo alrededor de cuarenta revisiones (JCng, 19 de febrero de 1965). Grootaers fija su número en cuarenta y tres (Grootaers, *Le crayon rouge*, 320s).

83. JCng, 19 de febrero de 1965; Duprey, *Paul VI et le décret*, 241. Duprey observó que las revisiones escritas en azul eran más serias que las escritas en rojo. Por otro lado, T. F. Stransky piensa que las azules eran menos importantes y fueron eliminadas a fin de concentrarse en las cuestiones de importancia decisiva (cf. *Paul VI and the Delegates to Vatican Council II*, en *Paolo VI e l'ecumenismo*, Brescia 2001 [actas del coloquio organizado por el Istituto Paolo VI, septiembre de 1998]). Stransky, que era miembro de la secretaría, opinaba que algunos de los cambios propuestos modificarían sustancialmente el contenido y el tenor del texto, de tal manera que Pablo VI no insistió en ellos. Sugiere que Bea y Willebrands examinaron las otras cuarenta enmiendas y eligieron lo que era aceptable. Pero se discute también un poco acerca del número. Duprey fue el que dijo a Congar que fue Pablo VI quien redujo los cuarenta cambios más o menos a la mitad aproximadamente, quedando tan sólo diecinueve. Sin embargo, Grootaers ofrece información, recogida de Willebrands, según la cual fueron algunos miembros de la secretaría los que descartaron algunas de las revisiones propuestas (Grootaers, *Le crayon rouge*, 320).

Por falta de tiempo, no se podía convocar a toda la secretaría para que discutiera la segunda serie de *modi*. Un grupo restringido, compuesto por Willebrands, Thils, Lanne y Duprey, recibió el encargo de estudiarlos y de formular una respuesta⁸⁴. Bea orientó al grupo para que aceptara únicamente los *modi* que no alterasen la sustancia del texto. La obra tenía que hacerse apresuradamente, a fin de que el texto pudiera quedar impreso para ser distribuido a tiempo en orden a la proyectada votación del día 20 de noviembre. Las sugerencias menores de la lista fueron fácilmente aceptadas y explicadas. La propuesta que causó un gran problema se refería al artículo 21 del texto, que contenía la frase siguiente, refiriéndose a los cristianos no católicos de Occidente: «Movidos por el Espíritu Santo, ellos encuentran («*inveniunt*») en las Sagradas Escrituras a Dios que les habla en Cristo». Pablo VI hizo una observación personal sobre este punto, proponiendo dos posibles modificaciones, dejando a la secretaría la posibilidad de elegir la que fuera más apropiada. La primera propuesta retendría el verbo «*inveniunt*» (encuentran), mientras que la segunda propuesta lo sustituiría por el verbo «*inquirunt*» (buscan)⁸⁵. Bea y Willebrands eligieron conservar el verbo «*inveniunt*».

A primeras horas del atardecer de aquel mismo día, Willebrands presentó una nota, redactada por Duprey y Thils, en la cual explicaban los diecinueve cambios que habían sido aceptados por la secretaría, y las razones de por qué otros no habían sido admitidos. Dell'Acqua se sentía satisfecho con la nota y prometió enviársela inmediatamente al Papa. Hizo también una llamada telefónica a Felici para informarle de cómo se habían desarrollado las cosas así como de la necesidad de imprimir el texto del documento *De oecumenismo*. Sin embargo, Felici quería estar totalmente seguro de que el Papa aprobaba el texto, antes de proceder a imprimirlo. Dell'Acqua le respondió que el texto iba a ser enviado antes a Pablo VI, por lo que podían esperarse todavía algunos cambios insignificantes. En tal caso, Felici no permitiría que se imprimiera aquel texto. Willebrands, tratando de salvar el texto, dijo a Dell'Acqua: «Yo acepto todas las observaciones». Después de escuchar que todos los cambios deseados por el Papa serían aceptados por Willebrands, Felici mandó a este último a que presentara las correcciones a Mons. Fagiolo. Sin embargo, las correcciones tenían que llegar a manos de los padres el día 19 de noviembre a más tardar, a fin de que ellos conocieran las modificaciones introducidas en el texto que iban a votar al día siguiente. Se decidió que la secretaría reprodujera el ejemplar de los cambios para su distribución a los padres. Luego Felici anunciaría y leería los cambios a la asamblea. Ese mismo día Dell'Acqua telefoneó a Willebrands, solicitando verle a la mañana siguiente, a fin de obtener la respuesta final del Papa. Tan sólo entonces los diecinueve cambios aceptados por la secretaría podían reproducirse para distribuir los ejemplares a los padres conciliares. No carece de sentido el interpretar esa serie de cambios como una transacción «*quid pro quo*» en las que la promulgación del texto dependía de que se aceptaran los cambios deseados por el Papa.

84. El informe de Congar parece incluir a Arrighi entre quienes trabajaron con el pequeño grupo (JCng, 19 de febrero de 1965). Arrighi solía decir que él y Willebrands no pegaban ojo a fin de salvar el esquema.

85. Puesto que no se halla disponible la lista de las cuarenta o cuarenta y tres modificaciones, resulta difícil reconstruir la formulación exacta de las modificaciones sugeridas.

La tercera intervención del Papa se desarrolló de la siguiente manera. Cuando Dell'Acqua se reunió con Willebrands en la mañana del 18 de noviembre, lo primero que hizo fue comunicar el aprecio en que Pablo VI tenía la labor realizada por Willebrands en relación con muchos documentos del Concilio. Luego dos *modi* fueron señalados a la atención de Willebrands. El primero se refería al n° 21 del decreto. Aunque el Papa mismo había aprobado anteriormente el uso de «inveniunt» o de «inquirunt», sin embargo él pensaba ahora que «inveniunt» tenía un sentido demasiado absoluto. Al no encontrar otras posibilidades en aquel último momento, Willebrands se vio obligado a aceptar la demanda pontificia. Lo que enojaba a Willebrands no era tanto el significado del cambio en la redacción, un significado que era fácil de explicar, sino el hecho de la modificación misma, que parecía que había sido una propuesta personal de Pablo VI. El segundo cambio se refería al n° 22 del decreto, donde aparecía la expresión «realitas Mysterii eucharistici». El término «realitas» no era buen latín. Un buen latinista, Mons. Zannoni, dijo que en latín clásico el sentido de «realitas» podía expresarse mediante el término «substantia» o el de «veritas». Willebrands prefirió «substantia».

Precisamente cuando parecía que todo estaba ya arreglado, tres nuevas modificaciones fueron propuestas por Pablo VI a través de Dell'Acqua, al atardecer del 18 de noviembre. Sin embargo, a Willebrands se le dejó la libertad de aceptarlas o no. La primera petición reclamaba la supresión en el n° 13 de las palabras «inconsutilem tunicam Christi afficientium» [«que afectan a la túnica inconsútil de Cristo»]. La segunda quería que se sustituyera el verbo «exstare» por «florere» en el n° 14. La tercera implicaba la sustitución de «substantiam Mysterii eucharistici» por «veritas Mysterii eucharistici». Willebrands rechazó las modificaciones primera y tercera, pero aceptó la segunda. Eran ya altas horas de la noche, cuando comenzó la impresión del decreto corregido.

b) *La distribución de los diecinueve cambios y las reacciones iniciales*

El 19 de noviembre Tisserant anunció que la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa quedaba suspendido; esta notificación originó frustración y enojo entre muchos padres. En medio de esta atmósfera Felici anunció y leyó los diecinueve cambios. La fórmula empleada para introducir los *modi* fue la de que éstos eran «amables sugerencias expresadas con autoridad» —Pablo VI quería una expresión delicada que mostrara claramente la intervención de su propia autoridad, pero sin mencionarla directamente—⁸⁶. La formulación expresaba también con claridad que la secretaría era en última instancia la responsable de la introducción de los cambios, porque el Papa lo único que hacía era sugerir, aunque lo hacía con autoridad. A causa del malestar existente por este jueves negro, las reacciones ante lo que parecía ser un «hecho consumado» fueron rápidas y cargadas de sentimientos. Algunos padres conciliares, aunque se hallaban a favor del decreto, pensaron que debían dejar constancia de su protesta contra el procedimiento aplicado, y debían hacerlo votando negativamente. Aquellos que

86. Duprey, *Paul VI et le décret*, 244.

habían trabajado duro en favor del decreto y en favor del ecumenismo mismo, debían asegurar a esos padres decepcionados que la sustancia del decreto no había quedado afectada por los cambios. Se les dijo que el texto enmendado había sido aceptado por la secretaría y serviría de base para su futura labor. Era absolutamente necesario votar *placet*. Felici mismo debió de sentir temor por lo que se rumoreaba acerca de la protesta mediante votos de *non placet*; ordenó que la portada del fascículo que iba a distribuirse a los padres no contuviera referencia alguna a una votación sobre él en la sesión pública del 21 de noviembre⁸⁷.

Congar reaccionó vehementemente cuando se enteró de los cambios. Dirigiendo su ira hacia Pablo VI, criticó en el Papa la falta de una verdadera teología del ecumenismo que estuviera en consonancia con los grandiosos y bellos gestos ecuménicos del Pontífice. Pero, después de escuchar las diecinueve revisiones leídas por Felici, Congar sacó la conclusión de que esas revisiones, después de todo, no parecían ser demasiado graves, porque la sustancia del decreto permanecía intacta⁸⁸.

Cuando los padres conciliares recibieron el decreto sobre el ecumenismo el 20 de noviembre, Felici les informó que en aquel día se votaría sobre los *modi* acerca del decreto sobre las Iglesias orientales católicas. Esta votación iría seguida inmediatamente por una votación sobre la totalidad del esquema *De oecumenismo*, con miras a su promulgación al día siguiente. Sin embargo, había recibido instrucciones de comunicar inmediatamente aquel mismo día a Pablo VI los resultados de la votación sobre la totalidad del decreto modificado, a fin de que el Papa pudiera ser asesorado sobre la posibilidad de promulgarlo. El resultado fue de gran relieve: 2054 *placet*, 64 *non placet*. La oposición había quedado derrotada; la mayoría ofendida había abandonado sus protestas; y el decreto sobre el ecumenismo sería promulgado al día siguiente.

c) Los orígenes de los «modi»

Es una pena que no se disponga de ningún ejemplar de las modificaciones que ayude a los investigadores a averiguar el origen o los orígenes de las mismas⁸⁹. Lo único que podemos hacer es confiar en las conjeturas y sospechas.

Duprey, seguido por algunos comentaristas del Concilio, menciona a Boyer como fuente de las revisiones⁹⁰. Congar refiere que Duprey le dijo que Boyer y Ciappi eran la fuente⁹¹. Corbon mencionó únicamente a Ciappi⁹². A principios de enero de 1965 Car-

87. La fuente de esta información fue Arrighi así como también otras personas de la secretaría (JCng, 20 de noviembre de 1964).

88. JCng, 19 de noviembre de 1964.

89. Duprey sostiene que la lista de los cambios propuestos no puede encontrarse en la secretaría ni en los archivos del Vaticano II. Él cree que esa lista se encuentra ahora en los archivos de la Secretaría de Estado (*Paul VI et le décret*, 247; cf. también Velati, *Una difficile transizione*, 465ss).

90. Duprey, *Paul VI et le décret*, 239.

91. JCng, 20 de noviembre de 1964.

92. Esto no habría sorprendido a Congar, quien pensaba que Ciappi tenía un sistema teológico incapaz de dar cabida a la sensibilidad ecuménica; sin embargo, la crítica grave que Congar hacía de Ciappi era que

lo Colombo dijo a Mons. Elchinger que Boyer era la fuente⁹³. Confiando en los testimonios de Dom O. Rousseau y de Willebrands, Grootaers reconoció también a Boyer como responsable de algunas de las modificaciones⁹⁴. Las diferentes fuentes están de acuerdo en dos nombres, Boyer y Ciappi, como las personas a quienes algunos padres conciliares tuvieron que recurrir pidiendo ayuda para la resurrección de sus *modi*, después de que éstos hubieran sido rechazados por la secretaría⁹⁵. Pero la apelación a una reconsideración de los *modi* tuvo que estar acompañada por presiones, amenazas o razonamientos hechos a Pablo VI para que él actuara tan rápida y persistentemente como lo hizo. Hasta el último momento, el grupo de la denominada minoría siguió realizando vigorosos esfuerzos para alcanzar sus fines.

Carlo Colombo no absuelve totalmente a la secretaría en lo que se refiere a su participación en la controversia. Según el juicio expresado por el teólogo milanés, Bea no presentó a Pablo VI el texto del documento *De oecumenismo* con la antelación suficiente para que el Pontífice formulara observaciones sobre él. Esa fue la razón de que solamente en el último momento le resultara posible al Papa comunicar sus reacciones y sus reservas⁹⁶. El mismo Willebrands admitió que había habido un «desliz». Congar recuerda: «Es cierto. Willebrands me dice que Pablo VI se quejó de que no había recibido a tiempo el texto *De oecumenismo*. Hemos olvidado al Pontífice. ¿De quién fue el error? Pablo VI dijo a Willebrands: 'Fue de la burocracia'»⁹⁷. Como vimos en la sección sobre la libertad religiosa, da la impresión de que la secretaría fue negligente a la hora de asegurar que los textos y la información llegaran de antemano a Pablo VI. Aunque la burocracia era tal que podía bloquear o, al menos, retrasar la comunicación con el Papa, sin embargo estaba siempre abierta la posibilidad de llegar directamente a él. No tenemos más que ver la óptima manera en que la minoría intransigente se aprovechó de esta oportunidad. La mayoría, representada en este caso por el ejemplo de la secretaría, ¿estaría haciéndose negligente, y sufriría finalmente las consecuencias?

d) *El papel de Pablo VI*

Durante sus años al servicio de la Curia romana, Giovanni Battista Montini había demostrado un interés y apertura ecuménicos nada corrientes, una sensibilidad de la que siguió dando muestras cuando fue arzobispo de Milán⁹⁸. Siendo ya papa, adoptó decisiones memorables y realizó gestos que le allanaron el camino para encuentros ecu-

éste se basaba en un único sistema teológico, el sistema pontificio: «No existen elementos psicológicos y morales, que son tan decisivos en el ecumenismo... Él no los conoce» (JCng, 22 de noviembre de 1964).

93. JCng, 6 de enero de 1965.

94. Grootaers, *Le crayon rouge*, 321, nota 8.

95. Tal es la conclusión de L. Jaeger, G. Thils y W. Becker en sus respectivos comentarios acerca del decreto (cf. Duprey, *Paul VI et le décret*, 239).

96. JCng, enero de 1965.

97. JCng, 19 de febrero de 1965.

98. Cf. la extensa información facilitada por Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 18-25 (texto no publicado).

ménicos más profundos⁹⁹. Dados estos antecedentes, es inconcebible que su comportamiento acerca del decreto sobre el ecumenismo durante la semana negra estuviera encaminado a echar por tierra el ecumenismo católico. Por otro lado, habrá que explicar la intervención del Papa a última hora en un texto sobre el que la asamblea había votado ya y que estaba a punto de ser promulgado.

En primer lugar, la creciente presión sobre Pablo VI pudo convencerle para que interviniera. Duprey se preguntaba incluso si las vacilaciones expresadas por el Papa eran realmente sus propias vacilaciones o si estaba respondiendo sencillamente a circunstancias que se habían convertido para él en una carga demasiado pesada y amenazadora. Después de evaluar en su totalidad las actitudes, acciones y decisiones del Papa en relación con el ecumenismo, Duprey sacó la conclusión de que las vacilaciones de Pablo VI estaban causadas en parte por la presión de las circunstancias, y en parte por la percepción de amenazas reales y graves para la consecución de la unanimidad¹⁰⁰. Ahora bien, ¿por qué Pablo VI escuchó a los teólogos de la minoría? ¿Y qué es lo que ellos querían? ¿Estaban ejerciendo presión sobre el Papa con el fin de dar largas a la promulgación del decreto? ¿Deseaban simplemente tratar de impulsar a la mayoría a tal estado de frustración que sus miembros emitieran votos negativos? Estas preguntas se plantearon durante la semana negra, y sigue siendo difícil darles una respuesta definitiva¹⁰¹.

En segundo lugar, se sabía que Pablo VI era meticuloso en cuestiones de estilo y de matices, especialmente en asuntos que tenían que ver con la doctrina. Algunos de los *modi* introducidos en el decreto se ajustaban, según las palabras de Duprey, «a las actitudes de extrema delicadeza de Pablo VI». Su escrupulosidad podría haberse hallado en consonancia con los temores de la minoría de que algunos elementos de doctrina pudieran quedar gravemente comprometidos, si no se introducían distinciones¹⁰². Así que la precisión en la doctrina y no solamente la preocupación estilística era lo que motivaba al Papa.

En tercer lugar, Congar se lamentaba de que Pablo VI hubiera hecho gestos magníficos, pero sin poseer a la vez la teología apropiada para respaldarlos. Este factor podría haber contribuido a la intervención del Papa durante la semana negra. Pablo VI se hallaba en proceso de descubrir una teología que resultaba todavía demasiado nueva pa-

99. Para un estudio más completo de las contribuciones de Pablo VI al ecumenismo, cf. Y. Congar, *L'œcuménisme de Paul VI*, en *Essais œcuméniques: les hommes, le mouvement, les problèmes*, Centurion, Paris 1984, 154-170. Un estudio de Pierre Duprey sobre los gestos ecuménicos de Pablo VI fue presentado en el coloquio internacional, patrocinado por el Istituto Paolo VI, sobre Pablo VI y el ecumenismo, celebrado en Brescia, del 25 al 27 de septiembre de 1998.

100. Duprey, *Paul VI et le décret*, 247s.

101. G. Thils, *Le Décret sur l'œcuménisme. Commentaire doctrinal*, Paris 1966, 24.

102. Un caso destacado fue el cambio en el n° 21: «Movidos por el Espíritu Santo, encuentran a Dios que les habla en las Sagradas Escrituras» fue sustituido por «Invocando al Espíritu Santo, buscan en las Sagradas Escrituras a Dios como a quien les habla en Cristo». El cambio tenía la finalidad de evitar decir que cualquier lectura de la Escritura se hace por inspiración del Espíritu Santo, y que por tanto es siempre un encuentro con la palabra de Dios. El Papa quería evitar la tendencia, presente por igual entre círculos católicos y protestantes, a acentuar la lectura individual de la Escritura independientemente de la comunidad y de la tradición. El Papa no pensaba que la formulación anterior, que se prestaba a una interpretación individualista, pudiera tomarse simple y llanamente como la declaración formulada por la suprema autoridad de un Concilio ecuménico. La fuente de esta información es el mismo Willebrands (JCng, 19 de febrero de 1965).

ra él. Dada su actitud precavida, sus gestos, que surgían de la intuición, tenían que estar sustentados por un riguroso razonamiento. Sin embargo, lo notable consistió en que él fuera capaz de realizar gestos, a pesar de una teología aún no desarrollada. La suya era una especie de teología ecuménica expresada en parábolas vivas.

e) *Los efectos de los «modi» sobre el texto final*

Las personas que habían trabajado duro a lo largo del Concilio para fomentar el ecumenismo están de acuerdo en que los cambios introducidos durante la semana negra no distorsionan el texto. El núcleo permaneció intacto. Las revisiones rechazadas por Pablo VI o por la secretaría habrían mutilado el texto¹⁰³. La evaluación que hizo Congar del texto final después de la conmoción causada por el incidente guarda relación con ello:

Las amables palabras que se multiplican no son suficientes para eliminar la desdichada impresión experimentada por muchos. Sin embargo, yo he leído una y otra vez con atención esos tres capítulos del *De oecumenismo*. La sustancia y el tenor de los mismos han permanecido sin cambios. Si alguien fuera a leerlos por primera vez, sin saber nada del episodio del que estamos hablando, vería únicamente en ellos la declaración sincera y vigorosa, formulada unánimemente por la Iglesia católica con el Santo Padre a su cabeza, de una resuelta actitud ecuménica. ¡No! El texto no ha perdido su valor¹⁰⁴.

Aunque considerados en cuanto al contenido, los cambios de última hora no distorsionaron el decreto, sin embargo la introducción de los mismos originó gran daño psicológico. Congar hacía notar espontáneamente que el texto había perdido «su virginidad o cierta pureza»¹⁰⁵.

Aunque el núcleo del decreto quedó indemne a pesar de los cambios, sin embargo el contenido de los cambios debía ser explicado, porque se suponía que aportaba mayor claridad a los principios del ecumenismo. Especialmente necesitaban explicación tres cambios que habían inducido a algunos padres y observadores a preguntarse si no representaban un retroceso en la apertura ecuménica. Un cambio importante se introdujo en el n° 16, en el cual, al hablarse de la disciplina de las Iglesias orientales, el Concilio reconocía que éstas tienen la facultad (*facultatem habere*) de conservar sus tradiciones singularísimas; la versión anterior había utilizado la expresión: tienen «el derecho y el deber» (*ius et officium*). Un segundo ejemplo se encuentra en el n° 21, como ya se explicó anteriormente. Un cambio final se encuentra en el n° 22, en el cual la frase «*genuinam atque integram substantiam Mysteriorum eucharistici*» sustituyó a la de «*plenam realitatem Mysteriorum eucharistici*»¹⁰⁶.

103. Duprey, *Paul VI et le décret*, 246s.

104. Y. Congar, *Documents Conciliaires*, París 1965, 168s.

105. JCNg, 20 de noviembre de 1964.

106. Explicaciones de estos cambios las ofrecen Duprey, *Paul VI et le décret*, 246s; Paul Ladrière, *Le décret du concile Vatican II sur l'oecuménisme, ouverture et blocage*, en *Vers de nouveaux oecuménisme*, París 1989, 92-94; Georges Bavaud, *Le décret conciliaire sur l'oecumenisme*, Fribourg-París 1966, 91-99.

f) *Los efectos sobre los observadores delegados*

El incidente tuvo un impacto sobre los observadores delegados. Congar, que mantenía estrechos lazos con los observadores, se enteró por sus contactos con Cullmann, Boegner y Thurian de cómo se habían sentido afectados ellos por la acción de Pablo VI. Se refirieron especialmente a los cambios efectuados en los nn. 16 y 21, que –según ellos– representaban retrocesos¹⁰⁷. Otra serie de reacciones aparecen descritas por Lukas Vischer, quien escribió a Visser't Hooft acerca de la intervención del Papa. La calificó de ofensa al Concilio, y afirmó que había producido malos efectos psicológicos. Expresó también su recelo de que los acontecimientos de la semana negra proporcionaran a los cristianos no católicos opuestos al ecumenismo una excusa para no entablar diálogo con la Iglesia católica romana¹⁰⁸. Albert Outler describió así los cambios en el estado de ánimo: «De elevadas esperanzas de victoria total se había pasado a pánicos temerosos de derrota total, con viva amargura contra los infames responsables de tan espantosa inseguridad»¹⁰⁹.

Estas reacciones, tanto de naturaleza teológica como psicológica, gravitaban en torno a Pablo VI. El obispo John Moorman expresó aquellas cuestiones acerca del Papa que tendrían que haber molestado a muchos observadores y también a padres conciliares. «¿Cuál es su postura? ¿Qué está tratando realmente de hacer? ¿Hasta qué punto se halla él a favor de la reforma o hasta qué punto ha caído en las garras de la 'vieja guardia', que están utilizando toda su habilidad y su determinación para reprimir aquellos movimientos que ellos consideran únicamente como amenazas contra su propio poder?»¹¹⁰. Estos sentimientos y estas preguntas eran comprensibles y legítimos. La consternación originada por el acontecimiento no puede entenderse si no es por su relación con los esquemas sobre la libertad religiosa y también sobre la Iglesia. Después de todo, como observaba el cardenal Lercaro, a partir del tercer período el decreto sobre el ecumenismo es la aplicación eminente y la interpretación auténtica del *De ecclesia*¹¹¹, un comentario que es verdadero tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista pastoral. De muchas maneras, el trauma asociado con el *De oecumenismo* era resultado de las controversias ocultas acerca del *De ecclesia*¹¹².

4. *La «Nota explicativa praevia»*

El decreto sobre el ecumenismo se convirtió en la ocasión de una intervención directa, sin precedentes, por parte del Papa en un documento aprobado ya por la asam-

107. JCng, 622. Esta reacción sentida por Cullmann se halla corroborada por Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 26; cf. también Velati, *Una difficile transizione*, 468.

108. Lukas Vischer, citado en M. Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II*, en *Evento*, 240s.

109. Albert Outler, *Methodist Observer at Vatican II*, New York 1967, 80s, citado en Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 26.

110. John Moorman, citado en Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 27.

111. La conversación de Lercaro fue publicada en *Per la forza dello spirito*, Bologna 1984, 231-252.

112. El silencio del cardenal Bea sobre los incidentes de la semana negra es muy notable. En su obra *Ecumenism in Focus*. London 1969, menciona escasamente las dificultades que fue necesario superar para lograr que se promulgara el *De oecumenismo*.

blea. En cierto sentido, este incidente conmocionó a la asamblea más que cualquier otro episodio de los que contribuyeron a la semana negra. Lo que caracteriza la introducción de una nota explicativa previa para el tercer capítulo del *De ecclesia* es la manera larga y prolongada en que esa nota se fue desarrollando, antes de que se hiciera pública durante la semana negra. No sería una exageración el afirmar que la *Nota explicativa praevia* (NEP, «Nota explicativa previa») fue el fruto de un «Tercer período negro» para la constitución sobre la Iglesia. Añadía ironía a la tensión que esta nota causaba entre la asamblea y Pablo VI el hecho de que la NEP tenía la intención de aclarar las relaciones entre el Papa y los miembros del colegio episcopal, y el hecho de que estos esfuerzos por iluminar la espinosa cuestión se realizaran en la atmósfera amarga de un acto colegial, como era la celebración de un Concilio ecuménico. Para hacer justicia a los complejos problemas teológicos y prácticos que se hallaban implicados, hay que estudiar detenidamente los antecedentes de la publicación de la NEP.

a) Acto I: El debate en el seno de las cámaras pontificias

Aun después de haberse votado sobre el texto enmendado del capítulo tercero de la constitución sobre la Iglesia, que trataba acerca del episcopado y de la estructura jerárquica de la Iglesia¹¹³, la falta de hostilidades abiertas en el aula conciliar no significaba que hubieran quedado resueltos todos los problemas relacionados con la colegialidad. Ante la próxima votación sobre la constitución y la promulgación de la misma, los padres que constituían la minoría se sintieron inflamados por un sentido de misión que los inducía a bloquear la votación, a reorganizar sus propias filas y a coordinar su enfoque¹¹⁴.

1) Soluciones propuestas por la minoría

Además de suscitar objeciones, los padres de la minoría propusieron también soluciones o *modi* que hicieran que el capítulo tercero del *De ecclesia* fuese aceptable para ellos; así, ofrecieron asesoramiento a Pablo VI, a quien ellos veían como necesitado imperiosamente de ayuda para dirigir a la Iglesia y apartarla del peligro.

113. Cf. *supra*, 82-89; cf. también A. Acerbi, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.

114. Con respecto a los esfuerzos de la minoría por organizarse mejor a sí misma, cf. Wiltgen, 148-150; Philippe Delaye, *Quelques souvenirs du concile*, en *Au service de la parole de Dieu*, Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, Gembloux 1960, 162; Jan Grootaers, *Le rôle de Mgr. G. Philips à Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges théologiques, Hommage à Mgr. Philips, Gembloux 1970, 363ss. Los documentos reunidos y publicados por Caprile en *Contributo*, 587-697, le fueron proporcionados por Pablo VI para ofrecerle la base de un artículo: *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*: CivCatt 116 (1965/1) 317-341. Otros documentos se hallan en G. Philips, *Objections à la doctrine de la collégialité et réfutation de ces objections*, en *Primauté*, 147-159; y en U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Roma 1984, 442-539. Estas fuentes permiten una primera reconstrucción de este «secreto» debate; las actas de Tromp (RT) revelan los efectos internos de las reuniones de la Comisión Doctrinal.

En el aspecto doctrinal, algunos padres de la minoría recomendaron que el capítulo dijera que la consagración episcopal concedía *radicaliter* (en raíz) los oficios de enseñar y gobernar¹¹⁵, es decir, que aunque los obispos en la ordenación recibían directamente de Cristo la plenitud del sacerdocio, recibían únicamente una aptitud o potencialidad pasiva para la jurisdicción, la cual no podía ser actuada sino por el papa¹¹⁶. Tan sólo de esta manera el Concilio podría preservar *semper actu* la suprema potestad del papa¹¹⁷.

En un aspecto más práctico, esos padres apelaron a Pablo VI para que interviniera decisivamente. Era inaudito y constituía una anomalía el que una doctrina nueva fuera insertada en una constitución dogmática¹¹⁸. Querían que Pablo VI se diera cuenta de que, si permanecía pasivo, sería infiel a su responsabilidad de confirmar a sus hermanos y de defender de error a la Iglesia¹¹⁹; en consecuencia, indicaron algunos pasos concretos. En primer lugar, Pablo VI debía aplazar la discusión final y la aprobación del esquema, dejando ambas para un cuarto período, que se celebraría en una fecha aún por determinar. La «interrupción indefinida» se hallaba descrita como «una pausa que permitiría al Concilio encontrarse de nuevo a sí mismo y recuperar su libertad psicológica, que no existe ya en la actualidad»¹²⁰. En segundo lugar, el Papa debería ordenar una revisión total del capítulo tercero, descartando de esta tarea a la Comisión Doctrinal y constituyendo personalmente una «congregación de teólogos» que eliminaran del esquema todas las incertidumbres doctrinales y lo redujeran a la condición de un documento pastoral¹²¹. En tercer lugar, para facilitar esta acción pontificia propuesta, debía presentarse un informe de la minoría, a fin de mostrar por qué la doctrina era inoportuna¹²². Finalmente, el Papa ha de hacer todo eso sin consultar en modo alguno al Concilio, y debe hacerlo como una «reafirmación práctica del primado pontificio». La petición de los cuarenta y cuatro declaraba:

Para evitar cualquier acontecimiento imprevisto que hiciera más difícil al Santo Padre el hacer uso de su suprema libertad para adoptar una decisión tan importante, nosotros

115. Caprile, *Contributo*, n° 7, 610.

116. Cf. el informe de la minoría en Franić, AS III/2, 198s.

117. Larraona, en una *Nota* de septiembre de 1964, argüía que los textos litúrgicos empleados por la Comisión Doctrinal para mostrar que todos los poderes episcopales eran conferidos en la consagración denotaban simplemente la concesión de la raíz de esos poderes, los cuales, a pesar de todo, no eran concedidos realmente, ellos mismos, en la ordenación (Caprile, *Contributo*, n° 6, 608).

118. Franić, AS III/2, 199. Ésta era una de las tesis de la petición de los cuarenta y cuatro padres, entre los cuales Ruffini fue el primero en estampar su firma, petición que se hizo en los días 11 y 12 de septiembre de 1964 (Caprile, *Contributo*, n° 2, 598; cf. también la carta de Larraona del 20 de septiembre: Caprile, *Contributo*, n° 13, 620).

119. Caprile, *Contributo*, n° 2, 601, y n° 14, 623; Philips, *Objections*, n° 1, 148.

120. Cf. la petición de los cuarenta y cuatro padres y la carta de Larraona, en Caprile, *Contributo*, n° 2, 600s; n° 13, 620. No obstante, esta tesis se hallaba muy difundida en otros círculos, y retornaría en las intersecciones finales. Capovilla, antiguo secretario de Juan XXIII, que permaneció en la secretaría de Estado, dio algunas indicaciones sobre ello a Tucci, después de una audiencia con el director de la «Civiltà Cattolica» en la presencia de Pablo VI (D-Tucci, 10 de diciembre de 1964).

121. Ruffini y Larraona, en Caprile, *Contributo*, n° 2, 601, y n° 13, 621.

122. Caprile, *Contributo*, n° 2, 601. Esta sugerencia fue hecha realmente con anterioridad a la votación, pero por decisión de la Comisión Doctrinal, no de Pablo VI. Sin embargo, Larraona se sintió disgustado de que la mayoría pronunciara el informe final, al que la minoría no pudo responder. Criticó también los contenidos del informe de Parente para la mayoría; Caprile, *Contributo*, n° 14, 622, y n° 20, 630.

pensamos que es adecuado, más aún, necesario, el que la decisión se haga autoritativamente y de manera directa por el Santo Padre mismo, sin haber solicitado las opiniones del Concilio y, por tanto, sin haber tenido que votarse sobre ella. Semejante intervención autoritativa —deseada vivamente por muchos—, además de ser una reafirmación práctica del Primado, sería también beneficiosa para restaurar el equilibrio que se necesita para proceder, y ayudaría a todos a apreciar la complejidad y seriedad de los problemas en cuestión¹²³.

Larraona y sus compañeros querían que el Papa echara por tierra lo que el Concilio había logrado ya —un acto suicida—. Cualquiera que fuese la acción que Pablo VI eligiera, la minoría pensaba que había hecho un chantaje al Papa, y Larraona insinuaba que «si no se sigue este sabio y prudente camino, podríamos vernos abrumados por soluciones perjudiciales y muy peligrosas»¹²⁴. Se lanzaban abiertamente amenazas no sólo contra el esquema *De ecclesia*, sino también contra el Concilio y contra Pablo VI.

2) La defensa de la doctrina por parte de la mayoría

Sin embargo, durante esta fase secreta del debate Pablo VI recibió también un buen número de opiniones en favor de la doctrina, procedentes de algunos padres conciliares y de algunos expertos, y él no dio señal alguna de que fuera a volverse atrás de la tesis que el Concilio había aceptado en el debate del año 1963 y que la opinión teológica había reforzado a través de discusiones en revistas durante la primera mitad del año¹²⁵. No obstante, todas las señales —la garantía de Colombo, las respuestas dadas a la preocupación de Suenens de que las objeciones de la minoría pudieran alarmar al Papa— indicaban que el Papa quería a toda costa que hubiera unanimidad en el Concilio¹²⁶.

Así que es importante ver cómo esos padres conciliares y teólogos de la mayoría respondieron a cada uno de los puntos suscitados por la minoría, y si ofrecieron soluciones prácticas al Papa sobre la manera de enfrentarse con la delicada situación. Hay que recordar que el debate entre las orientaciones opuestas no se estaba llevando a cabo en forma de disputa entre las partes que se enfrentaban la una a la otra, sino a través de Pablo VI como punto de referencia y como juez.

Los que se hallaban a favor del capítulo tercero pretendían que la doctrina contenida en él se encontraba de hecho en los padres de la Iglesia y en la tradición común, antes de la división entre Oriente y Occidente. La doctrina de la colegialidad se hallaba también en consonancia con la teología paulina acerca del cuerpo místico¹²⁷. El térmi-

123. Caprile, *Contributo*, n° 2, 601.

124. *Ibid.*, 600.

125. Véanse las notas sobre la colegialidad, la potestad de jurisdicción, la consagración y la jurisdicción universal preparadas por el equipo belga bajo la dirección de Suenens (Documentos de Prignon, 841-870).

126. C. Colombo, *El esquema De ecclesia — tema central del Concilio: Documentación 5* (19 de septiembre de 1964), suscitó algún eco; para las notas preparadas por B. Dupuy, C. Moeller y J. Lécuyer, y entregadas al Papa por Suenens el 18 de septiembre de 1964, cf. *Primaute*, 153-158.

127. Cf. el informe de Parente para la Comisión Doctrinal (AS III/2); en cuanto a Lefebvre y Suenens, cf. Phillips, *Objections*, 151 y 158.

no «collegium», que había suscitado violentos debates en el Concilio, se había empleado en la antigüedad, juntamente con «corpus» y «ordo»¹²⁸. Desde luego, «collegium», tal como se había empleado en la antigüedad, no tenía la precisión semántica de una moderna teoría jurídica, pero se refería a una realidad indudable y viva¹²⁹. En cuanto a la doctrina del capítulo, una nota en «Observaciones sobre puntos en disputa», un documento pedido por el Papa a un teólogo de confianza a quien él había mostrado la petición de los cuarenta y cuatro, decía: «La única cosa nueva es la formulación de un punto de doctrina expuesta en el esquema, es decir, la afirmación de que el cuerpo de obispos 'es un sujeto permanente de plena y suprema autoridad sobre la Iglesia universal'. Lo que hay que ver es si esta declaración se halla bien fundada o no, y si origina las consecuencias que temen los signatarios de la nota»¹³⁰.

Además de establecer las razones que había en la tradición a favor de la doctrina, sus defensores respondieron también a los puntos específicos de disensión expuestos por la minoría. En primer lugar, con respecto a la cuestión fundamental de la sacramentalidad del episcopado, la mayoría adujo la unánime tradición patristica y litúrgica para respaldar la doctrina del capítulo¹³¹. König explicó que el texto enmendado se refería al episcopado empleando la expresión «plenitud del sacramento del orden», en vez de servirse de la expresión utilizada en el voto de orientación, que era la de «nivel supremo del sacramento del orden». El capítulo enseñaba con mayor claridad que el episcopado era una totalidad que incluía todas las partes y en la cual participaban las órdenes inferiores¹³². Los padres conciliares deseaban que el capítulo enseñara explícitamente que la ordenación confería los tres oficios de santificar, enseñar y gobernar. Philips comentaba cómo el temor de la minoría de que se redujera el papado a un factor extrínseco con respecto a la potestad de los obispos era un temor infundado, porque entre la consagración sacramental y los actos de enseñar y gobernar tenía que intervenir una forma de determinación u organización dependiente del Papa¹³³. La ansiedad de la minoría surgía en parte de una falta de distinción entre el «oficio de gobernar», un poder sagrado concedido inmediatamente por Dios en la consagración, y la «jurisdicción canónica», un poder que recibe de la ley su forma canónica¹³⁴. La fuente sacramental del oficio de gobernar no prejuzga el origen y modo de comunicación de la jurisdicción¹³⁵. Otra causa del temor de la minoría era la excesiva distinción que se hacía entre orden y jurisdicción, una disyunción desconocida para la antigüedad¹³⁶. El mismo Pablo VI seguía esta trayectoria de razonamiento en una observación que él escribió en una copia del esquema que le habían pasado en septiembre de 1964: «El hecho de que

128. Parente (AS III/2, 208). Los tres términos fueron usados de manera intercambiable en la votación orientadora realizada el 30 de octubre de 1963 (cf. HV 3, 100ss).

129. Cf. Dupuy y otros, en *Primaute*, 155.

130. Caprile, *Contributo*, n° 5, 604s.

131. *Ibid.*, 606.

132. König (AS III/2, 203).

133. Philips, en Caprile, *Contributo*, n° 11, 615s.

134. Lefebvre, en Philips, *Objections*, 150.

135. Dupuy y otros, en *Primaute*, 154.

136. Parente (AS III/2, 211).

la jurisdicción pueda darse independientemente de la consagración no prueba nada contra la tesis de que la consagración confiere la capacidad real para la jurisdicción (la cual debe ejercerse por mandato superior)¹³⁷. Los defensores del capítulo tercero estaban utilizando, pues, varias distinciones para mantener la sacramentalidad del episcopado sin privar al Papa de sus plenas prerrogativas.

Se invocaron fuentes patrísticas y litúrgicas en defensa de la doctrina del capítulo acerca de la incorporación al colegio episcopal en la consagración. El capítulo enseñaba también que la consagración necesitaba ser complementada por otra condición para llegar a ser miembro del colegio, a saber, la comunión con la cabeza y con los demás miembros del colegio. La distinción entre el efecto del sacramento (la transmisión de poderes apostólicos) y la jurisdicción canónica (la determinación del ejercicio del poder), afirmaba el capítulo, ha de ser mantenida¹³⁸. El capítulo afirmaba claramente que el colegio episcopal no podía utilizar el poder que le había sido conferido si lo hacía en contra del Papa o, al menos, sin su aprobación implícita. Una vez más los defensores de la doctrina mostraron que el Papa seguía teniendo una función constitutiva en el ejercicio del poder de los obispos, en el supuesto de que quedara también claro que el sacramento era la fuente del poder.

Con respecto a la espinosa cuestión acerca del colegio episcopal como sujeto de poder supremo y pleno en la Iglesia, podemos ver cómo los que simpatizaban con el capítulo tercero sostenían que el temor de la oposición acerca de esta doctrina era un temor infundado. El poder episcopal de jurisdicción (*iure divino*), que se originaba por el sacramento, era, a causa de la estructura orgánica de la Iglesia, un poder dependiente del Papa no sólo en cuanto a su existencia, sino también en cuanto a su ejercicio¹³⁹. El capítulo enseñaba cuidadosamente que la cabeza era siempre parte del colegio; de esta manera se evitaba la oposición en el seno del colegio y la fragmentación del mismo¹⁴⁰. En la Iglesia no había más que un solo poder supremo¹⁴¹, que era poseído por dos sujetos inadecuadamente distintos, a saber, el Papa y el colegio juntamente con el Papa¹⁴². La doctrina del capítulo que atribuía poder supremo al Papa y al colegio se contenía implícitamente en la definición que el concilio Vaticano I había hecho de la infalibilidad pontificia¹⁴³. Así que el texto del *De ecclesia* preservaba de manera total e intacta la primacía del Papa incluso dentro del colegio¹⁴⁴. Aunque el poder colegial era poseído como un hábito (en *potentia*), sin embargo no podía actuarse independientemente del Papa, mientras que el poder del Papa se hallaba siempre en acto¹⁴⁵. El texto declaraba

137. Caprile, *Contributo*, n° 6, 608.

138. *Ibid.*, n° 5, 605-506.

139. Parente (AS III/2, 209).

140. *Ibid.*, 208; Lefebvre y Suenens, en Philips, *Objections*, 155.

141. Dupuy y otros, en *Primaute*, 155; Parente (AS III/2, 207, 211).

142. Lefebvre, en Philips, *Objections*, 151.

143. Ésta es la opinión de Florit, «solicitada paternalmente» por el Papa y enviada los días 21 y 22 de septiembre (en Caprile, *Contributo*, n° 17, 627). Su *votum* es una exposición interesante de cómo la doctrina del capítulo tercero podía deducirse lógicamente del concilio Vaticano I, que contenía ya implícitamente la doctrina expuesta en el capítulo.

144. Parente (AS III/2, 206, 209).

145. *Ibid.*, 207.

insistentemente que «sin el Papa no puede haber colegio; que el Papa es capaz de hacer cualquier cosa independientemente del colegio, y que los obispos no pueden hacer nada colegialmente apartados del Papa»¹⁴⁶. Sin embargo, un experto sugirió que, para evitar la falsa impresión de que el Papa era un simple «delegado» del colegio, podía introducirse una fórmula que dijera que el Papa no sólo guiaba al colegio de obispos, sino que en cierto sentido «causaba» la fe común y la autoridad de los pastores, y la vida de la Iglesia¹⁴⁷.

König mantenía que el capítulo tercero justificaba la distinción entre el oficio y su ejercicio, una distinción que había sido utilizada ya por Tomás de Aquino¹⁴⁸. Según la teología tradicional, los poderes ministeriales eran de naturaleza ontológica y espiritual conferida sacramentalmente. Sin embargo, su ejercicio estaba reglamentado y determinado por una jurisdicción canónica. Por tanto, las limitaciones o condiciones para el ejercicio de esos poderes episcopales eran consecuentes con su origen sacramental¹⁴⁹. En cuanto al poder de jurisdicción sobre la Iglesia entera, ese poder fue dado a los obispos como una facultad para la acción, como una potencia activa o disposición virtual, muy distinta del acto de ejercitar el poder¹⁵⁰.

Los defensores del capítulo abordaron también los aspectos prácticos de las cuestiones. Ellos consideraban que, en contra de los desastrosos efectos augurados por la oposición, la doctrina ofrecería nuevo esplendor y solemnidad al papado, ya que confirmaba la dignidad y la función de los obispos, querida por voluntad divina¹⁵¹. La colegialidad realzaría la unidad orgánica de la Iglesia y su jerarquía, en vez de conducir a la fragmentación¹⁵².

En cuanto a la propuesta intervención pontificia, que habría echado por tierra la votación sobre el capítulo, incluso Felici pensaba que tal paso dado por el Papa crearía más problemas que los que pretendía resolver. Había que respetar el plan para la votación, aprobado ya por la asamblea. Tan sólo después de expresados por los padres los votos de *non placet* y *placet iuxta modum*, la Comisión Doctrinal o el órgano competente debería valorar las objeciones de la minoría. Luego el texto podría ser enmendado de tal manera que consiguiera la aprobación de los padres¹⁵³. Un crítico anónimo de la petición de los cuarenta y cuatro había hecho notar ya que la propuesta de aplazar la votación y de trasferir el examen de la cuestión, quitándoselo a la Comisión Doctrinal y confiándolo a una comisión de teólogos, crearía una situación análoga a la que se ha-

146. Lefebvre, en Philips, *Objections*, 151.

147. Caprile, *Contributo*, n° 5, 605. Esta sugerencia nos recuerda a Carlo Colombo, quien en un estudio había sostenido: «Con respecto a sus hermanos en el episcopado y a toda la comunión episcopal, el Romano Pontífice, por la asistencia que le ha sido garantizada divinamente y por la autoridad que le ha sido conferida inmediatamente a él, es la causa de la fidelidad a las enseñanzas del Señor, es intérprete de la voluntad de Cristo, es el Vicario de Cristo, no el vicario del colegio episcopal» (*Il collegio episcopale e il primato del Romano Pontefice*: La Scuola Católica 93 [1965] 51).

148. König (AS III/2, 204).

149. Dupuy y otros, en *Primaute*, 156s.

150. Parente (AS III/2, 210).

151. *Ibid.*, 207; Lefebvre, en Philips, *Objections*, 152.

152. Parente (AS III/2, 211).

153. Caprile, *Contributo*, n° 12, 618.

bía producido en 1870 durante el debate sobre la infalibilidad pontificia. Según la opinión de este experto anónimo, sería sumamente imprudente privar a una comisión conciliar de su autoridad y crear un órgano puramente científico para que realizara la tarea de aquélla. Él sugería: «En vez de esto, habría que realizar el máximo esfuerzo por aclarar la doctrina en el seno de la comisión, quizá invitando incluso a representantes de la 'minoría' para que se integraran en ella, y especialmente ante los padres, ofreciendo un informe sobre los *modi* antes de realizar la votación definitiva». Al desechar la acusación de que se trataba de una doctrina novedosa y falsa, el experto añadió la siguiente condición: «El esquema podrá presentarse para una votación definitiva, una vez que se haya aclarado el sentido de la doctrina general y los diversos puntos particulares»¹⁵⁴. Con estas sugerencias fue adquiriendo forma la idea de una nota explicativa previa.

3) La actitud de Pablo VI

Al verse ante las insistentes demandas de la minoría, Pablo VI escuchó, estudió, escribió notas en los documentos que llegaban a su mesa, consultó con expertos de diversas convicciones, examinó su propio modo de proceder en los debates pasados, y permitió que la votación se efectuara según se había planeado¹⁵⁵. Testimonio de este «viaje» suyo de reflexión se encuentra en sus notas privadas, originadas por la renaciente oposición y por la renovada defensa de la doctrina. Varios documentos de este período merecen detenida atención. En primer lugar se hallan las notas escritas por Pablo VI el 18 de septiembre de 1964, sobre algunas de las cuestiones disputadas del capítulo tercero. En segundo lugar están sus notas sobre la carta privada de Larraona. El tercer documento, escrito el 22 de septiembre, incluye el alivio y el gozo que sintió el Papa por los resultados de las votaciones decisivas sobre el capítulo tercero¹⁵⁶. La cuarta serie de notas de Pablo VI que es importante para nuestro estudio fue compuesta el 16 de octubre de 1964. Un memorándum dirigido a Ottaviani expresaba las opiniones del Papa después de examinados los *modi* sobre el capítulo tercero, prestando especial atención a los deseos de la minoría, a la que él quería tranquilizar. En este documento el Papa consideraba oportuno aumentar el número de obispos que formaban parte del

154. *Ibid.*

155. El 5 de febrero de 1965, Dell'Acqua presentó a Caprile y a Roberto Tucci SJ, director de la «Civiltà Cattolica», las observaciones de Pablo VI acerca del artículo: *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*. Una corrección que el Papa pedía era la ampliación de la lista de autores a quienes él había consultado. Aparte de Journet, Congar, de Lubac y Guardini, indicados ya por Caprile en el artículo, el Papa añadía a Dieckmann, Siri, Billot, Clérissac, Tanquerey, Cerfaux y Bertrams (cf. Caprile, *Contributo*, n° 51, 680). Caprile recuerda las palabras de Dell'Acqua: «Sé cuántas noches pasó él [Pablo VI] leyendo libros para investigar la cuestión de la colegialidad, etc.» (*Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 590). Cf. también dos valiosos estudios de Peter Hebblethwaite, *Changing Vatican Policies 1965-1985: Peter's Primacy and the Reality of Local Churches*, en Thomas M. Gannon SJ (ed.), *World Catholicism in Transition*, New York 1988, 39-43; y Paul VI, en Adrian Hastings (ed.), *Modern Catholicism, Vatican II and After*, New York 1991, 53s.

156. Caprile, *Contributo*, n° 18, 627s. Lercaro atestiguó el alivio y el gozo que sintió el Papa por los resultados de la votación (*Lettere*, 270); cf. también JCng, 25 de septiembre de 1964, y Jan Grootaers, *La collégialité vue au jour le jour dans la IIIe session conciliaire*: *Irénikon* 38 (1965) 186.

comité al que se había confiado el primer examen de los *modi*. Decía: «El añadir otros dos obispos (uno de ellos de la ‘minoría’) sería una manera de acelerar la tarea y de asegurar a la ‘minoría’ que a los votos *iuxta modum* se les concedía la atención que merecían»¹⁵⁷. El Papa añadía que las reglas acerca de la imposibilidad de modificar el texto después de ser discutido en la comisión no debían aplicarse con excesiva rigidez, especialmente cuando un *modus* se hallaba motivado seriamente. Una nueva discusión podría servir para justificar más claramente, en el informe dirigido a la asamblea, por qué un *modus* no era aceptado. Pablo VI quería que Ottaviani viera si estas sugerencias suyas podían aplicarse sin causar problemas.

En su respuesta, transmitida al Papa cuatro días más tarde, Ottaviani aclaraba que el comité encargado del primer examen de los *modi* era simplemente un órgano consultivo. Las decisiones con respecto a cualesquiera modificaciones que debieran introducirse en el texto eran responsabilidad de la Comisión Doctrinal. Él creía además que el añadir nuevos miembros al mencionado comité no haría más que ralentizar su tarea. Pablo VI respondió: «Con el fin de eliminar razones para la desconfianza, parece conveniente que un representante de quienes no aceptan pacíficamente la doctrina del esquema intervenga en cada una de las fases del examen de los votos *iuxta modum* relativos al capítulo tercero, y que por esta razón ese representante se encuentre ya presente en el primer escrutinio de los votos. Esto no se sugiere porque haya falta de confianza en quienes están realizando la tarea, sino a causa del deseo de restaurar la paz y la confianza en las mentes de todos los padres conciliares»¹⁵⁸.

A primera vista, la preocupación de Pablo VI por la minoría parece inconsecuente con la extrema distancia manifestada por él con respecto a las posiciones de esa minoría en los dos documentos anteriormente examinados. Pero después de la euforia expresada por los resultados positivos de las votaciones iniciales sobre el capítulo tercero, el Papa tenía que hacer frente a dos cuestiones relacionadas con el asunto, a saber, cómo explicar el tratamiento que se había dado a los *modi* y cómo conseguir que la minoría aprobara el capítulo¹⁵⁹. Parece que está justificada la preocupación de Pablo VI de que el procedimiento empleado para el examen de los *modi* debía convencer a la minoría de que sus dificultades se habían tomado en serio. Cuando la minoría se dio cuenta de que el Papa no tenía intención de demorar la promulgación del *De ecclesia*, y de que la asamblea respaldaba plenamente el esquema, entonces los miembros de la minoría recurrieron a acciones potencialmente capaces de desbaratarlo todo¹⁶⁰.

157. Caprile, *Contributo*, n° 22, 632.

158. *Ibid.*, n° 24, 635s.

159. En una carta dirigida al Papa, el 27 de septiembre de 1964, exactamente una semana después de la primera votación sobre el capítulo tercero, Carlo Colombo alertaba al Papa sobre la urgente necesidad de determinar un procedimiento para la presentación de los *modi*; un enfoque de los retoques finales al esquema que hiciera ver de forma clara la total corrección tanto del procedimiento como de los contenidos podría ser el último medio de persuadir a la minoría para que aceptara el capítulo; Caprile, *Contributo*, n° 19, 629.

160. Entre esas acciones se hallaba un plan para bloquear las votaciones particulares sobre el capítulo tercero, que no permitían ya los votos *iuxta modum*. Larraona escribía a Ruffini el 23 de septiembre sugiriendo esta posible línea de acción (cf. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 135). Hubo también una vigorosa campaña para acrecentar los *modi* en relación con las dos votaciones globales programadas para el 30 de sep-

Como la minoría no logró reunir suficientes *modi*, volvió a cambiar de estrategia, centrándola entonces en los procedimientos¹⁶¹. Un diluvio de cartas de queja comenzó a amontonarse en el escritorio de Pablo VI, cartas que incluso para él eran difíciles evaluar¹⁶². Fesquet menciona en concreto una carta firmada por Ruffini y por otro cardenal italiano, que proponía que se anulara la votación sobre la colegialidad¹⁶³. Pero se podía confiar en las firmas. König hacía notar que muchos padres firmaban cartas sin haberlas leído¹⁶⁴. De hecho, en una audiencia con Pablo VI, Ruffini admitió que «había firmado (antes que nada) la 'Nota riservata', ¡pero sin haberla leído! Él sabe de qué se trata la cosa; según él, unas cuantas enmiendas serían suficientes y todo iría bien»¹⁶⁵. Las firmas para la carta inicial de Larraona fueron reunidas probablemente por el procedimiento de que los padres se fiaran simplemente de la persona que solicitaba sus firmas¹⁶⁶. En este contexto de renovados ataques, Pablo VI escribió su carta a Larraona el 18 de octubre de 1964¹⁶⁷.

Estos documentos que dimanaban personalmente de Pablo VI revelan cuáles eran sus actitudes ante las disputas que rodeaban la doctrina del capítulo tercero. Pero, como árbitro y cabeza de la asamblea, el Papa no expresó siempre públicamente sus actitudes. Mantenía una postura respetuosa pero crítica, consistente en escuchar. Estaba en desa-

tiembre. Si los *modi* constituían más de una tercera parte de los votos emitidos, entonces habría que rehacer el capítulo (cf. Lercaro, *Lettere*, 272). El 29 de septiembre Felici hizo la siguiente aclaración acerca de la manera en que se iba a celebrar la votación al día siguiente: «Desearía añadir algo más, venerables padres. Con respecto a los *modi* que puedan señalarse, podemos asegurar a todos los padres que tales *modi* serán examinados cuidadosa y detenidamente por la comisión competente, aunque un examen de los mismos pueda no ser necesario, porque se haya alcanzado la mayoría requerida. Los padres pueden estar seguros de esto. Porque el bien de la Iglesia y del Concilio exigen que el texto sea lo mejor y lo más claro posible, a fin de que pueda hacer bien a las almas» (AS III/3, 10). Estas palabras de Felici, según Wenger, estimulaban implícitamente a los padres a presentar más *modi*. Incluso los moderadores quedaron sorprendidos. Pero Felici les informó que el Santo Padre le había pedido que hiciera esta comunicación. Este gesto fue probablemente una manera de apaciguar a la minoría (Wenger, III, 79). Aparte de Felici, se dice que también Carlo Colombo estuvo trabajando para solicitar la presentación de los *modi*. El rumor encantó a Siri, que había lamentado el hecho de que Colombo, que era extraordinariamente influyente, no tuviera suficientes contactos con los anti-colegialistas. «Es un buen cambio», escribía (D-Siri, 548s).

161. Cf. Lercaro, *Lettere*, 275; y Wenger III, 80: «Mons. Carli, creyendo que había habido irregularidades y maniobras, se dirigió personalmente al Papa para cuestionar la legitimidad de esta votación».

162. Cf. el *memorandum* anónimo glosado por Dell'Acqua y Cicognani y dirigido a Pablo VI (Caprile, *Contributo*, n° 20, 629-631).

163. Fesquet, *Drama*, 393.

164. Observación mecanografiada de Dell'Acqua, en Caprile, *Contributo*, n° 21, 631.

165. Nota de Pablo VI, después de una audiencia con Ruffini, el 21 de septiembre (Caprile, *Contributo*, n° 16, 624).

166. Tisserant, respondiendo al Papa acerca de la exposición hecha por Larraona contra la votación sobre los *modi* del capítulo tercero, explicaba de esta manera la proliferación de firmas: «Los que firmaron lo hicieron así teniendo en cuenta el lugar que ocupaba en la Curia aquel que se lo pedía. ¿Acaso no era eso un abuso de confianza por parte de esa persona?» (Caprile, *Contributo*, n° 44, 675). En la práctica, algunos de los padres no podían negarse a los funcionarios de la Curia que se dirigían a ellos. No sería totalmente sorprendente el hecho de que se invocara el nombre de Pablo VI para justificar algunas de las iniciativas «anti-colegialistas» por la minoría y por parte de algunos miembros de la Curia, como sucedió también con el esquete sobre la libertad religiosa.

167. Caprile, *Contributo*, n° 23, 633-635. Caprile dice que el primer esbozo de esta respuesta fue completado el 6 de octubre y que luego experimentó revisiones.

cuerdo con las alegaciones de la minoría en las que se afirmaba que se estaban adoptando estrategias propagandísticas para conseguir que el Concilio aprobara el capítulo. Por ese motivo, desechó la pretensión de que se había presionado a los padres diciéndoles que eran incapaces de juzgar sabiamente. En vez de las consecuencias funestas predichas por la minoría, el Papa podía ver beneficios. Y en este sentido él formaba parte de la mayoría.

Sin embargo, en vista de la unanimidad que él quería conseguir —durante todo el Concilio y después de él—, el Papa siguió siendo fiel a su estrategia habitual: prestar atención de manera persuasiva a quienes examinaban los *modi* y presentaban la *expensio modorum*. En todo caso, él no tenía intención de hacer concesiones a la minoría en detrimento del capítulo¹⁶⁸.

b) Acto II: El debate oculto

La concisa respuesta de Pablo VI a Larraona, el 18 de octubre, no puso fin a los esfuerzos de la minoría que presionaba para introducir sus ideas, haciéndolo en una serie de intervenciones que constituían una amenaza contra la aprobación del *De ecclesia* y que cuestionaban también la aplicación de las normas conciliares. Una cronología de los acontecimientos inmediatos que condujeron a la composición de la NEP, facilitada por Philips y Tromps, nos permitirá vislumbrar el carácter dramático de esos días¹⁶⁹.

1) La secuencia de los acontecimientos

Aun después del 20 de octubre, cuando Pablo VI hizo que un obispo de la minoría formara parte también del comité encargado de examinar los *modi*, las peticiones de que el Papa mismo interviniera no decrecieron en número¹⁷⁰.

El 26 de octubre, Carlo Colombo habló por primera vez en la Comisión Doctrinal acerca de la posibilidad de añadir a la *relatio generalis* una contestación, dispuesta

168. Ruffini informó a Siri que Pablo VI había prometido un detenido examen de los *modi* (D-Siri, 30 de septiembre de 1964, 386). Nótese que el hecho de que el Papa se reserve para sí mismo el derecho a introducir cambios en el texto afirma su propia libertad con respecto incluso a los obispos reunidos en Concilio. Con tal gesto, el Papa aseguraría a la minoría que él no era y no iba a convertirse en el simple «registrator» de los deseos y anhelos de los obispos. Con sus hechos y con sus palabras el Papa recordaría que él es ante todo y principalmente el vicario de Cristo y el pastor de la Iglesia Universal.

169. Cf. *Primaauté*, 83s (Philips) y 166-178 (Tromp), así como RT.

170. El 20 de octubre de 1964 Pablo VI dio instrucciones a Ottaviani para que incluyera a un obispo de la minoría en el comité técnico cuyas recomendaciones sobre los *modi* iban a ser examinadas por la Comisión Doctrinal a partir del 22 de octubre (Caprile, *Contributo*, n° 24, 636). Tromp informa sobre una carta de Dell'Acqua dirigida a Ottaviani con las mismas instrucciones, pero con fecha 19 de octubre (RT, 17 de julio a 31 de diciembre de 1964, 24). El 21 o 22 de octubre Mons. E. Dante, secretario de la Congregación de ritos, de la que Larraona era prefecto, escribió a Pablo VI acerca de las preocupaciones de la minoría (Caprile, *Contributo*, n° 26, 636s); envió una carta más extensa sobre el mismo asunto al día siguiente (Caprile, *Contributo*, n° 26, 637-641). El 25 de octubre Ciappi presentó al Papa tres *modi* que él pretendía que iban a apaciguar a la minoría (Caprile, *Contributo*, n° 27, 641-646; *Primaauté*, 91-97).

sistemáticamente, a los *modi* rechazados¹⁷¹. El 31 de octubre, Colombo pidió a Philips (¿a causa de su autoridad para conseguir el acuerdo de Suenens?) que redujera un texto de la índole que él había propuesto. El 2 de noviembre, Philips preparó su *Addenda ad relationem generalem*¹⁷², y Colombo realizó su propia versión de una *nota introductoria*. Al día siguiente Colombo presentó a Pablo VI una evaluación de los *modi* de Ciappi, un ejemplar de los *Addenda* de Philips y su propia *nota*¹⁷³. El día 5 de noviembre, Colombo concedió permiso a Philips para que presentara su *Addenda* a la Comisión Doctrinal. La Comisión Doctrinal discutió y aceptó el texto de Philips el 6 de noviembre.

Sin embargo, ni siquiera esto frenó a la minoría, la cual siguió enviando apelaciones, algo que incluso Felici consideró poco afortunado¹⁷⁴. El 9 de noviembre, para sorpresa de muchos, pero no de Pablo VI, Colombo presentó su propia *nota* a la Comisión Doctrinal. El 10 de noviembre, la Comisión Doctrinal rechazó la *nota* de Colombo, pero envió a Pablo VI un texto enmendado de los *Addenda* de Philips, en el cual habían intervenido Charles Moeller y la secretaría de Estado¹⁷⁵; mientras tanto Gagnebet trataba de introducir algunas enmiendas en el capítulo mismo. Por medio de Cicognani, el Papa dio instrucciones a la Comisión Doctrinal para que ésta compusiera una nota explicativa sobre los *modi* aceptados para su incorporación al esquema; presentó también algunas enmiendas al capítulo y a los *Addenda* de Philips, juntamente con las opiniones de Bertrams¹⁷⁶. El 11 de noviembre, Ottaviani comunicó a la Comisión Doctrinal la respuesta del Papa acerca de la *nota explicativa*. El 12 de noviembre la Comisión Doctrinal se reunió sin los expertos para discutir los *modi* pontificios y los *Addenda* de Philips, que se habían convertido ahora en la NEP. En aquel mismo día Ottaviani envió a Pablo VI una NEP revisada con acompañamiento de un informe elaborado por Philips. Pablo VI aprobó el texto el 13 de noviembre. Las respuestas a los *modi* relativos al capítulo tercero (aquellos que vendrían precedidos por la NEP) fueron distribuidos a la asamblea el 14 de noviembre¹⁷⁷. En un anuncio hecho el 16 de noviembre, Felici dio a conocer a los padres la importancia de una NEP, todavía no vista, para la votación sobre el capítulo tercero. Ese mismo día Pablo VI escribió a la Comisión Doctrinal, elogiando el capítulo tercero y la labor realizada.

Con esta visión global del curso de los acontecimientos, podemos contemplar ahora las cuestiones teológicas y prácticas que rodearon la composición de la NEP.

171. El 28 de octubre Larraona respondió a la carta de Pablo VI del 18 de octubre justificando los motivos de su *nota riservata* (Caprile, *Contributo*, nº 28, 648-650).

172. *Primauté*, 98s.

173. *Ibid.*, 100-108. Ese mismo día una persona no mencionada proporcionó a Pablo VI algunas observaciones sobre la segunda carta de Dante (Caprile, *Contributo*, nº 30, 651s).

174. El día 7 de noviembre Pablo VI recibió una carta, compuesta probablemente por Carli y que llevaba 107 firmas; en ella se reiteraban las dificultades de la minoría. Felici, consultado por el Papa, y un asesor no mencionado reaccionaron desfavorablemente a la carta (Caprile, *Contributo*, nn. 32-36, 652-664).

175. Documentos de Moeller, 686-700.

176. *Ibid.*, 701-731.

177. *Primauté*, 114s; Caprile, *Contributo*, nn. 38 y 39, 670-672.

2) La causa de la minoría

Después de fracasar primeramente en su intento de bloquear la votación sobre el capítulo tercero, y luego de alcanzar el número necesario de *modi* para hacerla peligrar, la minoría matizó su estrategia. En primer lugar, exaltó la integridad de los objetores, a quienes se calificaba como los más sinceros y fieles servidores de la Santa Sede, motivados únicamente por una filial confianza en el Papa e impulsados por un deber de conciencia¹⁷⁸. En segundo lugar, señaló supuestas irregularidades de procedimiento que arrojarían dudas sobre la validez de la votación. Al preguntar por qué no se había abierto de nuevo el debate, Dante, Carli y otros mantenían también que el número de los votos de *non placet* y de *placet iuxta modum* en las dos últimas votaciones equivalían virtualmente a un rechazo de la totalidad del capítulo¹⁷⁹; a no ser por las seguridades que había dado Felici de que los *modi* serían considerados seriamente por la Comisión Doctrinal, muchos de los votos de *placet iuxta modum* habrían sido votos de *non placet*. Por esta razón, la aceptación de esos *modi* era condición imprescindible para que se alcanzara la unanimidad en la votación final¹⁸⁰. En tercer lugar, la profunda división originada por la cuestión era debida en parte a la decisión de Pablo VI de no intervenir en el Concilio, a fin de mover a todos a que se escucharan unos a otros¹⁸¹. Finalmente, Dante y Larraona exigieron que la formulación de la doctrina fuera más precisa y que se marcaran bien los límites para una correcta interpretación de la misma¹⁸²; esto fue el comienzo de las conversaciones para una «nueva demarcación de las dimensiones» y para una reconciliación de las posiciones¹⁸³. El plan global de la minoría, durante esos días finales, fue inducir a Pablo VI a que impulsara a la Comisión Doctrinal y a la mayoría a que aceptase la «reconciliación»; de no hacerlo así, correrían el riesgo de perder la constitución completa o incluso de ser los perdedores en la totalidad del Concilio.

Mientras tanto, los miembros de la minoría seguían repitiendo las objeciones sobre las tres cuestiones que desde hacía trece meses habían venido causando turbación en ellos: la fundamentación sacramental de los oficios de enseñar y gobernar¹⁸⁴; la consagración y la colegialidad¹⁸⁵; y la relación entre la potestad plena y suprema del colegio y el primado pontificio¹⁸⁶.

Para resolver estas tres áreas de problemas, algunos expertos, convencidos anti-colegialistas, presentaron a Pablo VI los denominados «*modi* conciliadores», los cuales

178. Así Dante y Larraona en sus cartas (Caprile, *Contributo*, n° 26, 639 y n° 28, 648s [con notas de Dell'Acqua]).

179. Así Carli (Caprile, *Contributo*, n° 32, 654s, y n° 26, 640).

180. *Ibid.*, n° 25, 637; n° 26, 639s; n° 32, 657.

181. *Primaute*, 119s.

182. Caprile, *Contributo*, n° 25, 637s; n° 28, 649.

183. Así las cartas de Ciappi y de Larraona, *ibid.*, nn. 27 y 28, 641-650.

184. Cf. Caprile, *Contributo*, n° 26, 640; n° 27, 641; n° 32, 656; *Primaute*, 123.

185. Caprile, *Contributo*, n° 32, 653-660. En este documento Carli y sus compañeros hicieron la aguda y precisa observación de que la formulación que el esquema hacía del problema era diferente del voto de orientación que parecía haber restringido la condición de miembro del colegio episcopal a quienes habían sido consagrados legítimamente.

186. Dante y Carli, en Caprile, *Contributo*, n° 26, 638; n° 32, 657.

habían sido concebidos por Ciappi y Gagnebet¹⁸⁷. La orientación general de sus sugerencias, que tampoco eran completamente nuevas, consistía en entender la consagración episcopal como un otorgamiento, a lo sumo, de la fuente de los oficios o de la capacidad para ejercerlos. Tanto la posesión de los oficios como el ejercicio de los mismos dependían del Papa y del hecho de estar en comunión con él. El colegio de los obispos disfrutaba de suprema y plena potestad en la Iglesia no por una concesión directa de poder en el sacramento, sino por el hecho de participar en la plenitud del poder pontificio. Ciappi ofreció un interesante comentario sobre la manera de entender la atribución de potestad suprema al colegio:

Teológicamente parece que podríamos llegar a decir que el colegio episcopal es un sujeto capaz de ejercer suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal en la medida en que el Romano Pontífice, que es el único en quien reside toda la plenitud (concilio Vaticano I, Denz. 1831 [DH, 3064]), da al episcopado una participación en su suprema y plena potestad, pero sin que él pierda o comunique el primado y la total plenitud, que es su prerrogativa personal¹⁸⁸.

Esta línea maximalista de argumentación, que niega la colegialidad derivándola de la presencia del Papa entre los obispos, era una opinión que la NEP no aceptaría.

3) Nuevas respuestas a la minoría

Pablo VI actuó rápidamente ante los nuevos *modi* y comentarios procedentes de la minoría. Los señaló a la atención de la Comisión Doctrinal y de algunos consejeros de confianza. La Comisión Doctrinal, en su revisión de los *modi*, no actuó en la forma esperada por la minoría¹⁸⁹. Entre los cambios aceptados por la Comisión Doctrinal, ninguno procedía de las revisiones sugeridas por Ciappi o Gagnebet. Esto no es sorprendente, puesto que Colombo y Philips estaban de acuerdo en que el hecho de aceptarlas alteraría sustancialmente el significado del texto aprobado ya¹⁹⁰. Bertrams, hacia cuyas opiniones Pablo VI sentía gran respeto, declaró que, en contra de los temores de la minoría, el esquema no ponía en peligro las prerrogativas pontificias; en realidad, él desplazaba un poco el foco de la disputa, afirmando que algunas revisiones impedirían que en el futuro se impusieran al texto interpretaciones incorrectas. Y así, él presentó cinco *modi*, de los cuales únicamente dos se ocupaban directamente de las principales preocupaciones de la minoría¹⁹¹. Claramente, la Comisión Doctrinal y algunos expertos cercanos a Pablo VI no se hallaban grandemente preocupados por las novísimas críticas procedentes de la minoría. Puesto que éstas no constituían nuevas cuestiones, no podían dárseles nuevas respuestas.

187. Cf. Caprile, *Contributo*, n° 27, 645s, y *Primaute*, 123s.

188. Caprile, *Contributo*, n° 27, 645s.

189. Cf. AS III/8, 52-111; Betti, *Dottrina*, 286-302; *Primaute*, 65ss; y RT, 48-52.

190. Cf. *Primaute*, 106s.

191. *Ibid.*, 112. Un año antes W. Bertrams había publicado una obra sobre este tema: *De episcopatu et primatu Romae*, Roma 1964; esta obra era floja exegéticamente, como hizo notar Dupont (Documentos de Dupont, 242).

4) La respuesta de Pablo VI

Como Bertrams, Pablo VI sostuvo que algunos puntos del esquema necesitaban mayor precisión. En sus instrucciones a Ottaviani, del 10 de noviembre, el Papa expresó algunas preocupaciones que podrían considerarse como sus *modi* officiosos¹⁹². En primer lugar, con respecto al colegio episcopal como sujeto de suprema potestad, el Papa quería que el enunciado expusiera más claramente que el ejercicio estrictamente colegial de la potestad suprema variaba con el tiempo, con arreglo a las exigencias de la Iglesia. Correspondía también al Papa el juzgar acerca de la oportunidad y de la manera de ejercer tal potestad¹⁹³. Como Bertrams, Colombo y Philips, Pablo VI no accedió a la demanda de la minoría, que quería que se declarara que la potestad del colegio era una mera potencialidad que se derivaba del Papa y que era actuada por el Papa. Sin embargo, la Comisión Doctrinal no introdujo la aclaración deseada por el Papa en el texto del *De ecclesia*, sino en la NEP.

En segundo lugar, Pablo VI proponía que se insertara una explicación de la distinción y de la relación entre el aspecto sacramental-ontológico y el aspecto canónico-jurídico de los poderes y de la misión de los obispos. El Papa creía que tal explicación apaciguaría los temores acerca del carácter sacramental de la consagración episcopal y de los *munera sacra*. Esta propuesta sería recogida igualmente en la NEP, pero no en el texto del *De ecclesia*.

Podemos, pues, afirmar sin temor a equivocarnos que la Comisión Doctrinal y algunos de los consejeros cercanos al Papa trataron de mantener el núcleo doctrinal del esquema aprobado, en contra de lo que ellos veían como la postura de la minoría, una postura esencialmente diferente. Cualesquiera cambios que la Comisión Doctrinal acogiera de buena gana en el texto, debían ser una aclaración, y no una corrección, de la doctrina del esquema. Sin embargo, la Comisión Doctrinal rehusó también incorporar cambios que, aunque pudieran estar bien fundados, eran innecesarios por constituir pleonasmos; y a esta luz los miembros de la comisión juzgaron los *modi* de Pablo VI. Se adoptó una estrategia consistente en lograr una solución de avenencia. Según eso, las aclaraciones se insertarían en la nota explicativa, y de este modo quedaría salvaguardada la integridad del texto.

c) Los orígenes de la «Nota explicativa praevia»

Si la finalidad declarada de Pablo VI y de la Comisión Doctrinal, al insertar cambios en el texto, no era la de alterar la sustancia de la doctrina, sino la de hacer que las formulaciones fueran más precisas, entonces ¿qué papel desempeñó la NEP en todo el drama del *De ecclesia*?

192. Caprile, *Contributo*, n° 36, 665; n° 37, 666.

193. Fascículo entregado por Dell'Acqua juntamente con la carta del 10 de noviembre (Caprile, *Contributo*, n° 37, 668).

La NEP había tenido un interesante desarrollo antes de que los padres se enteraran de su existencia¹⁹⁴. Como se vio anteriormente, Colombo había expresado a Pablo VI y a la Comisión Doctrinal su preocupación acerca de la presentación de los *modi*, antes de que éstos fueran recogidos en la votación del 30 de septiembre¹⁹⁵. Parece que Congar fue incluso más inflexible acerca de la necesidad de una explicación de los términos clave empleados en el capítulo, a los cuales la minoría daba un significado diferente del que les daban sus autores. Ya el 14 de septiembre Congar, juntamente con otros, había sugerido la posibilidad de permitir que Philips hiciera una presentación verbal ante el Concilio, de la misma manera que la había hecho Zinelli en el concilio Vaticano I, pero las diversas personas con quienes él consultó no acogieron favorablemente su sugerencia o vieron en ella algunas desventajas. Sin embargo, él se hallaba plenamente convencido de que la oposición de la minoría podía ser vencida fácilmente, si se realizaba esa presentación oral, cosa que era muy sencilla¹⁹⁶.

Según los recuerdos de Philips, Colombo suscitó la cuestión de preparar una buena explicación de los *modi* en la Comisión Doctrinal el 26 de octubre, de manera que él, Philips, pudiera recibirla personalmente el 31 de octubre¹⁹⁷. Colombo sugería que las respuestas a los principales *modi*, reunidas sistemáticamente en forma de una declaración de principios, se añadieran a la *relatio generalis* a fin de ofrecer una explicación satisfactoria a la minoría¹⁹⁸. Philips compuso el 2 de noviembre los *Addenda ad relationem generalem*, a fin de satisfacer la petición de Colombo¹⁹⁹. Ese mismo día Colombo entregó a Philips su *nota introductoria*, un texto que Tromp y Carbone pensaron erróneamente que era de Bertrams²⁰⁰. Colombo declaraba que, puesto que muchos de los *modi* procedían de una falta de comprensión plena de los principios que rigen la potestad episcopal conforme a la Comisión Doctrinal, al evaluar los *modi* sería de una

194. Por el informe de Philips y por la reconstrucción histórica que Grootaers hizo de los acontecimientos, nos enteramos de que la NEP, tal como la conocemos, se desarrolló a partir de varias revisiones del texto: a) el texto original de los *Addenda* del 2 de noviembre; b) un texto revisado por la Comisión Doctrinal el 6 de noviembre; c) un texto ulteriormente revisado por Philips después de la reunión de la Comisión Doctrinal; d) el texto que fue titulado NEP el 11 de noviembre; e) la versión del texto después de la reunión de la Comisión Doctrinal el 12 de noviembre, y f) la forma definitiva. Una útil sinopsis de las versiones de la NEP, completada con textos de los *modi* y con las respuestas de la comisión a cada uno de los puntos, la ofrece Grootaers (*Primaute*, 179-188). Para un análisis histórico-teológico de los puntos de la NEP, véase la tesis inédita de Corrado De Rossi, *La formazione del testo della «Nota explicativa praevia» alla Costituzione dogmatica De ecclesia del Vaticano II (1962-1964)*, Bologna 1973-1974. El análisis de De Rossi muestra que el texto es principalmente una recopilación de las principales enmiendas presentadas por los miembros de la minoría, pero rechazadas por la comisión porque se hallaban en contradicción con el texto sobre el que se había votado.

195. Cf. Caprile, *Contributo*, n° 19 (de fecha 27 de septiembre de 1964), 628, y posiblemente n° 5 (de mediados de septiembre de 1964), 605.

196. A partir del 18 de septiembre de 1964, Congar repetía a menudo en su diario esta necesidad de que Philips ofreciera una explicación verbal en el aula conciliar (cf. A. Melloni, *Yves Congar al Vaticano II: Ipotesi e linee di ricerca*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 50 [1997] 489-527).

197. Tromp no indica semejante acción por parte de Colombo en sus actas del 16 de octubre de 1964.

198. *Primaute*, 67.

199. *Ibid.*, 98s.

200. Cf. las observaciones de Carbone en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 198.

gran utilidad explicar esos principios²⁰¹. Colombo repitió la idea a Pablo VI el 3 de noviembre y presentó como un paralelo la explicación oficial dada por Zinelli y Gasser antes de la votación definitiva sobre la constitución *Pastor aeternus* en el concilio Vaticano I. Esta nota explicativa podría servir también para un futuro análisis teológico del texto²⁰². Lo mismo que Colombo, Congar consideró también el informe de Zinelli como modelo para una explicación de los términos clave de la constitución, pero Congar prefería una presentación verbal²⁰³. El mismo Philips había solicitado cierto número de veces poder dirigirse a la asamblea, pero los dirigentes de la Comisión Doctrinal lo habían rehusado insistentemente²⁰⁴. Incluso durante el segundo período del Concilio, algunos padres habían solicitado una explicación de los términos, la cual podía incorporarse al texto o ponerse en una nota²⁰⁵.

El 6 de noviembre la Comisión Doctrinal discutió y aprobó los *Addenda* de Philips²⁰⁶. Para sorpresa de todos, Colombo presentó el 9 de noviembre a la Comisión Doctrinal su versión de la *nota*, que Philips pensaba que había sido abandonada. Colombo hizo uso nuevamente del informe de Gasser el 11 de julio de 1870, en el concilio Vaticano I, como el modelo para su nota explicativa²⁰⁷. Añadió, como señaló Tromp, que «el Papa era conocedor de la nota, pero dejaba en plena libertad a la Comisión Doctrinal»²⁰⁸. Puesto que Colombo parecía actuar como emisario del Papa, la Comisión Doctrinal decidió de mala gana estudiar la nota. Cuando le pidieron a Tromp que hiciera un comentario, él declaró que este *modus agendi* estaba lleno de peligros y podía alimentar rumores de que se estaban haciendo maniobras; él pensaba que los contenidos de la nota podían incluirse en las respuestas oficiales dadas a los *modi*. Philips vio también dificultades en el propuesto plan de acción y cuestionó incluso la comparación de la nota con la acción realizada por Gasser en el concilio Vaticano I.

El mismo día en que la Comisión Doctrinal estaba sopesando el valor de la propuesta de Colombo, Pablo VI envió directrices a Ottaviani, que fueron comunicadas a la Comisión Doctrinal el 11 de noviembre. El Papa escribía:

El Vicario de Cristo, teniendo ahora que hacer lo que es su parte y promulgar el nuevo texto, ha expresado por esta razón su deseo de que el texto vaya precedido por una nota explicativa de la Comisión Doctrinal sobre el significado y el valor de las enmiendas efectuadas en el texto; y para esta explicación sería apropiado el tener en cuenta el método seguido en el concilio Vaticano I. De esta manera, la comisión debería mostrar ca-

201. *Primaute*, 100.

202. *Ibid.*, 107. Betti hace notar que el procedimiento propuesto por Colombo no corresponde por completo al informe de Gasser en el concilio Vaticano I (Betti, *Dottrina*, 302 nota 142).

203. Cf. Congar, *Notices bibliographiques*: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972) 159; cf. también Id., *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, Paris 1965, 116.

204. *Primaute*, 65.

205. Algunos ejemplos que podemos recordar son los de Mons. V. Enrique y Tarancón (AS II/2, 737) y Mons. Souto Vizoso (*ibid.*, 886).

206. En sus actas correspondientes al 6 de noviembre (RT, 28-29), Tromp no dice nada acerca del documento de Philips.

207. Philips sitúa este acontecimiento en el día 9 de noviembre, mientras que Tromp lo registra en el día 10 de noviembre.

208. RT, 35.

ridad, formulando una respuesta adecuada a las dificultades suscitadas sobre la materia, de tal modo que pueda tranquilizar las mentes de muchos padres conciliares, y hacer posible una adhesión con un convencimiento más amplio y profundo en el aula conciliar. En realidad, la comisión, que tiene buenas razones para mantener su propia posición, ha de tener también buenas razones para resolver dificultades²⁰⁹.

El deseo del Papa y los fines que lo motivaban fueron expuestos aquí con bastante claridad. Lo que no se enunció abiertamente era que Pablo VI se había molestado por interpretaciones de la doctrina propuestas por algunos pro-colegialistas. Incluso algunos defensores de la doctrina habían hecho notar indiscreciones cometidas por parte de algunas personas, y que estas indiscreciones podrían haber persuadido a Pablo VI de lo necesario que era presentar una nota explicativa. En este caso la nota sería útil no sólo para la minoría que tenía miedo de la doctrina, sino también para la mayoría que iba demasiado lejos en la interpretación de lo que la doctrina establecía²¹⁰.

El 12 de noviembre la Comisión Doctrinal optó por los *Addenda* de Philips, prefiriéndolos a la nota de Colombo, como base para el texto requerido por el Papa²¹¹. Philips introducía el texto con las siguientes palabras: «La comisión, para comodidad del lector, ha decidido ofrecer un prefacio al tratamiento de los *modi*, con las siguientes observaciones generales». A petición del P. Anastasio del Santo Rosario, la Comisión Doctrinal suprimió las palabras «para comodidad del lector»²¹². El título se cambió también para que dijera: *Nota explicativa praevia ad expansionem modorum*²¹³; Philips lamentaría más tarde el hecho de que la NEP hubiera adquirido un carácter absoluto que no formaba parte de la intención original, que era sencillamente la de proporcionar al lector criterios generales para entender las respuestas que se habían dado a los principales *modi*²¹⁴. Por eso Colombo pudo muy bien sacar la conclusión de que, con el cambio de título, la NEP había dejado de ser un mero instrumento para una «clara lectura» del texto²¹⁵.

209. *Primauté*, 109. En los Documentos de Suenens, 2063s, hay copias de las cartas de Cicognani a Ottaviani con los *Addenda* y la opinión de Betrams, precedidas por una nota de una página sobre las enmiendas, al pie de la cual el Papa anotó: «Todo esto es esencial».

210. Para un relato sobre la decepción experimentada por Pablo VI en relación con algunos de los extremos liberales que estaban manipulando el texto, cf. Wiltgen, 232. Colombo hace referencia a un artículo en «Corriere della Sera» que alarmó a Pablo VI (*Appunti a un'opera di ecclesiologia conciliare*: Teologia 12 [1987] 163). Philips señala algunas indiscreciones cometidas por la mayoría, especialmente en relación con los medios de comunicación social (*Primauté*, 71). Boyer dice que la NEP pretendía atajar los excesos en la interpretación procedentes de la mayoría (*I vescovi secondo la costituzione conciliare De ecclesia*: Divinitas 9 [1965] 390).

211. Está claro, pues, que el principal redactor de la NEP fue Philips, con la asistencia de Pablo VI, la Comisión Doctrinal y Bertrams, que le ayudaron en las revisiones de su texto básico. La responsabilidad por la NEP fue atribuida a muchos. Xavier Rynne III, 241, pensaba que el texto procedía del mismo Pablo VI. Wenger III, 82, dijo que la redacción fue obra de un comité integrado por Charue, Parente, Franić y Tromp. El cardenal König pretendía que era una iniciativa de Mons. Felici (*Where Is the Church Heading?*, Middlegreen 1985, 36).

212. *Primauté*, 76; Tromp, *Relatio Secretarii*, 40.

213. Tromp, *Relatio Secretarii*, 37.

214. *Primauté*, 76. Prignon recuerda la resistencia de Philips a convertir la NEP en un criterio para interpretar la doctrina sobre la colegialidad. Cf. Claude Troisfontaines, *À propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Lumen gentium»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 141s.

215. Colombo, *Appunti a un'opera di ecclesiologia conciliare*, 164.

1) El contenido de la *Nota explicativa praevia*

La NEP tenía cuatro puntos y una *nota bene*. El primer punto se refiere al concepto de *collegium*, que no debe entenderse en sentido estrictamente jurídico, como si se tratara de un grupo de personas iguales que delegan su poder en aquel que está a la cabeza de ellos. Referido a un grupo estable, *collegium* puede utilizarse en forma intercambiable con los términos *ordo* o *corpus*²¹⁶. El paralelismo entre Pedro y los apóstoles, por un lado, y el papa y los obispos, por otro lado, implica proporcionalidad entre las dos relaciones, pero no la transmisión de los poderes extraordinarios de los apóstoles a los sucesores de los mismos. Del mismo modo, tampoco denota que exista igualdad entre la cabeza y los miembros del colegio.

El segundo punto afirma que la condición de miembro del colegio episcopal se origina mediante la consagración sacramental y en la comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio. La consagración efectúa una participación ontológica en los sagrados oficios. Ha de mantenerse la distinción entre el oficio y la *potestas ad actum expedita* (una potestad dispuesta ya para el acto). Esta última potestad surge de la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica que viene a añadirse al oficio. La determinación canónica, dada con arreglo a normas aprobadas por una autoridad suprema, puede adquirir la forma de la concesión de un oficio o de la asignación de sujetos. La pluralidad de sujetos que ejercen jerárquicamente los oficios con arreglo a la voluntad de Cristo exige tal determinación canónica en la Iglesia. La comunión es ante todo y sobre todo una realidad vivida en la historia de la Iglesia, antes de ser codificada en forma de ley. La comunión, un concepto muy apreciado en la Iglesia primitiva y en las Iglesias orientales contemporáneas, no es un sentimiento vago, sino una realidad orgánica que requiere forma jurídica, al mismo tiempo que está animada por la caridad. Por tanto, es apropiado el término de *comunión jerárquica*. Finalmente, los documentos de los papas recientes sobre la jurisdicción deben interpretarse en el sentido de que hablan de la determinación canónica de la potestad.

El tercer punto se ocupa de la plenitud de poder y de funcionamiento del colegio. Para que el poder del papa no se halle en peligro, es necesario reconocer que es el colegio *con su cabeza* el sujeto de la suprema y plena potestad. El colegio existe con su cabeza, cuyo oficio como vicario de Cristo y pastor de la Iglesia Universal permanece intacto dentro del colegio. Por tanto, la distinción no es entre el papa y los obispos considerados colectivamente, sino entre el papa por separado y el papa con los obispos. Algunas acciones pertenecen únicamente al papa como cabeza. Él es quien juzga cómo debe ejercerse la solicitud por la Iglesia total, ya sea de manera personal o bien colegialmente, con arreglo a las necesidades de la Iglesia en el curso del tiempo. El papa, al regir, iniciar o aprobar el ejercicio de actos colegiales, procede con arreglo a su propia discreción, teniendo muy presente el bien de la Iglesia.

216. Esto es lo que Dossetti había dicho a Lercaro antes de la votación sobre las cinco cuestiones; cf. HV 3, 87s; y A. Melloni, *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963*, en A. Melloni y otros (eds.), *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 342s.

El último punto habla de la relación entre el papa y los obispos en cuanto realizan actos colegiales. El papa, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer su poder en todo momento con arreglo a su voluntad, tal como lo requiere su oficio. El colegio episcopal, aunque existe siempre, no se involucra permanentemente en actos que sean estrictamente colegiales. Esto quiere decir que ese poder se encuentra sólo a intervalos en pleno acto, y sólo con el consentimiento del papa. El hecho de exigir el consentimiento de la cabeza excluye la idea de que los actos colegiales dependan de alguien que sea extrínseco al colegio. Lejos de eso, la palabra «consentimiento» evoca comunión con la cabeza y la necesidad de un acto positivo por parte de ella. En tales acciones han de observarse siempre las normas aprobadas por la autoridad suprema. La unión de los obispos con la cabeza significa que los obispos no pueden actuar como un colegio sin la acción de la cabeza.

La *nota bene* señala dos puntos. En primer lugar, sin la comunión jerárquica no puede ejercerse el oficio sacramental-ontológico, que es distinto del aspecto canónico-jurídico. En segundo lugar, la Comisión Doctrinal decidió no entrar especialmente en la cuestión acerca de la legalidad y validez de los poderes ejercidos actualmente en las Iglesias orientales separadas.

2) Reacciones y juicios

Las cinco partes de la NEP (incluida la *nota bene*) se convirtieron en un imán que atraía interpretaciones opuestas de la colegialidad. Durante la semana negra, el debate cambió precisamente a causa de la introducción de la NEP, a la luz de la cual había que entender la doctrina del capítulo tercero sobre la colegialidad. Las líneas de la batalla llegaron a estar bastante difusas. ¿La NEP reflejaba fielmente la doctrina del capítulo? ¿Cambió la sustancia de la doctrina? ¿Por qué el capítulo, a la luz de la NEP, llega a hacerse aceptable para quienes se habían opuesto a él? ¿Qué es lo que la NEP revela acerca del capítulo? Pues bien, estas preguntas nos conducirán a evaluar, al menos brevemente, la coherencia lógica interna entre el capítulo tercero del *De ecclesia* y la NEP.

El primer aspecto de la cuestión se refiere a los medios elegidos para aclarar la fórmula. El anuncio pronunciado por Felici el 16 de noviembre se hizo, como hemos dicho, a una asamblea que no sabía nada acerca de ello; Congar refiere que Felici disfrutó leyendo aquel anuncio a la manera en que Zinelli se había dirigido a los padres del concilio Vaticano I²¹⁷. Ese mismo día Ruffini informaba a Pablo VI de que la NEP había disipado toda la ansiedad relativa al capítulo tercero. Eso apareció de alguna manera como una buena noticia para el Papa, quien sentía ansiedad pensando en si la asamblea iba a aprobar el capítulo²¹⁸.

La NEP se convirtió en el foco de una nueva polémica, sin haber estado sometida jamás a un debate abierto y público. Mientras que Ruffini sugería que los anuncios de Felici sobre la NEP y la calificación teológica se añadieran al texto, para que éste pudiera ser

217. ICng, 16 de noviembre de 1964.

218. El *pro memoria* de Felici, de fecha 15 de noviembre de 1964 (AS V/3, 68).

interpretado correctamente²¹⁹, Dossetti hacía notar en una carta dirigida a Colombo el 15 de noviembre: «Esta mañana escuché más de un esfuerzo por resistir y por encontrar formas de oposición, especialmente si hay personas que pretenden dar algún valor especial, cualquiera que sea, a la *Nota praevia*»²²⁰. No sólo Dossetti escribió a Colombo una carta que servía para informar al Papa acerca del gran perjuicio que todo el incidente podría causar al Concilio, sino que compuso también una severa crítica de los cuatro puntos y de la *nota bene* de la NEP. Él pensaba que no se habían tenido en cuenta para nada las mejoras del capítulo propuestas por la mayoría, y en cambio se había favorecido a la NEP y otras revisiones menores. Envío a Lercaro una nota aún más fuerte²²¹.

Congar encontró que las reacciones de Dossetti, Medina y de Lubac eran exageradas; trató de explicarles que las distinciones efectuadas por Philips en la NEP no vaciaban de sentido la doctrina sobre la colegialidad. La principal preocupación de Congar era la *nota bene*, en la cual la Comisión Doctrinal no decidió abordar la cuestión de la legalidad y validez de las ordenaciones episcopales en las Iglesias orientales, suscitando lo que a un padre melquita le parecía ser «una duda absolutamente incomprensible», y conduciendo a un comentarista anónimo a preguntar si el Concilio deseaba hacer «posible o imposible un diálogo con las Iglesias ortodoxas»²²². Pero aparte de esto, Congar estaba convencido de que la NEP era sencillamente una ayuda para tranquilizar a la minoría, y de que no formaba parte del esquema. Al oír que algunos colegialistas querían votar *non placet* para expresar su protesta, Congar les suplicó encarecidamente que no añadieran nuevas inquietudes al Papa²²³.

Ratzinger quería una acción firme a fin de conseguir un debate libre sobre la cuestión²²⁴. El 19 de noviembre Lercaro hizo que Dossetti preparara una apelación al Papa, apoyada por quinientas firmas, para conseguir que se discutiese el tema²²⁵.

219. Caprile, *Contributo*, n° 43, 674.

220. Una carta encontrada en los Documentos de Dossetti, 11/100a, publicada por G. Alberigo, *L'Episcopato al Vaticano II*, en *Cristianesimo nella storia* 8 (1987) 161.

221. Documentos de Dossetti, II 97a, b; para documentos parecidos, cf. II/99 y II/101.

222. D-Edelby, 16 de noviembre de 1964, 285, y la nota en los Documentos de Dossetti, 328.

223. JCng, 596, 600, 609-612.

224. «Se dijo esta mañana en el aula que el Prof. Ratzinger está difundiendo que es necesario votar *non placet* al tercer capítulo del *De ecclesia*. Philips se sintió muy indignado por ello y se opuso a la idea. En realidad, podría ser muy peligroso. De esta manera, Staffa podría conseguir efectivamente la finalidad clara de su táctica, que es la de demorar tanto la cuestión que no pueda promulgarse en la presente sesión, de forma que él pueda contar con un año para hacer que progrese su idea. Después yo hablé con Ratzinger. Él corrigió el rumor en el sentido de que él no favorecería la votación de *non placet*, mientras se estuvieran realizando esfuerzos por medio del cardenal Frings para conseguir que los moderadores concedieran una oportunidad a representantes de algunas conferencias episcopales para que intervinieran sobre el tema el miércoles. Pero esto sería bastante peligroso, porque originaría una nueva demora; la cuestión podría ser remitida de nuevo al Papa, y de este modo Staffa conseguiría lo que quiere. Aproveché la ocasión para hablar al cardenal Döpfner y le expliqué el problema. Él era de mi misma opinión, y había pedido ya al cardenal Frings que no emprendiera nada. Posteriormente oí que Alberigo, de Bolonia, había ido a ver a Ratzinger, y que ahora ellos quieren preparar un texto para que sea propuesto por el cardenal Frings y aclare que la *Nota praevia* es obra de la comisión y no del Concilio. Pero el peligro consiste en el hecho de que hoy día se dijo ya que, en virtud de la *auctoritas superior*, el texto debe interpretarse en el sentido expuesto en la *Nota praevia*. ¿Esa *auctoritas superior* será el Papa? Si es así, entonces semejante intervención originaría necesariamente complicaciones y demoras» (D-Sammelroth, 16 de noviembre de 1964).

225. Documentos de Dossetti, 102.

En gran contraste con los espíritus alterados de los colegialistas se hallaba la tranquilidad de la minoría. Siri se manifestaba extasiado en la anotación hecha en su diario: «¡Todo va magníficamente! El Espíritu Santo ha hecho su entrada en el Concilio... El Papa está bien asentado sobre sus talones, y él es el único que hubiera podido hacerlo»²²⁶. Estas voces, en vivo contraste unas con otras, suscitaron más cuestiones acerca de la doctrina del capítulo tercero del *De ecclesia*, ahora que la NEP había sido presentada como la clave oficial para su debida interpretación.

Otro aspecto más que sirvió para catalizar reacciones fue la cuestión de la coherencia teológica entre el capítulo tercero de la *Lumen gentium* [LG] y la NEP. Puede darse por sentado que la Comisión Doctrinal, Pablo VI y algunas personas clave que intervinieron en el asunto de la NEP no pretendían directamente alterar el capítulo tercero con arreglo a las estipulaciones de la minoría. Podemos suponer también que la NEP sería restrictiva en su explicación de la doctrina, porque estaba compuesta precisamente para tranquilizar a la minoría. Pero convendrá preguntarse, a pesar de todo, si la interpretación ofrecida por la NEP modificaba la doctrina.

Como en todos los acontecimientos de la semana negra, muchos comentaristas harían pronto todo lo que estuviera en su poder para asegurar a la gente que, a fin de cuentas, nada había sucedido y que era posible avanzar hacia el cuarto período con una serenidad que la amargura de la última semana había ensombrecido en buena parte. Varios comentaristas, comenzando con la colección editada por el franciscano brasileño L. Baraúna²²⁷, mantenían que la NEP no introducía ningún cambio sustancial en el capítulo tercero²²⁸. El cardenal Browne, conocido por su oposición al capítulo tercero, declaró lo decepcionado que estaba con la NEP, porque nada se había cambiado en el texto²²⁹. Para demostrar la continuidad entre la constitución y la NEP, E. Olivares desglosó la totalidad de la NEP en treinta y nueve afirmaciones básicas y las comparó con la LG. Fue capaz de mostrar que la NEP repetía expresiones de la LG, explicaba el sentido de palabras contenidas en la constitución, explicaba el contenido doctrinal, razonaba el uso de los términos, indicaba que la doctrina estaba en consonancia con la tra-

226. D-Siri, 17 de noviembre de 1964, 561s.

227. G. Baraúna (ed.), *L'Église de Vatican II*, 3 vols., Paris 1966. La idea de esta obra se originó en este tiempo, y una lista de temas se distribuyó entre los colegas el 21 de noviembre de 1964 (Documentos de Moeller, 851).

228. Tal es la opinión de Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican*, Paris 1967, vol. I, 66; Laurentin III, 260; Wenger III, 86; Bertrams, *Il soggetto del potere supremo nella Chiesa*, en Caprile IV, 535; Domínguez del Val, *Colegialidad en el Vaticano II*; Salmanticensis 12 (1965) 539; Grootaers, *Le rôle de Mgr. G. Philips*, quien vincula estrechamente la NEP con el voto de orientación del 30 de octubre de 1963; Betti, *Antonianum*, 357, 359s, quien apoya la conclusión de Philips y desecha la opinión de que la Comisión Doctrinal corrigió sus propios errores mediante la NEP; Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, New York 1966, 60, y *La collégialité épiscopale développement théologique*, en Baraúna, *L'Église de Vatican II*, 763-790; E. Schillebeeckx, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Le Puy 1965, 160ss.

229. Véanse los extractos del diario de Philips correspondientes al 17 de noviembre: «Estos últimos días el cardenal Browne, que es bastante razonable, me dijo dos veces que, a pesar de todas mis explicaciones y notas, el texto permanece fundamentalmente sin cambios. Declaró que él mismo estaba 'casi' satisfecho» (citado en L. Declerck, *Brève présentation du Journal conciliaire de Mgs. Philips*, en *Expérience*, 225).

dición y explicaba ideas que se hallaban sólo implícitas en la LG²³⁰. Con arreglo al pensar de la mayoría de los autores citados –en medio de la inmediatez y de la incertidumbre que gravitaban sobre la conclusión del concilio Vaticano II–, la NEP simplemente facilitaba la lectura y la comprensión mediante la presentación orgánica de principios operativos en la constitución. En realidad, la NEP era tan fiel a la LG que la dialéctica, las ambigüedades y las corrientes del pensamiento, presentes pero no siempre reconciliadas en la LG, quedaban reflejadas todas ellas en la NEP²³¹.

Aquellos que defienden esta opinión reconocen, por otro lado, que la NEP interpretaba el capítulo tercero de la LG de una manera conceptual y escolástica que integraba el capítulo en una teología más jurídica²³². Así, la NEP trataba de vincular modelos teológicos y tendencias en conflicto, acentuando la limitación del poder episcopal y su dependencia del papa. Pero deliberadamente no resolvía cuestiones que habían quedado en suspenso en la constitución²³³, y a este respecto ofrecía una interpretación restrictiva pero abierta del capítulo tercero.

Otro grupo de comentaristas encontraba discrepancias entre el capítulo tercero y la NEP²³⁴. La NEP, decían, utilizaba conceptos, terminología y tesis de la minoría, rechazadas ya por la Comisión Doctrinal. En contra de la pretensión de que la NEP reproducía simplemente lo que podía verificarse en el capítulo de la LG, dicha nota utilizaba términos nuevos que no se ajustaban a los del textn. El vocabulario nuevo de la NEP hacía que la interpretación fuera más difícil. Por medio de la NEP la minoría hacía la última tentativa de introducir sus ideas en el edificio del pensamiento conciliar. Estos comentaristas alegaban que el hecho de que la NEP hubiera sido compuesta en secreto en el seno de la Comisión Doctrinal, en ausencia de expertos, indicaba que su contenido era contrario a la intención de los padres conciliares.

Sin embargo, no todos los que afirmaban que la NEP modificaba la doctrina del capítulo tercero lamentaban este hecho. Un teólogo desconocido publicó un artículo en una revista de gran circulación entre sacerdotes, afirmando que quedaba demostrado que la doctrina patrocinada en el capítulo tercero era falsa, porque la NEP tenía la intención de corregir los errores de la constitución²³⁵.

Está, pues, bien claro que la NEP, compuesta para que sirviera como interpretación normalizada de la doctrina de la colegialidad, estaba abierta ella misma a diversas in-

230. Estanislao Olivares, *Análisis e interpretaciones de la «Nota praevia explicativa»*: Estudios Eclesiásticos 42 (1967) 186-190.

231. Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, 62; Charles Moeller, *Origine et développement du thème de la collégialité à Vatican II*: Euntes docete 20 (1967) 454; Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, 115.

232. Delhay, *Quelques souvenirs*, 164; Philips, *L'Église et son mystère* I, 66; Ratzinger, *La collégialité épiscopale*, 781-786. Para Schillebeeckx, la NEP probaba que la minoría no estaba en contra de la colegialidad misma, sino en contra de las formulaciones vagas y diplomáticas de la LG (es citado por Groottaers en *L'opinion publique en Belgique et aux Pays-Bas face aux événements conciliaires de 1963 et 1964*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, 442).

233. *Primaute*, 212s. Cf. la nota de Dupont sobre el uso del verbo griego *storizo* en el Nuevo Testamento (Documentos de Dupont, 339-342).

234. Según los Documentos de Dossetti II, 97a, b; II/100a, II/99, II/101; De Rossi, *La formazione*.

235. Giacinto Herring, *È vero o falso il principio della «Collegialità Episcopale»?*: Palestra del Clero 44 (1965) 586-592.

interpretaciones. Además de las líneas que dividían las posturas de la minoría de las de la mayoría, la NEP creaba ahora líneas de separación dentro de la mayoría, cuyos miembros no podían ponerse de acuerdo entre ellos mismos acerca de si la NEP ofrecía o no una lectura fiel de la enseñanza del Concilio acerca de la colegialidad.

Más que cambiar la doctrina de la LG, la NEP revelaba de manera sutil algunas de las cualidades de esa doctrina. Como ya se indicó anteriormente, para algunos especialistas la NEP reflejaba los límites y las tensiones internas existentes en la LG, las cuales surgían de la falta de integración plena entre diversas tendencias teológicas²³⁶. Schillebeeckx hacía notar el minimalismo doctrinal de la LG, especialmente al tratar de la colegialidad. Para él, incluso sin la NEP, la LG no aprobaba la colegialidad en la forma deseada por algunos teólogos. Por ejemplo, la constitución no contemplaba la función del papa como pastor supremo a la luz de su condición de cabeza del colegio²³⁷. Alberigo, por su parte, detectó lo que la primera versión del *De ecclesia*, elaborada por Philips, debía al esquema rechazado por la comisión preparatoria²³⁸. De Rossi admitía también que las correcciones introducidas en la constitución durante el curso del Concilio —aun antes de la NEP— iban acentuando progresivamente el primado y la independencia del papa con respecto al colegio episcopal²³⁹. Algunos de los trece *modi* presentados por Pablo VI en mayo de 1964, que habían sido incorporados al texto, contribuían en gran manera a una interpretación restrictiva del capítulo tercero. Irónicamente, la NEP contribuyó a inculcar a la fuerza este hecho en aquellos que hacían de esa nota una lectura ingenuamente progresista. Schillebeeckx consideraba como una bendición la restricción impuesta por la NEP a la dependencia del papa con respecto a los obispos; ahora que se había mostrado que los poderes pontificios no quedaban perjudicados por el episcopado, el papado tenía que mostrar que tampoco los poderes pontificios perjudicaban al episcopado²⁴⁰.

Otra cuestión importante se refiere al peso que hay que atribuir a la NEP. Muchos teólogos y comentaristas son de la opinión de que la NEP no forma parte de la constitución, porque no se votó sobre ella ni fue aprobada por la asamblea. El objeto de la votación fue el texto del *De ecclesia*, que no podía quedar sustituido por nada²⁴¹. Sin embargo, Colombo atribuye a la NEP el mismo valor que a la LG, de la cual constituía una «aclaración moralmente necesaria», procedente de la autoridad pontificia²⁴². Bertrams considera también que la NEP es la interpretación oficial de la colegialidad, dada por el Concilio, porque la LG fue votada y promulgada con arreglo al sentido que la NEP da-

236. Cf. Ratzinger, *Theological Highlights*, 114-116; Laurentin III, 262; Moeller, *Origine*, 454. Moeller hace notar la presencia de parejas de términos tanto en la LG como en la NEP, como *communio-potestas*, *in vita-in iure*, y *affectu-organica*.

237. Schillebeeckx, citado por Grootaers, *L'opinion publique*, 439, y *L'Église du Christ*, 160-162.

238. Alberigo, *L'episcopato*, 154.

239. De Rossi, *La formazione*, 208-210.

240. Schillebeeckx, *L'Église du Christ*, 162.

241. Cf. Ratzinger, *Theological Highlights*, 107, 116; Id., *La collégialité épiscopale*, 781-786. La opinión de Parente se halla en Laurentin III, 263; Betti, *Dottrina*, 340-342. Semmelroth afirma rotundamente que la NEP no era un texto conciliar (*Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche unter Berücksichtigung der angeführten Erklärungen*: Scholastik 40 [1965] 161).

242. Colombo, *Appunti a un'opera di ecclesiologia conciliare*, 165.

ba de esa constitución²⁴³. Para Acerbi, la NEP sigue siendo un documento de la Comisión Doctrinal, la cual facilitó la argumentación accesoria para apoyar una determinada interpretación del texto, pero no era una nota vinculante ni había sido aprobada por una votación efectuada en el Concilio²⁴⁴.

Puede afirmarse entonces que no hay que absolutivizar la NEP. Para comenzar, diremos que la NEP fue redactada como una interpretación de algunos términos y conceptos empleados en la constitución sobre la Iglesia, no como una interpretación de toda la constitución. Para delimitar más el alcance de la NEP, hay que señalar que esta nota trataba de aquel aspecto del capítulo tercero que se centraba en el poder episcopal en relación con las prerrogativas pontificias. Desde luego, en el capítulo tercero había que examinar más cosas acerca de la colegialidad de las que se exponían en la NEP. Aunque la NEP era una interpretación, respaldada oficialmente, de un aspecto específico de la doctrina conciliar, esta nota no ofrecía la única explicación posible de esa doctrina. La restricción que la NEP trataba de imponer al texto no cerraba todas las puertas, como resulta evidente por las cuestiones que ella dejaba sin resolver²⁴⁵.

3) El papel de Pablo VI

La NEP no puede estudiarse completamente sin decir una palabra acerca de la implicación de Pablo VI, que fue quien decidió que se agregara una nota explicativa al capítulo tercero de la LG. En primer lugar, algunas personas conjeturan que el Papa quería tranquilizar a la oposición a fin de evitar un cisma como el de los Veterocatólicos en el concilio Vaticano I²⁴⁶. Él habría querido impedir que se suscitara en la Curia romana un permanente antagonismo contra los obispos del mundo²⁴⁷. El Papa sabía que tenía necesidad de la Curia para que le ayudara a aplicar las conclusiones del Concilio. Pero, aparte de esas preocupaciones pragmáticas, Pablo VI reconocía y respetaba la obligación que los miembros de la minoría sentían hacia sus conciencias, sus buenas intenciones y sus respaldos teológicos. Como árbitro, él tenía que escuchar a todos y a cada uno. La NEP fue precisamente uno de los muchos esfuerzos de Pablo VI —que trataba de evitar un choque— por ganarse a la minoría²⁴⁸.

243. Bertrams, *Il soggetto*, 535.

244. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 471-473.

245. Esta interpretación restrictiva de la NEP llegó a ser menos evidente porque la publicación oficial de la LG incluía la NEP y la calificación teológica de la doctrina como un apéndice (cf. AAS 57 [1965] 72-75); esta decisión se adoptó muy cuidadosamente (S. Scatena, *La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla «Editio typica»*, en G. Alberigo y otros [eds.], *Volli di fine Concilio*, Bologna 2000, 61-63).

246. Troisfontaines, *A propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Lumen gentium»*, 120.

247. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session*, 103.

248. Ratzinger, *Theological Highlights*, 107; Gianfranco Ghirlanda, *Riflessioni sulla Nota Explicativa Praevia alla Lumen Gentium*; Gregorianum 69 (1988) 325; Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 84; y G. Alberigo, *Dieci anni fa piangevamo Paolo VI: il Messaggero di S. Antonio* (julio-agosto de 1988), reimpresso en Notiziario 17 (Istituto Paolo VI) 125.

Pablo VI tomó en serio su derecho y su obligación –como cabeza del Concilio– de velar por la solidez doctrinal de los documentos conciliares, y de abordar cuestiones suscitadas por tal solidez²⁴⁹. Intervino a través de la Comisión Doctrinal, pero la dejó en libertad para que evaluara las sugerencias del Pontífice. Sin embargo, la forma en que el Papa proponía enmiendas suscitó diversidad de reacciones. Algunos juzgaban que esa manera era jurídicamente correcta²⁵⁰, mientras que otros pensaban que quebrantaba los procedimientos normales²⁵¹.

Algunas personas consideraban la NEP como una expresión de la afinidad de Pablo VI con la minoría y como un *esprit de corps* o gesto de solidaridad con la Curia romana²⁵². Este juicio hay que matizarlo, especialmente en vista de los testimonios personales que nos ofrecen las notas del Papa. Es obvio que Pablo VI quería salvaguardar el primado pontificio; ninguno de los padres conciliares, ni de la minoría ni de la mayoría, admitiría que estaba trabajando por una repudiación del concilio Vaticano I. Pero la NEP, sin que importe lo unilateral y restrictivo que pudiera ser su contenido, no puede considerarse como un producto de maquinaciones premeditadas por un Papa que convivía con una minoría beligerante. La adición de la NEP al capítulo tercero de la LG por disposición pontificia fue considerada por algunos padres como una viva y eficaz reafirmación de las prerrogativas pontificias. Sin embargo, no hay constancia alguna que indique que Pablo VI utilizó la NEP simplemente para recordar al Concilio la poderosa potestad del Papa.

De todas maneras, para una minoría que había aspirado intensamente a una intervención pontificia pretendiendo que con ella se interrumpiera la discusión y la votación sobre la colegialidad, la acción de Pablo VI con respecto a la NEP fue, desde luego, una concesión modesta²⁵³. Se había asegurado a la minoría que, incluso con la aprobación de la doctrina de la colegialidad por una asamblea conciliar, el papado no había perdido su vigor. No fue quizás el contenido de la NEP lo que convenció a la minoría para que votase en favor del esquema, sino la firmeza de Pablo VI en llevar adelante todo el asunto; la minoría podía pretender haber obtenido una victoria con la NEP, puesto que el Papa al que ellos habían estado retando había pasado finalmente la prueba²⁵⁴.

No obstante, Pablo VI respondería casi punto por punto a los argumentos de la minoría en su discurso pronunciado con motivo de la clausura del tercer período. No muchos de los que se contaban entre el auditorio, exceptuada la minoría, eran conscientes

249. Ratzinger, *Theological Highlights*, 106.

250. Schillebeeckx, *L'Église du Christ*, 162.

251. Grootaers, *Paul VI et la Déclaration conciliaire*, 194.

252. Rynne III, 275.

253. La minoría no tuvo éxito en su intento de que se suspendiera la votación, y los más perspicaces de ellos se dieron cuenta de que su meta no se había alcanzado plenamente. Mientras la Comisión Doctrinal estaba formulando la NEP, el cardenal Browne hizo notar por dos veces a Philips: «A pesar de todas las explicaciones dadas por usted, el texto sigue siendo el mismo» (*Primaute*, 67). Rouquette escribía: «En realidad, la satisfacción dada a la minoría por la nota explicativa fue una satisfacción ligera» (*Les derniers jours de la troisième session*, 106).

254. La «carta de alabanza», escrita por Larraona a Pablo VI a causa de la NEP, decía muy poco acerca de los logros doctrinales de la NEP, pero era más explícita acerca de lo gloriosa que era una intervención pontificia (cf. Caprile, *Contributo*, n° 48, 677s).

de que el discurso de clausura del Papa era la oportunidad que él mismo utilizaba para dar publicidad al debate oculto de los meses pasados. Y, en calidad de sumo Pontífice, él declaró a continuación que el debate quedaba clausurado.

5. *María como Madre de la Iglesia*

En cierto sentido, la proclamación del título mariano «Madre de la Iglesia» no fue un acto conciliar, sino un acto personal de Pablo VI durante las ceremonias de clausura del tercer período. Si desde un punto de vista era la culminación de un largo debate sobre el lugar de María dentro de la Iglesia, desde otro punto de vista añadió gravedad a la semana negra hasta tal punto que hubo personas que consideraron este acto como signo de que el Papa decidía reafirmar su libertad por encima y a un nivel más alto que el de los obispos, reunidos incluso en Concilio²⁵⁵.

a) *Algunos antecedentes importantes*

Durante el segundo período, Pablo VI expresó por dos veces su deseo de que el Concilio honrase a María con el título de Madre de la Iglesia²⁵⁶. La incorporación del esquema sobre María al esquema sobre la Iglesia podría haber reforzado esta aspiración. Sin embargo, tanto los defensores como los impugnadores de una definición mariana eran conscientes de que el problema no era devocional sino teológico, y afectaba a las implicaciones de la mariología para el mundo ecuménico (casi todos los que deseaban que el capítulo sobre María se insertara en el esquema sobre la Iglesia se hallaban en contra del título de Madre de la Iglesia, y los que no querían la inserción también se hallaban en contra). Sobre cuestiones marianas, el procedimiento de presentar peticiones había tenido gran éxito²⁵⁷.

A pesar de las razones doctrinales, ecuménicas y pastorales propuestas por la Comisión Doctrinal contra el hecho de dar un valor dogmático al título de Madre de la Iglesia, las razones devocionales dominaban en las mentes de muchos padres y en la de Pablo VI. Esto no quiere decir que aquellos que lo proponían dejaran sencillamente de tener en cuenta los aspectos doctrinales. Pero si la Comisión Doctrinal misma dijera que el título podía admitirse teológicamente, entonces a unos corazones piadosos les parecería difícil entender por qué se les impedía expresar plenamente su devoción con ese título.

255. El mejor estudio sobre este título y el Vaticano II es el de René Laurentin, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI, en Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 310-375.

256. Cf. las alocuciones de Pablo VI el 11 de octubre de 1963, en la fiesta de María, Madre de Dios (AAS 55 [1963] 873), y el 4 de diciembre de 1963, en la clausura del segundo período del Concilio (AAS 56 [1964] 37).

257. Sobre las peticiones de que se introdujera el título de *Mediatatrix*, cf. los Documentos de Moeller, 775-821. Sobre este punto específico, una opinión de A. Scrima, que dispuso varias vacilaciones, encontró también amplia difusión (cf. *Notes sur théologie mariale en Orient*, 3 de octubre de 1964; cf. *supra*, 62-70, especialmente 66).

b) *La declaración de María como Madre de la Iglesia*

En una audiencia general del 18 de noviembre de 1964, un día antes de la votación global sobre el *De ecclesia*, que era el texto donde el Concilio exponía su comprensión de la Iglesia, Pablo VI anunció con gozo que él iba a clausurar el tercer período del Concilio otorgando a María el título de Madre de la Iglesia²⁵⁸. Esta notificación se produjo tres días antes de que tuviera lugar efectivamente el acontecimiento, pero los preparativos para la solemne proclamación del título mariano tuvieron que comenzar con semanas de antelación²⁵⁹. Quizás la acumulación de tensión, enojo, sospechas y frustración durante la semana negra originó algunas de las reacciones negativas ante la acción de Pablo VI, que él presentó ante la asamblea empleando dos verbos con un sentido vigoroso: «Nos declaramos» (*declaramus*), «Nos decretamos» (*statuimus*)²⁶⁰. ¿Cómo afectó esta proclamación a la semana negra?

En primer lugar y antes que nada, hemos de aclarar lo diferente que era la proclamación de Pablo VI con respecto a la propuesta que había sido presentada por Wyszynski junto con los demás obispos polacos. En vez de declarar de una manera infalible la doctrina de la maternidad espiritual de María, Pablo VI declaró sencillamente un título: *Mater ecclesiae*. En vez de realizar una acción colegial en el Concilio involucrando a toda la Iglesia con respecto a María, Pablo VI se comprometió en una acción personal. En vez de consagrar el mundo entero al Corazón Inmaculado de María, Pablo VI conmemoró la consagración efectuada por Pío XII y mantuvo la distinción entre la consagración y el título de *Mater ecclesiae*.

En segundo lugar, aunque hemos de tener en consideración que la piedad personal desempeñó ciertamente un gran papel en la decisión de Pablo VI de proceder a la proclamación²⁶¹, él debió de sentirse también animado por el importante número de intervenciones y de peticiones por parte de los padres conciliares. Tenemos que recordar en este momento que la cuestión del texto sobre la Bienaventurada Virgen María había escindido a la asamblea casi exactamente en dos mitades, haciendo posible que se contara, por lo menos, con un millar de padres que estaban a favor del título. La proclamación mencionaba de manera explícita la influencia de las peticiones y de las intervenciones sobre la decisión adoptada por el Papa («pidiendo insistentemente muchísimos padres»; «fue pedida por padres procedentes de diversas partes del mundo»). Pablo VI creía claramente que él no era el único en desear esta proclamación.

En tercer lugar, Philips interpretó la proclamación como un acto de autoridad de Pablo VI; con esta decisión él tenía una oportunidad de afirmar su superioridad sobre el Concilio, y de acentuar su autoridad magisterial personal²⁶². Otros vieron la proclamación como un acto de represalia por el rechazo que la asamblea había hecho del esque-

258. *L'Osservatore Romano* (20 de noviembre de 1964) 1.

259. Laurentin, *La proclamation*, 352s.

260. AS III/8, 916.

261. Cf. Laurentin, *La proclamation*, 362-366. Sobre la actitud mantenida por el Papa en la intervención, cf. G. Geenen, *Maria et ecclesia in doctrina Pauli VI*: *Marianum* 26 (1964) 43-52.

262. JEng, 18 de noviembre de 1964.

ma sobre las misiones, después de que el Papa lo hubiera respaldado personalmente. Incluso el benigno Semmelroth consideraba la proclamación como la peor parte de un día más malo²⁶³. Los motivos que se atribuían al Papa –incluidos también los de puro fervor, que son recalcados por Laurentin²⁶⁴– resultan muy difíciles de comprobar, por la razón de que ningún documento existente apoya de una manera concluyente cualquiera de las diversas especulaciones que se expresaron.

Así que ¿por qué esta sencilla proclamación suscitó reacciones negativas, siendo así que los motivos y los procedimientos eran generalmente justificables? La proclamación llegó en un momento en que las relaciones entre la minoría y la mayoría, entre el Papa y la asamblea, y entre los órganos conciliares y la asamblea habían alcanzado un nivel muy bajo. El consenso registrado por los votos ocultaba la distancia de sentimientos que se estaba desarrollando entre importantes sectores del Concilio, especialmente entre Pablo VI y los obispos. Las disputas acerca de la relación de María con la Iglesia reflejaban de algún modo las disputas acerca de la colegialidad y el primado. ¿Cómo podía el Papa estar dentro y hallarse, no obstante, por encima del colegio episcopal? ¿Cómo podía ser María simultáneamente hermana y co-discípula y, no obstante, una madre que está por encima de sus hijos? El *De beata* fue parte integrante de la constitución sobre la Iglesia, y el título, al parecer inocuo, de Madre de la Iglesia se convirtió en el símbolo de los dolores de parto que se experimentaron en el nacimiento de una nueva forma de la Iglesia.

6. Conclusiones

Centrarse exclusivamente en los cuatro fenómenos que originaron la semana negra ofrecería una representación equivocada de la semana final del tercer período, durante el cual se deliberó también sobre otros temas importantes. Entre ellos se encontraba la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, la renovación de la vida religiosa, la educación católica, la formación de los sacerdotes, y el matrimonio. Propuestas en favor de la canonización del papa Juan XXIII y el informe de Lercaro sobre la pobreza y la Iglesia constituyeron momentos importantes de esa semana. Sin embargo, tales factores no aparecían de manera destacada en el acontecimiento denominado «la semana negra». Después de haber efectuado un análisis bastante detallado del núcleo de esa semana, conviene que ofrezcamos ahora una perspectiva global de la misma.

263. D-Semmelroth, 19 de noviembre de 1964.

264. Laurentin, *La proclamation*, 367-371. Laurentin escribe que Pablo VI corrigió los excesos de algunos padres que apoyaban el título; en realidad, el título proclamado se hallaba en perfecta conformidad con la doctrina de la constitución sobre la Iglesia, en la cual se mencionaba repetidas veces la maternidad de María, aunque sin utilizar el título de *Mater ecclesiae*. La diferencia entre la LG y la proclamación pontificia se hallaba en la función eclesial y en el género literario. La LG tenía el carácter de un texto doctrinal, mientras que la proclamación era un acto de fervor y glorificación. La LG, a causa de las verdades de la fe que la constitución enunciaba, necesitaba el acuerdo de los obispos en el Concilio, mientras que la proclamación se hizo en un *motu proprio*, sin ser sometida a la aprobación de nadie.

a) Algunas reacciones iniciales a la semana

Como se indicó en las diversas secciones anteriores, los cuatro incidentes que contribuyeron a la semana negra originaron separadamente reacciones procedentes de muy distintas personas. Muchas de las reacciones iniciales fueron originadas por impresiones del momento, y no son sostenibles ahora que se conoce ya mejor la complejidad de las situaciones.

J. A. Brouwers, secretario de la Conferencia episcopal de los Países Bajos, trató de ofrecer un estudio sobre las reacciones que se manifestaron después de la semana negra. El 28 de enero de 1965, dos meses después de la solemne clausura del tercer período, Brouwers envió a diversas personas de todo el mundo ejemplares de las *animadversiones* sobre la libertad religiosa y las religiones no cristianas, las cuales habían sido elaboradas por los expertos holandeses de la Conferencia episcopal. Hacia el final de su carta adjunta, Brouwers escribía: «Privadamente me pregunto si los obispos no deberían expresar a la Santa Sede la gran indignación existente entre los sacerdotes y los laicos por la 'última semana negra' de la tercera sesión del concilio Vaticano II»²⁶⁵. No se conoce el número de personas que recibieron la carta de Brouwers y cuántas de ellas respondieron. Ni sabemos tampoco por qué él estaba planteando esta cuestión.

Una respuesta, del secretario de la jerarquía de Inglaterra y Gales, declaraba: «El afirmar que había indignación entre los sacerdotes y los laicos de ese país por los acontecimientos de los últimos días de la tercera sesión sería conceder demasiado relieve a las cosas. Mi impresión es que había alguna perplejidad entre los sacerdotes por los informes sobre esos acontecimientos, especialmente por los informes aparecidos en la prensa civil. Pero lo de 'indignación' sería una palabra demasiado fuerte»²⁶⁶. Otra respuesta procedía del Arzobispo de Wellington en una carta fechada el 31 de marzo de 1965:

Me satisface afirmar que los informes acerca de la última semana de la tercera sesión no causaron mucha conmoción en Nueva Zelanda. Nuestros sacerdotes y nuestra gente son una pequeña minoría y se han ido acostumbrando a lo largo de los años a ver cómo informes exagerados acerca de la Iglesia aparecían frecuentemente en nuestra prensa. Así que, al estar acostumbrados a informes sensacionalistas, nuestros sacerdotes y nuestra gente no se sintieron indebidamente conmocionados por los informes de la prensa acerca de los acontecimientos de la última semana. Por el momento han olvidado ya lo que pudieran haber pensado sobre ello, especialmente por el hecho de que los informes actuales de la prensa están hablando constantemente acerca de «la píldora»²⁶⁷.

Parte de la complejidad de la semana negra consistía en que su tono dependía de quién narraba la historia, de quién la escuchaba, y de cuándo y dónde se narraban las cosas. Las reacciones iniciales que hemos indicado con anterioridad en las diversas secciones, procedían principalmente de padres conciliares, de expertos y de periodistas. Su

265. Documentos de Brouwers, Map 4.

266. *Ibid.* La carta lleva fecha del 22 de febrero de 1965, teniendo su origen en la Residencia del Arzobispo, Westminster, Londres. La firma del remitente es ilegible.

267. Documentos de Brouwers, Map 4.

cercanía al acontecimiento proporciona un testimonio incomparable. Pero también se hallaban preocupados los católicos procedentes de Inglaterra, de Nueva Zelanda y de otras partes de la Iglesia universal, cuya búsqueda de una vida cristiana significativa seguía viva, y para quienes la renovación anunciada por el Concilio no podía quedar borrada por la semana negra.

Incluso Lercaro, que no podía negar el disgusto y la amargura que acompañaron a la conclusión del tercer período, creía que todo ello formaba parte del proceso de maduración y que no era simplemente una reacción irreflexiva y descaminada. Representaba una oportunidad para fomentar la aceptación de ideas, o lo que podríamos denominar la aceptación de una conciencia conciliar²⁶⁸. Los esfuerzos por dar a los acontecimientos una interpretación más positiva no se emprendían siempre con fines de propaganda.

b) Personalidades y procedimientos

La semana final del tercer período intensificó los conflictos y las tensiones. La cantidad de trabajo que debía terminarse en el período causaba una tremenda presión sobre los padres y, al llegar la semana final, éstos se quejaban de cansancio; tenían ganas de regresar a sus respectivas diócesis. Esto se tradujo en una tendencia a hacer precipitadamente el trabajo²⁶⁹, y los sentimientos se inflamaban fácilmente, las sospechas se multiplicaban y las maniobras se intensificaban.

La minoría prosiguió sin descanso sus propósitos durante todo el tercer período, y la semana negra fue la conclusión de su labor pertinaz y consecuente. Utilizaba todos los pretextos de procedimiento posibles para refrenar el avance del Concilio. Se aprovechaba del temperamento de Pablo VI para lograr pequeñas victorias. Las cuestiones formuladas por la minoría y sus estrategias durante la semana negra sacaban a relucir las ambigüedades de los documentos del Concilio; pero escuchar las posturas de la minoría aumentaba también las posibilidades de alcanzar una avenencia en la redacción de los textos.

Si la semana negra hizo patente el compromiso de la mayoría en favor de sus propias posturas, mostró también lo débil que había llegado a ser esta mayoría. Después de ganar la batalla crucial de 1963, los miembros de la mayoría no se mantuvieron vigilantes aguardando el regreso de su adversario. Los acontecimientos de la semana negra los encontraron desprevenidos. La semana reveló también divisiones dentro de las filas de la mayoría, o —al menos— conflictos en la interpretación de los textos. Y así, durante la semana negra, la situación habitual se invirtió. Ahora se encontraba sometida a prueba la comprensión que la mayoría tenía del ecumenismo y de la colegialidad.

Finalmente, la semana negra situó a Pablo VI en el centro de las críticas. Su temperamento, su escrupulosidad y su estilo preferido de hacer las cosas contribuyeron a las

268. Cf. la nota de Lercaro, *Tra la III e la IV Sessione del C.E.V.II*, de fecha 25 de enero de 1965 (Documentos de Lercaro, XXV, 735).

269. El ritmo y el peso del tercer período, y las ventajas y desventajas de trabajar apresuradamente se hallan descritas en *Où en est Vatican II?*, Documentos de Häring, 71. Siri mencionó repetidas veces lo cansados que estaban los padres conciliares (D-Siri, 5, 9 y 12 de octubre de 1964).

incertidumbres de la semana²⁷⁰. Se le acusaba de favorecer a la minoría, un juicio que no refleja la plena verdad, como han mostrado recientes testimonios. Su pragmatismo le condujo a creer que necesitaba la cooperación de la Curia romana para llevar a cabo la labor del Concilio; por tanto, había que conseguir que la Curia estuviera de acuerdo con las decisiones conciliares. Las intervenciones del Papa fueron consideradas en algunas ocasiones como una manera de defender sus prerrogativas pontificias, aunque es posible que él creyera que, como Papa, tenía todos los derechos a participar en el Concilio, exactamente igual que los demás obispos. Su conciencia delicada le exigía ser capaz de dar su asentimiento personal a todo lo que el Concilio promulgara. Con razón o sin ella, él creía sinceramente que compartía muchas de las posturas de la mayoría, y que la mayoría le respaldaba. Pensaba que sus intervenciones no echaban por tierra la postura de dicha mayoría, sino que eran una manera de lograr un asentimiento más amplio por parte de todos los padres. Su estrategia era consecuente: se encaminaba a conseguir el consenso más amplio posible entre los padres; observaba la regla del poco a poco; escuchaba todas las opiniones, especialmente las de quienes se oponían; respondía a todas las dificultades que pudieran impedir el asentimiento. Siguiendo estas reglas, el Papa pensaba que tenía que sacrificar su popularidad personal a fin de salvar al Concilio y de asegurar su vigencia futura.

Las acciones de Pablo VI durante la semana negra reflejaban de muchas maneras su comprensión del papado y de la colegialidad; él era el ejemplo vivo de la doctrina de la colegialidad que trataba de asentarse. En Pablo VI encontramos las vacilaciones, incertidumbres, soluciones de avenencia y tensiones que aparecen en la doctrina sobre la colegialidad. La semana negra fue para él una confirmación de dos concepciones del papado, aparentemente en contraste, que él mismo sostenía. Una visión del papado, que él traía consigo cuando fue elegido para la Sede de San Pedro, era la de la figura exaltada pero solitaria de un Papa que se encuentra a solas con Dios, de un Papa que sufre solo y asume por sí mismo toda la responsabilidad a causa de su vocación única²⁷¹. Sin embargo, hacia el final del tercer período, él podía decir que se sentía más fuerte a causa de la unión que le vinculaba con sus hermanos en el episcopado²⁷². La más comunitaria de las vocaciones le condujo a una vida solitaria. Él debió de vivir esta tensión de una manera singularísimamente intensa durante la semana negra.

c) *Los efectos de los cuatro episodios*

La frustración que envolvió al Concilio durante la semana negra hizo que las personas fueran bastante pesimistas acerca del curso de la renovación que el Concilio deseaba proseguir. Sin embargo, esta reacción no estaba justificada.

270. Grootaers observaba que el proceder de Pablo VI se ajustaba a la naturaleza monárquica de la Curia romana, donde el Papa trabajaba por medio de intermediarios y donde los órganos intermedios podían mantener al Papa ignorante del estado de los asuntos (*Le crayon rouge*, 342s).

271. En cuanto a las reflexiones de Pablo VI sobre el papado, escritas el 5 de agosto de 1963, dos meses escasos después de su elección, cf. *Notiziario 1* (Istituto Paolo VI) 53.

272. Cf. el discurso de clausura de Pablo VI en el tercer período en *Council Daybook: Vatican II. Session 3*, Washington 1965, 303-309.

En primer lugar, el aplazamiento de la votación sobre la declaración acerca de la libertad religiosa ayudó a que se elaborara un documento mejor y más equilibrado.

Los *modi* sobre el *De oecumenismo* fueron olvidados finalmente. Aquellos que no habían leído los esquemas anteriores del decreto ni habían conocido las revisiones introducidas en él en el último momento, pensaban que el decreto era un texto vigoroso. A pesar de los diecinueve *modi*, se multiplicaron en la Iglesia los esfuerzos ecuménicos. Finalmente, estos esfuerzos ecuménicos de la Iglesia fueron más importantes que los cambios textuales.

La proclamación de María como Madre de la Iglesia no originó los problemas ecuménicos y doctrinales que se habían previsto, aunque tampoco causó un renacimiento de la piedad mariana, como Pablo VI y otros protagonistas habían supuesto que sucedería. Posteriores desarrollos posconciliares de las devociones marianas se centraron en relatos sobre apariciones de María y en los títulos de Mediadora de todas las gracias y de Corredentora. Lo de Madre de la Iglesia demostró ser el menos polémico de los motivos marianos que hicieron su aparición durante el Concilio.

Lo que permaneció como una ardiente cuestión teológica, jurídica y estructural para la Iglesia desde el Concilio es la relación entre los obispos y el papa dentro del único colegio episcopal. La NEP no abrió una senda nítida para que los papas y los obispos caminaran por ella. Ni tampoco la constitución LG resolvió todos los problemas teológicos y prácticos. Las soluciones de avenencia en la LG dejaron bastantes vaguedades en la doctrina de la colegialidad, con el fin de que ésta resultara aceptable para personas de diferentes convicciones. A menudo ideas en conflicto encuentran su respectiva justificación dentro del mismo documento.

Sin la semana negra, el concilio Vaticano II no habría sido el Concilio que terminó siendo. De él dimanaron lecciones maravillosas, hermosos documentos, excitantes horizontes y también dolorosas heridas. Finalmente, las fuerzas de la renovación desencadenadas por el concilio Vaticano II fueron tan vigorosas que los incidentes de la semana negra no pudieron impedirlos. Sin duda, la Semana Negra representó uno de los manantiales que hicieron que el concilio Vaticano II fuera una fuente de gracia para la Iglesia y para el mundo.

La intersesión: preparando la conclusión del Concilio

RICCARDO BURIGANA
GIOVANNI TURBANTI

Con la aprobación casi unánime de la *Lumen gentium* (LG), el *Unitatis redintegratio* (UR) y el *Orientalium Ecclesiarum* (OE) en la sesión solemne del 21 de noviembre de 1964, el episcopado católico, reunido en Roma, había llevado a feliz término de manera bastante satisfactoria el «reequilibrio» de la eclesiología nacida del concilio Vaticano I. No obstante, quedaba por examinar una enorme cantidad de material, y a muchas personas les parecía evidente que las expectativas depositadas en el Concilio y su misma tarea histórica quedarían incumplidas, si no se adoptaban decisiones autoritativas sobre algunos otros temas apremiantes: desde el reconocimiento de la posición soberana de la Biblia hasta la situación de la Iglesia en medio de las sociedades secularizadas, desde la superación de la mera tolerancia gracias a una plena libertad religiosa hasta el reconocimiento de la deuda –teológica pero también histórica– de los cristianos hacia el pueblo judío.

El papa Pablo VI, superando no pocas vacilaciones¹, aceptó que se celebrara en el año 1965 un cuarto y último período de trabajo. Pero esta decisión ¿no sería como pretender que un gran número de cuestiones (la labor de unas diez semanas de trabajo) tuvieran que pasar por un túnel estrecho? Tanto más cuanto que varias cuestiones importantes no habían experimentado una maduración doctrinal comparable a la que habían tenido los problemas eclesiológicos, ecuménicos y exegeticos.

Por todas estas razones la intersesión 1964-1965 tendrá una importancia crucial para asegurar que el Concilio pueda llevar a feliz término, durante el cuarto período, una agenda sobrecargada, sin experimentar un colapso.

1. Los ritmos de la conclusión

a) Comentarios y reacciones sobre el tercer período

El día 22 de noviembre, después de regresar de Francfort, el jesuita alemán O. Semmelroth escribía en su diario que con el tercer período había terminado «un largo tiem-

1. D-Tucci, 17 de diciembre de 1964; JCng, 6 de enero de 1965.

po, abundante en trabajo y en resultados»². En sus anotaciones no se decía una palabra sobre el futuro del concilio Vaticano II, que de antemano se anunciaba incierto e indefinido a causa de las polémicas y de las convulsiones suscitadas por los últimos acontecimientos de la «semana negra». El tercer período había estado marcado por la aprobación de documentos fundamentales, como la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, pero había mostrado también cómo el debate en el aula y la labor de las comisiones tenía que hacer frente a una oposición cada vez más estructurada de aquellos que consideraban que el concilio Vaticano II implicaba una peligrosa concesión a la teología protestante y que, por tanto, se oponían a cualquier tipo de formulación que no repitiera las enseñanzas tradicionales de la Iglesia católica durante los siglos pasados. Tal oposición, desde luego, no era una novedad en la historia del concilio Vaticano II, ya que había caracterizado el debate desde la presentación del esquema *De fontibus* en noviembre de 1962. Pero hacia finales del tercer período era contemplada desde una luz diferente, porque parecía que los ambientes contrarios a cualquier tipo de *aggiornamento* doctrinal podían encontrar oídos en el Pontífice, principalmente a causa del amplio apoyo expresado en extensos sectores de la Curia romana. Y en realidad los llamamientos dirigidos a Pablo VI a favor de la defensa de la doctrina tradicional y contra la introducción de cambios formales y sustanciales, no podían menos de influir cada vez más en las formulaciones finales.

Parecía que había pasado el tiempo en que el Papa había intervenido para asegurar el respeto a la voluntad de la mayoría, como había hecho Juan XXIII³ en 1963, en el transcurso de un debate sobre el *De fontibus*, a pesar de que tal intervención había significado la modificación del reglamento. De esa manera, el Papa había apoyado los impulsos de aquellos que querían que el Concilio fuera ecuménico y pastoral, abierto al encuentro con el mundo y con las demás confesiones cristianas, y que estuviera dispuesto a recibir los llamamientos en favor de una renovación doctrinal, elaborada por la teología europea a fines de los años cuarenta. Las intervenciones de Pablo VI durante el tercer período habían conducido a una nueva situación, que muchos interpretaban como la tentativa del Pontífice de limitar la autonomía de los padres conciliares, de manera que se habían multiplicado las ocasiones de tensión entre el Papa y los padres, hasta tal punto que para algunos, desde aquel momento, no se podía ya negar la existencia de «conflicto entre el Papa y el Concilio»⁴, a pesar de que había permanecido inalterada la libertad para la discusión de los esquemas.

2. ST, 22 de noviembre de 1964.

3. Es interesante la observación que hace Dupont sobre el hecho de que Ph. Delhay, al final de la «semana negra», decidiera enviar a sus amigos una fotografía de la tumba de Juan XXIII: este gesto valía más que cualquier comentario sobre el resultado del período que acababa de concluir (D-Dupont, 20 de noviembre de 1964).

4. El 20 de noviembre de 1964 se había expresado de esta manera G. B. Parodi, obispo de Savona, después de sentirse disgustado por el clima en el que estaban terminando los trabajos; ese mismo día Dupont recogía también la opinión del benedictino inglés B. C. Butler, para quien los hechos del 19 de noviembre habían mostrado que «el Papa se halla contra el Concilio, y el Concilio contra el Papa» (D-Dupont, 20 de noviembre de 1964). Al día siguiente, en una conversación con A. Poma al final de la sesión pública, Dupont había escuchado también al obispo de Mantua un comentario negativo, aunque el prelado italiano sostenía que se trataba de conflictos relativos «al procedimiento más que a los contenidos» (D-Dupont, 21 de noviembre de 1964).

Paralelamente se manifestaron reacciones por parte de quienes pensaban que era necesaria la intervención de Pablo VI para moderar los excesos de algunos padres. Según ellos, se debían reducir al mínimo las novedades introducidas por el concilio Vaticano II, así como subrayar la continuidad entre los documentos promulgados y el magisterio pontificio, especialmente de Pío XII, eliminando la idea de que las acciones del papa Montini fueran diferentes, en su forma y en su sustancia, de las de Juan XXIII⁵.

Finalmente, había quienes preferían seguir el camino del silencio y no comentar los momentos en los cuales había aparecido una evidente disonancia entre el Papa y la mayoría de los padres conciliares, porque se pensaba que el silencio era la respuesta más eficaz a la tentativa de cierto tipo de periodismo «aficionado a los escándalos» que se proponía fomentar la imagen de una Iglesia dividida, mientras que lo único que se había producido era un debate franco y abierto. En la ejecución de esta estrategia se atribuyó gran importancia a algunos artículos publicados en *L'Osservatore Romano*, con los cuales se proponía desplazar la atención desde el concilio Vaticano II a la inminente apertura del 38º Congreso eucarístico internacional, en Bombay, al que iba a asistir el Papa. El resultado fue que el concilio Vaticano II, con todas las polémicas vinculadas con la conclusión del tercer período y los proyectos para el futuro desarrollo del Concilio, pasaron a segundo plano ante la noticia de la «peregrinación» de Pablo VI a la India⁶.

A pesar de estas tentativas por minimizar y silenciar los contrastes, llamando la atención sobre la actividad del Papa más que sobre la del Concilio, durante los meses siguientes no se extinguió el debate sobre el tercer período, que se mantuvo vivo por la publicación de crónicas y evaluaciones de los trabajos del Concilio, como había sucedido en los años anteriores⁷. Según pasaban los meses, se iban acentuando cada vez más «los aspectos positivos del tercer período», como afirmaba el jesuita G. Caprile en las páginas de *La Civiltà Cattolica*⁸.

5. Desde este punto de vista son especialmente interesantes las palabras de Felici al Círculo de Roma, cuando el secretario del Concilio hizo balance del período que acababa de concluir y delineó las trayectorias futuras. Utilizó «esta conversación entre amigos» para atacar a aquellos que habían formulado críticas contra la actitud del Papa y trataban de fundamentar la renovación eclesial partiendo del espíritu más que de los textos del concilio Vaticano II. Para Felici, «así como al pie de los árboles más robustos y saludables crecen hongos que no son tan saludables, así como en medio del grano bueno crece la mala hierba, así también, con ocasión del Concilio, que es obra de Dios, y al margen ya del Concilio, pululan ideas, se escuchan voces, bonitas quizá en apariencia, pero que, lejos de servir a la verdad, favorecen la confusión, la insubordinación y el error. Son los parásitos del Concilio. Es un mal que en parte resulta necesario, y que hay que soportar con paciencia, recordando aquel precepto evangélico: *Sinite utraque crescere*. Tal paciencia podrá ser para algunos un motivo para que vuelvan a pensar las cosas» (*Mons. Pericle Felici parla del Concilio che nel terzo periodo «ha raggiunto il suo culmine»*: OssRom [29 de noviembre de 1964] 3).

6. Cf. en particular los artículos de P. Vincentin, *La chiesa cattolica nell'unione indiana* (22 de noviembre de 1964, p. 7) y *Congresso Eucaristico Internazionale: Suscitare nuovo fervore apostolico tra il popolo cristiano* (26 de noviembre de 1964, p. 3); de G. Cangianelli, *Il taccuino di viaggi per il volo di Paolo VI* (27 de noviembre de 1964, p. 3); y de C. Gasbarri, *L'arrivo a Bombay del Legato Pontificio* (28 de noviembre de 1964, p. 4) e *Inaugurata dal Cardinale Legato Agagianian l'Assise Eucaristica nel «Continente lucente»* (29 de noviembre de 1964, p. 2).

7. Cf. la recensión por R. Rouquette de Laurentin, *Un bilan de la troisième session du concile*: Études 322 (1965) 126-129.

8. G. Caprile, *Aspetti positivi del terzo periodo del Concilio*: CivCat 116/1 (1965) 317-341; partes de este artículo habían aparecido anteriormente en OssRom el 20 de febrero de 1965, y habían sido traducidas al

Durante las semanas siguientes se desplegaron multitud de iniciativas y comentarios que, a pesar de los deseos de algunos, contribuyeron a mantener viva la atención sobre la continuidad del concilio Vaticano II. Obispos y teólogos se preguntaban sobre el significado de los textos aprobados y sobre el valor de un Concilio tan condicionado a partir de entonces por la actividad del Pontífice. En las declaraciones de algunos teólogos se sentía lo difundida que estaba una especie de frustración por los resultados del tercer período: ellos afirmaban que la mayoría había sido objeto de un «robo»; algunos teólogos pensaron incluso en abandonar su compromiso con el Concilio⁹.

Pero estos sentimientos estaban destinados a desaparecer rápidamente desde el momento en que hubo que planear la batalla por el programa, que todavía estaba por definir, en cuanto a los tiempos y los modos de la próxima sesión del Concilio. También hubo que animar el debate acerca de las formas de promover la recepción, en la práctica cotidiana de las comunidades, de cuanto se había discutido y aprobado en el Concilio. También hubo que aceptar nuevos cargos de organismos curiales, algunos de los cuales habían sido creados a impulso de los debates conciliares, y se puso empeño en que se hicieran valer desde esos organismos algunas opciones que habían quedado arrinconadas en la elaboración de los esquemas por razones de oportunidad¹⁰.

El pesimismo difundido sobre el resultado del Concilio dependía de las vicisitudes de la «semana negra» y, en particular, de la presentación de la *Nota praevia*. A los ojos de algunos que estaban muy comprometidos en la renovación de la doctrina católica en el Concilio, semejante texto vaciaba de sentido el avance significativo dado por el concilio Vaticano II, a saber, la formulación de la colegialidad episcopal, que debía ser el paso fundamental hacia la redefinición de la eclesiología y de la estructura de gobierno de la Iglesia. Para ellos, el Concilio había terminado el 21 de noviembre de 1964, aunque quedaban aún por aprobar once esquemas, entre ellos el esquema sobre la libertad religiosa, el esquema sobre las relaciones con los judíos y con las demás religiones, y el esquema sobre el mundo contemporáneo¹¹.

La finalización del tercer período no sólo había engendrado pesimismo entre quienes se habían involucrado más directamente en las labores del Concilio, sino que tam-

francés en DC 47 (1965) cols. 617-632. Un ejemplo de tal interpretación lo ofrecen también las consideraciones del obispo francés É. Guerry, que acentuaba la importancia de la constitución *Lumen gentium* para reflexionar sobre la estructura y las prácticas de las comunidades, y sobre los nuevos impulsos del *Unitatis redintegratio* para el desarrollo del diálogo ecuménico, en vez de acentuar los incidentes de la última semana del tercer período (É. Guerry, *Bilan positif de la troisième session du Concile*: DC 47 [1965] cols. 425-432).

9. El término «robo» y estas consideraciones generales se encuentran en J. Blajot, *Al paso del Concilio*: Razón y Fe 171 (1965) 67-86, y en *Conversaciones en torno al Concilio*: Razón y Fe 171 (1965) 127-130.

10. Tal era el caso del teólogo belga Ph. Delhaye, que, en una carta del 6 de diciembre de 1964 al obispo A.-M. Charue, había manifestado el sentido de frustración experimentado a finales del tercer período, hasta tal punto que había experimentado el deseo de abandonar los trabajos conciliares. Pero cambió de actitud sobre la necesidad de desvincularse en cuanto fue nombrado miembro de la comisión pontificia sobre el control de la natalidad. Al final de su carta expresaba la esperanza de que también Charue, a pesar de las fatigas que le había proporcionado el Concilio, mantuviera la voluntad de combatir: «praeliabant cum fiducia praelia Domini» (en Documentos de Charue, A130).

11. Esa era la postura del grupo boloñés, tal como la captó Dupont durante su primera vista al Centro de Documentación de Bolonia en noviembre de 1964 (D-Dupont, 24-25 de noviembre de 1964). Recuerdos de esta visita a Bolonia se encuentran también en una carta del 22 de diciembre de 1964, dirigida por Dupont a Butler (Documentos de Butler, D1, IV, 55).

bién había determinado una intensa reacción emocional en amplios sectores de la Iglesia católica, porque las intervenciones del Papa se habían interpretado como la enésima maniobra de la Curia romana para controlar el Concilio, para determinar su desarrollo, para impedir el *aggiornamento* y para poner fin a la nueva era iniciada por el pontificado de Juan XXIII. Tales reacciones, que se hallaban muy difundidas y articuladas, estaban expresadas a menudo en contextos locales, cuyo dinamismo y efectos son difíciles de reconstruir en el estado actual de la investigación.

Sin embargo, podemos señalar al menos un caso que muestra el nivel de conflictividad originado por la «semana negra» en la Iglesia de los Países Bajos, aunque debemos tener en cuenta las limitaciones impuestas por la peculiaridad que estaba adquiriendo dicha Iglesia. En enero de 1965, en una reunión con representantes de conferencias episcopales, J. Brouwers, secretario de la Conferencia episcopal de los Países Bajos, se hizo eco de las protestas de clérigos y laicos holandeses contra la posición adoptada por Pablo VI durante el tercer período en detrimento de la libertad de los padres y de la Iglesia. Brouwers proponía la creación de un grupo de estudio para denunciar las violaciones del reglamento que se habían producido durante el último período conciliar. No sabemos si este proyecto se llevó a cabo y cómo, pero resulta interesante observar cómo Brouwers trató de dar una respuesta a las protestas de la «base», proponiendo trasladar el conflicto al campo de la validez jurídica de las iniciativas del Pontífice y de la minoría conciliar, ya que el respeto al reglamento del concilio Vaticano II era la única garantía de su debido desenvolvimiento¹².

Junto al pesimismo y a la preocupación por el futuro, no faltaron las voces de quienes se manifestaban sumamente satisfechos por la manera en que habían terminado los trabajos conciliares gracias a la acción del Papa. Para Siri, el período había concluido «muy bien»¹³, aunque «se habían dado una serie de hechos, personas y quizá incluso intereses particulares que actuaban desfavorablemente, produciendo efectos de los que hay que guardarse... 1) una atmósfera moral e intelectual de discusión y de duda acerca de toda verdad y de toda ley, con consecuencias espirituales de indisciplina y de anarquía; 2) una plétora de publicaciones en varias lenguas, en las que lo que se dice en cualquier momento queda fijado y avalado por escrito, con la autoridad siempre cuestionable de las publicaciones de prensa y con la superficialidad asociada eminentemente, y sobre todo, con el periodismo»¹⁴. Los lectores podían recurrir a «un sentido críti-

12. La ocasión de la carta del 28 de enero de 1965 fue la presentación por la Conferencia episcopal holandesa de sus observaciones sobre el *De iudaeis* y sobre el *De libertate religiosa*. Acerca de la actividad del grupo de representantes de algunas conferencias episcopales, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II. La «Conférence des Vingt-deux» (1962-1963): Revue d'histoire ecclésiastique* 91 (1996) 66-112; P. C. Noël, *Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio. II «gruppo della Domus Mariae»*, en *Evento*, 95-133.

13. Estas consideraciones se contienen en una carta dirigida a todos los obispos italianos como comentario del tercer período, el día 22 de noviembre de 1964, escrita por Siri en su calidad de presidente de la Conferencia episcopal (G. Siri, *Circolare: Dopo la III sessione del concilio Vaticano II*, 1-5 [Documentos de Lercaro, 732]).

14. Pocas semanas después, las mismas ideas fueron expresadas por Vallainc en un artículo publicado en el suplemento del OssRom, dedicado al tercer período: F. Vallainc, *Gli informatori del Concilio*: OssRom (21-22 de diciembre de 1964) 19 y 22.

co», con el cual serían capaces de valorar tales fenómenos, que no correspondían al Concilio, sino más bien a lo que «impropiamente y a veces de forma oscura había ido germinando fuera del Concilio y en torno a él, con la característica de haber nacido de las pasiones y de los defectos humanos».

Recurrir a «un sentido crítico» significaba atenerse a los documentos oficiales, tener bien presentes las decisiones de la Iglesia hasta el concilio Vaticano II, observar la disciplina eclesiástica; de esta manera se evitaría la expresión de posiciones personales, impidiendo que tales posturas se tomaran como expresiones del Concilio. Siri formulaba además la duda de que algunos hubieran realizado tales intervenciones no por amor a la verdad, sino únicamente para aprovecharse de la «caja de resonancia única» que proporcionaba el Concilio. El tema de la continuidad del concilio Vaticano II con el pasado constituía el eje de todas sus reflexiones, tanto más cuanto que el autor acentuaba cómo el Pontífice era el único capacitado para modificar la disciplina y para apoyar el deseo de una nueva formulación de la doctrina sin cambiar «la medida de la fidelidad que debemos a Cristo». La creación de una comisión pontificia para la reforma del Código de Derecho Canónico atestiguaba la conciencia de la Iglesia sobre la obligación de introducir cambios en materias no esenciales, que pudieran irse adaptando a las exigencias del sagrado ministerio.

En opinión de Siri, los obispos debían prestar especial atención a la circulación de opiniones atribuidas al Concilio, pero que no tenían nada que ver con éste. Para reconocer la falsedad de tales opiniones era suficiente recordar los principios irrenunciables del catolicismo: la importancia de una base filosófica (= neoescolástica) para la teología, la imposibilidad de cualquier tipo de diálogo con el marxismo, la elección de la cruz y el rechazo de lo «moderno», la universal regla de la obediencia, la negación de la independencia de la cultura respecto de la religión, y la falsedad de una teología ecuménica basada en la modificación de la fe.

La fidelidad a estos principios favorecía el diálogo con los hermanos separados, los cuales, según Siri, «buscan en nuestra casa la incommovible seguridad y la granítica unidad que ellos no poseen. Su interés no es que nosotros debilitemos el tejido de la verdad, aunque ayudemos a toda verdad con lo mejor de las virtudes y sobre todo con la paciencia y la caridad». El concilio Vaticano II debía verse «en sus Actas escritas y confirmadas, no en el resto». Y no debía buscarse en las opiniones acerca de él. Los documentos promulgados mostraban cómo la Iglesia había realizado «un progreso» y había ofrecido «una invitación a una mayor seriedad con respecto al futuro más fecundo de la Iglesia, a la reunión de los cristianos, a la solidaridad con el mundo». El concilio Vaticano II no era «una anticipación de un sagrado carnaval, sino una ley de grave y sacrificado compromiso»; tampoco era una ocasión para deshacerse de reglas: «la última palabra sigue correspondiendo, igual que antes, a las sagradas Instituciones, que presiden la Fe y la salvación de los creyentes».

Las líneas adoptadas en las diversas interpretaciones del tercer período no eran las mismas que habían distinguido a la mayoría y a la minoría en el Concilio, porque, aun entre los teólogos más comprometidos con la renovación doctrinal, había comentarios favorables sobre el período que acababa de concluir. Un escritor señalaba que, hasta

unos cuantos días antes de la finalización del período, «nos sentíamos satisfechos de la labor realizada. Se había producido un rápido proceso de maduración. La trayectoria adoptada por el Concilio aparecía clara y firme». En la última semana habían cubierto el cielo «pequeñas nubes» que habían cambiado el clima, pero no se podía estar de acuerdo con quienes, «fijando su mirada en esas pequeñas nubes, no ven ya lucir el sol. Nosotros queremos contemplarlas con mirada serena, para demostrar que en realidad el sol no puede quedar oscurecido». En efecto, los documentos aprobados, principalmente la *Lumen gentium* y el *Unitatis redintegratio*, así como los documentos que todavía se hallaban en discusión, especialmente el esquema sobre la libertad religiosa y el que habla sobre el mundo contemporáneo, mostraban qué camino había recorrido la Iglesia gracias a la celebración del concilio Vaticano II¹⁵.

Mientras el mundo católico estaba lleno de interpretaciones tan diversas y a menudo tan discordantes, los observadores no católicos en el Concilio desaprobaban en general la forma en que había terminado el tercer período, aunque permanecía viva la esperanza de que la mayoría de los padres fueran todavía capaces de fomentar el diálogo ecuménico. Tales opiniones se manifestaron durante los últimos días de este período, al mostrar su solidaridad con los padres que habían dirigido una «protesta pública» a Pablo VI por sus intervenciones en los trabajos conciliares¹⁶. Estas opiniones se expresaron especialmente en los informes que los observadores no católicos enviaron al Consejo mundial de Iglesias. Estos textos no eran simplemente notas informativas sobre el desarrollo del Concilio, sino que señalaban también las posibles perspectivas del diálogo ecuménico que se abrían con la celebración del concilio Vaticano II.

El presbiteriano J. N. Thomas examinaba el decreto sobre las Iglesias orientales y los textos, sobre los que todavía debía votarse, acerca de la libertad religiosa, la revelación y los matrimonios mixtos. Concedía amplio espacio a «los cuatro sucesos que hicieron que la última semana del período fuera la más dramática, decepcionante y enigmática de todo el período», a saber, la *Nota praevia*, los *modi* sobre el *De oecumenismo*, el aplazamiento de la votación sobre el *De libertate religiosa* y, finalmente, la proclamación de María como Madre de la Iglesia por parte de Pablo VI. Para Thomas el desarrollo de la última semana demostraba cómo el destino del Concilio y de la Iglesia católica se hallaban en manos del Papa, y que, por tanto, el debate sobre la colegialidad episcopal no afectaba para nada al gobierno cotidiano de la Iglesia de Roma. El optimismo y la esperanza de un desarrollo de procedimientos más democráticos dentro de la Iglesia se habían esfumado por obra del papa Montini. Sin embargo, la presencia de una sólida mayoría de «obispos progresistas», cuya base no se encon-

15. Las citas están tomadas de un artículo del redentorista B. Häring, *Tentativo di un bilancio della III sessione del Concilio*: Humanitas 20 (1965) 6-20. También el escolapio italiano E. Balducci expresaba satisfacción por el período que acababa de concluir, a pesar de las intervenciones del Papa, porque los documentos aprobados y la celebración de un cuarto período aseguraban al Concilio una indiscutible energía propulsiva para la renovación de la Iglesia; E. Balducci, *I grandi temi del Concilio*: Testimonianze 7 (1964) 643-652.

16. El 20 de noviembre de 1964 O. Cullmann había expresado a Dupont esta esperanza, basada en rumores que circulaban por Roma, aunque él no ocultaba su propia decepción y la de otros observadores por los sucesos de la «semana negra» (D-Dupont, 20 de noviembre de 1964).

traba en Italia, permitía imaginar que, en el tiempo restante del concilio Vaticano II, el peso de las fuerzas favorables al cambio llegaría a ser dominante, a pesar de las resistencias de la Curia y de las vacilaciones de Pablo VI¹⁷.

Por otro lado, A. A. McArthur concedía mucha atención a la súplica de Willebrands («¡No nos abandonéis!»), dirigida a los observadores durante la última semana del Concilio, una semana que había hipotecado el desarrollo del diálogo ecuménico, hasta tal punto que McArthur proponía ser cautos en la manera de proceder, mientras no se aprobara la declaración sobre la libertad religiosa. Pero seguía confiándose más en el dinamismo del Concilio que en la voluntad del Papa o de la Curia. En su informe, las palabras «cautela y atención» eran las que aparecían con mayor frecuencia al definir el futuro de las relaciones con la Iglesia de Roma, a pesar de su dictamen, sustancialmente positivo, sobre los esquemas aprobados¹⁸.

Finalmente, el luterano J. C. Brauer pensaba que era necesario ir más allá de una simple crónica, para tratar de comprender las razones del comportamiento del Papa durante los últimos días. De esta manera era posible imaginarse el potencial desarrollo de las relaciones entre el Consejo mundial de Iglesias y la Iglesia católica. Un punto central seguía siendo la comprensión de la postura del Pontífice. Brauer informaba que sobre Pablo VI circulaban opiniones diferentes, porque para algunos se trataba de un «moderado» que trataba de conceder cada vez más espacio a la Curia, mientras que para otros era un «progresista moderado» que no había logrado controlar las presiones procedentes de la minoría. Justificando parcialmente la conducta del Papa, Brauer observaba que el Concilio había vivido días caóticos, durante los cuales habían hecho explosión posturas opuestas que habían permanecido soterradas durante largo tiempo. A pesar de las intervenciones del Papa, no se había interrumpido el impulso en favor de la renovación de la Iglesia católica y en favor del movimiento ecuménico, aunque Pablo VI no hubiera apoyado a «la línea progresista» como lo había hecho Juan XXIII. Los documentos promulgados, principalmente el decreto sobre el ecumenismo, atestiguaban los pasos dados por la Iglesia de Roma en su avance con respecto a la doctrina de los años preconciliares. Él sugería que el Consejo mundial de Iglesias concentrara su atención sobre estas novedades, porque los documentos habían dejado expedito el camino para la renovación, un camino del cual no era posible ya volverse atrás. En ciertos aspectos el proceso emprendido por la Iglesia católica, volviendo a reflexionar sobre las propias estructuras y sobre las formas de la propia doctrina, debía ser seguido con atención también por las Iglesias protestantes y ortodoxas, de modo que se iniciara así una nueva fase en las relaciones entre los cristianos¹⁹.

17. J. N. Thomas, *Report of Observer at the Second Vatican Council – Third Session, n° V/3 (November 1964)*, 1-5, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.38.

18. A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council*, 1-6, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.44. En un informe posterior McArthur fue muy duro al juzgar negativamente el contenido de la *Nota praevia* y la forma de su presentación; A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council*, 1-11, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.45.

19. J. C. Brauer, *A Report on Session III. Vatican Council II*, 1-17, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.58.

Frente a tantas reacciones y comentarios, negativos por las vicisitudes de la «semana negra» y positivos por el contenido de los esquemas promulgados²⁰, de parte del mundo cristiano no católico sorprende el silencio del anglicano J. Moorman, obispo de Ripon, observador en el concilio Vaticano II. A su regreso a Gran Bretaña, Moorman, dedicado a pronunciar conferencias y a ofrecer entrevistas radiotelevisivas sobre su experiencia en el Concilio, acentuaba la escasez de informaciones existentes sobre los trabajos conciliares; incluso en su diario no hace referencia alguna a los dramáticos sucesos que habían marcado la conclusión del tercer período²¹.

La prensa diaria y las revistas desempeñaron un papel muy importante en la difusión de críticas contra la actuación del Papa durante la «semana negra». Las críticas se centraron en la conducta «conservadora» del Papa, que había enviado al Concilio la *Nota praevia*, que había fijado condiciones para la redacción final del *Unitatis redintegratio*, y que había impuesto el aplazamiento de dos esquemas (sobre la libertad religiosa y sobre los judíos), esquemas que gran número de padres consideraban como ejemplos de la nueva manera de presentar la doctrina católica. Se señalaba que tales acciones de Pablo VI formaban parte de una estrategia global que era contraria al despliegue de una teología más dinámica, inclinada más al diálogo que a la condena, a fin de sobrepasar algunas formulaciones y cierta práctica seguida en el pasado reciente.

Se subrayaba que la conmoción suscitada por los acontecimientos de la «semana negra» impedía una valoración serena y completa de los documentos aprobados, de cuya importancia no cabía duda alguna. Permanecían los interrogantes sobre el desarrollo futuro del Concilio, a pesar de que Pablo VI había hecho numerosas indicaciones sobre las fechas y los contenidos del cuarto y último período. Finalmente, frente a las dificultades cada vez mayores acerca de algunos temas, volvía a lanzarse la idea de la creación de comisiones posconciliares según el modelo del Consejo para la reforma litúrgica. Se pensaba que en esos nuevos campos sería más fácil conseguir la aprobación de algunos temas que al tratarse en el aula conciliar suscitarían inevitablemente reacciones e intervenciones por parte del Pontífice²².

b) Los documentos promulgados

Mientras se multiplicaban los comentarios sobre la conclusión del tercer período y se formulaban más y más preguntas sobre las fechas y las formas de trabajo del período

20. Por ejemplo, M. Meinhold, *Reformation in Rom. Ein evangelischer Kommentar zur dritten Konzil-session: Wort und Wahrheit* 20 (1965) 105-122. Es interesante señalar que solamente a comienzos de mayo las reacciones del mundo no católico al decreto *Unitatis redintegratio* fueron recogidas en el OssRom (12 de mayo de 1965) 2.

21. D-Moorman, 3 de diciembre de 1965. Cf. su obra *Vatican Observed. An Anglican View of Vatican II*, London 1967, donde utilizó extensamente sus anotaciones diarias.

22. R. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session: Études* 322 (1965) 100-120, traducido al alemán: *Das Konzil in der Ernte. Schwerpunkte, Verlauf und Ergebnisse der dritten Session: Wort und Wahrheit* 20 (1965) 89-104; P. Martini, *Responsabilità ecumenica: Testimonianze* 8 (1965) 14-20; este artículo contiene también citas del informe de L. Vischer sobre la reunión de Enugu, para demostrar el valor atribuido por el Consejo mundial de Iglesias a los documentos aprobados en el tercer período. La misma perspectiva aparece en la nota no firmada: *Ökumenisches Konzilsecho (XVI): Herder Korrespondenz* 29 (1965) 187-190.

do último del concilio Vaticano II, comenzaron a adquirir forma los proyectos editoriales de los documentos aprobados. Revestían particular interés las iniciativas vinculadas a la *Lumen gentium*, especialmente las relacionadas con el valor que había que atribuir a la *Nota praevia* y al contenido de la constitución. A finales de noviembre, S. Tromp trabajaba en la revisión de la *Lumen gentium* con miras a la edición oficial de la constitución. Se trataba de una revisión no simplemente oficiosa, porque el jesuita holandés informó al teólogo alemán H. Schauf que se había visto obligado a intervenir en el texto para liberarlo de los errores de impresión, y para permitir así su publicación en la serie de la Polyglotta Vaticana. Tromp estaba encargado igualmente de coordinar la traducción italiana de la *Lumen gentium*, que sería publicada por *L'Osservatore Romano*²³.

En paralelo con la actividad de Tromp para la publicación de la versión «oficial» del texto, comenzaban otros proyectos encaminados a ilustrar el contenido de los esquemas aprobados²⁴. Había dado origen a tales iniciativas el deseo de contribuir a la recepción del concilio Vaticano II con comentarios que favorecieran la difusión de los documentos aprobados y de las ideas sometidas al debate, ideas que algunas veces habían quedado excluidas o reducidas a una posición marginal en las formulaciones definitivas. Otro motivo era la viva determinación de producir obras que orientaran a los padres durante el período final del Concilio, cuando se iban a discutir esquemas y temas que se hallaban conectados con lo que ya se había aprobado.

Por tanto, los mayores esfuerzos se concentraron sobre la *Lumen gentium*, porque resultaba evidente la importancia de tal documento para la comprensión del concilio Vaticano II. Se le describía como «la Magna Charta» del Concilio y como una poderosa fuente de energía y de innovación²⁵. La presencia de la *Nota praevia* condicionaba seriamente la futura reflexión teológica, sobre todo porque no faltaron personas que se empeñaron en demostrar que esa «nota» se hallaba en perfecta sintonía con el contenido de la constitución, con el debate conciliar y con las declaraciones del magisterio pontificio y que, por tanto, no podía considerársela como una acción del Papa en contra o al margen de la mayoría conciliar²⁶.

23. La traducción italiana de la *Lumen gentium* se publicó en el OssRom (13 de diciembre de 1964) 3-7. El 16 de diciembre le tocó el turno al decreto *Unitatis redintegratio* (p. 2). Y al día siguiente se publicó el esquema sobre las Iglesias orientales (p. 3). Las cartas de Tromp a Schauf, del 29 de noviembre y del 26 de diciembre de 1964, se encuentran entre los Documentos de Schauf, 123; para información sobre la actividad del jesuita holandés, cf. RT (22 de noviembre de 1964-julio de 1965), 1.

24. A este respecto fue ejemplar la actividad de Congar, a quien se le pidió que redactara una introducción a un comentario sobre el decreto acerca del ecumenismo, que revisara una traducción francesa de la *Lumen gentium* y que, finalmente, participara en el proyecto de Baraúna, del que hablaremos más adelante (JCng, 14 de diciembre de 1964; 3 de mayo de 1965).

25. Tomo esta expresión del título de un artículo de G. Dejaifve, *La «Magna Charta» de Vatican II. La Constitution «Lumen Gentium»*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1965) 3-22. Juicios parecidos se encuentran en F. Mattesini, *Camminare insieme*: Vita e Pensiero 48 (1965) 167-269; M. Philippon, *Il rinnovamento della Chiesa*: Humanitas 20 (1965) 21-33.

26. M. Browne, *Il Collegio Episcopale soggetto di potestà suprema di governo della Chiesa cattolica e la «Nota explicativa praevia»*: Divinitas 9 (1965) 379-384. Según Lambruschini, «la constitución conciliar sobre la Iglesia [incluida la *Nota praevia*] es una síntesis doctrinal y pastoral orgánica; renueva el método de la reflexión teológica y de su transmisión al mundo entero» (cf. F. Lambruschini, *Concilio. La Costituzione conciliare sulla Chiesa*: Studi Cattolici 9 [1965] 56). Para una interpretación menos acentuada que la de

Hubo, desde luego, infinidad de publicaciones sobre aspectos particulares de la constitución²⁷. Pero es importante que, para una comprensión del dinamismo que actuó en el debate sobre la *Lumen gentium*, nos detengamos brevemente en una obra en colaboración publicada bajo la dirección del franciscano brasileño G. Baraúna, y que habremos del proyecto de una edición crítica de la constitución y de sus antecedentes conciliares por iniciativa del Centro de documentación de Bolonia, sin olvidarnos de que no faltaron los intentos por ofrecer una evaluación global del texto²⁸.

El proyecto de la publicación de un comentario de la *Lumen gentium*, redactado por varios autores bajo la dirección de Baraúna, parece que se realizó en los días que siguieron inmediatamente a la finalización del tercer período. La obra en colaboración, después de un ritmo de trabajo frenético y agotador, vio la luz en la víspera del último período, para que pudiera influir así en los trabajos conciliares²⁹. La finalidad de esta obra no era sencillamente la de ofrecer un comentario, con diversos estudios en colaboración, sobre la *Lumen gentium*, sino más bien la de recoger las observaciones de los teólogos más preocupados por la renovación doctrinal, la cual debía adquirir sus impulsos gracias a la constitución, que «pasará sin duda a la historia como el documento central del concilio Vaticano II».

La obra en colaboración ofrecía estudios sobre la historia de la redacción, acerca de la cual se habían filtrado diversas informaciones, con el fin de mostrar el trascurso del texto y las dificultades que la Comisión Doctrinal y el aula conciliar habían tenido que resolver, con particular atención al clima en el que había ido madurando la constitución, porque «el concilio Vaticano II no era un meteorito que hubiera caído repentinamente sobre el terreno de la Iglesia, sino que era el resultado y la confluencia de un largo proceso de reflexión y de experiencia eclesial y extra-eclesial, que se remonta a una fecha

los dos autores anteriores, cf. también G. Volta, *La recente costituzione dogmatica «Lumen gentium»*: La Scuola Cattolica 93 (1965) 3-34.

27. No es éste el lugar adecuado para tratar de ofrecer una lista exhaustiva de tales publicaciones, aunque es conveniente señalar que éstas aparecieron en diversas áreas lingüísticas y culturales, contribuyendo a mantener vivo el debate sobre la Iglesia en todas las partes del mundo cristiano.

28. Entre estos intentos señalaremos el número monográfico de *Divinitas*, publicado en diciembre de 1965. En este número colaboraron C. Balić, Ch. Boyer, J. Brinktrine, M. Browne, L. Ciappi, A. Gutiérrez y U. Lattanzi. En el fascículo se concedió cabida a las posturas de la minoría conciliar, principalmente en lo relativo a la definición de la autoridad episcopal y a la función de María en la Iglesia. También la revista *Salmanticensis* dedicó un fascículo, el tercero, a la *Lumen gentium*, para expresar la importancia concedida a la constitución conciliar para la definición de la futura eclesiología y para profundizar en el diálogo ecuménico; el tema del episcopado era uno de los temas tratados, pero no tenía una función tan dominante como en el caso de la revista *Divinitas*.

29. El día 22 de diciembre de 1964, Dupont escribía a Butler y le informaba, entre otras cosas, de que todavía no había encontrado tiempo para dedicarse seriamente a escribir su artículo sobre la Iglesia y la pobreza, que se publicaría en la obra en colaboración editada por Baraúna como comentario a la *Lumen gentium* (la carta de Dupont se encuentra entre los Documentos de Butler, D1, IV, 55). El día 14 del mismo mes, Congar escribía que había redactado ya nueve páginas para «la enorme obra en colaboración, dirigida por el P. Baraúna» (JCng, 3 de mayo de 1965). G. Baraúna (dir.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen gentium»*, ed. italiana a cargo de M. Gozzini, Firenze 1965; la edición original se había publicado en portugués en Río de Janeiro; el prólogo de Baraúna, del cual se han tomado las citas siguientes, llevaba como fecha la fiesta de «Pentecostés de 1965». Además de la edición italiana, se hicieron ediciones en francés (*L'Eglise de Vatican II*, Paris 1966), en holandés (*De Kerk van Vaticanum II*, Anvers 1966-1967) y en español (*La Iglesia del concilio Vaticano II*, 2 vols., Barcelona 1966).

muy anterior al 21 de noviembre de 1964». Al mismo tiempo, un análisis temático de la constitución, más que un comentario analítico de los distintos párrafos, permitía poner de relieve «el impacto de cada tema sobre las principales preocupaciones pastorales del Concilio». Finalmente, se había dedicado un amplio espacio a la repercusión ecuménica de la constitución, y de este modo se subrayaba el giro impreso por Juan XXIII y Pablo VI al diálogo ecuménico con la celebración del concilio Vaticano II.

Ahora bien, era –por lo menos– singular el que los autores de los estudios fueran en su mayor parte los mismos redactores de los párrafos de la constitución. Esta selección garantizaba un alto grado de conocimiento de la materia tratada, permitiendo algunas veces entrever las largas y complicadas discusiones y soluciones de avenencia que habían caracterizado a la fase redaccional, en la cual habían intervenido protagonistas de primera categoría, cuyos nombres aparecían ahora en el índice de la obra en colaboración. Sin embargo, no se podía negar que tal selección tuviera también aspectos negativos, porque tendía a hacer caso omiso de posiciones diferentes de las expresadas en la constitución, como si el debate eclesiológico hubiera terminado con la aprobación de la *Lumen gentium*, y no hubiera sido más bien fomentado por dicho texto.

A comienzos de diciembre, Dossetti tuvo la idea de publicar la obra: *Per una edizione di studio della costituzione De ecclesia* («Una edición de estudio de la constitución De ecclesia»), cuya finalidad era la de proporcionar un «instrumento de trabajo para cualquier estudio e investigación sobre la constitución». Comunicó su idea al grupo de Bolonia, del cual él era el centro. No se trataba simplemente de una edición de la *Lumen gentium*, porque en esta fase del proyecto él pensaba publicar la constitución «integrándola» con otros esquemas ya aprobados, como el decreto *Unitatis redintegratio* y algunos pasajes de la constitución *Sacrosanctum concilium* y del decreto *Orientalium ecclesiarum*, y con textos que manifestaran de manera especialmente significativa las orientaciones de la asamblea conciliar, como eran las cinco cuestiones sobre eclesiología acerca de las cuales se había efectuado una votación el 30 de octubre de 1963. Esta colección de textos debía ir seguida por «un glosario muy preciso y completo o, más exactamente, por una *concordantia verborum*».

La publicación debía incluir, por tanto, una introducción que esbozara la trayectoria por la que la constitución había pasado durante el Concilio y el texto promulgado y anotado de la *Lumen gentium* y del *Unitatis redintegratio*; en un apéndice aparecerían «secciones esenciales» de otros esquemas conciliares, una sinopsis de las diferentes versiones del capítulo sobre la colegialidad episcopal en la *Lumen gentium*, la constitución *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I y la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII. La presencia de la encíclica se debía a la necesidad de mostrar los puntos de contacto y las diferencias esenciales entre la constitución del concilio Vaticano II y la eclesiología anterior. Finalmente, había que incluir también la *Nota praevia* «con una estimación de su valor teológico y canónico». El plan suponía, por tanto, el deseo de ofrecer «una dirección doctrinal... sin interpretación alguna» y, al mismo tiempo, la intención de dar una dirección «clara» a «cualquier esfuerzo de interpretación»³⁰.

30. El texto de la propuesta de Dossetti, del que se han tomado las citas, lleva fecha del 2 de diciembre de 1964; tanto el manuscrito como el texto mecanografiado se encuentran entre los Documentos de Alberi-

Dossetti sugirió que la obra se distribuyera entre los miembros del grupo de Bolonia. De manera significativa, él se reservó para sí la tarea de comentar la *Nota praevia*. Había que sondear la opinión del Papa con respecto a tal proyecto, que estaba destinado a influir en la continuación de los trabajos conciliares y a encaminar la recepción del Vaticano II. A finales de enero Pablo VI acogió muy favorablemente el proyecto, instando a que la obra se llevara a cabo rápidamente, de modo que pudiera estar terminada antes de la conclusión del Concilio. Por tanto, la redacción, una vez recibido el *placet* al más alto nivel, podía ya iniciarse. Pero no quedaría completada hasta mucho más tarde de lo imaginado o esperado en enero de 1965: la *Synopsis historica* no se publicaría sino algunos años después de terminado el concilio Vaticano II³¹.

Fueron muchas las razones que impulsaron al Centro de documentación de Bolonia a emprender la publicación de la *Synopsis historica*. La primordial fue la de acentuar la significación e importancia del Concilio a la luz no sólo de los documentos promulgados, sino también del camino que había conducido a su aprobación. Además, el grupo de Bolonia se proponía intervenir en el debate sobre la interpretación del capítulo tercero de la *Lumen gentium* y sobre el valor de la *Nota praevia*. P. Parente, asesor del Santo Oficio, se había expresado sobre el tema en una conferencia, en la cual había tratado de minimizar la oposición entre el contenido de la *Nota praevia* y el debate conciliar; subrayó el hecho de que el Papa había introducido la *Nota* para aclarar ulteriormente el texto, pero que la *Nota* no había sido votada en el Concilio. Por esta razón, en lo que respecta a la colegialidad episcopal, había que referirse a la constitución, y no a la *Nota*. Esta intervención de Parente fue publicada en el semanario *Vita Nuova*, pero había sido anunciada de antemano en *L'Avvenire d'Italia* y publicada después extensamente. De este modo, el artículo tenía asegurada una amplia difusión, incrementando así el número de participantes en el debate³².

Sobre la interpretación que había que dar al capítulo tercero de la *Lumen gentium* y a la *Nota praevia*, no faltaron las intervenciones durante los primeros meses de 1965 que a menudo recalcan los desacuerdos que se habían manifestado en el aula. En es-

go, V/23b-c. Acerca del proyecto habla Dossetti en una nota enviada desde Roma a Alberigo a principios de diciembre (Documentos de Alberigo, V/23a). En la introducción a la *Synopsis*, que fue publicada en 1975, Alberigo recuerda muy brevemente el origen del proyecto y atribuye a G. Dossetti «la sugerencia de que se planeara la obra». Cf. G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Synopsis historica constitutionis dogmaticae Lumen gentium*, Bologna 1975.

31. Sobre la reacción favorable de Pablo VI durante una audiencia concedida a G. Alberigo, cf. D-Nicora, 26 de enero de 1965. La obra sería publicada no por la Editorial Herder, con la cual se habían establecido contactos en enero de 1965, sino directamente por el Istituto per le scienze religiose, de Bolonia.

32. El 17 de enero se publicó un artículo (*Un commento di mons. Parente al voto conciliare sul «De Ecclesia»*) que repetía una noticia de la ANSA, con algunas citas del discurso de Parente. Cuatro días después, «en vista del interés del artículo», se publicó la «parte central del artículo, en la cual el pasaje ya citado aparece como una nota al pie de página, pero que tiene un lugar orgánico en el contenido del mismo» (P. Parente, *La collegialità episcopale nella teologia della Chiesa: L'Avvenire d'Italia* [21 de enero de 1965] 4). Una copia del artículo se encuentra en la documentación conciliar reunida por L. Bettazzi, que entonces era auxiliar de Lercaro (Documentos de Bettazzi, 14/3). Para la versión íntegra del texto de la conferencia, cf. P. Parente, *Visione della Chiesa nella dottrina del Concilio Ecumenico Vaticano II: Città Nuova* 9/2 (1965) 15-17, traducida al francés en DC 47 (1965) cols. 415-426. En el verano de 1965 Parente firmó la introducción a la traducción italiana de la *Lumen gentium: La costituzione De ecclesia*, Roma 1965.

ta situación, el 3 de marzo, *L'Osservatore Romano* expresó su propia postura en un artículo no firmado, publicado en un recuadro de la primera página, donde se decía que la *Nota praevia* era «la fuente auténtica para la interpretación del gran Documento Conciliar», desmintiendo así no sólo todas las interpretaciones que se inclinaban a no dar valor alguno a la *Nota*, como la del dominico holandés E. Schillebeeckx, sino también a la misma interpretación de Parente ya evocada. Los comentarios que se hicieron de este artículo fueron extraordinariamente negativos por parte de quienes habían luchado en el Concilio por lograr una formulación de la colegialidad episcopal en un sentido opuesto al de la *Nota praevia*. Congar, que había sido informado por Willebrands acerca del artículo mientras se hallaba en Roma, daba a conocer que Duprey había recibido una llamada telefónica de la secretaría de Estado en la que se negaba el carácter oficial de aquel artículo que había sido la fuente de un descontento muy difundido. Las observaciones formuladas por Willebrands y Congar expresaban con suficiente claridad lo que ellos pensaban al respecto:

Si eso es así, ¡qué se diga en el mismo periódico! Vemos que se emplean siempre los mismos métodos, en los que no se encuentra una lealtad total: 1) «Cualquier persona» logra introducir en los órganos oficiales la idea que corresponde a su propia tendencia. 2) Un documento no firmado, que no se sabe de quién ni de dónde procede. 3) Se desmiente con discreción, por teléfono, y no abiertamente, en forma pública³³.

También en los ambientes de Bolonia el artículo fue severamente criticado, aunque prevalecía un sentimiento de incertidumbre, en vista de los rumores procedentes de Roma acerca del valor que había que dar al artículo, cuya paternidad se atribuía a la secretaría del Concilio³⁴.

El debate sobre la *Nota praevia* se incrementaría con nuevas voces durante los meses que precedieron a la apertura del último período, especialmente por la aparición del primer número de la revista *Concilium*, dedicado enteramente al tema eclesiológico, con artículos de Congar, Dieckmann, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx y Willems. La revista, publicada en cinco lenguas, se proponía «procurarles [a los lectores], de manera permanente... información sobre todos los interrogantes que vayan apareciendo en todas las disciplinas teológicas y en todos los lugares de la tierra. Y quiere hacerlo de manera objetiva, equilibrada, seleccionando y poniendo de relieve, tras cuidadosa meditación, lo realmente importante para todos los lectores». En la práctica se trataba de dar expresión a la renovación teológica, que acogía los impulsos del concilio Vaticano II para lograr un «aggiornamento doctrinal», pero sin limitarse a la lectura de los do-

33. «S'il en est ainsi, qu'ils le disent dans le journal lui-même. C'est toujours les mêmes procédés dans lesquels une loyauté totale ne se retrouve pas: 1) 'quelqu'un' arrive à introduire, dans les organes officiels, l'idée de sa tendance. 2) un document non signé, dont on ne voit pas de qui ni d'où vient. 3) on dément en douce, par téléphone, et non franchement, par la voie publique» (JCng, 2 de marzo de 1965). El 22 de marzo de 1965, con ocasión de una nueva estancia suya en Roma, Congar fue informado por Lécuyer de que la razón para la publicación del artículo en el *OssRom* era la voluntad de la Curia de impedir que se difundieran interpretaciones sobre el capítulo tercero de la *Lumen gentium* que fueran diferentes de la línea trazada por la *Nota praevia* (JCng, 22 de marzo de 1965).

34. D-Nicora, 4 de marzo de 1965.

cumentos aprobados, sino tratando de salvaguardar la reflexión teórica y la inspiración pastoral, tal como habían hecho su aparición en los trabajos conciliares, es decir, según el espíritu del concilio Vaticano II y no sólo según la letra³⁵.

No es fácil determinar la influencia que estas diversas intervenciones tuvieron en la orientación de los padres durante los debates conciliares y en orden a la recepción del Concilio. En todo caso, mostraron cuán diferentes podían ser las interpretaciones de la constitución *Lumen gentium*, las cuales reflejaban las diversas orientaciones del debate conciliar, aunque aparecía cada vez más como dominante la postura de quienes se inclinaban a leer la constitución a la luz que dimanaba de la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*³⁶.

c) Problemas sin resolver

El debate sobre el resultado del tercer período y sobre la interpretación de los documentos promulgados tendría una influencia directa sobre la redacción o revisión de los esquemas que todavía debían votarse en el Concilio. La reflexión sobre la naturaleza de la Iglesia se hallaba estrechamente vinculada con muchas cuestiones todavía por resolver, especialmente en relación con el esquema XIII, el esquema *De libertate religiosa* y el *De iudaeis*. Los padres, incluso los que no estaban implicados en la redacción de los textos, se dieron cuenta de la importancia de lograr una aprobación de esos esquemas, porque, como se dijo a continuación, se trataba de esquemas destinados «a modelar en gran parte el nuevo rostro con que la Iglesia iba a presentarse ante el mundo»³⁷.

Dentro de esta perspectiva se encuadra la carta del benedictino A. Escarré, abad de Montserrat, el cual, en su camino de regreso a España, se dirigió a De Smedt, exhor-

35. La cita está tomada del artículo editorial: ¿Para qué una nueva revista internacional de teología?: Concilium 1 (1965) 3-8, firmado por K. Rahner y E. Schillebeeckx. La historia de la revista, principalmente su origen y la influencia que tuvo en el posconcilio inmediato, es un capítulo que hay que escribir todavía enteramente.

36. Particularmente interesantes desde este punto de vista son los artículos publicados en OssRom: *La Costituzione «De Ecclesia» illustrata da Mons. Colombo* (31 de marzo de 1965, p. 2); *Universale chiamata* (27 de mayo de 1965); L. Ciappi, *La madre della Chiesa. Maestra e Regina degli Apostoli* (30 de mayo de 1965, p. 2); *Verità fondamentali e linguaggio per gli uomini* (30 de junio-1 de julio de 1965, p. 8); Metodio da Nembro, *Ottimismo missionario. In margine dal decreto «De Ecclesia»* (3 de junio de 1965, p. 5); Id., *Chiesa e missioni* (3 de julio de 1965, p. 8); Id., *Regina delle missioni* (10 de julio de 1965, p. 5); A. M. Una introduzione di Mons. Parente alla Costituzione «de Ecclesia» (17 de junio de 1965, p. 8); *Il rinnovamento dell'Azione Cattolica sui principi della Costituzione «De Ecclesia»* (28-29 de junio de 1965, p. 3). También CivCat tomó parte en el debate: A. Marranzini, *Il ristabilimento del diaconato*: CivCat 116/2 (1965) 548-561; P. Molinari, *La dottrina conciliare circa l'unione della Chiesa peregrinante con la Chiesa celeste*: CivCat 116/3 (1965) 28-39.

37. Así decía el artículo editorial de CivCat, en su número del 18 de septiembre de 1965, titulado *Fiducia nel Concilio*: CivCat 116/3 (1965) 505. Se trataba de una evaluación que había hecho recorriendo los trabajos conciliares, y que se expresaba más vigorosamente en el momento en que parecía claro que la constitución *Lumen gentium* se hallaba próxima a su aprobación. Se puede citar el caso de Th. Camelot, quien en algunas reflexiones, escritas durante el tercer período pero publicadas después de su conclusión, *Leçons spirituelles du Concile*: La Vie Spirituelle 47 (1965) 63-77, consideraba el esquema XIII como la parte clave del concilio Vaticano II.

tándolo a que prosiguiera su lucha a favor de la libertad religiosa. Era una batalla esencial, incluso en un país como España, donde la Iglesia vivía formalmente en una situación privilegiada, pero sometida en realidad «a la presión de la tiranía ideológica y de una vigilancia policial»³⁸. La importancia atribuida al *De libertate* queda demostrada también por la movilización de aquellos padres que habían tratado de oponerse a la decisión del Papa de aplazar la votación sobre el esquema y que ahora intentaban impedir que el esquema quedara enterrado o fuese refundido en su totalidad. Se podían introducir cambios, y se deseaba incluso que se introdujeran. Pero no se podía anular o distorsionar la labor realizada por la secretaría de Bea. Frente a esta movilización no disminuyó la oposición de quienes se negaban a cualquier intento de revisión que significara la presentación de la doctrina católica sobre la libertad religiosa de una manera diferente de como se había expuesto en los manuales de teología durante el pontificado de Pío XII. Por tanto, no faltaron las iniciativas para hacer ver a Pablo VI los peligros y la debilidad doctrinal de las «nuevas tendencias de la teología» sobre este tema, de las que el texto de la secretaría se había convertido en portavoz.

Un ejemplo de este tipo de oposición fue la discusión sobre la posibilidad de publicar en *La Civiltà Cattolica* un artículo del jesuita J. M. Díez Alegría, discusión que terminó en los primeros meses de 1965, después de haberse iniciado durante el verano anterior³⁹. El artículo, titulado *La dottrina della libertà religiosa nel Magistero della Chiesa*, se inspiraba en la distinción que se hace en la *Pacem in terris* entre «error y persona que yerra», y demostraba que tal distinción no era una novedad en la doctrina de la Iglesia, aunque no se ocultaba que la formulación empleada en la encíclica constituía «un notable progreso». A través de una lectura de la Escritura, de Tomás de Aquino y de las declaraciones del magisterio pontificio de los dos últimos siglos, el teólogo español mostraba la diferencia existente entre el orden especulativo y el orden práctico, la necesidad de redescubrir el valor de la conciencia individual, y la función que tiene el Estado de respetar la libertad de los individuos. Se trataba de una contribución al debate sobre los fundamentos de la libertad religiosa, un debate que se hallaba en curso en el Concilio, a fin de hacer posible una relectura de la tradición católica a la luz de las novedades introducidas por la *Pacem in terris*.

Era evidente que el autor «había tenido presente el nuevo esquema conciliar *De libertate religiosa*», como hacía notar el editor de *La Civiltà Cattolica* en junio de 1964. El debate sobre la decisión de publicar el artículo se prolongó hasta enero de 1965, con diversas intervenciones y con la adopción de actitudes que reflejaban el correspondiente debate conciliar. Y así, el 10 de noviembre de 1964, S. Schmidt (¿en nombre de Bea?) redactó un breve juicio sobre el artículo, apreciando su contenido, aunque pedía que se modificara la definición del Estado como persona moral. El 13 de enero de 1965,

38. La carta lleva fecha del 7 de diciembre de 1964. Es interesante señalar que el abad de Montserrat decía que había escrito la carta antes de regresar a España, a fin de evitar la intervención de la censura (Documentos de De Smedt, 24 bis).

39. El expediente de esta discusión se encuentra en los Documentos de Pablo VI, A2, 19a-i. Díez Alegría había publicado ya un artículo en la revista de los jesuitas, titulado *La funzione dello stato nell'economia politica secondo il principio di subsidiarietà*: CivCat 113/3 (1962) 417-430.

A. Dell'Acqua dirigió al Papa una nota en la cual formulaba su juicio personal sobre el artículo, que era «muy importante porque expone en términos doctrinales los principios del esquema», pero sugería que además se aumentara el número de personas consultadas acerca del artículo (y, por tanto, acerca del esquema) para que incluyera a Ciappi y luego a Gagnebet. Las opiniones de estos dos dominicos, redactadas a pocos días de distancia en enero de 1965, mostraban qué clase y que cantidad de «reservas» suscitaba el escrito de Díez Alegría en los ambientes que eran opuestos a la formulación de la libertad religiosa tal como ésta había sido presentada en el Concilio por De Smedt. No se podía abandonar la doctrina enseñada durante siglos por la Iglesia recurriendo únicamente a la *Pacem in terris*, pues el mismo Ciappi había elaborado ya los criterios para interpretar la encíclica en un artículo publicado en *L'Osservatore Romano*, donde había expuesto los límites y la incapacidad de la teología romana para dar cabida a las dimensiones del *aggiornamento* deseado por el papa Roncalli. El artículo de Díez Alegría no llegó a publicarse nunca⁴⁰.

A pesar del interés de los padres y de la opinión pública por que se llegara a la aprobación de los restantes esquemas, sin cambio alguno en su contenido, sin embargo hubo algunos casos, como en el *De iudaeis*, donde las presiones fueron tantas y tan fuertes en favor de la introducción de modificaciones sustanciales que parecía más práctico proceder a una nueva redacción que a una limitada revisión a base de los *modi* presentados por los padres. De hecho, a fines de diciembre, frente a las voces y los intentos por alterar el texto redactado por la secretaría, Bea respondió a Cicognani, que se había convertido a sí mismo en portavoz de las críticas contra el esquema y a favor de las revisiones propuestas, y había pedido a la Comisión Doctrinal que designara un experto que se encargara de esta cuestión. Era evidente que su plan habría reducido aún más la autonomía de la Secretaría para la unidad de los cristianos y habría modificado las decisiones adoptadas en el aula; y lo habría hecho en nombre de la oportunidad política, es decir, del deseo de que no empeorasen las relaciones diplomáticas con el mundo árabe al mejorar las relaciones con Israel. En la carta Bea reconstruía la historia del esquema e indicaba los puntos irrenunciables en la revisión. Era necesario ofrecer «algunas reflexiones sobre el tema, a fin de que todo pudiera resolverse para mejor». El esquema no debía considerarse como definitivo y, por tanto, podrían introducirse en él modificaciones, pero sin distorsionar su contenido, teniendo en cuenta que en favor del esquema se habían declarado la Comisión Doctrinal y, en el aula, más de mil setecientos padres, los cuales, «ciertamente, no habrían sopesado únicamente la doctrina, sino también su oportunidad y si era prudente que el Concilio lo aprobara». Este último punto se aplicaba principalmente a las reacciones por parte del mundo árabe, las cuales, como recordaba Bea no sin cierto matiz polémico, se habían manifestado ya desde el año 1962, cuando había comenzado a circular la noticia de la redacción por parte de la Secretaría para la unidad de los cristianos de un esquema sobre las relaciones con los judíos. Por tanto, había que preparar a la opinión pública, a fin de explicar el contenido

40. La decisión de que era mejor no publicar el artículo en *La Civiltà Cattolica*, al menos por el momento, fue comunicada al autor en los días 18-19 de enero de 1965 (archivo de Pablo VI, A2/19a).

y la finalidad del esquema de tal modo que se evitara su politización. Por otra parte, la secretaría había adoptado ya medidas en esta dirección desde el verano anterior, cuando por conductos privados había puesto el esquema en manos de representantes diplomáticos. Sería conveniente repetir lo mismo en el año 1965.

Bea rechazó claramente la adición de algún otro miembro o experto para que estudiara este asunto: «Semejante adición podría engendrar disgusto entre los miembros de la secretaría. En efecto, se trataría de una medida excepcional, que podría entenderse fácilmente como una señal de desconfianza hacia los Excelentísimos Miembros de la Secretaría. Si el Santo Padre, con su iluminado juicio, creyera conveniente hacerlo, es libre de hacerlo, sin duda alguna, pero yo estimo que es deber mío exponer la situación real en que esto se produciría, con las consecuencias que de ahí pudieran derivarse».

Para Bea era suficiente proceder al análisis de los otros 200 *modi*, a fin de hallar las formas más oportunas para mejorar el esquema, tal y como él había mantenido ya en su informe de introducción. Además, sería oportuno considerar la posibilidad de preparar una nota que se enviara «a los Países interesados» en el momento de la aprobación definitiva del decreto. En esa nota se explicaría la naturaleza del esquema «a fin de impedir interpretaciones políticas». Se entendía implícitamente que esta tarea correspondía a la secretaría de Estado, pero Bea ofrecía la plena colaboración de su propia secretaría⁴¹.

Era sumamente significativo el hecho de que aquel mismo día Bea enviara una copia de esta carta a Felici para su conocimiento. No se trataba de un gesto formal, sino de un paso para impedir que en el futuro, como había sucedido en un pasado reciente, se invocara por parte de un organismo de la maquinaria conciliar su imposibilidad de actuar «porque no había sido informado de los hechos».

No sólo se cernían nubarrones sobre el *De iudaeis*. Quedaban todavía muchas cuestiones en suspenso acerca de los tiempos y de los modos de una revisión o de una refundición del esquema sobre el mundo contemporáneo, presentado en el aula conciliar durante el tercer período. Sobre este esquema se estaba disputando una contienda entre las diversas líneas de fuerza del Concilio, a fin de conseguir el control sobre la redacción del mismo⁴². Había también problemas en cuanto a determinar la manera de revisar los demás esquemas, incluso los que habían sido distribuidos ya a los padres después del debate celebrado durante el tercer período, como sucedía con el esquema *De divina revelatione*.

d) Nuevas formas de diálogo ecuménico

Mientras la revisión de los esquemas seguía adelante, otra cuestión se planteaba cada vez con mayor fuerza: la recepción de los documentos ya aprobados y la incidencia

41. Carta de Bea a Cicognani, del 23 de diciembre de 1964, AS V/3, 118-120.

42. El 22 de diciembre, J. Dupont pedía a Ch. Butler informaciones sobre la suerte que había corrido el esquema XIII, porque había sabido que Ottaviani y Cento, los dos presidentes de la Comisión Mixta, habían escrito en una carta que el esquema no podía estar preparado antes de octubre. Dupont temía que esta carta fuera utilizada por los adversarios del esquema para echarlo por tierra definitivamente, en vista de que el tiempo para el cuarto período parecía insuficiente (Documentos de Butler, D1, IV, 55).

de los mismos en la práctica de la Iglesia de Roma y en sus relaciones con las demás comunidades cristianas no católicas. Tal cuestión no sólo afectaba a la vida cotidiana de la Iglesia, sino que además estaba destinada a desempeñar un papel de primer orden en la terminación de los trabajos del concilio Vaticano II. En efecto, la evaluación de los cambios introducidos por el Concilio sería relevante para el examen de los esquemas que todavía se hallaban en discusión: una evaluación positiva por parte de quienes estaban a favor de proseguir por el camino de la renovación, y negativa por parte de quienes, por el contrario, veían en las fórmulas adoptadas en el concilio Vaticano II la razón de la confusión en la cual se encontraba algunas veces el pueblo de Dios. La definición de las relaciones entre la Iglesia católica y los demás cristianos constituía un terreno interesante para la confrontación entre las dos concepciones del Concilio, porque se trataba de valorar el peso que esas relaciones pudieran tener en la aprobación de los restantes esquemas, a fin de hacer que el concilio Vaticano II fuera «ecuménico» por encima y más allá de las declaraciones de principio y de la promulgación del *Unitatis redintegratio*.

El decreto sobre el ecumenismo había significado indudablemente un salto cualitativo en las relaciones entre la Iglesia católica y las demás comunidades cristianas⁴³. Las turbulentas vicisitudes que habían caracterizado la fase final de la redacción del decreto, con la intervención del Pontífice, no habían debilitado la tendencia hacia la búsqueda de formas nuevas, sino que más bien la habían reforzado, sobre todo por parte de quienes consideraban que el texto aprobado era un punto de partida, una lista de principios generales que había que profundizar y ampliar, y no el máximo de las concesiones a las que la Iglesia católica estaba dispuesta a llegar. Se trataba de una exigencia que se estaba difundiendo rápidamente por el mundo cristiano. No era cuestión simplemente de imaginarse el futuro post-conciliar en términos diferentes de los que habían caracterizado al largo período post-tridentino, sino que lo que se pretendía también era crear ocasiones e instrumentos para que la dimensión ecuménica de la Iglesia católica estuviese aún más presente y fuera central en la redacción o revisión de los esquemas que habían sido aplazados hasta el cuarto período conciliar.

El 4 de diciembre de 1964, W. Visser't Hooft había escrito a Bea dirigiéndole una invitación formal para que visitara «la sede central del Consejo mundial de Iglesias» en Ginebra, con ocasión de una estancia del cardenal alemán en una ciudad suiza para pronunciar una conferencia pública el 19 de febrero de 1965. Visser't Hooft añadía que esperaba «vivamente» que Bea pudiera aceptar tal invitación: se hallaban verdaderamente lejanos los tiempos de las primeras reuniones semiclandestinas al comienzo de la fase preparatoria del Concilio⁴⁴. En la misma carta Visser't Hooft decía que había aprecia-

43. Para apreciaciones de la importancia ecuménica de la acción de Bea por parte de algunos observadores —O. Cullmann, P. Meinhold, K. E. Skydsgaard, W. Vajta y L. Vischer—, cf. M. Buchmüller (ed.), *Agustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit*, Augsburg 1971, 331-376. Sobre la teología ecuménica de Bea, cf. G. Griesmayr, *Die eine Kirche und die eine Welt*, Frankfurt a.M 1997.

44. Desde este punto de vista hay una interesante carta de W. Visser't Hooft a F. C. Fry y a E. A. Payne, del 9 de junio de 1960, en la cual se reflexiona sobre la petición, presentada por Willebrands en nombre de Bea, de celebrar una reunión entre el mismo Bea y Visser't Hooft. En cuanto al criterio del pastor reformado, la reunión no debía celebrarse ni en Roma ni en Ginebra y no debía tener carácter oficial ni recibir publicidad alguna en los medios de comunicación social (Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.1.1).

do la promulgación del decreto sobre el ecumenismo, con el cual «se abría un nuevo capítulo en las relaciones entre la Iglesia católica romana y las otras Iglesias». Expresaba su admiración hacia Bea y hacia la secretaría por la labor realizada en el Concilio en favor de una nueva relación entre las comunidades cristianas⁴⁵.

La respuesta de Bea no se hizo esperar: dos semanas más tarde comunicó que aceptaba la invitación y el programa de la visita; con esta ocasión no dejó de recordar que una de las principales finalidades de la secretaría, «desde su fundación por el papa Juan XXIII», había sido la de establecer relaciones estables con el Consejo mundial de Iglesias. Bea informaba además a Visser't Hooft de la publicación en *La Civiltà Cattolica* de dos de sus artículos que comentaban el decreto *Unitatis redintegratio*, artículos que, para el jesuita alemán, podían considerarse «como un punto de partida para una gran labor en beneficio de la Iglesia, una labor que [...] concernía a todos los cristianos, a cada uno de ellos a su modo», con miras a futuras iniciativas comunes⁴⁶. De estas iniciativas, en particular de la creación de un grupo de trabajo, se había comenzado a hablar aun antes de la finalización del tercer período. En los días 9 y 12 de septiembre se había reunido un grupo (Willebrands, Duprey y Hamer, por parte católica; Schlink y Vischer, por el Consejo mundial) para discutir acerca de temas, formas y contenidos de este nuevo tipo de colaboración. Se trataba, según la mente de ellos, de avanzar en la reflexión acerca de los principios fundamentales del diálogo ecuménico, de modo que la experiencia adquirida en el Concilio constituyera el primer paso para un nuevo tipo de relación entre los cristianos⁴⁷. Esta aspiración se hallaba difundida en varios niveles, según atestigua una carta de Stransky a L. E. Cooke, del 23 de diciembre de 1964, en la cual el sacerdote americano indicaba la posibilidad de la creación de un grupo de estudio interconfesional para la realización de algunos proyectos, según una idea lanzada por Frings en el transcurso del tercer período del concilio Vaticano II⁴⁸.

El 21 de diciembre Visser't Hooft hizo que circulara una nota suya «confidencial» sobre el resultado de una reunión suya con Willebrands y Stransky, celebrada tres días antes; el tema de la reunión había sido el Concilio. Se había discutido acerca del futuro período del Concilio, del *De libertate religiosa*, del esquema sobre los judíos, de la *Nota praevia*, de las modificaciones introducidas en el decreto *Unitatis redintegratio* y, finalmente, de la postura de la secretaría dentro de la Curia. Willebrands y Stransky no habían ocultado los puntos que constituían aún un interrogante y que determinarían el futuro del Concilio, y no en último lugar los tiempos y los modos del período final, pero habían tratado también de tranquilizar a Visser't Hooft sobre el *De libertate religiosa*, cuya aprobación consideraban probable, sin ulteriores modificaciones en relación con el texto distribuido durante el período que acababa de terminar. La aprobación del

45. Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.17.

46. La carta de Bea se encuentra en: Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.18.19.12. Los artículos de A. Bea, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo: contenuto e significato*: CivCat 115/4 (1964) 524-534; Id., *Il decreto conciliare sull'ecumenismo: l'azione da svolgere*: CivCat 116/1 (1965) 9-22, traducidos ambos al francés en DC 47 (1965) cols. 147-169.

47. Vischer redactó las actas de las dos reuniones: Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-15.

48. La carta de Stransky, enviada también a Visser't Hooft para su conocimiento, se halla en: Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-17.

De *oecumenismo*, a pesar de la inserción de 19 enmiendas, había representado un éxito, porque había visto el reconocimiento de una teología nueva, de una nueva manera de entender las relaciones entre las Iglesias cristianas. La secretaría había logrado que se aprobara el decreto, a pesar de las presiones de quienes sostenían que eran inoportunas las intervenciones del Papa y también de aquellos otros que deseaban limitar el contenido innovador del decreto. Visser't Hooft reconocía el mérito de la secretaría de haberse mantenido independiente de la Curia, y de haber llevado a cabo su propia actividad utilizando métodos diferentes de los que habitualmente se usaban en Roma. El fallo del intento de someter a la secretaría bajo el control de una congregación permitía abrigar nuevas esperanzas para el futuro del movimiento ecuménico, principalmente en lo relativo a la orientación de la Iglesia, en la cual tan solo una minoría seguía siendo contraria a la creación y fomento de una nueva fase de relaciones ecuménicas. Se trataba, indudablemente, de una minoría, tal y como se había visto claro en el Concilio, pero de una minoría que había desempeñado «una parte importante en la estructura global» de la Iglesia católica⁴⁹.

Además de las iniciativas oficiales y oficiosas de la secretaría, la promulgación del decreto *Unitatis redintegratio* fue la ocasión para que numerosos obispos, empeñados ya en el diálogo ecuménico, fomentaran nuevas iniciativas a nivel local y una reflexión más amplia sobre la dimensión ecuménica de la Iglesia. Es ejemplar desde este punto de vista la respuesta del cardenal J. E. Ritter, arzobispo de St. Louis, exponente destacadísimo de la jerarquía americana. Las homilías y los escritos del prelado americano, de enero-febrero de 1965, especialmente con ocasión de la semana de oración por la unidad de los cristianos, muestran hasta qué punto se halla arraigada en él la idea de que el concilio Vaticano II en su totalidad, desde la constitución *Lumen gentium* hasta el regalo hecho por Pablo VI de una edición crítica del Nuevo Testamento a los observadores no católicos, había iniciado una nueva fase en el catolicismo, especialmente con respecto a las relaciones entre los cristianos; el decreto sobre el ecumenismo era uno de los frutos de esta fase, porque indicaba cuál era el camino que los católicos estaban llamados a seguir: manifestar su adhesión «a Cristo mediante su labor comprometida en favor del movimiento ecuménico»⁵⁰.

e) *El viaje de Pablo VI a la India*⁵¹

El viaje de Pablo VI a la India, con ocasión del 38º Congreso eucarístico internacional, se produjo en un contexto dominado por las críticas sobre la conclusión del ter-

49. La nota de Visser't Hooft iba dirigida a F. C. Fry, E. A. Payne, E. Smith, H. Berkhof, E. Carson Blake, H. Lilje y C. de Albornoz (Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-16).

50. Véase el texto de las tres homilías de Ritter y de una nota que él envió al Consejo mundial de Iglesias en enero de 1965 (Documentos de Ritter, 44-47).

51. Durante la homilía pronunciada con ocasión de la canonización de veintidós mártires ugandeses, el 18 de octubre de 1964, Pablo VI había anunciado su intención de dirigirse a Bombay, pero no está claro cuál fue el origen de esta iniciativa. Es interesante señalar que el 3 de diciembre de 1964, en el discurso pronunciado ante los representantes de las religiones no cristianas, Pablo VI indicaba que con este viaje se realizaba un antiguo deseo suyo (IdP 2, 693-695). Extractos de los discursos de Pablo VI en la India se encuen-

cer período, por las primeras polémicas acerca de la interpretación que había que dar a los documentos promulgados y por la incertidumbre sobre los tiempos y los contenidos del último período. Era un contexto animado también por iniciativas para fomentar la recepción de la experiencia conciliar en el plano pastoral, de modo que llegara a ser más profunda la renovación eclesial y al mismo tiempo se desarrollara el diálogo entre las comunidades cristianas.

Pablo VI, que había partido de Roma el 2 de diciembre, llegó a Bombay después de una breve escala técnica en Beirut. Su estancia duró tres días, días de intensa actividad, consistente en numerosos encuentros con la comunidad católica india, con políticos locales y con representantes de las religiones no cristianas. El Papa partió de Bombay el 5 de diciembre para regresar a Roma. ¿Cuál fue la conexión entre este viaje y la celebración del Concilio? Desde la primera etapa del viaje en Beirut, el papa Montini había acentuado repetidas veces la estricta conexión entre su «peregrinación» a la India y el concilio Vaticano II, porque ambos eran elementos fundamentales en la definición de la nueva fase de la Iglesia en su encuentro con el mundo. El Papa parecía estar decidido a dictar el tiempo y el contenido de esta fase, en lugar de moverse «remolcado» por el Concilio. El viaje representaba la segunda etapa de «una peregrinación por el mundo», que se había iniciado el año anterior en Tierra Santa, con la visita a los Santos Lugares y la reunión con Atenágoras⁵². «El viaje a Palestina pudo entenderse como el homenaje rendido a los lugares donde había vivido el fundador de la Iglesia y de donde había partido el primer papa», y como una primera ocasión para entablar contacto con las religiones que tenían en común «la fe en el verdadero Dios».

Desde este punto de vista, el viaje a Bombay representaba un evidente salto cualitativo. En efecto, tenía como «única» finalidad la de «proclamar a gritos el saludo evangélico a los inmensos horizontes humanos que los nuevos tiempos estaban revelando ante nosotros», y tenía el «único» propósito de «ofrecer a Cristo, el Señor, nuestro testimonio más amplio, más vivo y más humilde de fe y de amor». Se trataba de aceptar la invitación, lanzada por el Concilio, de que todos fuéramos misioneros, «es decir, miembros fieles que sienten la necesidad de difundir el reino de Dios en esta tierra, y que se esfuerzan, con su espíritu y con sus obras, por hacer realidad el Evangelio en sí mismos y en los demás». Era «un viaje de amistad y de fraternidad», para tratar de unir a los

tran en: *Le pèlerinage de S.S. Paul VI à Bombay*: DC 47 (1965) cols. 1-24. En cuanto al significado atribuido por el Papa al viaje, se pueden encontrar indicaciones útiles en el artículo editorial *Il Papa «missionario» a Bombay*: CivCat 115/4 (1964) 417-420. De este artículo editorial tomamos las citas que siguen a continuación. Para una crónica del congreso eucarístico y del viaje del Papa, cf. F. Mezzedini, *L'ardente fede e l'immenso lavoro che prepararono il Congresso Eucaristico Internazionale*: OssRom (27 de febrero de 1965) 3 y 7; G. Caprile, *Bombay: il congresso del rinnovamento*: CivCat 115/4 (1964) 535-546; J. Neuner, *Statio Orbis. Der Eucharistische Weltkongreß in Bombay*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 343-355; P. Tihon, *Le Congrès Eucharistique de Bombay et le voyage du Pape*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1965) 23-28; *Rückblick auf den 38. Eucharistischen Weltkongreß zu Bombay*: Herder Korrespondenz 29 (1965) I, 306-312; II, 367-376. Algunas reflexiones se encuentran en E. Masina, *Asterischi di un giornalista sul viaggio in India*: Humanitas 20 (1965) 73-76, y V. Gracias, *Uno sguardo retrospettivo*: OssRom (13 de marzo de 1965) 5. Para una valoración del viaje, J. Daniélou, *El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en *Iglesia-Misión en diálogo con el mundo*, Burgos 1966, 44-52; J. L. Martín Descalzo, *El mensaje de Bombay: misión y diálogo de Pablo VI*, en *Iglesia-Misión en diálogo con el mundo*, 59-72.

52. Cf. HV 3, 434s.

hombres, para fomentar el conocimiento y la ayuda mutua superando la situación actual en la cual existían algunas naciones privilegiadas. Antes de partir para la India, Pablo VI invocaba a la «Santísima Virgen» y recordaba las tradiciones cristianas de la India, desde el apóstol santo Tomás hasta san Francisco Javier, a fin de que el fomento del diálogo no significara el abandono de las propias raíces⁵³. El viaje a la India se esbozaba, por tanto, como una «peregrinación» que tenía lugar durante la celebración del Concilio, una peregrinación que estaba marcada por palabras y gestos de profundo significado simbólico que se referían de manera más o menos explícita a temas sobre los cuales los padres conciliares se habían interrogado y seguían todavía interrogándose.

En los numerosos discursos que marcaron su breve estancia en la India, Pablo VI habló a menudo del concilio Vaticano II. Parece que, desde un punto de vista temático, se pueden indicar cuatro ámbitos en los cuales el Papa ofreció una relectura propia de los acontecimientos conciliares, y dio indicaciones sobre los trabajos futuros: la importancia de la *Lumen gentium*, el significado del decreto *Unitatis redintegratio*, el valor del diálogo interreligioso y la búsqueda de la paz universal.

Durante la liturgia, celebrada según el rito siro-malankar el día 4 de diciembre, el Papa habló de la *Lumen gentium*, después de haberse referido a la importancia y a la antigüedad de las tradiciones cristianas en la India. La existencia de una pluralidad de tradiciones era la señal más evidente de la catolicidad de la Iglesia de Cristo, orientada hacia todos los seres humanos y abrazando todas las culturas; de este modo expresaba la verdad y la belleza que se encuentran en cada una de ellas. El congreso eucarístico demostraba cuán oportunas eran las palabras de la constitución *Lumen gentium* sobre las riquezas y las peculiaridades que se expresan en el «genio particular» de cada pueblo. El esfuerzo por la cooperación fraterna entre las diversas tradiciones había sido reafirmado por la constitución, la cual expresaba que «en virtud de esta catolicidad, cada parte contribuye por medio de sus dones especiales al bien de las demás partes y al de la totalidad de la Iglesia». Pablo VI recomendaba a todos que fueran fieles a sus propias tradiciones y que, al mismo tiempo, recuperaran la dimensión del diálogo y los lazos de unión con las comunidades cristianas que no se hallaban en plena comunión con la Iglesia católica, definiendo de esta manera la línea interpretativa que había que seguir en la lectura de la constitución *Lumen gentium*⁵⁴.

Según Pablo VI una parte central de la eclesiología del concilio Vaticano II consistía también en la reflexión sobre María, a quien invocó con el título de «Madre de la Iglesia» al final de su visita⁵⁵. Por tanto, el Papa recurría a aquel título de la Virgen, sobre el cual habían sido numerosas las polémicas, no apaciguadas todavía enteramente.

Pablo VI, «peregrino de paz, de gozo, de serenidad y de amor»⁵⁶, insistía en la importancia de un ulterior desarrollo del diálogo entre los cristianos, acentuando el hecho

53. Así se había expresado el Papa el día 2 de diciembre, en la víspera de su viaje a la India.

54. IdP, 712-715.

55. IdP, 718. Sobre el título de «María Madre de la Iglesia», cf. *supra*, 409-411.

56. Pablo VI utilizó esta expresión apenas llegado al aeropuerto de Bombay, en su encuentro con el vicepresidente de la República India, con el primer ministro y con el presidente del Estado de Maharashtra, con las autoridades municipales y con las delegaciones asistentes al congreso eucarístico; IdP, 687.

de que la atmósfera de caridad fraterna y comprensión mutua hacía posible que surgieran nuevas iniciativas, como era la reunión, el 3 de diciembre, entre el Pontífice y un grupo de representantes de comunidades cristianas no católicas. Pablo VI afirmaba que precisamente la Iglesia católica había fomentado un proceso de reconciliación entre cristianos, con miras a la unidad de la Iglesia de Cristo, como lo demostraba el decreto sobre el ecumenismo. El Pontífice tenía también interés en reducir la acentuación del Concilio. De hecho, recordaba que no se debía atribuir únicamente al decreto el diálogo que estaba en marcha, sino que se trataba de un proceso complejo, al que todos estaban llamados a aportar su propia contribución, como estaba haciendo el Papa, que precisamente en Bombay se encontraba junto a tantos cristianos «en nombre del mismo Señor Jesucristo»⁵⁷. Con estas palabras Pablo VI relativizaba el decreto sobre el ecumenismo y toda la actividad ecuménica que lo respaldaba, y acentuaba nuevamente la idea de un liderazgo pontificio, con las limitaciones que éste impone, en el diálogo entre cristianos.

Pablo VI se mostraba también atento al diálogo con todos los hombres, especialmente con aquellos que profesan una fe diferente de la cristiana. El día 3 de diciembre, dirigiéndose a los representantes de las religiones no cristianas, el Papa volvió a lanzar la idea de la necesidad de poner remedio a los sufrimientos mediante la construcción de un mundo donde el terror por la recíproca destrucción quedara sustituido por el amor. El congreso era la ocasión para celebrar el amor de Jesucristo hacia Dios y hacia la humanidad. No se trataba de una cosa del pasado, sino del presente, hasta tal punto que el verdadero amor se renovaba en las mentes de los seres humanos para convertirse luego en la fuerza inspiradora de toda acción en el mundo⁵⁸. Sin embargo, no era sólo la India la que impulsaba al Papa a hablar en este sentido. En efecto, durante su breve escala en Beirut, camino de Bombay, el Papa había presentado como modelo ante el mundo a la sociedad libanesa, donde personas de confesiones religiosas diferentes convivían en paz, trabajando por la edificación del Estado⁵⁹.

Finalmente, el Papa hizo repetidos llamamientos a la paz, que debía basarse en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad. Pablo VI se refirió al magisterio del papa Juan en la encíclica *Pacem in terris*⁶⁰. En este punto era posible encontrar puntos en común con otras experiencias religiosas, como había sido la de Gandhi⁶¹. Se pedía a todas las naciones que frenaran la carrera armamentística y que dedicaran los recursos económicos, liberados ya por la reducción impuesta en los gastos militares, a la creación de un fondo mundial con el cual se pudiera combatir el hambre y la falta de asistencia sanitaria. Sin una acción común en favor de la paz, el mundo seguiría viviendo en la incertidumbre, y muchísimas energías habrían quedado paralizadas comprometiendo el bienestar del linaje humano⁶².

57. *Ibid.*, 691s.

58. *Ibid.*, 693-695.

59. *Ibid.*, 685s.

60. Lo volvió a hacer, igualmente el 3 de diciembre, al dirigirse al cuerpo diplomático; *ibid.*, 695s.

61. El 4 de diciembre, durante la celebración de la misa, el Papa citó dos veces a Gandhi, proponiéndolo como ejemplo de hombre de paz; *ibid.*, 703s.

62. Así se había expresado Pablo VI en los días 4 y 5 de diciembre, hablando a los periodistas; *ibid.*, 716 y 721.

El Papa, evidentemente, estaba repitiendo temas —como el empeño por superar la situación de pobreza de gran parte del género humano— abordados ya en el Concilio por un reducido número de padres y de expertos, que habían suscitado el interés de la opinión pública, aunque sus ideas habían quedado marginadas en la redacción de los esquemas. En cambio, el intenso llamamiento a la paz y la condenación explícita de la carrera armamentística tocaban un punto sobre el cual seguía estando vivo el debate entre los padres acerca de cómo habría que formular tal idea en el esquema XIII, recogiendo las posturas del papa Juan, pero, al mismo tiempo, sin renegar de la postura «tradicional» de la Iglesia católica. Por tanto, volvía aquí a lanzarse, aunque con formulaciones diversas, el tema de la coexistencia pacífica, en la que venía insistiendo desde hacía mucho tiempo la propaganda comunista, y contra la cual se habían alzado en el Concilio numerosas voces, que habían visto en esa postura comunista el intento de desarmar a la Iglesia a fin de entregarla en manos de los comunistas.

A su regreso a Roma, el 5 de diciembre, la reunión de Pablo VI con el colegio cardenalicio se convirtió en la ocasión para hacer un primer balance del viaje a la India y para algunas consideraciones sobre el magisterio pontificio y sobre el Concilio, aunque éstas fueron formuladas mayormente por los interlocutores del Papa⁶³. La respuesta del Papa al discurso de Pizzardo comenzaba con una reflexión sobre el viaje, sobre lo que el Papa había visto y vivido en su breve estancia en la India. La Iglesia demostraba hallarse ante dimensiones y problemas diferentes de los del pasado, hasta tal punto que Pablo VI se preguntaba qué camino debía emprender la Iglesia católica para afrontar la nueva situación. Por eso, el Papa lanzaba un llamamiento para «adaptar nuestros esfuerzos y nuestros planes a las posibilidades del mundo moderno, que el Divino Maestro mismo nos está manifestando». En la situación actual, parece que el hombre está aguardando únicamente «al misionero lleno de celo, al profeta que hable, al santo que predique, al mártir que se inmole» para la edificación de un mundo nuevo. El Papa guardó entero silencio sobre el Concilio, sobre su actividad, sobre su función de haber suscitado tantas expectativas y esperanzas⁶⁴.

63. En efecto, en el discurso de bienvenida al Papa, pronunciado por el cardenal Pizzardo en su condición de decano del colegio, se subrayaba el empeño de Pablo VI en favor de la paz, que se había manifestado en el hecho de que él mismo se había vuelto misionero y testigo de la verdad, de la caridad y de la paz de Cristo. Las acciones del Papa habían estado inspiradas por el deseo de «insertar a la Iglesia como levadura benéfica y estimulante en el mundo de hoy día, que está aguardando su ayuda». La publicación de la encíclica *Ecclesiam suam* y la «conmovedora» conclusión del tercer período habían indicado lo muy presente que el Pontífice tenía la necesidad de que toda la Iglesia se hiciera misionera, desarrollando «un diálogo caritativo y fraterno con hombres cercanos y lejanos». Por tanto, según Pizzardo, Pablo VI pedía a la Iglesia y al Concilio que desarrollaran sus propias reflexiones en esta dirección, siguiendo las indicaciones que él había ofrecido para que realizaran «una verdadera teología del diálogo»; *ibid.*, 725s.

64. La respuesta de Pablo VI se encuentra *ibid.*, 727s. Unos días más tarde, durante una audiencia general concedida el 9 de diciembre de 1964 (*ibid.*, 734-736), Pablo VI volvió a hablar sobre el viaje a la India como ocasión para reflexionar sobre los problemas del mundo. La catolicidad de la Iglesia mostraba «la multiplicidad indefinidamente ampliable de las formas humanas que pueden formar parte del único Cuerpo místico de Cristo». La Iglesia estaba en condiciones de acoger a todos los seres humanos y vivía en la unidad y en la multiplicidad. Dada la nueva situación, Pablo VI no ocultaba las dificultades relativas a la definición «de los vínculos y de las formas de pertenencia a la catolicidad». Por este motivo él veía con agrado el proceso que se estaba desarrollando entre los católicos para un mayor conocimiento de las realidades distantes, aunque esto no significaba una disminución de la exigencia de ser «verdaderamente católicos», es de-

Durante los meses siguientes, y aunque las miradas se hallaban centradas en la continuación del Concilio, el juicio positivo sobre el viaje a la India fue enriqueciéndose con nuevas consideraciones, pero sin cambios sustanciales⁶⁵. La actitud modificada del Papa y la exigencia de una manera distinta de vivir con los de fuera eran el resultado del camino que se había recorrido en el Concilio. La visita de Pablo VI a la India fue la aplicación del principio del ecumenismo más amplio enunciado por Juan XXIII. Una vez que hubo pasado la fase emotiva del viaje, las palabras y las acciones del Papa debían contemplarse a la luz del clima en el que se estaba celebrando el concilio Vaticano II: el viaje fue un acto fundamental de la intersesión, durante la cual los documentos que se hallaban en preparación encontraron su forma definitiva. Las palabras del Papa estaban destinadas a repercutir en la redacción del esquema XIII y del esquema sobre las religiones no cristianas, de la misma manera que el viaje a Jerusalén había contribuido a la redacción del esquema sobre el ecumenismo. Del viaje a la India salía reforzada la conexión existente entre el magisterio del papa Montini y la actividad de los padres conciliares en favor de un diálogo con los creyentes de todas las religiones y en pro de la edificación de un mundo dominado por la paz.

En medio de esta proliferación de interpretaciones y comentarios, a finales del año 1964 las páginas de *La Civiltà Cattolica* ofrecían una señal clara del valor que había que asignar al viaje de Pablo VI dentro de la perspectiva de la inminente finalización del Concilio. El jesuita G. Caprile escribía que había tres razones por las cuales el congreso eucarístico y el concilio Vaticano II se hallaban íntimamente relacionados: «la aplicación de los decretos conciliares, la exaltación del mismo espíritu del Concilio, y el ejemplo concreto de un estilo nuevo inspirado por el perenne frescor del Evangelio»⁶⁶. Por esta trayectoria debían moverse las comisiones y la asamblea en la última fase de redacción y revisión de muchos esquemas sobre los que había que votar todavía, principalmente acerca del esquema XIII.

f) *Propuestas para el calendario y el orden del día del período final*

El debate sobre la interpretación de los documentos promulgados, la extensa ola de críticas al Papa por su comportamiento durante la «semana negra» y los comentarios

cir, sumamente fieles a la unidad que Cristo exige de nosotros en su Iglesia y sumamente abiertos a la fraternidad que la Iglesia misma predica y fomenta, precisamente por ser católica, que es «como Cristo quiere que sea». En esta audiencia, Montini se refirió explícitamente al eco que su viaje había suscitado en los medios de comunicación social. En realidad, las palabras del Papa en favor de la paz, del diálogo interreligioso, del respeto a las tradiciones, incluso a las tradiciones no cristianas, habían sido comentadas positivamente por la prensa diaria, hasta el punto de provocar una suspensión de las críticas que habían arreciado sobre Pablo VI durante la «semana negra» y después de ella.

65. En realidad, la prensa que estaba más atenta a la renovación eclesial se daba cuenta de que el significado del viaje del Papa a la India se podía interpretar a la luz de un proceso mismo de la Iglesia, la cual no era ya inmóvil, sino que se mostraba abierta a las demás religiones y al mundo. Al mismo tiempo, el gozo con el que se había escuchado al Papa a su llegada a Bombay mostraba que la imagen del peregrino de la paz había sido comprendida y apreciada, y no sólo por los católicos.

66. G. Caprile, *Bombay: il congresso del rinnovamento*: CivCat 115/4 (1964) 538.

favorables al viaje de Pablo VI a la India constituyen el horizonte en el cual se manifestaron las expectativas y las esperanzas sobre el último período del Concilio, acerca del cual seguían sin definirse los tiempos y los modos. La única cosa cierta era que con el cuarto período finalizaría el concilio Vaticano II, porque así lo había decidido el Papa, que no había mostrado ninguna intención de proceder a un quinto período. En medio de esta situación se presentaron propuestas para condicionar, de manera más o menos explícita, la definición de la próxima agenda. Y al mismo tiempo prosiguió la muy variada actividad de los padres y de los expertos, dedicados a la redacción y revisión de los esquemas. En muchos casos, tal actividad se desarrollaba en medio de la convicción de que los once textos, que habían quedado en distintos niveles de maduración, estaban destinados a ser aprobados todos ellos. Tal perspectiva iba en contra de aquellos que, principalmente en la Curia, se estaban moviendo para mostrar la imposibilidad de que todos los esquemas alcanzaran un suficiente grado de madurez en tan escaso tiempo (¿seis meses?). En efecto, algunos de esos textos, y principalmente el esquema XIII, parecían hallarse todavía muy lejos de poseer una forma y un contenido adaptados a un Concilio. Y por tanto, se sugería que se remitiera su estudio a una comisión post-conciliar.

Así pues, en la definición del orden del día del cuarto período estaban destinadas a chocar de nuevo posturas diferentes acerca del número de los esquemas que había que presentar para su aprobación. Los desacuerdos no se limitaban únicamente a esto, sino que se referían también a textos dispuestos ya para la votación final, y sobre los cuales se pedía un nuevo debate con la esperanza de poder insertar en ellos formulaciones más cercanas a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia.

Así sucedía con el *De divina revelatione*, que –por razones que todavía no están claras– había encallado durante los últimos días de la tercera fase, cuando parecía que era ya inminente su votación y promulgación, después de haber sido discutido y revisado por la Comisión Doctrinal durante el mes de noviembre⁶⁷. Florit, arzobispo de Florencia, que había sido uno de los artífices del esquema, afirmaba estar preocupado por las maniobras que podían conducir a la distorsión de un texto sobre el cual se había logrado tan fatigosamente un acuerdo en el que se habían aceptado serios llamamientos procedentes del aula y de los expertos para que se formulara una teología de la revelación que fuera más bíblica y menos filosófica, una exégesis más atenta a las aportaciones ofrecidas por la lingüística, la historia y la arqueología, un redescubrimiento más acentuado de las tradiciones de las comunidades cristianas de los primeros siglos, una presencia mayor de la Escritura en la praxis cotidiana de la comunidad, pero sin que tales decisiones descalificaran el carácter central de la tradición en la definición de la doctrina de la Iglesia católica.

Precisamente por esto, Florit invitaba al franciscano Betti, su teólogo de confianza, secretario de la subcomisión *De divina revelatione*, a que prestara atención a las maniobras de quienes querían distorsionar el compromiso alcanzado a fin de volver a someter a discusión el esquema, de manera que incluyera una fórmula sobre la tradición

67. Sobre la revisión del *De divina revelatione* durante el tercer período, cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, Bologna 1998, 307-361 y HV 3, 318-323 y 366-368.

constitutiva. Según Florit, tal atención era necesaria, porque la inserción de los *modi* implicaba un trabajo mucho más limitado que el realizado en un pasado reciente, y por tanto la promulgación del esquema se encontraba ya al alcance de la mano, después de una larga gestación⁶⁸.

La situación era completamente diferente con respecto al *De libertate religiosa*. En efecto, pesaban negativamente sobre él los acontecimientos que habían determinado el aplazamiento de la votación a finales del tercer período, y por tanto seguían siendo muchos los interrogantes todavía pendientes acerca del contenido y de las modalidades de la revisión del esquema. Pocos días después de la conclusión de este período, Willebrands invitaba a De Smedt a proceder lo más rápidamente posible a la revisión, a fin de neutralizar los intentos de incluir en la secretaría algún otro experto que fuera más sensible a las posturas expresadas en el aula por la minoría conciliar. Willebrands fijaba para mediados de febrero la celebración de una reunión para poner a punto el esquema, a fin de enviárselo cuanto antes a los padres, demostrando que no era necesario prolongar el período de revisión, como sostenían los adversarios⁶⁹.

Parecía ser más compleja aún la situación del esquema XIII, sobre el cual el debate conciliar se había desarrollado de tal manera que se tenía la impresión de que era necesario proceder a una refundición del esquema más que a una revisión del mismo a base de las observaciones remitidas, como se habría visto enseguida después de su conclusión. El «comité de redacción», constituido por miembros de la Comisión Mixta procedentes de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos, había elaborado un proyecto que dejaba la más amplia libertad posible a las subcomisiones encargadas de la redacción de los distintos capítulos. Lo único que se pedía era que se tuvieran en cuenta las observaciones de los padres y que se llegara a redactar un texto que fuera lo más homogéneo posible con todo el *corpus* del Vaticano II. Se trataba de un proyecto ambicioso y que, por tanto, ampliaba la zona de intervención de los redactores; era de prever una prolongada fase de discusión y de reelaboración en la comisión y en el aula, de manera que parecía que un solo período no sería suficiente para discutir y votar el nuevo esquema.

Precisamente la negativa del Papa a la celebración de un quinto período ofreció la ocasión a quienes se aprovechaban de la presentación de este proyecto para pedir su eliminación del orden del día conciliar, repitiendo una solicitud formulada ya durante el tercer período. De estas voces volvió a hacerse intérprete el secretario general del Concilio, que el 18 de diciembre de 1964 escribió a Macchi para solicitar una audiencia con Pablo VI, en la cual pudiera exponer ante él sus propias dudas acerca del proyecto de revisión del esquema XIII. Para Felici, «el plan de abreviar y agilizar el trabajo (como me parecen ser los deseos del Santo Padre) lo prolonga y lo complica, ya que el futuro esquema debe hablar también de otros temas ya definidos o bien preparados por otras comisiones. Lo cual, si no me equivoco, exige necesariamente una quinta sesión»⁷⁰. Fe-

68. Algunas de estas reflexiones se encuentran en D-Betti, 24 de noviembre de 1964.

69. La carta de Willebrands a De Smedt del 26 de noviembre de 1964 se encuentra entre los Documentos de De Smedt, 24b.

70. La carta de Felici con el proyecto adjunto se encuentra en AS V/3, 107-112.

lici sabía muy bien lo contrario que era el Papa a la prolongación del Concilio, y esperaba intervenir así de manera importante en el curso del esquema XIII, a fin de ver cómo triunfaba su propia propuesta, es decir, la de dejar las cuestiones principales en manos de una o de varias comisiones post-conciliares, en las que sería más fácil echar por tierra las novedades surgidas de la experiencia conciliar; además, la drástica reducción del esquema XIII habría hecho posible la celebración de un cuarto período en época muy próxima, en la cual pudieran presentarse y someterse a votación los esquemas, pero sin ser discutidos.

Mientras proseguían estas maniobras para condicionar la revisión de los esquemas y la definición de la agenda, continuaban reuniéndose grupos oficiosos que redactaban *vota*, notas y comentarios, con la convicción de poder influir en la formulación de los documentos. A estas personas parece ser que no les interesaba la determinación de los tiempos y las modalidades de la conclusión del concilio Vaticano II, sino más bien ir siguiendo con atención la actividad de las comisiones, a las que pudieran hacer llegar sus propias propuestas. Fue un ejemplo, desde este punto de vista, el caso del grupo de padres, especialmente de lengua holandesa, reunidos por el obispo capuchino T. van Valenberg, que se proponían hacer llegar a la comisión *De missionibus* la voz de quien estaba o había estado implicado como personaje principal en la actividad misionera, porque el esquema no podía fundamentarse únicamente en el enunciado de principios generales, sino que debía tener en cuenta aspectos «pastorales» de las comunidades misioneras⁷¹.

1) Tiempos y modalidades

Un factor de peso a la hora de decidir los tiempos y las modalidades del cuarto período era evidentemente la voluntad del Papa de llegar rápidamente a la conclusión del Concilio, aun a costa de reducir de manera drástica la agenda conciliar. En efecto, no cabía duda alguna de que el próximo período debía ser el último, pero las fechas de su celebración se hallaban estrechamente vinculadas con los temas que los padres debían someter a examen, aunque tenían que hacerlo en formas diversas. El debate sobre los tiempos había nacido con el Concilio (¿cuándo habrá que inaugurar el Concilio?; ¿cuánto tiempo durará?) y se había prolongado durante los tres años transcurridos de su celebración; las presiones de Pablo VI, el cansancio de una parte de la asamblea, las dificultades objetivas de los padres no europeos por las largas y repetidas estancias en

71. Además del capuchino T. van Valenberg, consultor de la congregación *De propaganda fide*, y bien integrado en el mundo de la Curia, este grupo, que se había constituido durante el verano de 1964, comprendía a C. Heiligers, superior general de la Compañía de María, J. van Kerckhoven, superior general de los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús, H. Mondé, superior de la Sociedad para las Misiones Africanas, H. Systemans, superior general de la Congregación de los Sagrados Corazones, L. Volker, superior general de los Padres Blancos, y A. van der Weijden, procurador general de la Orden de San Agustín. En el conjunto de la documentación de Kerckhoven se contienen varios documentos (cartas de convocación, actas, notas), que sirven para reconstruir la actividad del grupo; la primera carta de Van Valenberg después de la conclusión del tercer período lleva fecha del 25 de noviembre de 1964 (Documentos de Kerckhoven, 6). Sobre este grupo, cf. HV 2, 212-214.

Roma y, finalmente, las cuestiones nacidas de la redacción y de la aprobación de los esquemas habían conferido dramática actualidad al tema de la conclusión del Concilio, hasta tal punto que exponentes autorizados de la mayoría conciliar se habían sentido impulsados a proponer al Papa una suspensión más larga de los trabajos conciliares al final del tercer período, siguiendo el modelo del Concilio de Trento. Tal solicitud respondía al deseo de crear un intervalo de tiempo durante el cual se pudiera profundizar en el *aggiornamento* de la doctrina y de la praxis de la Iglesia católica, y que permitiera un estudio profundo de algunos temas, en los cuales seguía siendo fuerte la oposición de una parte de los padres conciliares. Esta petición había encontrado una buena acogida en la prensa católica, principalmente entre quienes tenían un final apresurado del concilio Vaticano II. En efecto, «el Concilio, a pesar de los resultados conseguidos con tanta fatiga y con esfuerzo tan agotador durante el tercer período, pero privados en el último momento de una coronación importantísima (las declaraciones sobre los judíos y sobre la libertad religiosa), se halla todavía muy lejos de haber superado las arideces del inmovilismo transformista, donde lo quiere hundir una absoluta minoría de padres, juntamente con los ambientes de la Curia, y no sin verse acompañada esta actitud por gestos decisivos de la autoridad suprema»⁷².

Parecía que Pablo VI había puesto fin a este debate con el discurso de clausura del tercer período, cuando afirmó que el concilio Vaticano concluiría con el cuarto: «Oecumenicum Concilium quarta Sessione concludetur». A esta clara indicación sobre los tiempos, el Papa había añadido una especie de compromiso moral de que los trabajos conciliares comenzaran con la discusión del *De libertate religiosa* y del *De ecclesia in mundo huius temporis*, es decir, con los esquemas en los que habían sido más fuertes los desacuerdos y los conflictos de intereses durante el período que acababa de terminar⁷³. Durante el mes de diciembre, en varias ocasiones, Pablo VI había dado a conocer que se esperaba la celebración del cuarto y último período en fecha temprana (a finales de la primavera de 1965), aunque se remitía a los órganos rectores para una decisión definitiva. También en este caso se creó un clima de profunda incertidumbre, porque no faltaban quienes, citando precisamente conversaciones privadas con el Pontífice, afirmaban estar convencidos de que Pablo VI no había abandonado aún por completo la idea de una suspensión más prolongada, de un año de duración por lo menos, para que fuera evidente «su determinación de tomar en serio el Concilio»⁷⁴.

En una situación de profunda incertidumbre, donde la única cosa segura parecía ser una reunión inminente de los órganos rectores, la secretaría del Concilio tomó una vez más la iniciativa. En efecto, Felici envió al Papa un memorándum sobre la situación de

72. Así se dice en una nota de la redacción de la revista *Questitalia* 7 (1964) 713-722, al final de un artículo de F. Biot, nota que trataba de equilibrar el juicio completamente positivo formulado por Biot sobre los trabajos del tercer período y sobre los progresos doctrinales logrados con la aprobación de la *Lumen gentium* y del *Unitatis redintegratio*.

73. AS III/8, 913s.

74. Durante una audiencia concedida a Tucci, que dijo al Papa que la conclusión del esquema XIII estaba prevista para junio, el Papa «le había hecho notar benévolutamente: ¿Para fines de junio? ¡Si Nos queremos que el Concilio termine en junio!». A la salida de la audiencia, Tucci escuchó de Capovilla el rumor de una suspensión de los trabajos (D-Tucci, 17 de diciembre de 1964).

los trabajos conciliares y sobre el tiempo necesario para la conclusión del Concilio⁷⁵. El secretario general clasificaba los esquemas en tres grupos: esquemas sobre los que había que discutir (*De ecclesia in mundo huius temporis*, *De libertate religiosa*, *De activitate missionali* y *De vita et ministerio sacerdotali*), esquemas sobre los que había que votar (*De divina revelatione* y *De apostolatu laicorum*) y esquemas en los que había que votar únicamente acerca de la *expensio modorum* (*De pastoralis episcoporum munere in ecclesia*, *De religiosis*, *De institutione sacerdotali*, *De educatione christiana* y *De ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*). Tal clasificación nacía de una valoración de los trabajos realizados en Congregación General y de la lectura del reglamento. Felici dejaba entrever las dificultades que todavía rodeaban la redacción del *De ecclesia in mundo huius temporis*, mostraba la necesidad de «una intervención de la Autoridad Suprema» en la comisión *De episcopis*, a fin de persuadirla para que limitara el contenido del esquema «a la parte puramente pastoral y disciplinar, dejando enteramente el contenido doctrinal para el esquema *De ecclesia*, que ya se había promulgado», esbozaba la historia de cada esquema y sugería un *motu proprio* con respecto a los matrimonios mixtos.

Para Felici, era necesario «un mes o, a lo sumo, un mes y medio» para completar los trabajos del Concilio, con tal que «las comisiones desarrollen durante esta intersesión un trabajo diligente y sereno, ateniéndose a las indicaciones dadas por los padres en las anteriores discusiones y evitando tratar acerca de cuestiones libremente controvertidas o no maduras aún para una decisión conciliar». Las comisiones a las que se había confiado el estudio de temas comunes, debían afrontarlos «de común acuerdo y con la máxima sinceridad mutua», de tal modo que los trabajos progresaran «ágilmente y sin ulteriores obstáculos». Para ahorrar tiempo, se debía proceder en forma simultánea a la presentación de los esquemas, a la votación sobre los textos y a la *expensio modorum*.

Este memorándum, enviado al Papa el 23 de diciembre de 1964, tuvo un peso no insignificante en la definición del orden del día conciliar, porque constituyó la base de un segundo texto, redactado también por Felici, para la reunión de los órganos rectores, convocada el 26 de diciembre para el día 30 del mismo mes. Al término de la reunión, el texto de Felici se convirtió en la propuesta formal para el calendario del último período, propuesta que fue aprobada por el Papa algunos días más tarde.

En este segundo memorándum⁷⁶, Felici repetía la clasificación de los esquemas en tres grupos, dedicando amplio espacio a la situación del esquema XIII. Él hacía notar que en el proyecto presentado por la Comisión Mixta se había previsto para marzo el final de la revisión «por parte únicamente de la subcomisión», y para finales de junio el envío del esquema a los padres, acompañado por el estudio de las sugerencias de los mismos, lo cual completaría el esquema. Felici criticaba este proyecto: nunca había sucedido con anterioridad que un esquema fuera aprobado por la subcomisión, sin que hu-

75. El memorándum (*Promemoria*) de Felici constaba de dos partes: I: *El estado actual de los trabajos del Concilio*, y II: *El tiempo que se necesita*, en AS V/3, 120-122.

76. El memorándum aparece como un *adnexum* a la carta de Felici a Macchi del 26 de diciembre, en la cual se decía que el Papa había informado acerca de la convocada reunión de los órganos rectores (AS V/3, 93-95).

biera sido revisado por la comisión reunida en sesión plenaria. Además, la experiencia demostraba qué poca utilidad tendrían las observaciones enviadas por los padres, antes de que se procediera al debate en el aula. Esto se aplicaba con mucha mayor razón al esquema XIII, que se presentaba como complicado, de lectura y comprensión no fácil, y que debía examinarse «durante el período pascual, que absorbe con demasiadas exigencias a cada uno de ellos [de los obispos]».

Después de expresar esta dura crítica, Felici propuso otro proyecto que se ajustaba exactamente al tenor de las intervenciones que él había efectuado durante el tercer período, y que mostraba lo profundas que eran las reservas mentales de los ambientes romanos con respecto al esquema XIII. Felici sabía muy bien que él no podía proponer, sin suscitar interminables voces de protesta, la supresión del esquema XIII de la agenda conciliar. Y entonces eligió otro enfoque de la cuestión: era necesario volver a pensar sobre el esquema, lo que suponía que algunos temas debían ser eliminados de la discusión por los padres, como, por ejemplo, el tema del control de la natalidad. En realidad, «había que abreviar la utilización del tiempo disponible y había que reducir el temario»; la labor de la subcomisión y de la comisión plenaria no debía prolongarse más allá del mes de marzo, y dicha labor debía someterse luego al Papa para que él efectuara una valoración de la misma. Una vez recibidas del Pontífice las sugerencias de modificación, la comisión debería insertarlas y entregar a la imprenta el esquema, de modo que éste fuera enviado a los padres a finales de abril. Las eventuales observaciones podían ser útiles para la redacción del informe que hiciera la presentación del esquema en el aula.

Felici no se limitaba a formular esta propuesta, sino que proponía duras críticas contra el proyecto de redactar y revisar el esquema XIII, lo cual presuponía que había que profundizar más en los temas y enriquecerlos. En contra de eso, la comisión debía moverse en la dirección opuesta, porque en el aula se había censurado ya la complejidad y la oscuridad del esquema. Felici, por tanto, quería que se efectuara una simplificación y reducción del texto, «de manera que queden únicamente algunos puntos principales y ciertos del material del anterior esquema».

Finalmente, Felici proponía como fecha de apertura del nuevo período la estación de otoño, la segunda mitad del mes de septiembre, de manera que el Concilio dispusiera de un tiempo de tres meses para terminar sus trabajos. «Si se terminan antes de la fecha prevista, tanto mejor. Pero hay que evitar a toda costa que la excesiva restricción del tiempo conduzca a la petición de que haya una quinta sesión del Concilio». Él sabía muy bien que con esto recogía una preocupación de Pablo VI. Los trabajos deberían iniciarse con la discusión sobre el *De libertate religiosa*, de tal manera que hubiera tiempo después para la revisión del esquema, mientras que el orden del debate y la revisión de los demás esquemas podía fijarse más tarde. Al final, Felici pedía nuevamente que «se determinaran los puntos principales» del esquema XIII, «de tal manera que pudieran darse las instrucciones necesarias a la comisión competente»⁷⁷.

No resultaba difícil discernir los fines que se proponía Felici al presentar esta propuesta. Por un lado, era probable la «caída» de los esquemas no considerados aún como

77. AS V/2, 94-96.

preparados para una votación, teniendo en cuenta las actitudes opuestas de que habían sido objeto durante el período que acababa de finalizar. Por otro lado, era inevitable que el tiempo dedicado a ellos durante el debate en el aula quedara drásticamente reducido, de tal manera que, en algunos aspectos, parecía volverse al modelo que algunos habían concebido durante la preparación del concilio Vaticano II: un concilio breve, con informes para la presentación de los esquemas, el envío de posibles *modi*, y la votación y promulgación de los textos con poco debate o prácticamente ninguno.

2) Las no-decisiones de los órganos rectores

La reunión de los órganos rectores era esperada por muchos, a causa de las noticias que corrían sobre las intenciones del Papa de pedir a este organismo que adoptara la decisión final sobre los tiempos y las modalidades de la celebración del cuarto período conciliar. Poco antes de la Navidad, Pablo VI había manifestado a los superiores de las órdenes religiosas su intención de esperar de los órganos rectores sugerencias sobre la conclusión del concilio Vaticano II, aunque el Papa no había ocultado la esperanza de que el Concilio pudiera terminar «en mayo-junio»⁷⁸. En esos mismos días, el Pontífice, hablando al sacro colegio cardenalicio y a la prelatura romana, recordaba que el tercer período «debía considerarse sin más como positivo y feliz», aunque se había llegado a la aprobación de los documentos a través de «un camino que había sido a veces más largo de lo previsto, y que había estado animado por una pluralidad de pareceres». Esta pluralidad de pareceres no debía entenderse erróneamente como expresión de divisiones internas, porque el debate había estado regido por una profunda y común aspiración a la unidad esencial y a la colaboración fraterna. No había sido posible aprobarlo todo y, por tanto, Pablo VI confirmaba que era necesario un cuarto período «que será sin más el último, y que permitirá a la Iglesia pronunciarse sobre cuestiones que interesan no sólo a su propio pensamiento y a su gobierno interior, sino también al mundo contemporáneo». No dijo ni una palabra sobre las fechas del período final⁷⁹.

En una audiencia concedida a Felici, el 24 de diciembre, Pablo VI había dado indicaciones más precisas sobre la consulta que se haría a los órganos rectores acerca del orden del día del cuarto y último período⁸⁰. El 26 de diciembre el mismo Felici informaba a Macchi, secretario del Pontífice, que él y Cicognani habían enviado la invitación para una reunión conjunta del Consejo de la Presidencia y de la Comisión de Coordinación, que tendría lugar «lo antes posible». La reunión había sido convocada para el 30 de diciembre a las 17.00 horas; esta reunión iba a tener lugar tan solo seis días después del envío, por vía telegráfica, de la carta de convocatoria, a la cual se había adjuntado el memorándum, redactado por Felici y enviado al Papa el 23 de

78. La información sobre el contenido de la audiencia concedida por el Pontífice a los superiores de las órdenes religiosas con ocasión de la felicitación navideña se contiene en D-Tucci, 28 de diciembre de 1964.

79. *IdP*, 767-772.

80. Información sobre esta audiencia se encuentra en las actas de la reunión de los órganos rectores, del 30 de diciembre (AS V/3, 130).

diciembre, y aprobado muy probablemente por Pablo VI durante la audiencia del 24 de diciembre⁸¹.

Una convocatoria de la reunión en fecha tan próxima ponía serias dificultades a la posibilidad de participación en la misma; no sólo los miembros residentes fuera de Italia, y que para entonces habían regresado ya a sus respectivas sedes, sino los mismos italianos difícilmente habrían podido hacer acto de presencia en Roma en el espacio de una semana. Era evidente que se creaban las condiciones para una reunión predominantemente de miembros de la Curia, y que excluía de hecho la posibilidad de una consulta amplia sobre un punto tan importante para el Concilio, como era la definición de la agenda y de las fechas para el cuarto y último período.

Por tanto, no nos sorprenderá el elevado número de ausentes en la reunión del 30 de diciembre. Los cardenales Döpfner, Gilroy, Meyer, Liénart, Spellman, Urbani y Wyszyński y los obispos Kempf, Morcillo y Villot comunicaron que les resultaba imposible tomar parte en la reunión, como informa una nota que aparece en las actas⁸², mientras que otros (los cardenales Tappouni, Frings, Ruffini, Caggiano y Suenens y el obispo Nabaas) parece que ni siquiera respondieron a la convocatoria.

Entre las respuestas enviadas a la secretaría del Concilio es conocida la carta de Siri, en la cual el arzobispo de Génova justificaba su propia ausencia por motivos de salud⁸³, y la carta de Urbani, que afirmaba que no podía salir de su diócesis «a causa de compromisos pastorales»; el patriarca de Venecia había enviado algunas propuestas acerca de la determinación de la agenda y de las fechas del período final⁸⁴. En cuanto a otros miembros ausentes, no se tienen noticias acerca del eventual envío de propuestas, aunque una referencia en las actas de la reunión parece indicar que Urbani no fue el único en formular propuestas sobre las fechas y las modalidades para la conclusión del Concilio⁸⁵.

81. La noticia del envío al Papa el 23 de diciembre se encuentra en una nota al texto del memorándum (AS V/3, 120-122).

82. La nota se encuentra en AS V/3, 123.

83. La carta de Siri es del 26 de diciembre (AS V/3, 123).

84. Según Urbani, se debía fijar el número de los esquemas y de las semanas necesarias para la discusión y para la aprobación de los esquemas refundidos y para la aprobación de los textos ya discutidos, y se debían hacer propuestas sobre el trabajo de las comisiones antes del período y durante él. Urbani clasificaba los esquemas en dos grupos: aquellos sobre los que había que discutir y proceder a votación (*De revelatione, De ecclesia in mundo huius temporis, De missionibus y De religiosis*), y aquellos otros que debían ser sometidos a una votación preliminar antes de su aprobación (*De episcopis, De libertate religiosa, De ministerio sacerdotali, De apostolatu laicorum, De institutione sacerdotali, De scholis catholicis y De ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*). Urbani expresaba la preocupación de que la labor sobre algunos esquemas se prolongara hasta marzo, en cuyo caso le parecía que era difícil imaginarse una revisión en la Comisión de Coordinación durante abril y mayo, antes de que se procediera a imprimir y a enviarles esos esquemas a los padres. Los tiempos necesarios para la revisión influían en la determinación de la fecha de apertura del cuarto período; era posible pensar en mayo o incluso en septiembre, pero eso dependía de la conclusión de la revisión. Finalmente, para la duración del período, Urbani sugería un tiempo de cuarenta días, comprendida una semana de pausa en las congregaciones generales (AS V/3, 124-126).

85. Al final de las actas de la reunión aparece un *post scriptum*, en el cual se dice que «los eminentísimos cardenales Wyszyński y Urbani y el excelentísimo monseñor Kempf habían afirmado también por escrito que estaban de acuerdo sobre la fecha del otoño de 1965» (AS V/3, 131). Esta misma información aparece en la *Nota* para el Papa, del 31 de diciembre de 1964 (AS V/3, 132).

Entre los que tomaron parte en la reunión, Krol, arzobispo de Fidadelfia y subsecretario del Concilio, redactó una nota con propuestas para la agenda del cuarto período. Según Krol, los trabajos no debían comenzar antes de mediados de junio, por razones de carácter pastoral. Era necesario publicar un boletín en el que se indicaran las fechas y los documentos del período, a fin de prevenir eventuales críticas como las que habían caracterizado al período anterior, cuando se dijo que había personas que habían tratado de «ir demasiado aprisa»⁸⁶.

El día 30 de diciembre tuvo lugar la reunión, en la cual participaron Tisserant, Cicognani, Agagianian, Lercaro, Confalonieri, Alfrink, Roberti, Felici, Krol, Cento, Guano y Ottaviani; estos tres últimos habían sido invitados, porque uno de los puntos principales del orden del día era la suerte que debía correr el esquema XIII⁸⁷. «Después de una exhaustiva discusión» se llegó a la aprobación de una serie de propuestas «presentadas con anterioridad por el secretario general»:

1. Se propone que la cuarta sesión comience hacia la mitad de septiembre (el día 14, por ejemplo, como el año pasado); tan solo para tal fecha es previsible que pueda estar ya preparada toda la materia que ha de someterse a discusión o a votación. De manera particular, los eminentísimos cardenales Cento y Ottaviani y el excelentísimo monseñor Guano han asegurado que el esquema XIII podrá ser enviado a los padres al comienzo del próximo junio. La misma seguridad la ha dado el eminentísimo cardenal Agagianian en lo que respecta al esquema sobre las misiones.

2. Se insta a los eminentísimos cardenales Cento y Ottaviani y al excelentísimo monseñor Guano para que el esquema XIII quede reducido a sus rasgos distintivos y esenciales, evitando tratar acerca de aquellas cuestiones que el Santo Padre ha reservado para sí o sobre las cuales no se puede decir nada cierto, dada la naturaleza contingente de algunas situaciones. Evidentemente, cuando el esquema haya sido aprobado por la Comisión Mixta, será sometido a la atención del Santo Padre, y las augustas sugerencias que él eventualmente proponga, serán seguidas con fidelidad. Los cardenales Cento y Ottaviani y monseñor Guano afirman estar perfectamente de acuerdo con los órganos rectores del Concilio.

3. Por razones de oportunidad y para agilizar el trabajo, se abandona el camino indicado por la subcomisión para el esquema XIII y se adopta, en cambio, el método sugerido por el secretario general, según el cual el esquema XIII, después de haber sido preparado por la subcomisión presidida por monseñor Guano, deberá ser aprobado, en reunión conjunta, por la Comisión Doctrinal y por la Comisión para el apostolado de los laicos. Esto debería suceder dentro del próximo mes de marzo. Luego el esquema será presentado al Santo Padre, y después, si él lo considera oportuno, será estudiado

86. El boletín podía contener también una explicación sobre la oportunidad «de la declaración hecha por el Santo Padre de que la cuarta sesión sería ciertamente la última». Para Krol, se trataba así de eliminar la impresión de que la finalización del Concilio dependiera «de supuestas maniobras de la Curia romana». Según la opinión de Krol, en lo que respecta a los esquemas que debían todavía aprobarse, el esquema *De ecclesia in mundo huius temporis* era indudablemente importante, pero no había que olvidar que todos los documentos del concilio Vaticano II mantenían un diálogo con el mundo, y que, por tanto, era peligroso pensar que sólo ese esquema se ocupaba del asunto, como parecía sugerir el título; no es verdad que «el resto de la legislación conciliar prescinda de la relación con el mundo moderno». Por tanto, convendría modificar, al menos, el título del esquema (AV V/3, 128s).

87. La invitación del 28 de diciembre aparece en AS V/3, 127s.

por la Comisión de Coordinación. Si el Santo Padre decide indicar cambios o mejoras, entonces corresponderá todavía a la Comisión Mixta volver a examinar el texto, de tal manera que en el mes de mayo el texto pueda imprimirse y ser enviado inmediatamente a los padres, juntamente con los demás textos que las comisiones respectivas hayan considerado entretanto que ya están preparados.

4. Se propone, finalmente, que no se indiquen fechas para la terminación de la cuarta sesión, la cual, por tanto, podrá ser breve o larga, según lo requiera el trabajo para la revisión, casi inevitablemente necesaria, de los esquemas y para la *expensio modorum*⁸⁸.

Al día siguiente, Felici envió al Papa las propuestas en una nota, y de esta manera adquirieron carácter oficial las opiniones de la comisión sobre los tiempos y sobre las modalidades del cuarto y último período del concilio Vaticano II⁸⁹. En este punto, después de haber escuchado a los órganos rectores, el Papa podía adoptar una decisión, aunque la participación en la redacción de tales opiniones hubiera sido tan restringida que cabía preguntarse qué valor pudieran tener las conclusiones a las que se había llegado en una reunión a la que no había asistido ni siquiera la mitad de los miembros. Por otro lado, en la reunión, «después de una discusión exhaustiva», se había llegado a aprobar cuanto había sido preparado ya por el secretario general del Concilio, y por tanto, lo único que se había hecho era ratificar un proyecto elaborado ya con anterioridad.

El 4 de enero de 1965, durante una audiencia concedida a Cicognani, Pablo VI comunicaba su decisión de fijar el 15 de septiembre de 1965 como fecha de apertura del cuarto y último período conciliar; ese mismo día comenzaron a enviarse las comunicaciones oficiales sobre la fecha⁹⁰, pero se necesitaron todavía algunas semanas para que tales comunicaciones llegaran a los padres⁹¹. Sin embargo, los medios de comunicación social se encargaron de la difusión inmediata de tal decisión de Pablo VI⁹². Mientras se esperaba el anuncio oficial por parte del Papa, habían comenzado a enviarse ya instrucciones sobre la manera de proceder en los trabajos, a fin de completar las tareas de redacción y revisión⁹³.

88. AS V/3, 130s.

89. En la *Nota pro summo pontifice Paulo VI* se reproducen las conclusiones de la reunión del día anterior, AS V/3, 131s; cf. *Il calendario dell'ultima Sessione esaminato dagli Organi direttivi del concilio Vaticano II*: OssRom (1 de enero de 1965) 1.

90. El día 4 de enero Cicognani envió la carta con la comunicación oficial de la fecha de apertura del cuarto período (Documentos de Lercaro, 633).

91. Entre muchos ejemplos, podremos recordar que tan solo el 10 de febrero Vagnozzi, delegado apostólico en los Estados Unidos, comunicaba a los obispos estadounidenses la fecha de apertura de la «cuarta y última sesión del concilio Vaticano II» (Documentos de Ritter, 38s).

92. El 6 de enero la noticia apareció en el OssRom, el cual recordó que se trataba del último período del Concilio, como Pablo VI había anunciado ya en el discurso de clausura del tercer período y en el discurso pronunciado ante el Sacro colegio cardenalicio; la traducción francesa de esta noticia se encuentra en DC 47 (1965) cols. 245s.

93. El 2 de enero de 1965, Cicognani envió una carta a Cento y a Ottaviani, dando instrucciones sobre el tiempo asignado para el estudio del esquema XIII, de tal manera que pudiera ser revisado en primavera y discutido en septiembre (AS V/3, 133-136). Ese mismo día Felici dirigió una carta a J. Rousseau, secretario de la comisión *De religiosis*, en respuesta a una consulta de este último sobre los criterios para la revisión. El mismo día 2 de enero de 1965, Felici escribió también a A. Del Portillo, secretario de la comisión *De disciplina populi et cleri christiani*, refiriéndose a la reunión del 30 de diciembre de 1964 e informándole que no era necesario ya redactar un mensaje para los sacerdotes (AS V/3, 133 y 136).

2. Pablo VI en acción

a) Los nuevos cardenales

El día 25 de enero fue anunciada la decisión de Pablo VI de nombrar veintisiete nuevos cardenales en el consistorio del 22 de febrero, elevando así a ciento tres el número de cardenales, cifra a la que no se había llegado hasta entonces. Se trataba del primer nombramiento de cardenales efectuado por el papa Montini después de un año y medio de su elección al solio pontificio, nombramiento sobre el cual el Papa venía meditando desde hacía ya algunos meses⁹⁴. No es éste el lugar adecuado para tratar de reconstruir el significado que tenía tal nombramiento⁹⁵, y comentar cuáles fueron las reacciones públicas y privadas que le siguieron, pero será conveniente detenerse a considerar algunos elementos que muestran las conexiones que hubo entre el nombramiento de cardenales y la celebración del concilio Vaticano II. Entre los nuevos cardenales⁹⁶, algunos nombres eran esperados a causa de la tradición conectada con sus respectivas sedes (G. Colombo, E. Florit, J. C. Heenan); otros fueron nombrados como evidente reconocimiento por la labor realizada en el campo de la teología (Ch. Journet) y del laicado (J. Cardijn), dos campos que se encontraban especialmente cercanos a las orientaciones del papa Montini; otros nombramientos manifestaban el afecto personal del Pontífice (G. Bevilacqua). No faltaba como muy significativa la presencia de prelados de la Europa oriental que habían sufrido la persecución soviética (J. Beran) o que tenían que luchar cotidianamente con el régimen comunista (F. Šeper); de algún modo se expresaba también un reconocimiento implícito de la actividad de la Secretaría para la unidad con el nombramiento de L. Jaeger, uno de los más estrechos colaboradores del cardenal Bea. Entre los nuevos cardenales era especialmente notable el grupo de tres patriarcas orientales (Máximos IV Saigh, P. P. Meouchi y S. Sidarouss), por las implicaciones que tales nombramientos suponían en el debate sobre la función y sobre la naturaleza de los patriarcas. En el Concilio, como en otras ocasiones, los patriarcas orientales, especialmente Máximos IV Saigh, habían suscitado la cuestión de la dignidad patriarcal, rechazando la idea de ser nombrados cardenales al considerarla como una tentativa inútil por parte del catolicismo occidental de asimilar tradiciones orientales⁹⁷. En vista de

94. El 20 de febrero de 1965, Máximos IV dijo a Congar que Pablo VI le había ofrecido el capelo cardenalicio el 17 de noviembre del año anterior (JCng, 20 de febrero de 1965).

95. Al significado del consistorio *La Civiltà Cattolica* reservó poco menos de una página, limitándose a parafrasear el discurso de Pablo VI del 27 de enero de 1965 (CivCat 116/1 [1965] 394s).

96. He aquí la lista completa: J. Beran, G. Bevilacqua, J. Cardijn, F. Callori di Vignale, G. Colombo, W. Conway, Th. Cooray, E. Dante, L. E. Duval, E. Florit, J. C. Heenan, A. Herrera y Oria, L. Jaeger, Ch. Journet, J. M. Martin, Máximos IV Saigh, A. McCann, P. P. Meouchi, A. Rossi, M. Roy, F. Šeper, L. J. Shehan, S. Sidarouss, J. Slipyi, J. Villot, C. Zerba y P. Zoungana (AAS 57 [1965] 277s).

97. Es de gran valor lo que Máximos IV dijo a Congar para explicarle las razones que le habían convencido para aceptar el nombramiento de cardenal. El patriarca melquita decía que Pablo VI había aceptado casi todas sus peticiones: «que en el Concilio los patriarcas estuvieran agrupados y ocuparan un lugar distinto del de los otros padres; Máximos no caminará delante de la silla gestatoria; recibirán en la mano el capelo cardenalicio, y no les será impuesto en la cabeza. No se postrarán, ni besarán el calzado pontificio; no se les dirá que guarden silencio...» (JCng, 22 de febrero de 1965). Sobre el nombramiento cardenalicio de los tres patriarcas orientales emitió un juicio favorable la redacción de la revista *Irénikon* en un artículo

estos antecedentes, era inevitable que tal nombramiento de patriarcas hiciera nacer la esperanza de que se estaba ante un cambio en la estructura del colegio: la transformación que lo hiciera pasar de ser una expresión de la Iglesia occidental a constituir un «senado» del Papa⁹⁸. Por otro lado, se sentía perplejidad no tanto por el nombramiento, sino por la aceptación del capelo por parte de los patriarcas: «¿Podría un título hacer que ellos olvidaran la tradición y la autonomía?»⁹⁹. Circulaban también rumores de que el nombramiento había sido mal recibido por parte de algunos miembros de la Congregación para las Iglesias orientales¹⁰⁰.

El 11 de febrero se publicó el *motu proprio* titulado *Ad purpuratorum patrum*, con el cual Pablo VI intervenía en la cuestión acerca «del puesto de los patriarcas orientales en el senado supremo de la Iglesia»¹⁰¹. Los patriarcas quedaban encuadrados en el orden de los cardenales-obispos, manteniendo su respectiva sede patriarcal sin recibir una sede suburbicaria y sin formar parte del clero romano. Su puesto se hallaba inmediatamente detrás del decano, del subdecano y de los cardenales que poseían el título de diócesis suburbicarias. Para Congar, la definición del papel de los patriarcas orientales en el colegio cardenalicio era «cosa dificultosa», que dejaba entrever una trayectoria diferente de la imaginada¹⁰². El juicio negativo del dominico francés no quedó atenuado por una conversación con Willebrands, quien le refería que los patriarcas habían recibido «seguridades para el futuro»; el nombramiento de los mismos y el *motu proprio* representaban la primera etapa en un proceso que el Papa estaba desarrollando para modificar la estructura de la Iglesia, haciéndolo de modo gradual, sin gestos ruidosos pero con eficacia¹⁰³.

editorial, en el cual subrayaba cómo tal nombramiento debía interpretarse juntamente con la audiencia que el Papa había concedido a los delegados del patriarca en Roma, y con la visita de Bea a Ginebra, porque estos tres gestos indicaban los progresos alcanzados en el diálogo ecuménico (Irénikon 38 [1965] 3-5).

98. Así se expresaba Ch. Butler en una carta dirigida a M. Hancock del 26 de enero de 1965 (Documentos de Butler, D 1, II).

99. Así escribía A. Nicora, refiriéndose a los comentarios del grupo de Bolonia al discurso de Pablo VI con ocasión del consistorio (D-Nicora, 1 de marzo de 1965).

100. El 22 de febrero Congar se enteró de estos rumores escuchándolos de E. Lanne (JCng, 22 de febrero de 1965).

101. El *motu proprio* se encuentra en AAS 57 (1965) 295s.

102. JCng, 20 de febrero de 1965.

103. En el curso de la conversación, Willebrands citaba, entre otros ejemplos, la reducción del número de obispos italianos (JCng, 21 de febrero de 1965). El 26 de febrero, después del consistorio, se publicó un segundo *motu proprio* titulado *Sacro cardinalium consilio*, en el cual se enunciaban las nuevas normas para la elección del decano y del subdecano del colegio cardenalicio (AAS 57 [1965] 296s). A estos cargos podían acceder únicamente los cardenales investidos con el título de obispos suburbicarios, quedando excluida de hecho toda posibilidad de la elección de un patriarca oriental. Parecía que era una norma hecha a propósito «para evitar la elección de un patriarca como decano o, mejor dicho, para evitar que, a la muerte de Tisserant, lo sustituyera Máximos» (D-Nicora, 1 de marzo de 1965). Mientras tanto, el 22 de febrero se había celebrado el consistorio, en el cual Pablo VI había hablado de las razones para los nombramientos, para el incremento numérico y para la variedad de los antecedentes para acceder al colegio cardenalicio, que estaba llamado a asistir al Pontífice en el gobierno de la Iglesia, sobre todo en la situación actual, en la cual el Papa estaba llamado a responder a una doble necesidad de la Iglesia: «llegar a una feliz conclusión del concilio Vaticano II y defender de modo eficaz la fe, la autoridad y las costumbres de la Iglesia católica» (IdP 3, 99-102). Con ocasión de la concesión de las insignias pontificias, el 25 de febrero, Pablo VI había repetido los temas tratados en el consistorio, subrayando el hecho de que la ceremonia era la ocasión «para ex-

b) Las relaciones con otros cristianos

1) El Consejo mundial de Iglesias

La reunión del comité central del Consejo mundial de Iglesias en Enugu, Nigeria (del 12 al 21 de enero de 1965)¹⁰⁴, mostró el carácter tan central que había adquirido en la reflexión de las comunidades cristianas el tema del diálogo ecuménico bajo el impulso de la celebración del concilio Vaticano II. En su informe de introducción, W. Visser't Hooft se detuvo a hablar sobre el dinamismo puesto en marcha por el Concilio. Valoraba positivamente la aprobación del decreto *Unitatis redintegratio* y los esfuerzos que se estaban realizando para multiplicar las ocasiones de diálogo, pero a la vez no ocultaba su sentimiento de incertidumbre acerca del futuro, a la luz de los acontecimientos que se habían producido durante los últimos días del tercer período, cuando «en las esferas dirigentes» de la Iglesia católica se habían manifestado resistencias contra la renovación. Las sombras de la «semana negra» se extendían también hasta Enugu.

L. Vischer expuso luego otro informe sobre el tercer período del Concilio, en el cual —en opinión suya— se había realizado el tránsito de las formulaciones teóricas a las aplicaciones prácticas. Se trataba de un paso fundamental en la definición de nuevas relaciones entre la Iglesia de Roma y los demás cristianos, un paso caracterizado por dificultades y esperanzas, que se había realizado gracias al decreto sobre el ecumenismo. La recepción del decreto constituía una etapa decisiva en el diálogo ecuménico, pero el progreso no podía limitarse a esto, porque en el Concilio se estaban discutiendo todavía otros esquemas —el más importante de los cuales era el esquema XIII— que podían determinar ulteriores desarrollos en tal diálogo, porque incluían temas que eran comunes a todos los cristianos. Las formas y las modalidades de las relaciones entre el Consejo mundial de Iglesias y la Iglesia católica, y entre ésta y cada uno de los miembros del Consejo debían todavía definirse y establecerse, pero era importante señalar cómo el Concilio había abierto un camino donde no había marcha atrás, y hacia el cual todos los cristianos dirigían sus miradas con interés.

presar una intención, conferir una potestad y establecer una función»; los nuevos cardenales estaban llamados a formar parte «de aquel Sacro colegio que con su autoridad, su sabiduría, su dedicación nos asiste [es decir, al Papa] fraternal y filialmente, con el consejo y con la actividad, en la dirección de la Iglesia universal» (*ibid.*, 105-112). Era imposible no ver que, con estas dos intervenciones, Pablo VI había «arrojado por la borda cualquier concepto de colegialidad, pero sin restaurar el consistorio en sus primitivas funciones» (D-Nicora, 1 de marzo de 1965), ofreciendo así indicaciones sobre el significado que él atribuía al debate conciliar y a la constitución *Lumen gentium*.

104. En la reunión tomaron parte también Duprey y Hamer, como observadores de la secretaría. Para una crónica de la reunión de Enugu, cf. G. Caprile, *Da Enugu a Ginevra. Recenti sviluppi nei contatti ecumenici con Roma*: CivCat 116/2 (1965) 75-81; en la primera nota de la crónica, Caprile proporciona también una breve lista de las informaciones sobre la reunión que se habían publicado en los diarios y en las publicaciones periódicas. Una parte del informe de Visser't Hooft y el texto completo del informe de Vischer sobre el tercer período del Concilio, así como el texto de la declaración sobre el desarrollo de las relaciones con la Iglesia católica se hallan en DC 47 (1965) cols. 349-373; un extracto de este segundo informe se encuentra en Irénikon 38 (1965) 111-114. Para un comentario sobre la reunión, cf. Ch. Boyer, *Il consiglio mondiale delle chiese a Enugu*: OssRom (4 de febrero de 1965) 2, y H. Wulf, *Kirchen im Dialog*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 81-97; este último artículo hizo ver claramente la conexión entre la declaración final y la teología ecuménica expresada en los trabajos conciliares.

Estos dos informes marcaron la dirección de los trabajos de la reunión, situando en lugar central el tema de la definición de las relaciones entre los cristianos, a la luz de los pasos dados por la Iglesia católica. El resultado fue una aceleración del proceso ecuménico, porque se aprobó una declaración que debía constituir el punto de referencia en las futuras relaciones entre cristianos. En este texto se afirmaba que había quedado superada la fase marcada por el encuentro de Rochester, en el año 1963, cuando el Consejo mundial había hablado del «comienzo de un diálogo genuinamente ecuménico». El decreto sobre el ecumenismo había creado una nueva situación, porque la Iglesia católica había expuesto claramente su deseo de entrar en diálogo con las demás Iglesias, adoptando principios e ideas que habían inspirado el movimiento ecuménico en los decenios anteriores. Ahora resultaba necesario encontrar formas para incrementar las ocasiones de encuentro y crear grupos de trabajo en los cuales se pudieran definir las aplicaciones prácticas de los principios enunciados en el pasado reciente.

El 26 de enero de 1965, Visser't Hooft enviaba de forma oficial a Bea el texto de la declaración de Enugu, expresando su propia alegría personal por la aprobación de ese texto. Visser't Hooft declaraba, además, que se hallaba convencido de que la declaración había hecho posible dar un paso conjunto hacia adelante en el camino del ecumenismo¹⁰⁵, una opinión que se hallaba ampliamente difundida en el mundo de las Iglesias reformadas¹⁰⁶. Bea compartía esta valoración, como escribía a Visser't Hooft el 4 de febrero de 1965, hasta tal punto que prometía hacer que las propuestas de su secretaría estuvieran preparadas lo antes posible, a fin de efectuar la recepción oficial de la declaración de Enugu¹⁰⁷. Mientras tanto, en este clima se estaba procediendo a concretar el programa de la visita de Bea a Ginebra, prevista para los días 18 y 19 de febrero¹⁰⁸. Siguieron teniendo importancia central las referencias al concilio Vaticano II como el momento en que se había consumado la superación de una fase de enfrentamiento que había caracterizado a las relaciones entre los cristianos. Tal desarrollo se había iniciado con la creación de la secretaría por el papa Juan y con las iniciativas emprendidas por Bea. Pero no se había consumado todo con el decreto *Unitatis redintegratio*, porque quedaban todavía en el Concilio muchos temas por discutir, que podrían determinar un ulterior desarrollo del diálogo ecuménico. Ahora bien, mientras se aguardaba la conclusión del concilio Vaticano II, era conveniente definir nuevas estructuras, en las que pudieran llevarse a la práctica las propuestas de colaboración teórica y práctica entre los

105. Carta del 26 de enero de 1965 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.19).

106. Para el anglicano Moorman, se trataba de «una declaración razonable que hacía ver claramente las diferencias existentes entre el Consejo mundial de Iglesias, que era un conjunto de muchas Iglesias diferentes, y la Iglesia católica, que era una sola Iglesia» (D-Moorman, 6 de febrero de 1965).

107. La carta de Bea, que llegó dos semanas antes de su visita a Ginebra, se encuentra en: Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.20.

108. Para una crónica de la visita, cf. Caprile, *Da Enugu a Ginevra*, 81-85; *Kardinal Bea beim Weltrat der Kirchen*: Herder Korrespondenz 29 (1965) 312-316. Los discursos de Bea, Vischer y Boegner se encuentran en DC 47 (1965) cols. 644-656. A la visita de Bea a Ginebra dedicó también extenso espacio el OssRom, subrayando la posibilidad de iniciativas comunes entre la Iglesia católica y el Consejo mundial de Iglesias, y citando extensos pasajes de los discursos de Bea y de Boegner: *Bea a Ginevra* (20 de febrero de 1965, p. 2) e *Il «colloquio» ecumenico di Ginevra* (22-23 de febrero de 1965, p. 7).

cristianos. Durante las semanas siguientes prosiguieron los contactos con miras a la definición de nuevos proyectos¹⁰⁹.

2) Los ortodoxos se mueven

Sin embargo, no eran sólo los contactos oficiales con el Consejo mundial de Iglesias o las iniciativas locales lo que animaba el debate sobre las relaciones entre los cristianos. En efecto, durante los primeros meses del año 1965 se reanudaron también los contactos entre las Iglesias ortodoxas y Roma. No se trataba tanto de intensificar las relaciones que se habían desarrollado, de manera más o menos oficial, durante los años anteriores, sino más bien de iniciar una nueva fase caracterizada por relaciones fluidas y febril actividad diplomática. Esta nueva fase no dejaba de estar relacionada con la aprobación del decreto sobre las Iglesias orientales durante el tercer período¹¹⁰, así como con la atención prestada por Pablo VI al mundo ortodoxo.

Por otro lado, sería simplista pensar que las razones para esta renovación de contactos residía únicamente en el cambio de actitud de la Iglesia de Roma. En efecto, algunos factores, que ciertamente hay que estudiar más profundamente todavía y que deben situarse en su debido contexto, muestran que también por parte ortodoxa había razones políticas y teológicas que impulsaban hacia un nuevo modo de entender las relaciones con Roma, de manera menos episódica que en el pasado, y que trataban de ir más allá de las iniciativas personales, de las cuales se había hecho protagonista especialmente el patriarca Atenágoras. Precisamente el hecho de que Atenágoras siguiera siendo el interlocutor privilegiado impulsaba también, como veremos, a la Iglesia rusa a avanzar en esa línea, desde luego en medio de sospechas e indecisiones, debidas entre otras cosas a la presencia de «los ángeles custodios», es decir, de los espías rusos que acompañaban a los representantes de Rusia en los viajes a Occidente. Se trataba de conseguir reuniones oficiosas con la secretaría para mostrar, en una forma que fuese más allá de las declaraciones oficiales, el tipo de relaciones que desde Moscú se quería establecer con Roma¹¹¹.

109. El día 11 de marzo de 1965, P. Duprey envió a Visser't Hooft una nota confidencial sobre el proyecto para la creación de un instituto ecuménico en Jerusalén; la nota llevaba la fecha de redacción del 22 de febrero de 1965 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3.18). El 20 de febrero Bea había permitido la publicación de una extensa entrevista, que apareció en la revista semanal italiana *Vita*; en ella afrontaba la cuestión de la desigualdad de las representaciones en la Comisión Mixta, formada por exponentes de la Secretaría para la unidad de los cristianos y del Consejo mundial de Iglesias, para la promoción de iniciativas en común entre la Iglesia católica y el organismo de Ginebra. Bea esbozaba los temas que aparecían en el orden del día de la comisión, expresaba su satisfacción por ver que la comisión daba el primer paso en un largo y difícil camino, e invitaba a participar en una colaboración práctica y a mantener abierto el diálogo doctrinal; la traducción de la entrevista de Bea aparece en DC 47 (1965) cols. 656-660.

110. La importancia del decreto fue subrayada por W. de Vries en CivCat en el mes de abril; el jesuita afirmaba que «el esquema habría podido ser mejor», pero que «las no escasas disposiciones excelentes representan un progreso enorme con respecto a la actitud adoptada hasta entonces casi habitualmente en todas partes del Occidente»; W. de Vries, *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*: CivCat 116/2 (1965) 108-121. Sobre la necesidad de intensificar las relaciones con el Oriente después de la promulgación del decreto, cf. J. Aucagne, *Oecuménisme et orient chrétien*: Études 322 (1965) 707-723.

111. Esta perspectiva permite entender las iniciativas de la Iglesia rusa para favorecer un encuentro «ocasional» entre sus propios representantes, en viaje hacia Enugu, y «alguien de la secretaría». S. Schmidt

El 12 de febrero se anunció la llegada a Roma de Melitón, metropolitano de Heliópolis y de Tira, y de Crisóstomo, metropolitano de Mira, que habían sido respectivamente presidente y secretario de la Conferencia de Rodas, celebrada en el anterior mes de noviembre. Venían «para comunicar oficialmente a la Santa Sede las deliberaciones de la Conferencia, la cual había encargado esta tarea al patriarcado ecuménico de Constantinopla». Estaba previsto que el Papa recibiera en audiencia a los dos representantes¹¹². El 15 de febrero Pablo VI recibía a los dos delegados personales del patriarca Atenágoras. Hablando por boca de Melitón, el patriarca recordaba el encuentro en Jerusalén, «después de largos siglos de separación, de alejamiento y de aislamiento»; era una etapa en el camino hacia la unidad, que estaba siendo promovida y desarrollada ahora por las comunidades ortodoxas, como se había visto en las tres Conferencias Panortodoxas de Rodas. Se reconocía a la Iglesia católica «el mismo deseo», aunque sin mencionar al concilio Vaticano II. En cambio, Pablo VI se refería al Concilio, después de haber dicho que compartía el gozo por el encuentro celebrado en Jerusalén y la necesidad de incrementar «contactos más frecuentes y fraternales». El diálogo era un tema central en los trabajos del Concilio, así como en la reflexión de los teólogos y en la actividad de la secretaría, pero el Papa ponía el acento sobre el hecho de que únicamente a él le correspondía «decidir los caminos mejores para intensificar el diálogo entre cristianos», después de haber escuchado y haber reflexionado; la misma Secretaría para la unidad de los cristianos se hallaba en una especie de libertad condicional¹¹³.

El 2 de abril, Bea, acompañado por J. Willebrands y P. Duprey, llegaba a Constantinopla para devolver al patriarca Atenágoras la visita de sus dos representantes efectuada al Papa de Roma; la visita, que se prolongó hasta el 5 de abril, fue la ocasión para numerosos coloquios con el patriarca y para reuniones a diversos niveles con la realidad del mundo ortodoxo¹¹⁴. En la carta de Pablo VI, entregada por Bea a Atenágoras, se

refirió a Tucci que Bea había quedado satisfecho de su reunión con Nikodim, que «insistió en el hecho de que la actitud rusa de aplazar al diálogo oficial entre la Ortodoxia y Roma está justificada principalmente por la falta de preparación psicológica por parte ortodoxa». La expresión «ángeles custodios» se encuentra en esta nota (D-Tucci, 6 y 10 de enero de 1965).

112. Para informes sobre la visita de los dos representantes del Patriarca, cf. *Il soggiorno romano e le visite ufficiali della Delegazione Ortodossa*: OssRom (17 de febrero de 1965) 1; *Il soggiorno romano della delegazione di Costantinopoli*: OssRom (18 de febrero de 1965) 2. Cf. además *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/1 (1965) 500-504, y DC 47 (1965) cols. 385-390. El discurso, en lengua francesa, del Papa a los dos representantes del Patriarca y la traducción italiana de la carta, escrita en griego, de Atenágoras del 25 de enero, así como la respuesta del papa Montini del 31 de marzo, pueden verse en IdP, 90-94, en Irénikon 38 (1965) 114-118, y en La Scuola Cattolica 93 (1965) 180s. Una breve reconstrucción del acontecimiento puede verse en Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972)*, Bologna 1996, 479.

113. Desde este punto de vista es ejemplar el hecho de que el 10 de mayo de 1965, en una reunión de la secretaría, Bea refirió que había hablado largo y tendido con el Papa acerca del esquema sobre las religiones no cristianas, presentando también los comentarios recogidos por Willebrands y Duprey durante su viaje a Oriente. El Papa dejaba en libertad a la secretaría para moverse, pero se reservaba la facultad de intervenir, si viera la necesidad de hacerlo, en un segundo momento (JCng, 10 de mayo de 1965).

114. Sobre la visita de Bea, cf. *Il Card. Bea a Costantinopoli per restituire la visita al Patriarca Athenagora*: OssRom (4 de abril de 1965) 6, e *Il discorso del Patriarca Athenagoras in risposta all'indirizzo del Card. Bea*: OssRom (10 de abril de 1965) 2. En cambio, la CivCat les dedicaba unas pocas líneas, remitiendo a la crónica de Le Missioni Cattoliche 94 (1965) 259-261, y al artículo *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 607. DC publicó una crónica de la visita, la carta de Pablo VI a Atenágoras, los discursos

decía que «la solicitud por contribuir a la restauración de la unidad entre todos los cristianos había sido uno de los principales motivos que habían impulsado [a Juan XXIII] a convocar el concilio Vaticano II». Se trataba de una «solicitud» que era común a Pablo VI y a todos los padres conciliares, como lo demostraba el decreto *Unitatis redintegratio*, que se hallaba «totalmente impregnado de la voluntad de diálogo y de la convicción de la necesidad de crear las condiciones propicias y una atmósfera favorable para el fructífero desarrollo de ese diálogo». Se estaba iniciando un período de diálogo y de colaboración, gracias a los impulsos procedentes de todos los cristianos que tendían hacia esta misma dirección, y el envío de la delegación, presidida por Bea, quería ser una señal concreta de la voluntad de la Iglesia católica de aportar su propia contribución a la creación de nuevas relaciones entre las comunidades cristianas¹¹⁵.

La visita de Bea fue seguida por una larga serie de polémicas, procedentes no sólo del mundo eclesiástico. En efecto, el gobierno y la prensa de Turquía se enzarzaron contra Atenágoras y suscitaron de nuevo la posibilidad de expulsarlo del Fanar, porque pensaban que la visita había puesto en duda el carácter nacional y religioso del patriarca ecuménico de Constantinopla, desplazando su figura a un plano internacional. Frente a tales ataques, el patriarca recibió el apoyo de extensos sectores de Occidente y de la Ortodoxia, y la situación fue mejorando lentamente¹¹⁶.

A pesar de las palabras y de las acciones de Pablo VI, que estaba decidido a dirigir el desarrollo de las relaciones con los demás cristianos no católicos¹¹⁷, las iniciativas adoptadas por los ortodoxos en la primavera de 1965 seguían siendo importantes, tanto más si tenemos en cuenta las controversias que habían acompañado a la última Conferencia Panortodoxa de Rodas, del 1 al 15 de noviembre de 1964, cuando el anuncio de una posible presencia de Bea en Rodas había creado fricciones y sospechas entre los cristianos, principalmente por parte de algunos miembros del Consejo mundial de Iglesias, que seguían teniendo miedo de que se llegara a un acuerdo entre católicos y ortodoxos que excluyera a los miembros de las Iglesias de la Reforma¹¹⁸.

de Bea y de Atenágoras con ocasión de su reunión, y el discurso de Bea a los estudiantes de Halki (DC 47 [1965] cols. 775-786). Una primera reconstrucción histórica que vaya más allá del punto de vista histórico y que no sea una simple constatación desnuda del hecho, puede verse en Martano, *Athenagoras*, 479s.

115. *La lettera del Santo Padre Paolo VI al Patriarca Ecumenico Athenagoras*: OssRom (9 de abril de 1965) 1; la carta se ofrece también en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 607s. Del manuscrito de un discurso de Bea del 3 de abril en presencia de Atenágoras, informa Schmidt en la *Bibliografia del cardinale Agostino Bea* (cf. Schmidt, *Agostino Bea*, 113).

116. Algunas informaciones sobre los ataques contra Atenágoras y sobre los mensajes de solidaridad que recibió, pueden verse en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 414-416.

117. El día 1 de abril Pablo VI recibió al secretario del sínodo del Patriarca ortodoxo de Jerusalén, y con esta ocasión subrayó la importancia de buscar la unidad entre los cristianos; el día 24 se reunió con una delegación de peregrinos anglicanos que se hallaban camino de Jerusalén, y el 26 del mismo mes, durante una audiencia, dio a conocer que había enviado una delegación, presidida por Bea, a las Iglesias orientales. La prensa vaticana concedía amplio espacio a la actividad del Papa en el terreno ecuménico; además de las informaciones aparecidas en el OssRom, acompañadas alguna vez por fotografías de las reuniones del Papa con los representantes de otras comunidades cristianas, cf. *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 607-611.

118. En aquella ocasión los rumores recogidos por Visser't Hooft referían de manera especial el acontecimiento de la supuesta invitación; en efecto, la prensa se había apresurado a difundir la noticia de la invitación dirigida a Bea para que participara en la reunión de Rodas. Bea había recibido un telegrama firmado por el

c) *El Papa y los esquemas*

Ahora bien, no era sólo en el campo ecuménico donde Pablo VI se inclinaba a gestionar de modo directo iniciativas y proyectos, reduciendo de hecho la autonomía de los organismos encargados del desarrollo del diálogo entre la Iglesia católica y los demás cristianos, sino que esto sucedía en grado mayor en relación con la labor del Concilio. La actitud del Papa no representaba una novedad, si tenemos en cuenta los acontecimientos de 1964, desde el envío en el mes de mayo de la serie de *modi* a la Comisión Doctrinal para la revisión del *De ecclesia* hasta la «semana negra». La novedad residía en el clima que se había creado en las comisiones conciliares ante la posibilidad de una intervención del Papa, si el texto redactado fuera considerado por el Pontífice y por su entorno como algo que no se ajustaba a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. Tal clima impulsaba a los redactores de los esquemas a una especie de autocensura para evitar desaprobaciones o aplazamientos, y por otra parte impulsaba a los adversarios de la orientación de la mayoría conciliar a enviar al Papa apelaciones, peticiones, *vota*, con los cuales pudieran influir en la redacción de los esquemas. Se trataba, pues, de saltar por encima de las comisiones, dirigiéndose directamente a Pablo VI. Ejemplos de esta última postura fueron las peticiones de P. D. Anfosso¹¹⁹ y de L. P. Perantoni¹²⁰, dirigidas

obispo de Rodas, por indicación explícita del Patriarca ecuménico. Bea, a través de Dell'Acqua, había informado del telegrama al Papa, a fin de saber qué es lo que tenía que hacer. Pablo VI habría respondido que «no era cortés el rehusar. Escribiré un mensaje especial del que Vos seréis portador». Para conocer mejor las razones y la naturaleza de la invitación, Duprey fue enviado a Oriente. Pero Atenágoras en Constantinopla y el obispo de Rodas en Atenas le dijeron que no sabían nada de la invitación hecha a Bea. Al final se llegó a la conclusión de que el secretario del arzobispo había enviado un telegrama a Bea, como presidente de la secretaría, para que se enviara a Rodas a un «periodista». Duprey se negó a regresar a Constantinopla para exponer la situación a Atenágoras. Borovoy, al ser preguntado por Duprey, había dicho que Bea era siempre bienvenido, pero que su presencia en Rodas sería inoportuna, porque en Rodas las Iglesias ortodoxas debían discutir acerca de la naturaleza y de la posibilidad de un diálogo entre ellas y la Iglesia de Roma, pero que no iban a iniciar ellas el diálogo. La presencia de Bea sería interpretada como una presión y, por tanto, era preferible enviar a un sacerdote, afirmando que el cardenal alemán se hallaba fatigado o enfermo. Visser't Hooft se quedó con la duda de que el incidente hubiera sido causado de forma premeditada. En todo caso, el Consejo mundial de Iglesias había aceptado la invitación a enviar un observador, y Visser't Hooft había encargado de ello a Nissiotis (W. Visser't Hooft, *Confidential. Concerning Cardinal Bea and the Rhodes meeting*, 27 de octubre de 1964, p. 1 [Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-14]). Para una crónica de la conferencia, cf. C. J. Dumont, *La terza conferenza pan-ortodossa di Rodi*: OssRom (28 de noviembre de 1964, p. 2), y G. Dejaifve, *La conferenza panortodossa di Rodi*: CivCat 115/4 (1964) 460-463, y D. O. Rousseau, *La III^e Conférence panorthodoxe de Rhodes*: Irénikon 38 (1964) 487-507. Se ofrecen también algunas reflexiones sobre la conferencia en *L'Oriente cristiano dopo la Conferenza panortodossa di Rodi*: OssRom (27 de noviembre de 1964) 4. Finalmente, cf. también Schmidt, *Agostino Bea*, 530-532.

119. El 10 de enero de 1965 Anfosso dirigió una solicitud a Pablo VI pidiendo que en el esquema *De religiosis* se insertara una declaración que permitiera el acceso al sacerdocio por parte de los hermanos Maristas, dedicados a la enseñanza. Dado el carácter del tema, resulta evidente que la importancia de tal petición residía en el proceso de revisión que se suponía en la presentación, es decir, en la posibilidad de una intervención del Pontífice que se saltara los trabajos de la comisión competente (La carta de Anfosso se encuentra en los Documentos de Lercaro, 1064a; una segunda carta dirigida a Pablo VI y a los padres conciliares, con el texto de la petición, se halla en los Documentos de Lercaro, 1064b; una nota de D. Anfosso puede verse en los Documentos de Lercaro, 1064c).

120. El 26 de abril de 1965 Perantoni, arzobispo de Lanciano, dirigió a Pablo VI observaciones sobre el *De religiosis*, y dos días después Dell'Acqua se las transmitió a Felici para que fueran tenidas en cuenta en la revisión del esquema (AS V/3, 213-216).

directamente al Papa durante los primeros meses de 1965, precisamente para conseguir cambios en el esquema que se hallaba todavía en discusión.

Sin embargo, Pablo VI no necesitaba tales solicitudes para hacer que se escuchara su propia voz durante la redacción de los esquemas. En efecto, en la primavera de 1965, el Papa pidió que emitieran *vota* algunas personas que no estaban implicadas en el Concilio, y lo hizo así para someter a una especie de control la labor de las comisiones¹²¹. Dio a conocer que se hallaba personalmente insatisfecho por el modo con que se procedía a la redacción de algunos esquemas, y más que nada en relación con el esquema XIII¹²²; sugirió formas y contenidos para la revisión, imponiendo la inserción de algunos temas e indicando el modo de tratarlos¹²³. Al mismo tiempo, Pablo VI invitaba a miembros acreditados de la Comisión Doctrinal a que le sometieran directamente a él sus dudas y sus problemas, de modo que quedara activada una especie de consulta continuada durante la redacción y revisión de los esquemas¹²⁴.

En esta situación no debe pasarnos inadvertida la serie de intervenciones en publicaciones periódicas por parte de teólogos que, según la opinión general, se hallaban muy cerca de las posturas de Pablo VI, de manera que se decía incluso que esos teólogos eran los inspiradores de las posturas del Papa. Estas intervenciones se referían a algunos temas, como la definición de las relaciones entre el Pontífice y los obispos, temas que se hallaban presentes en los documentos aprobados durante el tercer período, influyendo así en el debate sobre la recepción de los mismos e invitando asimismo, de manera más o menos explícita, a seguir una determinada trayectoria teológica en la redacción de los esquemas que todavía debían aprobarse¹²⁵.

Las intervenciones de Pablo VI adquirían una importancia especial a la luz del debate que se estaba desarrollando, y no sólo en el mundo cristiano, en torno a Juan XXIII¹²⁶. Una parte influyente de la opinión pública identificaba cada vez más al papa

121. El día 1 de febrero Gagnebet informaba a Congar que el Papa había pedido a Maritain que formulara *vota* sobre la verdad y sobre la libertad religiosa (JCng, 1 de febrero de 1965).

122. Pablo VI hizo comentarios sobre esto durante una audiencia concedida a Charue (J-Charue, 10 de febrero de 1965); en otra audiencia hizo los mismos comentarios a Ancel (JCng, 10 de febrero de 1965).

123. En tal sentido Haubtmann, durante una audiencia, había recibido indicaciones muy precisas del Papa sobre la manera de abordar el tema del ateísmo en sentido pastoral. Asimismo, sobre el *De libertate religiosa* Pablo VI no permitía que dejara de escucharse su voz, dando indicaciones, con el fin de evitar, como él mismo recordaba, el verse obligado luego a intervenir, según había sucedido con el *De oecumenismo* en la víspera de su aprobación (JCng, 20 de febrero de 1965).

124. Durante una audiencia concedida a Charue, Pablo VI se había declarado contrario a una intervención directa en el aula, a fin de no echar a perder «el gozo del Concilio». A pesar de estas palabras, Charue había recibido la impresión de que en el futuro el Papa no habría tenido demasiados escrúpulos para intervenir. Pablo VI invitó a Charue a que viniera a verle más a menudo a fin de «poder trabajar juntos». La actitud del Pontífice de hallarse extraordinariamente dispuesto a intervenir suscitó numerosos interrogantes en Charue, hasta tal punto que el obispo belga anotó en su diario su intención de reunirse con Macchi para tratar de aclarar de algún modo la conducta del Papa (J-Charue, 10 de febrero de 1965).

125. Para un ejemplo de tal postura, cf. W. Bertrams, *Il soggetto del potere supremo della Chiesa*: Civ-Cat 116/2 (1965) 568-572, y C. Colombo, *Il collegio episcopale e il primato del romano pontefice*: La Scuola Cattolica 93 (1965) 355; este último artículo fue redactado antes de que terminara el tercer período, pero fue publicado en la primavera de 1965.

126. *Il Giornale dell'anima* fue publicado por primera vez en marzo de 1964: Juan XXIII, *Il Giornale dell'anima*, Roma 1964. Para una recensión de las frecuentes ediciones, cf. «*Il Giornale dell'Anima*», rag-

Juan con el papa del diálogo y de la paz, que había marcado el comienzo de una nueva fase en la vida de la Iglesia con su propio magisterio y con lo que había significado la apertura del Concilio. Las palabras y las acciones de este Papa habían impulsado a la Iglesia católica a situarse de una manera enteramente nueva en cuanto a las relaciones con los demás cristianos y con la sociedad. Fueron numerosas las ocasiones en las cuales se hicieron patentes los elementos renovadores de la acción del papa Roncalli para el cristianismo y para la sociedad. Entre estas ocasiones fue particularmente significativo el discurso de Lercaro, pronunciado en Roma el 23 de febrero de 1965, en el cual el cardenal italiano acentuó la importancia del magisterio del papa Juan y la necesidad de profundizar en él. A pesar de que Lercaro no había leído en público la parte de su discurso en la cual proponía que el papa Roncalli fuera canonizado en el Concilio, su exposición despertó un amplio eco y suscitó reacciones diversas¹²⁷. Un sector del mundo católico respondió positivamente a la postura de Lercaro en su discurso, que acentuaba el carácter innovador y ejemplar del magisterio y de la persona del papa Roncalli.

Pero las respuestas de otro sector del mundo católico no fueron igualmente positivas. En realidad no faltaron las voces que reclamaban que se puntualizara y se «corrigiera» la interpretación del magisterio de Roncalli, en particular la doctrina de la *Pacem in terris*. Eran voces que se escuchaban principalmente por parte romana. *L'Osservatore Romano* y *La Civiltà Cattolica* invitaron a los fieles a no ser víctimas de las instrumentalizaciones de la persona del papa Juan, realizadas por la prensa comunista¹²⁸. Frente a tales «operaciones de propaganda», había que prestar especial atención a la sustancial continuidad doctrinal de Roncalli con su predecesor, Pío XII, y con su sucesor, Pablo VI, y había que rechazar todas las interpretaciones que tendieran a acentuar el carácter novedoso y único del papa Juan¹²⁹.

gio di luce evangelica nel mondo: OssRom (22 de abril de 1965) 2. El *Giornale* tuvo inmediatas traducciones. Entre ellas recordaremos la versión inglesa (*Journal of a Soul*, New York 1965), de la que Moorman habló muy elogiosamente a I. Cardinale, delegado apostólico en Gran Bretaña, mientras estaba preparando una recensión del *Giornale*; para el diálogo entre Moorman y Cardinale, y para la redacción de la recensión, cf. D-Moorman (18.2.1965 y 18.8.1965). La recensión: J. Moorman, «His name was John»: *Some Reflections on the Journal of a Soul*: Heythrop Journal 6 (1965) 399-411. Sobre la suerte editorial que corrió *Il Giornale*, cf. A. Melloni, *Le problème historique de l'unité du «Journal de l'âme» de Jean XXIII*: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 83 (1988) 617-634 (versión cast.: Juan XXIII, *Diario del alma*, Madrid 2002).

127. G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, 287-310. Por el diario de A. Nicora nos enteramos de que el discurso había sido preparado por G. Dossetti (D-Nicora, 20 de febrero de 1965). Sobre el origen de la propuesta de canonizar a Juan XXIII y sobre las reacciones a esta propuesta, cf. A. Melloni, *La causa Roncalli. Origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 607-636.

128. En noviembre de 1967 la revista marxista «Vie Nuove» dedicó un número al papa Juan, subrayando el carácter innovador y revolucionario de su pontificado, durante el cual se había realizado un diálogo entre la Iglesia de Roma y la sociedad, en particular con el mundo comunista. Salieron al paso de tal interpretación una nota no firmada del diario vaticano, *Le testimonianze di Giovanni XXIII*: OssRom (30 de noviembre-1 de diciembre de 1964) 1-2, y un artículo de la revista quincenal de los jesuitas: G. de Rosa, *Una grave offesa alla memoria di Giovanni XXIII*: CivCat 115/4 (1964) 464-474.

129. L. Castano, *La «Pacem in terris» in un aggiornato studio*: OssRom (11 de diciembre de 1964) 2. Los días 18 y 19 de febrero tuvo lugar en Nueva York, en el Palacio de cristal de las Naciones Unidas, una reunión sobre la *Pacem in terris*; fue iniciada por un informe de H. Humphrey, vicepresidente de los Estados Unidos. El OssRom dedicó a la reunión una serie de artículos, en los cuales se repitió el tema de la correcta interpretación de la *Pacem in terris*: *Una conferenza all'ONU sulla «Pacem in terris»* (12 de febrero de 1965, p. 1); R. M., *Il magistero di pace al Palazzo di Vetro* (18 de febrero de 1965, p. 1), *Una visione della*

En medio de este clima se fue desarrollando la redacción y revisión del esquema XIII y del decreto sobre las religiones no cristianas, en los cuales se podía medir la dependencia o la distancia del Concilio con respecto al pontificado de Pío XII.

3. La labor de las comisiones

a) Reorganización del trabajo

El memorándum que Felici presentó a Pablo VI en la víspera de Navidad de 1964, con la clasificación de los esquemas entre los que debían aún discutirse, los que debían votarse y aquellos en los que había aún que votar únicamente la *expensio modorum*, reflejaba el estado de los trabajos conciliares según todo lo que se había previsto en el reglamento, y según la fase de desarrollo a la que habían llegado los distintos esquemas. Este memorándum era un intento de poner orden en la agenda conciliar, después de un período bastante confuso; éste había terminado con una semana de fuertes tensiones que habían intensificado la incertidumbre acerca de los procedimientos que debían seguirse en el Concilio. Entre las causas básicas de tal incertidumbre deben incluirse también los procesos poco felices del «Plan Döpfner», el cual, al distinguir entre esquemas «mayores» y «menores», había pedido a las comisiones de estos últimos que los reelaboraran en forma breve, como simples esquemas de «proposiciones». Tal decisión no fue recibida de forma muy favorable por los padres. El mismo Döpfner, impulsado por la conferencia de los obispos de lengua alemana y por los obispos escandinavos, había pedido desde la intersección anterior que se introdujeran correcciones en tal proyecto, sugiriendo que las comisiones examinaran las observaciones enviadas por los padres durante el verano, y que, basándose en ellas, propusieran las enmiendas más oportunas a sus respectivos textos, antes de someterlos a votación. El resultado fue que, durante el tercer período, las comisiones fueron capaces de presentar un texto corregido y en la mayoría de los casos ampliado, diferente del que había sido enviado a los padres unos cuantos meses antes.

En septiembre, la reunión conjunta de los moderadores, de la Comisión de Coordinación y de la Presidencia del Concilio reconoció la conveniencia de que antes de la votación hubiera una breve discusión en el aula, incluso para los esquemas menores. Finalmente, el golpe definitivo para el «Plan Döpfner» llegó con ocasión de la discusión sobre el *De clericis*, cuando se decidió someter los esquemas de proposiciones a una votación preliminar acerca de la conveniencia de proceder a votaciones particulares: este hecho había abierto la posibilidad de un rechazo global de los esquemas, pero también la posibilidad de que se aceptara un nuevo procedimiento de redacción que am-

pace in terra che è dovere trasformare in realtà (19 de febrero de 1965, p. 2), *Reiterati appelli alle Nazioni per la definitiva rinuncia alla guerra* (20 de febrero de 1965, p. 1), R. M., *La «Pacem in terris»: ricerca dei mezzi per l'instaurazione della pace* (21 de febrero de 1965, p. 1), *I lavori del Convegno di New York* (21 de febrero de 1965, p. 1-2), *Il convegno sulla «Pacem in terris» all'organizzazione delle Nazioni Unite* (22-23 de febrero de 1965, p. 10).

pliara probablemente los textos, con el fin de asemejarlos a los esquemas mayores. Eso es lo que sucedió al menos con dos esquemas de «proposiciones», el esquema sobre el clero y el esquema sobre las misiones, que habían sido rechazados porque, en su forma reducida, no podían tratar de manera debidamente profunda y completa acerca de temas tan importante para la vida de la Iglesia.

Así pues, desde el punto de vista de los procedimientos, cayó por tierra la distinción entre esquemas mayores y esquemas menores, que había constituido la lógica fundamental del «Plan Döpfner». Una vez abandonado ese enfoque, el memorándum de Felici distinguía entre los esquemas basándose únicamente en la fase a la que habían llegado en el proceso de redacción. Sin embargo, en el cuadro propuesto por Felici no faltaban incertidumbres y ambigüedades, debidas a que los padres conciliares no captaban siempre con la debida claridad y precisión cuáles eran las decisiones que habían sido adoptadas por la asamblea. Así, por ejemplo, el esquema *De libertate religiosa* había sido insertado por Felici entre los esquemas que debían discutirse, a pesar de que el esquema paralelo sobre las religiones no cristianas había sido votado por los padres sin requerir ulterior discusión. El esquema *De divina revelatione* y el esquema *De ministerio et vita presbyterorum*, que habían sido distribuidos conjuntamente al final del tercer período, y para los cuales había faltado el tiempo para proceder a una votación, recibieron después en el memorándum una suerte muy diversa, a pesar de su evidente paralelismo: Felici había clasificado el primero entre los esquemas sobre los que sólo había que votar, puesto que había recibido ya en septiembre una aprobación genérica de la asamblea, mientras que el otro esquema, reelaborado después de una votación negativa, era considerado como un esquema que necesitaba nueva discusión. En realidad, también el esquema sobre la revelación había sido reelaborado sensiblemente mientras tanto en el seno de la comisión, y se pensaba que en muchas partes debía ser discutido de nuevo. Pero para Felici, la votación de septiembre seguía valiendo evidentemente como aceptación definitiva por parte del Concilio, ya que él pidió a los padres de la comisión que enviaran únicamente propuestas de enmienda sobre puntos concretos. Una suerte diversa le había correspondido al esquema *De ecclesia in mundo huius temporis*, el cual había sido discutido también en el aula y cuyo texto había sido aprobado, al menos como base de ulterior elaboración, pero que, a diferencia del *De divina revelatione* y del *De apostolatu laicorum*, que se encontraban en posición semejante, se había incluido entre aquellos esquemas sobre los que había que votar todavía. En todo caso, el memorándum, una vez aprobado por la Comisión de Coordinación y por el Pontífice, constituyó el principal punto de referencia para los sucesivos procesos de redacción de los esquemas. De las diez comisiones iniciales, siete se hallaban todavía activas: la Comisión Doctrinal y las comisiones para los obispos, para el clero, para los seminarios, para los religiosos, para los laicos y para las misiones. Además, se hallaba todavía activa la Secretaría para la unidad de los cristianos, a la cual se le habían confiado los dos esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas. Finalmente, durante esta fase, la subcomisión central de la Comisión Mixta para el esquema XIII adquirió las dimensiones y la organización de una comisión relativamente autónoma¹³⁰.

130. Para entonces habían llegado a ser tres las comisiones conciliares que habían terminado sus respectivos trabajos. Después de la comisión sobre la liturgia, que había terminado el año anterior, otras dos comisio-

Todos los esquemas que se traían entre manos habían sido discutidos ya para entonces en el aula. En algunas comisiones el resultado negativo o incierto de la discusión provocó cierto cambio en los equilibrios que se habían estado manteniendo en su interior. El incremento de los miembros fue modesto durante ese período: Pablo VI añadió algunos miembros, al parecer por motivos puramente honoríficos, como en el caso de Tomasek, que fue integrado en la Comisión para el clero¹³¹. Tan sólo la subcomisión central de la Comisión Mixta para el esquema XIII pidió y obtuvo una ampliación de sus miembros, no sólo con la introducción de nuevos miembros procedentes de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos, sino también solicitando miembros procedentes del exterior. Sin embargo, esta ampliación fue intensamente atacada por Felici, para quien los miembros exteriores no tendrían en cualquier caso derecho a voto. Además del incremento numérico, el paso de algunos miembros a la dignidad cardenalicia, con ocasión del nombramiento de nuevos cardenales en el consistorio del 22 de febrero, introdujo cambios en el equilibrio interno de las distintas comisiones¹³².

nes habían acabado por completo sus respectivas tareas: la Comisión sobre las Iglesias orientales, que había visto aprobado su esquema, y la Comisión sobre los sacramentos, que había visto cómo se iban reduciendo progresivamente sus propias competencias hasta que también el último esquema que le quedaba, el esquema sobre el matrimonio, llegó a ser eliminado del orden del día conciliar y su materia quedó reservada para el Pontífice.

131. En su mayor parte, la adición de miembros se efectuó para cubrir los puestos que habían quedado vacantes por fallecimientos que se habían producido durante los meses de la intersesión: en la comisión para las misiones, M. Rossell y Arellano, arzobispo de Guatemala, fue sustituido por G. Mahon, superior general de la Compañía de San José de Mill Hill para las Misiones extranjeras (cf. AS VI/3, 636); en la comisión para los obispos, L. Mathias, obispo de Madrás, que había fallecido a comienzos de agosto de 1965, fue sustituido por C. M. Himmer, obispo de Tournai; en la Secretaría para la unión de los cristianos, el anciano A. Rotta, fallecido en febrero de 1965, fue sustituido por el obispo titular de Edesa, L. Centoz. Hubo un cambio más claro en la Comisión para los religiosos, en la cual habían causado baja E. Daly, obispo de Des Moines, el P. B. Reetz, presidente de la congregación benedictina de Beuron, el P. J. Janssens, superior general de la Compañía de Jesús, y el P. R. Ziggittoti, rector general de los Salesianos de San Juan Bosco, y habían ingresado en el puesto de ellos el obispo de Linares, F. A. Salinas, el obispo de Cork y Ross, C. Lucey, el nuevo superior general de los jesuitas, P. P. Arrupe, y el nuevo rector general de los Salesianos de San Juan Bosco, P. L. Riccieri. En cambio fueron muchos los nuevos nombramientos entre los expertos: en la lista oficial no aparecía más que una decena de nombres (entre los cuales se hallaban el de G. Bevilacqua, fallecido a comienzos de mayo de 1965, poco después de recibir la púrpura cardenalicia, los de P. Brezanoczy, G. Michiels, A. Sabatini y del P. A. Trapé), pero a éstos se añadieron una treintena: los nombres de L. Alting de Gesau, M. Cottier, G. D'Ascenzi, D. Dietz, D. Dubarle, B. Ebben, A. Freschi, T. Gallagher, A. Gibson, G. Martegani, M. Huret, P. Kenneth, M. Manteau-Bonamy, G. Massimi, V. Miano, J. Mouroux, H. Müheln, M. Nicolau, L. Novarese, C. Pagani, A. Ryan, M. Schierano, H. Schürmann, G. Sessolo, J. Shea, L. K. Sook, P. Surlis, J. Swain, E. Van Straelen, W. Volkmann y M. Zalba. Algunos nombres nuevos estaban destinados para formar parte de los órganos rectores del Concilio: el 5 de marzo de 1965 el obispo auxiliar de París, J. Le Cordier, fue nombrado subsecretario del Concilio en lugar de J. Villot, que había sucedido a P. Gerlier en la sede episcopal de Lyon (cf. la carta de nombramiento en los Documentos de Le Cordier, 1123). L. Cordier, juntamente con los demás subsecretarios, tomaba parte también en las reuniones de la Comisión de Coordinación. El 25 de mayo de 1965, L. Shehan, arzobispo de Baltimore, fue nombrado para el Consejo de presidentes, en lugar del arzobispo de Chicago, cardenal A. G. Meyer, que había fallecido el 7 de abril (cf. la carta de nombramiento en AS V/1, 15). Para el oficio de maestro de ceremonias, E. Dante, que había sido nombrado cardenal en el consistorio de febrero de 1965, fue sustituido por Salvatore Capoferri, director interino de la prefectura de ceremonias pontificias. Para estos datos consúltense la breve publicación preparada por la secretaría del Concilio, *Commissioni conciliari*, 4ª ed., Roma (T.P.V.), 17 de septiembre de 1965.

132. Fueron cuatro los miembros de la secretaría elevados a la púrpura cardenalicia: J. M. Martin (Rouen, Francia), L. J. Shehan (Baltimore, Estados Unidos), L. Jaeger (Paderborn, Alemania) y J. C. Hee-

Los cambios más significativos tenían que ver, más bien, con el hecho de que muchas comisiones recurrieran a nuevos expertos. Puesto que casi todos los esquemas habían experimentado críticas por la falta de profundidad de sus bases teológicas, se produjo una extensa búsqueda de personas capaces de ofrecer refuerzo teológico durante la reelaboración de los esquemas. Por lo demás, la conclusión del trabajo sobre el *De ecclesia*, aprobado ya definitivamente por el Concilio, y la fase de redacción muy avanzada en que se hallaban los demás documentos más teológicos, como el *De divina revelatione*, permitió una mayor disponibilidad por parte de los teólogos que hasta aquel momento habían trabajado para la Comisión Doctrinal. En todo caso, fue también significativa la intervención de las más importantes conferencias episcopales, a las que las comisiones recurrieron para obtener indicaciones sobre teólogos, o que espontáneamente adoptaron un papel más activo para que en las diversas comisiones se encontrara presente algún teólogo cercano a ellas. En algunas comisiones, especialmente en la Comisión para el apostolado de los laicos y en la subcomisión central de la Comisión Mixta, se dejó sentir la solicitud en favor de una contribución directa de laicos, los cuales intervinieron efectivamente en buen número en los trabajos de redacción.

En cualquier caso, el recurso a nuevos teólogos constituía un intento explícito por parte de algunos sectores de cierta comisión por abrir de nuevo la cuestión acerca del enfoque básico del documento. Fue típica en este sentido la contienda que se armó en la Comisión para las misiones en torno al nombre de Congar, que era querido como experto por algunos y apoyado por la Conferencia episcopal francesa, pero a quien se oponía explícitamente Agagianian, el presidente, consciente de que la aportación de Congar habría significado cuestionar todo el enfoque del esquema. Fue también importante el esfuerzo de algunos miembros de la subcomisión central de la Comisión Mixta sobre el esquema XIII por lograr que intervinieran en su tarea algunos teólogos alemanes como Rahner, Ratzinger, Grillmeier y Semmelroth; la finalidad era prevenir las desconfianzas de los obispos de lengua alemana, que no habían dejado ya de expresarse en los meses anteriores en relación con el esquema. La subcomisión central quería que interviniera también Philips por su especial capacidad para actuar como mediador, y también por la autoridad que había adquirido al trabajar en el esquema *De ecclesia*.

Entre los teólogos que más activamente trabajaron durante los meses de la intersección sobresale la figura de Congar. Este período fue el de su dedicación más intensa al Concilio, aquel en que, tal vez no de manera llamativa pero sí bastante incisiva, él fue capaz de imprimir un sello significativo a un impresionante número de documentos. En efecto, Congar participó a un mismo tiempo en la reelaboración de los esquemas sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sobre la libertad religiosa, sobre las religiones no cristianas, sobre el clero y en aquel que trataba sobre las mi-

nan (Westminster, Inglaterra); fueron tres los miembros de la Comisión Doctrinal: E. Florit (Florencia, Italia), M. Roy (Québec, Canadá), F. Šeper (Zagreb, Yugoslavia); tres los miembros de la Comisión para el clero: T. B. Cooray (Colombo, India), W. Conway (Armagh, Irlanda), A. Rossi (São Paulo, Brasil), uno de la Comisión para los laicos: A. Herrera y Oria (Málaga, España), pero fue nombrado también cardenal J. Cardijn, uno de los expertos consultores de esa comisión; uno de la Comisión para los seminarios: G. Colombo (Milán, Italia), y uno de la Comisión para los obispos: O. McCann (Ciudad del Cabo, Sudáfrica).

siones¹³³. En su diario, Congar hizo notar lo difícil y agotadora que resultaba esta intervención tan extensa. A diferencia de otros teólogos que estaban acostumbrados a trabajar en un documento desde el comienzo del Concilio, y que habían desarrollado lazos recíprocos en su labor conjunta, Congar se sentía como un invitado de fuera en todas las comisiones, e incluso cuando adoptaba un papel decisivo como fuente de ideas, se sentía al final –casi siempre– como una persona aislada. No obstante, precisamente por esto, él podía jactarse de tener una visión de conjunto verdaderamente excepcional de los trabajos del Concilio, una visión que podía compararse únicamente con la que tenía el grupo de teólogos belgas en su totalidad. No por casualidad Congar admiraba la capacidad de los belgas para lograr una presencia importante en cada una de las comisiones.

También durante estos meses de intersesión, la labor de las comisiones estuvo sensiblemente condicionada por los plazos máximos impuestos por la secretaría general. Hasta la reunión de la Comisión de Coordinación en diciembre de 1964, la incertidumbre sobre la fecha prevista para la apertura del próximo período conciliar representó un fuerte elemento de disgusto, porque confería un carácter más bien aleatorio a cualquier programación interna del trabajo. Dos fechas sirvieron en general como puntos de referencia con respecto al futuro período: la del 31 de enero, indicada por Felici a diversas comisiones como la fecha límite para la aceptación de las observaciones y de los *modi* de los padres, y la del 11 de mayo, fecha de la convocatoria de la Comisión de Coordinación.

Todas las comisiones habían reemprendido inmediatamente su labor, después de la discusión y de la votación en el aula de los respectivos esquemas; para los textos discutidos entre finales de septiembre y la primera mitad de octubre había sido posible generalmente preparar nuevas redacciones antes de que finalizara el tercer período, aunque después no hubiera sido posible discutirlos o votar sobre ellos. Sobre tales esquemas, como sobre los demás, los padres conciliares estaban invitados a enviar observaciones y a proponer *modi*. Los meses de diciembre y de enero fueron para casi todas las comisiones un período de reposo, en espera de recibir las observaciones escritas por los padres y la recopilación de las mismas por parte de las respectivas secretarías de las comisiones. Durante ese período, la labor se realizó únicamente a nivel oficioso, con reuniones e intercambios de opiniones entre los diversos expertos u obispos. Sin embargo, fueron momentos importantes para las sucesivas etapas de la redacción, especialmente en lo que respecta a los esquemas que debían ser refundidos enteramente, porque precisamente durante esos meses se sentaron las bases para la nueva redacción.

Los procedimientos para el trabajo dentro de las comisiones habían adquirido para entonces una forma fija: de la recogida y clasificación de las observaciones y de los *modi* se pasaba al examen por parte de los expertos, al envío a las subcomisiones y a la discusión en comisión plenaria. Durante los primeros meses de 1965 se desarrolló la primera fase del trabajo: la subcomisión para las misiones se reunió a mediados de enero

133. Colaboró también, aunque de manera más marginal, en la labor de otras comisiones, como la Comisión sobre los seminarios. Cf. A. Melloni, *Yves Congar al Vaticano II. Ipotesi e linee di ricerca*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 50/2 (1996) 516-520.

(del 12 al 16 de enero); en febrero las subcomisiones para el esquema XIII se reunieron por vez primera (en Ariccia del 1 al 6 de febrero, y en Roma del 8 al 12 de febrero), luego lo hizo el grupo de expertos que trabajaban en el esquema sobre los religiosos (del 12 al 23 de febrero), y las subcomisiones de la Secretaría para la unidad de los cristianos que trabajaban en los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas (del 19 al 28 de febrero). En marzo se reunieron la subcomisión para los religiosos (del 9 al 12 de marzo), los expertos que trabajaban sobre el *De sacerdotibus* (del 22 al 27 de marzo), los *De educatione* (del 23 al 30 de marzo) y los *De seminariis* (del 29 de marzo al 3 de abril).

Después de que las subcomisiones hubieron preparado el trabajo, se reunieron en sesiones plenarias las respectivas comisiones, haciéndolo unas veces inmediatamente y otras veces al cabo de algunas semanas. En su mayor parte esas reuniones se celebraron entre marzo y abril, pero la Comisión para el apostolado de los laicos celebró ya una primera reunión a finales de enero. A comienzos de mayo se reunió la Secretaría para la unidad de los cristianos (del 1 al 5 de marzo). Entre finales de marzo y comienzos de abril se reunieron casi simultáneamente la Comisión Mixta para el esquema XIII (del 29 de marzo al 7 de abril), la Comisión para el clero (del 29 de marzo al 1 de abril), la Comisión para las misiones (del 29 de marzo al 3 de abril), y por segunda vez la Comisión para el apostolado de los laicos (del 3 al 6 de abril)¹³⁴. Se reunieron un poco más tarde la Comisión para los seminarios (del 26 de abril al 4 de mayo), la Comisión para los religiosos (del 27 de abril al 1 de mayo) y, con mucha proximidad a la reunión de la Comisión de Coordinación, lo hizo también, por segunda vez, la Secretaría para la unidad de los cristianos (los expertos se reunieron del 3 al 8; mientras que la comisión lo hizo del 10 al 15 de mayo).

Para las comisiones que debían elaborar nuevos esquemas, el límite del plazo de que disponían estaba fijado por la convocatoria de la Comisión de Coordinación, cuya reunión estaba prevista para los días 11 y 12 de mayo. En efecto, los esquemas tenían que haber sido examinados, ya sea por dicha comisión o bien por el Pontífice, antes de ser enviados a los padres. Inicialmente se pensaba que también los demás esquemas tendrían que ser enviados a los padres conciliares durante el verano. Esta expectativa forzó a algunas comisiones, en particular a la Comisión para los seminarios, a revisar el propio programa de trabajo, decidiéndose a anticipar a la primavera la sesión plenaria que, en cambio, el presidente Pizzardo hubiera preferido aplazar hasta el siguiente período conciliar. En realidad, estos esquemas no fueron enviados a los padres, sino que les fueron distribuidos a su llegada a Roma en septiembre. La Comisión para los obispos fue la única que no se reunió durante los meses de la intersesión. Por lo demás, dicha comisión había realizado ya durante el tercer período la *expensio modorum*, y la única tarea que le quedaba por hacer era la redacción de un informe explicativo, cuya elaboración se había confiado a la secretaría. Esto no evitó, sin embargo, que también en torno al esquema sobre los obispos fueran madurando durante aquellos meses tensiones e incertidumbres acerca del resultado final.

134. Parece que Pablo VI había pedido que no se celebraran reuniones durante el Congreso mariano internacional, celebrado en Santo Domingo entre los días 23 y 25 de marzo de 1965; esto obligó a algunas comisiones a revisar en el último momento sus programas de trabajo.

La petición de Pablo VI de ver las nuevas redacciones antes de que éstas fueran enviadas a los padres, incluso cuando se hallaban todavía en fase de elaboración, constituyó una carga pesada para algunas comisiones, tanto más cuanto que tal petición se tradujo en una constante atención a los trabajos de las comisiones, unos trabajos que el Pontífice fue siguiendo muy de cerca a través de Carlo Colombo, su teólogo de confianza, y por medio de una serie de frecuentes audiencias concedidas a obispos y expertos. Durante el tercer período, dos episodios habían impulsado a Pablo VI a ejercer un control mayor sobre el trabajo de las comisiones. Uno de ellos fueron las vicisitudes del esquema sobre las misiones, durante cuya discusión él había querido hallarse excepcionalmente presente en el aula con una declaración en favor del esquema, el cual, no obstante, fue rechazado por los padres conciliares. El otro episodio consistió en los problemas en torno al esquema sobre el ecumenismo, cuyo texto él no llegó a ver sino después de la votación, unido al hecho de que las peticiones de modificación que el Papa había propuesto a la secretaría aparecieran ante muchos como una imposición con graves repercusiones psicológicas en el aula y con juicios negativos por parte de la opinión pública. Pero la voluntad de Pablo VI de controlar de modo más directo los trabajos conciliares, y de intervenir personalmente con su propio juicio y su propia autoridad, aparecía ya claramente aun aparte de tales episodios.

Junto al mayor protagonismo de Pablo VI, habrá que señalar también el aumento de la función de control ejercida por el secretario general Felici. Tal incremento iba acompañado por la simétrica reducción de la importancia de la Comisión de Coordinación, la cual pareció que durante este período había perdido gran parte de su autonomía, limitándose generalmente a aprobar decisiones adoptadas ya por el secretario general de acuerdo con el Pontífice. El hecho de que se sustrajera a la Comisión de Coordinación la posibilidad de emitir un juicio sobre el valor de los esquemas condujo durante esta fase a una progresiva marginación de su función directiva. Por otra parte, la ausencia durante la intersesión del colegio de los moderadores, el cual durante los períodos de sesión conciliar constituía indudablemente un fuerte punto de referencia para el Concilio y para el Pontífice mismo, dejaba en manos de Felici una libertad particularmente amplia de acción y de control.

El tercer período había marcado otro paso importante en el desarrollo de los trabajos conciliares, porque se habían abordado temas que no se referían ya únicamente a la fe eclesial y a la vida interna de la Iglesia, sino también a importantes problemas del mundo contemporáneo. Tal cosa había sucedido no sólo con el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sino también con otros, como eran los esquemas sobre la libertad religiosa, sobre las religiones no cristianas y sobre la educación cristiana. La definitiva aprobación de la constitución *Lumen gentium* acentuó la importancia de este paso. Por lo demás, no se trataba sólo de que eran distintos los temas abordados, sino del hecho de que se estaba desarrollando una diferente perspectiva en la manera de afrontarlos y discutirlos. Por ejemplo, había sido significativa la evolución interna del esquema sobre las escuelas católicas, que precisamente durante el tercer período había cambiado su propia perspectiva, adoptando como eje central el derecho a la educación, y lo había hecho precisamente porque, según la comisión que se encargaba de su ela-

boración, se trataba de un tema crucial para el mundo moderno, de un tema que era más extenso y urgente que el problema particular de las escuelas católicas. Al ponerse a examinar los problemas de los derechos humanos, del control de la natalidad, del hambre en el mundo, de la guerra nuclear y de la carrera armamentista, de la libertad religiosa y del judaísmo, los padres habían abierto para el Concilio una perspectiva que en parte era nueva con respecto a la perspectiva adoptada en los períodos anteriores. El modelo de Concilio que se fue reafirmando durante esta fase era diferente de los modelos propuestos y experimentados hasta entonces, y se hallaba caracterizado en su mayor parte por el predominio concedido a la idea de la reforma de la Iglesia. El nuevo modelo, por otro lado, consideraba al Concilio como un órgano de la Iglesia que quería expresarse, con la autoridad de la fe o incluso con la sola autoridad moral, acerca de los problemas del mundo en aquella especial coyuntura histórica. Inevitablemente, a causa de la atención que el Concilio dedicaba a estos temas, fue intensificándose durante la intersesión la atención externa prestada a las comisiones, no sólo la que se expresaba en el clamor de la opinión pública, sino también aquella otra atención, más explícitamente política, de los Estados y de las diplomacias internacionales, que se fue haciendo cada vez más incisiva hasta el final del Concilio.

b) *La Comisión Doctrinal y la Comisión Mixta para el esquema XIII*

Con la terminación de los trabajos sobre el *De ecclesia*, la agenda de la Comisión Doctrinal consistía de manera esencial en corregir el esquema sobre la revelación y en reelaborar el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En este último caso colaboraba con la Comisión para el apostolado de los laicos, con la cual constituía la Comisión Mixta específica a la que había sido confiado el esquema. Puesto que los dos documentos se hallaban en fases diferentes de maduración, el grupo de trabajo que se ocupaba del texto sobre la revelación estuvo decididamente menos ocupado, y de hecho no se reunió durante todos los meses de la intersesión. Sin embargo, no fueron meses tranquilos para el esquema, porque, a consecuencia de que diversos grupos de la minoría conciliar volvieran a tomar la iniciativa, el esquema nuevamente fue objeto de serios ataques que inquietaron gravemente a Florit y a Charue, los dos presidentes de la subcomisión. En cuanto al esquema XIII, el número de miembros de la Comisión Doctrinal que se ocuparon de él durante los meses de la intersesión se duplicó, pasando de cuatro a ocho, al mismo tiempo que los expertos se dedicaban intensamente a trabajar en él. Sin embargo, la tendencia explícita de la subcomisión central de la Comisión Mixta de situarse a sí misma como la primera y la última instancia en el proceso de la redacción, hizo que fuera menos visible la función propia de la Comisión Doctrinal. De hecho, durante la intersesión la Comisión Doctrinal fue llamada a reunirse únicamente con ocasión de la sesión plenaria de la Comisión Mixta, entre finales de marzo y comienzos de abril de 1965. Además, nuevamente a comienzos de abril, la Secretaría para la unidad de los cristianos recurrió a la Comisión Doctrinal para pedirle su opinión sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. Pero la presidencia pensó que era im-

posible convocar de nuevo una reunión de la comisión en un espacio tan breve de tiempo como el exigido por la secretaría, y decidió consultar únicamente a sus miembros por vía epistolar.

1) El esquema sobre la revelación

La nueva redacción del esquema *De divina revelatione* había sido elaborada por la subcomisión después la discusión en el aula, y había sido aprobada, no sin algunas dificultades, por la Comisión Doctrinal en la reunión plenaria celebrada los días 10 y 11 de noviembre de 1964. El esquema fue distribuido a los padres el día 20 de noviembre, como un documento preparado ya para su votación, pero demasiado tarde para que dicha votación pudiera efectuarse antes de la clausura del tercer período¹³⁵.

Al anunciar que no tendría lugar la esperada votación, Felici había pedido que, al igual que lo sucedido con otros esquemas, los padres enviaran sus observaciones no más tarde del 31 de enero de 1965. Inicialmente él había hablado de «observaciones», pero más tarde se corrigió a sí mismo precisando que los padres debían enviar directamente *modi*, es decir, propuestas de enmienda en puntos concretos¹³⁶.

135. Sobre las vicisitudes en la historia de la redacción del esquema *De divina revelatione*, cf. especialmente H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1993, y R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998. El esquema conservaba inalterada la división en seis capítulos del texto que había sido discutido en el aula. Después de un proemio, el capítulo primero trataba, con conceptos generales, acerca de la naturaleza y el objeto de la revelación, sobre el cristocentrismo de toda la revelación y sobre la necesidad de la fe para la correcta comprensión de la revelación. El capítulo segundo abordaba la cuestión más controvertida: la de las relaciones entre la revelación y la tradición. El capítulo tercero se ocupaba, en cambio, de la inspiración divina de la Sagrada Escritura, y trataba de los problemas relativos a la verdad de las distintas afirmaciones bíblicas y de la legitimidad de las interpretaciones exegéticas histórico-críticas. Venían finalmente los capítulos sobre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, y sobre el lugar de la Sagrada Escritura en la Iglesia. Desde marzo de 1964, la subcomisión se había organizado dividiéndose en dos grupos de trabajo: el primero, presidido por Florit, se ocupaba del proemio y de los dos primeros capítulos del esquema; el segundo, presidido por Charue, se ocupaba de los otros cuatro capítulos. Betti y Kerrigan eran los respectivos secretarios. Se dispuso que los dos grupos volvieran a actuar para la corrección del esquema, después de la discusión del mismo; cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 354-361, y Vilanova, *La intersesión (1963-1964)*, en HV 3, 321, con los nombres de los componentes de los dos grupos.

136. La diferencia no carecía de importancia, porque normalmente las «observaciones» se referían a un texto que se hallaba aún en curso de elaboración, mientras que los *modi* se referían a un texto sobre el que ya se había votado y que había sido aceptado por el Concilio. Por otro lado, puesto que no había habido ninguna votación, no se podía afirmar que la nueva versión hubiera sido aceptada por el Concilio, de tal manera que hubiera que proceder únicamente a enmiendas en puntos concretos, y sobre todo, según la regla, los *modi* tenían que corresponder a votos de *placet iuxta modum* emitidos en la votación. Puesto que la asamblea no se había expresado sobre la nueva redacción, muchos pensaban que, a pesar de la rectificación de Felici, el esquema podía ser reelaborado todavía durante la intersesión. Algunos admitían que debiera ser discutido de nuevo en el aula. Esta hipótesis se hallaba prevista también en las sugerencias de Urbani con respecto a la agenda del cuarto período, enviadas a Felici con miras a la reunión de la Comisión de Coordinación del 31 de diciembre de 1964 (G. Urbani, *Suggestiones quoad Concilii labores in quarta periodo*, en AS V/3, 125s). Pero fueron algunos obispos de la minoría, especialmente los que se hallaban vinculados con el *Coetus internationalis patrum*, los que exigieron de la manera más tajante una nueva discusión; evidentemente, se sentían insatisfechos con las soluciones de avenencia adoptadas por la subcomisión, y pensaban

Muchos padres enviaron a la subcomisión observaciones numerosas y rigurosas, esperando que se las tuviera en cuenta en el momento de revisar el texto. Pero en el interior de la subcomisión predominaba la opinión de que el texto no debía tocarse, y de que había que mantener firme el difícil equilibrio al que se había llegado a través de penosas mediaciones: un texto que muchos, comenzando por Felici, consideraban como el mejor posible. La votación, se decía, quedaba simplemente aplazada. Era intenso el temor de que presiones externas obligaran a revisar el texto. A comienzos del mes de febrero Philips recibió una carta del cardenal Döpfner, en la que éste le aseguraba que la subcomisión debía limitarse a efectuar una *expensio modorum*, y que el texto sería presentado tal como estaba a la votación, juntamente con los *modi*. Cuando Congar fue informado acerca de esta carta, exclamó con alivio: «¡Eso es tan evidente! ¡Es lo jurídicamente correcto!»¹³⁷.

Esta postura había experimentado una inesperada legitimación por parte del mismo Felici, cuando él, corrigiéndose a sí mismo, había solicitado el envío de *modi*. Por otro lado, tal desarrollo dejaba en suspenso el problema de cómo debían valorarse aquellos *modi* que no correspondían aún a una votación real. La subcomisión decidió abordar la cuestión en un informe que sería incorporado al informe presentado ya juntamente con el esquema. La composición de este nuevo informe se convirtió en su principal ocupación en el transcurso de la intersesión¹³⁸.

Durante todo el mes de febrero de 1965 Tromp trabajó en la clasificación del material recibido¹³⁹. Las críticas dirigidas contra la nueva redacción fueron más graves de lo que la subcomisión hubiera podido quizá esperar. El ataque más duro lo efectuó a principios de enero el *Coetus internationalis patrum* con una serie de observaciones presentadas por Carli y difundidas extensamente entre muchos padres conciliares¹⁴⁰. Las críticas se centraban principalmente en los problemas que habían inspirado el debate y dividido a la subcomisión, cuestionando la estrategia de compromiso que se había seguido hasta entonces. Carli exigía un texto que volviera a proponer de manera más clara la continuidad de la enseñanza católica con las definiciones del concilio de Trento y del concilio Vaticano I respecto a las relaciones entre la Escritura y la tradición; discu-

que una nueva discusión permitiría recuperar aquellas posiciones doctrinales que ellos consideraban irrenunciables. La posibilidad de una nueva discusión fue rechazada por la Comisión de Coordinación, pero siguió siendo uno de los grandes temores de la subcomisión durante todos los meses de la intersesión. Todavía en el mes de mayo, Charue escribía a Florit para comunicarle las seguridades dadas por Ottaviani y por Liénart de que no habría otra votación (cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 375). Los temores no llegaron a desvanecerse por completo hasta el final, aunque es verdad que a mediados de septiembre, entre los rumores que circulaban acerca de la carta dirigida a Pablo VI por el *Coetus internationalis patrum*, se había difundido también el rumor según el cual el *Coetus* pedía explícitamente que el esquema volviera a discutirse en el aula (cf. D-Betti, 11-13 de septiembre de 1965).

137. JCng, 8 de febrero de 1965.

138. Así afirma Florit en una nota dirigida a Betti (D-Betti, 10 de septiembre de 1965). No es casual que los miembros de la subcomisión no supieran con seguridad cómo debían tratarse los *modi* que se habían recibido durante la intersesión, y si no habría que hacer quizá dos acciones distintas de *expensio modorum*, una para los *modi* recibidos en aquellos meses y la otra para los *modi* que hubieran sido expresados durante la votación efectuada en el aula.

139. Tromp a Schauf, 28 de febrero de 1965 (Documentos de Schauf, cart. 123).

140. Cf. JCng, 5 de febrero de 1965.

tía de nuevo la expresión «veritas salutaris», introducida en el texto, y reclamaba una afirmación más nítida de la historicidad de los evangelios¹⁴¹.

Sin embargo, no faltaron tampoco posturas que eran de sentido completamente opuesto. Algunos profesores del Instituto Bíblico, respondiendo una vez más a una petición de los obispos brasileños, prepararon una serie de *modi* que, enviados a la subcomisión y distribuidos entre los miembros y los expertos a fines de enero de 1965, fueron considerados inmediatamente como una respuesta indirecta a las observaciones de Carli¹⁴². Los profesores del Instituto Bíblico criticaron también seriamente el esquema, pero desde un punto de vista opuesto. En particular, ellos querían una ulterior reevaluación del significado de la tradición, pidiendo, por ejemplo, que a la tradición no se le aplicara el adjetivo de «sagrada»; pero defendían la expresión «veritas salutaris», que en opinión de ellos expresaba correctamente el diverso valor de las verdades contenidas en la Escritura; acentuaban el papel específico desempeñado por el hagiógrafo, defendiendo la importancia de los géneros literarios en la interpretación bíblica; hacían notar que el estudio de la Biblia no debía servir tanto para aclarar los pasajes más oscuros de los textos, sino más bien para captar el sentido global y verdadero de la Sagrada Escritura.

Aunque circularon más o menos al mismo tiempo, las observaciones de Carli y las de los profesores del Instituto Bíblico no tuvieron la misma difusión ni causaron el mismo impacto. Parece que Charue se enteró de ambas al mismo tiempo, pero Florit no llegó a tener noticia de las observaciones de los profesores del Instituto Bíblico sino en el mes de julio¹⁴³. Las preocupaciones principales de Florit y de Charue tenían que ver, de todos modos, con la iniciativa del *Coetus internationalis*, que había suscitado inmediatamente en la subcomisión una impresión muy negativa¹⁴⁴. En esta última predominaba la convicción de que el texto, al que se habían añadido las observaciones, debía considerarse a la sazón como definitivo, y de que las maniobras del *Coetus internationalis*

141. Cf., más detalladamente, Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 367-371.

142. *Modi, qui proponuntur pro schemate De divina revelatione* (Documentos de Florit, 245); cf. JCNg, 5 de febrero de 1965: «Mons. Charue informa desde Roma acerca del rumor según el cual se estaba tramando un ataque contra el *De revelatione*. Moeller me completa la información. El grupo 'Coetus internationalis' (Sigaud) compuso, a comienzos de enero, dos textos en el marco de las observaciones que debían entregarse el 31 de enero a más tardar: una crítica del *De libertate* [...] y una crítica del *De revelatione*. El Instituto Bíblico respondió a este último texto proponiendo, a su vez, algún *modo*». Cf. también Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 373. Ya en el mes del septiembre anterior los obispos brasileños habían consultado al Instituto Bíblico acerca del esquema sobre la revelación (cf. *ibid.*, 371-374).

143. El 8 de febrero de 1965 Florit escribió a Betti, diciéndole que se había enterado de las observaciones de Carli. Pero de las observaciones de los profesores del Instituto Bíblico no llegó a tener noticia sino en el mes de julio. En cambio, Charue había hablado a Congar de ambos documentos, haciéndolo el mismo día 8 de febrero. Véase la nota anterior.

144. Cuando llegó a conocer el documento de Carli, Betti sacó de él una impresión muy desagradable: «He podido conseguir una copia del 'impreso... no favorable al esquema actual De revelatione', al que hacía referencia Mons. Florit en la carta del día 8. Son diez páginas reproducidas por medio de multicopista. Una repetición de cuanto se había perpetrado contra el esquema sobre la Iglesia por parte del triunvirato Le-fevre, Carli y de Proença Sigaud (cf. el 18 de septiembre de 1964). Desde hace ya tiempo, estaba circulando de forma clandestina entre los padres, a los cuales se los invitaba a suscribir las *Animadversiones* indicadas en él, y a enviarlas a la secretaría del Concilio *quam citius*, es decir, el 31 de enero a más tardar. Leo el documento con disgusto. Después de un examen más atento, informaré sobre él a Mons. Florit y a Mons. Charue» (D-Betti, 16 de febrero de 1965).

eran desestabilizadoras y de carácter instrumentalizador. Según Betti, en el informe sobre el texto acerca del cual él estaba trabajando, había que responder con decisión, defendiendo vigorosamente el texto y refutando las críticas recibidas. Charue y Florit estaban de acuerdo¹⁴⁵.

Sin embargo, la elaboración del informe se demoró todavía por algún tiempo, y con el pasar de las semanas el juicio sobre el ataque del *Coetus* se hizo más prudente. En efecto, el trabajo de Tromp sobre las observaciones había hecho que se viera con claridad la sensible diferencia existente entre el apoyo expreso a los *modi* propuestos por Carli y el apoyo a los *modi* propuestos por los profesores del Instituto Bíblico; los primeros habían sido suscritos por ciento cuarenta padres; los segundos, únicamente por dieciocho. Pero, además de esta desproporción, se daba también el hecho de que la iniciativa de los profesores del Instituto Bíblico mostraba la persistencia de dos posiciones opuestas. Por un lado, este hecho reforzaba la postura de compromiso adoptada por la comisión en aquella redacción; pero, por otro lado, atribuía también legitimidad a la oposición del *Coetus* y a las observaciones elaboradas por él, las cuales debían tomarse seriamente en consideración, al menos para evitar cualquier acusación de parcialidad.

Finalmente, se palpaba que las razones del *Coetus internationalis* habían sido escuchadas atentamente por el Papa, y esto, claro está, obligaba también a la subcomisión a considerarlas con atención. En abril, Florit se reunió con Colombo, y ambos hablaron precisamente del esquema. Durante los meses sucesivos, se multiplicaron las apelaciones de la minoría dirigidas al Pontífice. A finales de julio el *Coetus internationalis* escribió directamente a Pablo VI pidiendo que, para los esquemas más debatidos, se concediera la posibilidad de que la minoría presentara un informe. Cicognani respondió señalando que era inoportuno que en el Concilio algunos obispos se organizaran para crear un grupo de presión y elaboraran un documento de aquella clase. Pero, no obstante, transmitió las peticiones al Pontífice¹⁴⁶. Pocas semanas más tarde, Siri enviaría a su vez una serie de observaciones¹⁴⁷.

Cuando a finales de julio Florit fue a visitar a Betti a La Verna para discutir y preparar el informe suplementario en respuesta a las observaciones del *Coetus*, la atmósfera en torno al esquema parecía haberse hecho más incierta todavía. Betti escribía en su diario: «Trataré de hacer algo, pero estoy empezando a convencerme de que es preferible abstenerse que realizar cualquier intervención que conceda demasiada importancia a voces desentonadas»¹⁴⁸. Pocos días después Florit escribía de nuevo a Betti pidiéndole un esbozo del informe complementario, pero le comunicaba también las preocupaciones de Charue, según el cual sería preferible «no anticipar el regreso a Roma para que la gente no pensara que existe una especie de conjura». En septiembre, con la reanudación de los trabajos conciliares, parece que fue unánime entre los principa-

145. D-Betti, 5 y 12 de abril de 1965.

146. Cf. D-Betti, 11-13 de septiembre de 1965. Cf. Caprile V, 53s. Cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 385s. Por lo demás, sería el mismo Cicognani quien, al comienzo del nuevo período, legitimaría de hecho no sólo los *modi*, sino también las observaciones recibidas por la comisión durante la intersesión.

147. Cicognani a Felici, 15 de septiembre de 1965; y Felici a Ottaviani, 23 de septiembre de 1965 (AS V/3, 352 y 376).

148. D-Betti, 29 de julio de 1965.

les responsables del esquema la convicción de que no sería conveniente adoptar una postura explícita contra el *Coetus internationalis*¹⁴⁹.

2) La Comisión Mixta para el esquema XIII

Sin embargo, durante esta intersesión el mayor empeño de la Comisión Doctrinal se centró en la reelaboración del esquema XIII¹⁵⁰. El 16 de noviembre de 1964, una semana después de finalizada la discusión en el aula, poco antes de que terminara el tercer período y de que los padres emprendieran el regreso a sus respectivas diócesis, la Comisión Mixta encargada del esquema se había reunido en sesión plenaria para hacer balance de la discusión y para programar su trabajo futuro. A pesar de las numerosas críticas dirigidas contra el esquema, podía decirse que la comisión estaba satisfecha de la acogida que había tenido y, sobre todo, del voto favorable para que continuara por el camino emprendido en la redacción. La certidumbre de que habría otro período conciliar más abría ahora a la comisión una nueva fase de esforzado trabajo.

La que se benefició más directamente del éxito obtenido fue la subcomisión central, presidida por Guano, que había elaborado el esquema anterior y que se disponía ahora a asumir la tarea de su reelaboración. Con esta perspectiva, Guano y sus más estrechos colaboradores pensaban que era oportuno recibir de la Comisión Mixta un nuevo y más seguro mandato. Esto era lo que en el fondo aguardaba la subcomisión central, y lo que logró obtener. La subcomisión se reunió en la misma mañana del 16 de noviembre para poner a punto algunas propuestas precisas que se presentarían en la reunión siguiente de la Comisión Mixta. Entre estas propuestas se hallaba una sustancial ampliación de la subcomisión central mediante la adición de nuevos miembros y expertos procedentes de las dos comisiones (la Comisión Doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos) y también mediante la elección de miembros externos, a fin de garantizar la representación de todas las regiones y continentes. Así se logró la constitución de un comité específico de redacción, y el reconocimiento de las demás subcomisiones dependientes de la subcomisión central, no sólo de las que se ocupaban de los *adnexa*, sino también de una subcomisión doctrinal y de una subcomisión encargada de efectuar un análisis preliminar de los problemas del mundo contemporáneo. Al acceder a tales peticiones, la Comisión Mixta confería de hecho la plena responsabilidad de la nueva redacción del esquema a la subcomisión central, reconociéndole un alto grado de autonomía y reservándose únicamente el examen final del trabajo efectuado. En realidad, el

149. «Útiles contactos con padres y con expertos: con el cardenal Florit, con Mons. Charue, con Mons. Colombo, con Philips. Todos estamos de acuerdo en que no es conveniente adoptar una postura oficial frente a la acción turbulenta promovida por el Comité internacional» (D-Betti, 11-13 de septiembre de 1965).

150. Las fuentes principales para esta sección son los dos informes de Tromp, *Relatio secretarii de laboribus Commissionis de doctrina fidei et morum 17 Iulii-31 Decembris 1964*, y S. Tromp, *Relatio secretarii* [...] 22 Nov. 1964-Iulii 1965 (Documentos de Sankt-Georgen, 19.3-4, 19.5-6); A. Glorieux, *Historia praesertim Sessionum Schematis XVII seu XIII De Ecclesia in mundo huius temporis* (Documentos de Häring, 1733). Cf. también la *Introduzione storico-critica* de R. Tucci, en Y. Congar-M. Peuchmard (eds.), *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, Paris 1967; Ch. Moeller, *L'élaboration du schéma XIII. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tournai 1968; cf. también G. Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, tesis doctoral, Universidad de Bologna 1997.

aumento de miembros que la subcomisión central logró obtener (los miembros oficiales, incluidos los presidentes de las subcomisiones, llegaron a ser ahora veintinueve) le proporcionó el carácter de una verdadera y propia subcomisión, aunque no hubiera sido elegida directamente por la asamblea conciliar¹⁵¹.

También sobre los nombres del nuevo comité de redacción se llegó rápidamente a un acuerdo entre las diversas propuestas efectuadas. Guano, por sugerencia de Tucci, propuso a Haubtmann como redactor principal¹⁵². Haubtmann, que era profesor de sociología en el Institut Catholique de París y un experto en Proudhon, tenía a sus espaldas una larga experiencia como consiliario de la Action Catholique Ouvrière y de otras organizaciones de apostolado, y se hallaba bien integrado en los ambientes del episcopado francés, siendo director del Secrétariat National de l'Information Religieuse y director adjunto de la secretaría general del episcopado francés. Haubtmann había colaborado ya el año anterior en la redacción del *adnexum* sobre la vida económica y social, distinguiéndose por la buena organización que había sabido dar al trabajo de aquella subcomisión. Junto a él, fueron llamados a trabajar en el comité de redacción algunos expertos que habían trabajado desde el principio en el esquema: los jesuitas Hirschmann y Tucci y el belga Moeller. La creación del comité de redacción significó el cese de Häring en su función de primer redactor, desempeñada por él el año anterior. Motivos de prudencia indujeron probablemente a la comisión a buscar un redactor menos expuesto a los ataques polémicos, especialmente después de los ataques que Häring había tenido que sufrir por parte de Heenan durante la discusión en el aula. Pero quizás la elección estuvo inspirada también por la personalidad misma de Häring, que durante el anterior mes de septiembre, en las reuniones de la comisión, había demostrado excesiva rigidez en la defensa de sus propias decisiones, y había sido muy poco accesible a las necesarias mediaciones¹⁵³. Con su cese se trató también de ganar para el esquema el apoyo de algunos teólogos influyentes como Philips y Rahner. De todos modos, Häring siguió colaborando activamente, aunque desde una posición menos destacada¹⁵⁴.

Las demás subcomisiones —las encargadas de los *adnexa* y la encargada de los «signos de los tiempos»— siguieron contando esencialmente con los mismos miembros que el año anterior. En cambio, fue nueva la subcomisión teológica, para la que fueron nom-

151. Cuatro de los nuevos miembros fueron elegidos por la Comisión Doctrinal (Garrone, Šeper, Poma y Butler), cuatro por la Comisión para el apostolado de los laicos (Lászlo, Morris, Larraín y Fernández-Conde), y siete miembros fueron elegidos de fuera: Wojtyla (Polonia), Zoa (África occidental), González Moralejo (España), Fernandes (India), Nagae (Japón), Edelby (Iglesia melquita) y Quadri (Italia).

152. Parece que inicialmente la subcomisión pensó en el mismo Tucci, pero que éste propuso como más oportuna la elección de Haubtmann (cf. A. Glorieux, *Historia*, 130).

153. Häring había invertido mucho de sí mismo en su esquema y lo había defendido de manera intransigente en la reunión de septiembre de la subcomisión central (cf. ST, 77). En realidad, la posibilidad de una sustitución circulaba ya como un rumor desde el mes de septiembre, cuando Congar anotaba en su diario: «He visto a Mons. Guano, quien me ha dicho que estaba pensando en sustituir al P. Häring por Mons. Philips como redactor del esquema XVII y como secretario de la comisión. Yo estoy de acuerdo y pienso, al cabo de diez días, que el cambio va a ser un hecho consumado» (JCng, 21 de septiembre de 1964).

154. Cf. también lo que Haubtmann escribía a Guano el 14 de diciembre de 1964: «[...] Antes de partir yo de Roma, volví a ver al P. Häring, cuya amable colaboración aprecio muy vivamente. No existe en realidad ningún problema psicológico a este respecto» (Documentos de Haubtmann, 1416).

brados el francés Garrone, el italiano Poma, el polaco Wojtyla y el español González Moralejo. Garrone gozaba de gran autoridad personal y era un importante representante del episcopado francés. Poma fue elegido probablemente por deseo de Ottaviani. En cambio, la elección de los otros dos dependía, verosímilmente, de la contribución que ambos habían hecho a la discusión del esquema en el aula, y se debía sobre todo al hecho de que los dos habían sido los promotores de los proyectos de texto bien articulados que habían sido elaborados por grupos de expertos en sus respectivos países y podían ofrecer, por tanto, sobre esta base un importante punto de comparación y una ayuda valiosa para la comisión¹⁵⁵.

La tendencia de la subcomisión central a acentuar su propia autonomía con respecto a la Comisión Mixta de la cual era parte llegó a ser una tendencia clara en el detallado programa de trabajo propuesto por ella. Para abreviar el tiempo de elaboración y, principalmente, a causa de la incertidumbre sobre la posibilidad de una ulterior discusión sobre el esquema en el período siguiente, tal programa preveía que el esquema reelaborado por la subcomisión central fuera sometido a un juicio de los padres, siéndoles enviado en marzo, a fin de recoger sus observaciones, y tan solo después de eso, una vez corregido, el esquema debía ser presentado a la Comisión Mixta y a la Comisión de Coordinación. Este hipotético calendario fue propuesto a los órganos rectores del Concilio y a Felici, el cual se opuso abiertamente a él. En el memorándum dirigido a Pablo VI y luego en la reunión de la Comisión de Coordinación, el día 30 de diciembre, Felici expresó una actitud de claro rechazo del proyecto y logró echarlo por tierra¹⁵⁶. La subcomisión central debía revisar todo el programa y proyectar la conclusión del trabajo con tiempo suficiente para presentárselo a la Comisión Mixta en el mes de mayo a más tardar. Sin embargo, obtuvo la autorización para incluir en el esquema el material contenido en los *adnexa*, y consiguió principalmente la seguridad de que ese esquema no sería discutido de nuevo, ni siquiera brevemente, durante el cuarto período.

Los principios para la redacción que había que seguir en la revisión del esquema fueron establecidos en una reunión del comité de redacción en Roma el 5 de diciembre de 1964. Allí también se organizó una reunión de todas las subcomisiones para comienzos del siguiente mes de febrero, que tendría lugar en Ariccia, en las cercanías de Roma, y se organizó también la reunión de la subcomisión central que se celebraría en Roma duran-

155. Durante el año 1964 se habían reunido en Polonia dos grupos de estudio diferentes sobre el esquema XIII, uno de ellos en Varsovia en torno a Kominek, y el otro en Cracovia presidido por Wojtyla. Ya en la primavera de aquel año, Kominek había enviado a Häring un proyecto de esquema dividido en trece breves capítulos (Documentos de Häring, 2758, con una carta de acompañamiento del 25 de abril, en la cual el autor se refería también al otro círculo: «Además, nuestro 'Krakauer Kreis' ha hecho también intentos en relación con el esquema XIII, y nos llegarán probablemente en breve tiempo»). El texto de Cracovia estaba terminado ya probablemente en el verano de 1964: una copia a cicloestilo se encuentra entre los Documentos de Hauptmann, 1250, con el título *Propositio Schematis XIII De Ecclesia in mundo hodierno*, y con una anotación manuscrita de Wojtyla en el ángulo superior derecho: «Cracoviae ante III sessionem Concilii confecta (août 1964) Excellentiae Vestrae Ex-mae cum obsequio transmittitur». Éste es el texto que Wojtyla presentó a la subcomisión sobre los signos de los tiempos en el mes de septiembre y luego también a la secretaría del Concilio en el momento de su intervención en el aula el día 21 de octubre (AS III/5, 300-314). Moralejo presentó el texto preparado por los expertos españoles en conexión con su propia intervención, que tuvo lugar el 23 de octubre de 1964 (cf. AS V/3, 383-395).

156. AS V/3, 94.

te los días siguientes. Se adoptaron acuerdos sobre teólogos que sería oportuno que participaran: primero, los alemanes, comenzando por Rahner, Grillmeier y Semmelroth, que se encontraban más libres ahora que había terminado el trabajo sobre el *De ecclesia*; después Ratzinger, que influía mucho en el cardenal Frings; luego Higgings, que era escuchado favorablemente por el episcopado estadounidense, y Schillebeeckx, quien contaba con el apoyo del episcopado de los Países Bajos. Haubtmann, que permaneció en Roma hasta el 10 de diciembre¹⁵⁷, además de reunirse con los demás miembros del comité, pudo mantener también importantes contactos con otros teólogos: Häring, que le aseguró su leal colaboración; Pavan, que en cambio se mantuvo bastante distante; luego Medina, Lécuyer y Lyonnet. Se sometió a Haubtmann a muchas presiones para que se decidiera a permanecer en Roma durante todo el tiempo necesario para realizar el trabajo de redacción, pero él, apoyado por Garrone, no quiso permanecer alejado de París nada más que el tiempo estrictamente necesario para mantener las reuniones oficiales¹⁵⁸.

De regreso a París, Haubtmann se trazó un programa de trabajo bastante intenso¹⁵⁹. Durante este período fue de gran importancia para Haubtmann la relación estrecha que mantenía con Garrone, quien fue para él un fuerte apoyo, en el que podía confiar en los momentos de mayores dificultades, y una valiosa ayuda para moverse en un ambiente que todavía le resultaba poco familiar. Ya el 23 de noviembre, es decir, antes del viaje a Roma, Haubtmann había escrito a Garrone, en nombre de Guano, pidiéndole que le facilitara contactos con Congar, Daniélou, Rahner y Semmelroth¹⁶⁰. Además, Garrone fue,

157. Haubtmann tomó una serie de notas sobre su viaje a Roma, notas que son de particular interés porque permiten seguir las primerísimas fases de su trabajo como responsable de la redacción del esquema: P. Haubtmann, *Schéma XIII. Voyage à Rome. 3-10 déc. 1964* (Documentos de Haubtmann, 1468).

158. Guano a Haubtmann, 5 de enero de 1965 (Documentos de Haubtmann, 1445); Id., 23 de enero de 1965 (*ibid.*, 1452). Cf. también Haubtmann a Garrone, 9 de enero de 1965, y la respuesta de Garrone del 13 de enero de 1965 (*ibid.*, 1448).

159. El 14 de diciembre de 1964 Haubtmann escribió a Lyonnet para consultarle sobre algunos temas bíblicos (Documentos de Haubtmann, 1412; la respuesta de Lyonnet, del 21 de enero de 1965, se encuentra *ibid.*, 1451); escribió a Camelot para obtener una documentación patristica, y a Häring para pedirle sugerencias acerca del problema del ateísmo (*ibid.*, 1426). Häring le proporcionó el nombre de G. Girardi, que a la sazón era un joven sacerdote salesiano que estaba coordinando una extensa labor de investigación sobre este tema (Häring a Haubtmann, 16 de diciembre de 1964 [*ibid.*, 1415], y Haubtmann a Girardi, el 23 de diciembre de 1964 [*ibid.*, 1426]). El 11 de diciembre se reunió con J. Norris, «que estaba muy preocupado por este esquema»; luego, el día 14, con Garrone; el día 18 con Ancel y con Mons. De Rozen, y el día 23 con Daniélou «sobre las cuestiones doctrinales de la primera parte» (cf. «Entretien» de P. Haubtmann con Daniélou, *ibid.*, 1486). El 28 de diciembre marchó a Bruselas, donde se reunió con Moeller, Houtart y Philips (cf. Haubtmann a Moeller, 23 de diciembre de 1964, *ibid.*, 1427; cf. también la carta a Guano, del 9 de enero de 1965: «[...] el 28 de diciembre me dirigí a Bruselas, donde mantuve extensas conversaciones con el canónigo Moeller, el abad Houtart y, a continuación, con Mons. Philips» [Documentos de Guano, 60]). El 30 de diciembre se reunió con Ménager y Streiff en Meudon, mientras que Hirschmann y Calvet vinieron a visitarle en esta localidad durante los días 2 y 3 de enero. Volvió luego a reunirse con Moeller, los días 11 y 12 de enero, y con Monnet el día 19 del mismo mes. Sobre la actividad de Haubtmann durante ese período, véanse especialmente sus cartas a Guano, del 14 de diciembre de 1964, a Glorieux, del 15 de diciembre de 1964, y nuevamente a Guano el 9 de enero de 1965 (en Documentos de Haubtmann, 1416 y 1419, y en Documentos de Guano, 60). Cf. también el «Calendrier des contacts et conversations Schéma XIII» (Documentos de Haubtmann, 1481).

160. Haubtmann a Garrone, 23 de noviembre de 1964. Son importantes los cuatro puntos que Haubtmann quería presentar a esos teólogos: «[...] En lo que se refiere a los padres Daniélou, Congar, Rahner y

por lo menos al comienzo, el conducto para entablar contactos con los demás miembros de la subcomisión teológica¹⁶¹. Mientras tanto, al escritorio de Haubtmann comenzaban a llegar materiales útiles. El mismo Ancel le envió, a comienzos de enero, un voluminoso documento con una propuesta detallada de texto¹⁶². Luego le llegaron las notas teológicas de Daniélou, las de Congar y una carta de Girardi sobre el ateísmo. Para Haubtmann tenían especial importancia el informe del trabajo de la subcomisión sobre los «signos de los tiempos» y los documentos que sintetizaban el trabajo de la subcomisión teológica¹⁶³. Esta última subcomisión había trabajado, por correo, a base de los documentos propuestos por Wojtyła y por González Moralejo, así como utilizando algunas notas propuestas por Poma¹⁶⁴.

Partiendo del esquema ya discutido en el aula, de las intervenciones de los padres y de las observaciones enviadas por escrito, y también de todo el material enviado ya por los miembros y por los expertos de la comisión, Haubtmann debía presentar propuestas concretas para la revisión del esquema. Dada la gran variedad de sugerencias, el texto que Haubtmann elaboró en París durante aquellas semanas llevaba principalmente el sello de su enfoque personal. Son significativas, entre sus notas, las numerosas referencias a los libros consultados y utilizados por él en aquella ocasión, entre los cuales sobresale como autor el nombre de De Lubac¹⁶⁵. En su sección doctrinal, el texto se hallaba dividido en tres capítulos, el primero de los cuales contenía una «perspectiva glo-

Semmelroth, pienso que lo más sencillo sería preguntar a cada uno de ellos las mismas cuestiones, precisando bien que se trata de una 'consulta' y no de la redacción de la parte correspondiente del esquema XIII. Estas cuestiones me parece que pueden reducirse a tres o cuatro cuestiones fundamentales, que han salido a relucir, una tras otra, durante las discusiones: 1) Las líneas principales de una antropología cristiana, adaptada a nuestro tiempo. 2) La naturaleza y los límites de lo que la Iglesia (la jerarquía y los laicos) puede aportar en el terreno de los grandes problemas del mundo moderno. 3) Las relaciones que existen entre la actividad humana (individual y colectiva) y el Reino (aquí abajo y en la gloria). Pienso especialmente, a propósito de esto, en las intervenciones complementarias de los cardenales Mayer y Bea. 4) El significado del ateísmo contemporáneo. ¿Preferís quizá que yo pida a cada uno de los interesados que profundice más específicamente en una cuestión, pero sin excluir las otras? En tal caso, la cuestión n° 2 se adaptaría perfectamente a Rahner, y la n° 1 a Daniélou. Congar, sin duda alguna, se interesaría por la cuestión n° 3. En cuanto a Semmelroth, no lo conozco» (Documentos de Haubtmann, 1404). Cf. también la carta de Haubtmann a Guano, del 25 de noviembre de 1964 (*ibid.*, 1405).

161. Haubtmann y Garrone se reunieron en París el 14 de diciembre de 1964 y quizá también algunas otras veces; cf. Haubtmann a Guano, 14 de diciembre de 1964 (Documentos de Haubtmann, 1455).

162. Cf. el texto entre los Documentos de Haubtmann, 1723; juntamente con este documento, Ancel envió el texto de su intervención escrita sobre el párrafo 23 del esquema; cf. P. Haubtmann, *Calendrier des contacts*. Ya en el mes anterior Ancel había propuesto reflexiones estrechamente relacionadas con ideas «qui pourrout aider à mieux comprendre le schéma XIII» (Documentos de Haubtmann, 1234).

163. Cf. P. Haubtmann, *Calendrier des contacts*, y Haubtmann a Guano, 9 de enero de 1965 (Documentos de Guano, 60). Congar escribió a Haubtmann el 28 de diciembre de 1964, aceptando colaborar en el esquema, pero pidiendo que se fijaran las fechas de la reunión prevista (Documentos de Haubtmann, 1435). Además, por conducto de Garrone, envió un documento sobre *Les grandes lignes d'une anthropologie chrétienne adaptée à notre temps* (cf. Haubtmann a Congar, 4 de enero de 1965, *ibid.*, 1436). Daniélou envió una *Esquisse d'une anthropologie chrétienne pour le schéma* (*ibid.*, 1490); pero cf. también de Daniélou, *L'Église en face de la civilisation technique d'après le schéma 13* (*ibid.*, 1489), texto de una conferencia pronunciada en Milán, y que Daniélou envió probablemente a Haubtmann en este contexto.

164. Cf. el informe de R. González Moralejo, *Notae pro novo exarando proemio tribusque primis capitibus schematis XIII*, 31 de diciembre de 1964 (Documentos de Haubtmann, 1354).

165. Cf. las notas en Documentos de Haubtmann, 1542.

bal» del mundo moderno; el segundo capítulo hablaba de «el hombre en el universo» y ofrecía una exposición de los principios de la cosmología cristiana sobre el señorío universal de Cristo, sobre el hombre creado a imagen de Dios y sobre el significado de la historia del hombre según el plan divino de la salvación; el tercer capítulo abordaba los problemas del hombre en cuanto ser social y la organización de la sociedad misma.

La reunión de todas las subcomisiones, celebrada en Ariccia del 1 al 6 de febrero, fue muy importante para la redacción del nuevo esquema. Participaron en ella muchos obispos, teólogos y laicos, llegando a sumar todos ellos más de cien personas. Entre los teólogos era significativa la ausencia de Rahner; más tarde, él permanecería también al margen de los trabajos sobre este esquema, y llegaría a mostrarse fuertemente opuesto a los resultados obtenidos. El texto presentado por Haubtmann fue aceptado como base para la parte doctrinal, aunque algunos objetaron que se trataba de un texto demasiado diferente del que había sido discutido y aprobado en principio por los padres conciliares.

Sin embargo, las incertidumbres mayores procedían de las fuertes críticas formuladas al texto de Haubtmann por Wojtyla, un joven obispo polaco, desconocido para la mayoría de los miembros de las subcomisiones. Su objeción consistía en que el texto era demasiado optimista al tratar de los problemas del mundo moderno, y que, sobre todo, omitía un elemento fundamental, a saber, el hecho de que la sociedad capitalista moderna y, más todavía, la sociedad comunista de los países de la Europa oriental proponían respuestas concretas y seductoras, pero falsas, a tales problemas. No bastaba proponer soluciones optimistas, era necesario hacer ver que las verdaderas respuestas a los problemas del hombre moderno no eran las de la propaganda del consumismo occidental ni las del comunismo ateo, sino las respuestas dadas por el cristianismo. El proyecto de esquema preparado por Wojtyla y por sus colaboradores en Cracovia, proyecto que él pudo explicar con mayor precisión en aquella ocasión, suscitó cierto interés entre los miembros y los teólogos reunidos en Ariccia¹⁶⁶. En sus reflexiones sobre los aspectos negativos del mundo moderno, este proyecto era mucho más claro y de una perspectiva más realista que el de Haubtmann. Se había compuesto teniendo en cuenta la situación de la Iglesia en los países soviéticos, en los cuales el cristianismo era estigmatizado como una superstición. Pero parece que consideraciones parecidas podían aplicarse también a los países occidentales, intensamente descristianizados. Todo el esquema polaco se presentaba como una afirmación de los derechos de la Iglesia a estar presente en un mundo que tendía a excluirla, fundamentándose tales derechos en la verdad de la cual la Iglesia era portadora y en la certeza de que ella representaba precisamente la verdadera y única respuesta a los problemas del hombre contemporáneo.

Los textos de Haubtmann y de Wojtyla adoptaban enfoques muy diferentes y opuestos en muchos aspectos. Eran expresión de dos culturas y experiencias teológicas diversas que difícilmente hubieran podido integrarse en una síntesis orgánica. La subcomisión se sentía insegura y dividida. Sin embargo, estaba claro que el texto de Haubtmann tenía mayores derechos, porque había sido elaborado por mandato específico de la Comisión

166. Cf. *Schema XIII. De Ecclesia in mundo huius temporis*, fechado en «Cracoviae, die 29 Ianuarii 1965» (en Documentos de Haubtmann 1274, y en Documentos de Moeller, 1490).

Mixta. Además, disfrutaba del apoyo explícito de los franceses, mientras que para muchos el texto polaco no parecía corresponder a los criterios que la comisión central se había marcado a sí misma para responder a las expectativas del Concilio y del mundo. Sin embargo, aun reteniendo el texto de Hauptmann, la subcomisión decidió corregirlo en la medida de lo posible, teniendo en cuenta las críticas formuladas por Wojtyła. A lo largo de la discusión aparecieron otras muchas limitaciones en aquel texto. Aunque en general estaba bien construido, no lograba ofrecer algunas perspectivas importantes, que en cambio habían estado presentes en el antiguo texto de Häring, en particular un tratamiento satisfactorio de la antropología y un capítulo sobre la función y la misión propias de la Iglesia en el mundo. Por eso, la subcomisión, teniendo en cuenta estas críticas, procedió a una revisión de la sección doctrinal. El resultado fue que esta sección quedó dividida en cuatro capítulos: el primero era «antropológico», tratando sobre el hombre en cuanto tal; el segundo era «sociológico» y estudiaba al hombre en la sociedad; el tercero era «cosmológico» y hablaba sobre el hombre en el universo, o más bien sobre la actividad del hombre en el universo; finalmente, el cuarto capítulo era «eclesiológico» y estudiaba la misión de la Iglesia en el mundo.

Durante los días siguientes, la subcomisión central, reunida en Roma, estudió este texto, juntamente con los textos elaborados por las demás subcomisiones (en relación con los capítulos de la sección segunda del esquema, que trataba de los problemas más urgentes del mundo moderno) y estudió también el texto de la introducción con su análisis del mundo contemporáneo¹⁶⁷. Con la ayuda de Philips, quien, no obstante, no había estado presente en Ariccia, se trató de aprovechar la sustancia del trabajo realizado hasta entonces, a fin de poder presentar un texto completo en la sesión plenaria de la Comisión Mixta, convocada para finales de marzo. El comité de redacción trabajó todavía muy arduamente durante las últimas semanas que quedaban para llegar a esa fecha, a fin de concretar un texto cuyos perfiles habían permanecido hasta entonces bastante vagos.

Antes de regresar a París, Hauptmann tuvo que reunirse con Pablo VI, quien lo recibió en audiencia el 17 de febrero para enterarse personalmente de cómo iba el trabajo. El interés del Pontífice por aquel esquema era intenso. En los días anteriores, el Papa había recibido ya a algunos responsables más directos del trabajo de revisión, como Ancel, Garrone y Guano. En cambio, era la primera vez que se reunía con Hauptmann¹⁶⁸. Este último le habló del desarrollo de los trabajos, enumeró quiénes eran sus principales colaboradores, y quiso saber hasta qué punto se podía insertar en el esquema la apertura hacia el mundo, discutiendo un punto tan delicado como el de las relaciones entre la Iglesia y el poder político. Hauptmann solicitó finalmente un apoyo di-

167. Durante esta fase se decidió renunciar, en la segunda parte del esquema, al capítulo sobre la dignidad de la persona humana, siendo trasladado su contenido al capítulo antropológico de la primera parte. En cambio, desde Ariccia, se había añadido un capítulo sobre la vida política, cuyo principal redactor fue el italiano Quadri. Cf. A. Glorieux, *Historia*, 137-176; S. Tromp, *Relatio secretarii [...]* 22 Nov. 1964-Iulii 1965, 6-13; JCng, 452-507; ST, 117s.

168. Cf. «Récit de l'audience du 16 février», en Documentos de Hauptmann, 1526. Cf. también G. Cottier, *Interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Gaudium et spes»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio*, Brescia-Roma 1991, 24s.

recto al trabajo de redacción en el caso de que éste encontrara obstáculos. Pablo VI se mostró satisfecho del trabajo efectuado y de los nombres de los colaboradores, y, según las anotaciones de Haubtmann, se manifestó acogedor y comprensivo, dejando un buen margen de autonomía a la comisión. Pero por algunas alusiones contenidas en sus palabras, según consta en las anotaciones de Haubtmann, se deduce que el Papa tenía una idea bastante precisa de cómo debía hacerse el esquema: el principio inspirador debía ser el del diálogo, y todo el documento tendría que ser algo así como una continuación de aquel diálogo con el mundo que el Pontífice había comenzado con su encíclica *Ecclesiam suam*. Debía ser un documento que se limitara a formular algunos enunciados de principio, acompañados por llamamientos específicos: a los obreros, a los intelectuales, a los enfermos y a los médicos. Pablo VI preguntó a Haubtmann si se había previsto abordar el problema del ateísmo moderno, para el cual recomendó la utilización de un lenguaje pastoral. A la solicitud hecha por Haubtmann de que se prestara apoyo al comité de redacción, Pablo VI respondió positivamente, pero, como en el caso de los demás esquemas, afirmó que quería ver el esquema antes de que éste se hiciera público. Los intermediarios serían Guano, Felici y Colombo: «Nos reuniremos para discutirlo con vosotros. *Antes* de que sea enviado el texto a los padres».

Haubtmann logró enviar la nueva versión del esquema tan sólo tres o cuatro días antes del comienzo de la sesión plenaria de la Comisión Mixta, prevista para los días del 29 de marzo al 7 de abril, y con ello originó no poca inquietud en Ottaviani. El mismo Philips, que debía presentar el informe sobre el texto, no pudo verlo en su totalidad antes de que comenzara la sesión. La lectura era de importancia crucial, porque el esquema se enfrentaba con ambientes de la comisión teológica vinculados a la Curia romana y al Santo Oficio, los cuales habían expresado ya en varias ocasiones su hostilidad hacia todo el proyecto del esquema. Además de la oposición procedente de esta parte, comenzó a manifestarse también, aunque en forma todavía difusa, el disgusto de los obispos de lengua alemana. El gran director de escena de esta reunión fue Philips, quien, como en otras circunstancias, supo encauzar con habilidad el curso de la discusión, de tal modo que las diversas oposiciones no pudieran expresar sus opiniones globales sobre el esquema, lo que habría sido el único verdadero riesgo que hubiera puesto en peligro el proyecto¹⁶⁹.

La confrontación entre las diversas expresiones teológicas y entre las diferentes experiencias pastorales de los obispos presentes condujo de nuevo a la discusión de algunos de los problemas que se habían manifestado ya como más espinosos durante la discusión en el aula. Se hallaba, ante todo, la cuestión del ateísmo. El párrafo correspondiente propuesto por la subcomisión central, que se derivaba de un texto presentado en Ariccia por Girardi y reelaborado luego por Daniélou, no agradó demasiado a causa de su tenor demasiado pastoral a aquellos padres que querían una condenación explícita del comunismo, cosa que volvieron a reclamar durante la reunión de la comisión plenaria. Fue Philips quien propuso una solución de avenencia que sería aceptada: en este punto, el texto se

169. Cf. Glorieux, *Historia*, 178-249; cf. además S. Tromp, *Relatio secretarii* [...] 22 Nov. 1964-Iulii 1965, 14-59.

amplió en dos párrafos, el segundo de los cuales se refería al comunismo, aunque no *expressis verbis*, con palabras de clara condenación.

Un segundo problema que suscitó vivas polémicas fue el que se refería a la condena de Galileo. La subcomisión central había recibido un texto en el cual se hacía referencia a él con palabras que expresaban dolor por la condena y que solicitaban perdón. La solución adoptada en este caso fue muy ambigua. En efecto, a petición de Parente, fue eliminada del texto la referencia explícita a Galileo, pero se aceptaba una nota donde se hacía referencia a la obra reciente de P. Paschini, publicada póstumamente, que basándose en documentos de archivo reconstruía el proceso del científico. Sin embargo, pocos sabían que, después de la muerte de Paschini y antes de la publicación de la obra, ésta había sido revisada minuciosamente y censurada por el Santo Oficio. A consecuencia de ello, las personas que integraban el Santo Oficio podían oponerse ahora a la referencia del Concilio a esta obra como relativamente inocua, y presentarla como el testimonio de una actitud liberal¹⁷⁰.

El otro capítulo que suscitó una ardiente discusión fue el relativo al matrimonio y a la familia. La cuestión más problemática seguía siendo la intensa expectativa de la opinión pública de que el Concilio se pronunciara con respecto al control de la natalidad. Sin embargo, la subcomisión que había preparado el texto se había abstenido de formular cualquier propuesta al respecto, porque el Papa se había reservado para sí explícitamente este tema. La comisión especial nombrada por el Pontífice para abordar tal problema estaba trabajando todavía, y precisamente en aquellos meses había reemprendido su actividad con dos reuniones que todavía no habían llegado a ningún resultado concreto; el 28 de marzo había sido recibida en audiencia por Pablo VI y había presentado un resultado todavía provisional¹⁷¹.

Finalmente, hubo fuertes polémicas sobre la cuestión de las armas modernas y de la disuasión. El texto propuesto por la subcomisión competente era de por sí bastante prudente, porque tenía en cuenta intervenciones cautelosas de los padres durante la discusión en el aula. No condenaba las armas modernas como tales, sino las acciones de guerra total, y reprochaba el «equilibrio del terror». La comisión sugería también, con un texto propuesto únicamente en una nota, una declaración de que la posesión de armas era legítima tan sólo para ser usadas como disuasivo. Algunas voces se alzaron para señalar la contradicción existente entre este enunciado y la condena del equilibrio del terror. Pero la mayoría de los padres se expresó en contra de la condena y a favor de cierta legitimación del uso de las armas como disuasivo. Philips y Hengsbach propusieron dos fórmulas distintas, que fueron sometidas también a votación sin resultados concretos. Al final, la nota sobre la disuasión se introdujo en el texto, dejando abierto el elemento de contradicción existente entre la disuasión y la condena del equilibrio del terror.

La relativa apertura que Haubtmann había visto en Pablo VI en febrero se debía en cierta medida al hecho de que para entonces la nueva redacción no había adquirido aún una forma concreta. En realidad, durante las semanas sucesivas la atención prestada por

170. Cf. P. Simoncelli, *Storia di una censura: «Vita di Galileo» e concilio Vaticano II*, Milano 1992.

171. Sobre la comisión especial acerca del control de la natalidad, cf. R. McClory, *Turning Point. The Inside Story of the Papal Birth Control Commission*, New York 1995.

el Pontífice al esquema se fue haciendo cada vez más intensa. Durante la sesión plenaria de la Comisión Mixta, el Papa había recibido varias veces a Guano para informarse de cómo iban las reuniones. Vio también el texto que se estaba discutiendo y manifestó a Guano sus deseos acerca de algunos puntos. En general, el Papa pidió que se dedicara mayor atención al aspecto redentor del sacrificio de Cristo en favor del mundo y, con ello, al pecado, por el cual la naturaleza del mundo había sido marcada y seguía estándolo. Más en particular, el Pontífice pidió que se hablara del pecado original en el capítulo primero; en el párrafo sobre el ateísmo, era necesario —en opinión suya— invitar a los ateos a que reflexionaran sobre los motivos que los alejaban de Dios; luego sugirió otras correcciones más detalladas sobre algunos puntos específicos; le habría gustado ver que se acentuaba el deber que la Iglesia tiene de hablar, un deber que es su derecho y su responsabilidad. En general, el juicio del Papa sobre el trabajo realizado era positivo: «En conjunto, él 'estaba contento'», escribía Haubtmann, señalando todo lo que Guano le había referido¹⁷².

Aunque genérico, el apoyo recibido con esta aprobación debió de parecerle especialmente valioso a Haubtmann en un momento en que existían aún muchas razones para la incertidumbre. El esquema había superado el examen de la Comisión Mixta, pero Haubtmann pudo darse cuenta de las insidias que acechaban todavía en puntos decisivos, no sólo por parte del Santo Oficio, sino también de otros obispos, en especial los del este de Europa, que lo consideraban como un texto demasiado occidental y poco adaptado a los conflictos ideológicos a los que ellos estaban acostumbrados. Y había vuelto a manifestarse también la insatisfacción de los obispos alemanes.

A esto se añadía el juicio más bien negativo de los ambientes ecuménicos, que se expresaron mediante una extensa carta bastante crítica de Vischer, precisamente durante la sesión plenaria. Consultado una vez más por Moeller y Tucci, Vischer envió una extensa carta en la cual exponía abiertamente los motivos de su desacuerdo con el esquema, que tenían que ver con algunas orientaciones fundamentales adoptadas por la subcomisión central. Ponía de relieve especialmente cómo en algunos temas era necesaria mayor profundidad teológica. En primer lugar, reprochaba al esquema no haber avanzado lo suficiente en la interpretación de la historia como camino de salvación: reconocía que la nueva redacción enraizaba más radicalmente a la Iglesia en la historia y en el tiempo, pero tenía la sensación de que este hecho de situar a la Iglesia en el tiempo presente no iba mucho más allá de una mera yuxtaposición de ambos. Además, en el párrafo sobre el prestar oídos a los llamamientos del Espíritu, que había sustituido al párrafo sobre «los signos de los tiempos», Vischer reconocía lo oportuna que era esta sustitución, a causa de la ambigüedad inherente a la expresión «signos de los tiempos». Pero el nuevo párrafo seguía siendo sumamente genérico y, sobre todo, no mencionaba la unión indisoluble del Espíritu con Cristo. Sin embargo, sólo a la luz de esta

172. *Guano à P. H. le 6 avril 1965 après une audience du Pape* (Documentos de Haubtmann, 1653). Es interesante observar cómo se puede reconocer, incluso en estas anotaciones tan indirectas, la postura característica de Pablo VI, que seguía pensando que el esquema, desde el punto de vista de su forma, estaba planteado como un «diálogo» con el mundo. Pero en la nueva redacción, este planteamiento había pasado evidentemente a segundo plano.

unión podía entenderse cómo toda la historia, incluso la de los siglos venideros, encontraba en Cristo su punto culminante y su realización. Finalmente, el concepto de la «solidaridad» de la Iglesia con el mundo le parecía a Vischer que se hallaba excesivamente acentuado, especialmente porque el texto no decía que, además de esta solidaridad efectiva, la Iglesia seguía manteniendo una libertad fundamental en sus relaciones con el mundo¹⁷³.

El 4 de mayo la versión corregida del esquema fue enviada a la Comisión de Coordinación, la cual debería juzgar acerca de la oportunidad de enviarla o no a los padres conciliares. El 29 de abril Haubtmann fue a visitar a Suenens, que iba a presentar el informe sobre el esquema ante aquella comisión. La finalidad de este encuentro era llegar a un acuerdo con él en cuanto a la presentación y para resolver de antemano previsibles objeciones con respecto al estilo, la extensión del texto, el tiempo que sería necesario para la discusión del esquema en el aula y, sobre todo, el título de «constitución pastoral», que la subcomisión central quería que se mantuviera. Fue Felici, cuya aversión al esquema era ya conocida, el que planteó las mayores dificultades, señalando lo discutibles que eran algunas posturas afirmadas en el esquema, como las relativas a la condena de la guerra o a la objeción de conciencia; aparte del posible valor que estas afirmaciones pudieran tener, habrían dividido profundamente a los padres conciliares y, desde luego, habrían sido muy poco oportunas en muchos países en los cuales, dada su situación política, corrían peligro de causar graves perjuicios a los intereses y a la seguridad de los fieles católicos.

El juicio final de la Comisión de Coordinación fue favorable a que el esquema fuera enviado a los padres, pero Felici no renunció a que sus observaciones fueran conocidas directamente por Pablo VI, presentándole un escrito con minuciosas anotaciones críticas. Sin embargo, el Pontífice dio su aprobación al esquema, y éste fue enviado efectivamente a los padres en el siguiente mes de junio¹⁷⁴. Pero Pablo VI fue más cauteloso ante la solicitud, presentada con mucho interés por la subcomisión central, de que se le permitiera enviar a los padres, juntamente con el texto latino, la versión francesa para que les sirviera de referencia. Las seguridades iniciales dadas a Haubtmann en febrero se mostraron menos sustanciales en el curso de una segunda audiencia que le fue concedida el 20 de mayo, en la cual el Papa dio su consentimiento para las traducciones a las principales lenguas corrientes, pero, en cuanto al texto francés, dijo que éste no debía enviarse sino algunas semanas más tarde, para que quedara claro que dicho texto no poseía ningún valor oficial¹⁷⁵.

173. L. Vischer a Ch. Moeller, 6 de abril de 1965 (Documentos de Moeller, 1285).

174. Para las críticas de Felici, cf. P. Felici, *Rilievi sullo schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, presentado a Pablo VI el 14 de mayo de 1965 (AS V/3, 309s). El esquema fue enviado a los padres el 12 de junio de 1965 juntamente con los demás esquemas que debían discutirse durante el siguiente período conciliar (Felici a los padres conciliares, AS V/3, 332s).

175. Cf. P. Haubtmann, *Audience du jeudi 20 mai 1965* (Documentos de Haubtmann, 1644); cf. también G. Cottier, *Interventions de Paul VI*, 25s. En cualquier caso, Pablo VI dijo que se remitía a las decisiones de Felici, quien para Haubtmann era el interlocutor menos favorable. Por sugerencia de Guano, Haubtmann alardeó, en contra de Felici, del consentimiento recibido ya de Pablo VI, con el resultado de que ambos llegaron efectivamente a ponerse de acuerdo sobre el envío, diferido a pesar de todo, del texto francés para que sirviera de *texte de référence*.

Cuando parecía que todo iba bien encaminado hacia el día decisivo de la discusión en el aula, ocurrió un incidente que vino a perturbar el optimismo apenas oscurecido que comenzaba ya a irrumpir en algunas partes. Hacia mediados de mayo, Guano se vio afectado por una hepatitis que le obligó a guardar forzosamente reposo. Guano pudo seguir los últimos detalles de la corrección de los esbozos, y la cuestión del texto francés y de las traducciones, únicamente a través de contactos telefónicos con Haubtmann desde su habitación del hospital. Guano esperaba que, si guardaba reposo durante el verano, podría restablecerse para hacerse cargo directamente del trabajo durante el mes de septiembre. Pero, en realidad, su enfermedad se prolongó mucho más de lo previsto, obligándole a seguir únicamente a distancia las últimas vicisitudes de la redacción. El hecho de carecer de su orientación, aunque se pensara que era únicamente temporal, no podía menos de poner en peligro los complicados equilibrios que se habían logrado dentro de la subcomisión central.

c) *La Secretaría para la unidad de los cristianos*

La actividad de la Secretaría para la unidad de los cristianos no había terminado con la aprobación del decreto sobre el ecumenismo. Los principios establecidos en el decreto debían traducirse a una normativa más concreta para las actividades eclesiales. Con este fin había que elaborar un Directorio, semejante al que el Concilio había comenzado a realizar para la liturgia después de la aprobación de la *Sacrosanctum concilium*. Se trataba de un paso esencial para la actualización del Concilio, y era importante que la secretaría misma pudiera elaborarlo, evitando que intervinieran en el asunto otras personas difícilmente controlables. Durante los primeros meses de 1965 la secretaría se dedicó también profundamente a la «diplomacia ecuménica», realizada con miras a organizar coloquios internacionales con representantes de las Iglesias de la Reforma. Finalmente, la secretaría tenía que realizar también su actividad conciliar en torno a los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, una actividad cuyo desarrollo demostró que estaba cargada de peligrosas insidias. La autonomía que los dos esquemas habían logrado durante el tercer período con respecto al esquema sobre el ecumenismo permitió ahora que la secretaría siguiera desempeñando un papel central en el dinamismo conciliar. En realidad, durante la intersesión, mientras que la función de la Comisión Doctrinal aparecía como más oscurecida y escondida detrás de la Comisión Mixta para el esquema XIII, la secretaría fue en cierto sentido la que ocupó el escenario de los trabajos conciliares.

En la primavera de 1965 la secretaría inauguró los locales de su nueva sede, mucho más amplios que las estrechas oficinas en que había comenzado a trabajar¹⁷⁶. Ésta fue quizás la señal más explícita de la diferente naturaleza de la secretaría en comparación

176. Cf. las impresiones de Congar: «Voy, pues, a la secretaría (para la unidad) a las 9 de la mañana. La secretaría se encuentra en sus nuevos locales, que Mons. Willebrands me muestra con excelente humor. El Vaticano hizo bien las cosas. Hay abundancia de oficinas y de salas de espera, y todo ello huele a pintura y a muebles nuevos. Da gusto ver locales tan amplios. También las personas a quienes uno encuentra allí poseen –al menos al exterior– apertura y dinamismo y transmiten alegría» (JCng, 3 de mayo de 1965).

con las comisiones conciliares, porque, mientras que estas últimas estaban destinadas todas ellas a desaparecer después de finalizado el Concilio, la secretaría contemplaba el período posconciliar como una nueva fase de actividad y de intensa labor, de tal manera que la clausura del Concilio parecía representar para ella no un final decisivo, sino solamente una etapa de transición. Esta diferencia de perspectiva se percibía también en la diferente manera de trabajar en los documentos conciliares durante esta intersesión. Mientras que las presiones exteriores con respecto a los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas se relacionaban primordialmente con sus respectivos contenidos religiosos, vemos que en las reuniones de la secretaría las consideraciones teológicas se mezclaban inevitablemente con consideraciones inspiradas por la prudencia política. Y la discusión no se limitaba ya a los textos, sino que se extendía también a las informaciones derivadas de los viajes de Bea y de Willebrands durante aquellos meses.

1) El esquema sobre la libertad religiosa

La revisión del esquema sobre la libertad religiosa durante la intersesión estuvo condicionada inevitablemente por el resultado de la crisis de noviembre¹⁷⁷. Se sentía sobre todo el peso de las incertidumbres originadas por las maniobras que parecían entreverse detrás de las vicisitudes de los últimos días del tercer período, y por el temor de que tales maniobras pudieran continuar durante los meses sucesivos en el interior de la secretaría o fuera de ella. Después de la primera ronda de discusiones, el texto había sido profundamente reelaborado bajo la considerable influencia de J. C. Murray. Este fue el texto que se presentó en el aula el 17 de noviembre, pero que no fue sometido a votación, a causa de los innumerables ataques de que fue objeto.

El esquema, dividido en cuatro partes, renunciaba a basar sobre un único fundamento el tema de la libertad religiosa, prefiriendo sacar a relucir diversos aspectos. En la primera parte describía los términos actuales del problema y definía la libertad religiosa como el derecho «secundum quod homines debent liberi seu immunes esse a coercitione ex parte hominum et cuiusve potestatis mere humanae, non solum in sua conscientia efformanda de re religiosa, sed etiam in religionis libero exercitio» («según el cual los seres humanos deben ser libres de coacción y deben estar protegidos contra la coacción por parte de otros seres humanos y de cualquier autoridad puramente humana, no sólo en cuanto a la formación de su conciencia en materia religiosa, sino también en el libre ejercicio de la religión»). Después de esbozar el desarrollo histórico del problema, el esquema abordaba más específicamente el tema en la segunda parte, tomando como punto de partida argumentos de orden racional, fundamentando la libertad religiosa en la dignidad de la persona humana, esbozando los dos aspectos de la libertad de la conciencia individual y del ejercicio público del culto, e indicando los límites

177. Sobre las vicisitudes anteriores a la redacción de este esquema, cf. E. Vilanova, *La intersesión (1963-1964)*, en HV 3, 326s y 371-373; S. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa: momenti e passaggi dalla preparazione del Concilio alla seconda intersessione*, en *Experience*. Sobre la crisis de noviembre de 1964, cf. el capítulo sexto del presente tomo, p. 357ss.

precisos en la norma moral de la responsabilidad individual hacia los demás y en la norma jurídica de la obligación del Estado de garantizar el orden público y proteger el bien común. La tercera parte precisaba algunas consecuencias prácticas con respecto al fomento de la libertad religiosa y a la libertad de las comunidades religiosas, de las familias y de las asociaciones. Finalmente, todos los argumentos basados en la revelación cristiana confluían en la cuarta parte¹⁷⁸.

Tisserant, al anunciar el aplazamiento de la votación, añadió que los padres tendrían tiempo hasta el 31 del próximo mes de enero para enviar sus observaciones sobre el esquema¹⁷⁹. En realidad, muchas observaciones siguieron llegando hasta mediados de febrero¹⁸⁰. En Estados Unidos los promotores del esquema trataron de unir al episcopado en una postura uniforme que fuera favorable a la nueva redacción, mediante iniciativas de las que el nuncio Vagnozzi dio cuenta detalladamente, con preocupación más o menos velada, a la secretaría de Estado¹⁸¹. Por otra parte, también el *Coetus internationalis patrum* se hallaba activo, publicando y difundiendo un opúsculo bastante crítico contra el esquema¹⁸².

Un primer catálogo de observaciones comenzó ya a circular entre los expertos de la secretaría desde la primera semana de febrero¹⁸³. La reunión de la subcomisión encargada de este esquema, compuesta por miembros elegidos en la primavera anterior (De Smedt, Shehan, Cantero, Primeau, Degrijse), había sido convocada para los últimos días de febrero, del 24 al 28, en la casa de las Religiosas Dominicas de Betania, en el distrito de Monte Mario en Roma. Estaba previsto que los expertos que intervenían en el esquema se reunieran ya algunos días antes, a partir del 18 de febrero, con el fin de preparar el trabajo. Como expertos habían sido convocados inicialmente Courtney Murray, Pavan, Hamer y White, pero luego acudieron también otros en calidad de invitados, como Congar, Stransky y Thijssen¹⁸⁴.

178. *Schema declarationis de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*, en AS III/8, 426-449.

179. AS III/8, 415.

180. *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema decreti de libertate religiosa inter sessiones III et IV*, en AS IV/1, 605-881.

181. Cf. Vagnozzi a Cicognani, 8 de enero de 1965, adjuntando la carta del cardenal Ritter del 29 de diciembre de 1964, la cual fue enviada a los obispos estadounidenses; y Vagnozzi a Cicognani, 26 de febrero de 1965, con un documento (que Vagnozzi atribuía a J. C. Murray) y las observaciones de J. Connell (archivos de Pablo VI, A2/3; A2/5). El documento anónimo, en latín, titulado: *Schema novum declarationis de Libertate religiosa recognitum et adauctum placet. Haec quae sequuntur animadversiones offerentur ut Secretariatui in opere emendationis subsidio sint*, era efectivamente de Murray, quien lo envió también al cardenal Meyer en enero de 1965 (cf. D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray SJ*, París 1994, 159-161). Murray expresó también con claridad sus observaciones sobre el esquema en el artículo: *This Matter of Religious Freedom: America* 112 (1965) 40-43 (9 de enero de 1965); cf. Gonnet, *La liberté religieuse*, 157-159.

182. *Super schema declarationis de libertate religiosa. Animadversiones criticae* (Documentos de Gagnebet, I/12, 32). Muchos temas propuestos en el opúsculo fueron recogidos, algunas veces de manera literal, en algunas de las observaciones enviadas a la secretaría. Alguno hizo referencia explícita al opúsculo; otros, simplemente, enviaron el opúsculo: cf., por ejemplo, L. J. Cabana, 679, el abad J. Prou de Solesmes, 830. De esto llegó a enterarse también Congar, por conducto de Charue y luego de Tucci, que tenía en su poder el texto por haberlo recibido del P. Greco (cf. JCng, 5 de febrero de 1965).

183. JCng, 6 de febrero de 1965.

184. Cf. Willebrands a De Smedt, 26 de noviembre de 1964 (Documentos de De Smedt, 24bis/5).

Las observaciones se traducían, en general, en críticas bastante graves contra el esquema. En particular, se manifestaba una fuerte oposición al enfoque basado en el aspecto jurídico. Y en muchas observaciones se apreciaba la tendencia a recuperar distinciones tradicionales en la doctrina sobre la libertad religiosa; pretendían defender los derechos propios de la religión verdadera contra los pretendidos derechos de las demás religiones, efectuando así un regreso sustancial al enfoque basado en el principio de la tolerancia¹⁸⁵. La reelaboración del texto no podía ignorar estas voces que planteaban el problema del enfoque del documento y de las bases en las que fundamentar el principio de la libertad religiosa. Primero entre los mismos expertos y luego en la subcomisión maduraron y se enfrentaron dos opciones fundamentales: por un lado, la postura de Murray, apoyado por Pavan, que defendía el orden actual y situaba en primer lugar el argumento racional; por el otro, la postura «francesa», que proponía una fundamentación más teológica del problema y hacía que la argumentación de tipo teológico-bíblico precediera a la de orden racional. Esta postura había sido expresada particularmente por Elchinger en sus observaciones escritas, a las que había añadido un plan orgánico para la reelaboración del esquema¹⁸⁶. Entre los expertos, esta postura había encontrado el apoyo de Congar, Feiner y Thijssen, y era aceptada por otros a pesar de las resistencias de Hamer, Murray y Primau¹⁸⁷. Congar propuso que, después de un breve proemio, se insertara en el esquema un párrafo sobre el concepto bíblico de la libertad, que tomara como punto de partida la libertad original concedida por Dios al hombre y el desarrollo de la misma en la historia de la salvación. Sobre esta base era posible también revisar la sección histórica, criticada intensamente por bastantes obispos en sus observaciones. Congar propuso decir «unas cuantas palabras que expresen que la Iglesia ha vivido este problema a lo largo de una historia muy diversa, que hoy día se encuentra ante un hecho general, o que tiende a ser general: el reconocimiento de una estructura jurídica que, en su plano de *immunitas a coactione*, responde a esta profunda exigencia bíblica y cristiana. De esto es de lo que la declaración va a hablar luego»¹⁸⁸.

185. Congar hacía notar la coherencia y la fuerza de tales posturas, que la secretaría no había tenido en cuenta suficientemente: «Sin embargo, tengo la impresión de que la secretaría es demasiado optimista. Falta el beneficio que aporta finalmente a la Comisión Teológica la presencia de opositores: Browne, Franić, Spanedda, etc., que obligaron a profundizar más en el tema. ¿La secretaría no habrá trabajado quizá con una excesiva unanimidad eufórica de personas que están poseídas por ideas abiertas? La oposición se manifiesta dentro de la asamblea. No debe descuidarse. Si se aceptan los principios de los opositores, entonces todo es ineludiblemente lógico. Pero esto no tiene nada que ver con la condición de la Iglesia y del mundo, exceptuada la escatología» (JCong, 18 de febrero de 1965).

186. El plan preveía una división del esquema en dos partes. La primera contenía la doctrina cristiana sobre la libertad religiosa, y la segunda exponía sus consecuencias jurídicas (AS IV/1, 722-724); cf. Gonnet, *La liberté religieuse*, 348-350. La trasposición de la materia, que hacía que la argumentación de fe precediera a la argumentación racional, estaba sugerida, entre otros, por Dupont, que en una breve página de observaciones, escrita después de haber visto las observaciones enviadas por los padres, consideraba esta trasposición como un medio «para obtener un enfoque general más satisfactorio para numerosos padres»: [Dupont], *Pour une meilleure structure du schéma De libertate religiosa* (Documentos de De Smedt, 24bis/10).

187. JCng, 24 de febrero de 1965.

188. JCng 19 de febrero de 1965.

En los días sucesivos Congar precisó mejor el sentido del capítulo bíblico, que giraría en torno al concepto de la historia de la salvación como camino de liberación y como educación del hombre en la libertad. De estas premisas se derivarían después los argumentos de los capítulos siguientes acerca de la libertad como estructura jurídica fundamental¹⁸⁹. Con respecto al párrafo sobre los fundamentos racionales de la libertad religiosa, se llegó con relativa facilidad a un acuerdo general. Murray había releído y tomado nota de las observaciones llegadas a la secretaría, y a partir de ellas había formulado un esbozo de argumentación: 1) La verdad objetiva, como regla trascendente de la acción. 2) La mediación necesaria de la conciencia, que tiene el derecho de formarse a sí misma rectamente, y el derecho a no ser coaccionada por nadie. 2) El derecho de actuar según la conciencia, derecho que, no obstante, debe estar reglamentado por las exigencias del bien común y por los derechos de las demás personas¹⁹⁰.

Murray y Feiner recibieron el encargo de ocuparse de la tarea de refundir el texto¹⁹¹. En efecto, a pesar de las diversas críticas que el esquema de noviembre había ido recibiendo, y a pesar de que en la subcomisión había prevalecido la propuesta francesa, sin embargo la postura de Murray se había reforzado mucho en la secretaría, entre otras cosas, por la confianza explícita de los obispos americanos y el apoyo procedente de personalidades italianas influyentes, entre ellas, Pavan y Colombo. La intervención de este último en el aula había terminado por proporcionar, como muchos observaron, un apoyo importante a las tesis de Murray. En la medida en que se reforzaban las posturas de Murray, parecía que se iba reduciendo el papel de De Smedt, al menos con respecto a esta declaración. De Smedt llegó a Roma algunos días después que los demás, y no ocultó su decepción por la dirección adoptada por los expertos en la reelaboración del texto. Él había esperado quizá que se restableciera su texto anterior¹⁹².

189. JCng 21 de febrero de 1965. El texto del proemio de este esquema fue publicado por Gonnet, *La liberté religieuse*, 351s.

190. JCng, 25 de febrero de 1965.

191. Según Congar, había habido algo así como una danza de nombres, el 25 de febrero, para la designación de los redactores del párrafo. Primeramente se dijo que Murray y Pavan debían presentar un *ordo dicendorum* para aquella misma tarde, y ambos pidieron a Congar que se uniera a su trabajo. Luego Willebrands dijo que la redacción la haría Murray con la colaboración de Feiner y Congar. Finalmente, en la tarde de aquel día se habló de Murray y de Feiner (JCng, 25 de febrero de 1965). Entre los documentos añadidos al diario de Congar se encuentra una hoja mecanografiada de notas que contienen un esbozo de los argumentos para el párrafo, esbozo que llegaría a convertirse efectivamente en realidad: «I. 'Primum membrum' (constituido por *d* y *b*): 1) *Lex divina*. 2) *Mediatio conscientiae*. 3) *Officium et ius inquirendi veritatem ut conscientia formetur*. 4) *Conclusio: nemo cogendus est ad agendum contra conscientiam*. II. 'Alterum membrum' (constituido por *d*, *a* y *c* conjuntamente, y por *e*): 1) *Exigentia hodierna: nemo impediendus, quominus agat iuxta conscientiam*; 2) *Socialitas personae humanae* (constituido por *a* y *e* conjuntamente). 3) *Transcendentia personae humanae quoad rem religiosam. Incompetentia et competentia status* (tomados, ambos, de *e*)» (JCng, documento añadido al diario del 22 de marzo de 1965).

192. Por esta razón la llegada de De Smedt a Roma causó alguna preocupación entre los expertos, precisamente a causa del método que esta persona tenía de trabajar: «Algunos observaron que habría sido buena idea el haber puesto a punto lo esencial antes de la llegada de Mons. De Smedt. Parece que se tiene un poco de miedo a esa llegada, porque Mons. De Smedt es un gran trabajador, pero rápido y decidido y que no se preocupa de los detalles...» (JCng, 19 de febrero de 1965). A su vez, otras personas parecían destacarse en la subcomisión con alguna propuesta nueva, como el español Cantero Cuadrado, que llegó a Roma con un texto alternativo elaborado por un equipo de teólogos españoles. Congar, en su diario, lo comparaba con lo

El trabajo de la subcomisión fue presentado en la sesión plenaria de la secretaría, que tuvo lugar en Ariccia entre los días 1 y 5 de marzo. El examen del esquema se dividió entre tres subcomisiones, y luego el texto se discutió de nuevo en sesión plenaria, pasando así por nuevas «laminadoras» (según la expresión de Congar). La secretaría aceptó en conjunto el enfoque que la subcomisión había dado al esquema, tanto en lo referente a su forma como a su contenido. El resultado más evidente fue con probabilidad la renuncia a la perspectiva histórica; se eliminó no sólo la sección propiamente histórica, que había suscitado muchas críticas entre los padres, sino también la sección inicial sobre la situación de la libertad religiosa en el mundo actual, que, al menos en aquella posición, parecía exigir demasiado a la doctrina de la Iglesia. En cambio, como compensación, se insertó la sección bíblica e histórico-salvífica y una sección pastoral, propuestas ambas por Congar y elaboradas por él¹⁹³. La sección sobre las motivaciones racionales incorporaba ahora los principios, expresados por Murray en el texto anterior, acerca de la dimensión individual y social de la libertad y de la incompetencia de la autoridad política en materia religiosa, juntamente con los demás principios expresados por la intervención de Colombo en el aula, acerca del derecho natural de cualquier persona a buscar la verdad, de los derechos de la conciencia y de la libertad propia del acto de fe¹⁹⁴. El texto que resultó al final experimentó todavía algunas correcciones, antes de ser enviado el 20 de marzo a Pablo VI¹⁹⁵.

El envío del texto a Pablo VI no fue en virtud de una opción de la secretaría, sino que fue requerido vigorosamente por el mismo Papa, el cual, desde comienzos de año, había hecho saber discretamente a Hamer, por conducto de Colombo, que él quería ver el esquema antes de que éste fuera sometido a votación, e incluso inmediatamente después de ser examinado por la subcomisión a finales de febrero¹⁹⁶. Que el texto iba a ser

que Wojtyla había sido para la Comisión Mixta sobre el esquema XIII. Sin embargo, a pesar de la insistencia de Cantero Cuadrado, su propuesta no llegó a tener gran aceptación, y se siguió trabajando sobre el texto ya elaborado y según las líneas de reelaboración propuestas por los expertos (JCng, 26 de febrero de 1965).

193. En efecto, la conclusión pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno recuperaba en buena medida diversas ideas de la antigua sección sobre la situación actual, pero con un evidente desplazamiento de la perspectiva, pasando de una lectura de los «signos de los tiempos» a un enfoque de carácter más bien exhortativo.

194. Sobre la intervención de Colombo, cf., entre otros, C. Riva-J. Hamer, *Genesi storico-dottrinale sulla dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Torino 1966, 70; J. Groottaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studio, Roma 22-24 settembre 1989*, Brescia 1992, 90s.

195. Sin embargo, el texto debía de estar ya preparado el 17 de marzo, porque ésta era la fecha de la redacción enviada después por Tromp a los miembros de la Comisión Doctrinal (cf. Charue a Tromp, 19 de abril de 1965 [Documentos de De Smedt, 24bis/18]). Para la introducción de algunas correcciones, cf. Willebrands a De Smedt, 12 de marzo de 1965 (Documentos de De Smedt, 24bis/14). Para el envío al Pontífice y a Felici, cf. V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo*, 153s. Dos días más tarde el texto fue enviado, en esta forma provisional, a la Comisión de Coordinación. Bea, al enviar el texto, hacía notar que los cambios efectuados se referían principalmente a los siguientes puntos: «1) Exponer cómo en la historia de la salvación se concedió a los hombres el don de la libertad. 2) Hacer que el orden del texto fuera más lógico y que la estructura de la argumentación fuera más clara. 3) Abreviar el argumento 'ex ratione'» (AS V/3, 153).

196. Hammer a Bea, 2 de enero de 1965, carta publicada en J.-J. Hamer, *Un témoignage sur la rédaction de la déclaration conciliaire «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo*, 185. A

examinado por Pablo VI, eso lo sabían claramente los expertos y los miembros de la subcomisión. Antes de la reunión de éstos en febrero, Willebrands había referido a Congar hasta qué punto el Papa sentía inquietud por las vicisitudes experimentadas por el *De oecumenismo* en el anterior mes de noviembre, por cuanto el esquema no se le había presentado a él antes de ser distribuido a los padres. Ahora el Papa repitió a Willebrands la demanda que había hecho ya por conducto de Colombo y Hamer: «Ha dicho a Willebrands: vosotros me lo traeréis, con dos o tres de vuestros expertos, y entonces, alrededor de una mesa, yo les haré preguntas, ellos me las explicarán y yo veré si las explicaciones son satisfactorias». El 20 de febrero Felici telefoneó de nuevo a Willebrands confirmando estas disposiciones del Pontífice¹⁹⁷. Era la misma petición que Pablo VI dirigió aquel mismo día a Haubtmann en relación con el esquema XIII. Esta insistencia no podía menos de engendrar alguna preocupación, no tanto por las intenciones del Pontífice, que se sabía que eran sustancialmente favorables al esquema, sino más bien por las fuertes presiones que se habrían ejercido sobre él por parte de varios sectores de la minoría conciliar. Sin embargo, la primera impresión de Pablo VI, expresada privadamente a Felici, fue positiva, y tan sólo en los días sucesivos el Pontífice habría concretado sus reflexiones específicas sobre el problema de la libertad religiosa¹⁹⁸.

Las reacciones más temidas eran probablemente las que podían proceder de ciertos ambientes de la asamblea conciliar, no sólo de los relacionados con el *Coetus internationalis*, que ya habían anunciado que emprenderían batalla contra el esquema¹⁹⁹, sino también de otros sectores vinculados con la Curia romana y en particular con el Santo Oficio. El cardenal Browne había enviado ya en enero observaciones muy duras contra el esquema, mientras que Gagnebet, uno de los protagonistas de la redacción del esquema (en la comisión teológica preparatoria) sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, anunciaba que la minoría haría todo lo posible por impedir la promulgación de

comienzos de febrero corrió el rumor de que Pablo VI había pedido a Maritain que formulara sus observaciones sobre el esquema (y de que éste no pudo prepararlas a causa de una bronquitis que le afectaba durante aquellos días!) (JCng, 1 de febrero de 1965). En efecto, el 27 de diciembre de 1964, J. Guitton y Mons. P. Macchi, a petición de Pablo VI, habían ido a visitar a Maritain a Toulouse para proponerle algunas cuestiones relativas al Concilio. Probablemente, Pablo VI se proponía tomar al anciano filósofo como consejero particular para preguntarle acerca de algunas cuestiones espinosas que el Papa iba a encontrar durante el siguiente período. En marzo Maritain envió a Roma cuatro informes sobre diversos temas: la verdad, la libertad religiosa, el apostolado de los laicos y la relación entre la oración y la liturgia (cf. Ph. Chenaux, *Paul VI et Maritain*, Brescia-Roma 1994, 83s; para el memorándum sobre la libertad religiosa, cf. 111-114). En ese memorándum, Maritain distinguía con claridad entre la libertad religiosa en el ámbito político y en el ámbito eclesial, subrayando las respectivas responsabilidades que había hacia la verdad en ambos ámbitos. Es probable que este enfoque influyera considerablemente en Pablo VI en cuanto a las posturas que él adoptó más tarde sobre el tema.

197. JCng, 19 y 20 de febrero de 1965.

198. Cf. JCng, 27 de febrero de 1965; 3 de marzo de 1965. El día 25 de marzo, Pablo VI expresó a Felici su satisfacción por la revisión del esquema, aunque formuló también algunas críticas, cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154.

199. Además de la breve obra, preparada en enero de 1965, vemos que en el siguiente mes de junio M. Lefebvre denunció abiertamente el esquema sobre la libertad religiosa como uno de los caballos de Troya (otro era el esquema sobre la colegialidad), que estaban siendo introducidos en la estructura eclesial (cf. M. Lefebvre, *Un vescovo parla*, Milano 1975, 47-63).

un esquema como aquél²⁰⁰. También en este contexto deben considerarse los motivos para el envío del texto a la Comisión Doctrinal, el 2 de abril. En sucesivas cartas enviadas a Ottaviani, Felici recordaba «las bien conocidas disposiciones de los órganos rectores del Concilio», y las «directrices enviadas a su tiempo tanto a la Secretaría para la unidad de los cristianos como a la Comisión Doctrinal», según las cuales el esquema debía «redactarse con el acuerdo de los dos organismos indicados», pero sin que quedara claramente expresado a qué directrices él se refería²⁰¹. En cambio, Willebrands, al enviar el texto a Ottaviani, hablaba más sencillamente del «acuerdo verbal adoptado por el Eminentísimo Cardenal Bea con Vuestra Eminencia»²⁰². Es probable que, por parte de la secretaría, existiera la intención de prevenir de esta manera la posibilidad de obstáculos sucesivos en el camino del Concilio²⁰³. El «consejo de la presidencia» de la Comisión Doctrinal, reunido aquellos días con la Comisión para el apostolado de los laicos a fin de examinar el esquema XIII, estudió sumariamente el texto, pero insistió en la imposibilidad de que la comisión fuera convocada de nuevo dentro del espacio de un mes y medio, que era el tiempo requerido para la respuesta, y consideró también superfluo el que con este fin se nombrara una subcomisión específica. Así que se decidió enviar sencillamente el texto a cada uno de los miembros, solicitándoles que enviaran por escrito sus respectivas observaciones²⁰⁴.

El examen de estas observaciones y de las demás que se habían ido recibiendo entretanto fue confiado a cuatro expertos que habían redactado más directamente el texto:

200. Cf. JCng, 22 de marzo de 1965, p. 674. Sobre Gagnebet, cf. É. Fouilloux, *Du rôle des théologiens au début de Vatican II: un point de vue romain*, en A. Melloni-D. Menozzi-G. Ruggieri-M. Toschi (eds.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 279-311.

201. Cf. Felici a Ottaviani, 14 de mayo de 1965 (AS V/3, 308s) y 22 de mayo de 1965 (*ibid.*, 322s).

202. Cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154; así dice la nota de Willebrands: «De conformidad con el acuerdo verbal adoptado por el Eminentísimo Cardenal Bea con Vuestra Eminencia, estos textos están destinados a los padres conciliares que trabajan en la Comisión 'De doctrina fidei et morum', a fin de que ellos, como en el pasado, puedan dar a conocer su opinión sobre dichos textos. Es obvio que el texto en cuestión es de carácter muy reservado».

203. Una nota de Congar, que se refiere a una conversación con Arrighi, parece que refuerza esta hipótesis: «Le P. Gagnebet a dit aussi à Arrighi que la minorité ferait tout pour empêcher le De libertate de sortir. C'est pourquoi le Secrétariat pense à mettre de son côté le poids que pourrait avoir un accord de la Commission théologique en soumettant de nouveau le texte à celle-ci» [«El P. Gagnebet dijo también a Arrighi que la minoría haría todo lo que pudiera por impedir que saliera el 'De libertate'. Por eso la Secretaría piensa tener de su parte la influencia de un acuerdo con la Comisión Teológica, presentándole a ella el texto una vez más»] (JCng, 22 de marzo de 1965).

204. Un sucinto informe de la reunión, la cual debió de ser bastante breve, puede verse en S. Tromp, *Relatio secretarii de laboribus Commissionis de doctrina fidei et morum 22 Nov. 1964-Iulii 1965*, 60 (Documentos de Florit, 157). Tromp habla de una reunión plenaria de la comisión, mientras que Carbone habla de una reunión del «consejo de la presidencia»: Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154. Probablemente fue una reunión bastante restringida. Según Tromp, los que enviaron observaciones fueron Charue (cf. Documentos de De Smedt, 24bis/1), McGrath, Pelletier, Heuschen, Granados, Wright, Browne (cf. los archivos de Pablo VI, A2/14c; Documentos de Gagnebet, I, 12/03), Fernández, Garrone, Colombo, Dearden, Ancel, Parente y Schröffer; después del 11 de mayo, es decir, cuando el texto había sido aprobado ya por la Comisión de Coordinación, llegaron también las observaciones de Henríquez y de Van Dodewaard. Cf. también Ottaviani a Felici, 17 de mayo de 1965, quien habla en términos generales de dieciséis respuestas que habían llegado hasta el día 10 de mayo (AS V/3, 311). Cf. asimismo las *Osservazioni di carattere generale fatte dai Padri della commissione Dottrinale allo Schema della Dichiarazione «De Libertate Religiosa» (testo del 17-3-1965)* (archivos de Pablo VI, A2/10).

Pavan, Feiner, Murray y Congar, los cuales se reunieron de nuevo en Roma durante la semana que precedió a la nueva sesión plenaria de la secretaría, prevista para los días entre el 10 y el 15 de mayo de 1965. La labor de los expertos se limitó a algunos retoques del texto, que no fueron de gran importancia, y a la preparación del informe, confiado principalmente a Murray, con las indicaciones de las novedades y la explicación de las mismas. Tanto el texto como el informe debían ser presentados para su aprobación en la sesión plenaria del 11 de mayo, pero mientras los expertos se hallaban trabajando todavía en los últimos retoques, Pablo VI dio a conocer sus propios deseos de manera indirecta pero bien determinada. Nuevamente fue Colombo el intermediario entre el Pontífice y la secretaría, pero escogiendo al mismo Murray como su interlocutor dentro de ella. Willebrands había dicho a los expertos, recién llegados a Roma, que el Pontífice había apreciado el texto, pero que tenía algunas dudas sobre la oportunidad del proemio bíblico²⁰⁵. Ahora bien, a últimas horas de la tarde del jueves 6 de mayo, Pablo VI llamó a Colombo y a Felici para hablar más detalladamente acerca del esquema y para entregarles cuatro breves páginas de notas y reflexiones sobre conceptos fundamentales. En el documento, redactado de forma sintética como simple índice de argumentos, el Pontífice consideraba primeramente la libertad religiosa en sus fundamentos tanto de derecho natural como de derecho positivo; después lo hacía en sus formas jurídicas —que el Papa sintetizaba en las dos fórmulas siguientes: «nemo impediatur» y «nemo cogatur»— y en sus aspectos teológicos, no sólo tal como esta libertad se había expresado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, sino también como libertad del acto de fe y como libertad propia de la autoridad de la Iglesia. Finalmente, el Papa consideraba la libertad religiosa «en su deontología interna», según la cual esta libertad se oponía diametralmente al indiferentismo y, muy lejos de él, debía identificarse con la búsqueda de la verdad, con la fidelidad a ella, con la enseñanza de la misma así como con la profesión y defensa de la verdad²⁰⁶.

Las observaciones más originales eran las que se referían a la distinción entre el ámbito político, donde hay que ir más allá de la tolerancia, y la Iglesia, donde aquélla tiene permanente validez: «El Estado no puede convertirse en juez de la verdad religiosa, y por tanto debe reconocer a los ciudadanos la ‘libertad’ de pensar religiosamente según sus propias creencias. La Iglesia, en cambio, tiene certeza de la propia verdad religiosa, y por este motivo: a) al no poder imponerla coaccionando a otros a aceptarla, b) debe *tolerar* que otras personas sean libres con respecto a esa verdad».

Colombo suspendió su regreso a Milán, a fin de ir a hablar aquella misma tarde con Murray en su alojamiento de Roma, que era en el Hotel Columbus, y para transmitirle el documento del Pontífice. Informó luego por escrito a Pablo VI acerca del resultado de esta reunión. Murray estaba sustancialmente de acuerdo con las opiniones del Pontífice y se hallaba dispuesto a hacer que tales opiniones fueran aceptadas en la sede de la comisión. En particular, por lo que se refería al proemio, estaba de acuerdo en deslindar el tema: en eliminar «la parte bíblica no necesaria» y las «comparaciones histó-

205. JCng, 3 de mayo de 1965.

206. Hay una copia en los archivos de Pablo VI, A/26; el documento fue publicado también por Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154-156.

ricas discutibles». Murray había señalado que las mayores dificultades, en este aspecto, podían proceder de algunos franceses. Colombo sugería entonces la oportunidad de impulsar a Willebrands a poner en juego toda su autoridad para que se aceptara la trayectoria deseada por el Pontífice²⁰⁷.

Al día siguiente, Courtney Murray refirió a Congar la conversación sostenida con Colombo, subrayando principalmente el hecho de que, según el Pontífice, el concepto de tolerancia debería seguir siendo considerado como válido desde el punto de vista de la Iglesia: «Hay que acentuar que no hay libertad en las relaciones con Dios, y que nuestra discusión permanece en el plano de la libertad civil, que debe estar libre de toda coacción (*a coactione*), declarándolo así desde el principio. El *proemium* corre peligro de ser interpretado como una carta de libertad *dentro de la Iglesia* y con respecto a la Iglesia». Congar veía con amargura el destino negativo que iba a tener su proemio bíblico, con lo cual se perdía la idea central de la historia de la salvación como camino educativo hacia la libertad: «¡Es lamentable! El Papa que va a crear un Instituto para la historia de la salvación, parece que no ha captado el interés de esta presentación (muy elemental) de la aportación de la libertad en la historia de la salvación»²⁰⁸. Por lo demás,

207. «Beatísimo Padre, esta tarde pude hablar largo y tendido con el P. John Courtney Murray (que se hospeda, como dije, en el Hotel 'Columbus'). Él comprendió perfectamente las razones de las observaciones formuladas y de las enmiendas sugeridas, y por su parte las acepta en cuanto a su sustancia, y trabajará para que sean introducidas en el texto que se presente a los padres; algunas explicaciones han servido para aclarar las razones de los cambios. Se halla particularmente de acuerdo con el enfoque que hay que dar al 'Proemio': deslinde del tema, eliminación de la parte bíblica no necesaria, eliminación de las comparaciones históricas discutibles. Sin embargo, él teme que se encuentren dificultades por parte de los franceses (padres y expertos), que son los más tenaces defensores del 'Proemio' actual. Dice también que a veces se ha encontrado en dificultades para apoyar el enfoque histórico-jurídico dado por él al comienzo de la 'declaración' (él está de acuerdo en esto con Mons. Pavan), porque los franceses replicaban habitualmente que su enfoque 'no es teológico'. En esta situación he pedido a S. E. Mons. Willebrands que apoye ante los padres de la Comisión las observaciones propuestas, y que después haga llegar a Vuestra Santidad el texto reelaborado por los expertos, antes de que sea presentado el lunes a los padres de la Comisión. De esta manera Vuestra Santidad podrá ver en qué medida se han tenido en cuenta las observaciones sugeridas, y si fuera necesario, se pediría una vez más a S. E. Mons. Willebrands que utilice toda su influencia ante los padres de la Comisión para que acepten todo cuanto se desea. Con este fin podría quizá ser útil también Mons. Pavan, que me parece que es muy estimado por ellos. El P. Murray me ha proporcionado amablemente una copia en inglés del estudio elaborado por él acerca del problema de la libertad religiosa, a fin de que yo se la ofrezca a Vuestra Santidad. En esta obra, los conceptos relativos a la distinción de los ámbitos y las competencias que son propios del orden civil y los que son propios del orden religioso se desarrollan en las p. 28-29. Le he rogado que me envíe también un ejemplar de la traducción italiana (muy incorrecta) o francesa de la obra, si es que resulta posible. Me ha prometido que lo hará. El P. Murray es persona muy abierta, sólida y buena: creo que una conversación con él ayudaría a Vuestra Santidad a conocer personalmente a una persona de mucho valor, que podría servir de ayuda en ambientes americanos» (Archivos de Pablo VI, A2/8).

208. Congar, que sufrió este golpe en contra de sus ideas, tiene en su diario, en lo que respecta a este punto, una de las páginas de mayor compromiso personal, con los más impresionantes sentimientos de desaliento y abandono. «Y así, desde el comienzo de esta estancia en Roma, experimento en mi vida una gran sensación de vacío. Me siento dividido entre la secretaría, en cuyo trabajo no me he integrado de veras, y esta comisión fantasma, de la que nadie aguarda nada y que no conoce, ni siquiera ella misma, cuál es la razón de su existencia. Veo que hay personas que están bien integradas en su trabajo. Yo soy una especie de judío errante, que hoy estoy aquí y mañana allí. Soy como un extranjero, desconectado de lo que proporciona una especie de seguridad y de paz en cuanto a la regularidad y la unidad de la vida. Veo que no estaré integrado nunca en ninguna parte, sino que siempre estaré prestado por un momento, sin amigos que estén cerca, sin confidentes. Me sentí integrado, pero sólo por un instante, en la casa de estudios. Pero, desde entonces, en

junto a esta decepción existía también la preocupación, expresada por Feiner, sobre las reacciones que estas correcciones habrían suscitado en los ambientes protestantes.

El sábado siguiente, antes de que comenzara la reunión de la secretaría, Willebrands entregó a Dell'Acqua, para que la transmitiera al Pontífice, la nueva versión del texto, corregida por los expertos pero no aprobada todavía por los miembros. Los expertos —concretaba Willebrands— habían «abreviado el proemio y habían aclarado también algunos puntos y expresiones que hubieran podido suscitar malentendidos». Al día siguiente, él se apresuró a visitar personalmente a Dell'Acqua, porque en la carta que acompañaba al texto no se había añadido, por olvido, que «el cardenal Bea tiene intención de proponer la supresión total o casi total del 'Proemium'»²⁰⁹. La reunión del 11 de mayo, en la cual se debían aprobar la nueva redacción del texto y el correspondiente informe, estuvo dominada por estos acontecimientos de fondo. Las correcciones insertadas en la introducción limitaban el alcance del esquema a la esfera civil y política, y excluían así que pudieran entenderse como una relativización del principio de la verdad religiosa e interpretarse como referidas a la libertad interna dentro de la esfera religiosa. Estas correcciones aparecieron en su mayoría como meramente pleonásticas, pero al final permanecieron en el texto.

Willebrands no ocultaba que Bea y él tenían intención de eliminar el proemio. Congar y Murray adoptaron entonces posturas opuestas en una partida, cuyo resultado ambos conocían: Murray explicó sinceramente las razones para el proemio y Congar propuso su eliminación, aunque recogiendo algunas cosas de él, si fuera necesario, en el capítulo sobre la revelación. Bea se manifestó contrario al proemio, porque éste suscitaba problemas que podrían originar dificultades. Estaba claro que ésta era la postura del Pontífice; así, cuando se llegó a la votación, se daba casi por descontado que el resultado unánime sería favorable a la supresión del proemio²¹⁰.

En su diario, Congar trata de justificar su postura con razones que parecen débiles, en relación con el convencimiento que él tenía de que «por lo demás, es casi seguro que, de no hacerse así, el Papa habría hecho que se hiciera así más tarde»²¹¹. Pero los motivos de Congar tenían que ver con una incertidumbre de fondo que le había acompañado desde el momento de la elaboración del proemio: la incertidumbre de pensar

ninguna otra parte. Voy de un lado para otro, sin formar parte de un equipo, de un grupo de amigos, de una empresa...» (JCng, 7 de mayo de 1965, p. 695s). Congar recogía también una opinión de Willebrands, según el cual el temor de afirmar una idea existencial de la libertad, universalmente válida, incluso desde el punto de vista de la fe, era un temor que se derivaba quizá en Pablo VI de su experiencia de la crisis de la Jeunesse de Étudiants Catholique, que se había manifestado a fines de marzo. Sin embargo, es probable que Pablo VI hubiera estado influenciado por el memorándum que Maritain le había enviado, con su distinción entre los diferentes significados de la libertad religiosa en la sociedad civil y en la sociedad religiosa.

209. Cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 156s. Al pie de la página de la secretaría con la segunda comunicación de Willebrands, Pablo VI anotó: «He leído el texto enmendado. El Proemio parece que no ofrece argumentos verdaderamente relevantes para el esquema (y por este motivo, puede ofrecer motivo de discusión, más que de convicción); pero esto se puede dejar —si así se prefiere— al juicio de los padres conciliares. Le doy las gracias. Por favor, haga los arreglos para una breve audiencia con el Rev. Padre John Courtney Murray (Hotel Columbus)» (*ibid.*). Cf. también Archivos de Pablo VI, A2/7; A2/9.

210. JCng, 10 de mayo de 1965.

211. *Ibid.*

que se había llegado demasiado lejos, y el temor de que la gente no se diera cuenta plenamente del significado que aquella declaración sobre la libertad religiosa podría tener en los siglos sucesivos. La idea de que la libertad se hallaba en el corazón mismo del camino de la salvación y de que esta idea pudiera interpretarse como un proceso de educación en la libertad, parecía hacer vacilar a Congar, no tanto con respecto a su propia convicción de fondo, sino por el alcance de tal idea y por las consecuencias que ella podía tener. La decisión de Pablo VI, que veía en la limitación de la libertad al ámbito político una decisión oportuna y prudente, le pareció entonces a Congar que era también una decisión razonable²¹². En cambio, para Murray, la fundamentación jurídica tenía un significado sustancial y no motivado simplemente por razones de prudencia, pero la importancia de tal idea seguía siendo todavía poco comprensible.

Por la tarde, después de la aprobación, el texto fue transmitido inmediatamente a la Comisión de Coordinación, reunida precisamente aquel 11 de mayo a fin de examinar los esquemas para el cuarto período del Concilio. Al día siguiente, Willebrands envió también el texto a Dell'Acqua para que lo transmitiera a Pablo VI. En ambos casos, Willebrands subrayó en la carta de acompañamiento que el texto había sido aprobado *unánimemente* por la secretaría²¹³. Por su parte, la Comisión de Coordinación se limitó a tomar nota del nuevo texto pero sin evaluar sus contenidos, y autorizó que el texto fuera distribuido, a condición de que el Pontífice diera su beneplácito para ello²¹⁴. Pero antes

212. Y así escribía, por ejemplo, a finales ya de febrero, a propósito de las reacciones de Pablo VI y de las presiones que se habrían ejercido sobre él: «[El Papa], según parece, es muy favorable al texto. Pero estoy seguro de que él estará experimentando presiones terribles. Le harán ver que, si sanciona este texto, se pondrá en contradicción con las enseñanzas de sus predecesores, lanzará la Iglesia a la aventura, favorecerá la indiferencia y el relativismo individualista y anárquico. Es verdad, desde luego, que hay un peligro en seguir esta dirección. Pero el texto debe ser contemplado juntamente con todo el trabajo realizado por el Concilio, que conduce a una poderosa revitalización de toda la Iglesia católica y de su dinamismo. Eso no impide que yo, esta tarde, me pregunte a mí mismo: ¿Hemos hecho lo mejor que era posible hacer? ¿Hemos obrado bien? Creo que Dios, a través de la historia humana, se propone una liberación del hombre. Pero nosotros ¿nos hemos puesto al servicio de esa liberación? Sí. Estoy convencido de ello, en cuanto depende de nosotros. Pero se abusará de esta declaración para propugnar liberaciones fraudulentas o para desviar la verdadera libertad hacia otras direcciones. Lo cierto es que no hemos orado demasiado. No hemos situado suficientemente esta libertad jurídica y civil dentro del proceso de la Historia dirigida por Dios. Debía haberse procedido *históricamente*, mostrando la novedad del Nuevo Testamento en relación con el Antiguo Testamento. Yo lo hice un poco en mi Proemio bíblico, ¡pero demasiado poco!» (JCng, 27 de febrero de 1965). Y nuevamente dice a comienzos de mayo: «En efecto, nuestra declaración —cuya doctrina acepto— tendrá consecuencias imprevistas durante dos o tres siglos. Estoy convencido de que producirá buenos frutos: disipará comienzos de desconfianza en relación con la Iglesia católica. Pero no debemos hacernos ilusiones: llevará agua, en la práctica, al molino de la indiferencia religiosa y de aquella convicción, tan difundida hoy día, de que *todas* las reglas de la moralidad son una materia de sinceridad e intención subjetivas. Esta disposición, no la crearemos nosotros: existe. Pero nos corresponde a nosotros, con el sentimiento de nuestra responsabilidad pastoral, el hacer todo lo que esté en nuestras manos para luchar contra esas falsas disposiciones. No tengo un gran éxito. Veo que mis colegas no piensan como yo en este punto. Sin embargo, yo puedo salvar un párrafo sobre la *Libertas ecclesiae* en cuanto derecho divino positivo, irreducible al derecho común, el cual está basado en la libertad y en la dignidad natural de la persona humana» (JCng, 5 de mayo de 1965).

213. AS V/3, 288ss; AS V/3, 306; respuesta de Felici, del 13 de mayo de 1965: AS V/3, 307.

214. Así dicen las actas de la Comisión de Coordinación: «El Secretario General [...] comunica que la Secretaría para la unidad de los cristianos transmitió aquella misma tarde el nuevo texto del esquema *De libertate religiosa*, el cual será impreso y enviado a los padres, si el Santo Padre da su beneplácito para ello» (AS V/3, 304).

Felici quiso estar seguro de que la Comisión Doctrinal había intervenido también en la redacción. Quería comprobar probablemente que se habían respetado todos los acuerdos concertados en el pasado, a los que Felici atribuía un valor normativo. En todo caso, él no se limitó a pedir informaciones, sino que envió a Ottaviani la nueva redacción, invitándole así a un detallado informe sobre ella. Ottaviani respondió recordando a Felici la reunión del 2 de abril y las observaciones enviadas por algunos miembros de la Comisión Doctrinal. Sugería luego que Felici se dirigiera directamente a la secretaría para preguntar si se habían tenido en cuenta realmente tales observaciones²¹⁵. A pesar del tono reivindicativo de esta respuesta, estaba claro que la Comisión Doctrinal había renunciado a cualquier pretensión de participar directamente en la elaboración del esquema. El modo mismo, evidentemente distanciado, con que se habían recogido las observaciones de los miembros, daba a entender que aun los representantes del Santo Oficio, hostiles desde un principio al esquema preparado por la secretaría, pensaban que no era ya la comisión el lugar para hacer que prosperaran sus propias convicciones. En efecto, era evidente que el mismo Pablo VI, por conducto de Colombo, se proponía controlar desde cerca el desarrollo del esquema.

2) El esquema sobre las religiones no cristianas y la declaración sobre los judíos

Después de la discusión de fines de septiembre de 1964, la secretaría había procedido a la reelaboración del texto sobre las religiones no cristianas y había logrado preparar una nueva redacción antes de que finalizara el período conciliar²¹⁶. El texto, sometido a votación el último día, había conseguido la aprobación de los padres, aunque con un número relativamente alto de votos *iuxta modum*²¹⁷. El texto se había dividido en cinco secciones, de las cuales la primera se refería al origen común y al destino común de los hombres; la segunda hablaba acerca de las diversas religiones no cristianas, prestando especial atención al hinduismo y al budismo; la tercera y la cuarta sección estaban dedicadas a las religiones monoteístas: una a los musulmanes, la otra a los judíos; finalmente, la última sección se detenía a estudiar la fraternidad universal de todos los seres humanos. En el capítulo que trataba sobre los judíos, que había sido la fuente del esquema, y que seguía siendo el más importante y el más discutido, había vuelto a rechazarse la expresión de «pueblo deicida» y se condenaba explícitamente el antisemitismo.

La tarea de la secretaría consistía ahora en examinar los *modi* que se habían recibido en la comisión, y en proponer las oportunas correcciones al texto. El clima en torno

215. Felici a Ottaviani, 14 de mayo de 1965 (AS V/3, 308s). Ottaviani a Felici, 17 de mayo de 1965 (AS V/3, 322). El día 22 de mayo Felici transmitió a Cicognani y a Bea la respuesta de Ottaviani, pidiendo después al presidente de la secretaría una revisión de las observaciones enviadas por los miembros de la Comisión Doctrinal (AS V/3, 322-324).

216. Después de la discusión en el aula, se había nombrado un comité de tres expertos, integrado por Gregory Baum, P. Bruno Hussar y John Oesterreicher, para la reelaboración del texto. Sus conclusiones fueron sometidas a un segundo comité ampliado, y luego a la discusión en sesión plenaria de la secretaría. Esta última revisión estuvo caracterizada por una viva discusión, suscitada más bien por la oposición de los miembros árabes (cf. B. Hussar, *Quando la nube si alzava: La pace è possibile*, 105s; P. Stefani, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla «Nostra aetate»*, Padova 1998, 63s).

217. *Declaratio De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, en AS III/8, 637.651.

al esquema seguía siendo bastante tenso. La condena de la expresión «pueblo deicida», efectuada de nuevo por la secretaría después de escuchar las quejas escandalizadas de los padres y tras recibir el apoyo de una intensa campaña de prensa, había suscitado protestas muy vivas en la opinión pública árabe y en los sectores más conservadores del episcopado. Estas protestas reactivaron la alarma de la secretaría de Estado del Vaticano, preocupada por las consecuencias políticas que una declaración demasiado favorable a los judíos, cualesquiera que fuesen sus motivos laudables, pudiera suscitar en el ámbito de los países árabes. Probablemente la aprobación repentina del texto del esquema durante el tercer período conciliar no sólo había alarmado, sino que también había irritado a los grupos de la secretaría de Estado que tenían que afrontar una difícil situación diplomática en sus relaciones con los países árabes. A finales de noviembre, Cicognani instó a Bea a que publicara en *L'Osservatore Romano* una nota para rechazar cualquier posible interpretación política del esquema y para subrayar el significado exclusivamente religioso del mismo²¹⁸. El 7 de diciembre de 1964 Cicognani escribió también a Felici lamentando que el texto del esquema no hubiera sido sopesado adecuadamente antes de ser presentado a los padres, para evitar que suscitara aquellas fuertes reacciones que se habían dejado sentir en el mundo árabe²¹⁹. Algunos días más tarde, el cardenal Bea respondió con firmeza a esta carta, recordando que el texto había sido aprobado por casi mil setecientos padres, y subrayando que las protestas manifestadas en el Oriente Medio habían tenido sólo el carácter de un pretexto para manifestar tendencias políticas: Bea estaba de acuerdo en cuanto a la oportunidad de publicar una declaración que explicara el sentido del decreto, pero rechazaba la sugerencia de que se añadiera a la secretaría un nuevo teólogo²²⁰.

Los temores de la secretaría de Estado no eran, ciertamente, infundados. Las protestas formuladas en el Oriente Medio contra la Iglesia católica, a la que se acusaba de favorecer al sionismo internacional, en perjuicio de las reivindicaciones palestinas, fueron incrementándose a finales de noviembre y durante todo el mes de diciembre de 1964, hasta alcanzar su nivel máximo durante los primeros meses del año siguiente, cuando llegaron a organizarse manifestaciones masivas en el Oriente Medio para protestar contra el documento conciliar²²¹. La situación era complicada. Por un lado se te-

218. En la nota que apareció en *L'Osservatore Romano*, Bea afirmaba que en el esquema «se trataba únicamente de la relación que existe entre la religión del Antiguo Testamento y la religión cristiana y se hablaba, además, de la doctrina de san Pablo acerca del futuro destino religioso del pueblo de Israel. No se tocaba tampoco explícitamente la cuestión acerca de la culpa que tuvieron los que habían tomado parte activa en la condena de Jesús, sino que se afirmaba tan solo que tal condena no podía atribuirse a los más de cuatro millones de judíos que en aquel tiempo vivían fuera de Palestina, en la diáspora, y menos aún a los judíos de nuestro tiempo»; Caprile IV, 500s. Cf. también Schmidt, *Agostino Bea*, 581.

219. Cicognani a Felici, 7 de diciembre de 1964 (AS V/3, 96s). Cf. también la respuesta de Felici, del 16 de diciembre de 1964 (AS VI/3, 603).

220. Bea a Cicognani, 23 de diciembre de 1964 (AS V/3, 119s).

221. Por ejemplo, el 27 de noviembre de 1964, tanto *La Croix* como *Le Monde* habían publicado la noticia de la aprobación por parte del gobierno de Jordania de una petición, formulada en nombre de las comunidades cristianas de Belén y de los países vecinos, de que se prohibiera el acceso a los Santos Lugares a aquellos padres que habían votado en favor de que «se absolviera a los judíos de la culpa por la muerte de Cristo». Los dos periódicos franceses concedían cierto relieve a la noticia, y *La Croix* hablaba explícitamente de «amenazas de represalias contra los obispos que hayan votado en favor de la declaración sobre los

mía un empeoramiento de las relaciones diplomáticas y que hubiera represalias concretas contra los fieles residentes en los países árabes. En efecto, la campaña de prensa de los periódicos árabes ponía en serio peligro las condiciones de vida de las comunidades cristianas, y ya circulaban rumores alarmantes acerca de incitaciones a la violencia contra las iglesias católicas por parte de algunos *muezzin* en Egipto y en otros países. Por otro lado, existía la amenaza, aún más grave, de una posible defección de las comunidades católicas árabes y de su posible paso a las Iglesias ortodoxas, que seguían siendo firmes propugnadoras de las posturas antisemíticas. El patriarca latino de Jerusalén había escrito con insistencia para que en el esquema dejara de condenarse el hecho de atribuir a los judíos el calificativo de «deicidas»²²². Rumores acerca de estos peligros circulaban con insistencia durante el mes de enero, sin que pudiera verificarse su fundamento²²³. Bea, quien dentro de la secretaría debía ocuparse de estas presiones exteriores, estaba convencido de que, aun sin ceder en cuanto al texto votado en el aula, se podía reelaborar el esquema con mayor precisión, teniendo en cuenta las observaciones formuladas por los padres. Él estaba de acuerdo también en que sería conveniente preparar psicológicamente al mundo árabe y al mundo ortodoxo oriental, antes de que se procediera a la votación definitiva del documento²²⁴.

Pero las dificultades no procedían únicamente de parte de los árabes. Junto a los panfletos antisemíticos de bajo nivel, que habían acompañado desde el principio el trascurso de la redacción del capítulo sobre los judíos, se hicieron ahora más sólidos los ataques de la minoría conservadora de los padres conciliares, la cual se expresó en la

judíos». El 12 de diciembre de 1964 *Le Monde* informaba, en una breve noticia, insertada en un informe sobre el viaje de Pablo VI a la India, acerca de la protesta efectuada por diez mil cristianos de Alepo contra el esquema sobre los judíos. Cf. también Stefani, *Chiesa, ebraismo*, 66.

222. Los católicos latinos de Jordania habían enviado el 23 de noviembre de 1964 un telegrama al Patriarca de Jerusalén para que se lo transmitiera al Papa: «Comunidad latina Jerusalén ruega Vuestra Beatitud presentar personalmente a Su Santidad papa Pablo VI que la declaración conciliar que descarga judíos responsabilidad sangre de Cristo ha suscitado en todas las comunidades de la patria de Cristo indignación extrema. Rogamos abolir esta declaración, cualquiera que sea el texto, para salvaguardar unidad Iglesia, para tranquilidad cristianos fulminados por esta declaración» (Proche Orient Chrétien [1964] 335; citado por M. L. Rossi, *La genesi della «Nostra Aetate»*, en A. Riccardi [ed.], *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Cinisello Balsamo 1994, 276).

223. Cf. JCng, 13 de febrero de 1965: «El P. Peeters, de la curia generalicia de los OFM, que tiene informaciones procedentes de la Custodia de Tierra Santa, me dice que diez parroquias se han pasado a la ortodoxia, como reacción contra la declaración sobre los judíos. El Patriarca Ortodoxo las habría incitado a hacerlo diciendo: *Nosotros* somos totalmente ajenos a esa declaración; *nosotros* no hemos querido ni siquiera enviar observadores a ese Concilio político y filosemita. Ch. Moeller, que regresa hoy mismo (11 de febrero de 1965) de Jerusalén, me dice: Es falso que esas parroquias se hayan pasado a la ortodoxia. Pero sí es cierto que los ortodoxos son muy hostiles a los judíos, y que se distancian enteramente de la declaración conciliar», p. 637. Cf. también J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, en LThK: *Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. 2., Friburg-Basel-Wien 1967, 458-461.

224. Así lo afirma Schmidt, sobre la base de documentos de archivo que se remontan a enero de 1965, «a las semanas mismas en que tuvieron lugar los alborotos y las manifestaciones»; Schmidt, *Agostino Bea*, 582s. Parece que, a comienzos de febrero, Bea manifestó cierta disposición para eliminar del texto la condena de la expresión «deicidas», pero que encontró una fuerte oposición en aquellos que trataban de defender a toda costa las posiciones a que se había llegado con la votación de noviembre: «Garrone, Hauptmann y yo mantenemos vigorosamente que tal cosa es imposible. ¡Sería catastrófico!», anotaba Congar en su diario (JCng, 653).

primavera de 1965 principalmente a través de dos artículos de Carli, publicados en una revista italiana para el clero, artículos a los cuales el autor y los demás miembros del *Coetus internationalis* lograron dar una notable resonancia entre los padres conciliares y a través de los órganos de prensa de mayor difusión. A causa de su carácter doctrinal, estos artículos iniciaron un nuevo nivel de ataque. Carli distinguía claramente sus argumentos de cualquier tipo de racismo y reivindicaba para ellos el valor puramente teológico que se deriva de la fidelidad a las Escrituras del Nuevo Testamento y a la doctrina tradicional de la Iglesia. En efecto, la teología católica y el magisterio católico habían afirmado desde siempre que sobre el pueblo judío, más allá de la responsabilidad individual de quienes habían participado materialmente en los acontecimientos, recaía la culpa de haber dado muerte a Cristo, el Hijo de Dios, porque ellos no lo habían escuchado, sino que lo habían rechazado. Por tanto, desde el punto de vista teológico, era correcta la acusación de «deicidio» (se debía admitir este término para referirse a la muerte violenta de Jesús, lo mismo que era indiscutible el título de «Madre de Dios» para referirse a María). Más aún, a la luz de la historia de la salvación, era verdad que el pueblo judío había sido «repudiado» y «maldecido», aunque nadie estaba autorizado para transferir estas definiciones desde el ámbito teológico a la esfera de la interpretación de los hechos históricos, y menos aún para recurrir a ellas con el fin de legitimar cualquier forma de discriminación. Sin embargo, esta doctrina tradicional, cuya autoridad se basaba en la Escritura misma y en los más antiguos Padres de la Iglesia, era la que algunos –según Carli– trataban ahora de repudiar²²⁵.

A comienzos de marzo la secretaría se reunió una primera vez en Ariccia para analizar las enmiendas propuestas por los padres sobre los dos esquemas de la libertad religiosa y de las religiones no cristianas. Los expertos que trabajaban en el texto sobre los judíos eran los mismos que habían trabajado en él durante los anteriores meses de octubre y noviembre: entre ellos se encontraban Congar, Neuner, Baum, Oesterreicher y Moeller. Se reunieron antes que comenzara la sesión plenaria, a fin de examinar el trabajo que había que hacer²²⁶. En aquella ocasión Willebrands expuso ya su preocupación por el desarrollo de los acontecimientos en el Oriente Medio, atribuyendo principalmente la responsabilidad de las protestas árabes a la radio israelí, que había dicho a la ligera que el Concilio había absuelto a los judíos de la acusación de deicidio. Los expertos aceptaron la cauta propuesta de Willebrands de corregir el texto, invirtiendo el orden de las frases, es decir, haciendo que precedieran las declaraciones sobre los límites de la responsabilidad por la muerte de Cristo, y que siguiera luego la declaración contra la acusación de deicidio y contra la reprobación de los judíos²²⁷.

225. Sobre esto véase igualmente A. Riccardi, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari 1993, 260s.

226. Cf. JCng, 666.

227. *Ibid.*, 26 de febrero de 1965. El grupo había trabajado a partir de un informe preparado probablemente por Baum, que analizaba los *vota* enviados entretanto a la secretaría (*De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas. Relatio de Numero 4*; Documentos de De Smedt, 14.14/1). Baum redactó también la *expensio modorum* elaborada por el grupo y presentada en la reunión plenaria de la secretaría (Documentos de De Smedt, 14.8/3). El texto propuesto por los expertos para el pasaje en discusión era el siguiente: «*Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt (Cf. Io. 19, 6), tamen ea quae*

Pero los obispos, en la sesión plenaria, se mostraron más cautelosos todavía. En la apertura de la sesión, Bea expresó sus graves preocupaciones ante las reacciones mostradas por los países árabes, que se habían negado a publicar todas las explicaciones que se les habían proporcionado. «Los árabes —señaló Bea— no hacen ninguna distinción entre la política y la religión, e interpretan cualquier declaración religiosa favorable a los judíos como la adopción de una actitud favorable al Estado de Israel», en contra de la causa de los palestinos²²⁸. Los obispos se mostraron más receptivos que los teólogos a las razones de prudencia pastoral, propuestas por el cardenal, y parecían estar dispuestos a eliminar del texto la declaración. Inflúan también en ellos probablemente las referencias doctrinales por parte de Carli a la interpretación literal de Hch 3, 15 («auctorem fidei interfecistis»), que constituía efectivamente la referencia a una larga tradición existente en la Iglesia. Sin embargo, en defensa de la declaración y a favor del texto propuesto por los expertos, intervino el elegido cardenal Sheehan, según el cual no era posible omitir la condena de la expresión «pueblo deicida», símbolo de todas las vejaciones sufridas por el pueblo judío, sin abrir el camino a graves malentendidos y sin debilitar drásticamente el texto que precisamente tenía su razón de ser más profunda en una revisión de tal juicio. Al final, la secretaría, profundamente dividida en su interior, decidió conservar en el texto la frase contra las acusaciones de deicidio, con la forma propuesta por Willebrands y por los expertos, reservándose, no obstante, el derecho de volver a examinar toda la cuestión en la siguiente sesión plenaria prevista para el 10 de mayo²²⁹.

Durante los dos meses siguientes, Willebrands y Duprey, probablemente de acuerdo con Pablo VI, emprendieron dos viajes a Oriente Medio para visitar a los patriarcas católicos, darse cuenta personalmente de las reacciones suscitadas por el esquema, tratando de conciliar a los patriarcas y de conseguir que ellos estuvieran de acuerdo. Durante el primero de los dos viajes, a Líbano y a Siria, se dieron cuenta en seguida de las dificultades que incluso el nuevo texto había provocado. En Damasco fueron a ver probablemente a Máximos IV Saigh, cuya reacción fue extremadamente negativa. Quizá en aquella ocasión o en las semanas siguientes, el patriarca hizo saber que, si se aprobaba la declaración en aquella forma, él abandonaría el aula conciliar.

En Roma crecía la preocupación por la delicada situación que se había creado. A comienzos de abril, en un clima de incertidumbre y tensión, comenzaron a difundirse rumores sobre las intenciones del Pontífice de corregir el texto. Con ocasión de la celebración de los ritos del Domingo de Pasión, Pablo VI, en el sermón pronunciado en la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, se refirió a la muerte de Cristo, atribuyen-

in passione *Eius* perpetrata sunt minime toti populo tunc viventi, multo minus *Iudaeis hodiernis* imputari possunt. *Hinc* populus iudaicus *nec* ut gens a Deo reprobata vel maledicta *nec* ut deicidii reus exhibeatur, proinde ac si hoc ex Sacris Litteris sequeretur» [«Aunque las autoridades judías y sus seguidores urdieron la muerte de Cristo (cf. Jn 19, 6), las cosas que fueron perpetradas en la pasión de Cristo no pueden imputarse al pueblo que vivía entonces, y mucho menos a los judíos de hoy día. Por tanto, no hay que presentar al pueblo judío como un pueblo reprobado o maldito por Dios o como culpable de deicidio, como si tal cosa se siguiera de las Sagradas Escrituras»].

228. JCng, 1 de marzo de 1965.

229. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 462s.

do su responsabilidad al pueblo judío, con expresiones que suscitaron las protestas de la comunidad judía. Ratzinger refería a Congar que Pablo VI «serait convaincu de la responsabilité collective du peuple juif dans la mort du Christ» [«estaría convencido de la responsabilidad colectiva del pueblo judío en la muerte de Cristo»]²³⁰. Pero, dado el estado actual de las fuentes, parece difícil determinar las convicciones reales del Pontífice, ocultas como estaban detrás del difícil trascurso de las mediaciones durante aquellas semanas. Sin duda alguna, Pablo VI estaba muy preocupado por los resultados que la aprobación del esquema pudiera tener en Oriente, y buscaba una solución satisfactoria. Durante la Semana Santa, Willebrands y Duprey emprendieron un segundo viaje, esta vez a Jerusalén y a El Cairo, con algunas propuestas para presentárselas a las Iglesias orientales²³¹. Willebrands sugirió al patriarca latino de Jerusalén la posibilidad de corregir el texto para «eliminar la frase que habla del deicidio y para no mencionar específicamente el antisemitismo, sino para condenar en términos más generales las persecuciones a causa de la religión, la raza, el color, etc.». Esta sugerencia significaba modificar sustancialmente el texto presentado a comienzos del tercer período y rechazado por los padres, sugerencia que la reciente sesión plenaria de la secretaría había rechazado de nuevo. Sin embargo, el patriarca respondió que se trataba de una solución insuficiente, porque las reacciones árabes se habían desencadenado aun antes de conocer el texto. A su parecer, «el único medio de evitar dificultades es el no hacer una declaración». Unos cuantos días más tarde, en Egipto, Willebrands propuso al patriarca copto ortodoxo Kyrillos VI, y luego al patriarca copto católico de El Cairo, una sugerencia más radical todavía: la de eliminar la declaración de la agenda conciliar para confiársela a la Secretaría para la unidad de los cristianos y a la Secretaría para las religiones no cristianas, con el encargo de promover, dentro del marco establecido en el texto votado por los padres, nuevos estudios que profundizaran en todas las religiones no cristianas²³².

230. JCng, 3 de abril de 1965: «Es una página grave y triste. En efecto, narra el encuentro entre Jesús y el pueblo judío. Aquel pueblo, predestinado para recibir al Mesías, que lo aguardaba desde hacía miles de años y que estaba completamente absorbido por esta esperanza y esta certeza, en el momento preciso, es decir, cuando el Cristo llega, habla y se manifiesta, no sólo no lo reconoce, sino que lo combate y lo injuria y, finalmente, le dará muerte» (OssRom, 7 de abril de 1965; citado en Carli, *È possibile discutere*, 471). Estas palabras de Pablo VI suscitaron las vivas protestas de S. Piperno, presidente de la Unión de las comunidades israelitas italianas, y de E. Toaff, superior de los rabinos de Roma, que enviaron un telegrama al Vaticano; *ibid.*, 470.

231. Con toda probabilidad, este segundo viaje se produjo también con la aprobación personal de Pablo VI, a quien Willebrands refirió después el resultado mediante un informe detallado. Este informe, antes de ser presentado al Pontífice, fue aprobado por Bea (cf. AS V/3, 313-320). El informe que nosotros conocemos apenas hace referencia alguna a los resultados del primer viaje. En su segundo viaje, Willebrands y Duprey visitaron primeramente en Jerusalén al patriarca católico G. Gori, al padre L. Capiello, custodio de Tierra Santa, al patriarca armenio ortodoxo Y. Derderian, al patriarca greco-ortodoxo de Jerusalén Benediktos, al arzobispo anglicano MacInnes; en El Cairo visitaron al patriarca copto ortodoxo Kyrillos VI en el monasterio ortodoxo de San Menas, al patriarca copto católico Sidarouss, y al embajador del Líbano en Egipto. El viaje se desarrolló entre los días 23 y 28 de abril de 1965.

232. En el informe presentado a Pablo VI, a su regreso a Roma, Willebrands indicaba con claridad los peligros que hubiera podido entrañar la promulgación del texto, tal como éste se encontraba, incluso después de las correcciones de marzo de 1965: «Se corre peligro, sin duda alguna, de suscitar una reacción violenta e incluso una persecución contra los cristianos en los países árabes del Próximo Oriente». Willebrands hacía notar cómo los cristianos del Oriente Medio, tanto católicos como ortodoxos, no comprendían la atención espe-

En aquellos mismos días en que Willebrands y Duprey se hallaban de viaje, Pablo VI recibió en audiencia a Bea y le transmitió algunos documentos relativos al esquema sobre las religiones no cristianas, en los cuales se transparentaba con precisión cual era la postura del Pontífice con respecto a la declaración. Concretamente Pablo VI le dio a conocer la amenaza lanzada por Máximos IV de abandonar el aula, en cuyo caso él se habría visto obligado «a suspender la discusión y a no aprobar la declaración basada en el esquema sobre los judíos»²³³. Además, le comunicó una serie de enmiendas que, a su parecer, sería conveniente efectuar en los puntos más problemáticos del esquema. Tales enmiendas iban en la misma dirección que la primera sugerencia de solución, cuya viabilidad se estaba encargando Willebrands de verificar mientras tanto en el Oriente. El Papa pedía que «se omitiera la frase: 'neque ut deicidii rei'», no sólo para no suscitar dificultades por parte de los árabes, sino también porque, a su parecer, el concepto aparecía ya expresado con suficiente claridad en la frase anterior. Además, el Papa pedía que se expresara en términos genéricos la condena de las discriminaciones y de las persecuciones de tipo religioso, sin hacer referencia explícita a los judíos y sustituyendo la condena (la cual debe reservarse propiamente para las herejías) por una simple reprobación²³⁴. El Pontífice quería dejar cierto margen de libertad a la secretaría para la discusión del problema. Y parece que, para garantizar tal libertad, había pedido a Bea que no hiciera público el contenido de la audiencia. Sin embargo, algunos días después, hizo que llegara a la secretaría por vía oficial (Dell'Acqua envió una fotocopia de ella a Felici) sus propuestas de enmienda, calificadas como «algunas observaciones presentadas ya en audiencia al Eminentísimo Señor Cardenal Agustín Bea»²³⁵.

cial que se dedicaba a los judíos. La aprobación de la declaración significaba el peligro de suscitar un nuevo conflicto entre católicos y ortodoxos en aquellos países. El clima era totalmente diferente del que existía en los países occidentales, donde estaba vivo en la memoria de todos el recuerdo de lo sucedido en Auschwitz.

233. Cf. la nota de Pablo VI a Bea, del 24 de abril de 1965 (AS V/3, 211). La noticia de la audiencia se da en el OssRom del 25 de abril de 1965.

234. A. Dell'Acqua a Felici, 27 de abril de 1965, y *adnexum* (24 de abril de 1965), en AS V/3, 212s (el informe escrito de Willebrands a Pablo VI es únicamente del 8 de mayo de 1965 y fue enviado a Dell'Acqua el 9 de mayo de 1965, en AS V/3, 313ss). Además de estas indicaciones precisas, Pablo VI transmitió también a Bea otros dos documentos de procedencia incierta. El primero, en italiano, era quizá una nota tomada por el mismo Pontífice, y se titulaba: *Circa lo svolgimento del Concilio – Voci che corrono* [«Sobre el desarrollo del Concilio – Rumores que corren»]. Hablaba de las preocupaciones de algunos de que «el Concilio esté excesivamente dominado por los 'hermanos separados' y por su mentalidad»; se hablaba incluso de una reducción de la libertad psicológica, de la búsqueda del consenso con los hermanos separados en lugar de aspirar a la coherencia con la enseñanza de la Iglesia católica, del predominio de las opiniones «progresistas», y de que se escuchaba más a los teólogos que a los obispos: «Si así fuera –concluía la nota–, el concilio Vaticano II iniciaría un período de agitaciones doctrinales y de confusión espiritual. La Iglesia, en vez de salir del Concilio más unida y más fuerte, saldría perturbada y debilitada, y privada de aquel ejercicio de su magisterio normal y de la obediencia real que se le debe prestar, y que es un ejercicio por el cual la Iglesia puede afrontar con confianza el 'diálogo' con el mundo moderno» (AS V/3, 209). En cambio, el otro documento, escrito en inglés, hablaba en términos bastante duros contra la acusación de deicidio que todavía se hacía gravitar sobre el pueblo judío; señalaba con el dedo el antisemitismo católico, considerándolo como el origen de las graves persecuciones de la historia contra aquel pueblo, y pedía que el Concilio diera una señal clara del cambio real que se había efectuado en la Iglesia católica (AS V/3, 210s).

235. Dell'Acqua a Felici, 27 de abril de 1965 (AS V/3, 212s). Dell'Acqua pedía también expresamente «que tenga usted la amabilidad de transmitir a ese Despacho el texto modificado del esquema, antes de proceder a su impresión definitiva».

A comienzos de mayo la tensión podía medirse por la multitud de rumores que corrían acerca de la suerte del esquema. Algunos decían que el Papa se disponía a suprimir el decreto en el orden del día conciliar. Según otros, Pablo VI se preparaba para sustraer a la secretaría la competencia para la revisión del texto, a fin de confiársela a un comité limitado a cuatro personas, entre las cuales se hallaría también Carli²³⁶. En medio de este ambiente de incertidumbre se aproximaba la sesión plenaria. Durante la semana anterior se reunió el grupo de expertos que trabajaba en el esquema. Willebrands les explicó entonces los resultados de sus viajes al Oriente Medio, e incluso los teólogos que hasta entonces se habían sentido seguros de los resultados obtenidos se dieron cuenta de que todo volvía a ser tema de discusión, y que el texto aprobado hacía escasamente dos meses no había satisfecho las circunstancias externas, y que ahora no podía ya defenderse. En aquel momento no había que trabajar ya basándose en cuestiones teológicas, sino en problemas eminentemente políticos. Impresionaban las noticias que Willebrands traía del Oriente Medio, e incluso Congar parecía estar más atento a las consideraciones dictadas por la prudencia²³⁷. Desde el comienzo mismo de estas reuniones preliminares, los participantes hablaron de las dos soluciones posibles que se habían propuesto: la de modificar el texto eliminando la referencia a la acusación de deicidio, y la de remitir todo el documento al período posconciliar, confiándolo a la Secretaría para la unidad y a la Secretaría para los no cristianos. La primera solución

236. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 466s, y Schmidt, *Il cardinale Bea*, 582 (nota). También Congar escuchó voces semejantes a comienzos de mayo: «Davis habla de lo que ha referido el 'Observer'; Long y Stransky dicen que los periódicos hablan incluso de una comisión que habría sido convocada por el Papa (cuatro miembros, entre ellos el cardenal Colombo) para que le mantuviera informado sobre algunos puntos que tenían que ver con la cuestión» (JCng, 3 de mayo de 1965); en cuanto a la prensa católica, cf. ICI, 15 de mayo de 1965, p. 15.

237. El extenso relato que Congar ofrece en su diario parece que expresa cierta sorpresa por las palabras de Willebrands, como si tan solo en aquel momento se diera verdadera cuenta de la situación en que se encontraban: «En el Oriente, tanto los cristianos como los judíos y los árabes, y, entre los cristianos, tanto los ortodoxos como los católicos, interpretan esta declaración en un sentido completamente diferente del sentido real. Entre los árabes y los judíos, cualquier palabra relativa a los judíos hace que la gente se sienta en una situación de guerra. Aunque los gobiernos se sintieran asegurados por las explicaciones, el pueblo no comprendería ni explicaciones ni matices. Los judíos, por su parte, se aprovecharán del texto, como ya lo han hecho. Algunos de ellos encontrarán en el texto una justificación para su presencia en Palestina: porque, si ellos son los hijos de la alianza, tienen derecho a poseer las tierras de la alianza. Fatalmente, una declaración del Concilio comprometería a todos los cristianos ante los ojos de los musulmanes. Estos últimos no harán distinción entre ortodoxos, coptos y católicos. Y sus reacciones pueden ser extraordinariamente brutales. Este mismo año, después de decir un *muezzin*, el viernes por la tarde, en una aldea de Egipto: '¿Cómo? ¿Os llamáis musulmanes y toleráis que en la aldea haya iglesias cristianas?...?' A la salida de la mezquita, la multitud estúpida incendió esas dos iglesias... Existe una presión extraordinariamente violenta contra los coptos en Egipto. Un poco en todas partes el cristiano está sometido a vejaciones de mil clases. Podemos estar seguros de que una declaración sobre los judíos desencadenaría una persecución con incendios de iglesias y asesinatos de cristianos. Ya desde ahora se ha creado una tensión entre los ortodoxos y nosotros. Los ortodoxos se distancian de los católicos y quieren calificarse como mejores patriotas... Si el Concilio siguiera adelante con su declaración, y se dedujeran de ella graves consecuencias, en las cuales se vieran implicados no sólo los católicos, sino también los coptos y los ortodoxos, estos últimos nos reprocharían amargamente el haber procedido nosotros solos, y no haber tenido en cuenta debidamente la suerte que iba a correr la presencia cristiana en el Cercano Oriente, en una palabra, nos reprocharían el haber actuado de manera desfavorable para ellos. ¿Y quién asumiría la responsabilidad por el hecho de que se declare una persecución contra los católicos, siendo así que no se trata de una cuestión de fe?» (JCng, 688s).

procedía directamente de Pablo VI y contaba con el apoyo de Bea; la otra solución era mantenida por Willebrands, el cual se hallaba convencido de que el suprimir alguna de las frases del texto no habría eliminado de hecho los peligros de que se produjeran conflictos en Palestina.

Por lo demás, renunciar completamente a la declaración les parecía a muchos que no sólo era una derrota sino también un fallo por el hecho de no haber atendido responsabilidades históricas concretas. «Veinte años después de Auschwitz, es imposible que el Concilio no diga nada» —observaba Congar—. En su opinión, se podía pensar quizá en una solución intermedia: elaborar un nuevo texto que condenara de manera radical todas las persecuciones religiosas y raciales —«toda violencia por motivos de raza y de religión», haciéndose alusión a la masacre de los armenios y también a la de los judíos— y que fuera un texto que enunciara también algunos principios fundamentales con respecto al pueblo judío y a su lugar en la historia de la salvación. Tales principios serían entonces la base para elaborar un documento más orgánico, cuya composición el Concilio habría encargado oficialmente a las dos secretarías²³⁸. Congar comenzó a pensar concretamente en un texto de este tipo para la declaración, y elaboró un proyecto que entregó a Bea y que se convirtió en una tercera solución posible²³⁹.

Así y todo, en la víspera de la sesión plenaria la solución de Willebrands parecía la más capaz de recibir el mayor número de adhesiones. Ofrecía la ventaja de no tener que corregir un texto sobre el que ya se había votado y que había sido aprobado, exceptuados los *modi*, por la mayoría de los padres. Por su parte, Oesterreicher, tenso y contrariado, se había convencido finalmente de que no era posible sacar adelante el texto ya votado, sino que era preferible suspender su redacción para conservarlo como texto de referencia. El mismo Congar terminó por ser de esta misma opinión²⁴⁰.

Tan sólo el 12 de mayo, en la sesión plenaria de la secretaría, comenzó a discutirse el esquema sobre las religiones no cristianas, es decir, únicamente cuando hubo terminado ya la reunión de la Comisión de Coordinación. Willebrands ofreció de nuevo un informe detallado sobre sus dos viajes realizados al Oriente Medio y sobre la situación en que se hallaba la redacción del esquema. Willebrands presentó las dos hipótesis de solución más acreditadas. Bea añadió otras dos hipótesis: la de preparar una declaración

238. JCng, 690s. La referencia a los armenios fue sugerida por una noticia aparecida en la prensa de aquellos días: en los días 24 y 25 de abril las comunidades cristianas armenias habían celebrado el 50º aniversario de la masacre del pueblo armenio (cf. ICI, 15 de mayo de 1965, p. 8s).

239. Cf. JCng, 10 de mayo de 1965, y el anexo 223. Cf. también Schmidt, *Agostino Bea*, 583, nota 76.

240. JCng, 6 de mayo de 1965: «A la salida, veo un momento a Mons. Oesterreicher. Está tenso. Pienso que la solución —si es que hay que inclinarse de veras ante las razones desarrolladas el lunes por Mons. Willebrands— es: suspender la publicación del texto que ha sido ya votado por el Concilio (exceptuados los *modi*) y que permanecía como expresión cierta de la *mens Concilii*, y declarar sinceramente a la opinión pública por qué motivos de política humana y de paz el Concilio ha querido postergar tal publicación». Y el 10 de mayo de 1965: «Cuando salíamos, el cardenal Bea me dice que él sería bastante favorable a una solución como la que yo propuse en tercer lugar para la declaración sobre los judíos (un nuevo texto breve y general). Pero yo le respondo que, por mi parte, después de reflexionar mejor, pienso que sería preferible aplazar la promulgación del texto, el cual, al haberse votado sobre él, expresa oficialmente el espíritu oficial del Concilio, y decir luego sinceramente el motivo por el cual no se llega a una promulgación formal, y recomendar a las dos secretarías que trabajen según el espíritu y en la dirección de este texto».

mínima sobre los principios que la Iglesia hubiera debido seguir en las relaciones con los no cristianos, sin entrar en casos particulares, y la solución de dejar toda la cuestión en manos del Papa. Contrariamente a lo que se preveía en la víspera, la hipótesis mantenida por Willebrands no fue acogida muy favorablemente, porque muchos miembros pensaban que el Concilio no podía abandonar de una manera tan sensacional su responsabilidad ante un problema de tanta importancia. Tuvo lugar una importante intervención de De Smedt en este sentido. Según él, habría que promulgar la declaración, especificando en el texto mismo que la declaración no hacía ninguna referencia a la situación política actual. Distanciándose de Heenan, que se inclinaba a subestimar la amenaza de Máximos IV, vemos que De Smedt reconoció las preocupaciones por las posibles repercusiones que la declaración pudiera tener sobre las Iglesias del oriente, y por esta razón sostenía que era preferible corregir el texto, eliminando las palabras donde se condenaba el hecho de haber llamado a los judíos «deicidas». En todo caso, De Smedt era contrario a dejar que recayera sólo sobre el Pontífice la responsabilidad de toda la difícil cuestión; era necesario, dijo, «proteger a la corona». En mantener esta postura se encontraron también sustancialmente de acuerdo Martin, Charrière y Gran. El alemán Stangl recordó vigorosamente las razones por las cuales, a veinte años de distancia del genocidio de los judíos, el Concilio no podía permanecer en silencio sin comprometer la credibilidad moral de la Iglesia.

Por parte oriental, las posturas se hallaban divididas: Rabban era favorable a que se corrigiera el texto; Hermaniuk quería remitirlo a las dos secretarías; mientras que Mansourati se declaró favorable a un texto más genérico. Esta última sugerencia logró que otros estuvieran también de acuerdo con ella, como sucedió con Holland. Y hacia esta sugerencia parece que también Bea se iba inclinando cada vez más. El presidente de la secretaría trató igualmente de leer un primer esbozo del texto, probablemente preparado por Congar, pero inmediatamente surgieron dudas muy convincentes sobre la legitimidad de permitir que la secretaría sustituyera el texto ya aprobado por el Concilio, reemplazándolo por un texto completamente nuevo.

Se pasó entonces a discutir enmiendas específicas, en particular la idea de eliminar la reprobación de que a los judíos se les acusara de «deicidas». Las posturas se hallaban intensamente divididas entre quienes mantenían que no se podía reprobear una doctrina de larga tradición en la Iglesia, y aquellos que, en cambio, no querían apoyar posturas antisemíticas. Entre los primeros se hallaban principalmente los orientales, que citaban en su favor la homilía de Pablo VI en el Domingo de Pasión. Se llegó a una votación, la cual, no obstante, dio un resultado muy incierto: nueve eran favorables a conservar lo de «deicidas»; quince eran contrarios. Se recurrió al hecho de que Holland, momentáneamente ausente, no hubiera podido participar en la votación. Y se sentía incertidumbre acerca de la mayoría necesaria para decidir aquella cuestión: si bastaba la mayoría simple o era necesaria la mayoría de dos tercios. Dejando por el momento en suspenso la cuestión, se pasó a discutir la frase propuesta por De Smedt de que se excluyera de la declaración cualquier referencia política, una adición que tenía que ver específicamente con la condena del antisemitismo. Y tan solo en aquel momento Willebrands se decidió a comunicar los *modi* propuestos por Pablo VI, especialmente los que pedían que

se eliminara aquella frase de condena, sustituyéndola por una condena genérica de todas las persecuciones raciales, y que se redujera el «*deplorat et damnat*» a un simple «*reprobat*». De Smedt, contrario a tal reducción de la condena, planteó la cuestión acerca de la libertad de la secretaría para rechazar la enmienda propuesta por el Pontífice, pero en este punto tanto Bea como Willebrands actuaron tranquilizando las reacciones. La votación sobre la enmienda de supresión tuvo de hecho un resultado negativo (quince votos fueron favorables y ocho fueron contrarios, pero la mayoría exigida para las enmiendas era una mayoría de dos tercios, y habrían sido necesarios dieciséis votos para que se aprobara la moción). Así que el párrafo de la condena del antisemitismo permaneció en su lugar, con la adición del inciso propuesto por De Smedt. Fue aprobada a continuación por unanimidad la reducción de la condena al solo «*deplorat*». Willebrands leyó entonces los demás cambios propuestos por Pablo VI, entre los cuales se incluía el que pedía la eliminación de la expresión «*deicidas*». Se oyeron varias protestas, pero al fin se decidió repetir la votación sobre este punto, porque tal petición constituía un elemento nuevo importante. El resultado, esta vez, fue claro (diecisiete votos a favor y seis en contra), y la expresión fue eliminada, oyéndose varios testimonios de satisfacción por parte de los orientales.

El último día de la sesión, De Smedt propuso el texto de dos proposiciones que se presentarían en el aula en el caso de que el esquema no pudiera ser promulgado. La propuesta de De Smedt se orientaba a que el Concilio votara sobre el esquema y lo aprobara tal como estaba, dejando todas las consideraciones acerca de la oportunidad al solo momento de la promulgación. Las proposiciones recuperaban por vía subordinada la sugerencia de Willebrands de que se pidiera la redacción del esquema a la Secretaría para la unidad de los cristianos y a la Secretaría para las religiones no cristianas, pero manteniendo como base de referencia imprescindible el texto votado definitivamente en el aula²⁴¹. Sin embargo, esta propuesta encontró varias oposiciones: tanto Bea como Mansourati hicieron notar que no se podía distinguir tan nítidamente entre la aprobación del Concilio y la promulgación, y que la aprobación habría implicado ya los peligros temidos. El estadounidense Van Valsen señaló que las proposiciones no harían más que crear mayor confusión, porque una considerable mayoría de los padres se había expresado ya como favorable al texto, y éste no podía ser debilitado ulteriormente.

Así pues, el resultado de las tempestuosas discusiones mantenidas durante aquellos meses fue el de presentar el texto enmendado a la asamblea conciliar, corregido esencialmente según dos de las enmiendas pedidas por Pablo VI: la supresión de la condena de la expresión «*culpables de deicidio*», y la reducción de la condena del antisemitismo a un simple «*deplorat*»²⁴². Se trataba en cierto sentido de una solución de compromiso, pero

241. Documentos de De Smedt, 14.8/1.

242. Informando a Congar, unos días más tarde, sobre el resultado de la votación, el P. Hammer lo interpretaba de esta manera: «Trataré de responder a su pregunta. La discreción absoluta se ha exigido y se ha mantenido hasta ahora. Pero, como usted es miembro de la Comisión, ¿no es verdad que tiene derecho a conocer sus decisiones? *El texto se ha mantenido*. Simplemente la mayoría de dos tercios ha aceptado que la palabra 'deicidio' no aparezca [...] en el texto. Es la única concesión que se ha hecho 'pro bono pacis' (pero usted sabe que el equivalente de la palabra se encuentra en la frase precedente). El cardenal Bea habría querido que se presentara paralelamente un texto sustitutivo. ¿Se nos ha propuesto un texto? [...]: se

pronto quedó claro que esta decisión provocaría de nuevo los ataques de quienes habían acogido el antiguo texto como una victoria importante para la mente del Concilio. En el momento de abandonar Roma para regresar a Bélgica, después de la reunión de la Comisión de Coordinación, Suenens escribió rápidamente una carta a Dell'Acqua, en la cual formulaba dudas explícitas sobre la legitimidad de las modificaciones introducidas: «Se trata, después de todo, de un texto ya votado por una inmensa mayoría que quiso expresamente que se introdujeran algunas fórmulas que en este momento se piensa en suprimir. Estas modificaciones, procedentes de la secretaría como tal, se oponen formalmente a lo dispuesto en el reglamento del Concilio, que no admite retoques sustanciales *post suffragationem*. Así que la Secretaría para la unidad no puede proponerlas en virtud de su propia autoridad». Suenens acentuaba el peligro de que de esta manera se llegara a conocer la intervención directa del Pontífice, el único que, según las normas del reglamento, podía intervenir en el texto en aquella coyuntura: «on ne voit donc pas la possibilité de ne pas découvrir la couronne» [«no se ve, pues, la posibilidad de no descubrir la corona»], observaba Suenens²⁴³. Dell'Acqua transmitió la carta de Suenens a Felici; para aclarar todo el procedimiento, Felici compuso entonces un memorándum completo sobre la historia del texto, mostrando a la luz del reglamento la legitimidad de cada fase en la redacción del esquema y reivindicando el derecho del Pontífice a intervenir en cualquier momento en las actividades del Concilio. Las objeciones de Suenens basadas en la inoportunidad no fueron tenidas en cuenta por Felici, quien pensó en cambio que sería conveniente mantenerse abiertos ante la intervención del Papa. Por lo demás, él decía que se hallaba esencialmente convencido de lo correcta que era la solución sugerida por Willebrands, es decir, dejar el esquema para que fuera elaborado después del Concilio por las secretarías. De hecho, recordó que esta solución era sustancialmente la misma que Cicognani había sugerido durante el período preparatorio. Pero Felici volvía a proponer también modestamente una sugerencia que había sido estudiada ya con anterioridad y abandonada rápidamente, a saber, la de sustituir la declaración por una referencia clara a la cuestión judía en el esquema XIII²⁴⁴. La sugerencia anticipaba simplemente una controversia que volvería a abrirse en septiembre. El tono duro de Felici no permitía presagiar nada bueno.

d) Las demás comisiones

1) La Comisión para el apostolado de los laicos

El esquema sobre el apostolado de los laicos era uno de los pocos que habían escapado de las decisiones del «Plan Döpfner». Aunque durante la intersesión anterior este

nos ha propuesto una especie de llamamiento a la benevolencia, al espíritu de paz. De hecho, la discusión no llegó a ningún resultado a tal propósito. *La única decisión: el texto enmendado en la comisión según los modi será presentado al Concilio*» (JCng, anexo 224/2).

243. AS V/3, 321. Suenens dice así en la posdata: «No tengo ninguna opinión personal sobre la cuestión misma. Sin embargo, deseo que la persona del Santo Padre no se vea cuestionada y que ellos busquen eventualmente otra manera de salir de esto»; copia del original mecanografiado con la posdata escrita a mano, en los Documentos de Prignon, 1134.

244. AS V/3, 325-331.

esquema fue abreviado en comparación con las redacciones anteriores, sin embargo, no tuvo que quedar reducido a «proposiciones», y fue discutido como un esquema completo²⁴⁵. Por esta razón la discusión fue relativamente más prolija, y no terminó con la votación, sino cuando se devolvió el esquema a la comisión para que se introdujeran las modificaciones exigidas por la votación.

Unos diez días después de finalizada la discusión en el aula, la comisión se reunió en sesión plenaria. La secretaría había recogido y distribuido ya a los miembros y a los expertos las observaciones orales y escritas sobre el esquema²⁴⁶. La labor de revisión se distribuyó entre cinco subcomisiones, asignando a cada una de ellas un capítulo del esquema²⁴⁷. Durante la discusión hubo numerosas peticiones de que algunos temas particulares quedaran integrados o fueran desarrollados más profundamente. Se pidió que se concediera más espacio para profundizar teológicamente en el apostolado de los laicos en conexión con el correspondiente capítulo del *De ecclesia*; que se tratara de manera más detallada acerca de la acción social; que se profundizara más en el tema de la formación para el apostolado y en el de la espiritualidad de los laicos. La tercera subcomisión había asumido la tarea no sólo de la revisión de su propio capítulo, sino también de examinar las observaciones generales y en particular las que se referían al orden en que había que exponer la materia²⁴⁸.

A finales de octubre se presentó un plan para una nueva organización del esquema, el cual tendría ahora seis capítulos a causa de la adición de un capítulo final sobre la espiritualidad y la formación de los laicos para el apostolado. Se hicieron ampliaciones sustanciales en el capítulo primero por la adición de ideas de tipo teológico, y en el ca-

245. E. Vilanova, *La intersesión (1963-1964)*, en HV 3, 329-334, y M. T. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu» e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici (settembre 1962-maggio 1964)*, en *Experience*.

246. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»* (Documentos de Glorieux, 810, p. 126). La labor de la revisión del esquema había comenzado ya antes de la discusión en el aula, a partir de las observaciones recibidas en el transcurso del verano. Durante el tercer período la comisión se había reunido siete veces en sesión plenaria: dos veces antes (el 22 y el 29 de septiembre), una vez durante (el 9 de octubre) y cuatro veces después de la discusión del esquema en el aula (el 23 de octubre y el 5, el 12 y el 19 de noviembre). La secretaría recogió las intervenciones, y éstas se encuentran en: *Animadversiones a patribus conciliaribus in aula factae super schema «De apostolatu laicorum»*, «A – Animadversiones generales» (Documentos de Quadri, 2.52a-b), y «B – Animadversiones particulares» (Documentos de Quadri, 2.41a-b).

247. Para la lista de los miembros de las subcomisiones, cf. *Subcommissiones pro schemate «De apostolatu laicorum»* (22 de septiembre de 1964) (Documentos de Quadri, 2.45); en la sesión plenaria del 9 de octubre se distribuyó la nueva lista de los miembros de las subcomisiones juntamente con una *Ratio procedendi commissionis et subcommissionum iuxta ordinem Concilii*, en *Acta commissionis conciliaris*, 119 y 125. La *Ratio* se encuentra en Documentos Sankt-Georgen, 45.2. Las subcomisiones habían comenzado a reunirse hacía ya una semana, y en aquella sesión plenaria procuraron informar sobre la labor realizada acerca de las observaciones recibidas durante el verano: *Acta*, 118s; cf. *Emendationes ad schema «De apostolatu laicorum» a Subcommissionibus acceptae* (22 de septiembre de 1964) (Documentos de Quadri, 2.46).

248. *Acta commissionis conciliaris*, 126. Cf. también la *Relatio* de la subcomisión sobre el tema (Documentos de Quadri, 2.50). En la carta de convocatoria para la sesión del 23 de octubre de 1964, Glorieux insertaba también algunos *Puncta quae fusius tractanda sunt*, propuestos por la tercera subcomisión (*ibid.*, 2.51). La labor no era fácil, entre otras cosas porque miembros y expertos se hallaban dedicados frecuentemente a otras tareas, y sus frecuentes ausencias reducían el ritmo del trabajo. Tanto es así que Glorieux escribió una carta general quejándose de ello (*ibid.*, 2.48).

pítulo segundo por la inserción de un nuevo párrafo sobre la acción social²⁴⁹. Pero acerca del enfoque general del documento y sobre la nueva organización de las diversas materias, continuó discutiéndose en las siguientes reuniones plenarias durante el mes de noviembre²⁵⁰. Detrás de los problemas que fueron surgiendo, había concepciones bastante diversas sobre el apostolado laical y principalmente sobre su organización. Fueron importantes, a este respecto, las discusiones sobre la relación entre el apostolado individual y el apostolado organizado, sobre la conveniencia o no de incluir la caridad entre los fines del apostolado juntamente con los fines habituales del apostolado directo e indirecto, sobre las nuevas formas del apostolado del ambiente y sobre la relación de las mismas con las formas tradicionales del apostolado familiar y parroquial²⁵¹.

A pesar de estos problemas, la secretaría de la comisión fue capaz de enviar ya el 27 de noviembre, a los miembros y a los expertos, la nueva redacción de los cinco primeros capítulos del texto, elaborados por las respectivas subcomisiones²⁵². Tan sólo con algún retraso, en cambio, se pudo preparar el capítulo sexto sobre la formación para el apostolado, del que se envió un primer esbozo el día 10 de diciembre²⁵³. Se trataba, en

249. *Novus ordo Schematis «De apostolatu laicorum»* (Documentos de Quadri, 2.49). El plan invertía el orden de los capítulos primero y segundo, de tal manera que el esquema presentaba ahora esta forma: 1) La vocación de los laicos al apostolado. 2) Los fines del apostolado. 3) El apostolado en las comunidades y el apostolado en el ambiente. 4) Los diversos modos de apostolado. 5) El orden que debe respetarse. 6) La formación. Para conocer la discusión que se desarrolló en la comisión acerca del orden de las diversas materias en el esquema, cf. *Acta commissionis conciliaris*, 126-129.

250. Las reuniones tuvieron lugar los jueves por la tarde los días 5, 12 y 19 de noviembre, en el aula de San Carlos: *Acta commissionis conciliaris*, 129-133; 133-136; 136-139.

251. Evidentemente, existía aún mucha confusión en cuanto a los términos: no se sabía qué es lo que había que entender por ambientes, si, por ejemplo, también la parroquia y la diócesis podían considerarse como ambientes. Es significativo, a este respecto, un pasaje de la discusión: «Su Excelencia Morris: [...] El vocablo 'communitatis' no se ajusta perfectamente a la parroquia: la parroquia no siempre es una comunidad, por ejemplo, en las grandes ciudades. No debemos vincular excesivamente los dos conceptos. Su Excelencia Ménager: Pero la comunidad eucarística es una verdadera comunidad. No es éste el lugar adecuado para hacer sociología. Su Excelencia Morris: Estaría de acuerdo con Su Excelencia Ménager, si no fuera porque en domingo se celebran varias misas, y también porque la comunidad eucarística no es una cosa duradera. Su Excelencia Ménager: Pero debería durar siempre. Su Excelencia Petit: El esquema debe hablar a los laicos, y ellos no se interesan lo más mínimo por estas discusiones»; *Acta commissionis conciliaris*, 138. El problema era la necesidad de una distinción más clara entre el sujeto y el objeto del apostolado; sin embargo, no era simplemente una cuestión de términos, sino de formas diversas de apostolado y de diferentes direcciones adoptadas por las distintas organizaciones laicales.

252. *Schema decreti De apostolatu laicorum (Redactio a Subcomisionibus facta - 27 Novembris 1964)* (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 16; la carta de acompañamiento, *ibid.*, 36, 14). El texto no contenía aún el nuevo capítulo sexto, una primera redacción del cual, elaborada por Lentini, no había llegado a la secretaría sino el día anterior, y no parecía ser del todo satisfactoria. Fue enviada a los miembros y a los consultores el 10 de diciembre (*ibid.*, 36, 18s). Cf. también *Acta commissionis conciliaris*, 140; el día 1 de diciembre, el texto fue enviado también a los auditores y auditoras que habían colaborado en su redacción.

253. *Schema decreti De apostolatu laicorum* (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 23) (el texto estaba dispuesto en dos columnas, para una confrontación sinóptica entre el texto nuevo y el discutido en el aula). Con respecto al capítulo sexto, cf. *Cap. VI De formatione ad apostolatam* (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 18). Glorieux, evidentemente, se hallaba más bien preocupado por el retraso con que la primera subcomisión, que había asumido la tarea de la redacción, estaba trabajando en el capítulo. En la carta del 10 de diciembre señalaba todas las limitaciones de la redacción propuesta por Lentini, y advertía que la subcomisión debía reunirse, por lo menos, dos días antes de la siguiente sesión plenaria de la comisión para reelaborar el texto (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 19). El 7 de enero Glorieux escribió a Fernández-Conde, pre-

conjunto, de un texto mucho más extenso que el ya discutido. Se había incrementado considerablemente la parte que trataba del fundamento teológico del apostolado laical. Se había profundizado en la definición del laico y en la relación de su misión apostólica con toda la Iglesia y con la jerarquía. Se decía que los laicos «qui de munere Christi suo quisque modo participes effecti sunt, partem singulis propriam in missione totius Populi Dei in Ecclesia et in mundo absolunt» [«que, cada uno a su modo, han sido hechos partícipes de la función de Cristo, cumplen la parte que les corresponde en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo»]. Se había concedido cierto relieve al tema de la caridad y a los carismas del Espíritu Santo, que constituyen la base de la misión apostólica del individuo, y también al tema de la vocación. Sin embargo, la actividad caritativa seguía siendo tratada de manera marginal en comparación con las dos formas de apostolado directo e indirecto (pero la terminología había cambiado, y el esquema hablaba de «animación y santificación de los hombres», por un lado, y de «animación del orden temporal», por el otro). Después se había reservado una atención particular al apostolado del medio social, aunque la subcomisión competente no había logrado aclarar definitivamente la ambigüedad entre la naturaleza de los sujetos y la de los objetos del apostolado. Entre las diversas formas de apostolado se había concedido un espacio más conspicuo al apostolado individual, pero se subrayaba siempre la importancia del apostolado conjunto en sus diversas formas posibles. Se reconocía a los laicos la libertad de fundar asociaciones con fines apostólicos, aunque reservando a la jerarquía el emitir el juicio último sobre la oportunidad de las mismas. En cuanto a la Acción Católica, el texto permanecía sustancialmente fiel a las decisiones adoptadas ya anteriormente por la comisión, definiéndola, aunque no de manera exclusiva, como una forma de apostolado individualizado, el cual se basa en las cuatro notas características que corresponden a aquellas asociaciones que se ajustan a dicho apostolado, «sive nomen Actionis Catholicae habeant sive aliud» [«ya lleven el nombre de Acción Católica o algún otro nombre»].

La comisión fue llamada a discutir y a pronunciarse sobre esta redacción, siendo convocada para una sesión plenaria que se celebraría en los días 25 al 29 de enero de 1965, es decir, inmediatamente antes de la reunión de las subcomisiones de la Comisión Mixta para el esquema XIII, reunión que había sido prevista en Ariccia para comienzos de febrero. Con miras a esta sesión plenaria, se invitó a los miembros y a los expertos a que formularan sus críticas y observaciones relativas al texto. Sobre la base de tales observaciones, cuidadosamente recopiladas por la secretaría de la comisión, se desarrolló la discusión²⁵⁴. La aceptación fue, en conjunto, positiva, pero se formularon numerosas críticas sobre cuestiones de detalle. En muchos puntos las opiniones de los padres se hallaban bastante divididas. Con respecto a la definición del apostolado de los laicos y a su carácter específico en comparación con la actividad ordinaria de los cris-

sidente de la subcomisión, para recordarle sus obligaciones (cf. *Acta commissionis conciliaris*, 140s). Pero a comienzos de enero Bogliolo había preparado ya una nueva redacción, teniendo también en cuenta las observaciones que entretanto habían ido llegando a Roma.

254. *Animadversiones ad Schema «De apostolatu laicorum»* (redact. 27 nov. 1964) (Documentos de Guano, 78[4]).

tianos en el mundo y con el significado global de la acción de la Iglesia en pro de la gloria de Dios, algunas observaciones de Klostermann y de Ménager dieron origen a vivas discusiones, las cuales, no obstante, no condujeron a una suficiente aclaración teológica. La cuestión de la dimensión teológica del apostolado laical se prolongó, por lo demás, a lo largo de toda la discusión, presentándose de nuevo, pero sin lograr aclararse en ninguna ocasión. Y así, a propósito de los «fines» del apostolado, hubo discusión no sólo acerca de la distinción entre apostolado directo y apostolado indirecto, sino también acerca de la doble identidad del cristiano laico como *civis* [«ciudadano»] y como *fidelis* [«creyente»]. Algunos acentuaban la conveniencia de distinguir entre estas dos identidades, mientras que otros subrayaban la compenetración recíproca que existía entre ambas.

Estos temas corrían paralelos, en muchos aspectos, a los abordados en el esquema XIII, y el hecho de que no se supiera gran cosa acerca de este último provocó no pocas incertidumbres. Puesto que no estaba claro todavía desde qué punto de vista se había ocupado la Comisión Mixta de estos temas, no era posible decidir sobre el enfoque específico que había que adoptar ante ellos en el esquema sobre el apostolado laical. En todo caso, no fue accidental el que precisamente el párrafo sobre la animación de las realidades terrenas fuera el más criticado. Las críticas se dirigieron principalmente contra el significado ambiguo de ciertas expresiones relativas al valor propio del orden temporal. Una vez más se hicieron evidentes las limitaciones teológicas del esquema. Las críticas más severas contra este párrafo, elaborado por una subcomisión predominantemente italiana, fueron las formuladas por algunos alemanes, que reavivaron ecos (con participación en parte de los mismos protagonistas) del conflicto que había dividido a la Comisión sobre el laicado durante la fase preparatoria. Los tonos críticos se escuchaban claramente en las preguntas suscitadas por Hirschmann: «¿Qué significa la expresión *animatio christiana ordinis rerum temporalium*, que aquí se contrapone a *santificatio*? ¿Por qué se habla de apostolado? Evidentemente, hay que decir algo sobre el tema. ¿Por qué los laicos tienen un *munus* particular, y de qué modo se ejercita ese *munus*?». La insistencia con que seguían formulándose estas preguntas básicas, según iba aproximándose el final del Concilio, parece indicar la existencia de un callejón sin salida, del que la comisión no había logrado evadirse y que todavía no sabía resolver. La comisión se encontraba con dificultades semejantes para relacionar el tema de la caridad con el apostolado laical, sin lograr decidir si la caridad podía considerarse, y hasta qué punto, como un fin específico del apostolado, y si la actividad caritativa constituía o no una forma propia de apostolado.

Los nuevos temas abordados por la comisión con el capítulo sobre el apostolado del medio social y sobre las comunidades estaban igualmente poco maduros para que pudieran ser explicados con suficiente claridad en el documento. La subcomisión, en este caso, había reelaborado de manera consecuente el texto, pero el resultado no era enteramente satisfactorio. Klostermann hacía notar: «El capítulo tercero es la clave de todo el esquema y carece de lógica en sumo grado. En la nueva forma, más que en la anterior: [...] los lugares, ámbitos, campos, comunidades y objetos de apostolado, tanto eclesial como secular, y los miembros de las comunidades se mezclan confusamen-

te entre sí y con otras ideas tratadas ya en otros lugares, tanto en la introducción como en todo el capítulo. La apariencia de unidad se halla estimulada tan solo artificialmente, con la adición del término 'ámbito' en los títulos de los distintos números». Glorieux, secretario de la comisión, sostenía que las críticas de Klostermann cuestionaban todo el esquema y que, por tanto, eran inadmisibles en aquella fase de trabajo. Pero Klostermann insistió, pidiendo además que hubiera una nueva votación. Cardijn señaló entonces que las dificultades nacían de la rápida evolución que el mismo término «ámbito» había experimentado en el uso pastoral desde los tiempos de Pío XI. A pesar de eso se siguió discutiendo vivamente acerca de los términos y de sus significados, con argumentos que mostraban el diferente enfoque de las actividades apostólicas que se hacía en los países de lengua alemana y en los de lengua francesa.

El capítulo sobre las asociaciones apostólicas tuvo mejor acogida, quizá porque el problema de la organización y especialmente la cuestión del lugar de la Acción Católica en relación con otras asociaciones había recibido sólidas bases, que nadie pensaba discutir. Fernández-Conde paralizó rápidamente un intento de Tucci por modificar una de las notas características de la Acción Católica, en el sentido de que ésta tuviera mayor independencia de la jerarquía o, más bien, de que existieran diversas modalidades en cuanto a las relaciones con la jerarquía en las distintas naciones. Por su parte, Ménager propuso una nueva formulación del párrafo acerca del «mandato» jerárquico, el cual, a su parecer, no estaba suficientemente claro, ya que el texto hablaba de «asumir una especial responsabilidad» en relación con una asociación: este hecho de asumir responsabilidad sería mejor describirlo como una *electio et commendatio* («elección y encargo») por el obispo en su calidad de jefe de la comunidad eclesial. Después de varias discusiones (en las cuales se siguieron realizando tentativas por ampliar la posibilidad de un mandato, extendiéndolo también a asociaciones que no eran de naturaleza exclusivamente espiritual), la propuesta de Ménager permaneció aislada. A propósito de la organización del apostolado, se siguió discutiendo acerca de la petición, presente en el esquema y dirigida al Pontífice, de que se estableciera en la Curia un órgano de coordinación de las diversas actividades laicales. Las opiniones se hallaban divididas en cuanto a la conveniencia o no de calificar a tal órgano como meramente consultivo. Algunos querían un órgano dotado de mayores poderes. Pero otros temían que semejante órgano se convirtiera en un instrumento ulterior de centralización romana.

Antes de abandonar Roma en dirección a Ariccia, y de afrontar la fatigosa labor de redactar el esquema XIII, la comisión decidió nombrar un comité de redacción con el encargo específico de reelaborar una vez más el esquema, basándose en las indicaciones que habían ido manifestándose en la sesión plenaria. Por propuesta de Hengsbach, se nombró a Hirschmann, Tucci y Papali. Los tres habían trabajado en el esquema desde los años de la preparación del Concilio y, por tanto, estaban muy familiarizados con todas las vicisitudes por las que había pasado la redacción. Además, los dos jesuitas colaboraban ya con el comité para la redacción del esquema XIII. Hengsbach propuso, y la comisión aprobó, algunos criterios para la redacción. La principal preocupación era asegurar que el documento tuviera una estructura más coherente y un estilo que estuviera en conformidad con el texto ya formulado, y que al mismo tiempo tuviese en

cuenta la última discusión. Aunque el mandato recibido fue bastante específico, el comité pensó que podía tener cierta libertad para la corrección del texto, entre otras cosas porque, al menos en ciertos párrafos, las críticas habían sido numerosas. Después de una primera reelaboración efectuada en común, la redacción final fue confiada únicamente a Papali, precisamente para asegurar la necesaria homogeneidad del estilo. El día 20 de marzo la nueva redacción fue enviada a los miembros y a los expertos de la comisión, para que fuera examinada de nuevo a comienzos de abril, coincidiendo con la sesión plenaria de la Comisión Mixta para el esquema XIII. Mientras tanto, sobre algunos temas más importantes, acerca de los cuales no se había llegado en enero a decisiones definitivas, comenzaron a llegar a Roma nuevas propuestas. En particular sobre la definición del apostolado, Ménager, Klostermann y Möhler enviaron textos en la suposición de que se insertara en el párrafo correspondiente una nota especificativa. A comienzos de abril, Ménager y Klostermann se reunieron para sintetizar una fórmula que fuera insertada directamente en el texto.

El nuevo examen del esquema, en la sesión plenaria, fue efectivamente mucho más breve que el anterior, limitándose a dos únicas reuniones, los días 3 y 6 de abril, que tuvieron lugar entre las reuniones celebradas para el esquema XIII. Los padres expresaron un aprecio general del trabajo realizado, reconociendo la clara mejora en cuanto a la forma y al estilo. Por lo demás, esta vez no hubo una discusión detallada. El primer día, Papali explicó brevemente los criterios seguidos en la reelaboración, sin descender a detalles, a no ser para mostrar cómo, a pesar de que la forma era nueva en gran parte, las ideas eran sustancialmente las mismas que las del texto antiguo, con las correcciones requeridas por la mayoría. Entre los padres suscitó alguna perplejidad la supresión del párrafo sobre las diversas formas del apostolado individual. A pesar de que Papali hizo notar que, así y todo, el material de aquel párrafo se había conservado, pero distribuido entre otras partes del esquema donde parecía ser más coherente con el contexto, una mayoría de la comisión decidió restaurar el párrafo en su lugar anterior.

Se discutió también acerca de si había que introducir en el texto la fórmula de definición de «apostolado», elaborada por Ménager y Klostermann. Esta fórmula exponía, por un lado, la actividad de los laicos en favor de la evangelización y la santificación de los hombres, y por otro, la actividad de los laicos para la animación de las realidades temporales con el fin de infundir en ellas el espíritu evangélico. Para evitar la posibilidad de que, sobre la base de esta segunda fórmula, se considerara como «apostolado» cualquier tipo de compromiso social basado en principios y fines de orden simplemente natural, se afirmaba explícitamente que tal apostolado debía fijar como su meta la difusión del espíritu evangélico «ita ut in hoc ordine testimonium Christi perhibeat et ad salutem hominum inserviat» [«de tal manera que en ese orden de la realidad dé testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres»]²⁵⁵. En estos términos la definición pasó a formar parte del texto.

255. En una primera formulación se precisaba que una simple implicación en las realidades temporales, sobre la base de principios de orden natural, no constituía un verdadero apostolado, a no ser quizás en cuanto a la intención subjetiva de la persona.

Durante el mes de abril el esquema fue examinado una vez más por el comité de redacción y, en cuanto a la corrección de la lengua latina, por el P. C. Egger. Fue Gloireux, con la colaboración de Hengsbach y de Hirschmann, el que tuvo que elaborar los informes explicativos del nuevo esquema, no solamente el informe general, sino también los informes particulares sobre los distintos capítulos. Finalmente, el texto fue transmitido a la Comisión de Coordinación y, después de la aprobación por Pablo VI, fue enviado a los padres.

2) La Comisión para el clero

Entre los esquemas menores afectados por el «Plan Döpfner» y que, por tanto, habían experimentado una reducción drástica hasta presentarse en forma de «esquema de proposiciones», el primero en ser discutido en el aula durante el tercer período del Concilio fue el esquema sobre el clero. Había encontrado severas críticas por parte de los padres, y finalmente había sido rechazado y enviado de nuevo a la comisión para que lo reelaborara. La comisión había trabajado intensamente durante las semanas sucesivas a fin de poder preparar la nueva redacción antes de que terminara el período conciliar, con la esperanza de que de este modo se pudiera proceder a una nueva votación sobre el esquema²⁵⁶.

En los trabajos de reelaboración participó también activamente Congar, quien, antes ya de que finalizara la discusión en el aula, había ofrecido espontáneamente su colaboración a Marty, informador de la comisión, del cual dicen que se sintió «très touché» [«muy conmovido»] por la oferta²⁵⁷. Entre finales de octubre y comienzos de noviembre, un pequeño comité de expertos, compuesto por Del Portillo, secretario de la comisión, Lécuyer, Martelet, Daly, Herranz y Congar, examinaron las peticiones de los padres y elaboraron el nuevo texto sobre la base de un proyecto inicial de Féret, propuesto por Congar al comité. Por su parte, Congar se dedicó a fondo a la parte teológica del documento²⁵⁸. Durante esta fase se descartó definitivamente la idea del «Mensaje a los sacerdotes», el cual había llegado a ser inútil, porque se deseaba la reelaboración del esquema en forma extensa.

Aunque durante el breve tiempo que la comisión tuvo a su disposición para la reelaboración se recurrió en buena medida al antiguo esquema *De sacerdotibus*, de abril de 1964, sin embargo la nueva redacción presentaba importantes novedades tanto en la

256. Noticias sobre esta fase de la redacción del decreto pueden encontrarse en el *Journal* de Congar entre el 13 de octubre y el 12 de noviembre de 1964. Cf. también J. Herranz, *Il decreto Presbyterorum Ordinis. Riflessioni storico-teologiche sul contributo di Mons. Álvaro del Portillo*: *Annales Theologici* 9/2 (1995) 217-241 (221).

257. La comisión, por lo demás, habría querido también contactar con otros expertos, como el P. Sigmond y el P. Dingemans, que estaban interesados principalmente en las implicaciones sociológicas de las cuestiones que había que tratar en el esquema. Se había puesto la mirada en estas personas, a pesar de que a ellas no les gustaba ocuparse de problemas en los que no se sentían verdaderamente competentes: JCng, 6 de noviembre de 1964.

258. A Congar se le confiaron los párrafos sobre los *munera sacerdotalia* y el párrafo que trataba sobre la forma evangélica de la vida de los presbíteros (JCng, 31 de octubre de 1964). Para ampliar información sobre el «Plan Féret», cf. *ibid.*, 22, 25 y 26 de octubre de 1964. Féret, el cual no había participado de modo directo en los trabajos de este grupo, expresó luego severas críticas sobre la manera en que estaba desarrollándose el texto (JCng, 6 de noviembre de 1964).

forma como en los contenidos²⁵⁹. En lugar de las doce «proposiciones» de las que se componía el texto discutido en el aula, el nuevo esquema se dividía en dos partes: una primera *De presbyterorum ministerio*, y una segunda *De presbyterorum vita*, con un total de veinte párrafos. Eran nuevos el proemio, el párrafo primero sobre la naturaleza del sacerdocio y el párrafo segundo sobre los sacerdotes en cuanto ministros de la palabra. Eran nuevos también el párrafo cuarto sobre los sacerdotes como ministros de los sacramentos y de la Eucaristía, y el párrafo quinto sobre los sacerdotes como guías del pueblo de Dios. Era nuevo igualmente el párrafo undécimo dedicado a las vocaciones. De esta manera, la parte teológica del decreto adquirió notable importancia dentro del plan global. En cambio, las novedades en la segunda parte, que trataba sobre la vida sacerdotal, parecían menores. Esa parte abordaba temas que habían sido contemplados ya en gran medida en las proposiciones. Sin embargo, aun en ella había algunos párrafos nuevos: el párrafo primero sobre la particular exigencia de santidad en la vida sacerdotal, el número 14 sobre la unidad y la armonía de la vida sacerdotal, y el último párrafo, que era, más bien, de naturaleza exhortativa²⁶⁰.

Después de la aprobación de la nueva redacción en comisión plenaria, Marty, que había presentado el informe sobre el esquema, escribió a Lercaro y quizá también a Felici, pidiendo que el nuevo esquema fuera presentado a los padres y se sometiera a la votación de la asamblea²⁶¹. Pero la nueva redacción no se distribuyó hasta el 20 de noviembre, durante la última congregación general, y no se llegó a efectuar la votación²⁶². Según Felici, por tratarse de una redacción totalmente nueva, después del rechazo de la anterior, esta redacción tendría que ser discutida de nuevo brevemente por el Concilio, antes de ser sometida a votación en cuanto a sus detalles.

A los padres se les invitó a pronunciarse y a que enviaran sus observaciones antes de finalizado el 31 de enero de 1965, a fin de que esta nueva redacción pudiera ser corregida durante la intersesión y pudiera quedar preparada para su discusión durante el cuarto período²⁶³. Fueron numerosas las observaciones enviadas a la comisión²⁶⁴. En al-

259. El esquema de abril de 1964 era aquel del que se habían tomado las diez *Propositiones* (aumentadas luego a doce) según las indicaciones del «Plan Döpfner» (AS V/2, 313-327). La comisión se reunió en sesión plenaria el día 29 de octubre y los días 5, 9 y 12 de noviembre en verdaderas y propias «sesiones interminables» (cf. Herranz, *Il decreto*, 221).

260. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et relationes* (fascículo distribuido en el aula el 20 de noviembre de 1964), en AS IV/4, 830-871.

261. Marty a Lercaro, 14 de noviembre de 1964: «La Commission souhaite qu'un vote de principe permette aux Pères de dire que le nouveau texte puisse servir de base de discussion, afin que dans les prochains mois les Pères puissent adresser à la Commission les 'modi' qu'ils jugeront utiles pour perfectionner le texte» [«La Comisión desea que se realice una votación de base, que permita decir a los padres que el nuevo texto puede servir de base de discusión, a fin de que en los próximos meses los padres puedan dirigir a la Comisión los *modi* que ellos juzguen útiles para perfeccionar el texto»] (Documentos de Lercaro, 726). Según cuanto me refirió Mons. Herranz, fue Del Portillo quien sugirió a Marty que escribiera la carta (testimonio oral del 1 de julio de 1998).

262. El anuncio de Felici del 20 de noviembre de 1964 se encuentra en AS III/8, 551. Cf. también Del Portillo a Lercaro, 10 de abril de 1965 (Documentos de Lercaro, 288).

263. Cf. de nuevo el anuncio de Felici en el aula el 20 de noviembre de 1964, AS III/8, 551.

264. *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema de ministerio et vita presbyterorum ante diem 31 ianuarii 1965*, en AS IV/4, 872-961. Del Portillo tuvo en cuenta las observaciones recibidas hasta mediados de febrero de 1965.

gunos casos se trataba de solicitar pocas enmiendas; en otros casos se enviaron estudios bastante extensos, que a veces se parecían a propuestas orgánicas de esquemas alternativos²⁶⁵. Entre los más importantes se hallaban el estudio, bastante crítico, de Döpfner, y el estudio, que en cambio era más positivo, del patriarca Meouchi. El español Cirarda Lachiondo propuso un orden distinto para toda la materia, mientras que el francés Elchinger adjuntó una propuesta orgánica de esquema. Fueron también importantes las intervenciones de los franceses Gufflet y Philippe y la del español Moro Briz. Por su parte, los franceses, como grupo, enviaron también observaciones, mientras que Doi envió breves notas con el consenso de los obispos japoneses.

Buena parte de las observaciones se referían a la naturaleza del sacerdocio, que para algunos estaba ligada a la misión de la Iglesia, mientras que otros deseaban centrar esa naturaleza en su dimensión sagrada y espiritual. Además, algunos pensaban que había que profundizar en las relaciones entre el sacerdocio de los presbíteros y el de los obispos, mientras que para otros había que hacer mayor distinción entre el sacerdocio de los presbíteros y el sacerdocio común de todos los creyentes. En general, los padres pedían que esta primera parte tuviera mayor conexión con cuanto se había afirmado acerca del sacerdocio en la constitución sobre la Iglesia.

Hubo también numerosas observaciones sobre la segunda parte del esquema. Éstas se concentraron especialmente en el párrafo que trataba del celibato eclesiástico, expresando a este respecto opiniones que a veces eran muy diferentes entre sí²⁶⁶. Algunas observaciones se referían al párrafo sobre las vocaciones sacerdotales, preguntando por qué se había reintroducido esta cuestión, a pesar de que se había tratado ya de ella en el esquema sobre los seminarios²⁶⁷.

265. Los *Acta Synodalia* contienen cuarenta y siete textos de observaciones, enviadas antes del fin de enero (AS IV/4, 872-961). En cambio, Lécuyer dice que fueron 157 los padres que enviaron sus observaciones. Un análisis de todas ellas muestra que hubo 466 propuestas de enmienda, recogidas en un volumen mecanografiado y reproducido a ciclostilo (cf. J. Lécuyer, *Dekret über Dienst und Leben der Priester. Die Geschichte des Dekrets*, en LThK/dZVK 3, 135). Según R. Spiazzi se trataba de 523 observaciones: *Genesis del decreto «Presbyterorum Ordinis»*, en R. Spiazzi, *Il decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino 1966, 35. El volumen con las observaciones *Animadversiones in Schema Decreti «De Ministerio et Vita Presbyterorum» a Patribus Conciliaribus factae*, estaba ya preparado el 26 de febrero de 1965 y fue enviado inmediatamente a los miembros de la comisión.

266. Las más importantes fueron las enviadas por Darmojuwana, arzobispo de Semarang, en nombre de treinta padres indonesios (es decir, de casi toda la Conferencia episcopal). Considerando los graves problemas que la ley del celibato planteaba al clero de muchas regiones, el arzobispo quería que se pidiera a cada Conferencia episcopal que examinara atentamente la cuestión y que enviase al Pontífice los resultados del examen, a fin de que él, juntamente con el sínodo, pudiera adoptar las oportunas decisiones. En vista de la naturaleza de la propuesta, Del Portillo consideró que era conveniente comunicársela directamente a Felici (Del Portillo a Felici, 26 de noviembre de 1965, juntamente con un extracto de las observaciones formuladas por Darmojuwana [AS V/3, 142s]).

267. En efecto, sobre este tema había llegado a crearse un importante conflicto de competencias entre las dos comisiones. Más allá de la evidente proximidad temática, no está claro si la Comisión para el clero había decidido insertar en el propio esquema esta cuestión porque se sentía insatisfecha del modo con que se había tratado de ella en el esquema sobre los seminarios. En todo caso, la acción de la comisión suscitó una reacción de disgusto en la Comisión sobre los seminarios, la cual escribió a Felici sobre este asunto (cf. Mayer a Del Portillo, 12 de diciembre de 1964 [AS V/3, 100s], y la respuesta de Del Portillo, del 21 de diciembre de 1964 [AS V/3, 112s]; Felici a Ciriaci, 14 de diciembre de 1964, con la petición de que se eliminara el párrafo [AS V/3, 103s], y la respuesta de Del Portillo en nombre de Ciriaci, del 21 de diciembre de

Las observaciones contemplaban también en su totalidad un problema básico: la redefinición de la persona y de la función del sacerdote en la sociedad moderna. A comienzos de febrero, la novela de Michel de Saint-Pierre, *Les nouveaux prêtres*, que describía con tonos polémicos cierto tipo de sacerdotes a partir de la experiencia de los sacerdotes obreros y que censuraba los resultados de ciertas experiencias pastorales, suscitó vivas reacciones en Francia y en el extranjero. Congar leyó la novela con atención, y escribió incluso una rápida lista de notas sobre ella, pero en conjunto sacó de la obra una impresión insatisfactoria a causa de la simplificación con que se habían abordado ciertos problemas²⁶⁸. El mismo Pablo VI, que se sentía bastante preocupado por la situación del clero, leyó el libro y, según lo que refiere Congar, pidió a Ancel que le comunicara sus impresiones²⁶⁹. Aunque en Francia la cuestión de los sacerdotes obreros se encontraba ya, desde hacía más de un año, en vías de solución en el seno de la Conferencia episcopal²⁷⁰, sin embargo, quedaban todavía abiertas para el Concilio las cuestiones que este tema suscitaba acerca de la necesaria dimensión misionera del sacerdote en la sociedad moderna²⁷¹.

1964 [AS V/3, 114]; Felici a Del Portillo, 2 de enero de 1965, comunicando el resultado de la reunión de los órganos rectores [AS V/3, 136]). Cuando la comisión, en el siguiente mes de abril decidió conservar el párrafo sobre las vocaciones, no tardaron en llegar las protestas de Pizzardo, presidente de la Comisión para los seminarios, pero esta vez Del Portillo podía alegar en su favor la decisión de la Comisión de Coordinación (Del Portillo a Meyer, 3 de abril de 1965 [AS V/3, 164s]; Pizzardo a Cicognani, 5 de abril de 1965, protesta de que la Comisión de presbyteris haya conservado el párrafo [AS V/3, 166s]; Del Portillo a Felici, 10 de abril de 1965, explica la decisión de conservar el párrafo [AS V/3, 170s]; y finalmente la respuesta de Felici, del 12 de abril de 1965, que confirma cuanto había dispuesto la Comisión de Coordinación con la carta del 14 de diciembre de 1964: los padres conciliares serán los que decidan [AS III/5, 174]).

268. JCng, *ad diem* (cf. la nota de apuntes adjunta).

269. «Mons. Ancel fue recibido esta mañana por el Papa. El Santo Padre (que ha leído el libro) le preguntó qué pensaba de la imagen que se ofrecía de los sacerdotes en *Les nouveaux prêtres*. El Santo Padre piensa que se trata de una simplificación, que es una imagen falsa construida con algún fragmento exacto. No concedió al autor, Michel de Saint-Pierre, la audiencia que éste había solicitado. Pero (como me ha dicho Del Gallo) el Santo Padre está muy preocupado por la situación en los Países Bajos» (JCng, 8 de febrero de 1965).

270. Durante los últimos meses de 1963 comenzaron en San Luigi las primeras reuniones del grupo de trabajo de obispos y teólogos franceses sobre el tema: «Sens du prêtre-ouvrier dans la mission de l'Église en milieu industriel» [«Significado del sacerdote obrero en la misión de la Iglesia en un ambiente industrial»]. La finalidad de estas reuniones era reexaminar en sentido crítico el tema de los sacerdotes obreros y volver a poner en marcha la «Mission de France» entendida en un sentido nuevo. Entre los participantes en el grupo se hallaban Ancel, Chenu, Le Guillou, Martelet y Laurentin. Las reuniones habían sido deseadas por la Conferencia episcopal francesa y se celebraron primeramente en Roma y luego en París (cf. F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, París 1989, 488). A Laurentin se le encargó que escribiera el documento con las conclusiones: *Sens du prêtre-ouvrier dans la mission de l'Église en milieu industriel* (Documentos de Lercaro, 480).

271. Cf., por ejemplo, el documento anónimo, pero procedente verosíblemente de los ambientes de sacerdotes obreros franceses, que comienza así: «Au moment où le Schéma De vita et ministerio sacerdotali doit retourner à la commission pour refonte du texte...» [«En el momento en que el esquema 'De vita et ministerio sacerdotali' debe volver a la comisión para la refundición del texto...»] (Documentos de Van Zuylen, 5). Este documento insistía en la naturaleza misionera del sacerdocio y en la evangelización de los pobres como señal de que se estaba cumpliendo debidamente la misión sacerdotal, y pedía: «Según el ejemplo de los apóstoles y de conformidad con la Tradición de la Iglesia, ¿no será deseable que, en determinadas circunstancias y para atender las necesidades de las misiones, el sacerdote enviado trabaje manualmente en las condiciones comunes?».

El 22 de marzo se reunieron en Roma, juntamente con el secretario Del Portillo, algunos de los expertos que habían trabajado más directamente en la redacción del esquema del anterior mes de noviembre: Herranz, Lécuyer, Sigmond, Onclin y Congar. La labor de revisión se prolongó durante toda la semana. «Llevó más tiempo del que yo había esperado», escribía Congar en su diario; y sin embargo, era todavía un trabajo provisional, sujeto al control que hiciera de él la comisión en sesión plenaria: «Es un trabajo de condenados a galeras» —concluía Congar²⁷². En la labor técnica de revisión del texto a partir de las observaciones enviadas, volvieron a enfrentarse los diversos enfoques que pretendían ser los mejores, en particular el enfoque que subrayaba la dimensión cultural y sacramental del sacerdocio, y el que insistía, en cambio, en la dimensión misionera del mismo. Hasta cierto punto se podían ver también dos perspectivas distintas en los diferentes grados de importancia atribuidos a la parte teológica y a la parte que abordaba temas de orden más bien jurídico, como el del sustento financiero, el de la atención sanitaria y el de la previsión para el futuro. Eran igualmente temas delicados y urgentes para quienes tenían presentes las condiciones en que vivía el bajo clero en muchas regiones eclesásticas, y la soledad que afligía a muchos sacerdotes ancianos o enfermos. En general, se trató de llegar a una visión unificada de los problemas básicos desde la perspectiva pastoral que aparecería al final del documento²⁷³.

Uno de los temas más controvertidos fue el de la espiritualidad sacerdotal, a la que se atribuía gran importancia a la hora de definir la vida y la función eclesial del sacerdote. Sin embargo, según otros, este tema no debía exponerse en términos demasiado detallados, a fin de evitar que se separase con exceso al sacerdote de los demás fieles y de la comunidad, y para no confundir la espiritualidad del sacerdocio de los presbíteros con la de las personas consagradas por votos religiosos. Sobre el espinoso problema del celibato no faltaron intervenciones vigorosas para una reafirmación del mismo y también para una atenuación de la norma o, por lo menos, para una comprensión caritativa de los sacerdotes que la habían roto. Además, varias intervenciones recordaron la diversidad existente a este propósito entre los diversos ritos en la Iglesia católica. El tema había llegado a ser muy delicado, no sólo por las opiniones expresadas en el aula, sino también por las numerosas presiones procedentes de la opinión pública o incluso directamente de algunos sacerdotes concretos y de algunas asociaciones de sacerdotes²⁷⁴. Pero la comisión mantuvo la postura que había adoptado ya, y que era la de una

272. «¡Es decir, que la Comisión va a desenterrar cosas que habían sido puestas ya a punto con tanto cuidado, y que a continuación se efectuará la discusión en el aula, la revisión del texto, los *modi*, la *expensio modorum*! Es un trabajo de condenados a galeras» (JCng, 26 de marzo de 1965).

273. Según el testimonio de Herranz, fue particularmente Del Portillo quien orientó a la comisión hacia una perspectiva unificada de este tipo. En los párrafos de tipo canonístico habían trabajado principalmente el mismo Herranz juntamente con Onclin. Con respecto a tales párrafos, Congar había expresado inicialmente su hostilidad, pero convino luego en la oportunidad de los mismos (testimonio oral de Herranz del 1 de julio de 1998).

274. No faltaron tampoco sobre este problema varios opúsculos difundidos entre los padres conciliares. Véase, por ejemplo, el titulado *De presbyterorum caelibatu libellus*, promovido por un grupo heterogéneo e internacional de personalidades, que solicitaba la creación de una comisión postconciliar para que estudiara mejor la conexión existente entre el celibato y la cura de almas (Documentos de Bettazzi, 9.10). R. Clement, *Note à quelques Pères Conciliaires à propos du Schema De ministerio et vita presby-*

reafirmación de la norma del celibato por razones históricas y espirituales más que teológicas, pero reconociendo al mismo tiempo la plena legitimidad de la práctica que se hallaba en vigor en las Iglesias de rito oriental.

El trabajo desarrollado por el grupo de expertos fue examinado por la comisión plenaria, reunida en Roma del 29 de marzo al 1 de abril. Se introdujeron modificaciones importantes en el párrafo primero, en el cual, siguiendo la petición formulada por los obispos indonesios, por cuarenta y ocho obispos de Francia occidental y de la región de Garona, se recordó la conexión, afirmada ya por la *Lumen gentium*, entre el sacerdocio de los presbíteros y el de los obispos. Se rechazó, en cambio, la propuesta de que los presbíteros dependieran de todo el colegio episcopal, en vez de depender sólo de su correspondiente obispo. Se atenuó, además, la acentuación de la función cultural del presbíterado, profundizando en cambio en la situación dialéctica del presbítero, que vive en el mundo, aunque —en cierto sentido— no pertenece al mundo.

En el párrafo séptimo se introdujo la distinción entre el orden presbiteral, al que los sacerdotes acceden con la ordenación, y la pertenencia al presbiterio, el cual es considerado como propio de cada una de las diócesis. En el párrafo duodécimo se introdujo la recomendación de que los sacerdotes celebraran diariamente la misa, aunque no fuera posible la presencia de fieles²⁷⁵. A petición de Rusch, se insertó una referencia a la ascética propia del ministerio pastoral. Sobre la cuestión del celibato, la comisión trató de satisfacer las peticiones de la mayoría de los padres. Y así, se eliminó la referencia a que algunos apóstoles estaban casados, porque éstos habían abandonado probablemente a sus respectivas esposas en el momento de seguir a Cristo. En cambio, se conservó la referencia a las condiciones particulares del rito oriental, porque el hecho de eliminarla, como habían solicitado algunos padres, parecería un hecho poco respetuoso hacia aquellas Iglesias. A petición de Renard, se introdujo una referencia al celibato voluntario como señal del servicio del sacerdote a Cristo. Se abreviaron igualmente y volvieron a formularse las referencias escatológicas, a fin de evitar cualquier riesgo de dualismo mániqueo y para no emitir un juicio negativo sobre la sexualidad; finalmente, se acentuó la importancia de la pobreza para una mayor libertad apostólica²⁷⁶.

Algunos días más tarde, Del Portillo envió el texto a Lercaro, que tenía que presentar el informe sobre dicho texto ante la Comisión de Coordinación. Del Portillo le dijo

terorum defendía el celibato eclesiástico, pero sugería que un contexto más adecuado para tratar del tema era el problema de las vocaciones (Documentos de Lercaro, 290). En cambio, entre los documentos dejados por Häring se encuentran varias cartas personales de sacerdotes que le escribían sobre este problema con acentos que en muchos casos eran casi dramáticos, y que esperaban que el Concilio pudiera ofrecerles alguna esperanza.

275. Esta recomendación se hallaba en manifiesto contraste con la constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium*, que, en cambio, subrayaba en los párrafos 26 y 27 la importancia de la celebración comunitaria con los fieles. Es difícil pensar que los miembros de la comisión no fueran conscientes de este contraste, pero evidentemente no se supo renunciar a corroborar un aspecto esencial de la tradicional imagen del sacerdote, la imagen que vinculaba su espiritualidad con el misterio eucarístico y que describía al sacerdote a partir de su prerrogativa de celebrar los sagrados misterios. En fases posteriores de la redacción, para confirmar tal recomendación, se indicaría en nota la nueva encíclica de Pablo VI, *Mysterium fidei*, y se haría sólo una referencia secundaria a la *Sacrosanctum concilium*.

276. Una visión global de las variaciones introducidas en aquella ocasión en el texto y de sus motivaciones la ofrece Lécuyer, *Die Geschichte des Dekrets*, 135s.

que la secretaría de la comisión debía dedicarse «a la revisión bíblica y a la revisión latina del texto y también a la preparación de los diversos informes, de los cuales, por lo menos, la *relatio generalis* debía someterse todavía a la aprobación por parte de la Comisión»²⁷⁷. En todo caso, el día 13 de abril Felici envió ya la copia del texto a los miembros de la Comisión de Coordinación, convocados para la reunión de mayo²⁷⁸. El texto, el cual no se discutió en aquella reunión, juntamente con los informes fue enviado directamente a los obispos el 12 de junio. En aquella ocasión se les enviaron también los demás esquemas que debían ser discutidos durante el siguiente período²⁷⁹.

3) Un nuevo esquema sobre las misiones

A pesar del apoyo dado por la presencia de Pablo VI, el esquema de proposiciones *De missionibus* fue discutido vivamente en el aula, siendo rechazado al final por 1601 votos y devuelto a la comisión para que fuera corregido y ampliado. La dificultad que tenía que afrontar la comisión consistía en la ardua tarea de elaborar un nuevo enfoque en la difícil situación de equilibrios inestables que existían en su interior. La debilidad del texto presentado en el aula no había constituido, desde luego, una sorpresa en el momento de la discusión. Muchos miembros y consultores de la comisión eran conscientes ya de ello, y atribuían las causas, por un lado, a los límites impuestos por la Comisión de Coordinación a todos los esquemas menores, y por otro, a las dificultades en que se debatía la comisión misma, prisionera como era de la influencia, que pesaba sobre ella y que la inundaba, de la Congregación de Propaganda Fide, que estaba representada dentro de la comisión por el mismo Agagianian, presidente de dicha congregación. Éste, aunque a menudo se hallaba ausente, hacía sentir en cualquier ocasión su peso institucional, reforzado también por la atención que el mismo Pablo VI demostraba hacia el tema de las misiones así como por el apoyo que él parecía querer garantizar a este tema²⁸⁰.

En la reunión de la comisión del 16 de noviembre, la primera después del voto negativo, se trató de que salieran a relucir estos problemas. Signora hizo notar las dificultades que se derivaban de que el presidente se hallara a menudo ausente, y Riobé pidió que hubiera un vicepresidente. Agagianian, que acababa de llegar en aquel preciso momento, opuso algunas dificultades, y aseguró que, con la conclusión del tercer período, sus compromisos externos se reducirían, de manera que él podría estar presente con ma-

277. Del Portillo a Lercaro, 10 de abril de 1965 (Documentos de Lercaro, 288). El informe no estaba todavía terminado el 25 de abril de 1965, fecha en la que Del Portillo envió a los miembros de la comisión un esbozo enmendado del mismo según las instrucciones dadas al informador durante la sesión plenaria del 1 de abril; Del Portillo pedía también ulteriores observaciones que debían recibirse a mediados del siguiente mes de mayo a más tardar; cf. Del Portillo a Van Zuylen, 25 de abril de 1965 (Documentos de Van Zuylen).

278. AS V/3, 176.

279. AS IV/4, 332-389; el texto lleva fecha del 28 de mayo de 1965, día de la audiencia en la que Pablo VI ordenó a Cicognani que enviara el esquema a los padres. La carta de envío de Felici puede verse en Documentos de Bettazzi, B/30.

280. Cf. E. Louchez, *La Commission «De missionibus»: vers un approche historique, sociologique et anthropologique*, documento preparado para la convención «Il Vaticano II: l'evento, l'esperienza, i documenti finali», Bologna 12-15 de noviembre de 1996, en forma de manuscrito.

vor asiduidad. Sin embargo, una vez más, a pesar de haber llegado comenzada ya la reunión, se marchó antes de que ésta terminara. Después de su marcha, D'Souza señaló irónicamente: «Videas ut habemus Praesidem» [«¡Ya veis cómo tenemos presidente!»]. Por lo demás, durante su breve presencia tuvo tiempo para informar sobre el disgusto del Pontífice y sobre su disgusto personal acerca del modo en que se había desarrollado la discusión en el aula, y por alguna intervención que, por lo menos en cuanto a la forma, parecía inadecuada. Corroboró, además, firmemente el sentido tradicional del concepto de misión: «La idea de la misión debe quedar completamente aclarada, y debe serlo indudablemente en su sentido tradicional. Asimismo, hay que exponer con claridad lo que significa 'tota Ecclesia est missionaria', para que no se piense que cualquier lugar es una misión, aunque en cualquier lugar hay que realizar esfuerzos en favor de aquellas regiones que son verdaderamente misiones»²⁸¹.

Casi todos se declararon de acuerdo con la propuesta de nombrar una subcomisión para la redacción del nuevo texto. Para ella resultaron elegidos Schütte, Riobé, Lokuang Zoa y Lecuona²⁸². Serían ayudados por expertos capaces de redefinir las bases teológicas del texto. Aun antes de la reunión se habían establecido contactos con algunos nuevos teólogos que pudieran ofrecer una contribución positiva a la reelaboración del esquema. Pero la elección no iba a resultar tan sencilla. Cuando Seumois y su superior, L. Volker preguntaron discretamente a Congar si él estaba disponible, éste respondió que pensaba que era más apropiado que fuese la Conferencia episcopal francesa quien le propusiera. Así que Riobé fue quien le hizo oficialmente la propuesta. También los alemanes formularon peticiones sugiriendo los nombres de Ratzinger y de Neuner²⁸³. Agagianian estuvo de acuerdo en llamar a nuevos expertos, declarándose también de acuerdo con los primeros nombres propuestos, pero en cambio se opuso tajantemente a que se nombrara a Congar, queriendo que en su lugar se eligiera a Reuter²⁸⁴. Estaba bien

281. Cf. las actas de la reunión: *Commissio de missionibus. Sessio diei 16 novembris 1964*, en AV2. Cf. también JCng, 19 de noviembre de 1964: «A mediodía veo un momento al P. Seumois: es uno de los expertos encargados de la refundición del *De missionibus*. Me dice que el cardenal Agagianian no comprendió absolutamente el sentido de la votación. Recuerda únicamente la ironía de un padre que dijo que los montes parieron un ratón. Se aferra tenazmente (y parece que también los alemanes) a la idea que identifica las *missioni* con cierto territorio que depende todavía de Propaganda. En la comisión, que parece ineficaz, se rechaza la categoría de 'Iglesias jóvenes'. No se ve tampoco la relación de las misiones con el orden temporal ni con los cambios sociales. Finalmente, el trabajo está demasiado poco organizado. Por eso, en la reunión de mañana, yo me propongo presentar el ejemplo de la comisión teológica. La comisión sobre las misiones necesita un buen secretario. El P. Seumois me dice que él aceptaría serlo».

282. Hubo alguna discusión reveladora sobre el número de los componentes y sobre el criterio para la elección de los mismos. Algunos pensaban únicamente en tres componentes, otros querían que fueran cinco. Zoa opinaba que era conveniente elegir miembros que residieran bastante cerca de Roma, a fin de que pudieran trabajar más ágilmente, mientras que Lokuang y Schütte propusieron como criterio la mayor representatividad geográfica. Había dudas con respecto a la naturaleza misma de la subcomisión. ¿Debería ser un simple comité de redacción o, por el contrario, una expresión más orgánica de toda la comisión?

283. Cf. JCng, 11 de noviembre de 1964: «Encontré allí al P. Smulders, quien me preguntó de parte de los miembros de la comisión de las misiones si yo aceptaría redactar el capítulo teológico del futuro esquema *De missionibus*. ¿Cómo iba a decir que no? Dije que sí»; 12 de noviembre de 1964: «Mons. Riobé me repite la petición de que trabaje en la sección teológica del *De missionibus*». Cf. Louchez, *La Commission «De missionibus»*, 9.

284. Cf. *ibid.*, 8.

claro que Agagianian se oponía a la hipótesis de una redacción enteramente nueva del esquema, y que su convicción era que sería suficiente corregir el texto anterior, introduciendo en él las peticiones de los padres como propuestas de enmiendas de detalle. Por esta razón, a la comisión no se le habían proporcionado los textos completos de las intervenciones en el aula, sino únicamente una síntesis ordenada de las enmiendas resultantes de tales intervenciones. Según Congar, la defensa que Agagianian hacía de tal procedimiento redaccional reflejaba su defensa del concepto tradicional de la misión como actividad de expansión del cristianismo por las regiones no cristianizadas, bajo la jurisdicción de la Propaganda Fide.

La siguiente reunión del 20 de noviembre prometía ser muy tensa, porque algunos miembros, como Riobé y Zoa, parecían estar decididos a oponerse resueltamente a la acción reduccionista de Agagianian, y a reclamar una reformulación completa del esquema. Desde el punto de vista de ellos, la colaboración de Congar aparecía como condición irrenunciable. Esta vez Agagianian se quedó aislado en su débil defensa de los anteriores expertos y en contra del nombramiento de algunos nuevos. Al final, también Congar fue admitido a colaborar en el esquema, hecho que él mismo interpretaba como una victoria de las posturas favorables a una renovación de la teología misionera²⁸⁵.

Entre diciembre de 1964 y comienzos de enero de 1965, en una serie de reuniones celebradas en París y Estrasburgo entre Congar, Riobé y Seumois, comenzó a delinear-se la fisonomía del nuevo texto²⁸⁶. Congar debía preparar la parte teológica, mientras que Seumois debía ocuparse de la parte pastoral²⁸⁷. Pero entre tanto se hallaban también

285. Cf. JCng, 20 de noviembre de 1964: «Mons. Riobé vino a verme esta noche, a la salida de la reunión de la Comisión de las misiones. No hubo expertos en la reunión. Estaba el P. Reuter, pero le hicieron que se marchara. Él comenzó inmediatamente con mi nombramiento como experto por el voto unánime de los miembros de la subcomisión, y como experto *conciliar*, no como experto privado. Agagianian no rehusó, pero dijo que los nuevos expertos no eliminan a los anteriores. Entonces, ¿por qué cambiar?, dice, ¿por qué añadir otros expertos?, ¿por qué el P. Congar? —Pues porque una de las quejas contra el *De missionibus* es la de que no posee un fundamento teológico. Ahora bien, el P. Congar ha estado en la comisión teológica, en el *De ecclesia*, y cuenta con la confianza del cardenal Ottaviani y del Papa. En una palabra, estoy admitido».

286. El 13 de diciembre se reunieron en París Congar, Riobé y Seumois: «Desde el 15 de noviembre estoy dedicado a un proyecto del esquema *De missionibus* que presenté a Mons. Riobé y al Padre X. Seumois, en París, el 13 de diciembre. Para esto tuve que aprovechar a fondo cierto número de documentos, conciliares y de otra índole» (JCng, 630). Y en los días 19 y 20 de diciembre se reunieron en Estrasburgo Congar, Seumois, Kaufmann y Glazik: «Este trabajo fue llevado a cabo juntamente con el P. Seumois, el P. Kaufmann y el P. Glazik, de Münster, aquí en Estrasburgo, en los días 19 y 20 de noviembre. Se ha fijado un plan (para la parte teológica = mi plan) cambiando cierto número de observaciones interesantes sobre el contenido. El P. Glazik se ha dejado ganar por nuestras ideas. Riobé me dijo que mi presencia *al comienzo* de la sesión de la comisión en Roma (a partir del 12 de enero por la mañana, es decir, tengo que llegar a última hora de la tarde del 11 de enero) es una presencia indispensable. Luego él se comprometió a pedir al P. Le Guillou que me encontrara un sustituto a causa de las conferencias que debo pronunciar en Bruselas, Lieja, Lovaina y Friburgo. Y así se hizo. Pero hubo que organizar todo esto = ¡decenas de cartas!» (JCng, 630). Entre los Documentos de Alberigo se encuentra un proyecto de un nuevo esquema de Le Guillou, de fecha 22 de noviembre de 1964, y destinado a Riobé, Congar y Mollat (Documentos de Alberigo, VI/9), pero no está claro hasta qué punto puede haber influido en los trabajos sucesivos; el plan se halla estructurado en tres partes: «I: La razón de la misión es el amor fraterno, brotado del amor trinitario y manifestado en Jesucristo. II: El fundamento teológico de la misión es el amor libre y gratuito del Padre que 'envía' a su Hijo para que comparta las condiciones de los hombres a fin de salvarlos. III: El carácter excepcional del momento histórico».

287. Cf. JCng, 24-29 de diciembre de 1964.

en curso otras iniciativas para la redacción. Cuando la subcomisión para la redacción se reunió entre los días 12 al 16 de enero en la casa de los padres del Verbo Divino cerca de Nemi²⁸⁸, se encontraron allí ante numerosos documentos y proyectos de esquemas, algunos de ellos descartados durante las anteriores fases redaccionales y propuestos ahora nuevamente como posibles alternativas; otros que eran enteramente nuevos; algunos eran esquemas bien estructurados; otros consistían en simples observaciones o índices de posibles contenidos²⁸⁹.

Tenían entre ellos, por lo menos, cinco proyectos, además de otros documentos y sugerencias para llevar a cabo la redacción del nuevo esquema. Aparte del texto procedente de Riobé, que había sido compuesto por Congar y X. Seumois, existía un texto presentado por Lokuang y elaborado con la colaboración del jesuita Grasso, un proyecto propuesto por el franciscano Peeters, un plan preparado por Neuner, y el esquema, ya conocido, procedente del grupo de los superiores de las órdenes misioneras. Ratzinger, por su parte, había enviado algunas observaciones sobre el «fundamento teológico de las misiones», y Legrand había formulado las *Suggestions pour un nouveau schéma*²⁹⁰. En realidad, el punto de referencia elegido de manera espontánea, al menos para aquellos que habían colaborado en la comisión, era el esquema de diciembre de 1963, enviado ya a su tiempo a los padres, y sustituido luego obligadamente por el esquema de «proposiciones», que había sido tan criticado en el aula.

Una comparación entre las diversas propuestas revelaba, además, opiniones muy diversas no sólo sobre el tipo de documento que había que elaborar, sino también sobre los principios fundamentales en que debiera basarse. La subcomisión, para responder a las peticiones de los padres, se propuso dos objetivos básicos: dar al esquema un fundamento teológico suficiente y lograr una adecuada definición del concepto de misión. Pero precisamente en este punto se hallaban divididas las posturas dentro de la misma subcomisión. Para la parte teológica del esquema se tomó como texto básico el de Congar, discutido de nuevo y vuelto a formular por un pequeño grupo compuesto por Riobé, Lecuona, Neuner, Grasso y el mismo Congar. Recurriendo a las recientes elabora-

288. En esta reunión participaron como miembros de la comisión Zoa, Lecuona, Lokuang, Riobé y Schütte; como expertos, X. Seumois, Neuner, Glazik y Peeters, quien desempeñaba la función de secretario. Congar participó únicamente durante cuatro días. Paventi, secretario de la comisión, participó sólo de manera esporádica, mientras que Agagianian participó únicamente dos veces (cf. J. Schütte, *Communicatio* [Documentos de Eldarov, VI.112]).

289. Sigo en lo referente a esta lista las indicaciones del diario de Congar: JCng, 11-12 de enero de 1965.

290. Desgraciadamente, no es posible indentificar con certeza cada uno de estos documentos en los diversos fondos de archivos, en donde abundan propuestas de esquemas e informes apócrifos y sin fecha. El esquema mismo preparado por Congar y X. Seumois sigue siendo, por el momento, difícil de identificar. En su reconstrucción de la historia de la redacción, Masson enumera cinco proyectos, algunos de los cuales se remontaban muy atrás en el tiempo: el de Sevrin (marzo de 1963), el de A. Seumois (se refiere verosímilmente a un proyecto de octubre de 1963), el del grupo de X. Seumois (las *Reflexions et suggestions* del 29 de enero de 1964, las cuales, con toda probabilidad, procedían también del grupo de superiores generales; en efecto, fue Volker quien se las envió a Lercaro en aquel mismo 29 de enero de 1964); la última versión elaborada por el mismo grupo de los superiores generales de las órdenes misioneras (17 de octubre de 1965); y finalmente, el proyecto de la secretaría pan-africana, publicado anónimamente con el título *Reflexions au sujet du contenu d'un eschema «De missionibus»* (cf. J. Masson, *Decreto sull'attività della Chiesa*, Torino 1966, 36ss).

ciones de la teología misionera, el texto fundamentaba el concepto de misión en la mismísima naturaleza trinitaria de Dios²⁹¹. Era una comprensión «amplia» de la misión, la cual se describía como una de las características propias de toda la actividad de la Iglesia. Por eso evitaba toda referencia directa a los aspectos territoriales, prefiriendo más bien considerar las diversas categorías de personas a quienes se dirigía el mensaje y la actividad de la Iglesia. En cierto sentido, este texto aceptaba la reflexión, desarrollada en Francia desde los años de la segunda guerra mundial, en torno a la «Mission de Paris», que había mostrado cómo el proceso de secularización de la sociedad moderna hacía urgente una labor de recristianización incluso en los países en los que el cristianismo se hallaba asentado desde hacía mucho tiempo. Estos enfoques eran contemplados con desconfianza por los exponentes de la misionología tradicional, apegados a una idea de misión como expansión territorial de la Iglesia por nuevos países. A que se acrecentara tal desconfianza había contribuido durante los años cincuenta el turbulento asunto de los sacerdotes obreros franceses, cuya experiencia había madurado juntamente y en asociación con la experiencia de la «Mission de Paris».

Dentro de la subcomisión, los superiores de las órdenes religiosas misioneras, que conocían la difícil experiencia de implantar y lograr que crecieran Iglesias nuevas en países de cultura muy diferente de la cultura cristiana, opusieron no pocas dificultades al enfoque propuesto por los teólogos para la primera parte del esquema, aunque compartieron la idea de lo urgente que era una renovación profunda de la teología misionera. Al estar ligados a un concepto «estrecho» de misión, se hallaban interesados más bien en resolver algunos problemas más concretos relacionados con la difusión del cristianismo en tales países, problemas que nacían principalmente de ciertas rigideces –tanto doctrinales como disciplinares– de la Iglesia católica y de la excesiva tendencia centralizadora de la Congregación de Propaganda Fide. Sin embargo, al final, teniendo en cuenta también el fracaso del esquema anterior, el enfoque teológico de Congar logró prevalecer, y se eligió el camino de una concepción «sociológica» o más bien (como Congar prefería decir) «antropológica» de la misión. Sobre esta base teológica se asentó la propuesta de mediación de Neuner: partiendo del concepto general de misión de la Iglesia, se podía hablar luego en sentido estricto de «territorios de misión» y se podían señalar finalmente las situaciones en las que una Iglesia no disponía de los medios necesarios, y los hombres no podían tener acceso a los dones propios de la Iglesia²⁹².

En los demás capítulos de tipo pastoral fue más inmediata la influencia del esquema que había sido presentado por los superiores de las órdenes religiosas misioneras: algunos pasajes se habían tomado de aquel texto casi al pie de la letra²⁹³. Se produjo

291. Un enfoque análogo se encontraba también en las notas que el P. Greco había elaborado para los obispos de África y de Madagascar, en la primavera de 1964 (J. Greco, *Schema «De missionibus»* [Documentos de Lercaro, 277c]).

292. Cf. *Schema de activitate missionali Ecclesiae*, en Documentos de Eldarov, IV. 2 (con la anotación manuscrita: «Nemi, en enero de 1965»), pero véase también el esquema con el mismo título en Documentos de Eldarov VIII.21. Cf. S. Paventi, «*Iter» dello schema*, en *Le missioni nel decreto «Ad Gentes» del concilio Vaticano II*, Roma 1966, 113.

293. Esta parte volvió a expresarse en tres capítulos. La estructura global correspondía a la de diciembre de 1963, con un capítulo sobre la labor misionera, otro sobre las instituciones misioneras y sus misioneros, y el último sobre la cooperación de toda la Iglesia en la obra misionera.

una significativa mejora en el párrafo sobre los *Preambula evangelizationis*, en el cual se acentuaba la importancia de la relación con la cultura a la que la obra misionera se dirige, y de la actitud de caridad que debe animarla. Se acentuaba también la libertad fundamental que debe garantizar la autenticidad de las conversiones. Por lo demás, la labor misionera no se presentaba tanto como encaminada a las conversiones individuales, sino como orientada más bien al establecimiento y a la formación de verdaderas y propias comunidades cristianas. La nueva redacción no hablaba directamente ni de la «implantación de la Iglesia» (*plantatio Ecclesiae*) ni de «Iglesias nuevas» (*Ecclesiae novellae*), pero concedía una importancia significativa a la necesidad de establecer y formar comunidades cristianas que fueran capaces de vivir una adecuada vida eclesial. Volvía a hablarse de la importancia que tiene en la consecución de este objetivo la formación del clero local, pero no se convertía esta formación en el objetivo primordial de la misión. Por lo demás, la cuestión de la formación de los misioneros y del clero local había sido una de las más debatidas en el seno de la subcomisión. En cuanto a la Congregación de Propaganda Fide, el esquema, en la nueva redacción, no la mencionaba expresamente, pero afirmaba que era conveniente «que el organismo para desarrollar todas estas actividades sea uno solo, y que éste dirija y coordine no sólo la labor misionera, sino también la cooperación misionera».

Después de la discusión en la subcomisión, el esquema fue confiado a la labor de los latinistas: Abate, un dominico, y Kaufmann, un agustino, trabajaron en él del 26 al 28 de enero. Sin embargo, en esta fase, poco controlable por la subcomisión, no se produjeron en el texto correcciones sólo de forma, sino también de contenido. En efecto, en el esquema enviado a continuación a los miembros de la comisión, Riobé encontró partes que jamás se habían incluido en la discusión. Y este hecho le inquietó mucho. El día 1 de enero Schütte llevó el texto a Congar, explicando que, además de las correcciones estilísticas de Kaufmann, se habían insertado también intervenciones de Peeters sobre el capítulo primero²⁹⁴. La novedad más importante era un párrafo añadido al final del capítulo teológico y que se refería a la situación misionera de América Latina. En efecto, en el último día de la sesión se había suscitado el problema de la disparidad de condiciones en aquel continente entre las diócesis que dependían de la Congregación de Propaganda Fide, y las diócesis que eran independientes y que se hallaban en una situación bastante difícil. Pero, aparte de las razones específicas para incluir aquí ese párrafo, vemos que el párrafo en cuestión terminaba por restaurar sustancialmente una

294. Schütte, *Communicatio* (Documentos de Eldarov, VI. 114). Cf. JCng, 6 de febrero de 1965: «A las 17.10 horas el P. Schütte, de los Padres del Verbo Divino, vino a traerme el esquema de las Misiones. En cuanto a la parte teológica, que es la mía: 1) Muchos han encontrado difíciles algunas frases, por no decir oscuras: habría que formularlas más claramente. 2) El P. Kaufmann propone correcciones estilísticas. 3) El P. Peeters ha redactado de otra forma cierto número de párrafos míos. Hago notar que el P. Peeters ha hecho eso *motu proprio*, después de que mi texto recibiera la aprobación de la subcomisión oficial... El P. Schütte me dice, por otra parte, que el cardenal Agagianian se sintió bastante contento de nuestro texto». JCng, 1 de febrero de 1965: «Por la tarde llegó correo. Estoy trabajando sobre el *De missionibus*. Tengo que decir lo que yo acepto acerca de dos grandes formularios de correcciones propuestas: uno es del P. Kaufmann y de algún otro: son correcciones principalmente estilísticas. Acepto el mayor número de ellas. El otro expediente es del P. Peeters OFM, que propone *suprimir* un gran número de *ideas* teológicamente importantes, de las que parece que él no ha comprendido ni su alcance ni siquiera su sentido mismo».

concepción territorial de la misión, desmintiendo de hecho cuanto se había dicho anteriormente en el mismo capítulo²⁹⁵.

A comienzos de febrero el esquema fue enviado a los demás miembros de la comisión y a algunos expertos, a fin de que expresaran su parecer con miras a la sesión plenaria de la comisión, prevista para finales del siguiente mes de marzo. A pesar del juicio positivo que, según algunos, fue expresado por Agagianian, el esquema suscitó duras críticas por parte de los misionólogos más tradicionalistas²⁹⁶. La fecha del 29 de marzo para la sesión plenaria de la comisión no tenía en cuenta las fechas límites previstas por Felici, quien quería tener ya el texto aprobado para finales de aquel mes, dispuesto para su presentación a la Comisión de Coordinación, juntamente con el esquema sobre la Iglesia en el mundo actual. A comienzos de marzo se encontraba preparada tan solo una versión provisional, y, después de alguna insistencia, Felici tuvo que contentarse con ella²⁹⁷. Probablemente, detrás de la insistencia de Felici se encontraba el deseo de Pablo VI, que quería tener una visión personal de la nueva versión algún tiempo antes de que la recibiera la Comisión de Coordinación. El Papa recordaba también la desagradable experiencia experimentada en el aula, a propósito de este esquema, durante el anterior mes de octubre. Así que en este caso, como había sucedido ya con otros esquemas, Pablo VI hizo que se escuchara su voz, aunque quizá en términos menos perentorios. En efecto, envió a la comisión, por conducto de la secretaría de Estado y del secretario general del Concilio, observaciones sobre el esquema que le habían ido llegando durante el mes de marzo, rogando a la vez que se las tuviera en cuenta en la revisión²⁹⁸. Por lo demás, es

295. Cf. JCng, 4 de marzo de 1965: «Recibo visita del P. Seumois. Viene a avisarme que se han introducido ciertos cambios en el *De missionibus*, después de que él se marchara, después de la marcha de Mons. Riobé y *a fortiori* después de mi marcha. Esos cambios echan a perder un poco el texto, reduciendo su coherencia. Se orientan hacia la idea de atenerse a las tesis preferidas por la Congregación de Propaganda Fide y de complacer a los sudamericanos, a quienes se les dice que, en el caso de ellos, no se trata ya de misiones. Pero de este modo se menoscaba la noción plena de Misión, la cual se extiende a toda la vida de la Iglesia. Habrá que vigilar muy atentamente, y quizá haya una confrontación en Nemi, al cabo de dieciocho días». Véanse también las observaciones sobre el esquema que Congar envió luego a la Comisión (*Documenta* 3, p. 51, en Documentos de Eldarov, VIII.46).

296. Véanse especialmente las observaciones críticas de A. Seumois, Mulders y Buijs, que se oponían al nuevo enfoque teológico adoptado en el texto. El P. Peeters OFM propuso una diferente sistematización y una refundición de amplias secciones del esquema. Las observaciones de Riobé eran, desde luego, favorables. Las observaciones de G. Mahon eran sustancialmente positivas y bastante detalladas. Una postura más estructurada podía verse en las observaciones enviadas por Döpfner (*Documenta* 1-6, en Documentos de Eldarov, VIII.44-49). Para un juicio positivo de Agagianian, cf. JCng, 1 de febrero de 1965.

297. Cf. el *Pro-memoria de missionibus*, de Felici, del 28 de diciembre de 1964 (AS V/3, 126). El 28 de enero de 1965 Felici escribió a Agagianian pidiéndole que le enviara el esquema durante el mes de marzo (AS V/3, 144). El 26 de febrero de 1965, le pidió el texto «tal como había sido enmendado y refundido por los Reverendísimos Expertos y por las subcomisiones después de sus últimas reuniones» (AS V/3, 150s). Agagianian envió el texto el día 1 de marzo de 1965 (AS V/3, 151; la respuesta de Felici, del 5 de marzo de 1965, se encuentra *ibid.*, 152). La reunión se había convocado inicialmente para los días 22 a 27 de marzo (carta del 3 de febrero de 1965, llevando anexo el texto del esquema elaborado en enero). Pero, al cabo de unos cuantos días, Felici hizo saber que a Pablo VI no le agradaba que se celebraran sesiones de comisión durante el período de celebración del Congreso Mariano Internacional de Santo Domingo (22-25 de marzo) (Paventi, «*Iter dello schema*», 115).

298. Cf. la *Annotatio Summi Pontificis Pauli VI*, con las observaciones como anexo (cuyo autor es desconocido), en AS V/3, 161s. Cf. también las cartas que acompañaban el encargo: Cicognani a Felici, 26 de

significativo el que tales observaciones se centraran propiamente en los aspectos eclesiológicos, haciendo notar que en el esquema el concepto de misión estaba vinculado con la Iglesia como pueblo de Dios, y no tanto con los obispos como sucesores de los apóstoles y depositarios propiamente de la tarea misionera.

En la víspera de la sesión plenaria, la atmósfera se iba caldeando cada vez más. Algunos días antes se había reunido en Roma el grupo de los superiores de las órdenes religiosas misioneras; Congar estuvo también presente por vez primera y recibió una impresión bastante favorable. Se temía que en la reunión plenaria se produjeran verdaderos ataques por parte de los «misionólogos patentados», abogando por una concepción territorial y jurídica de la misión²⁹⁹. En la sesión plenaria, que nuevamente se celebró en Nemi, Agagianian hizo la introducción a los trabajos, pronunciando un discurso bastante claro, pero en una dirección esencialmente diferente de la del nuevo esquema. La finalidad de la comisión, según Agagianian, no era la de abordar la idea de la misión en general, sino la cuestión específica de los territorios llamados propiamente «de misión», para los cuales la Congregación de Propaganda Fide ofrecía subsidios y realizaba la función de autoridad administrativa. Este discurso, pronunciado por un presidente que inmediatamente abandonó la reunión, no tuvo gran repercusión. Se formaron cinco subcomisiones, una para cada capítulo, mientras que para el proemio se creó un grupo compuesto por un miembro de cada una de las subcomisiones. La presencia de A. Seumois y de Buijs abrió de nuevo la polémica acerca del concepto de misión: ¿Debía ser una concepción «sociológica» o más bien de carácter «jurídico y territorial»? Congar propuso al respecto una solución conciliadora, que evitaba la contraposición demasiado nítida entre las dos definiciones, y sugería la posibilidad de incluir la primera en el seno de la segunda³⁰⁰. Lokuang, por sugerencia de Congar,

marzo de 1965 (AS V/3, 162); Felici a Agagianian, 27 de marzo de 1965 (AS V/3, 162s). El 31 de marzo de 1965 Agagianian respondió a Felici asegurando que se procedería a una escrupulosa observancia de las indicaciones del Pontífice (AS V/3, 163s). Una copia de las observaciones enviadas al Papa, con una anotación manuscrita, «por conducto de Mons. Paventi de parte del Papa + Schütte», se encuentra en los Documentos de Eldarov, VIII.19. No ha sido posible, dado el estado actual de las fuentes, identificar al autor de estas observaciones.

299. Así lo anota Congar: «Parece que haya sido preparado un ataque, para la reunión de Nemi, por parte de los misionólogos patentados, que se han afincado en una concepción territorial y jurídica de la Misión, mientras que una eclesiológica conciliar exige una concepción dinámica: no contemplar tanto los territorios y las organizaciones, sino más bien los fines vitales, las situaciones y las tareas que les corresponden» (JCng, 24 de marzo de 1965).

300. «Se llega entonces a la cuestión acerca de la naturaleza y de la definición de la misión. Los obispos se expresan en direcciones divergentes. Muchos obispos de Iglesias jóvenes (Yago, D'Souza) se inclinan a favor de la definición territorial. Se pide mi parecer. Digo lo siguiente: 1) Si se quiere una definición que esté basada *teológicamente*, entonces hay que partir de una noción *amplia*, la de la *misión de la Iglesia* misma; a continuación se puede precisar un significado más estricto. 2) Si la misión o las misiones han de definirse por su objeto o por su fin, entonces la misión o las misiones no son territorios, sino *seres humanos*, a saber, aquellos que no conocen a Cristo o no creen en él. La misión tiene por objeto a grupos de personas que se hallan en situación de incredulidad. El que, *de hecho*, esas personas se encuentren masivamente en determinados lugares, y el que, *de hecho*, la misión se encamine a determinados lugares, eso puede tener mucho peso, pero es *accidental*; el cardenal mismo lo denominó como un hecho 'contingente'. El territorio *como tal* no es un elemento formal de la definición. 3) Por tanto, no se puede oponer como *contradictorias* una definición geográfica y una definición sociológica (prefiero decir: antropológica); pero ambas no se encuentran en el mismo plano. Una de ellas es esencial y la otra es accidental. A mi parecer, la noción territo-

propuso una votación preliminar orientadora sobre la definición de la misión en sentido estricto, es decir, en sentido puramente territorial (obtuvo un solo voto a favor y veintiún votos en contra) o sobre la exclusión total de semejante acepción territorial (también en este caso obtuvo un solo voto a favor y veinte en contra). Se votó también sobre los párrafos noveno y décimo acerca de la situación misionera en América Latina, párrafos que algunos propusieron trasladar a otro capítulo, para no sustraer nada a los conceptos de misión que se habían expuesto hasta aquel punto. Gracias a la mediación de Riobé, la votación se orientó decididamente a mantener esos párrafos en el capítulo primero³⁰¹. En la sesión plenaria, la introducción del capítulo primero se realizó mediante un informe elaborado por Lokuang, informe que era confuso y que no exponía de manera totalmente exhaustiva las modificaciones que se habían efectuado. La discusión fue lánguida y pareció mostrar escaso interés, para gran sorpresa de Congar, quien, a pesar de todo, pudo felicitarse por el voto unánime de aprobación y, por tanto, porque se llegara a la afirmación de un concepto unitario de misión³⁰².

Durante los días sucesivos siguió discutiéndose todavía con viveza acerca del organismo que debería dirigir la obra misionera. También en este caso, mediante una votación preliminar se decidió mantener la referencia al senado de obispos enunciado en el *De episcopis*. En cuanto al proyectado consejo central para la evangelización, se enfrentaban dos hipótesis: la de un órgano interno en la Congregación de Propaganda Fide, que representara al mundo misionero y que poseyera autoridad para deliberar, o bien la de un órgano externo a dicha Congregación y superior a ella. Sin embargo, esta segunda hipótesis no era mantenida con mucha convicción. En efecto, se sentían temores y perplejidad acerca de las consecuencias concretas que, tanto en un caso como en el otro, se siguieran para las Iglesias de los países de misión. Al final, el esquema fue aceptado por la comisión con su característica duplicidad: a la parte teológica, intensa-

rial debe poder *situarse* dentro de la definición que se centra en las situaciones *humanas*. Es preciso poder entenderse y llegar a la unanimidad. Hablan otros a continuación: el P. A. Seumois (noción territorial, 'plantatio Ecclesiae', *entendida en sentido territorial*), Grasso, Glazik, Buijs, F. X. Seumois. Puesto que algunos han recurrido al número 17 del *De ecclesia*, digo: yo no soy el redactor. No debe leerse en tal número un concepto jurídico-estático, sino que debe aplicársele un concepto *dinámico* de la Iglesia, que es el concepto que se halla en tal constitución. La noción de 'plantatio' debe entenderse del mismo modo» (JCng, 29 de marzo de 1965).

301. La propuesta de mediación partía del mismo Congar, con alguna incertidumbre posterior durante la noche siguiente, que estuvo atormentada por insomnios, al no sentirse seguro «de si yo era demasiado condescendiente con la definición estricta del apostolado propiamente misionero concebida a través del concepto de la 'plantatio ecclesiae'». Pero luego Congar se justificaba a sí mismo por la necesidad de evitar choques frontales con A. Seumois y con la conciencia de que «la mayoría de los padres de la comisión y de los misioneros quieren que se hable, no de la Misión de la Iglesia, sino de las misiones. *Son el tema del esquema*» (JCng, 31 de marzo de 1965). En la subcomisión encargada del capítulo primero se aplicaron más concretamente estas decisiones, distinguiendo entre el párrafo quinto sobre la misión en general y el párrafo sexto sobre la misión en sentido estricto. En cuanto al párrafo que se refiere a las diversas condiciones de la actividad misionera (texto sobre América Latina), se enfrentaron la propuesta de Ratzinger de integrarlo en el párrafo sobre la idea de la misión, una propuesta de Congar de revisar el texto, y la propuesta de A. Seumois que se proponía recuperar aquí sencillamente la idea territorial de la misión. Prevalció la propuesta de Ratzinger, sostenida luego también por Congar, que valoraba principalmente el carácter unitario de la misión que se derivaba de ella.

302. Cf. JCng, 2 de abril de 1965.

mente dedicada a una renovación del concepto mismo de misión, correspondía aproximadamente la segunda parte, que era de naturaleza más disciplinar, en la cual se destacaban las preocupaciones de los misioneros que trabajaban en los países tradicionales de misión.

A principios de abril el esquema se reelaboró según las instrucciones recibidas en la sesión plenaria, y el día 9 de abril el esquema fue enviado a la Comisión de Coordinación. Agagianian incluía una nota particular que enumeraba los puntos «en los que los padres han tenido en cuenta con particular atención las observaciones enviadas en nombre del Santo Padre»³⁰³. Las preocupaciones acerca de la suerte que pudiera correr el texto se referían principalmente a su gran extensión. A finales de abril, Etchegaray confiaba a Congar los temores de que la Comisión de Coordinación quisiera reducir el esquema, introduciendo cortes, especialmente en el capítulo primero. Así que Congar tomó la iniciativa de escribir personalmente a Liénart, Lercaro y Suenens para exponer las razones por las cuales el texto no debía ser abreviado³⁰⁴. A pesar de todo, a comienzos de mayo Spellman, con miras a la reunión, envió a Felici algunas observaciones más bien favorables³⁰⁵. También el informe de Confalonieri, relator del esquema en la Comisión de Coordinación, fue positivo, y en la reunión de la comisión el texto no suscitó ninguna objeción. Felici envió también el *De missionibus* a los padres conciliares el día 12 de junio³⁰⁶.

4) La Comisión para los religiosos

A diferencia de los otros dos esquemas de «proposiciones» que le habían precedido, el esquema sobre los religiosos fue acogido con cierto favor por los padres durante el tercer período. Al término de la discusión, la votación preliminar fue favorable, y esto significaba implícitamente la aceptación por parte del Concilio³⁰⁷. Sin embargo, el resultado de las votaciones siguientes no fue homogéneo para todas las partes del esquema. Muchos de los votos sobre las trece primeras proposiciones fueron negativos, con un elevado número de *iuxta modum*; sin embargo, para la segunda parte los votos positivos superaron la mayoría de dos tercios, y por tanto las proposiciones 14-20 podían considerarse aprobadas³⁰⁸. La ambigüedad de tales resultados impulsó al secretario de

303. AS V/3, 151, n. 1; 177-206.

304. JCng, 29 de abril de 1965; cf. los Documentos de Lercaro, 739.

305. Spellman a Felici, 3 de mayo de 1965 (AS V/3, 217-220).

306. Felici a los padres conciliares, 12 de junio de 1965 (AS V/3, 332s). El texto del esquema se encuentra en AS IV/3, 663-698.

307. Para este párrafo, cf. especialmente A. Le Bourgeois, *Historique du décret*, en *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1967; F. Wulf, *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Einführung*, en LThK, II. Vat. Konzil, vol. 2; E. Fogliasso, *Il decreto «Perfectae caritatis» sul rinnovamento della vita religiosa in risposta alle odierne circostanze*, Torino 1967; J. Schmiedl, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Reform des gottgeweihten Lebens. Zu Krise und Erneuerung einer Lebensform im 20. Jahrhundert*, Habilitationsschrift zur Erlangerung der venia legendi im Fach Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Münster 1998.

308. Sobre el *Schema propositionum de religiosis*, discutido en el aula a lo largo del mes de noviembre, cf. *supra*, 338-342.

la comisión, el padre J. Rousseau, a escribir enseguida a Felici para aclarar las condiciones y los criterios que había que seguir en la revisión del texto y, sobre todo, para tener la confirmación, dadas las diversas hipótesis que corrían, de que la forma de las «proposiciones» seguía siendo válida³⁰⁹. Entre los criterios para la revisión, Rousseau quería ante todo excluir la idea de una refundición completa, porque el resultado de la votación preliminar debía considerarse como una aprobación global del esquema. Distinguiendo luego entre las proposiciones aprobadas con la mayoría prevista y las otras proposiciones, Rousseau trataba de conseguir la seguridad de que la comisión pudiera revisar estas últimas, manteniendo la estructura básica del documento. De la misma manera limitaba la posibilidad de que se introdujeran adiciones y de que se efectuaran inversiones en el orden de las proposiciones, pero dejando abierta la posibilidad de que se interviniera en tal sentido, por lo menos dentro de los límites fijados³¹⁰.

La respuesta de Felici a estas propuestas no se recibió sino a comienzos del año 1965³¹¹, pero Rousseau había convocado ya una reunión plenaria de la comisión para el 19 de noviembre, antes de la clausura del tercer período, es decir, antes de que los padres abandonaran Roma³¹². Fue una reunión sumamente delicada e importante, donde —en un clima de fuerte tensión— salieron a relucir todas las insatisfacciones por el resultado incierto que el esquema había encontrado en el aula. El presidente Antoniutti manifestó inmediatamente su indignación por la manera en que se había desarrollado la discusión y en particular expresó su asombro por las ásperas críticas pronunciadas por Döpfner en el aula, siendo así que, al presentar el esquema en la Comisión de Coordinación, él había emitido un juicio positivo. Las palabras de Antoniutti dejaron helados a los miembros de la comisión. Él había llegado a la reunión con ideas precisas acerca de lo que había que hacer: primeramente los expertos, bajo la dirección de Philippe y divididos en cuatro grupos, debían estudiar las intervenciones orales y escritas y los *modi* presentados por los padres; después, sobre la base de su trabajo, una segunda subcomisión, presidida por Leiprecht, procedería a la reelaboración del esquema. Comunicó inmediatamente los nombres de los expertos y de los miembros a los que confiaría el trabajo en estas diversas fases. Sin embargo, Leiprecht fue quien superó el desconcierto general, e hizo uso de la palabra para expresar su desacuerdo sobre este programa. Por parte de muchos de los miembros y de los expertos, la insatisfacción se debía de hecho al modo en que los trabajos de la comisión se habían desarrollado hasta aquel momento. «Debemos asumir nuestras responsabilidades ante la Iglesia y ante el Concilio» —dijo Huyghe—, y en el seno de la comisión estas palabras debieron de sonar como un acto de acusación. En realidad se hallaba más difundida de lo que aparecía la convicción de que, considerando las fuertes críticas recibidas por el esquema, sería conveniente pensar en una redacción diferente del mismo. En un clima de confrontación más

309. Rousseau a Felici, 16 de noviembre de 1964 (AS V/3, 75).

310. *Criteria retractationis Schematis Propositionum de accomodata renovatione vitae religiosae post disceptationem et suffragationem in aula* (AS V/3, 76).

311. Felici a Rousseau, 2 de enero de 1965 (AS V/3, 133). Felici comunicaba la decisión de la Comisión de Coordinación, que era favorable a los criterios propuestos por Rousseau.

312. La carta de convocatoria era del mismo día 16 de noviembre (Documentos de Borromeo, I, 19).

constructiva, se decidió celebrar una reunión de los expertos a mediados de febrero, mientras que la subcomisión fue convocada para marzo. Los miembros de la subcomisión serían Leiprecht, que haría de presidente, Philippe, Urtasun, Perantoni, Stein, Tabera Araoz, Compagnone, Huyghe, Reetz, Kleiner, Sépinski y Ziggotti. Después de la reunión, todo el trabajo había que presentarlo a la comisión reunida en sesión plenaria para su aprobación³¹³.

Desde mediados de diciembre hasta comienzos de enero, la secretaría de la comisión preparó la recopilación de las intervenciones escritas y orales y de los *modi*³¹⁴. El día 8 de enero, juntamente con este material, Rousseau envió a los expertos de la comisión, que iban a reunirse durante el mes siguiente, una extensa carta en la cual comunicaba de manera muy detallada los criterios para la reelaboración³¹⁵. Unos cuantos meses más tarde, Rousseau volvió a hablar sobre estos criterios en una circular en la que daba cuenta a los miembros acerca de la labor preparatoria desarrollada por los expertos. Estaba claro el deslizamiento hacia una mayor rigidez de posiciones, no sólo en una referencia más explícita a la cantidad de signatarios de los diversos *modi*, sino también en el claro recordatorio de la necesidad de mantenerse fieles al texto ya discutido, en particular por lo que se refería a que éste tuviera la forma de un esquema de «proposiciones»³¹⁶.

313. Las actas de la reunión fueron publicadas por Schmiedl, *Das Zweite Vatikanische*, 622-627. Sobre estos acontecimientos en general y acerca del testimonio, sumamente interesante, de F. Wulf sobre aquella reunión, un testimonio que fue dado en el año 1975 con ocasión de las celebraciones en honor de Leiprecht, cf. F. Wulf, *Im Dienst an der gemeinsamen christlichen Berufung. Erinnerung an das Konzil und danach (Ansprache für das Bischofsjubiläum von Bischof Leiprecht, Rottenburg 1975)*, en Archivos de la Prov. de Alemania septentrional, 47, 752. Cf. Le Bourgeois, *Historique du décret*, 68. El 28 de diciembre falleció a causa de un accidente de circulación el abad B. Reetz, superior general de la congregación benedictina de Beuron en Alemania. Un mes antes, el 23 de noviembre, otro experto, el americano E. Daly OP, falleció en accidente de aviación en Fiumicino, en el vuelo de regreso a su patria después del tercer período (cf. las cartas de Antoniutti a los miembros, del 14 de diciembre de 1964 y del 8 de enero de 1965 [archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD VII, 31; VII 38]; y la carta de Rousseau a los expertos, del 16 de diciembre de 1963 [Archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD VII, 32]).

314. Según Le Bourgeois, el número de papeletas con los *modi* que llegaron a la secretaría de la comisión fue de 10.216, pero algunas de ellas proponían varios *modi* sobre diversas proposiciones del esquema, de tal manera que los *modi* propuestos fueron realmente más de 14.000 (Le Bourgeois, *Historique du décret*, 67). Sin embargo, hay que tener en cuenta que diversos *modi* se repetían firmados por muchos padres, que a menudo llegaban a ser varios centenares. Así que, de hecho, los *modi* se reducían a unos 500, y no todos eran de igual importancia (cf. Wulf, *Dekret über die zeitgemäße*, 263). Fogliasso dice que, finalmente, los *modi* fueron 594 (Fogliasso, *Il decreto*, 58). Una lista específica de los *modi* con varias firmas se encontraba ya en el informe sobre la *expensio modorum* (AS IV/3, 530-532). El día 13 de diciembre estaban ya preparados los tres folletos, reproducidos a ciclostilo, con los textos de las intervenciones escritas; el 19 de diciembre lo estaba el texto con los *modi*, y el 7 de enero de 1965 lo estaba también el nuevo folleto con las intervenciones orales. En todo caso, Antoniutti no envió hasta el 8 de enero de 1965 a los miembros y a los expertos la recopilación sistemática de las intervenciones y de los *modi*, con el suplemento de los que habían llegado con retraso a la comisión (Antoniutti a los miembros de la comisión, 8 de enero de 1965 [Documentos de Borromeo, I, 29]). Cf. Fogliasso, *Il decreto*, 57.

315. Rousseau a los expertos, 8 de enero de 1965 (Documentos de Borromeo, I, 27); en cuanto a los criterios seguidos por la Comisión Doctrinal, se hacía referencia al folleto *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati* II, caput II: *De Populo Dei*, p. 4.

316. Rousseau a los padres de la comisión, 27 de febrero de 1965 (Archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD VII, 64). En la carta de respuesta a las cuestiones propuestas por Rousseau, Felici no se había referido realmente a la cuestión de si debía mantenerse o no la forma «propositionis».

Los expertos de la comisión se reunieron en Roma entre los días 12 y 23 de febrero de 1965, bajo la dirección de Philippe. En esta reunión fue donde se asentaron concretamente las bases para la nueva redacción del texto. El *Praeliminare studium*, elaborado al final de la reunión, no sólo era un compendio de los *modi* enviados por los padres, sino también una reelaboración completa del texto, al que se habían añadido algunos informes que explicaban puntos particulares³¹⁷. Sobre la base de los criterios dados, fueron principalmente los dos primeros grupos los que intervinieron en el texto. El primer grupo amplió extensamente el proemio y las otras proposiciones, añadiendo también una nueva proposición para explicar los elementos que distinguían a la vocación religiosa de la vocación común recibida por el bautismo: la profesión de los consejos evangélicos, la completa dedicación a Dios, el servicio de la Iglesia, la práctica de las virtudes. También la proposición sobre la vida espiritual fue ampliada sensiblemente, insistiéndose en la vida de oración individual y litúrgica y en la caridad practicada en la vida en común. De este modo, las órdenes y las otras formas de vida religiosa quedaban mejor encuadradas en el contexto eclesial como dones ofrecidos a la Iglesia a lo largo de su historia; quedaban mejor definidos los principios que debían regir su reforma y las autoridades encargadas de la misma.

Pero fue el segundo grupo el que afrontó las cuestiones más espinosas que volvían a surgir con mayor urgencia en el momento en que se procedía a cierta ampliación del texto³¹⁸. Se percibían todavía, incluso en las intervenciones y en los *modi* presentados por los padres, las controversias que habían dividido a teólogos y canonistas acerca de las distinciones entre las diversas formas de vida religiosa. Aunque la subcomisión había elegido el camino más fácil de adoptar, la distinción tipológica tradicional entre institutos de vida activa e institutos de vida contemplativa, sin embargo, decidió conceder un espacio considerable y nuevo con respecto a la redacción anterior a las formas religiosas más recientes: institutos de vida apostólica e institutos seculares o también institutos de vida religiosa laical. Por lo demás, incluso las proposiciones relativas a los consejos evangélicos fueron ampliadas todas ellas, de manera especial la que se refería a la pobreza, subrayando ahora sus aspectos positivos, su significado apostólico y la posibilidad de practicar la pobreza de manera nueva. Con respecto a la obediencia, se trató de aclarar mejor el sentido de la autoridad que debía estar vigente dentro de las órdenes

317. *Praeliminare studium interventionum ac modorum Patrum Concilii circa schema «De accommodata renovatione vitae religiosae» a Rev. mis Peritis peractum* (Archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD, 66-122). Doy las gracias a J. Schmiedl por haberme mostrado amablemente copia de algunos documentos conservados en el archivo de la Congregación para los religiosos. El trabajo se dividió entre tres grupos, de los cuales el primero se dedicó a las cuatro primeras proposiciones (que trataban sobre los principios generales para la renovación de la vida religiosa); el segundo se ocupaba de las proposiciones 5-11 (sobre las diversas formas de vida religiosa y sobre los consejos evangélicos); el tercero se dedicaba a las últimas proposiciones (las de orden más práctico: la clausura, el hábito, la formación de los más jóvenes, la creación de nuevas órdenes religiosas, la abolición de las que ya no tenían vitalidad, la unión entre diversas órdenes e institutos religiosos, la conferencia de superiores, las vocaciones). Para los trabajos de la tercera subcomisión véanse los Documentos de Moeller, 2336-2378. En general, cf. Schmiedl, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Cf. también lo que refiere de todo ello Wulf, que estuvo presente en la reunión, en Wulf, *Dekret über die zeitgemäße*, 263.

318. Sobre los trabajos de este grupo, véanse de manera especial los Documentos de Thils, Dossier III (docs. 715-778).

y de los institutos religiosos. En cambio, fueron más limitadas las intervenciones del tercer grupo, porque objetivamente eran menores las enmiendas propuestas sobre las últimas proposiciones. Las correcciones más significativas fueron quizá las que se abrían hacia cierta reforma de la clausura, cuestionando algunos usos que eran ya inútiles reliquias del pasado³¹⁹.

El *Praeliminare studium*, elaborado por los expertos, pretendía servir de base para la *expensio modorum* y para la reelaboración del texto por la subcomisión preparatoria, presidida por Leiprecht, la cual se reunió del 9 al 12 de marzo, pero que se limitó en gran parte a confirmar la labor efectuada por los expertos. Únicamente sobre el párrafo más teológico, acerca de los elementos esenciales de la vida religiosa, la subcomisión rechazó el texto de los expertos y escribió un texto nuevo y bastante diferente. El nuevo título mostraba la extensión y el sentido de los cambios introducidos: el título no hablaba ya de los aspectos esenciales de la vida religiosa, sino de los «elementos comunes a todas las formas de vida religiosa»³²⁰. En efecto, en todo el esquema, la subcomisión preparatoria renunciaba a dar una definición precisa de la vida religiosa³²¹. La novedad más importante se refería a la diferente manera de describir las relaciones entre la consagración bautismal y la consagración religiosa. Mientras que el texto de los expertos decía que esta última se añadía a la primera como un complemento, en la nueva formulación se afirmaba que la segunda estaba enraizada en la primera y era como una expresión más plena de la misma.

El día 18 de marzo estaba preparada ya la nueva redacción y era enviada a todos los miembros de la comisión con miras a la sesión plenaria, convocada para finales de abril³²². En ausencia de Antoniutti, fue una vez más Leiprecht el que presidió tal sesión. Ésta se celebró en Roma entre los días 27 de abril y 1 de mayo, a fin de discutir el texto preparado por la subcomisión que había elaborado la redacción con la ayuda de los expertos, y también para aprobar la *expensio modorum*, que debían ser sometidos al juicio de los padres durante el cuarto período. Sin embargo, en cuanto al texto del esquema, la comisión decidió ajustarse al texto preparado por la subcomisión, evitando lo más posible modificarlo. Lo que sorprendió una vez más fue el número verdaderamente exiguo

319. Sobre la clausura hubo una clara división en el seno de la subcomisión, con seis votos a favor del texto propuesto y cuatro votos en contra.

320. Se hicieron algunos cambios cautelosos con respecto a la apertura propuesta por los expertos acerca de la clausura. En la proposición siguiente, sobre el hábito, no se aceptó la cita del canon 596 propuesta por los expertos. Fue también corregida y ampliada la breve conclusión final del esquema (cf. *Textus schematis* «*De accomodata renovatione vitae religiosae*» ex interventionibus et modis patrum concilii a submissione apparatus, 18 de marzo de 1965 [Documentos de Borromeo, VII, 408*]).

321. «Non expedire videtur ut Concilium definitionem faciat, circa quam auctores non sunt unanimes. Ceteroquin, ut ex Prooemio eruitur, vocabulum *religiosus* sumitur hic in sensu lato, prout sese referet ad omnes formas vitae consecrationis ab Ecclesia sancitas» (*Textus schematis*..., 18 de marzo de 1965 [Documentos de Borromeo, VII, 408*]).

322. Las observaciones que entretanto fueron llegando a la secretaría de la comisión fueron recogidas y enumeradas, párrafo por párrafo, en un informe detallado: *Examen textus a submissione praeparatoria parati* «*De accomodata renovatione vitae religiosae*»: *Folium Officii* (Documentos de Borromeo, I, 44). Una semana antes de la sesión estaban ya preparados también la *Expensio modorum* y el informe de la subcomisión: *Expensio modorum a patribus concilii propositorum circa schema* «*De accomodata renovatione vitae religiosae*» - *Textus apparatus examini commissionis subiectus* (Documentos de Borromeo, VII, 416*).

de variaciones aceptadas: incluso las observaciones convincentes y las sugerencias bien razonadas de la secretaría misma de la comisión no recibieron mejor acogida.

Esta inmovilidad ocultaba probablemente mayores tensiones de las que afloraban en los documentos. También en este caso parece que parte de la responsabilidad puede atribuirse a la función poco incisiva y a la escasa asiduidad del presidente Antoniutti. En ausencia suya, Leiprecht se hizo cargo de desempeñar la función principal. Pero en este contexto adquiere una importancia más problemática la carta que otro de los vicepresidentes, Perantoni, escribió a Pablo VI, lamentándose abiertamente de la manera en que la comisión se ocupaba de un problema particular³²³. Se trataba de la posibilidad introducida en febrero, a propósito de los institutos de vida consagrada de hermanos laicos, de que alguno de esos hermanos fuera ordenado sacerdote para atender a las necesidades internas del instituto³²⁴. En el texto de la subcomisión del 18 de marzo se decía, a este propósito, que el Papa mismo había pedido que se introdujera este punto³²⁵. Ahora bien, Perantoni cuestionaba el hecho de que la petición se hiciera en nombre del Pontífice, sin que hubiera ningún testimonio de que esta fuera realmente su voluntad. Por esta razón, él se dirigió directamente al Papa. Muchos padres de la subcomisión –escribía Perantoni– «se habían quedado perplejos y llenos de incertidumbre» ante tal apelación a la autoridad del Pontífice. Si se trataba de algo auténtico, esa petición podía depender de una mala información del Pontífice acerca de las verdaderas opiniones de los padres, porque –como aseguraba Perantoni– una petición de esta índole no se encontraba mencionada en ninguna de las intervenciones en el aula ni en los *modi*. En cuanto a lo que podía pensarse de la petición, él creía que la ordenación de un hermano laico, incluso para un ministerio interno del propio instituto religioso, alteraría radicalmente la naturaleza misma del instituto en cuestión.

Dado el estado actual de las fuentes, las dudas de Perantoni siguen siendo precisamente dudas. Pablo VI se limitó a transmitir la carta a la secretaría general y, por conducto de ella, a la Comisión para los religiosos, sin hacer indicación alguna acerca de cuál era su propia voluntad real³²⁶. El pasaje del esquema que había sido objeto de acusación por Perantoni fue en efecto uno de los pocos que experimentó variaciones de importancia en el curso de la sesión plenaria, pero en una dirección totalmente contraria a la deseada por Perantoni³²⁷.

En cuanto a lo demás, pareció que el esquema iba a pasar completamente indemne de esas tensiones y polémicas. Después de la aprobación por toda la comisión, la revi-

323. AS V/3, 214-216 (la carta de Perantoni es del 26 de abril de 1965).

324. Durante los meses anteriores se había ejercido una fuerte presión en este sentido sobre los padres conciliares, especialmente por parte de los hermanos que ejercían la enseñanza en las escuelas católicas; véanse, por ejemplo, los numerosos documentos presentes entre los papeles de Borromeo sobre esta cuestión: *De statu laicali, de diaconatu et sacerdotio in congregationibus fratrum docentium* (Documentos de Borromeo, I.20); *Laicità, diaconato e sacerdozio nelle congregazioni dei fratelli insegnanti*, y documentos anexos (*ibid.*, I.21-23); *De accessu fratrum docentium ad sacerdotium* y un memorándum, 22 de febrero de 1965 (*ibid.*, I.30).

325. «Summus Pontifex quaerit ut quaestio favorabiliter a Concilio decernatur»: *Textus schematis...*, 18 de marzo de 1965, p. 38.

326. Dell'Acqua a Felici, 28 de abril de 1965 (AS V/3, 213s).

327. La frase fue introducida de hecho como una declaración explícita del Concilio, aunque con algún inciso de carácter limitador: «Sacra Synodus declarat nihil ob stare quominus in religionibus Fratrum, firma manente earum indole laicali, ex dispositione Capituli generalis, ad subveniendum necessitatibus ministerii sacerdotalis in suis dominibus, aliqui sodales sacris Ordinis initientur» (AS IV/3, 519s).

sión lingüística y la sistematización definitiva de la *expensio modorum* fueron confiadas a una subcomisión compuesta por Philippe, Compagnone, Rousseau, Le Bourgeois y Joulia³²⁸. El texto definitivo estaba ya preparado el 8 de mayo, y la *expensio modorum* el 22 de mayo³²⁹. Puesto que se trataba de un texto aprobado ya por el Concilio, y acerca del cual los padres debían votar únicamente sobre la *expensio modorum*, el texto no les fue enviado durante el verano, sino que se procedió a distribuirlo ya en el aula al comienzo del siguiente período conciliar.

5) La Comisión para los seminarios y la educación cristiana

Los dos esquemas sobre los seminarios y sobre la educación cristiana, elaborados por la misma comisión, se encontraban también entre los que el «Plan Döpfner» había simplificado y abreviado. Lo mismo que el esquema sobre los religiosos, también éstos habían sido aprobados por la asamblea conciliar, y se había votado detalladamente sobre ellos durante el tercer período. Aun antes de someterlos a discusión, la comisión pudo revisar y ampliar los textos enviados a los obispos durante el anterior mes de mayo. En particular, el esquema sobre las escuelas católicas experimentó aquella sustancial evolución por la cual del tema sobre las escuelas católicas se pasó al tema de la educación. La aprobación por parte de la asamblea obligaba a la comisión a conservar los textos sin alterar, exceptuado el examen de las enmiendas propuestas³³⁰.

En la revisión, la comisión debía tener en cuenta en general las intervenciones en el aula o aquellas presentadas por escrito por los padres conciliares, pero ateniéndose a las enmiendas expresadas por los padres. Con respecto al esquema sobre los seminarios, el hecho de que los votos *iuxta modum* se concentraran en el capítulo quinto, que trataba sobre la revisión de los estudios eclesiásticos, había logrado que se viera con evidencia que las presiones ejercidas sobre la comisión querían una afirmación más decidida de la teología tomista como base para la formación en los seminarios y, en términos más generales, como base para la teología católica³³¹. Las reacciones al esquema sobre la educación cristiana fueron, en cambio, más homogéneas en cuanto a la totalidad del texto, con un número sensiblemente superior de votos de *non placet* en todas las cuatro votaciones, pero con menos votos *iuxta modum*. Estos últimos habían sido más numerosos únicamente para las proposiciones 4-6, relativas a los derechos de los progenitores, a la colaboración de los fieles con las instituciones educativas públicas, y al cuidado de la educación moral y religiosa³³².

328. Schmiedl, *Das zweite Vatikanische Konzil*, 467.

329. Para el envío a Felici, cf. Rousseau a Felici, 22 de mayo de 1965 (AS V/3, 324s).

330. Para el esqema sobre los seminarios, cf. A. Mayer-G. Baldanza, *Genesi storica del decreto «Optatam totius»*, en *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 38-42. Cf. también A. Greiler, *Erneuerung der Seminare, Erneuerung der Kirche. Forschungsbericht zur Textgeschichte von «Optatam totius»*, en *Experience*.

331. Para el esquema sobre los seminarios, cf. *supra*, 330-338.

332. En cuanto a la votación, cf. AS III/8, 234. Este esquema fue distribuido en el aula el 19 de octubre, pero no fue discutido sino durante los últimos días del período conciliar, y se procedió a votar sobre él el 17 de noviembre.

Entre finales de noviembre y comienzos de enero, la secretaría de la comisión preparó la recopilación de las intervenciones sobre los dos esquemas, y de la serie de los *modi* presentados³³³. Cuando Pizzardo, presidente de la comisión, envió a Daem la serie de los *modi* presentados sobre la educación cristiana, le recordaba expresamente que en la revisión del esquema debían tenerse también en cuenta las intervenciones³³⁴. Todos los miembros y los consultores de la comisión fueron invitados a que enviaran a Roma sus respectivas observaciones, a fin de tenerlas en cuenta en la labor de revisión. Pizzardo pensaba que no era necesario convocar de nuevo a la comisión durante la intersesión, y que tal labor de revisión sería llevada a cabo por las dos subcomisiones de expertos. Se instaba luego a los miembros a que enviaran durante el verano sus juicios sobre la *expensio modorum*, mientras que la comisión se reuniría en sesión plenaria durante los primeros días del siguiente mes de septiembre³³⁵. Sin embargo, unos pocos días después, Pizzardo convocó la sesión plenaria de la comisión para el día 26 de abril, probablemente al ser informado por Felici de que se pretendía enviar también a los padres conciliares, antes de que comenzara el próximo período conciliar, la *expensio modorum* de los esquemas ya votados³³⁶.

A finales de marzo se celebraron en Roma las reuniones de las dos subcomisiones. Del 23 al 30 de marzo se reunió la subcomisión que estudiaba el esquema sobre la educación cristiana. Además de Mayer, secretario de la comisión, y de Daem, relator del esquema, tomaron parte en ella P. Hoffer y los expertos R. Masi, G. Onclin, P. Dezza, L. Suárez, F. Bednarski y J. Sauvage³³⁷. La tarea de revisión no se presentaba como una labor fácil, habida cuenta del número considerable de observaciones y de *modi*. Además, la mayor parte de las intervenciones en el aula y también de las observaciones escritas pedían que el texto se ampliara sustancialmente para que respondiera de modo adecuado a los problemas relacionados con el tema. Varias veces el secretario de la comisión insistió en recordar que la tarea de la subcomisión no era la de redactar un nuevo esquema, sino la de corregir el esquema que había sido aprobado ya por los padres conciliares. Por lo demás, de varias partes llegaron no sólo lamentaciones por la brevedad de la discusión, sino también peticiones de que se hiciera una reelaboración del esquema para renovarlo. Por ejemplo, adquirieron un notable relieve las aportaciones efectuadas por círculos relacionados con los Hermanos de las escuelas cristianas, apor-

333. Para el esquema sobre los seminarios, cf. las *Animadversiones et emendationes a Concilii Patribus*.

334. Pizzardo a Daem, 20 de diciembre de 1964 (Documentos de Daem).

335. *Ibid.*, 20 de enero de 1965 (Documentos de Daem).

336. Pizzardo a los miembros y consultores de la comisión, 1 de febrero de 1965 (Documentos de Carraro, ficha 28): «Certiores facti sumus in votis esse ut etiam schemata in quarta Concilii sessione quavis ratione consideranda iam ante sessionis initium cum Patribus communicarentur. Quare nostra quoque Commissio tan tempestive conveniat oportet ut, expansione 'Modorum' a Vobis peracta, textus emendati mense Iunii transmitti possint Patribus».

337. Los nombres aparecen en el informe de J. Daem sobre el esquema (AS IV/4, 282). Cf. A. Mayer a Daem, 18 de febrero de 1965 con la convocatoria de la reunión, prevista inicialmente para los días 23 al 27 de marzo; en la carta se decía que se invitaría también a Onclin y a Lindemans, mientras que no se había podido contar con Dezza, porque se hallaba enfermo y por sus compromisos con la Compañía de Jesús. Mayer sugería que a la reunión se invitara también a laicos, pero luego la idea no pudo llevarse a cabo (Documentos de Daem).

taciones enviadas por J. Nicet, que se presentaban como la propuesta de un verdadero y propio esquema alternativo³³⁸. En la reunión de la comisión se adoptaron decisiones importantes. Ante todo, se formuló la decisión de que se redactara un texto que fuera lo suficientemente amplio para que pudiese afrontar con precisión los diversos problemas asociados con la educación en la sociedad contemporánea. Aun conservando la estructura del texto anterior, la subcomisión volvió a escribir de nuevo casi todos los párrafos, ofreciendo como resultado un esquema tres veces más extenso que el anterior. El informe final de Daem acerca de la *expensio modorum* justificaba este palpable incremento del texto por las numerosas peticiones que en este sentido habían llegado de los padres, y por el hecho de que, a diferencia de otras comisiones, había habido que tener en cuenta al mismo tiempo las intervenciones y los *modi* propuestos por los padres. En segundo lugar, la comisión decidió centrar aún más el texto en el tema de la educación en sí, considerándola como un derecho universal y como un deber propio de la familia, de la sociedad y de la Iglesia. Así que únicamente de manera secundaria la comisión abordó el problema de la educación cristiana, y asociado con él, el problema de las escuelas católicas. La nueva disposición de los primeros párrafos del esquema era, desde este punto de vista, bastante explícita³³⁹. Aunque en su informe final sobre la *expensio modorum* Daem explicaba que la declaración se proponía ofrecer tan sólo algunos principios generales sobre la educación cristiana y, en particular, sobre las escuelas católicas, la simple lectura del texto mostraba el tono más elevado adoptado esta vez por la subcomisión. Acerca del segundo párrafo, que estaba dedicado específicamente a la educación cristiana, debieron darse considerables desacuerdos, puesto que durante las siguientes semanas el mismo Daem no escatimó críticas contra el texto adoptado por la subcomisión, y propuso, en lugar de éste, una redacción alternativa. Mientras que la versión de la subcomisión interpretaba la educación cristiana como un derecho subjetivo de los bautizados, Daem proponía interpretarla como un deber que dimanaba del mandato de evangelizar³⁴⁰.

338. Entre el 21 de diciembre de 1964 y el 4 de enero de 1965, J. Nicet envió un detallado comentario sobre el esquema que tenía en cuenta las intervenciones orales y los *modi* presentados sobre el mismo (cf. Nocet a Daem, 4 de enero de 1965 [Documentos de Daem, 1]). En esa misma carta Nicet informaba de que en una reunión posterior de los Hermanos de las escuelas cristianas había continuado la labor de análisis de los *modi* «a fin de poder presentar en la reunión un texto un poco más estudiado». Sin embargo, no está claro si Nocet recibió un mandato explícito de la comisión. Cf. también la carta de A. Mayer a Daem, del 21 de enero de 1965, con la cual le informaba acerca del texto de Nocet. El 16 de febrero de 1965, Mayer informaba nuevamente a Daem de que Nocet había enviado más materiales (Documentos de Daem).

339. En el archivo de Daem se encuentran las redacciones provisionales de los diversos párrafos del esquema: *Proemium* (25 de marzo); *De Scholae momento*, y *Educationis agentes (pars societatis civilis): Redactio Ill.mi S. Onclin* (26 de marzo); n° 5: *De cooperatione cum societate civili (pars altera): Munus parentum et status in re scholari* (26 de marzo); *De educatione christiana Nova redactio* (párr. 1-7; 27 de marzo).

340. Cf. en el archivo de Daem, 18, la carta dirigida a un destinatario no identificado, en la fiesta de Pascua de 1965 (18 de abril de 1965), con varias observaciones sobre el texto. A propósito del párrafo segundo decía: «Me parece que el texto es verdaderamente insuficiente: obispos como Mons. Helsinger [sic] y Fehlschneider y otros se sentirán decepcionados». Y luego proponía el texto alternativo. Cf. también *Ad Schema Propositionum «De Educatione Christiana»*, en Documentos de Carraro, 28: «In Modis a Patribus propositis postulatum est, ut fundamentum theologicum educationis christianae et muneris educativi ab Ecclesia praestandi clarius enuntiaretur. Quibus votis ut satis fiat, sequens proponitur textus (Exc.mus Daem)», con la propuesta de texto alternativo.

Es verdad, por lo demás, que las mayores dificultades afrontadas por la subcomisión se referían nuevamente al problema de los derechos recíprocos de la familia, de las autoridades civiles y de la Iglesia sobre la educación; más concretamente, se trataba de los derechos de la Iglesia a fundar escuelas propias según sus particulares principios educativos. Las opiniones de los padres fueron muy variadas a este respecto, reflejando las diversas circunstancias jurídicas y políticas de los distintos países. La subcomisión eligió una formulación que no se opusiera a los derechos de cada sujeto, apelando luego como norma general al principio de subsidiaridad. Pero las dificultades que se habían manifestado en la subcomisión salieron a relucir con la propuesta de dos versiones alternativas acerca de las tareas que correspondían a la sociedad civil³⁴¹.

La labor de la subcomisión que se ocupaba del esquema sobre los seminarios, y que se reunió en Roma durante los días que siguieron a continuación, tuvo relativamente menos impacto sobre el texto³⁴². También en este caso, muchas de las enmiendas introducidas eran simples adiciones, de manera que el texto final resultó más extenso que el anterior. En el proemio se introdujo una aclaración importante, afirmando que las normas contenidas en el esquema, aunque estaban dirigidas específicamente a la formación del clero diocesano, debían tenerse en cuenta también para la formación de todos los sacerdotes «utriusque cleri et cuiusvis ritus». Las ampliaciones textuales más importantes eran las que se contenían en el segundo párrafo, que hablaba sobre las vocaciones sacerdotales. Acerca de este tema se había producido cierto conflicto de competencias con la Comisión para el clero, que había introducido un párrafo sobre el mismo tema en la redacción de su esquema en noviembre de 1964. La subcomisión sobre los seminarios, por su parte, aun evitando dar una definición teológica de la vocación, en contra de lo que algunos padres habían solicitado, destacó la importancia de la gracia divina en el llamamiento al sacerdocio, insistiendo en las responsabilidades de los obispos y en las obligaciones de la Iglesia entera. En cuanto a los seminarios, la subcomisión aceptó aquellos *modi* que pedían que se acentuara la importancia de los educadores, de los profesores y de los mismos obispos, a quienes se pedía que se preocuparan asiduamente de los seminarios y que atendieran paternalmente a los seminaristas. Se acentuó también el párrafo sobre la selección de los seminaristas, insistiendo en la importancia de orientar correctamente incluso a aquellos jóvenes que durante la formación en el seminario descubrían que tenían una vocación diferente de la vocación al sacerdocio. Se introdujeron importantes adiciones en el capítulo sobre la formación espiritual, esbozando algunos aspectos específicos de una espiritualidad trinitaria y eucarística, centrada en la meditación de la palabra de Dios y en la oración, y que incluyera también una correcta espiritualidad mariana. Un lugar especial

341. Sin embargo, las dos versiones propuestas no se oponían la una a la otra. La segunda parecía ser un texto más sencillo y más incisivo al afirmar los derechos y los deberes de la sociedad civil: «Etiam societas civilis officia et iura in educatione habet, primaria circa ea quae bonum commune consequendum respiciunt; subsidiaria vero circa cetera omnia, iura nempe proles, parentum et aliarum societatum tuendo; immo ipsam educationis operam in defectu parentum perficiendo». Para conocer el texto completo presentado a la sesión plenaria, cf. *Schema Declarationis De Educatione Christiana iuxta modos a Patribus propositos recognitum a coetu particulari sub ductu Exc.mi D. Daem* (Documentos de Daem).

342. Del 29 de marzo al 3 de abril. Además de Mayer y de Carraro, relator de este esquema, estuvieron presentes los expertos R. Masi, G. Onclin, R. Pozzi, C. Tillmann y F. Bednarski. Cf. el informe de Carraro sobre la *expensio modorum* en AS IV/4, 33.

en tal espiritualidad debía reservarse para el amor a la Iglesia. En este contexto se reelaboraron también los dos párrafos que se referían a la educación para el celibato eclesiástico, subrayándose todos los significados espirituales del celibato y corrigiéndose el enfoque de tipo amonestador que predominaba en el texto anterior.

En lo que respecta al capítulo sobre la reforma de los estudios, se ha hecho referencia ya a las fuertes presiones para una reafirmación de la escolástica como método y doctrina oficial de la filosofía y de la teología católicas. Eran muchísimas las peticiones de enmienda que se formularon en este sentido, pero muchas de ellas llegaron después de los límites del tiempo reglamentario. Por lo demás, fueron también numerosas las peticiones orientadas en sentido opuesto, es decir, favorables a una apertura de los estudios eclesiásticos a las corrientes actuales de pensamiento y a las disciplinas científicas modernas. En todo caso, la subcomisión pensó que era conveniente evitar referencias demasiado directas a santo Tomás, no sólo en el párrafo sobre la filosofía, sino también en el párrafo sobre la teología. En este último campo se perfilaba un curso de teología dogmática centrado en los estudios bíblicos, patrísticos e históricos, haciendo sólo una referencia general al pensamiento especulativo de los teólogos más recomendados por la Iglesia³⁴³.

En la sesión plenaria de la comisión, celebrada entre el 26 de abril y el 4 de mayo, participó también Tomasek, que había sido agregado a la comisión por voluntad de Pablo VI. En general, la comisión acogió favorablemente la labor efectuada por los expertos en las dos subcomisiones, limitándose a lo sumo a realizar correcciones y añadir detalles³⁴⁴. Es significativo el hecho de que sobre la educación cristiana se eligiera el texto propuesto por la subcomisión, prefiriéndolo al texto alternativo propuesto por Daem para el segundo párrafo. También a propósito de los derechos de la sociedad civil, se mantuvo firmemente el primer texto propuesto. Sin embargo, en algunos casos se hicieron adiciones importantes; por ejemplo, a propósito del párrafo sobre los estudios teológicos en los seminarios, se pasó de la recomendación genérica de los «doctoribus ab Ecclesia maxime commendatis» a mencionar a santo Tomás como maestro de especulación teológica en la tarea de profundizar en los misterios de la salvación. Parece que C. Fabro, colaborador activo de Carraro, se disgustó de que la comisión no aceptara el texto propuesto por la subcomisión, pero es probable que fuera el mismo Carraro quien propusiera la solución adoptada como un medio de conciliación, a fin de evitar que sobre esta cuestión volviera a dividirse la asamblea, con posibles riesgos para la suerte que pudiera correr el esquema³⁴⁵.

343. Cf. el informe de Carraro sobre la *expensio modorum* en AS IV/4, 32-45. También para el esquema sobre los seminarios se preparó una redacción con las correcciones propuestas por la subcomisión en vista de la sesión plenaria de la comisión a fines de abril: *Propositiones De institutione sacerdotali secundum Modos a Patribus propositos a coetu particulari sub ductu Exc.mi D. Josephi Carraro Relatoris* (Documentos de Carraro, 28).

344. En lo que respecta al esquema sobre la educación cristiana, cf. el compendio de las correcciones adicionales efectuadas por la comisión: *Emendationes iuxta Sodalium Commisionis animadversiones faciendae in Declaratione «De Educatione Christiana» propositae a Sub-Commissione* (Documentos de Daem, 14). En los Documentos de Daem, 13, se encuentra la copia personal, efectuada por Daem, del texto sobre la educación cristiana presentado a la comisión, con numerosas correcciones y anotaciones manuscritas hechas al margen, y que evidentemente fueron efectuadas durante la discusión.

345. En cuanto a la reacción de disgusto por parte de Fabro, véase la breve mención que hace de ella Mayer en su carta a Carraro del 14 de julio de 1965, con la referencia a la no aceptación del párrafo 15 (la refe-

No parece que la comisión presentara la nueva redacción de los dos esquemas a la Comisión de Coordinación, aunque esta última se reunió en Roma una semana después de finalizada la sesión plenaria. De hecho, durante los días sucesivos el trabajo de corrección de los textos continuó por parte de los latinistas, que debían revisar la forma, y es probable que tan solo hacia mediados de julio se llegara a la versión definitiva³⁴⁶. Los dos esquemas no formaban parte de los que habían sido enviados por Felici a los padres el día 12 de junio. En esa línea, Felici informó a los padres que los dos esquemas no se habían enviado, sino que tan solo se distribuirían al comienzo del nuevo período³⁴⁷.

La secretaría de la comisión y los dos relatores trabajaron durante el verano para redactar los informes explicativos. Una primera versión del informe general sobre el texto se encontraba ya terminada a comienzos de junio, y fue enviada a todos los miembros para que éstos expresaran sus opiniones³⁴⁸. A mediados de julio estaba preparado ya el informe que debía preceder a la *expensio modorum*, y en los días sucesivos se encontraba ya lista la respuesta a los distintos *modi*³⁴⁹. Para la aprobación definitiva, la comisión fue convocada en sesión plenaria el día 22 de septiembre, una semana después de que comenzara el nuevo período.

6) La Comisión para los obispos

Durante esta intersesión, la Comisión para los obispos no se reunió, porque, de hecho, después de preparar la *expensio modorum* sobre el esquema, había terminado ya su trabajo. El esquema *De episcopis*, el folleto con la última redacción y la *expensio modorum* estaban ya preparados para la votación definitiva. No se había procedido a dicha

rencia correcta era probablemente al párrafo 16, sobre los estudios teológicos). Cf. también el artículo de Fabro, *Ciò che è più vivo e attuale nel dottore angelico. Tomismo di domani*: OssRom (8-9 de marzo de 1965). Para la propuesta de Carraro véanse sus anotaciones manuscritas, que no llevan fecha pero que se refieren con toda probabilidad a la reunión plenaria de la comisión: «De hac quaestione mihi ut Relatori liceat humiliter et aperte opinionem pandere. Si coram Congregationi generali S. Concilii ipsa Commissio divisa se praesentaverit, valde timendum est quod ipsi Patres profundius et acrius inter se divisi maneant, et quod ns. schema plurima suffragia negativa possit colligere; etsi non respuatur vulnus quoddam etiam in posterum secum ferret, quod non esset certo profuturum causae nostrae institutionis sacerdotalis quam omnes peroptamus. Cur non quaerimus formulam quandam quae acceptabile sit uni et alteri parti? Ut hoc faciamus necesse est ut hinc et inde, aliquo saltem modo, a nostris positionibus moveamur. Hoc igitur propono: —maneant art. 15 ut iam propositus est; —in art. 16 S. Th. hoc modo tantum nominetur scilicet. Ita aliquod concedimus iis qui petebant S. Th. magis extollere, quia unus nominatur. Et tamen hoc non posset offendere alios qui quaesti sunt de singulari et quasi exclusiva mentione S. Thomae cum silentio de aliis doctoribus. Ne obliviscamur —parcite mihi ut nimis loquar— quod textus noster per plures menses erit in manibus Patrum, qui tempus habebunt organizandi oppositionem sive in uno sive in alio caso. Sapientius et utilius mihi videtur praevidere et praevenire periculum quam deinde remedium quaerere». Ambos documentos se encuentran entre los papeles de Carraro, 28.

346. Para los textos, cf. el *Schema Propositionum De Institutione sacerdotali. Textus secundum Patrum animadversiones et «modos» a Commissione emendatus in Conventu generali celebrato diebus 26 aprilis – 3 maii 1965* (Documentos de Daem). Cf. también el *Schema Propositionum «De Institutione sacerdotale». Relatio de textibus post Conventum generalem (26.IV-3.V.65) paulisper mutatis*: 21 de julio de 1965 (Documentos de Daem, 16).

347. Felici a los padres conciliares, 12 de junio de 1965 (AS V/3, 332s).

348. Con la carta del 2 de junio de 1965 Mayer enviaba los formularios para la aprobación de los informes (Documentos de Carraro, 28).

349. Mayer a Carraro, 14 de julio de 1965 (Documentos de Carraro, 28).

votación sólo porque se quería esperar a la aprobación definitiva del *De ecclesia*, al cual el esquema *De episcopis* se refería en puntos decisivos, y porque al final había faltado el tiempo necesario para la votación. Éstas eran, al menos, las razones que Marella, presidente de la comisión, quiso que se comunicaran a los padres conciliares³⁵⁰. Pero, en realidad, sobre el esquema seguían pesando algunas dudas de cierta importancia. Éstas procedían de Felici, que en su *Promemoria* de diciembre sobre los trabajos que el Concilio debía abordar aún apelaba directamente a Pablo VI, «porque todos los demás medios habían resultado vanos». Y recurría a él para que el Pontífice hiciera que el esquema se limitara «a la parte puramente pastoral y disciplinar, y remitiera por completo para la doctrina al esquema *De ecclesia*, ya promulgado». Además, según Felici, se debían eliminar del esquema todas aquellas exhortaciones dirigidas al Pontífice, que no parecían ser apropiadas para un documento conciliar: «Esto se ha hecho saber ya a la Comisión, pero ha sido inútil», decía Felici³⁵¹. Tales observaciones de Felici estaban respaldadas, con toda probabilidad, por un acuerdo con Marella, presidente de la comisión, que no había logrado controlar aún las conclusiones a las que la comisión había llegado, y que trataba todavía, *in extremis*, de corregir las expresiones del esquema que, a su parecer, eran demasiado favorables al principio de la colegialidad episcopal.

El texto había conservado la estructura tripartita, en la cual, después de un proemio inicial, había un capítulo primero sobre el ministerio episcopal en relación con la Iglesia universal, donde se hablaba, entre otras cosas, de la participación de los obispos en el gobierno central de la Iglesia y de sus relaciones con la Curia romana. El capítulo segundo se ocupaba del ministerio episcopal en el ámbito de la Iglesia local, al frente de la cual se hallaba cada uno de los obispos (los diversos oficios del obispo, la extensión de la diócesis, los coadjutores y los auxiliares). Finalmente, el capítulo tercero trataba de los órganos para ejercer la colegialidad episcopal (sínodos regionales y conferencias episcopales; la división en provincias y regiones eclesíásticas; las tareas interdiocesanas de los obispos).

La iniciativa más radical, proveniente del mismísimo *Coetus internationalis*, el cual se oponía al capítulo primero por considerarlo inspirado por la colegialidad episcopal, fue una iniciativa que quedó sustancialmente aislada. En efecto, la petición de que se votara *non placet* tuvo un seguimiento limitado, mientras que el número elevado de *iuxta modum* parece deberse a la iniciativa de los ambientes belgas, que habían preparado un gran número de papeletas para su distribución entre los padres en el momento de la votación, instándolos a que votaran *placet* sobre el párrafo 4, que tenía que ver más directamente con el principio de la colegialidad, a fin de evitar así que se volviera a la redacción anterior³⁵². La comisión resistió, no obstante, a los *modi* acerca de la exención de los religiosos tal como habían sido propuestos por el *Coetus internationalis patrum*, que había visto a este respecto, en el texto anterior, excesos episcopalistas.

Lo que ahora le quedaba por hacer a la comisión era la tarea mínima de corregir el texto y, en particular, el informe sobre el esquema y sobre la *expensio modorum*, a fin de

350. Cf. Marella a Felici, 19 de noviembre de 1964, en AS V/2, 88s.

351. P. Felici, *Promemoria*, en AS V/3, 121.

352. JCng, 2-4 de noviembre de 1964, p. 587s.

armonizarlos con la *Lumen gentium*, que había sido aprobada ya, y que era la principal referencia para el esquema. Por su naturaleza y dadas sus conexiones, se trataba de una labor confiada a los cuidados de la secretaría de la comisión, pero este hecho desagradó a algunos miembros y consultores. Veuillot, escribiendo a Onclin algunas semanas después de la conclusión de la sesión, no ocultaba los temores de que algunos pudieran aprovecharse de la intersección para «lograr algún que otro retoque, por ejemplo, con respecto a la autoridad del obispo en su propia diócesis, o a la reforma de la Curia, o a las conferencias episcopales». El texto habría debido «aguardar en paz» los votos del cuarto período, pero quizá algunos estaban ya pensando en anticipar la labor del consejo posconciliar encargado de aplicar las normas directivas del decreto³⁵³. Son temores que compartía también Onclin, y que le impulsaron a pedir directamente a Suenens, cuando éste se dirigiera a Roma en diciembre de 1964 para asistir a la reunión de la Comisión de Coordinación, que velara para que no se tocara nada en el esquema. El silencio de Governatori, secretario de la comisión, no era, desde luego, de buen augurio para la suerte del esquema. En efecto, Onclin sólo pudo sentirse más tranquilo cuando Governatori le escribió a fines de diciembre que se había procedido a corregir las galeras del esquema, mientras se aguardaba a corregir el informe. Parecía, pues, que nada se había tocado de hecho en el texto, y que sólo los informes se habían modificado, pero para esta última labor fue a Roma el mismo Onclin, a fin de trabajar con Governatori³⁵⁴.

Las fuentes de que disponemos no nos proporcionan noticias más específicas sobre las iniciativas adoptadas para dirigirse al Papa, durante los primeros meses de 1965, con respecto a este esquema; así sucede incluso por lo que concierne a Felici, quien en su *Promemoria* del 14 de diciembre había deseado ya una intervención directa de Pablo VI. Sin embargo, las preocupaciones de la comisión continuaron, pues es cierto que hacia finales de marzo Moeller, informado probablemente por Onclin, hablaba a Congar de sus temores de que hubiera interferencias por parte de la autoridad superior, en particular sobre dos puntos del esquema: la propuesta de un órgano episcopal central para ayudar al Pontífice en el gobierno de la Iglesia, y la de que los nuncios quedaran excluidos de las conferencias episcopales³⁵⁵. Un mes más tarde continuaban todavía las mismas preocupaciones³⁵⁶.

353. Veuillot a Onclin, 14 de diciembre de 1964 (Documentos de Veuillot, 20).

354. Cf. Onclin a Veuillot, 18 de diciembre de 1964, y 31 de diciembre de 1964 (Documentos de Veuillot, 18 y 19).

355. «Moeller (quien lo sabía probablemente por Onclin) refiere a propósito del *De Episcoporum munere*: Los que se oponen están realizando una terrible ofensiva para mover al Papa a que cambie o a que rechace dos puntos: 1) Que el Concilio exprese el deseo de que el Papa establezca un consejo alrededor suyo. El Concilio (decían ellos) no puede formular tal deseo. Sería limitar la *plena potestas* del primado. 2) Que se excluya de las conferencias episcopales a los nuncios. Sobre el primer punto, Moeller dice que el Papa está a punto de ceder. Pero Hauptmann afirma: Eso me sorprendería mucho, porque *este punto fue introducido en el texto por deseo del Papa* (en una audiencia concedida a Mons. Veuillot). Videbimus» (JCng, 23 de marzo de 1965).

356. «Por otra parte, la minoría constituiría una amenaza para la labor conciliar de la cuarta sesión en tres puntos: 1) En el *De pastoralis Episcoporum munere*, la participación de los nuncios en las conferencias episcopales. 2) *Ibidem*, El poder de los obispos. 3) *Ibidem*, La institución de un consejo en torno al Papa. El mismo Papa, después de haber realizado él mismo tres o cuatro veces una declaración pública e incluso solemne en tal sentido, está impresionado por las dificultades que se le han propuesto. De tal modo que pare-

No eran preocupaciones infundadas. Las fuertes reacciones que en los ambientes de la Curia suscitó el artículo de Schillebeeckx sobre la *Nota praevia* mostraban que el tema de la colegialidad seguía constituyendo un frente caliente. Y las señales que procedían del *Coetus* eran todavía más explícitas en este sentido, al menos si se tiene en cuenta la carta que M. Lefebvre escribió a los miembros de la Congregación del Espíritu Santo, a comienzos de junio de 1965, con ocasión de la fiesta de Pentecostés, una carta en la que se identificaba la libertad religiosa y la colegialidad como los puntos críticos del programa conciliar, anunciándose de manera bastante clara una batalla sobre la cuestión de las conferencias episcopales³⁵⁷.

Por otra parte, es probable que los rumores y los temores procedieran de la visión, todavía bastante confusa, de las intenciones de Pablo VI con respecto a la reforma de la Curia y a la institución del sínodo de obispos. En cuanto a la primera, el propósito de una intervención directa del Pontífice era conocido desde el discurso que el Papa había dirigido el 21 de septiembre de 1963 a los miembros de la Curia romana³⁵⁸, hasta tal punto que, a pesar del interés que el tema había suscitado en el aula, la comisión había evitado emitir un juicio sobre la cuestión. A distancia de un año, el 20 de noviembre de 1964, Pablo VI, en una reunión con los cardenales, había pedido explícitamente que le comunicaran sus sugerencias sobre esta cuestión³⁵⁹, y este acto no pudo menos de arrojar una gran cantidad de incertidumbre sobre el esquema. Con una resonancia más pública, Pablo VI se refirió después a sus propias intenciones con respecto al sínodo, en el discurso de clausura del tercer período. Sin embargo, la comisión conciliar no desempeñó ningún papel en la preparación del «*motu proprio*» *Apostolica sollicitudo*, que el día 15 del siguiente mes de septiembre instituyó el sínodo episcopal³⁶⁰. Es probable que Marella, como prefecto de la Congregación para los obispos, era una consultado o tomara incluso parte activa en la elaboración del «*motu proprio*», pero él no dijo una palabra acerca de ello a su comisión.

Esta falta de informaciones suscitó una incertidumbre radical entre los miembros y los consultores, que volvieron a encontrarse en Roma en el siguiente mes de septiembre, cuando todo se había decidido ya. Pablo VI pudo haber sido impulsado a asumir personalmente la iniciativa de instituir el sínodo, a pesar de cuanto se había previsto ya en el esquema a este respecto, por el temor de que sobre este tema volviera a abrirse en el Concilio un conflicto de vastas proporciones. Por otra parte, puede que interviniera también la convicción de que el gobierno central de la Iglesia era una prerrogativa propia del romano Pontífice, y de que, por tanto, tal acto debía ser realizado directamen-

te evidente que, si la cosa no se hace bajo la presión del Concilio y en la atmósfera que la asamblea conciliar sea capaz de crear por última vez, ¡eso no se hará durante mucho tiempo!» (JCng, 29 de abril de 1965).

357. Cf. M. Lefebvre, *Entre la troisième et la quatrième session du Concile de Vatican II*, en Id., *Un évêque parle. Écrits et Allocutions*, Paris 1974, 46-63.

358. Cf. A. Melloni, *El comienzo del segundo período. El gran debate sobre la Iglesia*, en HV 3, 28-31; para la discusión sobre la Curia romana en el Concilio, cf. J. Famerée, *Obispos y diócesis, y los medios de comunicación*, en HV 3, 118-161.

359. Cf. la carta que le dirige el cardenal Richaud a Pablo VI, con las sugerencias solicitadas por aquél (Documentos de Veuillot, 76); cf. igualmente la carta de Florit, *De curia romana reformanda* (Documentos de Florit, 923).

360. AAS 57 (1965) 775-780.

te por él, evitando así que un pronunciamiento del Concilio debilitara por sí mismo tal prerrogativa.

A comienzos de julio, Marella envió a Veuillot la nueva versión del esquema enmendado y también la versión de la *expensio modorum*. Con respecto a la versión anterior, las modificaciones eran relativamente escasas y tenían que ver principalmente con la forma y con la lengua latina³⁶¹. Como todos los demás esquemas en los que había que votar únicamente sobre la *expensio modorum*, este esquema no fue enviado tampoco a los padres conciliares, sino que les fue distribuido únicamente al comienzo del siguiente período conciliar³⁶².

e) *El examen de los esquemas en la Comisión de Coordinación*

En el orden del día de la reunión de la Comisión de Coordinación, convocada para los días 11 y 12 de mayo de 1965, figuraba únicamente la discusión sobre dos esquemas: el esquema sobre las misiones y el esquema XIII. El relator del primer esquema era Confalonieri, mientras que el del segundo era Suenens. En el tercer punto del orden del día figuraba el programa de trabajo para el cuarto período³⁶³. Juntamente con la carta de convocatoria, Felici envió también, a mediados de abril, a los miembros de la comisión los nuevos esquemas sobre el apostolado de los laicos y sobre el clero, que se encontraban ya preparados. Él esperaba igualmente que para los primeros días de mayo pudiera tener en sus manos los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, preparados por la Secretaría para la unidad de los cristianos. En efecto, la secretaría se había reunido durante los días que precedieron inmediatamente a la reunión de la Comisión de Coordinación, la cual daría su aprobación definitiva. Sin embargo, no se había previsto un examen específico de estos esquemas por parte de la comisión. En cuanto a los demás esquemas que se encontraban todavía en curso de elaboración —los esquemas sobre los religiosos, sobre los seminarios y sobre la educación cristiana—, Felici se limitó a comunicar que las respectivas comisiones estaban realizando la *expensio modorum*.

La limitación del orden del día de la Comisión de Coordinación a sólo dos esquemas, el esquema sobre las misiones y el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, se explica únicamente porque eran los esquemas reelaborados más a fondo desde el punto de vista de la estructura de sus textos. Pero lo que resulta, al menos, extraño es que no se incluyera en el orden del día un examen de los otros dos esquemas, cuya discusión estaba prevista para el cuarto período: el esquema sobre la libertad religiosa y el esquema sobre el clero. De este último se encontraba ya disponible el texto corregido, que, desde luego, había sido enviado a los miembros con la carta de convocatoria. En realidad, no se dio explicación alguna de esta limitación, y este mismo hecho fue ya un síntoma significativo de cómo había disminuido para entonces la función reservada a la Comisión de Coordinación.

361. Marella a Veuillot, 5 de julio de 1965 (Documentos de Veuillot, 17).

362. Cf. Felici a los padres conciliares, 12 de junio de 1965 (AS V/3, 332s).

363. Carta de convocatoria de Felici, del 13 de abril de 1965 (AS V/3, 176s).

A la reunión de la Comisión de Coordinación fueron invitados también Ottaviani, Cento y Guano, que eran respectivamente copresidentes de la Comisión Mixta y presidente de la subcomisión central para la redacción del esquema XIII. Pero de los tres intervino únicamente Guano. Agagianian, presidente de la Comisión para las misiones, era ya miembro de derecho de la Comisión de Coordinación³⁶⁴. Spellman, que no consideró conveniente ir a Roma para la reunión, envió, no obstante, observaciones específicas sobre los esquemas que le habían sido enviadas antes de la reunión, especialmente sobre las misiones, sobre el apostolado de los laicos y sobre el clero³⁶⁵.

Aunque la reunión fue convocada para el transcurso de dos días, la comisión se reunió tan sólo brevemente durante el atardecer del 11 de mayo. Las actas son lo único que conocemos de esta reunión. Gran parte de ella estuvo dedicada al examen del esquema XIII, mientras que no se prestó ninguna atención al esquema sobre las misiones. Por lo demás, el informe de Confalonieri sobre este esquema fue especialmente lacónico: se limitó a recordar la participación de Pablo VI durante el anterior debate conciliar, a enumerar los capítulos del esquema según el índice y a formular cuatro observaciones poco significativas o enteramente marginales. Por lo demás, afirmó que la Comisión de Coordinación no estaba obligada a juzgar sobre los méritos de los esquemas, así que dicha comisión se limitó a aprobar el envío de los esquemas a los padres.

Mucho más expresivo fue el informe de Suenens sobre el esquema XIII. Lo había elaborado siguiendo indicaciones precisas de la subcomisión central, que desde el anterior mes de febrero se había preocupado de entablar contacto con él con miras a la presentación del futuro esquema a la Comisión de Coordinación. Tucci había ido a reunirse con él, cuando parecía que no era segura aún la elección de Suenens como relator de aquella comisión, teniendo en cuenta que el mismo Suenens había tenido presentimientos de que se le pudiera excluir. Más recientemente, Haubtmann había vuelto a reunirse con él, llevándose una serie de anotaciones muy detalladas sobre el modo más conveniente de presentar el esquema a la comisión. Él había subrayado principalmente tres cuestiones: la de los destinatarios, la del estilo especial en comparación con el de los otros documentos conciliares y, sobre todo, la cuestión relativa a la extensión del documento. Haubtmann pensaba que las principales objeciones se suscitarían esencialmente en relación con el último punto. De estas indicaciones y peticiones se hizo portavoz Suenens ante la Comisión de Coordinación, utilizando a menudo literalmente el documento que Haubtmann había puesto en sus manos. En cuanto a la extensión del texto, se trataba de un motivo importante, según Suenens, para pedir que la discusión conciliar se redujera lo más posible, limitándose a las partes de nueva redacción y excluyendo las partes descriptivas. Suenens afirmó también que, dado el carácter pastoral del documento, el esquema «non indiget discussione tam rigorosa uniuscuiusque verbi ut solet fieri in re dogmatica» [«no necesita una discusión tan rigurosa de cada palabra, como la que suele hacerse cuando se trata de temas dogmáticos»]³⁶⁶. El

364. Fue invitado también J. Le Cordier, obispo auxiliar de París, que era el nuevo subsecretario, sustituyendo a J. Villot (cf. la respuesta de Le Cordier, del 14 de abril de 1965, a la carta de convocatoria de la reunión, en AS V/3, 206).

365. AS V/3, 217-220.

366. L. J. Suenens, *Relatio de Ecclesia in mundo huius temporis* (AS V/3, 282-285 [283]).

comité de redacción insistía mucho en la conveniencia de una discusión breve, teniendo en cuenta sobre todo el tiempo limitado de que se disponía para la sucesiva reelaboración del esquema. También Guano, al ser preguntado por la Comisión de Coordinación, insistió en esta petición: «Si no se decide limitar la discusión en el Concilio, el examen del esquema llevará demasiado tiempo, con el peligro de que no pueda terminarse durante la cuarta sesión».

En su informe Suenens abordó también la importante cuestión del título del esquema, justificando la calificación del mismo como «constitución pastoral». Según él, difícilmente se le podría llamar «decreto», porque no contenía casi ninguna prescripción. Sobre todo, al llamarlo «constitución pastoral» sería posible recuperar aquella simetría general del Concilio, que le resultaba tan querida: «Videtur ergo iure meritoque convenire titulus 'constitutio pastoralis' per oppositionem ad 'constitutionem dogmaticam' scilicet de Ecclesia (*Lumen gentium*)» [«Parece, pues, que es razonable y apropiado para el documento el título de 'constitución pastoral', en contraste con el de 'constitución dogmática', a saber, la que trata acerca de la Iglesia (*Lumen gentium*)»]³⁶⁷. El problema mayor que el esquema suscitó fue precisamente el del título, a saber, el del carácter magisterial que se le pudiera atribuir. Al informe favorable de Suenens se asociaron, «con expresiones muy elogiosas» hacia el esquema, Liénart, Agagianian, Lercaro, Urbani, Confalonieri, Döpfner y Roberti. Pero Morcillo suscitó algunas objeciones acerca del título, y a él se unió también Cicognani, según el cual muchas de las cuestiones abordadas en el esquema seguían siendo cuestiones disputadas y sin soluciones ciertas, de tal manera que él propuso que se considerara al esquema como una «carta» o una «declaración». Por lo demás, el que ciertas afirmaciones eran discutibles fue reconocido, a nivel personal, por el mismo Guano. Pero, según él, tales afirmaciones podían corregirse después de una adecuada discusión en el Concilio.

El ataque más decidido procedió, también esta vez, de Felici. Aunque la Comisión de Coordinación no era, por sí misma, competente para juzgar sobre el valor de los esquemas que se estaban examinando, sino únicamente sobre la posibilidad de admitirlos a la discusión conciliar, Felici pretendía que la Comisión de Coordinación debería haberse preocupado de los efectos que ciertas afirmaciones del esquema producirían en el aula. Él no sólo se manifestó de acuerdo con la exclusión del título de *constitución*, «el cual, incluso acompañado por el adjetivo *pastoral*, enuncia siempre algo extraordinariamente vinculante en el plano doctrinal», sino que solicitó explícitamente que se revisaran también de modo inmediato algunos puntos doctrinales, porque ciertas expresiones podían prestarse «a interpretaciones amplias, extraordinariamente peligrosas para la opinión pública». Felici puso como ejemplos, en particular, la condena absoluta de la guerra total y la declaración sobre la objeción de conciencia. Sus mayores preocupaciones a este respecto no eran puramente doctrinales,

367. Otra observación importante de Suenens se refería a la doble condición pastoral y doctrinal del esquema, que correspondía a las dos exigencias, contrapuestas en parte, de enunciar principios universales («locutionibus quae tempora et loca transcendunt et ubique verae sunt») y de abordar problemas contingentes que debían ser escuchados por todos. Suenens atribuía esta última función principalmente a la exposición introductoria, pero no ocultaba el hecho de que el texto no resolviera esta contradicción básica.

sino de oportunidad política: «Es de prever que muchos [padres] plantearán difíciles cuestiones en relación con la justa defensa contra el agresor y con la postura de los Estados cristianos ante los Estados incrédulos, con no pocas preocupaciones de conciencia». En cuanto a la objeción de conciencia, Felici preguntaba: «¿Cómo se podrá aceptar tal solución [la solución propuesta por el texto] sin caer en la cuenta de su carácter irreal y sin ver las dificultades que originaría –si fuera aprobada por el Concilio– a muchos gobiernos católicos?». Por lo demás, la opinión pública –como se sabía– estaba ansiosa por conocer el texto del esquema³⁶⁸.

El juicio de Felici era muy crítico sobre estas y sobre otras afirmaciones contenidas en el esquema. Según un procedimiento adoptado ya en casos análogos, Felici presentó directamente a Pablo VI, en los días sucesivos, una serie de observaciones específicas, en las que él expresaba las grandes dificultades que sentía acerca del esquema y sobre la oportunidad de enviárselo, tal como estaba, a los padres para ser discutido³⁶⁹. Se trataba de un esquema que había recibido ya una aprobación genérica del Concilio, y por tanto la Comisión de Coordinación no podía rechazarlo. La única posibilidad de bloquearlo era la de recurrir a una opinión desfavorable del Pontífice. En la comisión, Felici no podía menos de concluir con un poco de melancolía: «Evidentemente, nosotros, por el momento, no podemos hacer nada más que proceder a la impresión del texto y, si tal cosa le parece bien al Santo Padre, enviárselo a los padres»³⁷⁰.

La última parte de la reunión estuvo dedicada al plan de trabajo para el siguiente período conciliar. Felici presentó un programa detallado que determinaba día tras día, del 14 de septiembre al 25 de noviembre, las tareas de la asamblea conciliar. Tal programa, formulado sobre la base de las divisiones establecidas ya en su *Promemoria* del anterior mes de diciembre, preveía cuatro días de discusión para el esquema sobre la libertad religiosa, cuatro días para el esquema XIII, dos para el esquema sobre las misiones, y un solo día para el esquema sobre el clero. Naturalmente, el mismo Felici reconocía que era un programa todavía hipotético, y que éste dependería en la práctica de cómo se desarrollaran en concreto las discusiones, tanto más cuanto que no se había establecido aún el final del período, y éste podía anticiparse o posponerse según las exigencias del momento. Se trataba, pues, de un programa bastante rígido. Y sólo indicativamente y de manera implícita, se desprendía de él con precisión el día 8 de diciembre como posible

368. *Processus verbalis* (AS V/3, 302-304).

369. P. Felici, *Rilevi sullo schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, que son observaciones presentadas a Pablo VI el 14 de mayo de 1963 (AS V/3, 309s). Además de expresar sus dudas con respecto a las declaraciones contenidas en el capítulo sobre la paz y la guerra, parece que las observaciones de Felici muestran especialmente su desagrado por la escasa atención que se había prestado a los derechos de la Iglesia y, en particular, a los del magisterio eclesiástico. A este respecto, él mencionaba también «recientes inconvenientes desagradables»: se refería probablemente a las vivas polémicas entabladas sobre la interpretación de la *Nota explicativa praevia* de la *Lumen gentium* y, en particular, al artículo de Schillebeeckx. Era una referencia demasiado breve, pero que quizá ocultaba sus más auténticas preocupaciones. Era significativa la enmienda sugerida a propósito de la separación entre la Iglesia y la sociedad civil, especialmente en la forma en que hallamos expresada dicha sugerencia en la copia de archivo: «Es todavía mejor que se afirme que la Iglesia es sociedad primaria y soberana en su orden, por lo cual es independiente de la sociedad civil, en cuyo ámbito no puede la Iglesia entrar si no es *ratione peccati*». No aparecen del todo claras sus dificultades acerca del tema de la igualdad y de la diversidad entre los hombres.

370. *Processus verbalis* (AS V/3, 303-304).

fecha de la conclusión del período y, por tanto, del Concilio. Las preocupaciones de Felici se referían principalmente al peligro de que, por algún motivo, se reavivasen las discusiones sobre temas diferentes de los previstos. Por ello insistía mucho, en sus *Apunti*, en la importancia de mantener firmemente la división ya establecida entre los esquemas: «En cuanto a esta división, la dirección del Concilio debería permanecer firme y hallarse decidida a conservarla, ya sea por respeto al Reglamento, o bien porque un cambio podría minar el procedimiento y el orden establecidos, con el peligro de prolongar inútilmente los trabajos». Invocaba después la dignidad misma de la asamblea, que requería que «los esquemas o problemas ya discutidos y decididos con votaciones efectuadas en regla no fueran sometidos de nuevo a debate».

De las actas publicadas no se desprende que hubiera discusión alguna sobre este programa. Con excepción de algunas observaciones sobre la oportunidad de prolongar las discusiones durante algunos días, y de reagrupar las votaciones previstas, todos los miembros de la comisión estuvieron sumamente de acuerdo con las propuestas de Felici³⁷¹. Una vez más el secretario general del Concilio demostró ser el único punto de referencia de los órganos rectores durante los meses de la intersesión.

4. *Observadores cercanos y lejanos*

a) *La actividad del Consejo mundial de Iglesias*

El Consejo mundial de Iglesias fue siguiendo atentamente la revisión de los esquemas y examinó el orden del día de los trabajos del último período. En realidad, el organismo estaba en Ginebra y se hallaba particularmente interesado en algunos temas que debían ser discutidos todavía en el Concilio, ya que las decisiones que se adoptaran influirían en las relaciones entre los cristianos. Por esta razón, el Consejo estaba decidido a dar a conocer sus propias opiniones sobre tales temas a la Secretaría para la unidad, con la esperanza de que estas opiniones pudieran influir en la última fase de la redacción. Con tal fin, el Consejo mundial de Iglesias consideró también útiles algunas formas de colaboración, surgidas durante el concilio Vaticano II, para desarrollar el diálogo entre los cristianos. A finales de la primavera de 1965 (del 22 al 24 de mayo), tuvo lugar en Bossey la primera reunión del grupo de trabajo entre representantes del Consejo mundial de Iglesias y representantes de la Iglesia católica³⁷². El grupo estudió al-

371. Las actas de la comisión muestran tan solo un documento que contiene observaciones. El documento fue presentado por Liénart, que quería una semana más para las discusiones, y que las votaciones sobre los diversos esquemas no comenzaran sino después de concluidos los debates (AS V/3, 304s).

372. El grupo estaba formado por V. Borovoy, E. Espy, N. Nissiotis, E. Schlink, O. Tomkins, P. Verghese, L. Vischer y W. Visser't Hooft, nombrados por el Consejo mundial, y por Th. Holland, J. Willebrands, G. Baum, Ch. Boyer, P. Duprey y J. Hamer, nombrados por parte católica. Sobre la creación del grupo se había hablado en la reunión de la secretaría, del 9 de mayo de 1965 (JCng, 9 de mayo de 1965). Las actas de la reunión de Bossey (*Minutes of the First Meeting of the World Council of Churches / Roman Catholic Church Joint Working Group*) y la lista de puntos que había que desarrollar en el futuro (*The 24 Points of Bossey*) se encuentran en los Documentos de Holland, 153, 7-8. El archivo del obispo Th. Holland contiene la documentación completa sobre las reuniones de la primavera-otoño de 1965. Acerca de la actividad

gunos proyectos para una colaboración en actividades asistenciales de carácter internacional, y se abordaron los temas sobre los cuales eran más intensas las tensiones entre las Iglesias, como los matrimonios mixtos, la naturaleza misionera de la Iglesia, la función de los laicos y la libertad religiosa. Por tanto, se intercambiaron ideas sobre el proyectado futuro de las relaciones entre cristianos, pero con la mirada dirigida también hacia el presente, es decir, hacia la conclusión del concilio Vaticano II, en el que quedaban todavía por finalizar los esquemas sobre la libertad religiosa, sobre el apostolado de los laicos y sobre las misiones. La ausencia, en el orden del día de esta reunión, del esquema sobre los judíos no significaba que el Consejo mundial de Iglesias renunciara a hacer que se escuchase su voz sobre este asunto, porque en otras ocasiones se vio claro que el organismo presidido por Visser't Hooft consideraba esta cuestión como de primordial importancia en el concilio Vaticano II³⁷³.

En espera del último período del Concilio, en un clima de interés general recíproco entre las Iglesias cristianas³⁷⁴, la figura del cardenal Bea seguía siendo el punto de referencia y el promotor del diálogo y de las iniciativas ecuménicas. Sus viajes, sus entrevistas y sus conferencias seguían marcando las etapas y los métodos del camino ecuménico, cinco años después de la creación de la Secretaría para la unidad, y a pesar de que había terminado el pontificado de Juan XXIII, con la pérdida de influencia que esto significó para el cardenal alemán³⁷⁵. Sin embargo, en esta situación no faltaban críticas específicas sobre los pasos dados por Bea, unas críticas que eran formuladas por quienes seguían contemplando con sospecha las nuevas posturas de la Iglesia en sus relaciones con las comunidades nacidas de la Reforma y con las comunidades del mundo ortodoxo. ¿No se estaba incurriendo en el peligro de «protestantizar» a Roma?³⁷⁶. La

del grupo se dan breves noticias en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1962) 492, y en *La composition du groupe de travail commun. COE – Église Catholique*: DC 47 (1965) cols. 1109s.

373. El 30 de junio de 1965, E. L. Smith, secretario ejecutivo de la sede americana del Consejo mundial de Iglesias, envió desde Nueva York a Ginebra un breve informe sobre sus conversaciones con el agustino G. Baum, miembro de la secretaría, quien le había asegurado que la discusión sobre la declaración se desarrollaría durante el último período del Concilio. Smith informaba también sobre contactos con representantes de la comunidad judía de Nueva York, que consideraban fundamental la intervención del Consejo mundial para llegar a la redacción final de un texto conciliar sobre los judíos (Documentos de ACO 7.12). Podemos mencionar, además, que a comienzos de agosto Visser't Hooft redactó una nota para precisar algunos pasajes de un artículo de X. Rynne, publicados en el «Sunday Times», sobre el esquema acerca de los judíos; sin embargo, no está claro hasta qué punto tuvo difusión esa nota (Documentos de ACO 994.1.13/3-19).

374. Desde este punto de vista es interesante señalar los comentarios favorables de Moorman, cuando por parte católica se le pidió que hiciera una presentación del mundo anglicano para ser utilizada en las escuelas de enseñanza superior: «Esta presentación, cuando haya sido impresa, será leída probablemente por millares de chicos y chicas católicos romanos en los Estados Unidos y en el Canadá, y se venderá en las iglesias católicas romanas. Por tanto, habrá que hacerla muy cuidadosamente» (D-Moorman, 19 de agosto de 1965).

375. Entre las entrevistas y las intervenciones particularmente importantes se hallaban las que fueron publicadas en la CivCat, *Intervista al card. Bea*: CivCat 116/2 (1965) 417-421; A. Bea, *L'Eucaristia e l'unione dei cristiani*: CivCat 116/3 (1965) 401-413. También el OssRom informaba sobre la actividad de Bea: *Quanto il Concilio ha finora fatto per l'unione dei cristiani*, 29 de enero de 1965, p. 2, y sobre el viaje de Bea a Nueva York y a Filadelfia en la primavera de 1965; G. Caprile, *L'ecumenismo e il rinnovamento degli uomini illustrati dal Cardinale Bea negli Stati Uniti*: OssRom (8 de mayo de 1965) 2.

376. Esta acusación fue formulada en un artículo de H. M. Kellner, publicado el 3 de junio de 1965 en un semanario americano, en relación con las iniciativas de carácter ecuménico de Ritter. El artículo, en tra-

persistencia de estas posturas desempeñó un papel nada secundario durante el último período del concilio Vaticano II, anticipando así uno de los temas sobre los cuales los tradicionalistas centrarían sus críticas durante el período posconciliar.

b) *La creación de la Secretaría para los no creyentes*

El día 9 de abril de 1965, *L'Osservatore Romano* publicó la noticia de la creación de la Secretaría para los no creyentes. Fue nombrado presidente de la misma el cardenal F. König, y secretario el salesiano V. Miano³⁷⁷. Poco sabemos acerca de la prehistoria de esta secretaría. Años más tarde, el mismo König habló de una idea nacida «a comienzos de 1965». El periódico italiano *Questitalia*, a fines de la primavera de 1965, afirmaba que corrían varios rumores según los cuales la idea de la creación de la secretaría había surgido en el Concilio durante el segundo período, aunque con finalidades diversas. En efecto, se decía que el arzobispo croata F. Franić, miembro de la Comisión Doctrinal, había sugerido la creación de un organismo que ayudase a los obispos en la batalla contra el ateísmo. Desde una perspectiva menos apologética, el francés J. Veuillot había sugerido la necesidad de que se celebrara una reunión de creyentes y de no creyentes para discutir acerca del cristianismo y del marxismo desde un punto de vista teórico, durante la Semana de estudios de los intelectuales franceses, en marzo de 1964. Se observaba, además, que la perspectiva de Veuillot se aplicaba también a la formación de un grupo oficioso, animado por el mismo V. Miano, que se encaminaba a desarrollar ocasiones para el diálogo entre cristianos y marxistas. El nombramiento de König como presidente de la secretaría iba en esta misma dirección, porque el cardenal austriaco había manifestado varias veces su voluntad personal de fomentar el conocimiento y el diálogo según una idea conciliar, más que la de formar instrumentos para combatir el marxismo³⁷⁸.

Más allá de estos rumores, resultaba evidente que la creación de la secretaría estaba vinculada con la nueva fase inaugurada por el concilio Vaticano II. En efecto, como se dijo pocas semanas después, era importante perfilar «los fines y los métodos del nuevo organismo, que se ajusta muy bien al clima conciliar y a las expectativas creadas por la discusión del esquema XIII y de la encíclica *Ecclesiam suam*»³⁷⁹. El día 10 de abril

ducción italiana ofrecida por el autor, se había distribuido extensamente entre los padres, hasta tal punto que se encuentran ejemplares del mismo en los archivos de Bettazzi, Florit, Grillmeier y Hoffer. En esta misma dirección se orientan también los artículos de Ch. Boyer en el *OssRom*, que trataban de demostrar la imposibilidad de que la Iglesia acepte las reflexiones del mundo reformado, y la obligación que tiene la Iglesia de moverse en dirección diametralmente opuesta «para hacer que triunfe la unidad». Cf. Ch. Boyer, *Le donne e l'altare*: *OssRom* (16 de abril de 1965) 2, e Id., *La lotta per l'unità in Sant'Agostino*: *OssRom* (26 de agosto de 1965) 3.

377. Para una bio-bibliografía de V. Miano, cf. *Religione, ateismo e filosofia*, obra publicada por la Facultad de filosofía de la Universidad pontificia salesiana, Roma 1980, 9-12.

378. Para los recuerdos de König, cf. *Ateismo e dialogo nell'insegnamento di Paolo VI*, obra publicada por V. Miano, con un prefacio de F. König, Torino 1970; sobre los rumores recogidos unas cuantas semanas después de la creación de la secretaría, cf. *Spunti e appunti*: *Questitalia* 8 (1965) 108s.

379. Esta cita, como las demás que siguen, se encuentran en *Cronaca contemporanea*: *CivCat* 116/2 (1965) 490-492; la traducción francesa puede verse en *DC* 47 (1965) cols. 899-902.

König afirmó que la creación de la secretaría respondía «a las necesidades pastorales de la Iglesia. No se trata en absoluto de organizar la lucha contra el ateísmo, ni siquiera contra el ateísmo militante. Se trata, por el contrario, de concienciarse de todas las posibilidades que permitan asegurar a la religión el puesto que le corresponde en el seno de la sociedad, de establecer contactos con el fin de entablar un diálogo en el plano intelectual y de fomentar acciones conjuntas a favor de la paz». La secretaría debía entrar en contacto con el ateísmo doctrinal en todas sus formas, aun en el caso de que éste no estuviera asociado directamente con un poder político. De este modo sería posible salir de la perspectiva de reducir el ateísmo «al ateísmo patrocinado por el Estado», es decir, de reducirlo al mundo comunista. No pasaban inadvertidas las dificultades de tal empresa, porque, entre otras razones, la primera necesidad sería la de identificar a los posible interlocutores para tal diálogo.

En opinión de König, la obligación de la secretaría sería la de concentrarse «en investigaciones científicas» sobre la historia del ateísmo y sobre su presencia en el mundo, al mismo tiempo que, en este proceso, debía esforzarse por desarrollar las relaciones con las secretarías ya existentes. Es probable que el cardenal austriaco, además de referirse a la Secretaría para la unidad, se refiriera también a la Secretaría para los no cristianos, presidida por P. Marella y creada hacía un año³⁸⁰. Sobre la composición de la nueva secretaría, König dijo que pertenecerían a ella obispos y expertos en el diálogo, pero que estaba prevista también «la colaboración no sólo de católicos, sino también de cristianos no católicos e incluso de creyentes que pertenecieran a religiones no cristianas». La sede se encontraba en Roma, pero esto no quería decir que König renunciara a su oficio como arzobispo de Viena; el secretario mantendría informado al presidente por medio de visitas habituales a la capital austriaca. Se trataba de una importante novedad en la práctica de la Curia, en la cual la aceptación de cargos de responsabilidad implicaba que había que fijar la residencia en Roma.

Finalmente, König esbozaba el ámbito de la actividad de la secretaría, que organizaría convenciones y reuniones, invitando a «representantes del ateísmo, con el fin de discutir problemas relativos a la religión y al ateísmo». Se trataba de una aclaración que pretendía eliminar cualquier interpretación de que la secretaría trataba de desempeñar una función político-diplomática; sin embargo, era difícil no darse cuenta de que, con la aceptación de la presidencia de tal organismo, König tendría un título más, y esta vez a nivel oficial, para proseguir la *Ostpolitik*, a la que él venía dedicándose desde hacía algunos años. La tarea propia de la secretaría consistía en trabajar por «la pacificación espiritual del mundo», aunque los programas futuros seguían siendo tan indefinidos que habría que aguardar al decreto *Regimini ecclesiae universae*, del año 1967, sobre la reforma de la Curia, para tener «directrices específicas de esta secretaría, cuyo fin sería el

380. *Documenti, Il Segretariato per i non-cristiani*: CivCat 116/2 (1965) 587-590. Se trataba de la entrevista de «un miembro acreditado» que apreciaba la actividad de la secretaría y sus perspectivas para el futuro. En una nota se acentuaba la importancia, para un incremento de las funciones de la secretaría, de los contactos mantenidos por Marella durante su visita al Japón. Además, el 5 de mayo de 1965, el OssRom informaba que Pablo VI había establecido una sección, dentro de la secretaría, para las relaciones entre cristianos y musulmanes.

de fomentar el estudio del ateísmo y orientar de algún modo el diálogo entre creyentes y no creyentes»³⁸¹.

Esta declaración de König fue seguida, dos días después, por un comentario de la Radio Vaticana que tenía la clara finalidad de exponer los fines del nuevo organismo. Los diferentes énfasis puestos en algunos temas en comparación con lo que König había dicho muestran cómo existían presiones e ideas en contraste acerca de las tareas de la secretaría. La nota era más explícita aún al subrayar que la labor de la secretaría no tenía nada que ver con el campo político o social, porque su tarea se desarrollaría únicamente en el plano cultural, espiritual y pastoral. En la nota se subrayaba lo peligroso que era el ateísmo, «que se había convertido en un movimiento cultural, en una organización militante y que a veces estaba sostenido y respaldado por regímenes políticos».

En la encíclica *Ecclesiam suam* se había trazado el horizonte en el que la Iglesia de Roma debía moverse para desarrollar el diálogo con todos los hombres. Y por tanto, a este documento debía atenerse la secretaría, lo mismo que todos los católicos, desde el momento en que trataran de entablar contactos con los no creyentes. La Iglesia estaba llamada al diálogo a fin de realizar su propia tarea, que era la de proclamar la salvación por Cristo. El diálogo debía desarrollarse en tres direcciones: los hermanos separados, los creyentes de otras religiones y, finalmente, «los que han abandonado la fe o los que no la han poseído jamás o los que deliberadamente la rechazan»³⁸². Dentro de esta perspectiva se podía muy bien afirmar que el campo de acción del nuevo organismo era «grande e indefinible», y que necesitaba mucho más tiempo para desarrollarse que las otras dos secretarías existentes, que se encontraban ya trabajando. No se situaba «en contra de los no creyentes, sino para ellos, [...] y no lo hacía con una voz áspera y hostil»³⁸³, aunque esta voz se alzara «en medio del desierto de la indiferencia, de la negación y de la impiedad». La secretaría tenía la obligación de fomentar iniciativas pastorales y culturales, después de haber reflexionado sobre las razones históricas y sociales del ateísmo. De esta manera, la Iglesia haría patente «el espíritu pastoral del concilio ecuménico Vaticano II, empeñado en hacer que fuera más viva y más incisiva la presencia de la Iglesia en el mundo».

El comentario de la Radio Vaticana fue seguido luego por una entrevista, en la cual el salesiano, además de dar una serie de informaciones logísticas, repetía que la secretaría no se ocupaba sólo del ateísmo marxista, sino de cualquier forma de negación de Dios. Su finalidad consistía en «reunir, seleccionar y sintetizar todos los datos bibliográficos, estadísticos y demás información acerca del rechazo de la fe en la Divinidad; en hallar un método apropiado para captar la mentalidad ateísta; en organizar grupos de

381. Esta última cita procede de V. Miano, *I compiti del segretariato di fronte a un mondo secolarizzato*, en *Ateismo e secolarizzazione*, Assisi 1969, 115.

382. Sobre la importancia de la encíclica para la formulación del diálogo, cf. R. Spiazzi, *Dialogo senza equivoci*: OssRom (26 de agosto de 1965) 6.

383. Años más tarde, Miano refirió que había ido a ver a Dell'Acqua para pedirle que le explicara un discurso de Pablo VI que, según la versión de «L'Osservatore Romano», parecía proclamar una cruzada contra el comunismo. Dell'Acqua «[me] aseguró: no se trata de una cruzada, sino tan sólo de hallarse bien atentos al fenómeno más grave de nuestro tiempo» (cf. V. Miano, *Il Segretariato per i non credenti oggi in Italia*, en *La secolarizzazione in Italia oggi*, Roma 1971, 81s).

sacerdotes y de laicos bien preparados para entablar diálogo con los ateos, si surgiera la ocasión de hacerlo».

Especialmente significativa, a la luz de lo que acaba de decirse, fue la adhesión de la secretaría a la reunión internacional sobre *Cristianismo y marxismo hoy día* (celebrada en Salzburgo del 29 de abril al 2 de mayo de 1965), patrocinada por la Paulus Gesellschaft, reunión en la que participaron importantes representantes del mundo marxista y teólogos que desempeñaban un papel de primer orden en el proceso de *aggiornamento* doctrinal, como K. Rahner, y que estaban implicados personalmente en los trabajos del concilio Vaticano II. La reunión fue la ocasión para establecer una comparación entre el cristianismo y el marxismo, que no se limitó, no obstante, al plano cultural, porque fueron evidentes y continuas las referencias a las consecuencias pastorales y a las posibles iniciativas en común. Parecía abrirse el comienzo de un diálogo no apologetico entre cristianos y comunistas³⁸⁴, pero el futuro demostraría la futilidad de tales esperanzas.

c) *El mundo comunista en el concilio Vaticano II: ¿Condenar o guardar silencio?*

La creación de la Secretaría para los no creyentes se integraba en el panorama, más amplio y complejo, de las iniciativas relacionadas con los intentos por definir las relaciones entre la Iglesia católica y el mundo comunista. Se trataba, para algunos versados en el tema, de un conflicto en el que la Iglesia se hallaba metida desde la aparición del marxismo, conflicto que de repente había experimentado un radical cambio de perspectivas con el pontificado del papa Juan y con la consolidación del poder por parte de Jruschev, cuando se había asistido, a varios niveles, a un florecimiento de diversas iniciativas, sobre las cuales se habían multiplicado las noticias, las indiscreciones, las suposiciones y los rumores incontrolados. La prensa había concedido amplio relieve a estas iniciativas, que habían seguido adelante, a pesar de las fuertes resistencias experimentadas en ambos campos por parte de los que fomentaban el clima de oposición entre católicos y comunistas³⁸⁵.

La muerte de Roncalli y la destitución de Jruschev condujeron indudablemente a nuevos escenarios, en los cuales parecía que el entusiasmo quedaba sustituido por cierta dosis de «reflexión diplomática», aunque parecía difícil interrumpir un diálogo que

384. En la reunión de Salzburgo tomaron parte más de 300 personas. Entre ellas se encontraban el teólogo francés D. Dubarle, el salesiano L. Girardi, los intelectuales católicos italianos M. Gozzini y D. Zolo, el dirigente del Partido Comunista francés R. Garaudy y el filósofo marxista L. Lombardo Radice. Cf. A. A. Bolado, *Las conversaciones de Salzburgo. Encuentro entre pensadores marxistas y teólogos católicos*: Razón y Fe 172 (1965) 83-103; H. Wulf, *Gespräch zwischen Christen und Marxisten*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 228-231; M. Gozzini, *Salisburgo e oltre*: Testimonianze 8 (1965) 274-283; *Dagli atti del convegno di Salisburgo*: Il Tetto 2/9 (1965) 21s. Sobre algunos de los documentos que se leyeron en aquella ocasión, cf. D. Dubarle, *L'avvenire dell'uomo e la religione*: Testimonianze 8 (1965) 284-296; L. Girardi, *Marxismo e ateismo*: Testimonianze 8 (1965) 22-33. Las actas de la reunión se publicaron en 1966: *Christentum und Marxismus – Heute*, edición por H. Kellner, Wien 1966.

385. Algunas informaciones sobre reuniones más o menos oficiales entre católicos y marxistas en Occidente las ofrece G. De Rosa, *Prospettive di dialogo con i comunisti*, en *La secolarizzazione in Italia*, 92s.

se había puesto en movimiento tan sensacionalmente. Dentro de la Iglesia católica se sentían los efectos de presiones de diversa índole. De hecho, Pablo VI había marcado el acento sobre la necesidad de la libertad para la Iglesia, no por razones de prestigio, sino para respetar la aspiración natural del hombre, para poder anunciar el Evangelio y «para ofrecer a la construcción de un mundo menos injusto la contribución que la Iglesia, y únicamente la Iglesia, es capaz de hacer»³⁸⁶. Esto significaba entablar un diálogo con los gobiernos comunistas a través de una intensa actividad diplomática. Con este fin el Papa sabía aglutinar consensos de diversas partes. En realidad, él secundaba los deseos de algunos prelados centroeuropeos, como König, que se habían esforzado intensamente por lograr la liberación de algunos miembros de la jerarquía católica que se hallaban exiliados o encarcelados, y para conseguir que se aliviaran las circunstancias discriminatorias en las que vivían los católicos. La consecución de estos resultados era considerada como la condición previa para desarrollar una colaboración en torno a proyectos encaminados a luchar contra el hambre en el mundo y a la construcción de la paz, proyectos de los que se había hablado largo y tendido en el Concilio. Al mismo tiempo, las palabras de Pablo VI reafirmaban la absoluta superioridad de la Iglesia católica, y limitaban el diálogo con el mundo comunista a la esfera diplomática, tranquilizando así a amplios sectores del mundo eclesiástico que habían visto con preocupación las iniciativas de apertura del papa Juan. Para ellos el comunismo seguía siendo el enemigo principal, y el Concilio no debía votar fórmulas favorables al diálogo, sino pronunciar una condena del marxismo como ideología, y de los Estados que lo profesaban, recogiendo así las declaraciones formuladas en este sentido por Pontífices anteriores, aquéllas precisamente que Juan XXIII había tratado de eludir movido por su empeño en promover la labor pastoral.

La actividad diplomática parecía dar algún resultado para la mejora de las condiciones en que se encontraba «la Iglesia del silencio». El 19 de febrero de 1965, J. Beran, arzobispo de Praga, llegaba a Roma, después de ser puesto en libertad por el gobierno checoslovaco, y fue recibido al día siguiente por Pablo VI, quien lo había incluido en la lista de los nuevos cardenales. Desde aquel momento Beran tendría un amplio espacio en la prensa vaticana, convirtiéndose en una bandera para quienes atacaban la política religiosa de los países comunistas, denunciando las persecuciones de las que eran víctimas los católicos. En la Unión Soviética³⁸⁷ y en los países de la Europa oriental, in-

386. Las palabras están tomadas de un artículo que parafraseaba, más que comentaba, el contenido de las palabras pronunciadas por Pablo VI con ocasión de la Navidad de 1964 (cf. F. A., *La Chiesa e il mondo*: OssRom [31 de diciembre de 1964] 1).

387. U. A. Floridi, *Il dramma dei credenti nell'URSS e il «dialogo» coi comunisti*: CivCat 116/2 (1965) 122-135; L. S., *I cristiani nell'URSS*, en *Opinioni*: Questitalia 7 (1964) 756-760. El caso de Lituania era emblemático, en ciertos aspectos, de esta situación. En efecto, el proceso de desestalinización había originado el regreso de los católicos deportados, pero no había modificado la presión del Estado sobre la Iglesia católica, e incluso en algunos casos la había acentuado (*Die Kirche in Litauen*: Herder Korrespondenz 20 [1965] 258-260). Sobre la Europa oriental, cf. J. Pèlerin, *Am Beispiel Bulgariens. Die West-Ost-Rivalität der Kirchen in Geschichte und Gegenwart*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 263-267; Illyricus, *Erstmal Zeit zum Atemholen. Die Entspannung zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 132-137.

cluso en aquellos con los que se había firmado un acuerdo como en Hungría³⁸⁸, el Estado imponía condenas y límites a la actividad de la Iglesia, a pesar de las afirmaciones formuladas por la propaganda soviética³⁸⁹. La situación, desde luego, no era mejor en China³⁹⁰. Más aún, llegó a saberse que incluso en Polonia la Iglesia tenía que sufrir ataques. A consecuencia de ello se denunciaba, al menos implícitamente, el fallo de la política blanda adoptada por la jerarquía polaca, que tantas protestas había suscitado en tiempo de Pío XII por parte de diplomáticos vaticanos³⁹¹.

No era sólo la *Ostpolitik* la que preocupaba a quienes estaban tan decididos a no bajar la guardia en el enfrentamiento con el comunismo que querían incluso solicitar una nueva condena del mismo, y censuraban los intentos de leer la encíclica *Pacem in terris* como una especie de salvoconducto para desarrollar un diálogo con el marxismo. En efecto, en Francia y en Italia habían surgido numerosas iniciativas para reflexionar sobre la posibilidad de entablar un diálogo político y cultural entre el cristianismo y el marxismo³⁹². En entablar el diálogo entre marxistas y católicos estaban empeñados, en diversas formas, representantes de los partidos comunistas francés e italiano, los cuales hacían resaltar la función desempeñada por el pontificado de Juan XXIII y por la cele-

388. El 14 de septiembre de 1964 se llegó a un acuerdo entre el gobierno de Hungría y la Santa Sede para el nombramiento de obispos y para la protección de algunos derechos de la Iglesia católica (cf. P. Molnar, *Sprache der Tatsachen. Ungars Kirche nach dem Abkommen mit dem Staat von September 1964*: Wort und Wahrheit 20 [1965] 369-373; J. P. Caudron, *La situazione in Ungheria*: Il Tetto 1/4-5 [1964] 23-39). Sobre los procesos y las condenas contra el clero católico en Hungría, cf. *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/3 (1965) 311s.

389. Sobre la masiva movilización de los órganos del poder soviético en favor del ateísmo de Estado y en contra de la religión, y a pesar de las aperturas diplomáticas, cf. *Observer*, *Kirche in der CSSR. Zwischen Unterdrückung und Selbstbehauptung in atheistischer Umwelt*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 431-444; P. Roth, *Die Funktion der Presse in der Sowjetunion*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 296-306; *Neue Aspekte der antireligiösen Sowjetpropaganda*: Herder Korrespondenz 29 (1965) 523-528; R. Marichal, *Une somme d'athéisme*: Études 322 (1965) 491-499. Este último artículo es una recensión crítica del *Petit Dictionnaire d'Athéisme scientifique*, publicado en Moscú en el año 1964, con una tirada de 60.000 ejemplares, por parte de la sección de ateísmo del Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética.

390. Para una denuncia de la persecución de los católicos en China y sobre la exportación de este modelo de intolerancia religiosa, cf. los artículos de F. Mateos, *La política religiosa de los comunistas chinos*: Razón y Fe 171 (1965) 283-292; *El comunismo chino, instrumento de violencia*: Razón y Fe 171 (1965) 402-406; *Comunismo chino en África*: Razón y Fe 171 (1965) 501-510.

391. Para la denuncia de la lucha antirreligiosa y anticatólica del gobierno comunista polaco, cf. *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/1 (1965) 610-612 y 616-618; *Il Cardinale Wyszynski riafferma la vocazione cristiana della Polonia*: OssRom (29-30 de marzo de 1965) 2. Para una visión que contemplaba mayores posibilidades de cambio en la situación existente, a la luz de las novedades introducidas durante el pontificado de Juan XXIII, cf. L. Fabbri, *Comunisti e cattolici in Polonia*: Testimonianze 8 (1965) 116-129. El episcopado polaco había dirigido al gobierno dos llamamientos (el 27 de septiembre de 1964 y el 29 de abril de 1965) pidiendo que se respetara la libertad religiosa, y ofreciendo su propia disponibilidad para llegar a un acuerdo (Z. Choromanski, *Les rapports entre l'Église et l'État en Pologne*: DC 47 [1965] cols. 411-416; Id., *La lutte de l'État polonais contre l'Église catholique*: DC 47 [1965] cols. 1455-1468).

392. E. Rideau, *Dialogue avec le marxisme?*: Études 322 (1965) 48-58. Se trata de una recensión de la serie de conferencias pronunciadas durante la Semana del pensamiento marxista en París y en Lyon en 1964; D. Dubarle, *Pour un dialogue avec le marxisme*, Paris 1964; R. Burigana, *Il Partito Comunista Italiano e la Chiesa negli anni del concilio Vaticano II*, en A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Louvain 1997, 189-226.

bración del concilio Vaticano II en la apertura de una nueva fase de las relaciones, en las cuales se había pasado «del anatema al diálogo»³⁹³.

Este debate no permaneció extraño al aula³⁹⁴. En particular la posibilidad de un pronunciamiento del Concilio sobre el comunismo (en otras palabras, la introducción de una condena del comunismo en el esquema XIII) había surgido ya varias veces en el aula y en la comisión, pero había sido dejada siempre a un lado por razones de oportunidad política, aplazando una decisión definitiva. Cuando se aproximaba el final del concilio Vaticano II, la cuestión de definir las relaciones entre la Iglesia y el marxismo (y, por tanto, no simplemente la cuestión de la condena de este último) reapareció en el orden del día del Concilio. Más aún, una vez que el debate se había ampliado, no podían seguir haciéndose ya distinciones geográficas. Es decir, el debate hizo ver que la cuestión de la Iglesia y el marxismo no quedaba limitada a Italia y, a lo sumo, a Francia. En este punto, los padres estaban llamados a elegir entre la condena, el silencio o el diálogo «con el comunismo materialista, ateo por naturaleza, y que se hallaba en contradicción con la razón y la ciencia, así como con los derechos irrenunciables de la persona humana, aun antes de estarlo con la revelación cristiana»³⁹⁵.

Como se verá al comienzo del próximo volumen, le corresponderá a la Comisión de Coordinación, convocada para el día anterior al de la reanudación de los trabajos, el sancionar formalmente el programa del último período, trazado ya por Felici desde el anterior mes de mayo.

393. R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris 1965 (versión cast.: *Del anatema al diálogo*, Salamanca 1980).

394. F. Lambruschini, *Dialogo tra cattolici e comunisti*: Studi Cattolici 9/46 (1965) 52s.

395. Lambruschini, *Dialogo tra cattolici*, 53. Sobre el debate en el concilio Vaticano II acerca de la inserción en el esquema XIII de una declaración sobre el comunismo, cf. G. Turbanti, *Il problema del comunismo al concilio Vaticano II*, en *Vatican II in Moscow*, 147-187. En cuanto a la conveniencia de permanecer en silencio, P. Fiordelli, que a la sazón era obispo de Prato, recordó en una entrevista concedida en abril de 1997 a R. Burigana y a G. Turbanti que a todas sus peticiones de una condena explícita del comunismo por parte del concilio Vaticano II se le había respondido que era más conveniente para la salvación de los fieles el no pronunciar tal condena.

Grandes resultados. Sombras de incertidumbre

GIUSEPPE ALBERIGO

1. *Los resultados*

El 21 de noviembre de 1964, en la quinta sesión solemne, a pesar de los densos y amargos nubarrones que habían ensombrecido los días anteriores, se procedió a la aprobación solemne y definitiva de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (2151 votos a favor, 5 votos en contra), del decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo (2137 votos a favor, 11 votos en contra) y del decreto sobre las Iglesias orientales *Orientalium ecclesiarum* (2110 votos a favor, 39 votos en contra). La casi unanimidad de la votación final a favor de la constitución sobre la Iglesia y del decreto sobre el ecumenismo, unanimidad quizá inesperada, premiaba la firmeza con que la gran mayoría de los padres había mantenido la eclesiología renovada que se contenía en ambos documentos, y premiaba también la labor de acercamiento entre la mayoría y la oposición, que había sido obra de Pablo VI. El celo decidido de la minoría, que a veces había conducido en grado extremo al obstruccionismo parlamentario, consiguió resultados bien pobres. Incluso el Papa, al menos en el debate en el aula durante el mes de septiembre, se había mantenido firme en posiciones análogas a las de la mayoría. Tan solo el futuro mostraría si el innegable carácter compuesto de los textos, que a veces era resultado de soluciones de compromiso, iba a constituir o no una amenaza para la claridad doctrinal de los textos y para su impacto histórico. La *Nota explicativa praevia*, publicada al final de la constitución sobre la Iglesia, aunque era obra únicamente de la Comisión Doctrinal y nunca fue objeto de votación por parte del Concilio, ¿originaría posibles controversias en materia de interpretación?

La constitución eclesiológica (la única a la que, juntamente con la constitución sobre la Palabra de Dios, le había sido concedida la calificación teológica máxima de «constitución dogmática») contiene ocho capítulos, pero sus puntos principales aparecen en los tres primeros. En ellos el Concilio, siguiendo el rumbo de la tradición patristica y de la renovación teológica de la primera mitad del siglo XX, presenta a la Iglesia como «sacramento de Cristo» y «luz de las naciones» (capítulo primero). Es decir, la Iglesia es un elemento clave en el plan del Padre para la salvación, un plan que tiene como me-

ta el Reino, el cual, por tanto, es distinto de la Iglesia en estado de peregrinación. Junto con la misión de Cristo se acentúa la acción del Espíritu, que santifica a la Iglesia. La imagen paulina del cuerpo de Cristo –tan ambigüamente acentuada en el pasado– es utilizada también por el concilio Vaticano II, pero en el contexto de la rica y compleja serie de imágenes bíblicas de la Iglesia, que tanto exaltan la variedad de los aspectos y componentes de la misma: la Iglesia es redil, campo, edificio, familia, templo, esposa. La Iglesia es, pues, un pueblo, una realidad visible y espiritual, que se halla en peregrinación por la historia en dirección hacia el cumplimiento de la salvación.

La Iglesia es un pueblo con el cual el Padre ha renovado una alianza eterna, que tiene su culminación en la cruz y en la resurrección de Cristo (capítulo segundo). Con Jesús, y por la acción del Espíritu, los miembros de la Iglesia participan, por medio de la fe, en el sacerdocio común, que ellos ejercitan primariamente en los sacramentos, en la comunión recíproca, en el servicio prestado a la humanidad, según los carismas –múltiples y diversos– que cada uno ha recibido. La comunidad eclesial vive en la sociedad humana y comparte sus destinos, pero, precisamente porque es «católica» y misionera, no se identifica a sí misma con ninguna condición particular, histórica, social, cultural o racial: «Todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de estos hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de estos pueblos, no sólo no se pierda, sino que sea... para gloria de Dios». La Iglesia de Cristo está realizada en la Iglesia católica, presidida por el romano Pontífice, pero no se agota enteramente en ella. Fuera de la Iglesia católica, es decir, en las grandes tradiciones cristianas, se encuentran «elementos de santidad y de verdad» –dones propios de la Iglesia de Cristo– que impulsan hacia la unidad. Incluso los no creyentes están llamados a pertenecer al pueblo de Dios y reciben las ayudas necesarias para la salvación.

Según el Concilio, la Iglesia, por voluntad de Dios, está dotada de ministros cuya autoridad se encuentra al servicio de la comunidad de los hermanos (capítulo tercero). Como sucesores de los apóstoles, designados por Cristo mismo, los obispos continúan el ministerio de los apóstoles y constituyen un cuerpo o colegio, el cual es expresión de la comunión que vincula como hermanas a las Iglesias presididas por cada uno de ellos. Mediante la consagración episcopal, grado supremo del sacramento del orden, el colegio elige para el propio seno nuevos miembros: desde hace siglos, este reconocimiento de la consagración episcopal aguardaba una sanción adecuada. Los obispos, para formar parte legítimamente del colegio, deben hallarse también en comunión con el obispo de Roma. Por tanto, ellos –como los apóstoles– reciben mediante su consagración episcopal la participación (no procedente del papa ni de ninguna otra autoridad) en la triple autoridad de Cristo, que es la de santificar, enseñar y gobernar a la Iglesia local que ha sido confiada a cada uno de ellos. Todos ellos juntos, en unidad unos con otros y con el obispo de Roma, tienen responsabilidad sobre la Iglesia universal. Los sacerdotes, en torno al propio obispo, constituyen el presbiterio. El último párrafo del capítulo tercero restauraba el diaconado como «grado propio y permanente», y los diáconos podrían ser también personas casadas. Era una novedad importante que (después de un eclipse que había durado siglos) reconocía el diaconado como un nivel «autónomo», haciéndolo no sólo desde el punto de vista de la doctrina sobre el sacerdocio, sino también desde el punto de vista pastoral.

El capítulo cuarto estaba dedicado a los fieles ordinarios, a los «laicos». Se hallaba inspirado principalmente en las experiencias adquiridas en los movimientos de «promoción del laicado» y en el correspondiente desarrollo doctrinal. Era la primera vez que un Concilio hablaba de los fieles ordinarios como de verdaderos «sujetos» o agentes en la Iglesia. De manera análoga, el capítulo sexto trataba de la «vida religiosa», recogiendo experiencias y estudios relativos a la búsqueda de la perfección mediante la práctica de los consejos evangélicos. Entre estos dos capítulos se hallaba el capítulo quinto, que era un texto que hablaba sobre la «vocación universal a la santidad». Este capítulo, superando una visión elitista del seguimiento evangélico, afirmaba que el llamamiento a la santidad cristiana está dirigido a todos los bautizados, cualquiera que sea su estado de vida o su situación.

Finalmente, un breve capítulo (el capítulo séptimo) explicaba el destino escatológico de la Iglesia, reaccionando contra la tendencia a situar exclusivamente a la Iglesia en un horizonte terreno y, por tanto, a considerarla como una entidad predominantemente institucional. Este capítulo representaba una vigorosa recuperación del significado y del valor de la «comunidad de los santos». El último capítulo (el octavo), que pasó por un proceso de elaboración especialmente dificultoso, situaba a la Virgen María en el contexto del misterio de Cristo y de la Iglesia. De esta manera se interrumpía la tendencia, tan difundida, a aislar y exaltar indebidamente la piedad mariana y a situarla potencialmente en un contexto para-eclesial. Esta acción del Concilio ayuda a comprender el desconcierto originado por Pablo VI, cuando proclamó a María *Mater ecclesiae*, título que ya había sido evitado anteriormente por el Concilio.

En su conjunto, la constitución *Lumen gentium* representaba un claro paso adelante, que iba más allá de las decisiones del concilio Vaticano I y de algunas posturas rígidas que habían sido adoptadas por el magisterio pontificio durante los decenios que siguieron a dicho Concilio. Contrariamente a las expectativas, el Concilio no se contentó con enunciar junto a las prerrogativas pontificias el reconocimiento de los derechos de los obispos. El amplio enfoque espiritual y teológico del documento diseñaba la fisonomía de la Iglesia como misterio, sin limitarse a la dimensión jurídico-institucional y respetando la dinámica de un cuerpo vivo y en constante desarrollo bajo el impulso del Espíritu. La distinción efectuada entre el reino de Dios y la Iglesia, y entre la única Iglesia de Cristo y las diversas tradiciones eclesiales, significaba un avance que superaba el eclesiocentrismo unidimensional y autocomplaciente del que había adolecido buena parte de la teología sobre la Iglesia durante los pasados siglos. Todas estas novedades eran sugestivas promesas de que se iba a lograr la superación del deplorado triunfalismo y de que iba a llegar una sana desclericalización.

Como resultado del celo de un despierto grupo de obispos y teólogos, la temática de la pobreza de la Iglesia y de la Iglesia pobre había encontrado un espacio (LG 8), aunque limitado y marginal. El día 23 de noviembre de 1964, Pablo VI, por su parte, había hecho donación pública de su tiara para socorrer a los pobres, y pocos días más tarde el cardenal Lercaro presentó un informe con sugerencias sobre la pobreza de la Iglesia. Sin embargo, este texto, a pesar de haber sido solicitado por el Papa, no pasó de ser «letra muerta».

A su vez, el decreto *Unitatis redintegratio* hacía que el catolicismo saliera felizmente de un secular absentismo con respecto al empeño por restaurar la unidad cristiana. Una absentismo que, en algunas ocasiones, se había manifestado como incompreensión y hostilidad hacia los esfuerzos de otros cristianos por lograr la unidad. A esos otros cristianos no se les reconocía una fe auténtica y, menos aún, no se admitía que fueran miembros de comunidades eclesiales. El decreto *Unitatis redintegratio* rompía con esa tradición. Inspirado en la misma perspectiva teológica que la *Lumen gentium*, el decreto contenía tres capítulos. El primero enunciaba los principios de un ecumenismo «católico», invitando a todos los fieles a que reconocieran «los signos de los tiempos» y participaran con empeño en la labor ecuménica. Los católicos, en este empeño suyo, están llamados a salvaguardar «la unidad en las cosas necesarias», pero también a respetar la debida libertad y a mantener en todo ello la caridad.

El siguiente capítulo insta a que se fomente la unidad cristiana (capítulo segundo), sobre todo mediante la renovación de la Iglesia, la cual debe hallarse en «continua reforma» no sólo en cuanto a la disciplina, sino también en cuanto a la manera de formular la doctrina. Según el decreto, la unidad se fomenta entre otras cosas mediante la conversión del corazón, la unión en la oración, el conocimiento mutuo y la cooperación con los demás cristianos. Finalmente, el Concilio se dirigía no sólo a las Iglesias orientales de tradición ortodoxa, sino también a las comunidades nacidas de la Reforma, deseando vivamente que se sanaran las heridas que se habían ido produciendo a lo largo de los siglos y que se llegara a una convergencia en todos los niveles de la vida cristiana (capítulo tercero).

Era especialmente importante el surgimiento de un modelo de unidad de los cristianos que se fundamentara no en la uniformidad ni en la absorción, sino en la variedad de los carismas y en la complementariedad de las tradiciones. El viejo enfoque según el cual la unidad se realizaría mediante el «regreso» de los «herejes» y de los «cismáticos» a la Iglesia romana quedaba finalmente desechado. Se reconocía también la necesidad de superar la contraposición entre los respectivos sistemas doctrinales y de aceptar que el modo y el método de enunciar la fe pudieran ser diversos y complementarios, pero no contradictorios ni exclusivos. La aceptación de la idea de que las verdades de la revelación cristiana tengan diferentes grados de proximidad al núcleo de la revelación («jerarquía de las verdades») abría perspectivas positivas para la comparación con las otras Iglesias cristianas y para la misma reflexión teológica. Todo cuanto el movimiento ecuménico había ido sembrando pacientemente durante los decenios de la primera mitad del siglo XX (superación del proselitismo y de la hostilidad, búsqueda de todo lo que une en vez de exacerbar las diferencias) encontraba ahora un resultado tan inesperado como fecundo.

Los observadores presentes en el Concilio habían hecho una inestimable contribución a la maduración del *Unitatis redintegratio* y a su misma redacción, como lo habían hecho también en la *Lumen gentium*. Esto se debía a la aportación de la personalidad individual de los observadores, pero también, y sobre todo, a la contribución que significaba el hecho de que cada uno de los observadores representara a su respectiva Iglesia. Sin la presencia de estas personas, sin su testimonio y sin su apor-

tación específica al clima de la asamblea, este clima habría sido muy diverso, y muy diversos habrían sido también los textos de los documentos.

Finalmente, el breve decreto *Orientalium ecclesiarum*, que sobrevivió a las repetidas incertidumbres manifestadas acerca de él (expresadas también en el número relativamente elevado de votos negativos), valoraba el carácter específico de las Iglesias orientales unidas con Roma como Iglesias locales que poseían su propia variedad legítima tanto a nivel litúrgico (ritos, lenguas) como a nivel institucional (patriarcados, sínodos, elección de obispos) y disciplinar (sacerdotes casados). Era un texto destinado, según algunos, a exaltar la función de las Iglesias «uniatas» (mal vistas notoriamente por las Iglesias ortodoxas), y según otros, por el contrario, a subrayar la disponibilidad de Roma para respetar las diversidades legítimas en el marco de una recuperada comunión. Una especie de «garantía» de que el restablecimiento de la comunión con Roma no significaría renuncia alguna al carácter específico de las diversas Iglesias y tradiciones no latinas. Las páginas con que terminaba el decreto estaban dedicadas a las relaciones con las hermanas y hermanos de las Iglesias separadas, especialmente en lo que respecta a una disciplina, menos severa que en el pasado, sobre la *communicatio in sacris*, es decir, sobre la participación recíproca en la liturgia y en los sacramentos.

2. El contexto general

Cuando el episcopado católico volvió otra vez a Roma para la nueva fase de trabajos de la asamblea conciliar en la segunda semana de septiembre de 1964, el panorama mundial aparecía marcado por algunas destacadas novedades. En el plano político general, el agravamiento de la situación en Vietnam, a consecuencia de una intervención militar cada vez mayor de los Estados Unidos de América, y el anuncio de que la República China poseía la bomba atómica, infringiendo así el monopolio atómico de las potencias vencedoras en la Segunda Guerra Mundial, preludiaron la caída de Jruschev en Moscú (el 15 de octubre de 1964). El resultado fue la desaceleración del proceso de desestalinización y una ulterior debilitación del régimen soviético. Todas estas novedades suscitaban preocupación e inquietud, principalmente en los episcopados asiáticos que participaban en el Concilio. A su vez, los que querían que el Concilio corroborara la condena del comunismo veían en el final de la era de Jruschev una confirmación de las propias convicciones.

En las fases iniciales del concilio Vaticano II, una de las características que lo diferenciaron de muchos concilios anteriores fue la falta de injerencias o de presiones políticas en los trabajos conciliares. La única excepción estuvo en que, antes de que comenzaran los trabajos, el gobierno soviético se había manifestado opuesto al envío de observadores procedentes del Patriarcado de Moscú, si no se recibían garantías de que no iba a repetirse la condena del comunismo. Sin embargo, en este tercer período, la situación cambió considerablemente, cuando se llegó a los debates sobre la libertad religiosa, sobre la declaración acerca de los judíos y, aunque sólo se hiciera embrionariamente, cuando se abordó el problema sobre la legitimidad de los arsenales nucleares.

Varios gobiernos se muestran sensibles ante la posibilidad de que el Concilio adopte orientaciones que a ellos les desagradan. Así sucedió con el gobierno de Franco en España a propósito de la libertad religiosa, y con los gobiernos de los países árabes, de Israel y de las grandes organizaciones sionistas internacionales ante la eventualidad de una declaración de simpatía hacia el pueblo judío. Y, finalmente, así sucedió con el gobierno de los Estados Unidos ante la posibilidad de que se desaprobaran las armas nucleares. La documentación disponible muestra el impacto que causaron estas presiones en la secretaría del Estado vaticana, mientras que resulta extraordinariamente más difícil comprobar que ejercieran una influencia directa sobre el comportamiento de los episcopados (exceptuados los obispos árabes, que, por lo demás, eran poco numerosos) y sobre cada uno de los padres conciliares. La libertad del Concilio se vio puesta a prueba, pero no quedó vulnerada.

En un contexto más estrechamente relacionado con el concilio Vaticano II, el verano anterior (28 de julio de 1964) vio el final de la larga y fecunda «era Visser't Hooft», la era del secretario general que durante un largo período había dirigido el Consejo mundial de Iglesias, de Ginebra. Visser't Hooft había intuido a tiempo la importancia histórica del Concilio para toda la ecumene cristiana, y había orientado en este sentido a las Iglesias que eran miembros del Consejo mundial de Iglesias. El hecho de que él compartiera fraternalmente con el católico Willebrands el anhelo de alcanzar la unidad había sido favorecido felizmente por la circunstancia de que ambos procedieran de los Países Bajos, y había madurado produciendo frutos inesperados. Por otro lado, la influencia del Concilio celebrado en Roma se manifestó también en el mundo del cristianismo de cultura oriental con la celebración de la largamente deseada y vivamente esperada Conferencia Pan-Ortodoxa (que tuvo lugar en Rodas, del 1 al 15 de noviembre de 1964).

Desde el punto de vista de la composición interna, la asamblea conciliar había cambiado de nuevo considerablemente. En efecto, unos 250 padres intervenían por primera vez en los trabajos de este tercer período o, en todo caso, no habían participado en los trabajos del año 1963. Era una influencia fresca, que podría representar también un factor de discontinuidad. En el ámbito de los órganos rectores, el prestigio de algunos de los líderes que se habían manifestado en los trabajos de los dos primeros períodos —desde Bea a Léger— se resentía no sólo por el cambio de la persona del Pontífice, sino también por los nuevos temas sometidos a discusión y por las modificaciones experimentadas en el clima general. La asamblea general iba creciendo en experiencia, pero quizá iba perdiendo en fuerza incisiva.

3. Las novedades

La conclusión de la labor sobre la eclesiología, una labor que había sobrevivido a graves crisis y dificultades, era motivo de una comprensible y amplia satisfacción. Los progresos con respecto a la constitución *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I eran innegables. Y no menos importantes eran los progresos logrados en comparación con el

esquema elaborado durante el período preparatorio. Durante su revisión en el Concilio, el texto había experimentado sólidas mejoras. El concilio Vaticano II había logrado diseñar una imagen de Iglesia que expresaba fielmente la actual conciencia del catolicismo y que abría perspectivas para profundizar no sólo en la investigación doctrinal, sino también en la experiencia de la fe. Esto no altera el hecho de que fuera insatisfactoria la aplicación de las proposiciones eclesiológicas, a pesar de ser importantes, en el desarrollo de la constitución litúrgica aprobada el año anterior. Parece que una limitación constante del Concilio fue la de proceder por compartimentos estancos.

En todo caso, incluso en el momento de la aprobación definitiva de la *Lumen gentium*, algunos pensaban que la contribución más importante de esta constitución se hallaba en los dos primeros capítulos, sobre la Iglesia como misterio y como pueblo de Dios, más que en el tercer capítulo, que trataba sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, a pesar de que este tema había absorbido durante mucho tiempo y de manera intensa las energías y las emociones de los padres. En efecto, las tensiones de octubre de 1963 y de noviembre de 1964 se habían centrado en el episcopado como colegio y en sus relaciones con el obispo de Roma. Una vez aprobada la constitución, los padres comenzaron a darse cuenta de que la elaboración doctrinal de toda la problemática, y principalmente de su dimensión institucional, había sido todavía insuficiente, hasta tal punto que se había descuidado la parte crucial desempeñada en la relación colegial entre los obispos por la red de la comunión existente entre las comunidades eclesiales. Además, la tenaz oposición realizada por la minoría había impedido que la idea de la «colegialidad» se desarrollara no sólo en la faceta relativa al episcopado, sino también en la faceta —igualmente importante— relativa al papado, como había hecho notar con voz aguda y cálida el teólogo dominico E. Schillebeeckx. La antigua contraposición galicana entre el papa, con sus prerrogativas, y el episcopado se encontraba ya lejana, a varios años luz. El clima del concilio Vaticano II era completamente diferente. El entusiasmo de los obispos por realizar una serena investigación había sido subrayado, en nombre de los moderadores, por Lercaro en el año 1963, y poco después fue subrayado de nuevo por la fórmula de aprobación de las conclusiones conciliares, elegida por Pablo VI. Durante este tercer período principalmente, la mayoría de los obispos habían moderado espontáneamente en más de una ocasión sus propias convicciones, a fin de evitar que se proyectara cualquier sombra que oscureciera sus relaciones con el Sumo Pontífice.

La confrontación y el conflicto entre un método esencialmente deductivo y un método inductivo, que había comenzado ya durante la labor preparatoria, se manifestó con mayor notoriedad durante este tercer período. Según el método deductivo, el procedimiento normal era derivar de la revelación, contenida en las Sagradas Escrituras, la formulación de la fe y la expresión de la proclamación cristiana. Esto suponía un alto grado de inmovilismo, debido a la identificación entre la fidelidad y la repetición. Por el contrario, según el método inductivo, los signos de los tiempos, contemplados a la luz de la fe que actúa en la historia, revelan las riquezas contenidas en la soberana Palabra de Dios. Mientras que el método deductivo se había impuesto principalmente en el ámbito del mundo cultural de los clérigos, institucionalizándose en las facultades de teología, el método inductivo se fue redescubriendo laboriosamente durante el encuentro y

el conflicto con la cultura de los científicos y de los historiadores. Durante el Concilio comenzó a efectuarse una transición, aunque imperfecta e incompleta, del primer método (el método deductivo) al segundo (el método inductivo). Era un cambio de enorme importancia cultural y ecuménica, un logro que, después de cuarenta años, va manifestando cada vez más su validez y su fecundidad.

Los movimientos que florecieron especialmente durante el período entre las dos guerras mundiales —desde el movimiento litúrgico al movimiento bíblico y al movimiento ecuménico— prepararon al Concilio para que buscara una nueva aproximación a los datos de la revelación y de la experiencia cristiana. En el seno de estos movimientos —en parte como respuesta a la desconfianza doctrinal mostrada hacia ellos— se sintió la necesidad de recurrir a un método de reflexión sobre la fe y de formulación de la misma que fuera menos esquemático que el método desarrollado en la Escolástica.

Este desplazamiento demostró ser decisivo en el tratamiento de los temas clave durante estos meses: desde el enfoque de la idea de la Iglesia como dimensión del misterio de Cristo, pasando por el esbozo de un leal compromiso católico romano con el itinerario ecuménico, hasta el redescubrimiento del lugar central de la Biblia en la vida cristiana. Sobre la base de este lugar central, la eclesiología se vio liberada de la asfixiante analogía con los sistemas de filosofía social. Análogamente, la superación de la actitud de un observador extraño hacia el movimiento ecuménico llegó a ser posible al sentirse vivamente las experiencias concretas y fecundas de los contactos entre fieles de tradiciones diversas. También el reconocimiento del valor único de la Sagrada Escritura se debió al redescubrimiento de las fuentes mismas de la fe.

A su vez, como señalaba entonces J. Ratzinger, en el campo de las relaciones entre la Iglesia y la historia, los primeros documentos del concilio Vaticano II señalaban una interesante y macroscópica inversión de tendencias con respecto a la orientación católica que había predominado desde hacía, por lo menos, cuatro siglos. Aparece como decisiva para la orientación del Concilio la actitud respecto a la historia humana y sus relaciones con el cristianismo. Según algunos, una lectura negativa de la historia, a consecuencia del derrumbamiento irreversible del sistema de «cristiandad», contemplaba a la Iglesia como una ciudadela asediada, dedicada a una guerra de trincheras, en la cual el inmovilismo parecía ser la mejor resistencia posible, por no decir la única. Pero si el cristianismo se contempla dentro de las contradicciones de la historia humana, donde la búsqueda de Cristo se realiza a través de los seres humanos y de los acontecimientos, y no a pesar de ellos, entonces la Iglesia revela su auténtica naturaleza como comunión con Cristo y como comunión entre los hermanos, a lo largo de un camino donde todo está llamado a cambiar, con excepción del Evangelio. En esta dirección se sitúan los textos en los que el Concilio reconoce y establece una relación orgánica entre la historia y la salvación, como ejemplo de un método válido generalmente para la vida de los cristianos y de la Iglesia misma.

La idea de «peregrina», que el Concilio propuso como descripción de la Iglesia, se halla quizá esbozada sencillamente más que desarrollada de una manera completa y orgánica. Por otro lado, la *Lumen gentium* no es sólo un punto de llegada, sino también un punto de partida que libera y requiere ulteriores desarrollos. Indicaciones significativas

aparecen no sólo en la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, 43), sino también en la *Lumen gentium*. Éstas muestran en acción la relevancia de la condición histórica del cristianismo: «Dios eligió, pues, a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando *poco a poco*. Le fue revelando su persona y su plan a lo largo de su *historia* y lo fue santificando» (LG 9); y de nuevo: «La Iglesia se inserta en la *historia de los hombres*, destinada a extenderse por todos los países, y, sin embargo, desborda los límites de tiempo y lugar» (LG 9). El decreto sobre el ecumenismo no es menos explícito cuando afirma: «Este santo sínodo exhorta a todos los fieles católicos a que, *reconociendo los signos de los tiempos*, participen diligentemente en el trabajo ecuménico» (*Unitatis redintegratio*, 4).

Algunos obispos y teólogos realizaron sinceros esfuerzos por reconocer la importancia del Espíritu Santo en la dinámica de la Iglesia, especialmente en vista de la importancia asignada al Espíritu en la tradición oriental. Sin embargo, se ha observado repetidas veces que en los textos conciliares un «crismonismo» mantuvo su hegemonía, y que la pneumatología fue insuficiente y marginal. Los efectos se sintieron de manera especialmente aguda a propósito de la relación con la historia, donde la función del Espíritu no podía simplemente mencionarse, sino que exigía profunda reflexión y expresión. Sin un adecuado desarrollo de esta dimensión, las referencias conciliares podían prestarse a lecturas simplistas, que no fueran conscientes de la verdadera profundidad histórica de los acontecimientos, y menos aún de las importantes implicaciones que ellos contienen, implicaciones que únicamente pueden captarse y entenderse cuando se pasa a un nivel diferente de comprensión. No es casual el que la historia cristiana sea rica en ambigüedades, de manera que la Iglesia ha sido a veces sorda y ciega ante los grandes giros de la historia humana, y así ha entendido erróneamente los significados mesiánicos de la historia misma. A pesar de todo, el mismo Concilio mostraría luego, en más de un caso y particularmente en algunas partes de la constitución *Gaudium et spes*, que la aplicación de sus propios criterios se había formulado mediante una *lectio facilior* de tipo reductivo. Pero, aun en este campo, resulta demasiado fácil establecer una comparación positiva que contraste con lo que se había hecho en anteriores concilios.

Por otro lado, no debemos olvidar que la Iglesia a la que Juan XXIII había llamado a reunirse en concilio salía de un largo período de desconfianza hacia la historia y de un inmovilismo doctrinal, según el cual la verdad del Evangelio era un tesoro que había que custodiar, en vez de utilizarlo para negociar con él. La oportunidad proporcionada por una asamblea conciliar podía impulsar a los miembros del Concilio a reconocer que los cristianos están llamados a revelar a Cristo que se halla presente en la humanidad, pero esa oportunidad no podía producir cambios mágicos.

La *Lumen gentium* ponía también de relieve el sacerdocio universal de los fieles, y abría así el camino para considerar de nuevo la importancia del «sensus fidelium» (LG 12), después de un largo eclipse preñado de consecuencias. En realidad, el proceso de centralización de la autoridad doctrinal y la multiplicación de sus intervenciones habían tenido efectos tan inesperados como alarmantes: las instancias eclesiales «periféricas» e «inferiores» habían sido privadas de responsabilidad, y el consenso de los fieles había quedado atrofiado, no expresándose sino a través del desinterés o de la protesta. El con-

cilio Vaticano II restauró la importancia del *sensus fidei*, que se había expresado tradicionalmente en el consenso de la comunidad de los fieles y en la recepción de las instrucciones del magisterio. Con harta frecuencia en el curso de la historia la divergencia entre la Iglesia, identificada con la jerarquía eclesiástica (*ecclesia docens*), y el pueblo cristiano, que quedaba marginado al ser considerado únicamente como el «objeto pasivo» de la vida eclesial (*ecclesia discens*), había conducido a estériles oposiciones y a la creación de espacios alternativos, donde el pueblo de Dios pudiera manifestar su propio estilo de vida eclesial y pudiera expresar el *sensus fidelium*.

La superación de la eclesiología esencialista, que había estado subordinada frecuentemente a filosofías sociales superadas, no sólo hizo posible reconocer la importancia del sacerdocio universal de los fieles, sino que además exigió una nueva concepción del *sensus fidelium*.

La relación entre la proclamación y el magisterio se aclaró con la afirmación de la prioridad de la proclamación sobre cualquier otra forma doctrinal o escolar del magisterio. En efecto, la *Lumen gentium* corrobora que «entre las principales funciones de los obispos destaca el anuncio del Evangelio» (LG 25). En conexión con el problema de las relaciones entre el magisterio y la proclamación se halla el reconocimiento de que la función de enseñar posee una autonomía en relación con las funciones de santificar y de gobernar. Una aplicación consecuente de esta opción teológica impondría una nueva concepción del servicio magisterial que sobrepasara los esquemas (que habían quedado muy estrechos) de la actividad de gobierno e incluso de la estructura jerárquica, la cual había nacido y se había desarrollado esencialmente en función de la actividad de gobierno. En realidad, el párrafo 25 de la *Lumen gentium* está dedicado principalmente a la descripción pormenorizada del magisterio ordinario del cuerpo episcopal disperso, un magisterio que es reconocido como infalible, con tal de que se cumplan en él una serie de requisitos. En efecto, el texto se halla dominado por el empeño en proporcionar un equilibrio, también en este apartado. Por un lado el texto enfatiza la autoridad que el papa tiene por sí mismo, pero, al mismo tiempo, está dominado por la preocupación garantizadora de acompañar el ejercicio de actos infalibles con condiciones adecuadas a la gravedad de los actos mismos. Los decenios sucesivos mostrarían también las limitaciones de este esfuerzo.

Después de abordar los principales temas eclesiológicos, que eran relativamente bien conocidos y que, en todo caso, formaban parte habitual de la formación corriente de los obispos, la asamblea tenía que debatir todavía asuntos que figuraban en el orden del día del Concilio, y en los que se había profundizado poco hasta aquel momento. No sólo eran temas predilectos para muchos, tales como la condición del obispo en relación con el gobierno de la diócesis, las relaciones entre la Sagrada Escritura y la tradición, el esfuerzo misionero, el apostolado de los laicos, los matrimonios mixtos, los religiosos y la formación de los sacerdotes, sino que había también problemas con los que se estaba mucho menos familiarizado o que incluso resultaban problemas enteramente nuevos.

El esquema *De episcopis* volvió a estar en el centro de las fuertes tensiones que se habían manifestado ya en el capítulo tercero del *De ecclesia*, tanto más cuanto que el

De episcopis se había estudiado al comienzo del período, cuando la *Lumen gentium* no había recibido aún la aprobación definitiva. El texto contemplaba lo beneficiosas que eran las conferencias episcopales, e instaba también a que a los obispos con cura de almas se les hiciera partícipes de la labor de gobierno de las congregaciones de la Curia romana, a fin de mitigar y quizás de acabar con la centralización, lamentada por muchos. Sin embargo, quedaban todavía por resolver algunos problemas que tenían que ver con el gobierno de las Iglesias diocesanas. Un ejemplo entre muchos era el de la relación, muchas veces conflictiva, entre el obispo y los religiosos dedicados a la cura de almas. Este problema venía arrastrándose, por lo menos, desde los tiempos del Concilio de Trento. En la misma perspectiva se situarían también, en el futuro inmediato, las relaciones entre los obispos y los nuevos «movimientos». Pero el concilio Vaticano II no había sintonizado aún suficientemente con este problema.

A propósito de las relaciones entre la Biblia y la tradición, fue posible superar los «arenales» de la antigua diatriba tridentina, para situar más bien el problema –doctrinal pero rico también en importancia pastoral y espiritual– en el lugar y en la función que corresponden a la revelación cristiana en la vida del cristiano y de la Iglesia. Si a algunos padres esto les hizo temer una concesión al protestantismo, la gran mayoría supo intuir pronto la excepcional importancia del nuevo enfoque y, así, lo apoyaron con su voto. Precisamente acerca de este problema se produjo una significativa grieta en la minoría conciliar, que tuvo su ejemplo destacado en las posturas, cada vez más abiertas, de Florit, arzobispo de Florencia.

Sobre el tema de la proclamación del Evangelio a las naciones, se movilizó el numerosísimo *lobby* de los obispos misioneros que estaban vinculados con congregaciones misioneras. También a este propósito, el clima creado por la celebración del Concilio consiguió echar abajo –aunque al precio de considerables tensiones– el enfoque según el cual la «misión» sería una vocación «especializada», reservada a algunos que estaban dedicados a extender la evangelización a tierras y pueblos que todavía no habían conocido a Cristo. Y prevalecía, en cambio, la convicción de que el empeño misionero es una de las dimensiones irrenunciables de toda la Iglesia y de todo bautizado. Se escuchaba en todo ello un eco de la concienciación estimulada por los movimientos misioneros y por publicaciones tales como *France, pays de mission?*, así como por el parecer de muchos obispos africanos y asiáticos. Por un momento se pensó que se abría también la posibilidad de una reforma estructural de la poderosa Congregación *De propaganda fide*, que desde hacía siglos se hallaba encargada de regir a todas las Iglesias «misioneras».

Finalmente, volvió al aula conciliar el tema del apostolado de los laicos, a pesar de que en el capítulo cuarto de la *Lumen gentium* se había tratado extensamente acerca de la condición de los laicos en la Iglesia. El peso de los movimientos preconciliares y el carácter especial de las experiencias obtenidas en diversos campos creó no pocas dificultades para la elaboración de un texto que debía ser de carácter organizativo o que, como se decía entonces, debía ser «disciplinar» y, por tanto, concreto. Sobre todo, la impresionante organización de la Acción Católica y el prestigio de la «teología del laicado» frenaron los intentos por situar los problemas relacionados con los fieles ordinarios dentro de la perspectiva del pueblo de Dios. No habría sido fácil conseguir un con-

senso sobre formulaciones que añadieran algo a la constitución sobre la Iglesia, aun permaneciendo dentro de la misma perspectiva que ella.

Breves paréntesis, basándose en textos que se remontaban al clima ya lejano del período preparatorio, se destinaron a tratar sobre los problemas de la formación y de la actividad del clero secular (los «sacerdotes») y sobre las perspectivas de renovación de la vida religiosa. Muchas personas dentro del Concilio, y principalmente fuera de él, tuvieron la impresión de que tales textos apenas pretendían otra cosa que aliviar la conciencia de una asamblea episcopal... Tuvo también poca fortuna un esquema sobre la educación cristiana, que era un tema dominado por la antigua reivindicación en favor de la enseñanza católica.

Mientras la ardiente cuestión acerca del control de la natalidad se afrontaba en el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, un vivo interés por el espinoso problema de los matrimonios «mixtos» originó un borrador de *votum* sobre el sacramento del matrimonio. Sin embargo, después de un animado debate, el Concilio se vio desbancado, como quien dice, por Pablo VI, quien consiguió, mediante una votación más reducida de lo habitual (1592 votos a favor, 427 votos en contra), que el tema quedara reservado para una decisión personal suya de carácter posterior.

El problema de la libertad religiosa y el de las relaciones con las religiones no cristianas llevó al Concilio hasta las fronteras «exteriores» de la cultura eclesiástica. Entonces, cuando en el esquema XIII el tema de la situación de la Iglesia en la sociedad contemporánea se enfocó de manera predominantemente inductiva y, por tanto, muy diferente de la tradicional «doctrina social», esas fronteras quedaron sobrepasadas por una navegación con rumbo hacia un mar desconocido. Incluso hoy en día resulta difícil decidir si el Concilio estaba adoptando decisiones valientes y de gran envergadura, o decisiones prematuras e imprudentes. En todo caso, la gran mayoría del episcopado católico se vio tomado por sorpresa, y no le fue posible recurrir a una doctrina sobre la que se hubiera reflexionado ya debidamente.

A un gran número de obispos, especialmente latinoamericanos, les costaba trabajo hacerse a la idea de la libertad como «libertad religiosa», y no sólo como *libertas ecclesiae*, símbolo glorioso de tantas batallas en las que se había luchado a lo largo de los siglos. El tema paulino, pero también luterano, de la «libertad del cristiano» afloró tímidamente en el debate, no sin causar desagrado en muchos. En mayo de 1965 Congar anotó en su diario que había sabido por Murray que Carlo Colombo, aunque estaba a punto de marchar a Nápoles, «interrumpió su viaje para ver a Murray y hablar con él acerca de la declaración sobre la libertad religiosa. Habrá que subrayar y declarar claramente desde el principio que no hay libertad en las relaciones con Dios, y que la libertad es la libertad civil que no permite que una persona sea sometida a coacción. El proemio corre el peligro de ser interpretado como una carta de libertad *dentro de la Iglesia*, en las relaciones con la Iglesia». ¡Era una explicación ilustrada, pero que, en resumidas cuentas, procedía de un teólogo europeo!

Los obispos tuvieron quizá mayor dificultad para superar el antisemitismo, que latía de manera insidiosa e implícita en la mentalidad católica a muchos niveles, y la tuvieron también para compartir el reconocimiento de la importancia teológica del pue-

blo judío. Si es verdad que los caminos penosos por los que debieron pasar las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre el pueblo judío tuvieron innegables implicaciones políticas (puestas de relieve efectivamente por la secretaría de Estado del Vaticano), sería hipócrita ignorar cuáles fueron sus causas profundas, enraizadas en una inveterada hostilidad cristiana, y particularmente católica, hacia el principio democrático y hacia los «pérfidos judíos»: una hostilidad que tan solo Juan XXIII había comenzado a demoler.

Después del incesante magisterio deductivo de Pío XII, las ideas que fomentaban una apertura real hacia los problemas de la sociedad moderna procedían de las dos encíclicas del papa Juan XXIII. La *Mater et magistra* y la *Pacem in terris* fueron acogidas con extraordinaria atención y suscitaron un acuerdo extensísimo. Sin embargo, sus enseñanzas eran todavía demasiado recientes para poder engendrar una reflexión profunda y capaz de alimentar decisiones a nivel conciliar. Paradójicamente, muchísimos obispos y teólogos estaban convencidos de que el Concilio tenía el deber ineludible de afrontar este difícil problema. Pocos se daban cuenta de lo poco preparada que estaba su asamblea, pero pensaban que no se podía defraudar a la enorme expectativa que se había suscitado a este propósito, dentro y fuera de la Iglesia. El concilio Vaticano II estaba pagando obviamente el precio de la inercia originada en la reflexión teológica primeramente por el conflicto católico con la modernidad y luego por la persistencia de la teología «barroca».

En todo caso, hemos de acentuar que el impacto de todas estas novedades tuvo también importantes efectos sobre el equilibrio interno de la asamblea conciliar. En realidad, estos mismos temas impulsaron al Concilio a salir del monopolio ejercido hasta aquel momento por la cultura greco-latina y por el derecho romano-germánico. Por su parte, los católicos de lengua inglesa podían encontrar en esos temas una oportunidad para superar formalmente una especie de postura minoritaria cultural y civil dentro de la Iglesia, de la misma manera que una simpatía hacia las grandes religiones monoteístas proporcionó a los obispos del «Tercer Mundo» la oportunidad de gozar de una participación menos subalterna en los trabajos del Concilio. Hay que subrayar que los obispos africanos llamaron la atención sobre el hecho de que el animismo tenía una actitud mucho menos hostil hacia el cristianismo que la actitud adoptada por las religiones monoteístas. En términos más generales, los episcopados que no procedían de Europa, y sobre todo los que no procedían del área franco-germánica, se encontraban mucho más a gusto cuando se abordaban problemas menos abstractos. No es casual el que todavía el 14 de noviembre el argentino Zazpe anotara en su *Diario*: «La Iglesia y el Concilio han permanecido en manos de la Europa Central. Lo único que cuenta es lo que ellos dicen. Por otro lado, no hay ninguna corriente de pensamiento ni grupo alguno que los refrene o que trate de mantener el equilibrio. Ni América ni África ni Italia ni España cuentan para nada».

4. La aportación de los observadores

Durante el tercer período, los observadores enviados oficialmente por el Patriarcado de Constantinopla pudieron al fin estar presentes, colmando así una laguna de los

períodos anteriores, que había sido remediada sólo en parte por la presencia del enviado personal del patriarca Atenágoras, el monje rumano André Scrima. Durante los primeros días de este período, la presencia de los observadores procedentes de Constantinopla suscitó además la expectativa de una visita del mismísimo Patriarca ecuménico. Congar escribía en su *Journal* que «el P. Scrima me pregunta que pensaría yo de una visita del Patriarca a Roma». El 20 de octubre escribía: «Veo un momento al P. Duprey, que me dice: 'Orad por mí. Me marcho esta tarde'. No dice más, pero comprendo que se va a preparar la venida del patriarca Atenágoras al Concilio». Pero luego, el 4 de noviembre, el mismo teólogo anotaba con tristeza: «Veo un momento al P. Scrima, que llega de Rodas [...]. Atenágoras no vendrá. Tuvo intención de venir, no a título personal ni como Patriarca ecuménico, sino como presidente de una delegación de Rodas [es decir, del sínodo Pan-Ortodoxo]. Puesto que Rodas terminará el 12 de noviembre y la sesión el 21, sería un espacio de tiempo demasiado breve».

Pocas semanas después de la reanudación del Concilio (el 23 de septiembre de 1964), una delegación romana devolvía solemnemente a Patras las reliquias de san Andrés, que habían sido sustraídas unos siglos antes por cruzados latinos. El acto suscitó viva satisfacción en los ambientes ortodoxos, como anota Congar en su diario el 30 de septiembre: «Veo un momento al P. Duprey. Me dice que lo de Patras ha sido formidable. El Papa ha firmado *en griego* el texto griego de su carta, que manifiesta su verdadero ánimo». Congar añadía: «Pero la reunión de los observadores ayer en el Vaticano [en una audiencia pontificia] no tuvo el mismo calor que el año pasado; me refiero principalmente al discurso de los observadores. Fue bueno, pero pronunciado con menos calor».

También durante este período, los martes por la tarde, se celebraron reuniones entre los observadores y los representantes de la Secretaría para la unidad de los cristianos, para conversar sobre los temas que están discutiéndose en el Concilio. Los informes enviados frecuentemente por los observadores a sus respectivas Iglesias, incluso durante la intersesión, son otro testimonio más del modo intenso con que participan en el concilio Vaticano II. Pero los observadores procedentes del mundo ortodoxo experimentaban a veces considerables dificultades para ambientarse. A este propósito son significativas las notas del P. Congar (testigo nada sospechoso) acerca de la reunión del martes, 22 de septiembre, dedicada a la teología sobre la Virgen María.

El P. Scrima ha tenido una intervención de gran calidad. Indaga los presupuestos gno-seológicos que se hallan implícitos en una Mariología: son, por ejemplo, la tipología, la analogía de la fe, y un conocimiento de la liturgia. Muestra la relación de María con la cristología, la pneumatología y la antropología [...]. Nissiotis habla en inglés y lo hace extensamente, de manera bastante oscura. Una vez más, él saca a relucir todos sus complejos y demuestra que no es *en modo alguno* una persona apta para el diálogo. Además, sus palabras son irritantes, negativas y extremadas. El P. Scrima, que está a mi lado, sufre al escucharlo. El orador critica la ausencia del Espíritu Santo: consolador, fuente de la Iglesia... La mariología suprime la pneumatología. El esquema sitúa a María en un lugar aparte, entre las personas que gozan de autoridad y el pueblo, siendo así que en realidad ella ora con el pueblo cristiano. La interpretación que el P. Benoit dio de Juan 19 confiere a María la función de dar a luz a la Iglesia, función que pertenece al Espíritu Santo en Pentecostés. Y así sucesivamente...

¡Congar no era una persona en cuya presencia pudiera uno sentirse a gusto con sus propias ideas!

Por otro lado, todos los observadores se manifestaron satisfechos de la promesa de Pablo VI de crear en Jerusalén un Instituto para la historia de la salvación, pero mostraron desagrado por las intervenciones pontificias en el *De ecclesia* o en el *De oecumenismo* o sobre el *votum* acerca del matrimonio, y más aún por la proclamación de María como «Madre de la Iglesia». Algunos sintieron la tentación de reanudar las antiguas polémicas anticatólicas.

5. Tensiones e incertidumbres

Pablo VI, que durante el segundo período se había solidarizado habitualmente con la mayoría conciliar, como lo había hecho ya en 1962, cuando era un padre conciliar, parece que durante este tercer período acentuó su función de moderador y mediador entre los componentes de la asamblea. Una comparación de las alocuciones de apertura y de clausura de este tercer período de trabajo (14 de septiembre y 21 de noviembre de 1964) con la carta programática presentada por el cardenal Montini en octubre de 1962 ofrece elementos interesantes.

Como ya había hecho anteriormente en 1962, Pablo VI insiste ahora también en sintetizar la finalidad del concilio Vaticano II, diciendo que consiste en definir la doctrina sobre la Iglesia y principalmente sobre el episcopado «en conexión con el concilio Vaticano I», del cual el Vaticano II es «la continuación lógica»¹, a pesar de que la hipótesis de que el nuevo concilio fuera la conclusión del concilio suspendido en 1870 había sido descartada expresamente por el papa Roncalli. La dilatación de intereses y de perspectivas que la experiencia conciliar había originado en tantos obispos parecía no haber afectado al papa Montini, quien tan sólo en la alocución de noviembre hará breves referencias al *De oecumenismo* y a la libertad religiosa. Según este modo de ver las cosas, el concilio Vaticano II había cumplido ya su tarea con la aprobación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, y podía incluso darse por concluido, restableciendo así la normalidad en el centro del catolicismo.

No puede sorprendernos que el Papa, deseoso de que los ánimos volvieran a serenarse, después de las tensiones originadas por la redacción del capítulo tercero de la *Lumen gentium*, dedique a ello gran parte de la alocución pronunciada con motivo de la conclusión del período; pero siguen siendo desconcertantes algunos pasajes. En efecto, el Pontífice, después de mencionar la *Nota explicativa praevia*, afirma que «esta promulgación [de la constitución sobre la Iglesia] no ha cambiado de ninguna manera la doctrina tradicional»[!]². En el anterior mes de septiembre, Pablo VI había hecho referencia también a «que nuestro oficio apostólico exige de Nos que nos reservemos algunos asuntos, que pongamos ciertos límites, que fijemos algunas formas, que regule-

1. Así lo afirma en la carta dirigida a Cicognani el 18 de octubre de 1961; cf. el discurso de apertura del tercer período (AS III/1, 144s), y el discurso de clausura (AS III/8, 910s).

2. AS III/8, 911.

mos los procedimientos en lo que toca al ejercicio de la potestad episcopal»: una «centralización... que se ejercerá siempre con moderación y se contrapesará siempre con las atribuciones oportunas y los ministerios útiles concedidos a los pastores locales». «No hay que considerarla como una especie de artificio orgulloso; es servicio»³. A propósito de la «acción colectiva», el Papa hacía notar en noviembre, inmediatamente después de la votación sobre la *Lumen gentium*, que esa acción «es más complicada que la acción individual», pero añade que seguramente esta última «corresponde mejor a la índole monárquica y jerárquica de la Iglesia»⁴. ¿Era ésta la sustancia de la afirmación de que nada había cambiado en la doctrina tradicional? La eclesiología de la comunión ¿se leía quizá a través de las categorías que concebían a la Iglesia como *societas*?

En otra esfera, Pablo VI —mediante una relación especialmente estrecha con el secretario Felici y con el cardenal Cicognani, secretario de Estado— reduce la distancia con respecto a la Curia, evitando que ésta se solidarice directamente con la minoría conciliar. Sus referencias a una próxima reforma de la Curia misma —problema que el Concilio, durante el segundo período, había renunciado ya a afrontar— parecían también estar destinadas a reivindicar su propia y exclusiva competencia, sin intromisiones conciliares. La eventualidad de que el Concilio pudiera dictar criterios y normas sobre la reforma de la Iglesia aparecía cada vez como menos practicable, a pesar de las esperanzas que se habían difundido dentro y fuera de la asamblea. El concilio Vaticano II, a lo sumo, podría indicar las perspectivas y el espíritu para un *aggiornamento* de la Iglesia, tal como había sugerido Juan XXIII. La constitución litúrgica había dirigido su mirada en esta dirección. A su vez, la *Lumen gentium* y el *Unitatis redintegratio* contenían indicaciones en este mismo sentido. Era un mosaico que exigía paciencia y lúcida determinación para componerlo de manera satisfactoria. Quizá éste era el desafío mayor con el que tenía que vérselas el Concilio. Cuanto más pasaba el tiempo, tanto más se necesitaba una voluntad bien resuelta por parte de los obispos. Pero ésta parecía que iba reduciéndose en el seno del episcopado.

En las relaciones cotidianas entre el Papa y el Concilio van adquiriendo cada vez mayor importancia las peticiones de grupos dirigidas a Pablo VI, a las cuales corresponden a menudo intervenciones del Papa durante la redacción de los textos, es decir, durante el trabajo de las comisiones o subcomisiones, más que durante la fase siguiente del debate en el aula. Esta práctica evita el trauma violento de intervenciones tardías, como el suscitado por la *Nota explicativa praevia* dada a la *expensio modorum* del capítulo tercero del *De ecclesia*, o la intervención pontificia en el esquema acerca de las misiones. Pero la práctica del Papa implica —casi inevitablemente— modalidades de intervención extraordinariamente reservadas, si es que no son secretas. Esto tiene repercusiones negativas sobre la sintonía entre la asamblea y el Papa, fomentando incomprendiones y sospechas. El resultado es que la serenidad y la vitalidad del dinamismo de la asamblea sufría las consecuencias.

La satisfacción, la frustración y el cansancio tienen un espacio nuevo en el ánimo de muchos padres. La satisfacción por la aprobación de la *Lumen gentium* y del *Uni-*

3. AS III/1, 147.

4. AS III/8, 913.

tatis redintegratio, que muchísimos padres consideraban como un paso decisivo hacia una nueva comprensión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pero, a la vez, también frustración por la inquietante conciencia de haber aceptado —ante el temor de que los textos y el mismo Concilio pudieran naufragar— graves soluciones de compromiso. En la constitución sobre la Iglesia y en el decreto sobre el ecumenismo se habían introducido expresiones que se hallaban en contradicción con la línea doctrinal principal, expresiones que pudieran convertirse más tarde, durante el período posconciliar, en «bombas de acción retardada». El 23 de septiembre, el P. Congar escribía en su *Journal*: «Como el P. de Lubac, que está próximo a mí, hace notar con un poco de amargura, la pequeñísima minoría conseguirá, al menos en parte, los fines que se propone. Acabarán por ceder a sus gritos [sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*], como padres que, para conservar la tranquilidad, terminan por ceder a los caprichos de sus hijos malcriados...».

Era quizá inevitable el que, durante estas semanas, juntamente con la determinación de la mayoría conciliar de llevar adelante los trabajos según sus propias convicciones profundas, surgieran también las debilidades de dicha mayoría, su carácter no homogéneo, su cultura esencialmente euro-atlántica. La atención y la sensibilidad mostradas hacia las zonas latinoamericana, africana y asiática eran sinceras, pero todavía insuficientes para causar un impacto considerable sobre el modo de pensar de los líderes del Concilio. En contraste con ello, la oposición de la minoría, aunque no predominara ya numéricamente, se iba haciendo más incisiva, porque sus miembros confiaban firmemente en las tesis postridentinas. Por su parte, Pablo VI considera que es obligación suya tener en cuenta esos desequilibrios, dándose además la circunstancia de que el Papa se encuentra condicionado por algunos factores inherentes a su personalidad y a su formación cultural.

Asimismo, el nombramiento de nuevos cardenales, el 25 de enero de 1965, estuvo influido por el clima del Concilio e influía, a su vez, en él. Evidentemente, la gran mayoría de los nuevos cardenales eran miembros del Concilio, pero resultaba interesante ver que entre los «nuevos» cardenales, el nombramiento podía atribuirse a la actividad desplegada por ellos en el Concilio. Entre éstos se contaban Journet, Cardijn, Jaeger y Šeper. Pero ninguno de los máximos representantes de la mayoría había recibido tal reconocimiento. Además, desde el punto de vista del ecumenismo y también de la colegialidad episcopal, la integración de tres patriarcas orientales en el colegio cardenalicio fue interpretada por muchos como una contradicción, ya que implicaba que diversas tradiciones venerables quedaban situadas al mismo nivel que la tradición latina.

A consecuencia de ello, el Concilio, y con él la mayoría y los órganos rectores coordinados con ella, van perdiendo progresivamente solidaridad y carácter incisivo, como hizo notar entonces A. Wenger. El «Plan Döpfner» para la simplificación de los trabajos del Concilio podía ser bueno o malo. Pero, en todo caso, fue abandonado tácitamente. De manera paralela y casi inevitable, las iniciativas del Papa llegaron a ser cada vez más importantes. La sensación, difundida durante los dos primeros períodos, de que el episcopado era el auténtico protagonista del Concilio, va perdiendo su poder cautivador. Está siendo sustituida no sólo por una menor serenidad, sino también por cier-

to cansancio, comprensible después de unas cincuenta congregaciones generales, además de una interminable serie de sesiones, reuniones y encuentros, en los cuales se discutía de toda clase de temas, fastidiosos a menudo para la gran mayoría. El cansancio podía inducir a que se aceptara el final del Concilio cuando terminara ya el tercer período. El día 25 de septiembre Congar escribía ya en su diario: «El sentir general es que se ha ido más allá de lo planificado. Se podría terminar el Concilio este año, y también, después de una breve interrupción, se podría volver a llamar a los obispos para que votaran sobre los textos. ¡De esta manera los que vienen de regiones lejanas no tendrían que regresar! Lo único que disuade de esta manera de pensar es la preocupación de que, sin un nuevo período de trabajo, se vendría abajo, con toda seguridad, la posibilidad de aprobar el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo».

Parece que el concilio Vaticano II, ante el desafío de una presencia de la fe cristiana y de la Iglesia en la historia, pero sin protecciones ni privilegios, tuvo una experiencia de vértigo. Quizá no era irrazonable la sugerencia de que se considerara la oportunidad de aplazar los trabajos durante algunos años. En la víspera de Navidad del año 1964, Congar escribe en su diario: «No se sabe nada todavía acerca de la fecha de la cuarta sesión. Liége ha dado a conocer un rumor: la primavera del año 1966. Yo ya lo había oído. Ignoro el valor que tenga ese rumor. El día 14 de diciembre, ni los obispos ni Mons. Gouet sabían nada de ello».

Durante esta fase, lo mismo que en el pasado, los trabajos conciliares son objeto de atención por parte de la opinión pública y de los medios informativos. En algunas circunstancias, esos medios tratan de ejercer una influencia directa sobre los debates, estimulados también por grupos internos del Concilio mismo. Una influencia sumamente particular la ejercieron las reuniones periódicas de las conferencias episcopales, que agrupaban a los secretarios de dichas conferencias. Pero tal influencia la tuvieron también las concurridas reuniones promovidas por el Centro holandés DO-C, en las cuales se ofrecían explicaciones, pronunciadas por especialistas cualificados, acerca de temas que se hallaban en discusión. La compleja iniciativa para el lanzamiento de la nueva revista teológica internacional *Concilium* había avanzado en la idea de iniciar su publicación en el año 1965, coincidiendo con la finalización del concilio Vaticano II.

6. *El futuro del Concilio y los primeros signos de recepción*

El mencionado cansancio había complicado las diversas opiniones acerca de la celebración de un cuarto período, que podría tener lugar durante el siguiente año 1965 o que podría quedar aplazado durante algunos años. Seguramente Pablo VI, cuyo pontificado acababa de comenzar, miraba con especial atención más allá del Concilio. Tan solo a comienzos del nuevo año se supo con certeza la fecha del comienzo de la última fase de los trabajos, como anotaba Congar en la Epifanía de 1965: «Desde ayer se sabe que la cuarta y última (¡uf!) sesión del Concilio se iniciará el 14 de septiembre de 1965».

El Papa pensaba en la Iglesia posconciliar, cuando ampliaba los horizontes con su viaje a la India o, cuando a comienzos de abril de 1965 —a pesar de que la *Lumen gen-*

tium se había aprobado hacía poco—, ordenó a un grupo de trabajo que comenzara la elaboración de un proyecto de *Lex fundamentalis* para la Iglesia. Era una idea que había sido esbozada ya en su carta programática del año 1962: «La Iglesia tiene perfecta conciencia de sí misma, demuestra que se deriva fielmente del Evangelio, y reorganiza su marco, sus mecanismos, su jerarquía, es decir, define su ley constitucional...». El proyecto suscitó intensa perplejidad y contrariedad en el seno del episcopado durante la segunda mitad de los años sesenta. De manera análoga, volvió a considerarse la redacción de una nueva *professio fidei*, que había quedado suspendida tres años antes.

Merecen también atención la influencia que tuvo en el Concilio la recepción inicial de la reforma litúrgica, tal como había sido sancionada por la constitución *Sacrosanctum concilium*, y el comienzo de los trabajos del *Consilium* para su aplicación. En varios campos se trataba de hacer una lectura extensa de algunos contenidos de la constitución (el uso de las lenguas vernáculas, la participación de los fieles en la homilía, la sustitución de la penitencia individual por la penitencia comunitaria, etc.), suscitando un vivo sentimiento de participación entre los fieles, pero también incertidumbres y alarmas. La iniciativa pasaba inevitablemente del cuerpo episcopal a la Iglesia entera, y esto conducía a nuevos problemas, excitantes en un aspecto, pero llenos también de incógnitas. Como ha sucedido siempre en todo concilio, la aplicación y la recepción constituyen la prueba inapelable de la validez histórica de las decisiones y del espíritu conciliar. Durante el concilio de Trento se había producido ya una situación análoga, cuando las decisiones adoptadas durante los años 1545-1547 tuvieron que ser aplicadas en la Iglesia, mientras el Concilio se estaba desarrollando todavía. En aquel tiempo las resoluciones iniciales, al ser sometidas a prueba por los hechos, demostraron que carecían de nervio y que eran, por tanto, incapaces de influir en la vida de la Iglesia. Pero ahora, por el contrario, la constitución litúrgica se había convertido en un punto de referencia aguardado y vivamente deseado, capaz de suscitar energías inmensas en torno al proyecto de hacer que fuera realidad una «participación plena y activa de todo el pueblo» en la liturgia y, por tanto, en la vida de la Iglesia.

En Roma, ante los ojos del Concilio, se desarrollaba también una confrontación, cada vez más intensa, entre el primer órgano posconciliar, el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*—presidido por Giacomo Lercaro, uno de los moderadores— y la Congregación curial de ritos. Daba la impresión de que se estaba desarrollando una resistencia institucional de los organismos curiales, que no querían aceptar que el marcado empeño de la sede romana para que se cumplieran con fidelidad las decisiones conciliares recurriera a órganos diferentes de los que ya existían con anterioridad al concilio Vaticano II. En términos más generales, ¿se estaba formando en círculos de la Curia romana un movimiento orientado a vaciar de contenido las conclusiones a las que había llegado el Concilio?

Significativamente, el día 14 de noviembre de 1964, una semana antes de la aprobación de la *Lumen gentium*, el cardenal Ruffini, en una carta dirigida a Pablo VI, sugería que el Papa, después de finalizados los trabajos del Concilio, se reservara un conveniente período de tiempo para la revisión y la sistematización definitiva de los textos, antes de promulgarlos durante una solemne ceremonia de clausura: «Los padres concilia-

liares comprenderán fácilmente que, puesto que ellos han discutido los textos con completa libertad y sin la presencia del Jefe supremo de la Iglesia, es muy justo y es incluso una obligación que el Papa se reserve algún tiempo antes de dar a conocer las decisiones definitivas. Vuestra Santidad, que cuenta con la asistencia del Espíritu Santo, no errará ciertamente»⁵. ¿Sabía Ruffini que presiones parecidas se habían ejercido sobre Pío IV durante las semanas que siguieron a la clausura del concilio de Trento, y que entonces el Papa, confortado por Carlos Borromeo, las había rechazado?

Con la última semana de noviembre de 1964 comienza la tercera y definitiva intersesión. Era una intersesión que parecía especialmente importante, porque sólo los textos reelaborados durante los meses sucesivos podrían ser aprobados en la futura fase final del Concilio. Entre fines de noviembre de 1964 y mediados de septiembre de 1965 son innumerables las reuniones de comisiones, subcomisiones y grupos de trabajo. Una vez más son éstas las ocasiones en las cuales van adquiriendo forma las futuras decisiones conciliares, aunque fuese al margen de la influencia directa del clima de la asamblea. Tan solo durante el cuarto período se experimentaría el impacto que esos meses de trabajo causaron sobre la imagen final del concilio Vaticano II. El ritmo acelerado, por no decir frenético, del otoño de 1965 estuvo determinado de hecho por la gran cantidad de textos que precisamente la intersesión había puesto a punto. Esto no impide que el período intermedio ofreciera también ocasiones para que padres que habían permanecido hasta entonces en la sombra se dieran a conocer y se granjearan el aprecio de muchos. Así sucedió con Wojtyła, obispo de Cracovia.

La recapitulación de los futuros trabajos, formulada el 30 de diciembre de 1964 por el secretario Felici, recordaba a los padres que ¡el Concilio tenía aún que tratar de unos once temas diversos, entre ellos, la libertad religiosa, la condición de la Iglesia en la sociedad contemporánea, la palabra de Dios y las relaciones con las religiones no cristianas (el antiguo esquema *De iudaeis*)! Contra toda razón, tanto Felici, que anteriormente había asegurado la orientación de Pablo VI, como después los órganos rectores del Concilio, en su reunión de aquel mismo 30 de diciembre, decidieron que el Concilio tratara durante el cuarto período de la totalidad de esos once esquemas. ¿Representaba esto un retorno inesperado al enfoque superambicioso adoptado durante el período preparatorio de 1960-1962 y a la hegemonía ejercida por la Curia en aquel tiempo? Si ya no eran setenta esquemas, el concilio Vaticano II se preparaba para proponer al menos una veintena de ellos. El último período de trabajo prometía ser, pues, muy distinto de los anteriores, y se parecía más bien a una asamblea en la que todos los participantes fueran personas que estuvieran dispuestas a decir «sí», como la asamblea en que habían soñado varios círculos romanos en la mañana en que se hizo el anuncio del Concilio, el 25 de enero de 1959. También en Trento, entre los trabajos de los años 1545-1546 y los de los años 1562-1563, el Concilio fue siguiendo un ritmo constantemente acelerado. Ahora, este cuarto período se perfilaba como una carrera de obstáculos entre una votación y la votación siguiente.

Mientras iba quedando más alejada en el pasado la figura de Juan XXIII, la intensidad de su recuerdo y el impulso dado por él a la Iglesia inducían a la idea de que una so-

5. CrSt 11 (1990) 136.

lemne proclamación conciliar del carácter ejemplar de este Pontífice podía expresar adecuadamente la profunda sintonía del concilio Vaticano II con el programa de renovación anhelado por el papa Juan. Los deseos expresados en el aula a este respecto por el polaco Bejze y por el italiano Bettazzi fueron repetidos por el cardenal Lercaro, en los márgenes del Concilio, con ocasión de una conferencia pronunciada en Roma en febrero de 1965. Pero la orientación adoptada por las autoridades eclesiásticas no parecía corresponder al amplísimo acuerdo popular en favor de esta propuesta, como se vería durante el siguiente período conciliar. ¡Qué razón tenía Giuseppe De Luca, cuando decía, en una carta dirigida a Montini durante el verano de 1959, que a Roma «regresa el grupo de los viejos buitres, los cuales, después de la primera espantada, regresan! Lentamente, pero regresan. ¡Y regresan con sed de atormentar de nuevo, de llevar a cabo nuevas *vendettas*! En torno al *carum caput* [el papa Roncalli] se está reagrupando y presionando ese macabro círculo. ¿No es verdad?».

Aunque es innegable que esta tercera fase del Concilio conoció vicisitudes alternativas y borrascosas, y que su clima fue de menor elevación que el de las dos fases anteriores, sin embargo, no se podrá subestimar el progreso realizado en ella. La inmensa máquina del concilio Vaticano II siguió moviéndose como un cuerpo vivo, con continuidad pero también con sorpresas respecto a su propio pasado. Su característica original de no haber sido convocado para hacer frente a una emergencia eclesiástica, como sucedió con el concilio de Trento, ni tampoco para realizar un proyecto preciso (como en el concilio de los años 1869-1870), siguió dominando la realización de los trabajos. Algunas elecciones efectuadas en los primeros momentos —como la referencia a la estructura de las competencias de las congregaciones de la Curia— y, sobre todo, la perspectiva empírica, preferida por Juan XXIII, seguían estando entrañablemente vivas en la conciencia conciliar durante los años 1964-1965.

El mérito principal de este período parece no sólo el de haber llevado a su plenitud cuanto había ido madurando durante los dos períodos iniciales, sino también el haber realizado la transición a los problemas de la *Ecclesia ad extra*, según las categorías predilectas de Suenens y empleadas también por Juan XXIII. Según Chenu, esto era el cumplimiento coherente del compromiso que el episcopado había adquirido mediante el mensaje dirigido a la humanidad, aprobado el 20 de octubre de 1962. En aquella ocasión los padres habían afirmado solemnemente:

Nosotros, que vivimos adheridos a Cristo, no somos ajenos a las preocupaciones y a las penalidades. Por el contrario, la fe, la esperanza y el amor de Cristo nos impulsan a servir a nuestros hermanos, asemejándonos en esto al ejemplo de Cristo, que «no vino para ser servido, sino para servir». Por eso, la Iglesia no nació tampoco para dominar, sino para servir.

Durante estos meses del otoño de 1964 se inició una nueva y ardua etapa hacia el cumplimiento de esta meta.

- Acción Católica: 34, 36, 221, 226s, 229, 231, 233, 237s, 240-242, 244-247, 249, 512, 514, 569
- Ad Gentes* (Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia): 308-320, 526
- África: 25, 126, 230, 265, 272, 280, 286, 291, 294, 296, 315, 319, 352, 526, 557, 571
- África Ecuatorial: 309
- Aggiornamento*: 117s, 302, 348, 365, 418, 421, 430, 433, 446, 555, 574
- Alemania: 20s, 28, 61, 119, 134, 199, 204s, 213, 221, 226, 235, 243, 266, 279, 307, 321, 344, 463, 466, 478, 482, 484, 513s, 523
- América Central: 25, 265, 571
- América del Norte: 25, 74, 95s, 120s, 145, 159, 265, 272, 274, 285, 298, 307, 317, 495, 571
- América Latina: 25, 68, 80, 116, 125, 165, 180, 217, 226, 239, 244, 265, 280s, 293s, 296, 327, 376, 527s, 530, 570s, 575
- Anglicanismo / anglicanos: 30, 126, 351, 425, 456, 459, 503, 551
- Antisemitismo: 18, 135-140, 145, 147, 149s, 153s, 498, 503s, 507s, 570
- Apostolica sollicitudo*: 545
- Árabes: 136, 139, 141, 150, 152, 170-173, 433, 498-505, 564
- Arcanum*: 288
- Argentina: 187, 302, 571
- Armenios: 30, 201, 503, 506
- Asia: 25, 126, 265, 270, 280s, 302, 319, 352, 563, 569, 575
- Ateísmo: 116, 119, 126, 129, 151, 201, 233, 262, 267, 270, 272, 275, 277, 279, 281, 283, 299, 302, 341, 355, 461, 478-480, 482, 484, 552-555, 557s
- Audidores: 33-40, 47, 234, 236, 247s, 296s, 302s, 330, 511
- Auschwitz: 135, 137, 504, 506
- Australia: 351
- Austria: 136, 553
- Autoridad / autoridades (públicas): 38, 93s, 104, 107, 109-111, 115, 121, 132, 151, 294, 487, 491, 540
- Bélgica: 47, 64, 84, 179, 189, 194, 197, 386, 405, 467, 543
- Biblia: cf. Escrituras
- Bienaventurada Virgen: cf. María
- Brasil: 23, 64, 244, 270s, 296, 324, 328, 339, 343, 473
- Budismo: 498ss
- Bulgaria: 556
- Camboya: 317
- Canadá: 9, 286, 351, 551
- Casti connubii*: 288
- Celibato: 29, 81s, 84, 322, 325, 335, 518, 520s, 541
- Checoslovaquia: 345, 556
- China: 270, 294, 315, 352, 557, 563
- Christus Dominus* (Decreto sobre la función pastoral de los obispos): 225, 542-546
- Código de Derecho Canónico: 60, 224s, 235, 323s, 327s, 331, 338, 341, 348s, 352, 422
- Coetus internationalis patrum*: 20, 73s, 115, 117s, 153, 155, 159, 165, 261, 264, 270, 471-475, 488, 492, 501, 543, 545
- Colegialidad: 18s, 21, 23s, 29, 42, 44, 51s, 70-96, 108, 164, 297, 316, 337, 362, 384, 386, 388-390, 392, 395-397, 400-408, 410s, 413-415, 420, 423, 428-430, 455, 492, 521, 543, 545, 560, 565, 575
- Colegio belga: 96, 353
- Colombia: 367
- Comisión central preparatoria: 100, 104, 136, 172, 222, 238, 406
- Comisión de Coordinación (CC): 26s, 29, 41s, 45, 51, 56s, 67, 71, 91s, 95, 99, 105, 125, 141-143, 145s, 149-152, 156, 161s, 167-

- 169, 172, 174, 176, 184, 189, 224s, 231, 258-260, 262, 270, 308, 314, 329s, 338, 343, 349, 449s, 452, 463-465, 467-469, 471s, 477, 485, 491, 493, 497, 506, 509, 516, 519, 521s, 528, 531s, 542, 544, 546-549, 558
- Comisión para el control de natalidad: 275, 289, 291, 420, 448, 483
- Comisión teológica preparatoria: 55, 102, 104, 492
- Comisiones conciliares:
- Apostolado de los laicos: 37, 56, 221-252, 255, 258, 262, 444, 451, 464-466, 468, 476, 493, 509-516
 - Central: 104, 172, 219
 - Disciplina de los sacramentos: 348-353, 465
 - Disciplina del clero y del pueblo cristiano: 320-330, 366, 452, 464-466, 468, 516-522, 540
 - Doctrinal: 18, 21, 29, 41s, 47, 52-63, 65-73, 76, 78-81, 83, 85-90, 92s, 162, 166-169, 173s, 177s, 181, 183, 208, 255, 258, 262, 273, 358-360, 362, 364-368, 375, 384-386, 389, 391, 393-400, 402-405, 407-409, 427, 433, 443s, 451, 460s, 464-466, 470ss, 475s, 486, 491, 493, 498, 533, 552, 559
 - Iglesia: 47
 - Iglesias orientales: 27, 465
 - Liturgia: 23, 27, 87, 464
 - Misiones: 239, 308-320, 445, 464-466, 468, 522-531, 547
 - Mixta (libertad religiosa): 168, 189, 365
 - Mixta (Esquema XIII): 167, 224, 255s, 258-263, 273, 283, 286-290, 296, 303, 340, 354, 434, 444, 447, 451s, 464-466, 468, 470ss, 475-486, 491, 512s, 515, 547
 - Obispos y gobierno de las diócesis: 91-97, 366, 447, 464-466, 468, 542-546
 - Religiosos: 37, 57, 338-342, 452, 464s, 468, 531-537
 - Seminarios, estudios y educación católica: 320, 330-338, 464, 466-468, 518s, 537-542
 - Teológica: 29, 127, 149, 168, 176, 183, 188s, 194-198, 200, 205, 214, 219, 224s, 489, 493, 523s
- Comunismo: 116, 154, 256, 270s, 277, 283, 299, 307, 328, 441, 453, 462, 480, 482s, 553-558, 563
- Concilio de Trento: 37, 76, 82, 146, 196, 202, 204s, 207, 218, 310, 319, 331, 435, 446, 472, 569, 575, 577-579
- Concilium* (revista): 430s, 576
- Conferencia de Rodas: 458-460, 564, 572
- Conferencia episcopal italiana (CEI): 73, 81, 87, 196, 307
- Conferencias episcopales: 19, 21, 23, 29, 38, 44s, 47, 61, 82, 84, 87, 91, 188, 222, 225, 239s, 258s, 264, 297, 309, 328, 331s, 337, 339, 341s, 403, 421, 466, 518, 543-545, 569, 576
- Congregación del Espíritu Santo: 165, 545
- Congreso mundial del apostolado de los laicos: 36, 227, 238
- Consejo de presidencia (o de presidentes): 25, 29, 42, 185, 231, 309s, 312, 343, 360s, 363, 367-369, 371s, 465
- Consejo mundial de Iglesias (WCC): 24s, 30-32, 111, 137, 175, 198, 242s, 256s, 260, 262, 271, 274s, 283, 291, 299, 319, 328, 331, 423-425, 435-437, 455-457, 459s, 550-552, 564
- Control de natalidad: 28s, 273-275, 282, 287-289, 291, 306s, 349, 420, 448, 470, 483, 570
- COPECIAL (Comité permanente para congresos internacionales del apostolado de los laicos): 36, 228, 240
- Coptos: 30, 503, 505
- Cuius regio, illius religio*: 129
- Cultura / culturas: 20, 55, 102, 207, 226, 230, 238, 246, 251, 254s, 262, 271, 277-280, 283-285, 292-295, 299, 302, 306, 318s, 336, 422, 427, 439, 480, 526s, 554s, 557, 560, 564-566, 570s, 575
- Curia romana: 20, 26, 74, 78, 86, 110, 114, 121, 142, 147, 152, 163-165, 175, 179, 200, 222, 228, 231, 236, 260, 265, 274, 331s, 337, 341, 343, 374, 380, 392, 407s, 414, 418, 420s, 424, 430, 436s, 443, 445s, 450s, 482, 492, 514, 543-545, 553, 569, 574, 577-579
- Congregaciones romanas: 165, 231, 569, 579
- Iglesias orientales: 454
 - Obispos: 545
 - Propagación de la fe: 252, 308s, 314, 317-319, 445, 522, 526-530, 569
 - Religiosos: 36, 336, 339s, 533s

- Ritos: 23, 59, 393, 577
- Sacramentos: 349
- Santo Oficio: 36, 68s, 90, 104, 244, 268, 270, 429, 482-484, 492, 498
- Secretaría de Estado: 26, 90, 101, 104, 136, 144, 146, 150, 152, 169, 172, 174, 178, 370s, 379, 385, 394, 430, 434, 488, 499, 528, 571; secretario de Estado: 93, 136, 162s, 166, 172s, 183s, 224, 270, 347, 355s, 574
- Seminarios y universidades: 165, 333s, 336
- Dei Verbum* (Constitución dogmática sobre la divina revelación): 187-219, 305, 471, 559
- Diaconado: 79, 81s, 84, 88, 316, 321, 333s, 337, 431, 536, 560
- Dignitatis humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa): 10, 18, 26, 41, 100-134, 174, 180, 182, 185, 359, 365-374, 415, 424, 446, 490s, 497, 570s
- Divino Afflante Spiritu*: 292
- Domus Mariae: 38, 44, 87, 239, 421
- Donatismo: 207
- Ecclesiam suam*: 18, 30, 201, 254, 262, 269, 354, 431, 441, 482, 552, 554
- Eclesiología: 17ss, 23-25, 50, 60, 72, 99, 114, 193, 228-230, 233, 241, 253, 304, 313, 417, 420, 427s, 430, 439, 529, 559, 564-566, 568, 574
- Ecumenismo: 18, 20s, 30-33, 41, 62, 65s, 69, 73, 99s, 103s, 106, 109, 112, 114, 117, 120, 122, 125, 135, 140s, 151, 156s, 160, 163, 170, 187, 189, 195s, 205, 208s, 213-215, 217s, 223, 234, 243, 253, 256s, 259, 264, 274, 283, 291, 299, 313, 317, 319, 328, 349-351, 358s, 362-364, 366, 374-383, 409, 413, 415, 417s, 420, 422-428, 434-437, 440, 442, 454-459, 469, 484, 486, 492, 551, 559, 562, 564, 566s, 573, 575
- Educación: 39, 45, 226, 229, 235, 248, 284-286, 288, 290, 293, 302, 330, 350s, 411, 469, 537-542, 546, 570
- Egipto: 36, 170, 248, 500, 503, 505
- Episcopado: 18, 23s, 51, 70-97, 108, 321, 361, 384, 387s, 396, 406, 414, 417, 427, 565, 573, 575
- Escandinavia: 199, 213, 235, 266, 321, 344, 463
- Escatología: 41, 49, 59-61, 158, 189s, 214, 246, 256, 267, 277, 489, 521, 561
- Escolástica: 111, 122, 124s, 217, 247, 269, 294, 336, 405, 422, 541, 566
- Escritura y Tradición: 189-192, 194-208, 210, 214-219, 472, 568s
- Escritura: 63s, 66, 81, 83, 94, 116, 156, 187-193, 199, 205ss, 208-219, 233, 257, 266, 269, 284, 286, 325, 334, 356, 377, 381, 417, 432, 443, 471, 473, 501s, 565s
- España: 36, 40, 62, 68, 101, 110, 112s, 115s, 133, 217, 302, 308, 320, 328, 330, 431s, 477, 490, 564, 571
- Espíritu Santo: 23, 25, 48, 55, 60s, 78, 110, 137, 158, 182, 189, 191s, 198, 201s, 205s, 210, 212s, 218, 230s, 234s, 238, 241, 277s, 282s, 285, 298, 316, 339, 377, 381, 404, 484, 512, 545, 560s, 567, 572, 578
- Espiritualidad: 20, 53, 60, 62, 65s, 107, 173, 192s, 199, 201, 216, 227s, 230, 233s, 236, 240, 246-249, 251, 271, 279, 286, 293, 302, 317, 323, 325s, 331, 334s, 337, 339, 354, 389, 510, 518, 520s, 534, 540s, 561, 569
- Esquemas:
 - Esquemas menores: 19, 22, 42, 45s, 48, 187, 224, 311s, 314, 320s, 329, 337, 342, 463s, 516, 522
 - Sobre el apostolado de los laicos: 18, 38, 41, 187, 218, 221-252, 296, 447, 450, 464, 468, 509-516, 546s, 551
 - Sobre el ecumenismo: 18, 41, 100, 104, 106, 117, 140-142, 151, 172, 187, 253, 362, 374s, 377, 379, 415, 428, 435s, 442, 469, 486
 - Sobre el ministerio pastoral de los obispos: 18, 41, 73, 91-97, 225, 321, 341, 447, 450, 468, 542-546, 568
 - Sobre la bienaventurada Virgen María: 41, 62-70, 409-411
 - Sobre la educación cristiana: 45, 225, 330, 447, 450, 468s, 537-542, 546, 570
 - Sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (Esquema XVII/XIII): 18, 21, 28, 34, 37, 39-42, 45-48, 60, 118, 128, 139, 164, 182, 187, 208, 225, 230, 235s, 238, 247, 249, 253-309, 311, 342-344, 346-348, 354, 420, 423, 431, 434, 441-448, 450-452, 455, 461, 463s, 466, 468-470, 475-486, 491-493, 509, 512-515, 528, 546-549, 552, 558, 570, 576

- Sobre la Iglesia: 18, 20, 23, 41, 47, 49-52, 54-75, 77, 79, 81, 92-96, 102, 162, 170-173, 194, 203, 224, 227s, 235, 238-241, 243, 248, 264, 303, 314, 316, 320-322, 331s, 340s, 358-361, 375, 383-411, 447, 460, 466, 473, 543, 568, 572, 574
- Sobre la libertad religiosa: 18, 26, 100-134, 161-185, 253, 359-361, 363, 365-374, 383, 392, 420, 423, 425, 431-433, 436, 444, 446-448, 450, 464, 466, 468-470, 486-498, 501, 546, 549, 551
- Sobre la relación entre la Iglesia y las religiones no cristianas: 134-161, 420, 442, 447, 450, 458, 464, 468s, 486, 498-509, 546, 578
- Sobre la revelación: 18, 20, 47, 52, 187-219, 418, 434, 443s, 447, 450, 464, 466, 470-474
- Sobre la vida y ministerio de los sacerdotes / presbíteros: 45, 48, 225, 247, 320-330, 332, 447, 450, 463s, 468, 516-522, 546s, 549
- Sobre las Iglesias orientales: 247, 330, 362, 426, 428, 457, 465
- Sobre las misiones: 44s, 225, 253, 308-320, 330, 332, 410s, 447, 450s, 464, 469, 522-531, 546s, 549, 551, 574
- Sobre los judíos: 18, 100, 106, 134-185, 253, 420, 425, 431, 433s, 436, 498-509, 551, 578
- Sobre los medios de comunicación: 225
- Sobre los religiosos / vida religiosa: 187, 236, 330, 338-342, 447, 450, 460, 468, 531-537, 546
- Sobre los seminarios y la formación sacerdotal: 320, 330-338, 447, 450, 468, 518, 537-542, 546
- Estados Unidos: 28s, 31, 36, 38, 45, 104, 119-123, 136, 226, 249, 285, 296, 298, 306, 346, 350s, 452, 462, 478, 488, 551, 563s
- Eucaristía / Misa: 22s, 32, 34s, 157s, 193, 216, 240, 298, 312, 325, 327, 330, 345, 351, 419, 440, 438, 511, 517, 521, 551
- Exégesis: 64, 94, 188, 190, 192, 196, 201, 203, 207, 211, 217, 227, 396, 417, 443, 471
- Expertos: 10, 19, 21, 27-29, 34, 39, 44, 56s, 73, 80, 87, 93, 104, 106, 124, 136, 151, 156, 161s, 166, 169, 174, 183, 185, 188s, 193, 200, 222, 243, 256, 268, 271, 273-275, 278, 283, 287, 290, 300, 308, 314, 317, 320, 336, 342, 349, 354s, 386, 389s, 394-396, 405, 412, 433s, 441, 443s, 465-470, 473, 475-477, 479, 488-496, 498, 501s, 505, 510-512, 515s, 520s, 523-525, 528, 532-535, 538, 540s, 553
- Familia: 39, 221, 226s, 233, 238, 243, 245s, 248, 255, 261, 264, 273s, 286-295, 327, 333, 348, 352, 483, 488, 511, 539s, 560
- Fascismo: 101, 135
- Filipinas: 34, 116, 277, 323
- Francia: 21, 31, 36, 94, 113s, 119, 127, 134, 136, 154, 175, 202, 226, 247, 249, 285, 352, 370, 466, 476s, 481, 489s, 495, 499, 514, 518s, 521, 523, 526, 552, 555, 557s, 569, 571
- Francmasonería: 153s, 160
- Gales: 301, 412
- Gaudium et spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual): 236s, 253-308, 475, 481, 567
- Gran Bretaña: 38, 425, 462
- Gravissimum educationis* (Declaración sobre la educación cristiana de la juventud): 225, 537-542
- Grecia: 32, 134
- Guerra: 36, 101, 135, 153, 157, 226, 255, 300s, 306, 308, 463, 470, 483, 485, 505, 526, 548s, 563, 566
- Hambre: 38, 112, 230, 242, 271-273, 275, 293, 297, 345, 440, 470, 556
- Hinduismo: 498ss
- Holanda: 36, 60, 205, 235, 261, 276, 292, 305, 309, 317, 340, 351, 412, 421, 445, 576
- Hungría: 266, 557
- Iglesia de los pobres, grupo: 253, 271, 346, 353-356
- India: 30, 193, 230, 284, 298s, 311, 341, 346, 348, 352, 419, 437-443, 500, 576
- Indonesia: 170, 230, 276, 290, 315, 339s, 352, 518, 521
- Inglaterra: 28s, 51, 122, 126, 207, 217, 273s, 296, 301, 342, 350, 412s, 571
- Inter Mirifica* (Decreto sobre los medios de comunicación social): 43, 225
- Irlanda: 213, 351
- Islam: 55, 136, 141, 143, 159, 171, 498-509, 553

- Islas Salomón: 124
- Israel: 135-137, 140, 143, 151s, 158s, 162, 169s, 189, 192, 212, 433, 499, 501-503, 564, 567
- Italia: 19, 34, 36, 64, 73, 81, 87, 101, 110, 112, 114, 130s, 134s, 149, 239, 249, 270, 277, 307, 347, 421, 424, 429, 450, 454, 457, 490, 501, 503, 513, 552, 554s, 557s, 571
- Japón: 351, 518, 553
- Jerarquía: 24, 28s, 38, 56, 64, 72, 87, 109, 112, 155, 192s, 218, 221, 223, 227, 229-231, 233, 235, 237-239, 243, 245s, 248, 250s, 264, 266, 268, 274, 277s, 318, 384, 389, 401s, 412, 437, 479, 512, 514, 556s, 565, 568, 574, 577
- Jerusalén: 30, 145-147, 160, 169, 442, 457-459, 500, 503, 573
- Judaísmo / judíos: 10, 21, 99, 134-185, 187, 198, 253, 285, 417, 470, 495, 498-509, 551, 564, 570s; cf. Esquema sobre los judíos
- Laicado: 20, 25, 33-40, 47, 54-56, 58, 112, 221-252, 254, 261, 263, 273-275, 278, 282, 287, 289s, 295-297, 302-304, 306, 316, 321s, 324, 326, 333s, 338s, 356, 412, 421, 453, 466, 479s, 509-516, 536, 538, 551, 555, 561, 569; cf. Esquema sobre el apostolado de los laicos
- Latín: 24, 40, 62, 122, 144s, 156, 192, 231, 259, 266, 278, 296, 303s, 311, 354, 378, 485, 488, 516, 522, 527, 542, 546
- Latino: 60, 63, 99, 265, 500, 503, 571s, 575
- Líbano: 36, 265, 355, 502s
- Libertad religiosa: 18, 20s, 26, 99-134, 161-185, 187, 232, 244, 253, 256, 349, 365-374, 380, 412, 417, 432, 461, 470, 487-498, 545, 551, 557, 563s, 570, 573, 578; cf. Esquema sobre la libertad religiosa
- Lituania: 556
- Lumen gentium* (Constitución dogmática sobre la Iglesia): 49, 57, 60, 62, 65, 70-72, 75, 229, 305, 364, 383-409, 417s, 420, 423, 426-431, 437, 439, 446, 455, 469, 521, 544, 548s, 559, 561s, 565-569, 573s, 576s; cf. también Esquema sobre la Iglesia
- Luteranos: 198, 257, 424, 570
- Madagascar: 339, 526
- Magisterio: 63, 81, 101s, 104, 108s, 113, 115s, 121s, 127, 132, 165, 188, 190-193, 195-201, 205-207, 209, 211, 214, 216s, 254, 269, 274, 288, 313, 336, 410, 419, 426, 432, 440-442, 462, 501, 504, 548s, 561, 568, 571
- María: 18, 20, 34, 41, 49s, 60, 62-70, 94, 140, 165, 233, 240, 325, 358, 364, 409-411, 415, 423, 427, 439, 501, 561, 572s
- Maronitas: 169, 234, 265
- Marxismo: 20, 126, 270, 277, 280, 294, 355, 422, 462, 552, 554-558
- Mater ecclesiae* / María, Madre de la Iglesia: 62-70, 233, 358, 364, 409-411, 415, 423, 439, 561, 573
- Mater et magistra*: 230, 296, 571
- Matrimonio: 29, 41, 225, 253, 255, 261, 264, 272, 286-291, 335, 348-353, 411, 423, 447, 465, 483, 551, 568, 570, 573
- Medios de comunicación: 24, 38, 232, 254, 274, 288, 302, 400, 435, 442, 452, 545, 576
- Melquitas: 21, 63, 148, 161, 165, 169, 212, 241, 247s, 265, 345, 353, 362, 403, 453, 476
- Misa: cf. Eucaristía
- Misiones: 41, 44, 55, 99, 127, 216, 239s, 242, 260, 262, 268, 276, 294, 296, 308-320, 325s, 328, 332, 334, 336, 343s, 351, 438, 441, 445, 464-468, 519, 522-531, 547, 551, 560, 568s; cf. Esquema sobre las misiones
- Moderadores: 18, 26, 29, 37-40, 42s, 45, 47-51, 56-58, 65s, 73s, 77-80, 86, 88s, 95, 162, 167, 169, 180, 185, 194, 203, 211, 215, 217, 231, 237, 241-244, 246, 258s, 272, 282, 287, 295-297, 302, 309, 316, 322, 329, 342-344, 355, 359-363, 369, 375, 392, 403, 463, 469, 565, 573, 577
- Modernismo: 20, 33, 103, 117, 198, 201, 206, 292
- Moscú: 243, 457, 557, 563
- Movimiento de la Juventud Obrera Cristiana: 232
- Mujer: 33-41, 228, 232, 245, 273, 277, 286s, 289, 291, 296, 303, 307, 340, 352
- Musulmanes: cf. Islam
- Mysterium fidei*: 521
- Mystici corporis*: 55, 230, 428
- Nacionalismo: 160, 318

- Naciones Unidas: 108, 111, 246, 298, 300, 462
 Nigeria: 455
 No católicos: 24, 30s, 55, 66, 102, 104, 118, 125s, 151, 192, 217, 255, 273, 282, 298, 349-351, 377, 383, 423, 425, 435, 437, 440, 459, 553
 No cristianos: 55, 104, 118, 126, 139, 142, 151s, 159, 170-172, 194, 198, 221, 223, 227, 230, 233, 262, 267, 280-282, 318, 334, 351, 411s, 437s, 440, 442, 463s, 466, 468s, 486s, 498-509, 524, 546, 553, 570, 578; cf. también Esquema sobre las relaciones entre la Iglesia y las religiones no cristianas
Nostra aetate (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas): 134-185, 194, 198, 498-509, 563
Nota explicativa praevia (NEP): 74, 357, 359-361, 371, 375, 383-409, 426, 549, 559, 573s
 Nueva Zelanda: 351, 412s
- Obispos: 17s, 20, 24, 29, 35, 38, 46, 52, 71s, 80-84, 91-97, 114, 123, 221, 225, 229-231, 234, 237, 240s, 243, 246, 271, 274, 279, 290, 295, 297s, 301, 311s, 316, 318s, 321s, 324-328, 330, 335, 337, 339, 341, 347s, 354, 356, 385, 387-389, 393, 396s, 401s, 406s, 409, 411, 414s, 437, 448, 454, 461, 482, 504, 514, 518, 521, 529s, 540, 542-546, 552, 557, 560s, 563, 565, 568s, 574; cf. también Esquema sobre el ministerio pastoral de los obispos
 Observadores no católicos: 10, 20, 23s, 27s, 30-33, 35, 40, 44, 63, 66, 82, 96, 169, 175, 198, 242, 256, 259, 270, 274, 283, 291, 313, 328, 364, 382s, 423s, 435, 437, 455, 500, 550-552, 562s, 571-573
 Oceanía: 25
 Oficina de prensa: 209, 273, 296s, 304
Optatam totius (Decreto sobre la formación sacerdotal): 330-338, 537-542
 Orientales, Iglesias / obispos: 20, 27, 41, 55, 60, 63, 67, 95, 99, 139, 148, 152, 160, 169s, 172, 202, 241, 247s, 316, 330, 344, 358, 361-364, 375, 379, 382, 401-403, 423, 426, 453s, 457, 465, 500, 503, 507s, 521, 559, 562-564, 567, 575
Orientalium ecclesiarum (Decreto sobre las Iglesias orientales católicas): 358, 361, 363s, 379, 417, 423, 428, 457, 559, 563
- Ortodoxos: 30, 32s, 54, 66, 72s, 75, 170, 195, 243, 248, 403, 424, 457-460, 500, 503s, 505, 551, 562-564, 572
Ostpolitik: 553, 557
- Pacem in terris*: 105, 117, 119, 123, 131, 230, 237, 269, 300, 432s, 440, 462s, 557, 571
 Pakistán: 353
 Palestina: 345, 438, 499, 502, 505s
 Papado: 18, 20, 49, 51, 71s, 75s, 82, 95s, 114, 155, 182, 219, 243, 279, 310-313, 336, 347s, 372, 376, 378, 381, 383-409, 411, 414s, 418, 423, 454s, 458s, 483, 544, 560, 565, 568, 574
Pastor aeternus: 399, 428, 564
Pastorale munus: 91-97
 Paz: 21, 36, 99, 126, 143, 246, 255, 272s, 275, 279, 295, 299-301, 306, 308, 327, 391, 439-442, 462, 495, 506, 509, 549, 553, 556
Perfectae caritatis (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa): 339, 531-537
 Peritos: cf. Expertos
 Perú: 200,
 Plan Döpfner: 18, 41s, 45, 189, 320, 329, 338, 348, 463s, 509, 516s, 537, 575
 Pobres / pobreza: 38-40, 50, 53, 230, 253, 256, 271s, 275, 279-281, 283s, 293-299, 319, 325, 327, 333s, 340s, 345-348, 353-356, 411, 427, 441, 519, 521, 534, 561
 Polonia: 64, 69, 110, 201, 266, 295, 332, 341, 410, 477, 480s, 557
 Pontificia Comisión Bíblica: 78, 83, 192
 Pontificio Instituto Bíblico: 269, 473s
 Portugal: 112
 Prensa: 11, 29s, 34, 39, 47, 75, 144, 146, 152, 154, 159s, 162, 165, 172, 175, 180, 182, 209, 252, 261, 289, 304-308, 312, 342, 347s, 412, 421, 425, 442, 446, 459, 462, 499-501, 505s, 555s
Presbyterorum ordinis: 321-330, 516-522
 Primado: 20, 70-91, 114, 181, 383-409, 411, 544, 560, 564s
 Protestantismo / protestantes: 24, 27, 31-34, 63, 66, 75, 101, 112-114, 116s, 120, 126, 138, 145, 160, 285, 328, 381, 418, 424, 496, 551, 569
 Pueblo de Dios: 24s, 50, 54-56, 72, 134, 139, 144, 180, 192s, 201s, 217, 229, 231, 233s,

- 238-243, 249, 266, 272, 278, 326, 435, 512, 517, 529, 560, 565, 568s
- Quanta cura*: 117, 122
- Racismo: 139, 142s, 160, 272, 285s, 299, 501, 503s, 506
- Regimini ecclesiae universae*: 553
- Regulaciones / Reglamento del Concilio: 17-19, 21s, 26, 41-44, 63, 74, 80, 85, 88-90, 130, 142, 180, 247s, 329, 339, 360, 362s, 367, 369, 371s, 391, 418, 421, 447, 463, 471, 509, 541, 550
- Religiones no cristianas: 139, 151, 170, 172, 318, 411s, 437s, 440, 442, 458, 463s, 466, 468s, 486s, 498-509, 546, 553, 570, 578
- Religiosos / religiosas: 36s, 41, 55-59, 61, 70, 91, 94-96, 99, 187, 224, 228, 230, 236, 255, 324, 330, 338-342, 356, 464, 468, 531-537, 543, 568s
- República Dominicana: 112
- Revelación: 18, 21, 94, 99, 113, 132, 187-219, 263, 269, 285, 423, 443, 471-475, 488, 496, 558, 562, 565s, 569
- Ruanda: 159, 198
- Rumanía: 572
- Sacerdotes / sacerdocio: 19, 40s, 55s, 67, 112, 114, 127, 223, 228, 230-234, 237, 239-241, 243, 245, 248, 255, 271, 282, 290s, 321-330, 332-337, 339, 354, 356, 385, 405, 412, 452, 460, 516-522, 526, 536, 540, 555, 560, 563, 567s, 570
- Sacrosanctum concilium* (Constitución sobre la sagrada liturgia): 51, 157, 216, 248, 428, 486, 521, 565, 567, 574, 577
- Sancta mater ecclesia*: 192
- Secretaría para los no creyentes: 552-555
- Secretaría para los no cristianos: 151, 170, 503, 505-508, 553
- Secretarías del Concilio:
- Secretaría general: 10, 25s, 45, 50, 106, 168, 175, 239, 259, 262, 430, 446, 450, 465, 467, 473, 477, 528, 536
 - Secretaría para la unidad de los cristianos: 21, 27, 30-32, 102s, 105-108, 114, 116s, 119s, 125, 133s, 136, 140-142, 144-146, 149-151, 156, 160-164, 166-169, 172-179, 181, 183-185, 189, 196s, 208, 360, 362, 365-367, 370s, 373-380, 382, 432-434, 436s, 444, 453, 455-458, 460, 464s, 468-471, 486-509, 546, 550s, 553, 572
- Semana Negra: 10, 185, 357-415, 418, 420s, 423, 425, 442, 455, 460
- Sensus fidelium*: 55, 567s
- Serbia: 195
- Shoá (Holocausto): 135, 140, 148, 155, 158; cf. Antisemitismo
- Sílabo / Syllabus errorum*: 102, 105, 117, 129, 164
- Sínodo de obispos: 543, 545
- Sionismo: 151, 160, 170, 499, 564
- Siria: 30, 502
- Suiza: 145, 243, 272, 351, 435
- Tailandia: 317
- Tanzania: 336
- Tercer Mundo: 256, 272, 283, 353s, 571
- Tiara: 253, 344-348, 561
- Tradición: 63s, 68, 81, 94, 116s, 121, 127, 149, 158, 166, 187-219, 232, 247, 277, 325, 381, 386s, 404s, 432, 443, 471-473, 502, 507, 519, 559, 567-569, 575
- Tribunal del Concilio: 43, 89, 360, 369
- Trinidad: 165, 197, 202, 277, 316, 524, 526, 540
- Turquía: 32, 459
- Ucrania: 265
- Uganda: 311, 437
- UNESCO: 228, 246, 293
- Unión Soviética: 453, 556s, 563
- Unitatis redintegratio* (Decreto sobre el ecumenismo): 33, 205, 208s, 214s, 218, 349-351, 358, 362-364, 366, 374-383, 417, 420, 423-426, 428, 435-437, 439s, 446, 455s, 459, 486, 559, 562, 567, 574s
- Universidades: 135, 165, 242, 273, 293s, 333, 336
- Vaticano I: 23, 49, 52, 72, 76, 112, 190s, 195, 199, 201, 204-206, 218, 228, 281, 310, 314, 319, 388, 396, 398s, 408, 417, 428, 472, 561, 564, 573
- Vietnam: 34, 563
- Yugoslavia: 195, 199, 556

ÍNDICE DE NOMBRES

391
002

- Abate, A.: 527
 Abbott, W. M.: 102
 Abdel-Messih, M. E.: 30
 Abed, A.: 160
 Abellán, P. M.: 57
 Abraham, T. S.: 30
 Acerbi, A.: 384, 407
 Adjakpley, E.: 34
 Agagianian, G.: 46, 48, 50s, 169, 172, 244, 246, 282, 309-314, 343, 419, 451, 466, 522, 523-525, 527-529, 531, 547s
 Aghioroussis, M.: 30
 Agustín de Hipona: 192, 207, 217
 Ahern, B.: 161
 Alba Palacios, J. d. J.: 206, 295
 Albareda, A. M.: 74
 Alberigo, A. Nicora: 353, 429, 454s, 462
 Alberigo, G.: 82, 135, 222, 353, 357, 403, 406s, 428s, 524
 Aldenhoven, H.: 30
 Alfrink, B. J.: 29, 119, 171, 179s, 287, 290, 297-300, 315, 323-325, 328, 343, 371, 451
 Aloisi Masella, B.: 74, 349
 Alter, K.: 96, 121, 126
 Alting von Gesau, L.: 465
 Álvarez Icaza, J.: 36
 Álvarez Icaza, L. M.: 36
 Alvim Pereira, G.: 160
 Amissah, J. K.: 315
 Anastasio del S. Rosario: 74, 340, 400
 Ancel, A.: 60, 78, 80, 119, 278, 300, 341, 353, 355s, 461, 478s, 481, 493, 519
 Anderson, F.: 306
 Anderson, J. B.: 311
 Anfosso, P. D.: 460
 Antonelli, C. M.: 65-67
 Antoniutti, I.: 74, 336, 338, 532s, 535s
 Añoberos Ataún, A.: 323, 325, 327, 332s, 336
 Arattukulam, M.: 204
 Argaya Goicoechea, J.: 205
 Arrieta Villalobos, R.: 302
 Arrighi, G. F.: 40, 144, 377, 379, 493
 Arrupe, P.: 465
 Ascherl, J.: 232
 Atenágoras: 30, 212, 438, 457-460, 572
 Athaide, D. R.: 284s
 Attipetty, J.: 204
 Aucagne, J.: 457
 Ayoub, F.: 323s, 327
 Bacci, A.: 74, 332, 336
 Baldanza, G.: 330, 537
 Baldassari, S.: 206, 323s, 328
 Baldini, C.: 160
 Baldinucci, M.: 36
 Balducci, E.: 423
 Balić, C.: 62, 68, 70, 427
 Bánk, J.: 323s, 327
 Baraniak, A.: 35
 Baraúna, L. G.: 404, 426s
 Barbado Viejo, F.: 188
 Barbero, L.: 239
 Barbier, E.: 155
 Barbieri, R.: 265, 268
 Barela, S.: 233
 Barrachina Esteban, P.: 215, 284
 Barth, K.: 31
 Barthe, G. H. A.: 284
 Batanian, I. P.: 74, 201
 Bäuerlein, S.: 245, 284
 Baum, G.: 136, 498, 501, 550s
 Bavaud, G.: 382
 Bea, A.: 32, 64, 100, 103s, 134, 136-141, 144-146, 149-151, 153s, 156, 161-163, 166s, 169, 171, 174-179, 182-185, 189, 210, 265s, 269, 315, 340, 365, 367s, 375-377, 380, 383, 432-436, 453s, 456-460, 479, 487, 491, 493, 496, 498-500, 502-508, 551, 564

- Beck, G.: 265, 268, 300-302
 Becker, W.: 380
 Bednarski, F.: 538, 540
 Begin, F. L.: 297s
 Beitia Aldazábal, E.: 287s
 Béjot, G.: 284
 Bejze, B.: 252, 292s, 295, 579
 Bekkers, W. M.: 357
 Belarmino, R.: 55
 Bellosillo, P.: 36, 39, 302, 307
 Benavent Escuin, E.: 332s, 337
 Benediktos: 503
 Beniaminus a S. Trinitate: 57
 Benítez Ávalos, F. S.: 295s
 Benoit, P.: 66, 161, 169s, 256, 572
 Beozzo, J. O.: 11
 Beran, J.: 453, 556
 Beras, O. A.: 205
 Bergonzini, M.: 19, 35, 81, 87, 117, 128, 179, 196, 213
 Berkhof, H.: 437
 Berto, V.-A.: 73s, 115, 117s, 129, 155
 Bertoli, V. B.: 170
 Bertrams, W.: 82, 90, 390, 394, 396-398, 400, 404, 406s, 461
 Besutti, G. M.: 62, 64, 69
 Bettazzi, L.: 73, 233, 353, 355, 429, 520, 522, 552, 579
 Betti, U.: 52, 72, 81s, 84, 87, 187-189, 194, 196s, 219, 384, 396, 399, 404, 406, 443s, 471-475
 Bevilacqua, G.: 453, 465
 Billot, L.: 390
 Bilogeric, B.: 73
 Biot, F.: 446
 Bismarck, K. von: 204s, 243
 Blajot, J.: 308, 420
 Blakemore, W. B.: 30-33, 44
 Blomjous, J.: 354
 Boccella, G.: 74
 Boegner, M.: 24, 31, 33, 383, 456
 Bogliolo, L.: 512
 Boillon, P.: 216
 Bolado, A. A.: 555
 Bolatti: 265, 270
 Bonet, E.: 362
 Borovoy, V.: 31, 243, 460, 550
 Borromeo, C.: 578
 Borromeo: 532s, 535s
 Botero Salazar, T.: 287, 331s, 336
 Bours, T.: 317
 Boyer, Ch.: 57, 104, 379s, 400, 427, 455, 550, 552
 Bracci, F.: 74
 Brauer, J. C.: 27, 31, 424
 Brechter, S.: 308, 320
 Brezanoczy, P.: 465
 Brinktrine, J.: 427
 Brouillet, R.: 175
 Brouwers, J. A.: 412, 421
 Browne, M.: 57, 73, 78, 114, 117, 123, 147, 149, 162, 183, 200-202, 207, 218, 228, 287s, 404, 408, 426s, 489, 492s
 Brun, M.: 30
 Buchmüller, M.: 435
 Buckley, J.: 119, 127, 340
 Bueno y Monreal, J.: 93, 110, 152, 332s, 350-352
 Bugnini, A.: 22s
 Buijs, L.: 528-530
 Burigana, R.: 11, 188s, 197, 208, 218, 270, 443, 471-474, 557s
 Butler, B. C.: 51, 57, 59s, 81, 188, 207, 217, 418, 420, 427, 434, 454, 476
 Cabana, G.: 165
 Cabana, L. J.: 488
 Caggiano, A.: 171, 237, 278, 280, 290, 332, 450
 Caillot, A.: 234
 Calabria, R.: 207
 Callori di Vignale, F.: 453
 Calvet, J.-Y.: 478
 Calvino, J.: 32
 Câmara, H. P.: 74, 239, 252, 283, 345, 347, 354
 Cambiaghi, P. M.: 64
 Camelot, Th.: 431, 478
 Caminada, C.: 215
 Canestri: 114
 Cangianelli, G.: 419
 Cannon, W. R.: 30
 Cantero Cuadrado, P.: 488, 490s
 Capoferri, S.: 465
 Capovilla, L. F.: 84, 137, 385, 446
 Capiello, L.: 503

- Caprile, G.: 24s, 27, 34s, 38, 40, 49, 74, 80, 101, 105, 152s, 218, 252, 273, 297, 307, 311, 322, 345s, 357, 371, 384-398, 403s, 408, 419, 438, 442, 455s, 474, 499, 511, 551
- Caprioli, M.: 321
- Capucci, H.: 241
- Carberry, J. J.: 120s
- Carbone, V.: 10, 15, 67-69, 74, 93, 104, 165-167, 171, 174s, 180, 184s, 270, 343, 366-369, 371, 398, 407, 491-494, 496
- Cardijn, J.: 453, 466, 514, 575
- Cardinale, I.: 462
- Carinci, A.: 115
- Carli, L. M.: 73, 81, 89, 91s, 94, 117s, 129, 140, 154s, 215, 218, 292, 294, 369, 373, 392, 394s, 472-474, 501-503, 505
- Carlier, H.: 112
- Carraro, G.: 331, 337s, 355, 538-542
- Carretto, P. M.: 315, 317
- Carroll, J.: 341
- Carson Blake, E.: 437
- Carter, A.: 237, 240, 249
- Castán Lacoma, L.: 68, 116, 323, 325
- Castano, L.: 462
- Castelli, A.: 73, 87
- Castellino, G.: 188
- Casullo, G. M.: 323, 325
- Caudron, J. P.: 557
- Cazzaro, B. M.: 240
- Čekada, S.: 110, 215, 323, 341
- Cento, F.: 37, 218, 222s, 239, 243, 258, 262, 264, 434, 451s, 547
- Centoz, L.: 465
- Cereti, G.: 135, 150
- Cerfaux, L.: 188, 197, 390
- Cernera, A. J.: 337
- Chalmers, A. B.: 31
- Charbonneau, P. É.: 228s
- Charrière, F.: 350-352, 507
- Charue, A.-M.: 52-58, 59, 61, 70s, 74, 80, 89, 188, 197, 209, 265, 267, 274, 332, 335, 340, 384, 400, 420, 461, 470-475, 488, 491, 493
- Chen, J.: 34
- Chenau, P.: 492
- Cheng, P.: 246
- Chenu, M.-D.: 102, 255s, 261, 271, 519, 579
- Choromanski, Z.: 557
- Chrysostom, P. M.: 30
- Churchill, W.: 101
- Ciappi, L.: 71, 73, 90, 147, 149, 379s, 393s, 395s, 427, 431, 433
- Cicognani, A. G.: 36, 40, 42, 46, 48s, 68s, 73, 93, 96, 105s, 122, 125, 136, 141s, 145, 163s, 167-172, 183-185, 224, 239, 262, 270, 343s, 356, 392, 394, 400, 433s, 449, 451s, 474, 488, 498s, 509, 519, 522, 528, 548, 573s
- Cirarda Lachiondo, J. M.: 518
- Ciriaci, P.: 518
- Civardi, L.: 88, 246
- Clement, R.: 520
- Clérissac, H.: 390
- Cleven, W.: 278, 280
- Coderre, G.-M.: 285s, 355
- Cody, J.: 145
- Colombo, C.: 3, 19, 24, 65, 71, 73, 90, 119, 128, 130-133, 162, 178, 183, 188, 313, 331, 335, 337, 371, 380, 386, 389, 391-394, 396-400, 403, 406, 431, 461, 469, 474s, 482, 490-495, 498, 570
- Colombo, G. (Card.): 332, 453, 466, 505
- Colombo, G.: 23
- Comblin, J.: 227
- Compagnone, E. R.: 57, 202, 533, 537
- Concha, C.: 74
- Confalonieri, C.: 48, 99, 171, 451, 531, 546s, 548
- Congar, Y.-M.: 17, 20s, 25s, 29, 31s, 40, 43s, 50s, 53s, 60s, 63, 73, 78-80, 84, 86, 88, 91, 95s, 99s, 111, 114s, 118, 124, 127s, 137, 139s, 142, 145, 148s, 154, 161, 163s, 166, 170, 179s, 184, 188, 197, 219, 230, 256, 259s, 273, 306, 309, 311, 313, 320, 329, 342, 344, 346s, 355, 370s, 373s, 376s, 379-383, 390, 398s, 402s, 405, 426s, 430, 453s, 461, 466s, 472s, 475s, 478s, 486, 488-497, 500s, 503, 505s, 508, 516, 519s, 523-531, 544, 570, 572s, 575s
- Conlan, T.: 340
- Connell, F. J.: 488
- Conway, W.: 235, 265, 272, 275, 350-352, 453, 466
- Cooke, L. E.: 436
- Cooray, T.: 453, 466
- Copello, G. L.: 74
- Copin, N.: 306, 348
- Corbon, J.: 212, 379

- Cordeiro, J.: 213
 Corripio Ahumada, E.: 323, 327
 Corson, F. P.: 30
 Costantini, V. M.: 201s
 Cottier, G. M.-M.: 184, 465, 481
 Crisóstomo de Mira: 458
 Cruzat, A.: 180
 Čule: 278s
 Cullmann, O.: 22, 31s, 66, 145, 280, 383, 423, 435
 Cuniberti, A.: 165
 Cunnane, J.: 330
 Cushing, R. J.: 74, 110, 119, 122s, 155s

 D'Agostino, B.: 61, 232
 D'Ascenzi, G.: 465
 D'Souza, E.: 231s, 523, 529
 Da Costa Nuñez: 74
 Daem, J. V.: 157, 538-542
 Dalos, P.: 225
 Daly, E.: 465, 516, 533
 Daniélou, J.: 110, 158s, 170, 256, 261s, 438, 478s, 482
 Dante, E.: 23, 77, 89, 393-395, 453, 465
 Darmajuwana, G.: 60, 265s, 268s, 273
 de Alborno, C.: 437
 de Arriba y Castro, B.: 115
 de Barros Câmara, J.: 323, 331s, 339
 de Broglie: 127
 de Castro Mayer, A.: 115, 159, 165, 265, 268, 270
 de Castro Xavier Monteiro, A.: 205
 de Gouberville, J.: 287
 de Habicht, M.: 38, 56
 de la Chanonie, P.: 284s
 de la Salle, J.: 278
 de la Tournelle, G.: 136
 de Llanos, J. M.: 308
 de Lubac, H.: 21, 99, 164, 390, 403, 479, 575
 De Luca, G.: 579
 de Orbegoza y Goicoechea, J. M.: 241
 de Poncins, L.: 140, 154
 de Proença Sigaud, G.: 115, 117, 140, 155, 165, 270, 473
 de Provençhères, Ch.: 125s, 292
 De Rosa, G.: 462, 555
 de Rosen, L.: 34
 De Rossi, C.: 398, 405s

 De Rozen: 478
 de Saint-Pierre, M.: 519
 De Smedt, E. J.: 100, 102-110, 112s, 117, 122, 125, 128, 162, 178, 189, 231s, 361, 366, 369-372, 431-433, 444, 488-491, 493, 501, 507s
 De Valk, J.: 300
 de Valon, S.: 36
 De Vet, G. H.: 235, 276s
 de Vito, A.: 235
 de Vries, W.: 457
 Dearden, J. F.: 73, 286, 493
 Déchâtelets, L.: 74
 Declerck, L.: 404
 Degrijse, O.: 488
 Dejaifve, G.: 426, 460
 Del Campo y de la Bárcena, A.: 115s
 del Gallo Roccagiovine, L.: 180, 519
 del Pino Gómez, A.: 244
 Del Portillo, A.: 452, 516-522
 del Rosario, L.: 276-278
 del Rosario, M.: 214
 Delhay, Ph.: 405, 418, 420
 Dell'Acqua, A.: 26, 35, 37s, 47, 73, 89s, 164, 166, 178s, 181, 366, 375-378, 390, 392s, 395, 397, 433, 460, 496s, 504, 509, 536, 554
 Denis, H.: 74
 Denzler, G.: 307
 Derderian, Y.: 503
 Dezza, P.: 538
 Di Iorio, A.: 74
 Di Zaga, E.: 140
 Dieckmann: 390, 430
 Dierkens, A.: 365
 Dietz, D.: 465
 Dietzfelbinger, W.: 30
 Díez Alegría, G. M.: 432s
 Dingemans, G.: 516
 Djajasepoetra, A.: 350, 352
 Doi, P. T.: 315, 318, 518
 Domínguez del Val: 404
 Donovan, J. A.: 323, 327
 Donze, H.: 245
 Döpfner, J.: 18, 26, 41s, 45-48, 57, 84, 92, 179s, 187, 199, 201s, 209, 214, 265s, 271, 320s, 329, 331-335, 338-340, 343s, 348, 350-352, 363, 403, 450, 463s, 472, 509, 516-518, 528, 532, 537, 548, 575

- Dorn, L. A.: 307
 Dossetti, G.: 21, 51, 55, 118s, 142, 157, 355, 401, 403, 405, 428s, 462
 Douville, A.: 160, 270
 Drzazga, J.: 332s
 du Plessis, D.: 31
 du Rostu, M.: 36
 Dubarle, D.: 465, 555, 557
 Dubois, M.: 119
 Dulac, R.: 78
 Dumont, C. J.: 460
 Dupont, J.: 10, 110, 130, 156, 158s, 169, 175, 179s, 189, 209, 370, 396, 405, 418, 420, 423, 427, 434, 489
 Dupuy, B.-D.: 54, 78, 135, 386-389
 Duval, L.-É.: 230, 265, 453
 Dworschak, L.: 20, 22, 26, 28s, 38s, 95

 Ebben, B.: 465
 Eckert, W. P.: 175
 Edelby, N.: 148, 165, 169, 212s, 362, 403, 476
 Egger, C.: 516
 Ehrlich, L.: 175
 Elchinger, L. A.: 26, 60, 155-157, 265, 292, 295, 380, 489, 518
 Enrique y Tarancón, V.: 236, 399
 Erba, A.: 105
 Escalante, A. M.: 309
 Escarré, A.: 431s
 Espy, E.: 550
 Estrada, C.: 36
 Etchegaray, R.: 96, 258, 264, 342, 531
 Evangelisti, J. B.: 323, 326

 Fabbri, L.: 557
 Fabro, C.: 541s
 Fagiolo, V.: 377
 Fairweather, E. R.: 20
 Famerée, J.: 15, 545
 Fares, A.: 204, 215, 323, 325, 327
 Fattori, M. T.: 9, 222, 224, 230, 304, 510
 Fearn, J.: 350
 Feddish, C.: 36
 Feiner, J.: 374, 489s, 494, 496
 Felici, P.: 25-30, 34-37, 40, 42s, 45s, 48-51, 68s, 71, 73s, 78, 80, 82, 86-90, 92, 95-97, 100, 106, 140, 143-146, 149s, 162-164, 166-184, 194, 205, 214s, 243, 257-260, 262, 270, 275s, 319, 329, 341-347, 358-363, 365-368, 374-379, 389, 392, 394s, 400, 402, 419, 434, 444-449, 451s, 460, 463-465, 467, 469, 471s, 474, 477, 482, 485, 491-494, 497-499, 504, 509, 517-519, 522, 528s, 531-533, 536, 537s, 542-544, 546, 548-550, 558, 574, 578
 Feltin, M.: 180, 300, 355
 Fenton, J. C.: 121s, 375
 Féret, H. M.: 54, 516
 Fernandes, J. A.: 230, 476
 Fernández, A.: 57, 74, 80, 114, 117, 162, 183, 265s, 292s, 341, 493
 Fernández-Conde, M.: 332, 334, 476, 511, 514
 Ferreira de Macedo, A.: 323, 325
 Ferreira, G.: 216, 292s
 Ferrero di Cavallerleone, C. A.: 96
 Ferretto, G. A.: 74
 Ferro, G.: 202
 Fesquet, H.: 34, 36, 44, 100, 105, 114, 130, 133, 149, 161, 165, 175, 179s, 262, 271, 283, 287, 305, 331, 336, 342, 347, 361, 392
 Findlow, J.: 30
 Fiordelli, P.: 287s, 341, 558
 Flahiff, G. B.: 208
 Fleig, P.: 34
 Fleischner, E.: 34
 Flores Martín, J.: 115, 211, 323, 327, 332, 336
 Floridi, U. A.: 556
 Florit, E.: 73, 87, 140, 150, 188s, 194-197, 200, 219, 225, 388, 443s, 453, 466, 470-475, 493, 545, 552, 569
 Fogliasso, E.: 531, 533
 Fontana, S.: 101
 Forni, E.: 74
 Fougerat, A.-J.: 246
 Fouilloux, É.: 11, 357, 493
 Fourrey, R.: 78, 280
 Francisco de Sales: 278
 Franco, F.: 101, 112, 564
 Franić, F.: 79-81, 83, 89, 91, 189, 194-196, 200, 265, 385, 400, 489, 552
 Freschi, A.: 465
 Frings, J.: 19, 21, 26, 29, 47, 64, 96, 156, 171, 179s, 231, 278s, 297-299, 315, 318, 346, 403, 436, 450, 478
 Frotz, A.: 284, 286
 Fry, F. C.: 435, 437

- Fuchs, J.: 107
- Gagnebet, R.: 57, 73, 104, 188, 394, 396, 433, 461, 488, 492s
- Gahamanyi, J.-B.: 159, 198, 315s
- Galileo: 280s, 289, 483
- Gallagher, T.: 465
- Gambari, E.: 57
- Gand, A.: 278, 281, 353
- Gandhi, M.: 284, 440
- Gannon, T. M.: 390
- Gantin, B.: 315, 318
- Garaudy, R.: 555, 558
- Garaygordobil Berrizbeitia, V.: 323, 327s
- García de Sierra y Méndez, S.: 61, 115, 276s, 315
- García Garcés, N.: 62
- García Martínez, F.: 206
- García y García de Castro, R.: 213
- García y Goldáraz, J.: 116
- Garibi y Rivera, J.: 74
- Garneri, G.: 278, 281
- Garofalo, S.: 154, 188
- Garrone, G.: 55, 71, 92s, 127-130, 179, 256, 332s, 476-479, 481, 493, 500
- Gasbarri, C.: 419
- Gasbarri, P.: 211
- Gasser, X. F.: 399
- Gaudreau, G.: 74
- Gauthier, P.: 356
- Gedda, L.: 34
- Geenen, G.: 410
- Geeraerts, X.: 315s
- Geise, P. N. J. C.: 315
- Geiselman, J. R.: 199
- Gerhartz, J. G.: 348
- Gerlier, P.: 355, 465
- Ghanem, M. H.: 36
- Ghattas, I.: 283
- Ghave, V.: 284
- Ghirlanda, G.: 407
- Gibson, A.: 465
- Gilroy, N.: 115, 290, 343, 350, 450
- Giobbe, P.: 74
- Girardi, G.: 478s, 482
- Girardi, L.: 555
- Glazik, J.: 308, 320, 524s, 530
- Glorieux, A.: 29, 222, 225, 235s, 255, 258, 260, 270, 475s, 478, 481s, 510s, 514, 516
- Golan, J.: 136
- Goldie, R.: 34-36
- Goldmann, N.: 136
- Golland Trindade, H. H.: 271, 278, 281, 346
- Gomes dos Santos, F.: 323s, 327s, 343
- Gonnet, D.: 107, 120-123, 133, 488-490
- González Arbeláez, J. M.: 218
- González Martín, M.: 283, 323, 325, 328
- González Moralejo, R.: 265, 354, 476s, 479
- González-Ruiz, J.-M.: 261
- Gopu, J.: 332, 334
- Gori, G.: 61, 503
- Gouet, J.: 576
- Gouyon, P.: 276
- Governatori, L.: 544
- Gozzini, M.: 427, 555
- Gracias, V.: 438
- Gran, J. W.: 507
- Granados García, A.: 89, 113, 122, 493
- Grasso, D.: 308, 320, 525, 530
- Greco, J.: 488, 526
- Greiler, A.: 15, 330, 537
- Griesmayr, G.: 435
- Grillmeier, A.: 10, 188s, 214, 466, 478, 552
- Grimault, A.: 165
- Grootaers, J.: 21, 74, 103, 120, 130, 133s, 174s, 224, 365, 370, 373, 375s, 380, 384, 390, 398, 404-406, 408, 414, 421, 491
- Grotti, G. M.: 165, 315-317
- Grutka, A. G.: 284s
- Guano, E.: 40, 203, 258, 262-264, 266, 275s, 303, 451, 475s, 478s, 481s, 484-486, 512, 547s
- Guardini, R.: 390
- Guerra Campos, J.: 276s
- Guerry, E. M.: 94, 247, 420
- Gufflet, H.: 518
- Gugic, L.: 323
- Guilhem, J.: 300
- Guillemin, S.: 36
- Guilly, R. L.: 340
- Guitton, E.: 287
- Guitton, J.: 37, 492
- Gumpel, P.: 57s
- Gut, B.: 58s, 194
- Gutiérrez, A.: 427

- Hacault, A.: 84, 278
 Haddad, G.: 353
 Hakim, G.: 302
 Hamer, J.: 103, 106, 107, 117, 120s, 131, 162, 178, 243, 436, 455, 488s, 491s, 550
 Hammer, C. M.: 491, 508
 Hampe, J. C.: 175
 Hamvas, E.: 266
 Hancock, M.: 454
 Hannan, P.: 300, 301
 Häring, B.: 28, 47, 271, 273s, 307, 423, 476-478, 481, 521
 Hastings, A.: 390
 Haubtmann, P.: 372s, 461, 476, 478-486, 492, 500, 544, 547
 Hayen, A.: 227
 Heard, W. T.: 74
 Hebblethwaite, P.: 347, 390
 Heenan, J. C.: 28s, 48, 126, 130, 156, 245, 265, 268, 273s, 342, 344, 350s, 453, 465, 476, 507
 Heiligers, C.: 445
 Helmsing, C.: 215
 Hengsbach, F.: 218, 222, 224-228, 232, 236, 242, 248, 300, 483, 514, 516
 Henríquez Jiménez, L. E.: 53, 80, 82, 87, 88, 493
 Hermaniuk, M.: 265, 268, 272, 507
 Hermet, G.: 101
 Hernández, J. M.: 34
 Herranz, J.: 516s, 520
 Herrera y Oria, A.: 295, 453, 466
 Herring, G.: 405
 Hertling, F. L. von: 150
 Hervás y Benet, J.: 116, 288
 Heuschen, J.: 89, 188, 197, 213, 493
 Higgins, G. G.: 37
 Hiltl, J.: 323, 327
 Himmer, C.-M.: 278, 280, 354-356, 465
 Hiret, M.: 465
 Hirschmann, J.: 476, 478, 513s, 516
 Hitler, A.: 20
 Hoch, M.-T.: 135
 Hochhuth, R.: 139, 142
 Hoffer, P.: 341, 538, 552
 Hoffmann, O. C. J.: 31
 Höffner, J.: 243, 245
 Holland, T.: 507, 550
 Horton, D.: 14, 31, 33s
 Houtart, F.: 256, 260, 346, 478
 Humphrey, H. H.: 462
 Hünermann, P.: 357
 Hurley, D. E.: 125, 238, 266, 273, 330s, 337
 Hürten, H.: 136
 Hussar, B.: 142, 145, 161, 498
 Huyghe, G.: 282, 341, 532s
 Ignacio de Antioquía: 229, 231, 239
 Ignacio de Loyola: 278
 Indelicato, A.: 100, 222, 372
 Iribarren, J.: 112
 Jaeger, L.: 201, 380, 453, 465, 575
 Janssens, J.: 465
 Jarlot, G.: 227
 Jelmini, A. G.: 126
 Jenny, H.: 324, 328
 Johan, R.: 293
 John, E.: 30
 Joulia, F.: 537
 Journet, C.: 390, 453, 575
 Jrushev, N.: 555, 563
 Juan Crisóstomo: 344, 458
 Juan Pablo II: cf. Wojtyła, K.
 Juan XXIII: 49, 59, 61, 116, 119, 123, 129, 131, 136s, 139, 151, 171, 194, 196, 220, 223, 237, 251, 253s, 262, 264, 269, 282, 293, 296, 300, 302, 310, 338, 348, 385, 410, 421, 424, 428, 436, 442, 459, 461, 551, 556, 567, 571, 574, 578
 Jung, E. M.: 37
 Kaufmann, L.: 524, 527
 Keegan, P.: 37, 40, 247s, 296
 Keighley, A.: 64
 Kellner, H. M.: 122, 551
 Kempf, W.: 450
 Kennedy, J. F.: 120, 284
 Kenneth, P.: 465
 Kéramé, O.: 63
 Kerrigan, A.: 188s, 197, 471
 Khouzam, M.: 36
 Kihangire, C. B.: 317
 King, M. L. Jr: 284
 Kleiner, S.: 57, 533
 Klepacz, M.: 110, 126, 279
 Klostermann, F.: 227, 513-515

- Komba, J. J.: 327, 336
 Kominek, B.: 477
 Komonchak, J.: 102, 357
 König, F.: 32, 38, 44, 80, 89, 126, 184, 195, 208s, 307, 387, 389, 392, 552s, 556
 Köstner, J.: 324
 Koukoulakis, C.: 30
 Kowalski, K. J.: 201, 280, 325
 Kowalski, Z.: 278
 Kozłowiecki, A.: 238
 Krol, J.: 350, 451
 Kuharić, F.: 280, 325, 327
 Küng, H.: 21s, 260, 273s, 307
 Kyrillos VI (Patriarca copto): 503
- La Ravoire Morrow, L.: 278, 281
 La Valle, R.: 175, 180, 307, 347
 Labourdette, M. M.: 57
 Lacchio, S. P.: 165
 Ladrière, P.: 382
 Lalande, G.: 341
 Lambruschini, F.: 426, 558
 Lamont, D. R.: 315s
 Lamsa, G. W.: 30
 Landázuri Ricketts, J.: 200, 266, 340
 Lanne, E.: 377, 454
 Lanza, A.: 36
 Larraín Errázuriz, M.: 45, 245, 476
 Larraona, A.: 59, 74, 76-79, 83, 89s, 164, 218, 385s, 390, 392s, 395, 408
 László, S.: 221, 241s, 285
 Lattanzi, U.: 72, 427
 Latusek, P.: 326
 Laurentin, R.: 14, 39, 44, 63, 65, 68, 409, 411, 519
 Le Bourgeois, A.-F.: 531, 533, 537
 Le Cordier, J.: 465, 547
 Le Guillou, M.-J.: 519, 524
 Leclercq, J.: 105, 125
 Lecuona Labandibar, J.: 320, 523, 525
 Lécuyer, J.: 78, 386, 430, 478, 516, 520
 Lefebvre, J.: 74, 258, 323s, 326, 328, 355, 387-389, 473
 Lefebvre, M.: 78, 115, 117, 123, 155, 162, 174, 179, 183, 373, 492, 545
 Lefeuvre, G.: 330
 Legarra Tellechea, M.: 315, 317
- Léger, P. É.: 39, 110, 119, 179s, 200, 208, 266, 269, 273, 289s, 316, 318, 337, 355, 370, 564
 Legg, A. H.: 31
 Legrand, H.: 72, 525
 Leiprecht, K. J.: 205, 532s, 535
 Lemay, L.: 124
 Lentini, S.: 511
 León XIII: 269, 288, 314
 Leprieur, F.: 519
 Lercaro, G.: 14, 21, 26, 38s, 46, 48, 87, 119, 142, 146, 157s, 171, 180, 194, 200, 253, 272, 275, 294, 307, 313, 341, 343, 346, 353-356, 362, 383, 403, 411, 413, 451, 462, 517, 521, 531, 548, 561, 565, 577, 579
 Leven, S. A.: 153, 234
 Liégé, P. A.: 128
 Liénart, A.: 46, 48, 74, 92, 140, 146, 156, 171, 179, 180, 243s, 265-267, 355, 450, 472, 531, 548, 550
 Lierde, P. C. van: 236
 Lilje, H.: 437
 Lindemans, J.: 538
 Lio, E.: 57, 73, 81
 Littell, F. H.: 30
 Llopis Ivorra, M.: 244
 Lokuang, S.: 239, 294, 308, 314, 316, 319, 523, 525, 529s
 Lombardo Radice, L.: 555
 Long, J.: 144, 505
 López Ortiz, T.: 113
 Louchez, E.: 308, 311, 320, 522s
 Lourdusamy, D. S.: 284
 Lucey, C.: 465
 Lyonnet, S.: 478
- Macali, L.: 154
 Maccari, C.: 216s, 230s
 Maccarrone, M.: 69, 104
 Macchi, P.: 359, 444, 447, 449, 461, 492
 MacInnes, E.: 503
 Magistretti, F.: 429
 Mahon, G.: 298, 465, 528
 Malagola, M.: 375
 Maloney, C. G.: 211
 Malula, J.: 286
 Mansilla Reoyo, D.: 323s
 Mansourati, I.: 507s
 Manteau-Bonamy, H.: 464

- Marcos, L.: 40, 330
 Marella, P.: 74, 91s, 94, 96, 170, 543, 545, 553
 Marengo, I. M.: 36
 Marichal, R.: 557
 Marie, A.: 165
 Maritain, J.: 461, 492, 496
 Márquez Tóriz, C.: 64
 Marranzini, A.: 431
 Martano, V.: 458s
 Martegani, G.: 465
 Martelet, G.: 516, 519
 Martimort, A. G.: 78, 86s, 362
 Martín Descalzo, J. L.: 438
 Martínez González, E.: 217
 Martínez Vargas, J.: 165
 Martini, P.: 425
 Marty, F.: 207, 278, 280, 322, 325, 328, 516s
 Masi, R.: 538, 540
 Masina, E.: 438
 Massa, P.: 315, 317, 319
 Massimi, G.: 465
 Masson, J.: 525
 Mateos, F.: 557
 Mathias, A.: 265
 Mathias, L.: 268s, 465
 Mattesini, F.: 426
 Matthews, Z. K.: 31
 Máximos IV Saigh: 54, 63, 148, 169s, 282, 287, 289, 300s, 345, 356, 453s, 502, 504, 507
 May, G.: 195
 Mayer, A.: 120, 330, 479, 518, 537-542
 McArthur, A. A.: 30, 198, 242, 291, 319, 328, 424
 McCann, A.: 453
 McCann, O.: 233, 466
 McCarthy, C.: 36
 McClory, R.: 483
 McCool, G. A.: 337
 McEnroy, C.: 34
 McGrath, M. G.: 60, 133, 230, 302, 341, 355, 493
 McIntyre, J. F.: 22, 74
 McShea, J.: 121, 338s, 341
 Medina Estévez, J.: 403, 478
 Meier, C.: 135
 Meinhold, P.: 435
 Melendro, F.: 61
 Melitón: 458
 Melloni, A.: 9, 14, 61, 71, 135, 222, 224, 293, 304, 398, 401, 462, 467, 493, 545, 557
 Ménager, J.: 478, 511, 513-515
 Mendes, M.: 136
 Méndez Arceo, S.: 68, 120, 155, 278, 282, 332, 335
 Menozzi, D.: 14, 101, 353, 493
 Meouchi, P.-P.: 265s, 268, 272, 453, 518
 Mercati, A.: 112
 Mercier, D.-J.: 64
 Mercier, G.: 353s
 Mertens, P.: 135
 Meyer, A. G.: 96, 110, 119, 122, 156, 171, 179, 194, 199, 208, 210, 214, 267, 323, 332, 334, 370s, 450, 465, 488, 519
 Mezzedini, F.: 438
 Miano, V.: 465, 552, 554
 Micara, C.: 71, 78
 Miccoli, G.: 99, 101, 138
 Miceli, A.: 36
 Michiels, G.: 465
 Mingo, C.: 64
 Modrego y Casás, G.: 323, 325
 Moeller, C.: 52, 66, 78, 95, 114, 142, 184, 188, 197, 236, 243, 254, 359, 386, 394, 405, 473, 476, 480, 484, 501, 534, 544
 Möhler, W.: 515
 Molinari, P.: 57, 59-61, 431
 Mollat, D.: 271, 355, 524
 Molnar, P.: 557
 Mondé, H.: 445
 Monnet, L.: 36, 38, 478
 Montà, A. M.: 74
 Montini, G. B.: cf. Pablo VI
 Moorman, J.: 383, 425
 Moors, P. J. A.: 315-318, 340, 350s
 Morano, F.: 74
 Morcillo González, C.: 174, 205, 212, 265-267, 272, 450, 548
 Morlion, F.: 146
 Moro Briz, S.: 518
 Morris, T.: 476, 511
 Mörsdorf, K.: 96
 Mosconas, T.: 30
 Mosquera Corral, C. A.: 234
 Mouroux, J.: 465
 Moynagh, J.: 315

- Muelder, W.: 30, 274
 Müheln, H.: 465
 Mulders, A. J. M.: 308, 528
 Muñoyerro, L. A.: 116, 246
 Muñoz Duque, A.: 165, 217
 Muñoz-Vega, P.: 265
 Murphy, F. X. (Rynne, X.): 306
 Murray, J. C.: 28, 102, 104, 107, 118, 120s,
 124, 133s, 162, 178, 365, 367, 373, 487-
 491, 494-497, 570

 Nabaa, P.: 450
 Nagae, L. S.: 476
 Nahum, R.: 136, 150
 Navarro Lecanda, A. M.: 188
 Ndungu, H.: 130
 Nembro, M. da: 431
 Neuner, J.: 184, 193, 320, 330, 438, 501, 523,
 525s
 Newman, J. H.: 270
 Ngo Dinh Thuc, P. M.: 34
 Nguyen-Khac-Ngu, M.: 302
 Nhu, señora: 34
 Nicet, J.: 539
 Nicodemo, E.: 61, 206, 246, 278
 Nicolau, M.: 308, 465
 Nietzsche, F. W.: 267
 Nikodim: 458
 Niño Picado, A.: 62, 68
 Nissiotis, N. A.: 66, 460, 550, 572
 Nkongolo: 291
 Nobécourt, J.: 139
 Noël, P. C.: 306, 348, 421
 Nordhues, P.: 43
 Norris, J. J.: 38-40, 296-299, 346, 478
 Novak, M.: 34
 Novarese, L.: 465
 Nowicki, E.: 323s
 Ntuyahaga, M.: 300

 O'Boyle, P.: 119-121, 157, 284s
 O'Connell, M. J.: 22
 O'Connor, M. J.: 30
 O'Gara, C. M.: 270
 Ocampo Berrio, A. M.: 119
 Oesterreicher, J. M.: 125, 136s, 139s, 144,
 148, 152s, 161, 170, 175, 498, 501, 506
 Olivares, E.: 404s

 Onclin, W.: 91, 97, 520, 538, 540, 544
 Orígenes: 268
 Ottaviani, A.: 14, 53, 58, 68s, 71, 74, 80, 89s,
 101, 104, 110, 114, 119, 121, 162s, 166s,
 169, 174, 177, 181, 183s, 196, 224, 258,
 262, 288, 291, 365, 368, 390s, 394, 397,
 399, 434, 451, 472, 477, 482, 493, 498, 547
 Outler, A.: 383

 Pacelli, E.: cf. Pío XII
 Padin, C.: 244
 Pagani, C.: 465
 Palazzini, P.: 154
 Papali, C. B.: 514s
 Parente, P.: 80-83, 119, 123, 385s, 400, 406,
 429s, 483, 493
 Parodi, G. B.: 418
 Paschini, P.: 483
 Pavan, P.: 101, 106, 134, 162, 164, 178, 365,
 367, 478, 488-490, 494s
 Paventi, S.: 525s, 528s
 Pawley, B. C.: 31
 Pawlowski, A.: 332s, 335
 Payne, E. A.: 435, 437
 Peeters, H.: 308, 500, 525, 527s
 Pèlerin, J.: 556
 Pelletier, D.: 188, 353s, 356, 493
 Pelotte, D. E.: 120s, 133
 Perantoni, L. P.: 340, 460, 533, 536
 Pereira, M.: 323
 Peres, B.: 34
 Perrin, L.: 74, 115, 264
 Perris, I.: 323, 327
 Persich, N. E.: 161
 Petit, M.-G.: 511
 Peuchmard, M.: 475
 Pfister, P.: 184
 Philbin, W.: 213
 Philippon, M.: 57, 426
 Philippe, P.: 518, 532-534, 537
 Philips, G.: 14, 29, 47, 49s, 52-54, 56, 58-62,
 65-68, 70, 78, 80, 87, 89, 91, 188s, 194, 219,
 256, 311, 387, 393-400, 403, 406, 410, 466,
 472, 476, 481-483
 Picachy, L. T.: 315, 317
 Pierrard, P.: 135
 Pietraszko, J.: 276

- Pildáin y Zapiáin, A.: 297s
 Pinay, M.: 140, 154
 Piña Torres, J. M.: 116
 Pío IV: 578
 Pío IX: 117, 122, 244, 310
 Pío X: 348
 Pío XI: 195, 269, 288, 514
 Pío XII: 139, 142, 148, 227, 238, 269, 288, 292, 335, 339, 410, 419, 428, 432, 462s, 557, 571
 Piolanti, A.: 154
 Piperno, S.: 503
 Pironio, E.: 241
 Pizzardo, G.: 74, 441, 468, 519, 538
 Pluta, G.: 244
 Pocock, P. F.: 156
 Podestà, J. J.: 156
 Pogačnik: 276s
 Pogodin, A.: 30
 Pohlshneider, J.: 539
 Poma, A.: 73, 418, 476s, 479
 Pombeni, P.: 357
 Pont y Gol, J.: 60
 Potter, Ph.: 30
 Pourchet, M.: 278
 Power, W. E.: 245
 Pozzi, R.: 540
 Prignon, A.: 14, 47, 53, 66s, 71, 74, 84, 87, 166, 188, 373, 386, 400, 509
 Primeau, E.: 38, 43, 45, 87, 120s, 488
 Proaño Villalba, L.: 292s, 323s
 Prou, J.: 60, 74, 114, 276s, 488
 Proudhon, M.: 476

 Quadri, S.: 247, 267, 277, 284, 476, 481, 510s
 Quanbeck, W. A.: 66, 110, 198
 Quarracino, A.: 241
 Quintero, J. H.: 180
 Quiroga y Palacios, F.: 74, 110, 113, 323

 Rabban, R.: 507
 Rada Senosiain, C.: 302
 Raddatz, F.: 139
 Rahner, K.: 57, 188, 193, 197, 205, 214, 227, 243, 249, 251, 256, 430s, 466, 476, 478-480, 555
 Ramírez, J.: 71, 73, 188
 Ramselaar, A.: 161, 236
 Rastouil, L.: 241
 Ratzinger, J.: 72, 96, 149, 214, 403-408, 430, 466, 478, 503, 523, 525, 530, 566
 Reetz, B.: 28, 60, 265s, 268s, 274, 465, 533
 Rehana, I.: 30
 Renard, A.: 244, 350, 352, 521
 Rendeiro, F.: 64, 287s
 Reuss, J. M.: 43, 202, 287, 290, 332, 335
 Reuter, A.: 308, 524
 Riccardi, A.: 110, 500s
 Ricciari, L.: 465
 Richaud, P. M.: 180, 295, 297s, 339, 355, 371, 545
 Rideau, E.: 557
 Riegner, G. M.: 136s, 144, 149
 Rigaud, M.: 302
 Rigaux, B.: 29, 188s
 Rimoldi, A.: 18
 Riobé, G.: 308s, 315s, 320, 522-525, 527s, 530
 Ritter, J. E.: 74, 110, 123s, 144, 155-157, 179s, 228, 231, 241, 284, 350, 352, 370s, 437, 452, 488, 551
 Riva, C.: 491
 Rivera Damas, A.: 332, 334s
 Roberti, F.: 369, 451, 548
 Roberts, T.: 287, 347
 Rochat, G.: 101
 Rodópoulos, P.: 30
 Rodríguez Ballón, J.: 323, 327
 Roeloffsens, A. M.: 36, 38
 Rohr, J. R. von: 30
 Roman, S.: 34
 Romanides, J. S.: 30
 Romeo, A.: 165
 Romero Menjíbar, F.: 201, 276s
 Roncalli, A. G.: cf. Juan XXIII
 Rosales, J.: 322s
 Rossell y Arellano, M.: 464
 Rossi, A.: 61, 453, 466
 Rossi, C. de: 398, 405s
 Rossi, M. L.: 500
 Roth, P.: 557
 Rotta, A.: 465
 Rougé, P.: 204
 Rouquette, R.: 20s, 44, 102, 162s, 174s, 361, 367, 373, 407s, 419, 425
 Rousseau, J. J.: 117
 Rousseau, J.: 452, 532s, 537

- Rousseau, O.: 57, 179, 380, 460
 Routhier, G.: 9, 15
 Roux, H.: 32
 Roy, M.: 62s, 67, 69s, 265s, 272, 453, 466
 Rubio Repullés, M.: 230
 Rubio, L.: 74, 206
 Rudloff, L.: 145
 Ruffini, E.: 29, 43, 46-48, 61, 73s, 77s, 90, 103, 110-112, 116s, 152s, 155, 172, 181s, 198s, 201s, 204, 207s, 218, 261, 264-266, 269, 287-290, 323, 327, 332-334, 336, 339, 343, 350-352, 372, 385, 391-393, 402, 450, 577s
 Rugambwa, L.: 180, 237, 297s, 315, 318
 Ruggieri, G.: 14, 170, 493
 Ruiz Tagle, L. Y.: 302
 Ruotolo, G.: 64, 242
 Rupp, J.: 206, 297-299
 Rusch, P.: 287, 291, 521
 Ryan, A.: 465
 Rynne, X.: cf. F. X. Murphy
- Sabatier, P.: 33
 Sabatini, A.: 465
 Sabbe, M.: 189
 Salaverri, G.: 73
 Salinas, F. A.: 465
 Samuil, A.: 30
 Sánchez-Moreno Lira, L.: 323, 326
 Sani, P.: 230, 332, 334, 336s
 Santin, A.: 116
 Santos, R. I.: 74, 218
 Sarkissian, K.: 30
 Sartre, V.: 308, 322, 324, 326, 340
 Sauer, H.: 187, 221, 471
 Sauvage, J.: 332, 336, 370, 538
 Scalise, D.: 136
 Scatena, S.: 100, 104, 106, 112, 119s, 127, 407, 487
 Schalk, A.: 34
 Schauf, H.: 188, 219, 227, 426, 472
 Scheele, P.-W.: 307
 Schick, E.: 97, 213, 284
 Schierano, M.: 465
 Schillebeeckx, E.: 261, 305, 405s, 408, 430s, 478, 545, 549, 565
 Schlink, E.: 30, 66, 436, 550
 Schmidt, S.: 32, 136, 156, 179, 432, 457, 459s, 499s, 505s
- Schmidt, W.: 31
 Schmiedl, J.: 531, 533s, 537
 Schmitt, P. J.: 276, 332
 Schneider, J.: 349, 352
 Schoenmaeckers, M. J.: 57
 Schoiswohl, J.: 276, 278
 Schor, R.: 154
 Schröffer, J.: 195, 493
 Schürmann, H.: 465
 Schütte, J.: 308, 320, 523, 525, 527, 529
 Schweiger, P.: 74
 Scoppola, P.: 101
 Scrima, A.: 30-32, 66, 212, 409, 572
 Sebott, R.: 120
 Semmelroth, O.: 15, 133, 148, 179, 188s, 200, 204, 214, 218, 231, 256, 403, 406, 411, 417, 466, 478s
 Šeper, F.: 57, 59, 148, 155s, 240, 297, 299, 453, 466, 476, 575
 Sépinski, A.: 57, 74, 533
 Serrand, A. Z.: 227
 Sessolo, G.: 465
 Sestieri, L.: 135, 150
 Seumois, A.: 528-530
 Seumois, X.: 308, 317, 320, 523, 524s, 528, 530
 Sevrin, O.: 525
 Shamoon, S.: 30
 Shea, J.: 465
 Sheen, F. J.: 309, 317-319
 Shehan, L. J.: 120s, 156, 200s, 265, 269, 274, 453, 465, 488
 Shepherd, M. H.: 30
 Short, H. E.: 30
 Siegel, K. A.: 204
 Sigmond, R.: 516, 520
 Signora, A.: 522
 Silva Henríquez, R.: 37, 84, 110, 120, 125, 179s, 265, 267, 270, 278, 280, 298s
 Simoncelli, P.: 483
 Simons, F.: 211
 Sipovic, C.: 57
 Siri, G.: 19, 28, 46, 74, 82, 116, 124, 130, 164s, 171, 218, 372, 390, 392, 404, 413, 421s, 450, 474
 Skydsgaard, K. E.: 435
 Slipyi, J.: 35, 453
 Smith, E. L.: 437, 551

- Smulders, P.: 188, 197, 523
 Soares de Resende, S.: 242, 265s, 271s, 346
 Sol, A. R. C.: 340
 Sook, L. K.: 465
 Sorrentino, A.: 278, 281
 Souto Vizoso, J.: 399
 Spanedda, F.: 489
 Spellman, F.: 120, 265, 269, 290, 339, 345s,
 350, 450, 531, 547
 Spiazzi, R.: 518, 554
 Spülbeck, O.: 126, 278, 280
 Stabile, F. M.: 48, 103, 182, 290, 372, 391
 Staffa, D.: 72-74, 77s, 90, 93, 331s, 336, 403
 Stangl, J.: 344, 507
 Staverman: 287, 290
 Stefani, P.: 498, 500
 Stein, B.: 57, 533
 Stephanos I Sidarouss: 171, 453, 503
 Stimpfle: 265, 270, 273, 285
 Stransky, T. F.: 120, 122, 142, 144s, 161, 376,
 380, 383, 436, 488, 505
 Streiff, J.: 236, 478
 Streng, F. von: 265, 272
 Suárez, L.: 538
 Subilia, V.: 32, 86, 242
 Suenens, L.-J.: 19, 26, 29, 34s, 38-40, 42, 46,
 48, 51, 54, 61, 64s, 71, 78, 119, 168, 171,
 179s, 231, 237s, 241, 261, 265, 269s, 274,
 287, 289s, 307, 315s, 329, 331s, 334, 340,
 343, 355, 362, 375, 386, 388, 394, 400, 450,
 485, 509, 531, 544, 546-548, 579
 Sugranges de Franch, R.: 243
 Sukarno: 170
 Surlis, P.: 465
 Swain, J.: 465
 Swanstrom, E. E.: 297s
 Swieziawski, S.: 34
 Systemans, H.: 445
 Tabera Araoz, A.: 533
 Tagle, L. A. G.: 357
 Taguchi, P.: 350-352
 Talamás Camandari, M.: 292
 Tanner, N.: 253
 Tanquerey, A.: 390
 Tappouni, I. G.: 74, 148, 152, 169, 311, 450
 Tchidimbo, R.: 265, 272s, 280
 Teilhard de Chardin, P.: 267s, 280
 Temiño Saiz, A.: 113, 205
 Tenhumberg, H.: 235s, 276s
 Thanassekos, Y.: 135
 Thangalathil, B. V. G.: 297s
 Théas, P.: 323
 Thijssen, F.: 489
 Thils, G.: 57, 162, 377, 380s, 534
 Thomas, J. N.: 30, 423s
 Thompson, B.: 30
 Thurian, M.: 169, 218, 383
 Tihon, P.: 438
 Tillmann, C.: 540
 Tisserant, E.: 22, 28, 34, 42, 49, 80, 311, 343,
 356, 360s, 363, 369-371, 378, 392, 451,
 454, 488
 Toaff, E.: 503
 Tobin, M. L.: 36s
 Tomás de Aquino: 147, 201, 298, 336, 432
 Tomasek, F.: 465, 541
 Tomkins, O.: 550
 Toniolo, E. M.: 70
 Toscanel, P.: 57
 Toschi, M.: 14, 493
 Toulat, J.: 135
 Traglia, L.: 74
 Trapé, A.: 219, 465
 Troisfontaines, C.: 75, 400, 407
 Tromp, S.: 15, 52-54, 56, 59, 61, 65, 67, 69s,
 80, 85s, 88-90, 188, 195, 219, 258, 262,
 384, 393, 398-400, 426, 472, 474s, 481s,
 491, 493
 Tucci, R.: 49, 116, 156, 175, 179, 385, 390,
 417, 446, 449, 458, 475s, 484, 488, 511,
 514, 547
 Turbanti, G.: 222, 254, 256, 258, 270, 417,
 475, 558
 Turrado, L.: 188
 Urbani, G.: 450, 471, 548
 Urtasun, J.: 533
 Vagnozzi, E.: 28, 452, 488
 Vairo: 265, 269
 Vajta, V.: 257, 259s, 262, 271, 274s, 283, 319,
 328, 331, 435
 Vallaine, F.: 421
 Vallquist, G.: 152
 Van den Eynde, D.: 188

- Van der Weijden, A.: 445
 Van Dodewaard, J.: 60, 188s, 195, 205, 208, 493
 Van Kerckhoven, J.: 445
 Van Kets, R.: 292
 Van Straelen, E.: 465
 Van Valenberg, T.: 309, 445
 Van Zuylen, G.: 519, 522
 Vázquez, J.: 40, 302s
 Velasco, J. B.: 315s, 318
 Velati, M.: 25, 30s, 100, 135, 137, 375, 379, 383
 Venâncio Pereira, J.: 165
 Vendrik, M.: 36
 Verardo, R.: 57
 Verghese, P.: 243, 550
 Veronese, V.: 33s, 37s
 Verucci, G.: 101
 Veuillot, P.: 44, 91-94, 97, 120, 237, 544-546, 552
 Vicente de Paúl: 278
 Vilanova, E.: 11, 471, 487, 510
 Villot, J.: 450, 453, 465, 547
 Vincentin, P.: 419
 Vischer, L.: 24s, 31, 175, 179, 198, 242s, 256s, 274, 290s, 298s, 301, 313, 319, 331, 383, 425, 435s, 455s, 484s, 550
 Visser't Hooft, W. A.: 313, 383, 435-437, 455-457, 459s, 550s, 564
 Vivanti, C.: 138
 Volk, H.: 214s, 231, 278s
 Volker, L.: 445, 523, 525
 Volkmann, W.: 465
 Volta, G.: 427
 Vuccino, A. G.: 202
 Walz, H.: 243
 Ward, B.: 38-40
 Ward, M.: 278, 296
 Wasselynck, R.: 321
 Weber, J. J.: 210s, 332s, 335s
 Wenger, A.: 15, 23s, 33s, 63, 66, 88, 105, 114, 122, 124, 139, 163, 175, 180, 306, 392, 400, 404, 575
 White, P. J.: 488
 Wieviorka, A.: 135
 Wilczynski, T.: 203
 Willaert, B.: 189
 Willebrands, J.: 106, 142s, 162, 178, 181, 183s, 366-368, 374-378, 380, 424, 430, 435s, 444, 454, 458, 486-488, 490-497, 501-509, 550, 564
 Willems, B.: 430
 Wiltgen, R. M.: 15, 43, 57, 136, 310s, 384, 400
 Wismann, H.: 135
 Wittstadt, K.: 11, 15
 Wojtyła, K.: 110, 233, 256, 266, 476s, 479-481, 491, 578
 Wolff, J.: 60
 Wright, J. J.: 56, 130, 194, 283, 341, 355, 463
 Wulf, F.: 531, 533s
 Wulf, H.: 455, 555
 Wyszynski, S.: 64, 69, 290, 295, 410, 450, 557
 Yago, B.: 287, 291, 529
 Yougbaré, D.: 315
 Young, G.: 119, 126
 Yu Pin, P.: 265, 270
 Zalba, M.: 465
 Zambrano Camader, R.: 295
 Zannoni, G.: 144, 378
 Zazpe, V.: 148, 261, 370, 376, 571
 Zerba, C.: 453
 Ziadé, I.: 60, 234, 276s
 Ziggionti, R.: 74, 465, 533
 Zinelli, F.: 398s, 402
 Zoa, J.: 130, 292, 294, 308s, 320, 476, 523-525
 Zoghby, E.: 95, 247s, 265, 278s, 299, 315s, 318, 346
 Zolo, D.: 555
 Zorzi, B.: 332
 Zoungrana, P.: 203, 296, 453

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas y fuentes</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	15
1. Hacia una eclesiología de comunión. <i>Joseph A. Komonchak</i>	17
1. Introducción	17
a) Expectativas y tensiones	17
b) Líneas de energía	19
c) La ceremonia de apertura	22
d) El discurso de apertura pronunciado por el Papa	23
2. Un perfil de los participantes	25
a) Los padres conciliares	25
b) La dirección del Concilio	25
c) Las comisiones conciliares	27
d) Los expertos	27
e) La prensa y el secreto	29
f) Los observadores	30
g) El laicado: hombres y mujeres	33
h) Los sacerdotes seculares	40
i) Admisión temporal	40
3. La agenda, las nuevas reglas y la cuestión de la duración del Concilio	41
a) La agenda	41
b) Las nuevas reglas	42
c) ¿Terminaría el Concilio con la tercera sesión?	44
4. La constitución sobre la Iglesia	49
a) El plan de votación	49
b) Votaciones y discusiones	52
1) ¿La constitución sería «dogmática»?	52
2) Capítulo I	53
3) Capítulo II	54
4) Capítulo IV	55
5) Capítulos V y VI	56
6) Capítulo VII	59
7) Capítulo VIII	62
5. Capítulo III: El episcopado y la colegialidad	70
a) La campaña durante la intersesión	72
b) El Papa se halla bajo presión	74

c) Los informes en el aula conciliar	79
d) Las diversas votaciones sobre el capítulo III	82
e) La guerra de los <i>modi</i>	84
f) Intervenciones iniciales del papa Pablo VI	89
6. El esquema sobre los obispos	91
2. Dos cuestiones delicadas: La libertad religiosa y las relaciones con los judíos. <i>Giovanni Miccoli</i>	99
Introducción	99
1. «De libertate religiosa»	100
2. «De iudaeis et de non-christianis»	134
3. La crisis de octubre	161
3. Los problemas de doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación. <i>Hanjo Sauer</i>	187
El principio vital de la tradición y su relación con la revelación	
1. Antecedentes y enfoque del problema	187
2. El esquema reelaborado: <i>La revelación divina</i>	190
3. El debate durante el tercer período de sesiones del Concilio	194
a) La confrontación en torno al concepto de una «tradición viva, dinámica y extensa»	194
b) La revelación, «una comunicación en la que Dios mismo se da a conocer .	200
c) La controvertida cuestión acerca de la «suficiencia» de la Escritura	205
d) La inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura, y la Sagrada Es-	
critura en la vida de la Iglesia	208
e) «Nosotros estamos exaltando en esta aula a la Sagrada Escritura, no a la	
tradición»	214
4. La Iglesia de los laicos: un descubrimiento del Concilio. <i>Hanjo Sauer</i>	221
1. «Los laicos no sólo están en la Iglesia, sino que ellos mismos son la Iglesia» .	222
2. La vocación de todos los creyentes	224
3. La irremplazable tarea propia del laico	228
4. El apostolado de los laicos, «un movimiento lleno de dinamismo y de diver-	
sidad»	231
5. ¿Un texto de los clérigos para los clérigos, no para los laicos?	237
6. Que el hombre puede vivir de manera humana y de manera cristiana	243
7. La finalización de la discusión	247
5. La Iglesia en el mundo (<i>Ecclesia ad extra</i>). <i>Norman Tanner</i>	253
1. La Iglesia y el mundo	254
a) Desarrollos anteriores al 20 de octubre	254
b) El debate en el aula conciliar, del 20 de octubre al 10 de noviembre	260
1) Los informes de Cento y de Guano	262
2) El debate sobre el esquema en su totalidad (20-23 de octubre)	264
3) Debates sobre las diversas partes del esquema	276
a) La vocación de la humanidad (introducción y capítulo primero) ...	276
b) La Iglesia y la conducta cristiana (capítulos segundo y tercero) ...	278

c) Las responsabilidades de los cristianos (capítulo cuarto en su totalidad)	282
d) La dignidad humana (artículos 19 y 20 del capítulo cuarto)	284
e) El matrimonio y la familia (artículo 21 del capítulo cuarto)	286
f) La cultura (artículo 22 del capítulo cuarto)	292
g) La vida económica y social (artículo 23 del capítulo cuarto)	295
h) La solidaridad humana y el discurso de James Norris (artículo 24 del capítulo cuarto)	296
i) La paz y la guerra (artículo 25 del capítulo cuarto)	300
j) Intervenciones finales sobre el capítulo cuarto	301
k) La intervención de Juan Vázquez	302
4) El discurso del obispo Guano para finalizar	303
5) Conclusión	303
6) Algunas reacciones de la prensa	305
2. La Iglesia misionera	308
a) La intervención del Papa	310
b) Los informes de Agagianian y de Lokuang	314
c) El debate en el aula conciliar (6-9 de noviembre)	315
3. El ministerio y la formación sacerdotal	320
a) La vida y el ministerio de los sacerdotes	321
1) Desarrollos con anterioridad al 13 de octubre	321
2) El debate en el aula conciliar	322
3) El informe final de Marty	328
4) La votación y las repercusiones	329
b) La formación sacerdotal	330
1) La discusión en el aula conciliar	331
2) La votación y las repercusiones	337
4. La vida religiosa	338
5. Hacia un cuarto y último período	342
6. La donación que Pablo VI hizo de su tiara	344
7. Un texto sobre el matrimonio	348
8. El grupo «La Iglesia de los pobres» y el informe de Lercaro sobre la pobreza ..	353
6. La «semana negra» del concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964).	
Luis Antonio G. Tagle	357
1. Cómo se fue desarrollando el acontecimiento en el aula conciliar	358
a) El viernes, 20 de noviembre de 1964	362
2. La declaración sobre la libertad religiosa	365
a) Sugerencias para una Comisión Mixta	365
b) El esquema sobre la libertad religiosa durante la «semana negra»	366
c) Más problemas de procedimiento y maniobras	368
d) Un muestreo de las reacciones	369
e) El papel de Pablo VI	372
f) ¿Fue «providencial» la suspensión de la votación?	373
3. El decreto sobre el ecumenismo	374
a) Tres intervenciones de Pablo VI	374

b)	La distribución de los diecinueve cambios y las reacciones iniciales	378
c)	Los orígenes de los <i>modi</i>	379
d)	El papel de Pablo VI	380
e)	Los efectos de los <i>modi</i> sobre el texto final	382
f)	Los efectos sobre los observadores delegados	383
4.	La <i>Nota explicativa praevia</i>	383
a)	Acto I: El debate en el seno de las cámaras pontificias	384
1)	Soluciones propuestas por la minoría	384
2)	La defensa de la doctrina por parte de la mayoría	386
3)	La actitud de Pablo VI	390
b)	Acto II: El debate oculto	393
1)	La secuencia de los acontecimientos	393
2)	La causa de la minoría	395
3)	Nuevas respuestas a la minoría	396
4)	La respuesta de Pablo VI	397
c)	Los orígenes de la <i>Nota explicativa praevia</i>	397
1)	El contenido de la <i>Nota explicativa praevia</i>	401
2)	Reacciones y juicios	402
3)	El papel de Pablo VI	407
5.	María como Madre de la Iglesia	409
a)	Algunos antecedentes importantes	409
b)	La declaración de María como Madre de la Iglesia	410
6.	Conclusiones	411
a)	Algunas reacciones iniciales a la semana	412
b)	Personalidades y procedimientos	413
c)	Los efectos de los cuatro episodios	414
7.	La intersesión: preparando la conclusión del Concilio.	
	<i>Riccardo Burigana-Giovanni Turbanti</i>	417
1.	Los ritmos de la conclusión	417
a)	Comentarios y reacciones sobre el tercer período	417
b)	Los documentos promulgados	425
c)	Problemas sin resolver	431
d)	Nuevas formas de diálogo ecuménico	434
e)	El viaje de Pablo VI a la India	437
f)	Propuestas para el calendario y el orden del día del período final	442
1)	Tiempos y modalidades	445
2)	Las no-decisiones de los órganos rectores	449
2.	Pablo VI en acción	453
a)	Los nuevos cardenales	453
b)	Las relaciones con otros cristianos	455
1)	El Consejo mundial de Iglesias	455
2)	Los ortodoxos se mueven	457
c)	El Papa y los esquemas	460
3.	La labor de las comisiones	463
a)	Reorganización del trabajo	463
b)	La Comisión Doctrinal y la Comisión Mixta para el esquema XIII	470

1) El esquema sobre la revelación	471
2) La Comisión Mixta para el esquema XIII	475
c) La Secretaría para la unidad de los cristianos	486
1) El esquema sobre la libertad religiosa	487
2) El esquema sobre las religiones no cristianas y la declaración sobre los judíos	498
d) Las demás comisiones	509
1) La Comisión para el apostolado de los laicos	509
2) La Comisión para el clero	516
3) Un nuevo esquema sobre las misiones	522
4) La Comisión para los religiosos	531
5) La Comisión para los seminarios y la educación cristiana	537
6) La Comisión para los obispos	542
e) El examen de los esquemas en la Comisión de Coordinación	546
4. Observadores cercanos y lejanos	550
a) La actividad del Consejo mundial de Iglesias	550
b) La creación de la Secretaría para los no creyentes	552
c) El mundo comunista en el concilio Vaticano II: ¿Condenar o guardar silencio?	555
8. Grandes resultados. Sombras de incertidumbre. <i>Giuseppe Alberigo</i>	559
1. Los resultados	559
2. El contexto general	563
3. Las novedades	564
4. La aportación de los observadores	571
5. Tensiones e incertidumbres	573
6. El futuro del Concilio y los primeros signos de recepción	576
<i>Índice de materias</i>	581
<i>Índice de nombres</i>	589

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

- I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
- II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
- III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
- IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersección (septiembre 1964-septiembre 1965)
- V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este cuarto volumen ha sido escrito por Joseph A. Komonchak, Giovanni Miccoli, Hanjo Sauer, Norman Tanner, Luis Antonio G. Tagle, Riccardo Burigana, Giovanni Turbanti y Giuseppe Alberigo. La edición española ha estado a cargo de Evangelista Vilanova (†).



Sígueme / Peeters

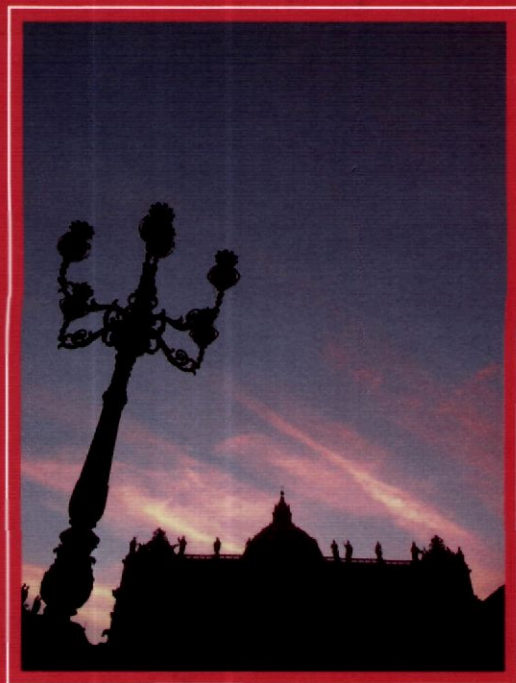
ISBN: 978-84-301-1630-0



HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por

Giuseppe Alberigo



VOLUMEN V

Un Concilio de transición

El cuarto período y la conclusión del Concilio

Sígueme / Peeters

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

V

El Concilio y la transición El cuarto período y el final del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Giuseppe Alberigo
Peter Hünemann
Gilles Routhier
Christophe Theobald
Giovanni Turbanti
Mauro Velati
Lukas Vischer

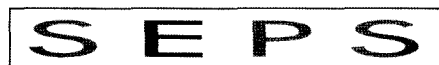
Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

PEETERS
LEUVEN
2008

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

Traducción de los originales italianos, franceses y alemanes
por Constantino Ruiz-Garrido

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

© Peeters, Leuven 2006

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2008

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

e-mail: ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1376-2 (obra completa)

ISBN: 978-84-301-1664-5 (vol. V)

Depósito legal: S. 247-2008

Impreso en España / Unión Europea

Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos

Imprime: Gráficas Varona S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas y fuentes</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	16
1. Hacia el cuarto período (Giovanni Turbanti)	17
1. Las dificultades de la recepción inicial	17
2. Pablo VI y el final del Concilio	33
3. Las Comisiones reanudan su labor	45
2. Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba (Gilles Routhier)	59
1. El sínodo de obispos	65
2. Los trabajos y los días	70
3. El esquema sobre la función pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis	172
3. Completar la agenda del Concilio (Mauro Velati)	179
1. La renovación de la vida religiosa	180
2. Un nuevo espíritu en instituciones antiguas: la formación de los sacerdotes ..	185
3. La Iglesia ante el problema de la educación	191
4. El Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas .	202
5. La séptima sesión pública (28 de octubre)	210
6. Las vicisitudes del esquema sobre los sacerdotes	218
7. El laicado: ¿desempeña un papel en la Iglesia?	247
4. La Iglesia bajo la Palabra de Dios (Christophe Théobald)	255
1. Un conflicto doctrinal irreductible	258
2. La intervención de «la Autoridad Superior»	294
3. El significado del compromiso doctrinal y su recepción inicial	313
4. 18 de noviembre: Pablo VI dirige su mirada hacia el período posconciliar ...	328
5. Las semanas finales del Concilio (Peter Hünemann)	331
1. Ritmo febril y fijación de un curso para después del Concilio	331
2. La discusión sobre las indulgencias: un episodio desagradable	345
3. La labor final sobre la <i>Gaudium et spes</i>	351
4. ¿Evangelización del mundo o «Propaganda Fide»?	386
5. <i>Dignitatis humanae</i> : una solución creativa	406

6. Una reforma llevada a cabo con poco entusiasmo: el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes	412
7. Las solemnes ceremonias en la clausura del Concilio	420
6. El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico (Lukas Vischer) ..	435
1. La nueva atmósfera	435
2. Diferencias regionales	438
3. La función de los observadores	440
4. Efectos sobre la comunidad ecuménica ya existente	442
5. Reflexiones e iniciativas en el Consejo Mundial de Iglesias	445
6. Desarrollos en las familias confesionales del mundo	455
7. ¿Un Concilio de transición?	481
7. La conclusión del Concilio y la recepción inicial (Giuseppe Alberigo)	483
1. La fatigosa tarea de terminar y la «revancha» del período de preparación ..	484
2. Rasgos característicos de la asamblea: el método y los nuevos temas	485
3. La carga de las votaciones y la maduración de las conferencias episcopales .	487
4. Charles Journet y Jacques Maritain	489
5. Los resultados del cuarto período y los mensajes finales	490
6. Hacia el período posconciliar	493
7. Del Vaticano II al período posconciliar: contexto y condiciones para la recepción	498
8. Actitudes ecuménicas a la finalización del Concilio	502
9. Perspectivas para la interpretación del Concilio	503
10. La conclusión del Concilio	504
8. La transición hacia una nueva era (Giuseppe Alberigo)	509
1. ¿Demasiado pronto o demasiado tarde?	510
2. Un Concilio para el <i>aggiornamento</i>	512
3. Un Concilio pastoral	516
4. Un Concilio de unión	519
5. La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo	522
6. El Concilio Vaticano II y la Tradición	525
7. El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública ..	528
8. La teología en el Concilio	534
9. ¿Un giro decisivo?	536
10. El Concilio «secreto» u «oculto»	544
11. El Concilio y la sociedad	549
12. Perspectivas	553
13. La importancia histórica	556
14. Situando al Vaticano II en la historia	567
Apéndice. Las fuentes sobre el concilio Vaticano II (Giuseppe Alberigo)	571
<i>Índice de materias</i>	579
<i>Índice de nombres</i>	589
<i>Índice general</i>	603

Prefacio

GIUSEPPE ALBERIGO

Con la labor realizada en el otoño de 1965, que se reconstruye en el presente volumen, el concilio Vaticano II llegó a su finalización, según lo decidido por Pablo VI. Como en los anteriores volúmenes, hemos de señalar de nuevo que, a pesar de todos los esfuerzos, el acceso a los documentos personales de Pablo VI que trataban del Concilio fue posible únicamente, por desgracia, de manera aleatoria y en forma fragmentaria. El resultado es que la parte que el pontífice desempeñó en los trabajos del Concilio no se pudo averiguar de manera adecuada en la mayoría de los casos, sino de forma muy excepcional, mediante su verificación en documentos de primera mano.

El equipo internacional de especialistas que se dedicaron a elaborar esta *Historia del concilio Vaticano II* permanecieron fieles a la tarea de adquirir un conocimiento adecuado y científicamente riguroso del dinamismo que actuaba en un fenómeno colectivo de proporciones bastante extraordinarias. Su finalidad fue la de ir siguiendo el progreso diario de la tarea realizada por la asamblea y por sus numerosos órganos auxiliares. Por esta razón concedieron un lugar privilegiado al desarrollo efectivo de la experiencia de la asamblea, aun en medio de sus innumerables sinuosidades, más que a proporcionar una reconstrucción temática, que habría tenido un carácter más rectilíneo, pero que habría respetado menos los detalles concretos del acontecimiento.

Pues bien, la lectura del actual volumen demostrará ser aún menos lineal que la de los volúmenes anteriores. A pesar del esfuerzo por respetar lo más posible el curso efectivo de la vida de la asamblea, veremos que en cada capítulo se ofrece una acumulación de diversas actividades que se fueron desarrollando incluso de manera simultánea¹. El lector vislumbrará así las dificultades experimentadas por todos los miembros participantes en el concilio Vaticano II durante las últimas semanas, cuando el cansancio comenzaba a dejarse sentir.

Movidos por este espíritu, los colaboradores procuraron beneficiarse de todas las fuentes procedentes de todos los grupos participantes en el Concilio, sin conceder especial favor a ninguna corriente de pensamiento. Particularmente durante estos meses fina-

1. Para permitir que el lector se percate del complicado desarrollo de los acontecimientos, me pareció necesario pedir algunos sacrificios a los colaboradores de este volumen. Estoy especialmente agradecido a Gilles Routhier y a Peter Hünemann por permitir que sus estudios se entrecruzaran o «se entreceraran» parcialmente, de forma que el relato pudiera respetar el desarrollo efectivo de los debates.

les, la documentación correspondiente a las opiniones de la «minoría» es especialmente rica y variada.

La extensa y fructífera colaboración científica internacional se llevó a cabo en una atmósfera de profunda cordialidad y de «trabajo en equipo», tanto durante las investigaciones preparatorias y las discusiones acerca de las mismas², como durante la tarea de escribir la presente reconstrucción histórica. Los colaboradores de este volumen compararon repetidas veces sus correspondientes trabajos en reuniones conjuntas, durante las cuales ahondaron más profundamente en las dificultades críticas del cuarto período conciliar. Se discutieron los diferentes puntos de vista de los colaboradores, pero esas diferentes opiniones se respetaron y se consideraron como uno de los méritos de la empresa conjunta. Los autores aspiraron al ambicioso plan de producir una obra realizada por distintas manos, que no tuviera la apariencia armónica que caracteriza a menudo a las obras realizadas de esta manera, pero que ofreciese una reconstrucción histórica y orgánica, y no simplemente un conjunto de ensayos.

Se siguió trabajando también para la adquisición de documentos inéditos sobre la marcha del Concilio, que fueron proporcionados por numerosos participantes, ya fueran padres o expertos u observadores. Esta documentación fue recopilada y clasificada en el Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia, así como en otros, desde Lovaina-la-Nueva en Lovaina hasta el Institut Catholique de París, desde el Centro de São Paulo hasta el de Quebec. Se publicaron también nuevos inventarios de diversos archivos de documentos, al mismo tiempo que Mons. V. Carbone terminaba su gigantesca empresa de editar las irremplazables fuentes oficiales sobre la labor realizada en las congregaciones generales y sobre el funcionamiento de los órganos rectores y de la secretaría del Concilio³.

La utilización de estas nuevas fuentes hizo posible sobrepasar los relatos de tipo de crónica y ofrecer un conocimiento multidimensional, imposible hasta entonces, del acontecimiento conciliar. Por ello entiendo un conocimiento que tiene en cuenta los muchos niveles existentes dentro del acontecimiento mismo: las congregaciones generales, las comisiones, los grupos oficiosos, el eco suscitado en la opinión pública, y la influencia de ésta en la labor del Concilio. Tan sólo de esta manera fue posible ir siguiendo paso a paso los desarrollos que se fueron produciendo dentro de la asamblea, sopesar las influencias que originaron esos cambios, y captar la gran importancia de la labor realizada durante los diez meses de las intersesiones. De hecho, hemos llegado a darnos cuenta de que el «Concilio invisible» que prosiguió durante las pausas entre

2. Desde la publicación en inglés del volumen cuarto de la *Historia del concilio Vaticano II*, se han publicado las siguientes obras: M. T. Fattori-A. Melloni (eds.), *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999; G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000; A. Autiero (ed.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge 2000; A. Melloni, *L'altra Roma: Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000; J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000.

3. Por razones de edad, Mons. Carbone dejó de estar a cargo del *Archivo del Concilio*, una labor que él había realizado durante muchos decenios con una dedicación que merece nuestra gratitud. El Archivo, aun conservando la posibilidad de acceder a él dispuesta por Pablo VI, se unió al *Archivo Secreto Vaticano*.

los períodos de trabajo de la asamblea, tuvo una importancia que con harta frecuencia se ignoró o se subestimó. Las inter sesiones fueron una peculiaridad del Vaticano II en comparación con los más recientes concilios. Incluso cuando la asamblea no se hallaba reunida en sesión, el Concilio y sus problemas parecían dominar la vida entera de Roma.

Además, nuestro conocimiento de los trabajos del Concilio se vio considerablemente enriquecido, especialmente en lo que respecta a algunos momentos cruciales, que hasta entonces se habían conocido únicamente como episodios.

Durante la preparación del presente volumen, Juan Pablo II beatificó a Juan XXIII, aprobando así una solicitud que se había formulado, en vano, durante el Vaticano II, y que había dado origen a un consenso popular constante y profundamente sentido. La parte final de la presente *Historia* no podía menos de quedar dedicada al papa Roncalli como un modesto tributo a lo fructífero que fue el impulso hacia la renovación, introducida por él en el mundo cristiano contemporáneo, y que sigue sintiéndose activamente y reforzándose gracias al reconocimiento que la Iglesia hizo de la vida ejemplar de este pontífice.

Desde la publicación del volumen cuarto, han fallecido algunas de las personalidades dirigentes en el concilio Vaticano II: Helder Pessoa Câmara del Brasil, arzobispo de Olinda y Recife; Jean Zoa, arzobispo de Yahoundé (Camerún); y André Scrima (Buda-pest). Estas tres personalidades siguieron con vivo interés el proceso de elaboración de la presente *Historia*, y hacemos aquí mención de ellos como expresión pública de nuestra profunda gratitud.

La generación que fue testigo del concilio Vaticano II está yéndose y dando paso a la siguiente fase: la recepción compleja (y problemática) del Concilio. Pudiera ocurrir, y este orador lo espera ardentemente, que la historia del Concilio vaya seguida por una historia de su recepción, una tarea no menos exigente y dificultosa.

La obra continúa publicándose en seis ediciones paralelas: en italiano, a cargo de A. Melloni (Il Mulino, Bolonia); en inglés, a cargo de J. A. Komonchak (Orbis Books, Maryknoll / Peeters, Lovaina); en portugués, a cargo de O. Beozzo (Vozes, Petrópolis); en alemán, a cargo de K. Wittstadt (Grünwald, Maguncia); en francés, a cargo de É. Fouilloux (Cerf, París); y en español, a cargo de E. Vilanova, fallecido en abril de 2005 (Sígueme, Salamanca). La editorial Peeters, de Lovaina, coordina eficazmente todas las ediciones. La acogida por parte de la prensa y de las revistas científicas, en los diversos ámbitos culturales y lingüísticos, viene siendo hasta ahora muy cordial y estimulante. Ha comenzado una traducción al ruso, debida a la iniciativa y a la labor editorial de la Academia de San Andrés de Moscú, y con la ayuda de la Banca Intesa de Milán, que contribuye a sufragar los costes.

Como sucedió ya en el volumen anterior, la Rothko Chapel y la Menil Foundation de Houston (Texas) han contribuido generosamente a sufragar los costes de la investigación, mientras que la Secretaría Europea para las Publicaciones Científicas (SEPS, Bolonia) ha contribuido al coste de la traducción.

Este volumen quinto de la *Historia del concilio Vaticano II* culmina una empresa que comenzó hace más de diez años y que disfrutó de las colaboraciones entusiasmadas de varias docenas de especialistas procedentes de todas las partes del mundo. Ofreció la ocasión para el encuentro, a veces difícil pero siempre fructífero y gozoso, entre hombres y mujeres de diferentes generaciones, ambientes y especialidades, pero unidos, todos ellos, en el empeño de dar a conocer el Concilio celebrado en Roma desde el año 1959 al 1965, a todos los que no habían tenido la suerte de asistir a él personalmente.

Por haber tomado parte en todas y cada una de las fases de la empresa, no tendré mejor ocasión que ésta para expresar mi pleno y cordial agradecimiento a todos aquellos que, de maneras muy diferentes –desde los numerosos estudios preparatorios hasta la composición de los treinta y seis capítulos que constituyen los cinco volúmenes, desde los pacientes redactores y traductores de las diversas ediciones hasta los editores que se hicieron cargo de la publicación de los volúmenes–, contribuyeron al éxito de un proyecto que había nacido entre no pocas incertidumbres.

En la primera fase de la obra, las dificultades encontradas tenían que ver principalmente con la localización de las fuentes inéditas que pudieran completar a las fuentes oficiales reunidas por la secretaría del Concilio y que se hallaban clasificadas en el Archivo del concilio Vaticano, en Roma. Gracias a la cordial cooperación de numerosos grupos y a la consiguiente creación de centros para el acopio y la clasificación de los numerosísimos documentos inéditos, este problema resultó relativamente fácil de abordar. Luego nos metimos con las más importantes lagunas que existían en nuestros conocimientos: aquellas que tenían que ver con la labor preparatoria para el Concilio (1959-1962), la obra esencial de las comisiones conciliares, y el Concilio «invisible» que estuvo trabajando durante los meses que transcurrían entre los períodos de la labor de la asamblea conciliar.

Los criterios hermenéuticos que presidían esta empresa fueron discutidos ya durante los primerísimos contactos que se realizaron entre los colaboradores, y han controlado eficazmente todas las investigaciones. Se dedicó especial atención al objetivo de ofrecer al lector una serena reconstrucción que se atuviera fielmente a los complicados y, a veces, turbulentos acontecimientos del Concilio. Estos acontecimientos no dejaron indiferentes precisamente a quienes los reconstruían de forma histórica. A pesar de toda nuestra cuidadosa atención y nuestro común compromiso con la objetividad, es posible que algunos sentimientos subjetivos hayan aflorado en la reconstrucción. Al lector avisado le corresponderá discernirlos.

A pesar de que este período inicial de investigación es obviamente incompleto, ha sido posible obtener resultados que resulten convincentes y satisfactorios, gracias a las docenas de investigaciones especializadas y a unas diez reuniones internacionales celebradas por los especialistas en el proyecto, que se reunieron en espacios que iban desde Lovaina a Moscú, desde Houston hasta São Paulo.

Bolonia, 25 de enero de 2001

ABREVIATURAS Y FUENTES

AAQ	Archives of the Archdiocese of Québec
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Città del Vaticano
ACO	Archives du Conseil Oecuménique des Églises, Genève
ACUA	Archives of the Catholic University of America, Washington, D.C.
ADA	<i>Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando: Series prima (anteparaeparatoria)</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961
ADP	<i>Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando: Series secunda (paraeparatoria)</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1995
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-2000
<i>Attese</i>	<i>Il Vaticano II fra attese e celebrazione</i> , ed. G. Alberigo, Bologna 1995
AUND	Archives of the University of Notre Dame, South Bend, Indiana
<i>Beitrag</i>	<i>Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten Vatikanischen Konzil</i> , ed. K. Wittstadt y W. Verschooten, Leuven 1996
<i>Belgique</i>	<i>Vatican II et la Belgique</i> , ed. Claude Soetens, Ottignies 1996
BPR	Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil
Caprile	G. Caprile, <i>Il Concilio Vaticano</i> , 5 vols., Roma 1966-1968
CCCC	Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio
CCV	Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II, Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven
CivCatt	La Civiltà Cattolica, Roma
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
<i>Commentary</i>	<i>Commentary on the Documents of Vatican II</i> , ed. H. Vorgrimler, 5 vols., New York 1968

<i>Commissions</i>	<i>Les commissions conciliaires à Vatican II</i> , ed. M. Lamberigts et alii, Leuven 1996
<i>Council Daybook</i>	<i>Council Daybook</i> , 3 vols., Washington, D.C. 1964-1966
<i>CrSt</i>	<i>Cristianesimo nella Storia</i> , Bologna
<i>DBetti</i>	Diario de Umberto Betti, editado en <i>La «Dei verbum» trent-anni dopo</i> , Roma 1995
<i>DC</i>	<i>Documentation Catholique</i> , Paris
<i>Deuxième</i>	<i>Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)</i> , Rome 1989
<i>DLebret</i>	Diario de L. Lebret
<i>DMC</i>	<i>Discorsi Messaggi Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII</i> , 6 vols., Città del Vaticano 1960-1967
<i>DFenton</i>	Diario de Joseph Clifford Fenton, Washington
<i>DFlorit</i>	Diario de E. Florit, Bologna
<i>DOttaviani</i>	Diario de A. Ottaviani, editado en E. Cavaterra, <i>Il prefetto del S. Offizio: Le opere e i giorni del card. Ottaviani</i> , Milano 1990
<i>Drama</i>	H. Fesquet, <i>The Drama of Vatican II: The Ecumenical Council June 1962-December 1965</i> , New York 1967
<i>DSiri</i>	Diario de G. Siri, editado en B. Lai, <i>Il papa non eletto: G. Siri cardinale di S. Romana Chiesa</i> , Roma-Bari 1993, 301-343
<i>DTucci</i>	Diario de R. Tucci, Roma
<i>DUrbani</i>	Diario de G. Urbani, Venezia
<i>EtDoc</i>	<i>Études et documents</i>
<i>Evento</i>	<i>L'evento e le decisioni: Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II</i> , ed. M. T. Fattori-A. Melloni, Bologna 1997
<i>Experience</i>	<i>Experience, Organizations and Bodies at Vatican II</i> , Leuven 1999
<i>Horton</i>	Douglas Horton, <i>Vatican Diary</i> , 4 vols., Philadelphia 1964-1966
<i>ICI</i>	<i>Information Catholiques Internationales</i> , Paris
<i>Igreia</i>	<i>A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio. História do Concílio Ecumênico Vaticano I</i> , ed. J. O. Beozzo, São Paulo 1993
<i>Indelicato</i>	A. Indelicato, <i>Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo: Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II</i> , Genova 1992
<i>Insegnamenti</i>	<i>Insegnamenti di Paolo VI</i> , 16 vols., Città del Vaticano 1964-1978
<i>ISR</i>	Istituto per le Scienze Religiose di Bologna
<i>Jde Lubac</i>	Diario de H. de Lubac, Vanves
<i>JDupont</i>	Diario de D. Dupont, Louvain-La-Neuve
<i>JEdelby</i>	Diario de N. Edelby, Aleppo
<i>JLabourdette</i>	Diario de M. M. Labourdette, Toulouse
<i>JPrignon</i>	Diario de A. Prignon, CLG, Louvain-La-Neuve
<i>JS</i>	Papa Juan XXIII, <i>Journal of a Soul</i> , edición revisada, Londres 1980
<i>Laurentin, II</i>	R. Laurentin, <i>L'enjeu du Concile: Bilan de la deuxième session 29 septembre-4 décembre 1963</i> , Paris 1964

Laurentin, III	R. Laurentin, <i>L'enjeu du Concile: Bilan de la troisième session</i> , Paris 1965
Lettere	G. Lercaro, <i>Lettere dal Concilio, 1962-1965</i> , Bologna 1980
NChenu	M.-D. Chenu, <i>Notes quotidiennes au Concile</i> , ed. A. Melloni, Paris 1995
OssRom	<i>L'Osservatore Romano</i> , Roma
Primauté	<i>Primauté et collegialité: Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium cap. III)</i> , ed. J. Grootaers, Leuven 1986
Protagonisti	J. Grootaers, <i>I protagonisti del Vaticano II</i> , Cinisello Balsamo 1994
RT	S. Tromp, [Relationes secretarii commissionis conciliaris] <i>De doctrina fidei et morum</i> , mecanografiado en 14 fascículos
Rynne, II	X. Rynne, <i>The Second Session</i> , New York 1964
Rynne, III	X. Rynne, <i>The Third Session</i> , New York 1965
Rynne, IV	X. Rynne, <i>The Fourth Session</i> , New York 1966
TJungmann	Diario de J. Jungmann, Institut für Liturgiewissenschaft, Universität de Innsbruck
TSemmelroth	Diario de O. Semmelroth, Frankfurt am Main
Vatican II commence	<i>Vatican II commence... Approches francophones</i> , ed. E. Fouilloux, Leuven 1993
Vatican in Moscow	<i>Vatican II in Moscow: Acts of the Moscow Colloquium, 1995</i> , Moscow-Leuven 1996
Vatican II Revisited	<i>Vatican II Revisited By Those Who Were There</i> , ed. A. Stacopoulos, Minneapolis 1985
VCND	Vatican II Collection. Theodore M. Hesburgh Library, University of Notre Dame, Notre Dame
Volti	<i>Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II</i> , ed. J. Doré-A. Melloni, Bologna 2000
WCC	World Council of Churches [Consejo Mundial de Iglesias]
Wenger, II	A. Wenger, <i>Vatican II: Chronique de la deuxième session</i> , Paris 1964
Wenger, III	A. Wenger, <i>Vatican II: Chronique de la troisième session</i> , Paris 1965
Wenger, IV	A. Wenger, <i>Vatican II: Chronique de la quatrième session</i> , Paris 1966
Wiltgen	R. Wiltgen, <i>The Rhine Flows into the Tiber: A History of Vatican II</i> , New York 1967

Las revistas se citan según el *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1993.

Los volúmenes anteriores de la *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. Alberigo, vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Sala-

manca 1999; vol. II: *La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Salamanca 2002; vol. III: *El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión*, Salamanca 2006; vol. IV: *La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión*, Salamanca 2007, se citan respectivamente de forma abreviada: HV 1, HV 2, HV 3 y HV 4.

Fuentes y archivos

En el curso de las investigaciones sobre la historia del concilio Vaticano II se solicitó y obtuvo acceso a numerosas colecciones privadas de quienes, de diversas maneras, participaron en el Concilio. Estas colecciones integran y completan los documentos del *Archivo del concilio Vaticano II*, elaborado gracias a una eficiente labor dirigida por Mons. Vincenzo Carbone. El papa Pablo VI quiso que este archivo fuera diferente del *Archivo Secreto Vaticano*, y que fuera accesible a los especialistas. La utilización sistemática de tales colecciones se ha reflejado en numerosos estudios, en monografías y en los coloquios que prepararon y completaron estos volúmenes de la *Historia del concilio Vaticano II*. Para conocerlos, consúltense: J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-664; A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweiten Vatikanums*, en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Würzburg 1996, 571-578; G. Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*: Laval théologique et philosophique 53 (1997) 435-454; 55 (1999) 115-149; 56 (2000) 543-583; 58 (2002) 177-203; 59 (2003) 583-606; 60 (2004) 561-577.

Los autores del presente volumen utilizaron los documentos (originales o copiados) recopilados en los archivos de diversos centros de investigación: Istituto per le Scienze Religiose, de Bolonia; Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil; Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Lovaina-La-Nueva; Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II, Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven; Vatican II Collection, Archives of the Catholic University of America, Washington, D.C.; Vatican II Collection, Theodore M. Hesburgh Library at the University of Notre Dame, Indiana. Además, muchas diócesis, bibliotecas, casas religiosas y familias permitieron el acceso, bajo diversas restricciones, a documentación disponible en centros particulares.

La localización de todas las fuentes inéditas que se utilizaron en el presente volumen puede hallarse en M. Faggioli-G. Turbanti (eds.), *Il concilio inedito*, Bologna 2001.

Hacia el cuarto período

GIOVANNI TURBANTI

1. *Las dificultades de la recepción inicial*

Durante los meses de la intersesión 1964-1965, la opinión pública sólo pudo seguir indirectamente los desarrollos de la labor del Concilio, ya que tales desarrollos se efectuaban sin ser presenciados, en el seno de las comisiones. A finales de 1964 y comienzos de 1965, la prensa religiosa se ocupó de comentar lo que había sucedido durante el tercer período y de sintetizar los resultados obtenidos hasta entonces. Se sentía vivo interés por las innovaciones que habían comenzado a aparecer, y en las iglesias locales las tensiones que habían dividido a los padres conciliares afloraron de nuevo. En muchas regiones, la experiencia de los debates mantenidos en el aula conciliar favoreció una renovación eclesial que originaba extensas discusiones y controversias.

Los temas eclesiológicos influyentes habían suscitado muchísima atención en los diversos ambientes eclesiales, atención que comenzó a reflejarse en la importancia práctica concedida al principio de la colegialidad y a los desarrollos concretos que dimanaban de ella. Extensas discusiones sobre la *Nota praevia* prosiguieron durante la primavera y el verano, y las divisiones que se habían manifestado en el Concilio revivieron en las interpretaciones que semejante *Nota* recibía. En su reunión de marzo, la Comisión Doctrinal se preguntaba si debía intervenir o no en el debate, y si debía ofrecer o no una interpretación autoritativa. Pero la idea fue desechada. El Santo Oficio, como de ordinario, sería el único órgano competente para formular un juicio sobre problemas de doctrina y acerca de la correcta interpretación de los documentos publicados por el Concilio¹.

1. No fue casual el que precisamente al final del tercer período el cardenal Siri dirigiera una carta pastoral al clero de la archidiócesis de Génova, recordándoles que «el Concilio debe encontrarse en sus Actas escritas y aprobadas, y no en ninguna otra parte. El Concilio llega a ser normativo, puesto que un atento estudio ha elaborado todos sus temas y la prudencia ha puesto un sello a todas las investigaciones». La preocupación de Siri constituía, por sí misma, la señal de una efervescencia que prescindía, de hecho, del resultado definitivo al que se había llegado en la discusión de los documentos (cf. Il Regno 10/1 [1965] 32). Siri proseguía diciendo: «Cualquier otra impresión [del Concilio] es *subjetiva*, estará dictada por el *propio inte-*

El consistorio de febrero y numerosas referencias de Pablo VI al sínodo de obispos y a la reforma de la Curia dieron origen a varias discusiones acerca de posibles reformas en los diversos oficios y sobre la manera de ejercer la autoridad en la Iglesia. Casi todos esperaban la creación de un órgano colegial para ayudar al Papa en su ministerio de enseñar y en su manera de hacer frente a los problemas eclesiásticos de cada día. Se hablaba mucho acerca de un «senado limitado», pero nadie sabía si éste se crearía en el seno del colegio de cardenales o como un sínodo de obispos, o si dicho órgano tendría carácter representativo y recibiría autoridad efectiva.

Durante la semana que siguió al nombramiento de los nuevos cardenales, una carta circular del cardenal Cicognani, dirigida a todos los despachos de la Curia, se refirió explícitamente, pero de manera bastante detallada, a las reformas de la Curia que muchos estaban aguardando. El hecho de que los nuevos nombramientos aumentaran considerablemente el número de cardenales (que ahora eran más de un centenar) y de que muchos de ellos fueran obispos residenciales fueron interpretados por no pocas personas como una señal que apuntaba hacia esta dirección. Pero esta reestructuración del colegio cardenalicio, basada en criterios de internacionalización, que podía aparecer también como inspirada en una norma de representatividad, suscitó muchas preguntas sobre qué es lo que pasaría con la propuesta paralela, a saber, la de crear un sínodo de obispos². Además, el Papa, al dirigirse a los cardenales en el día de su onomástica, habló de que se estaban efectuando estudios sobre los estatutos de las conferencias episcopales³.

No se prestaba menor atención a las cuestiones ecuménicas, cuyo desarrollo concreto era claramente visible en la intensa actividad de la Secretaría para la unidad de los cristianos, y en el comienzo de conversaciones bilaterales con otras confesiones cristianas. En el ámbito local, especialmente en países con mayor apertura hacia el ecumenismo, este impulso ecuménico dio origen a diversos diálogos litúrgicos y espirituales con los «hermanos separados», especialmente con ocasión de la Semana de oración por la unidad de la Iglesia. De nuevo en esta esfera, los desarrollos experimentados en el Concilio y especialmente el decreto sobre el ecumenismo suscitaron entre los fieles grandes esperanzas de que se pudieran eliminar, por lo menos, aquellas divisiones doctrinales que habían llegado a ser incomprensibles para muchas personas, y de que pudieran iniciarse caminos comunes para dar testimonio de la fe. Por otro lado, el descenso en cuanto a la importancia concedida a las diferencias, que en otro tiempo habían contribuido a crear una clara identidad confesional, condujo también a muchas incertidumbres. La facilidad con que muchas personas participaban ahora en liturgias conjuntas con los fieles de otras confesiones originaba preocupación entre los obispos y hacía que se produjeran ataques por parte de aquellas personas que veían en tal manera de proceder el peligro de un fácil irenismo⁴.

rés y podrá inducir a errores. Nadie debe comportarse como si lo que comenzó en el Concilio y prosigue en la actualidad se haya dicho alegremente, porque eso redundaría en detrimento de la verdad y de la disciplina eclesiástica».

2. Cf., por ejemplo, C. De Clercq, *De cardinalia dignitate*: Apollinaris 37/2 (1965) 101-107.

3. Alocución al Sacro Colegio, el 24 de junio de 1965, en *Insegnamenti* III, 366-367.

4. Cf. el documento de los obispos de los Países Bajos: *Direttive episcopali sui limiti e le possibilità di comunione religiosa tra cattolici e protestanti*, en DOC 102.

El domingo, 7 de marzo de 1965, fue el día importante en el que la misa comenzó a celebrarse según el rito revisado, con muchas partes de la misma expresadas en la lengua vernácula, y con el altar mirando de frente a la comunidad. En ese día, Pablo VI mismo celebró la misa en italiano en una parroquia de Roma e instó a los miembros de la parroquia a que cooperasen en la aplicación de la reforma⁵. Esta renovación litúrgica proporcionaba probablemente el marco principal en el que los fieles eran capaces de calibrar el alcance de las reformas introducidas por el Concilio, y será difícil sobrestimar su importancia.

Las nuevas disposiciones se introdujeron en una situación que era ya bastante fluida. Aunque en general la gente se atenía a las habituales normas rituales, vemos que en varios países se introdujeron formas innovadoras de celebrar la misa y los sacramentos, haciéndolo a título de «experimentación». En algunos casos, los organismos episcopales encargados de la reforma eran los que dirigían tales iniciativas, a fin de preparar gradualmente, incluso desde el punto de vista psicológico, para la introducción oficial de las nuevas normas. Sin embargo, en otros casos hubo una proliferación de propuestas, bastante distintas en cuanto a su contenido y motivación. En su mayor parte, estas propuestas surgían de una manera espontánea en marcos locales y originaban en la práctica diferencias importantes entre diócesis o parroquias vecinas. Sobre todo Holanda presenció experimentos litúrgicos que iban más allá de los límites fijados por Roma, por ejemplo, la distribución habitual de la comunión bajo las dos especies o la distribución de la comunión en las manos de los fieles, el acceso de los laicos a las ostias consagradas, y la sustitución de la confesión individual por una celebración comunitaria de la penitencia⁶.

Las reacciones a las novedades introducidas el 7 de marzo dependían también de la fluidez, que algunas personas querían que quedase controlada. Había hostilidad por parte de quienes mantenían que la reforma había ido demasiado lejos, y que estaba demostrando una tradición de culto sana y bien fundada teológicamente, que seguía alimentando la espiritualidad de los fieles. Por otro lado, vehementes críticas eran formuladas también por sectores que se hallaban más abiertos a la renovación y que pensaban que las nuevas disposiciones eran una respuesta insuficiente a las nuevas demandas de una sociedad altamente secularizada y a las de las comunidades eclesiales que debían encarnarse a sí mismas en ella.

El dinamismo que estuvo actuando durante la primavera y el verano de 1965, en las reacciones a la reforma litúrgica y a otros aspectos de la renovación conciliar, ilustran las dificultades de los primeros pasos en la recepción del Concilio. En esta perspectiva sería necesario hacer un análisis más detallado, un análisis que contemplara las diferencias en la situación de la Iglesia en los diversos países y que tuviera en cuenta el hecho

5. *Paul VI presse les prêtres de mettre en oeuvre la réforme liturgique*, en ICI 236 (15 de marzo de 1965). A comienzos de marzo, la misma revista publicó una extensa entrevista con el cardenal Lercaro sobre las innovaciones en el nuevo rito de la misa: *Nouvelle étape de la réforme liturgique: Le «pourquoi» du «comment»*: ICI 235 (1 de marzo de 1965) 26-29.

6. Cf. *La réforme liturgique entre l'indolence et les innovations arbitraires*: ICI 237 (1 de abril de 1965) 9-10, que ofrece información tomada de «Hechos y Dichos» y de «Tijd».

de que, precisamente a causa del Concilio, las iglesias locales estaban adquiriendo una importante función institucional en relación con el centralismo de Roma. Pero, al menos hasta precisamente el 7 de marzo, Pablo VI no había cesado de instar a los obispos y al clero para que aceptaran las innovaciones litúrgicas con convicción y sin temor.

Declaraciones de obispos y de conferencias episcopales mostraban que las principales preocupaciones procedían inicialmente de las reacciones de los conservadores. En particular, en Francia se crearon situaciones difíciles por la temprana aparición de una marcada oposición a la renovación conciliar. Posturas vigorosamente hostiles las expresaron en voz alta diversos grupos y asociaciones, por ejemplo, la Action Fatima del Padre Jean Boyer, un sacerdote que había sido suspendido del ejercicio de su ministerio sacerdotal, o la Cité catholique, un movimiento difundido especialmente en las provincias sudoccidentales, y el movimiento de la Promotion du laïcat, que atraía especialmente a los jóvenes. Cerca de Troyes, el padre Georges de Nantes fundó la «Maison Saint Joseph», precursora de la «Contra-Réforme Catholique», y comenzó a difundir sus *Lettres à mes amis*, un documento que ponía intensamente en tela de juicio al Concilio⁷. Folletos «integristas», marcadamente anticonciliares, se publicaban cada dos semanas con una tirada de miles de ejemplares, un hecho que Mons. André Paillet, coadjutor de Ruán, interpretaba como la señal de una grave crisis, que hacía temer incluso el peligro de un cisma⁸. La publicación de la novela de Michel de Saint-Pierre titulada *Les nouveaux prêtres*, así como las contradicciones que el padre Yves Congar experimentó durante una conferencia pronunciada en Nîmes a finales de enero, indicaban la existencia de un profundo malestar que se estaba extendiendo por el catolicismo francés⁹.

Desde comienzos de marzo, alarmas más urgentes fueron expresadas por obispos e incluso por el Papa, al sentir síntomas de una crisis que corría peligro de suscitarse en la parte opuesta, es decir, entre grupos y movimientos que reclamaban mayor espacio para la apertura y que estaban dispuestos a llegar mucho más lejos en su desafío a la autoridad eclesiástica. Este frente llegó a convertirse pronto en el más preocupante, especialmente en Francia, los Países Bajos, Bélgica y, en cierta medida, también en Italia.

El comienzo del proceso de recepción parecía mostrar la posibilidad de fisuras más o menos graves en el edificio eclesial. Un extenso escrutinio, llevado a cabo por las *Informations catholiques internationales* en enero de 1965, esbozaba un panorama de luces y sombras en las respuestas de los fieles a las innovaciones conciliares¹⁰. A finales de marzo, el caso de la *Jeunesse Étudiante Chrétienne* (JEC) hizo explosión en Francia. En un documento publicado a comienzos de aquel mes, los dirigentes de esta asociación se declararon en favor de un compromiso más determinado, y lo hicieron juntamente con otros movimientos estudiantiles activos, incluso con los de inspiración marxista, en contra de los planes del gobierno para la reforma de las escuelas. En respuesta a un programa anual concebido con arreglo a esas directrices, el comité permanente de

7. Cf. M. Panciera, *Quando il Concilio scomoda*: Il Regno 10/3 (1963) 97-99.

8. Cf. *Il pericolo di scisma nel giudizio dei vescovi francesi*: Il Regno 10/6 (1965) 267.

9. Cf. *Débat autour des «Nouveaux Prêtres»*: Signes du Temps 7/16 (1965) 13-22. Sobre estos incidentes cf. también Y. Chiron, *Paul VI: Le pape écartelé*, Paris 1993, 232-233.

10. *Du trouble dans l'Église? Surtout de l'espérance*: ICI 231 (1 de enero de 1965) 5-24.

la Conferencia episcopal intervino firmemente, planteando cinco cuestiones fundamentales a los dirigentes, como base para seguir prestándoles la confianza de los obispos. Los dirigentes de la asociación se hallaban divididos en cuanto a las cuestiones formuladas. Los obispos pedían la dimisión de quienes las habían rechazado. Pero estos dirigentes intensificaron la crisis oponiéndose a esta petición y apelando a los miembros de la asociación¹¹.

Los peligros de una situación que parecía escapar al control de los obispos llegaron a ser todavía más graves con la reavivación del problema de los sacerdotes obreros, que era una herida todavía abierta en la Iglesia francesa. De hecho, los obispos habían tratado de volver a estudiar muy atentamente la cuestión y habían emprendido una serie de conversaciones con algunos sacerdotes de la Misión de Francia y con algunos teólogos, a fin de determinar cómo podrían reiniciar un apostolado entre las clases trabajadoras que tuviera también en cuenta los aspectos positivos de las experiencias de la década de 1950¹². Pero durante 1964 un grupo de sacerdotes obreros que por entonces no se habían sometido a las órdenes del episcopado, sino que habían permanecido secretamente en las fábricas, escribieron una carta a los padres conciliares pidiendo que el Concilio mismo discutiera el problema. Algunos de los obispos respondieron privadamente, expresando su simpatía por la causa, y los sacerdotes decidieron publicar su acción y las respuestas que habían recibido¹³. El incidente causó cierta sensación, especialmente en Francia, y no poco desconcierto entre los obispos.

Al mismo tiempo que se producía la crisis de la JEC, un grave desacuerdo se produjo con respecto a la revista *Témoignage Chrétien*. El comité permanente de la Conferencia episcopal francesa censuró vivamente a sus editores por publicar dos artículos, escritos por Roger Garaudy y Jean-Yves Jolif, acerca de la reunión de diálogo entre cristianos y marxistas que se había celebrado en el Centre Catholique des Intellectuels Français¹⁴. El incidente, agrandado por la prensa, condujo a alguna inquietud en la opi-

11. *Les laïcs dans l'Église: deux affaires mettent leur rôle en question*: Signes du Temps 7/20 (1965) 14-18; cf. M. Olmi, *La crisi della «Jeunesse Étudiante Chrétienne» di Francia*: Humanitas 20/5 (1965) 535-543.

12. Cf. J. Vinatier, *Les prêtres ouvriers, le cardinal Liénart et Rome: Histoire d'une crise, 1944-1967*, Paris 1985, 207-215. Entre los participantes en esas reuniones se hallaban los obispos Ancel, Gufflet, Huyghe, Schmitt, Himmer, Van Zuylén y Frago, y los teólogos Chenu, Le Guillou, Martelet y Laurentin. Habiendo comenzado en noviembre de 1963, las reuniones continuaron durante el tercer período del Concilio y condujeron a un informe, redactado por Laurentin, que se titulaba: *Sens du prêtre-ouvrier dans la mission de l'Église en milieu industriel* (Lercaro papers, 480); cf. F. Leprieux, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, 486-489.

13. La iniciativa había surgido dentro de un grupo de antiguos sacerdotes-obreros dirigidos por B. Chauveau. La sugerencia de escribir al Concilio se había adoptado en una reunión de febrero de 1964, y el documento fue adquiriendo forma concreta durante los meses siguientes, después de numerosas reuniones de estudio y de muchas sugerencias y planes. Entre los meses de julio y agosto la carta fue enviada a un número seleccionado de padres conciliares. Hacia mediados de octubre los autores de la carta decidieron darle publicidad y la enviaron a «Le Monde», el cual la presentó con mucho relieve. Pero los obispos implicados se retractaron rápidamente, explicando el significado de su respuesta y distanciándose de una medida que parecía hacer caso omiso de las principales figuras del episcopado francés (cf. M. Margotti, *Une lettre de prêtres-ouvriers aux Pères du Concile Vatican II*, en *Chrétiens et ouvriers en France [1937-1970]*, Paris 2001, 168-180).

14. Cf. «Témoignage Chrétien», del 18 de marzo de 1965, que en su página de portada ofrecía el titular: «Cristianos y marxistas hablan de Dios». De esta manera la revista introducía las dos informaciones si-

nión pública. Además de los peligros en la aplicación de la reforma litúrgica, las novedades habidas en el diálogo con los marxistas eran probablemente la mayor fuente de preocupación para los episcopados nacionales. Roma pronunció llamamientos cada vez más encarecidos para que se procediera con cautela, ante el temor de que la creación de la Secretaría para los no creyentes, que había sido confiada al sabio y competente cardenal F. König, creara falsas expectativas, a pesar de la referencia explícita al diálogo que era fundamental para la organización. En abril, dirigiéndose al congreso nacional de la Asociación católica de trabajadores italianos (ACLI), Pablo VI puso en guardia a los fieles contra malentendidos en esta materia. A los jesuitas, que en mayo celebraron su congregación general para la elección de un nuevo superior general, Pablo VI les confió la tarea especial de combatir contra el ateísmo.

Durante la primavera, el Papa comenzó a hacer continuos llamamientos a la obediencia, una señal de su creciente desasosiego, que él había mostrado ya en sus intervenciones en la labor de las comisiones conciliares. En sus audiencias generales de los miércoles, el Papa hacía advertencias de vez en cuando contra la difusión de opiniones teológicas improcedentes que criticaban ásperamente la doctrina tradicional: recordó a los oyentes la obligación de prestar obediencia a la autoridad eclesiástica y lamentó la hostilidad con que se escuchaban los llamamientos doctrinales y disciplinarios; censuró el «espíritu de agitación» y casi de «rebelión» que se hallaba muy difundido¹⁵. En agosto el pontífice seguía denunciando el desasosiego existente entre católicos «acerca de la verdad religiosa, la enseñanza habitual de la Iglesia, y la fe que la Iglesia enseñaba con autoridad y profesaba como normativa»¹⁶.

Las declaraciones de Mons. Pailler en junio sobre los posibles peligros de un cisma dentro de la Iglesia francesa dieron origen a una prolija discusión tanto en la prensa religiosa como en la civil. La discusión se extendió luego a otros países¹⁷. Pero la mayor preocupación de Roma tenía por objeto los Países Bajos. Al mismo tiempo que el obispo francés formulaba sus declaraciones, la revista de los jesuitas ingleses, *The Month*, publicaba un análisis bastante preocupante acerca de la «crisis» de la Iglesia en los Países Bajos:

También sobre los puntos doctrinales, los vientos de cambio soplan con fuerza de vendaval. Las opiniones más progresistas –digamos: plenamente desenfrenadas– sobre el celibato, la vida conyugal, la liturgia y la Presencia Real encuentran lugar en toda clase de periódicos y revistas, y son propuestas incluso desde el púlpito... En los Países

guientes: «La 17ª Semana de los intelectuales católicos acaba de celebrarse en París. El tema de las conversaciones fue: Dios hoy día. De esta manera se estudió el ateísmo en todos los aspectos... La sesión con mayor afluencia de público fue la que trataba del diálogo entre marxistas y cristianos. En este número 'Témoignage Chrétien' prosigue la discusión, poniendo sus páginas a disposición de dos personas que no habían tenido la oportunidad de hablar en la Salle de la Mutualité: Roger Garaudy y Jean-Yves Jolif». Cf. también *Les laïcs dans l'Église: deux affaires mettent leur rôle en question*, que publicaba la nota del 30 de marzo procedente de la Conferencia episcopal. La respuesta de la revista fue confiada a F. Biot, *L'Épiscopat français remet en cause le dialogue entre chrétiens et marxistes: Témoignage Chrétien* (1 de abril de 1965). Cf. también J. M. Llanos, *La promoción del laicado: crisis francesa: Razón y Fe* 171/6 (1965) 567-570.

15. Cf. en particular la audiencia del miércoles, 14 de julio, en *Insegnamenti* III, 983-986.

16. Cf. *Crisi di obbedienza*: II Regno 10/9 (1965) 324.

17. Cf., por ejemplo, *Konzils-Malaise in Frankreich*: Wort und Wahrheit 20/4 (1965) 313-316.

Bajos, la Iglesia se halla intensamente amenazada por un ataque de esta amargura y sentimiento emocional que va dirigido especialmente contra «Roma». La decepción por lo que la gente considera como oportunidad perdida corre peligro de convertirse en una exasperación colectiva que representa erróneamente la realidad. Otros —los sacerdotes diocesanos, el obispo, o finalmente la Iglesia misma— se hallan enfrentados con una situación que está siendo considerada como inaguantable...

Hay serias razones para hablar de una gravísima interrupción en la comunicación entre Roma y los Países Bajos, a consecuencia de la cual se ha visto afectada la autoridad de Roma y la de los obispos... Finalmente, está la «crisis de la fe». Si tuviéramos que buscar la raíz de la presente crisis, probablemente la encontraríamos en un enturbiamiento —un retroceso— de ciertos elementos esenciales del cristianismo... Si esto es verdad, entonces veremos dónde radica para nosotros el gran peligro. Radica en cierto relativismo dogmático, juntamente con un falso ecumenismo, y con la desaparición de una vida personal de oración en gran número de nuestra población católica¹⁸.

El artículo deducía la amarga conclusión de que «la Iglesia católica en los Países Bajos está pasando indudablemente en la actualidad por su más grave crisis desde la Reforma. ¡Ojalá que el bien que se hizo en el pasado sirva de ayuda para pavimentar el camino hacia un futuro más brillante!»¹⁹. La gente se sentía irritada y molesta de que el autor del artículo, el padre E. Schoenmaeckers, que estaba al frente del Apostolado de la oración en los Países Bajos, no se hubiera decidido a publicar el artículo en su propio país. El autor describía la actual crisis no sólo como una crisis de autoridad y doctrina, sino incluso como una crisis de fe. No se trataba ya simplemente de experimentos de avanzadilla en la esfera de la renovación litúrgica o del diálogo con los protestantes que estuvieran siendo sometidos ahora a debate ante la autoridad eclesiástica, sino que se trataba de importantísimas doctrinas sobre los sacramentos, especialmente sobre la confesión y la Eucaristía.

En el anterior mes de marzo, los obispos holandeses se habían expresado en una carta colectiva, recordando a los fieles la importancia del sacramento de la penitencia y acentuando especialmente la necesidad de la confesión privada. En algunas parroquias se había venido difundiendo la práctica de celebrar cultos de penitencia comunitaria, a los que algunos fieles atribuían valor sacramental²⁰. En abril una nueva carta exponía aspectos permanentes de la Eucaristía. Recientes declaraciones formuladas por el jesuita P. Schoonenberg y el capuchino P. L. Smits, en las que proponían una nueva interpretación del misterio eucarístico en forma personalista, suscitaron las protestas de quienes veían en la propuesta la intención de negar la presencia real de Cristo en la Eucaristía²¹. La carta de los obispos holandeses reafirmaba el dogma tradicional, pero al mismo tiempo reconocía que en el pasado la explicación de la Eucaristía se había centrado demasiado exclusivamente en el tema de la presencia, oscureciendo así otros aspectos im-

18. E. Schoenmaeckers, *Catholicism in the Netherlands: The Month* (junio de 1965) 335-346.

19. *Ibid.*, 346. Cf. también *Gli ardui tentativi del riformismo olandese: Il Regno* 10/7 (1965) 307-308.

20. El texto de la carta *La pénitence et la rémission des péchés* fue publicado en DC 47/1451 (1965) cols. 1175-1179; a la carta se adjuntaban instrucciones dirigidas más directamente a los sacerdotes.

21. *L'Eucharistie*: DC 47/1451 (1965) cols. 2275-2279. Cf. también P. Kreykamp, *Débat aux Pays-Bas sur la Présence réelle*: ICI 243 (1 de julio de 1965) 29-31.

portantes del sacramento. A finales de junio, un artículo autoritativo, publicado en *L'Osservatore Romano*, recordaba las frecuentes referencias de Pablo VI a la importancia de la Eucaristía y, en particular, al dogma de la presencia real²². El hecho de que algunos de sus fieles estuvieran dirigiendo directamente sus acusaciones contra Roma, podría haber disuadido a los obispos holandeses de adoptar, ellos mismos, una postura más clara. Pero esta actitud no hizo más que ahondar las preocupaciones que se sentían en Roma acerca de la Iglesia en los Países Bajos.

a) *Expectativas del nuevo período conciliar*

En esta atmósfera algo tensa, el período del Concilio que se iniciaba suscitaba varias expectativas. Aunque el público no conocía detalladamente la labor en curso de las comisiones, sin embargo, los diversos temas que aparecían en el orden del día encontraban un amplio eco en la prensa y se veían afectados a su vez por lo que sucedía con las noticias.

Con respecto al esquema sobre los obispos, la gente aguardaba declaraciones más claras sobre la manera de llevar a la práctica la colegialidad episcopal, sobre la renovación del ministerio del obispo y sobre su función pastoral. Algunas personas suscitaron de nuevo la cuestión de la participación de los fieles de una diócesis en la selección de su correspondiente obispo. Organizaciones laicales, que habían tenido muchas ocasiones para reunirse e intercambiar ideas durante la primavera y el verano, miraban con gran esperanza el esquema sobre el apostolado de los laicos, dedicando especial atención a la renovación del lugar ocupado por los fieles en la Iglesia, y a que se redefinieran sus relaciones con la jerarquía. Los incidentes en que había estado implicada la JEC habían incrementado las expectativas y las preocupaciones en esta esfera.

Los religiosos, tanto varones como mujeres, tenían gran confianza en el progreso del esquema que trataba acerca de ellos. Durante el verano, los capítulos generales de diversas órdenes (incluidas las principales, como los jesuitas y los dominicos) se habían reunido a fin de prepararse para la renovación que el Concilio iba a aportar a sus vidas. Muchos institutos religiosos deseaban vivamente una renovación, ya que en su interior había señales evidentes de crisis por la dificultad para volver a conseguir para su vida religiosa un sentido que estuviera en consonancia con las circunstancias que habían cambiado en la Iglesia y en la sociedad. Expectativas semejantes se abrigaban con respecto a los esquemas sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes y sobre los seminarios. Se hallaba también en juego una redefinición global de la figura del sacerdote, sintiéndose con creciente urgencia la necesidad de tal redefinición.

22. G. Concetti, *Paolo VI esaltatore dell'Eucarestia*: OssRom (28-29 de junio de 1965) 4. Entre los diversos artículos sobre el tema que aparecieron en las revistas teológicas, podrían señalarse los siguientes: P. de Haes, *Les présences du Christ-Seigneur: Différentes modes d'actualisation dans la liturgie*: Lumen Vitae 20/2 (1965) 259-274; J. P. de Jong, *Die Eucharistie als symbolische Wirklichkeit*: Zeitschrift für katholische Theologie 87/2 (1965) 313-317; L. Gillon, *La vera prospettiva escatologica della Eucarestia come comunione, sacrificio e culto*: Rivista di Ascetica e Mistica 10/2 (1965) 144-151; cf. también N. Afanassieff, *L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes*: Irénikon 38/3 (1965) 337-339.

Otros temas de los que el Concilio se iba a ocupar en el período que comenzaba revestían gran interés tanto para la Iglesia como para el mundo político y el mundo social. Durante la intersesión se había sentido mucha preocupación por estos temas. El esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo suscitaba vivo interés en círculos eclesiales, porque se esperaba que dicho esquema introdujera nuevas modalidades en su descripción de las relaciones entre la Iglesia y las realidades temporales. En las revistas teológicas se habían publicado muchos artículos sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo y sobre la relación entre la creación y la encarnación, así como sobre problemas específicos en antropología²³.

Se prestaba la máxima atención a problemas específicos como el diálogo, las relaciones con el ateísmo y el marxismo, y la paz. Durante la intersesión se hicieron muchas aportaciones —más o menos originales— al tema del diálogo. Éstas evaluaban los esfuerzos realizados en muchas zonas, especialmente en Italia y en Francia, para volver a formular las relaciones de la Iglesia con ambientes distantes de ella. Una buena dosis de confusión se debió a que el término *diálogo* se entendía como referido a realidades muy diferentes, y la gente volvía sus ojos al Concilio para que aclarase el asunto. La creación por la Santa Sede, a comienzos de abril, de la Secretaría para los no creyentes fue bien acogida por muchos como un reconocimiento de los esfuerzos por entablar diálogo en el ámbito local, pero este acontecimiento fue seguido bastante rápidamente por advertencias restrictivas dictadas por Pablo VI.

En cuanto al problema del control de la natalidad, se sabía que Pablo VI había nombrado una comisión extraconciliar para que estudiara la cuestión. La gente se hallaba muy interesada en la labor de la comisión, y se experimentaba incluso una viva expectativa de que el Concilio dijera algo nuevo sobre el tema. El hecho de que Pablo VI recibiera a la comisión en audiencia en febrero fue interpretado como una señal de que estaba próxima una conclusión, pero no se facilitó información alguna sobre el contenido de la labor de la comisión. La discusión sobre el tema se veía fomentada por algunas declaraciones del presidente de los Estados Unidos, Lyndon B. Johnson, en favor del control de la natalidad. En julio, una decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos había declarado que era anticonstitucional la prohibición de productos contra el

23. En conexión con estos últimos problemas se hallaba también el renovado interés por las relaciones entre la fe y la ciencia. En muchas publicaciones periódicas, incluso en las menos especializadas, se habían hecho referencias bastante frecuentes a Teilhard de Chardin. Véanse, entre otros: Ch. Journet, *L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin*: Nova et Vetera 39/4 (1964) 305-310 (también en Studi Cattolici 9 [1965] 7-10); C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Christological Problem*: Harvard Theological Review 58/1 (1965) 91-126; E. Colomer, *Teilhard de Chardin diez años después*: Razón y Fe 172/1-2 (1965) 17-36; P. Crozon, *Interrogations sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*: Masses Ouvrières 21/4 (1965) 33-55. El problema de las relaciones entre la fe y la ciencia se enfocaba no sólo con arreglo a las líneas apologéticas tradicionales, sino también en la forma de un diálogo entre dos humanismos: cf. Y. Congar, *Théologie et sciences humaines*: Esprit 33/7-8 (1965) 121-137. El último fascículo de «Studi Cattolici» correspondiente a 1964 estaba dedicado a este diálogo y contenía varios artículos sobre las ciencias modernas; cf., en particular, J. M. Albareda, *Idolatria e verità nella scienza*: Studi Cattolici 8/12 (1964) 68-70; J. Daujat, *La chiesa incoraggia la ricerca scientifica*: Studi Cattolici 71-73; E. Rivero, *L'etica del umanesimo scientifico*: Studi Cattolici 73-79. J. Maritain habló también sobre el tema: *Le témoignage rendu par les sciences à l'existence de Dieu*: Nova et Vetera 39/4 (1964) 302-304.

control de la natalidad. Las reacciones de los obispos de los Estados Unidos fueron inicialmente cautelosas, pero poco a poco se fueron haciendo más enérgicas en cuanto a rechazar cualquier política pública en favor del control de la natalidad.

Mientras tanto, algunas organizaciones internacionales habían comenzado a examinar más de cerca los problemas demográficos. En julio, la Organización Mundial de la Salud publicó un estudio: «Aspectos de la salud en la situación demográfica mundial». El hecho de que Henri de Riedmatten, el experto de la Santa Sede, fuera consultado oficialmente durante la redacción del documento demostraba el interés que la Iglesia católica sentía por la iniciativa. La postura que el experto adoptó no parecía enteramente hostil a los fines de la declaración, incluso en la esfera del control de la natalidad, aunque permanecía firme en cuanto al principio moral que rige los medios que deban utilizarse²⁴. En septiembre, las Naciones Unidas patrocinaron un gran congreso internacional celebrado en Belgrado para estudiar estos problemas. Dentro del mundo católico, la discusión especialmente de los aspectos morales y éticos prosiguió incesantemente y suscitó intervenciones que a menudo eran muy penetrantes científicamente. Surgieron nuevas controversias en Gran Bretaña después de la publicación de un libro por el arzobispo Thomas Roberts, que reunía opiniones de eminentes representantes del catolicismo inglés en favor del control de la natalidad²⁵.

Eran aún mayores las expectativas públicas sobre el tema de la paz. El urgente llamamiento pronunciado por Pablo VI en Bombay en favor de la reducción de los gastos militares no fue acogido con mucho interés en los círculos diplomáticos, si prescindimos de declaraciones generales efectuadas por pura fórmula. La situación internacional, con sus ansiosos y a menudo trágicos movimientos de descolonización en África y Asia, estaba condicionada en gran medida por la rivalidad entre las grandes potencias mundiales por conseguir el control sobre los nuevos países. El bombardeo del Vietcong por los Estados Unidos había comenzado en febrero y llegaría a ser cada vez más intenso. Provocaba una oposición cada vez más fuerte. Se hallaban también en crisis las Naciones Unidas, cuya autoridad y capacidad parecían completamente inadecuadas para la situación²⁶. A la vista de esta circunstancia, la Santa Sede incrementaba en gran medida su actividad para restaurar la autoridad política de la organización internacional, evidentemente con la intención de desempeñar el papel de un autorizado interlocutor con la misma²⁷.

24. Cf. H. de Riedmatten, *La politica demografica dell'ONU a una svolta?*: OssRom (23 de diciembre de 1964) 2.

25. Thomas Roberts (ed.), *Contraception and Holiness: The Catholic Predicament*, New York 1964; sobre este incidente véase el artículo: *USA contrastanti opinioni di teologi. L'intervento dello Stato e la limitazione delle nascite*: Il Regno 10/9 (1965) 344. Roberts, jesuita inglés, había sido arzobispo de Bombay de 1937 a 1950, cuando renunció a su cargo para que un obispo nativo pudiera ocupar la sede.

26. Sobre este punto en particular, cf. M. Villary, *La crise des Nations Unies*: Études 91/5 (1965) 603-616.

27. Las celebraciones públicas del vigésimo aniversario de la Carta de las Naciones tuvieron lugar en Nueva York, en los días 23 al 27 de junio, y terminaron con una «Celebración religiosa para implorar la paz mundial». Pablo VI fue invitado a la celebración, pero él envió una delegación de alto nivel y un mensaje personal de apoyo (OssRom, 28-29 de junio de 1965). Todo esto era un preludio del viaje proyectado para el siguiente mes de octubre.

Después de la conferencia internacional celebrada en febrero sobre la *Pacem in terris*, que había recibido muchísimos comentarios en la prensa católica, las referencias de Pablo VI a la paz se hicieron más frecuentes. Parece que la Santa Sede abrigaba serias preocupaciones sobre la posibilidad de una escalada nuclear del conflicto desencadenado en el Sudeste asiático. En julio comenzaron a difundirse rumores sobre una posible visita de Pablo VI a Nueva York y a las Naciones Unidas²⁸. Mientras tanto, organizaciones católicas continuaban sus actividades en favor de la paz. Durante el anterior mes de diciembre, Pax Romana había celebrado su decimoséptima asamblea en Bombay; en febrero, al mismo tiempo que se celebraba en Nueva York la conferencia sobre la *Pacem in terris*, se reunía en París el consejo general de Pax Christi²⁹. El llamamiento en favor del desarme, lanzado por Pablo VI en Bombay, seguía teniendo eco en la prensa religiosa, y se dedicaba cuidadosa atención a los problemas que afectaban a los esfuerzos positivos para el establecimiento de la paz, para el desarme, para la lucha contra la pobreza y en favor del desarrollo en el Tercer Mundo.

Tan vivas como las expectativas acerca del esquema XIII, sobre la Iglesia en el mundo moderno, eran las expectativas que se referían a los esquemas que trataban sobre la libertad religiosa y sobre el judaísmo, cuestiones que eran muy importantes en la vida política de muchas naciones y de gran interés para la opinión pública. El año 1965 comenzaba con una explosión de confianza con respecto a la libertad religiosa, a causa de

28. He aquí un elocuente pasaje del diario de Congar: «El P. Courtois (de los Hijos de la Caridad), a quien vi en Lyon el día 5 de julio, me dijo que en Roma existe gran temor de que agosto pueda contemplar el uso de armas atómicas en el conflicto entre los Estados Unidos y China en Vietnam. Hay un grupo en los Estados Unidos que piensa: 'Ha llegado el momento de dejar fuera de combate a China. China no posee una bomba realmente eficaz, y Rusia la apoya únicamente desde lejos. Dentro de unos cuantos años, será demasiado tarde... Está en juego ahora el futuro del mundo libre'. El Papa, consciente de la inmensidad y, como él piensa, de la inminencia del peligro, desearía ir a Nueva York y al podio de las Naciones Unidas a fin de advertir del peligro. Él ha solicitado oficialmente que las Naciones Unidas le inviten. Por otro lado, el pontífice no desea hacer este gesto, a menos que tenga de antemano alguna seguridad de que se le va a escuchar. Si el Papa va a Nueva York y habla y luego, ocho días después, se arroja la bomba, ¿cómo se verían las cosas?».

«¡Pero es inútil esperar hasta que, antes de hablar, uno esté seguro de que le van a escuchar! Si el Papa está seguro de que el peligro está muy próximo, entonces él —evidentemente— debería actuar. Él debería sentirse obsesionado por *El Vicario*» (JCongar, julio de 1965, II, 379-380). Cf. también *Se il papa andasse all'ONU: L'incontro al vertice più clamoroso de la storia*: II Regno 10/7 (1965) 281; y *L'observateur du Saint-Siège confirme les projets de visite de Paul VI à l'ONU*: ICI 20/3 (1965) 119.

29. En esta última ocasión el cardenal Alfrink pronunció algunas importantes palabras que se referían también a la labor del Concilio: «La finalidad del Concilio es fomentar la paz. Se trata de una tarea evangélica. Pero la Iglesia no tiene sencillamente la obligación de predicar la paz. Debe apoyar, además, todos los esfuerzos que se están realizando para preservarla y, por tanto, debe estudiar todos aquellos problemas que tienen que ver con la guerra y con la paz, a fin de encontrar caminos y medios para preservar y consolidar la paz... Lo que el mundo espera del esquema XIII del Concilio no es una respuesta puramente teórica y casuística. Lo que el mundo quiere es que el Concilio le muestre el camino para evitar el tener que vivir con el terror de las armas atómicas, que son lo opuesto a la dignidad de la especie humana, aun en el caso de que no la destruyan. El papa Juan XXIII entendió esta verdad, y por eso él pidió, en su encíclica *Pacem in terris*, que todas las naciones desterraran las armas atómicas. No olvidemos que la Iglesia no puede impedir la utilización de esas armas, ni siquiera mediante una solemne condenación de las mismas. Las personas mismas, y ellas solas, son las que tienen la capacidad y el poder para impedir que la humanidad cometa suicidio»: II Regno 10/3 [1965] 119.

la aprobación de leyes sobre ella en España. El discurso de fin de año del general Franco en 1964 había sido bastante explícito sobre la materia. Pero exactamente unos cuantos días antes se había aprobado una nueva ley española acerca del derecho de asociación; esta ley imponía algunas limitaciones muy graves, y fue acogida por los católicos españoles con manifiesta hostilidad.

Mientras que la ley española tenía la finalidad primordial de proteger la igualdad de derechos de las confesiones no católicas, vemos que en otros países existía una situación opuesta; en ellos los obispados pedían el reconocimiento de la libertad religiosa con el fin de defender las prerrogativas de la Iglesia católica. Surgieron problemas especialmente en los países de régimen soviético de la Europa oriental, donde la libertad religiosa era el principal tema de disputa con las autoridades civiles. Pero incluso en los Estados Unidos seguía habiendo gran sensibilidad hacia estos temas, especialmente en conexión con las nuevas reglas educativas de la legislación, firmadas por el presidente Johnson en abril, ya que estas normas parecían amenazar algunos derechos adquiridos por las escuelas católicas. Surgieron también graves preocupaciones por las noticias acerca de planes para nacionalizar las escuelas en algunos países que habían adquirido recientemente la independencia, y que se hallaban bajo influencias comunistas (por ejemplo, Birmania).

En cuanto a la declaración sobre los judíos, algunas señales de la importancia política del debate se manifestaron en febrero, cuando, bajo presión de la Santa Sede, Italia prohibió la representación del drama de Hochhuth titulado *El Vicario*. Esta medida tuvo el previsible efecto de aumentar el interés de la gente por el drama, y *L'Osservatore Romano* se vio impulsado a defender toda la gama de actividades de Pío XII, acen tuando especialmente su actividad en favor de la paz. Pero la opinión pública había dado crédito a las acusaciones de Hochhuth y había mostrado que pensaba que la Iglesia católica debía ofrecer algún acto de reparación al pueblo judío; en particular, deseaba que se retirase la acusación de pueblo «deicida», que se había formulado tradicionalmente contra los judíos.

Mientras tanto, había comenzado la organización de la Secretaría para los no cristianos, pero su actividad se hallaba orientada primordialmente a la búsqueda de contactos con obispos en regiones de culturas no cristianas. En marzo, el cardenal Marella, presidente de la nueva secretaría, había asistido en el Japón, como legado pontificio, a las celebraciones que conmemoraban el descubrimiento de descendientes de los primeros cristianos japoneses y que celebraban el renacimiento de las misiones católicas³⁰. A comienzos de mayo el Papa creó en el seno de la secretaría una sección especial para «las relaciones entre los musulmanes y los cristianos», sección a cuyo frente se hallaba J. Cuoq de los Misioneros de África³¹. Mientras tanto la secretaría proseguía su estudio teológico sobre la salvación de los no cristianos³².

30. El día 25 de marzo Marella fue el invitado de honor en una recepción patrocinada por la Sociedad japonesa para el estudio de las religiones, el Instituto internacional para el estudio de las religiones japonesas y el Instituto oriental para la investigación religiosa (cf. Caprile IV, 558).

31. *Ibid.*, 557.

32. «Synthèse des travaux du Secrétariat et des Consultants sur le thème du salut des non-chrétiens» (Documentos de Lercaro, 227). Véase Cicognani a Marella, 8 de julio de 1965, alabando la labor realizada en este documento, que Cicognani esperaba que fuera publicado (Documentos de Lercaro, 225).

b) *La actividad de las conferencias episcopales como anticipación del nuevo período*

Según se acercaba el cuarto período, se iba sintiendo cada vez mayor incertidumbre acerca de las repercusiones que las innovaciones del Concilio estaban teniendo ya sobre la vida de la Iglesia en diversos países. Los principales esquemas que figuraban en el orden del día conciliar y el carácter delicado de los temas que había que discutir todavía, seguían arrojando sombras de preocupación sobre el posible desarrollo de la labor del Concilio. El día 12 de junio, la Secretaría general envió a los padres cinco de los once esquemas que figuraban en la agenda. En cuanto los padres llegaran a Roma, encontrarían también los textos de otros esquemas, sobre los que deberían votar únicamente acerca de la *expensio modorum* o efectuar una votación final³³. De esta manera, los obispos y los teólogos podrían dedicar los meses de verano a un estudio atento de los esquemas³⁴.

Como en las intersesiones anteriores, el intercambio de ideas sobre los nuevos anteproyectos era importante y, seguramente, fue más amplia de lo que se halla documentado en las fuentes disponibles actualmente. Durante esos meses, muchas conferencias episcopales pusieron en el orden del día de sus reuniones el examen de los esquemas, de tal manera que, cuando se reemprendieran los trabajos, las conferencias pudieran ofrecer posturas comunes. En general, las conferencias episcopales intensificaron sus esfuerzos, a fin de organizarse a sí mismas más eficientemente y asegurar que hubiera comunicaciones internas más eficaces. El intercambio de ideas sobre temas y documentos conciliares condujo a una mayor concienciación de los problemas específicos e hizo posible expresar posturas comunes de cara a la sociedad civil y política.

Para muchos obispados, aquellos meses fueron también meses de importantes experimentos en cuanto a la actividad episcopal organizada, a la hora de ocuparse de instituciones existentes en sus respectivos países. La segunda asamblea plenaria de la Conferencia episcopal de África Ecuatorial y del Camerún se celebró durante los días 11 al 15 de junio a fin de discutir la reforma litúrgica³⁵, pero abordó también problemas del desarrollo económico y social del continente³⁶. Al final de la reunión, el grupo difundió un mensaje dirigido «a los cristianos y a todos los que trabajan por una África mejor». El mensaje hacía mucho hincapié en el respeto a la dignidad humana, pronunciándose

33. Cuando Felici envió el esquema, el día 12 de junio, instaba también a los padres conciliares que tenían intención de hablar sobre los dos primeros esquemas del orden del día (la libertad religiosa y la Iglesia en el mundo moderno), a que enviaran una síntesis de sus declaraciones antes del 9 de septiembre (AS V/3, 332-333).

34. Tromp a Schauf, el 27 de junio de 1965, sobre la situación de los esquemas, y Schauf a Suenens, el 27 de junio de 1965 (Documentos de Schauf, cartas).

35. Se pidió a los monasterios benedictinos de Mont-Febe en el Camerún y de La Bouenza en el Congo que colaboraran en la creación de un centro de investigación y documentación litúrgica.

36. La primera asamblea se había celebrado el año anterior; la conferencia creó una serie de comités cuyos presidentes formaban un consejo central que debía reunirse anualmente, mientras que la asamblea se reuniría cada dos años. La sede de la asamblea y sus oficinas fueron situadas en Yaundé (cf. *Cameroun: Seconde assemblée plénière de la Conférence épiscopale d'Afrique équatoriale-Cameroun*: ICI 243 [1 de julio de 1965] 9; y *La conferenza episcopale dell'Africa Centrale sul problema dell'etica politica*: Il Regno 10/7 [1965] 312).

especialmente contra la tortura y contra la carrera de armamentos. El mensaje suscitó una notable respuesta, incluso por parte de la prensa internacional. A finales de julio, el comité permanente del episcopado congoleño se reunió y redactó instrucciones para la futura actividad pastoral en aquel país³⁷. En Latinoamérica, el 7 de julio, los obispos de Colombia publicaron en su reunión general una carta colectiva acerca de la situación social en su país, y reclamaron los cambios necesarios para que todos los miembros de la sociedad pudieran tener su legítima porción de bienes materiales; apelaron a la doctrina social de la Iglesia, al recordar a los terratenientes las obligaciones que les incumbían con respecto a la comunidad³⁸.

Durante esos mismos meses se realizaron los primeros intentos por lograr que los órganos permanentes de las conferencias episcopales fueran más eficientes. En Francia el consejo permanente se reunió para discutir la situación pastoral en las diversas regiones del país y para abordar la difícil cuestión suscitada por las posturas adoptadas por la JEC³⁹. En Italia, a partir de diciembre de 1964, se estudiaron planes para revisar la constitución de la Conferencia episcopal italiana. La empresa, a instancias de Pablo VI, fue iniciada por el cardenal Siri, presidente de la conferencia, quien confió la tarea de redactar un esbozo al secretario, Castelli. La conferencia se dedicó a desarrollar el anteproyecto durante los primeros meses de 1965, y el plan final fue luego sometido al examen del Papa y de la Congregación del Consistorio. La constitución pretendía ser la herencia legada por Siri a la conferencia, pero cuando su período como presidente terminó en septiembre de 1965, Pablo VI pensó que era mejor marcar un cambio nombrando, para que estuviera al frente de la conferencia, a un comité rector integrado por Urbani, G. Colombo y Florit; de esta manera puso fin al período inicial y de incubación de la conferencia y colocó los cimientos para que ésta se reiniciara sobre una base diferente.

Además, muchas conferencias episcopales volvieron también su atención a la próxima reanudación de la labor del Concilio. El boletín oficioso de la Conferencia episcopal francesa, que comenzó a publicarse en julio y que aparecía cada dos semanas, dedicó todos sus números a efectuar análisis de los nuevos esquemas, análisis realizados por teólogos que habían colaborado estrechamente en la elaboración de dichos esquemas⁴⁰.

37. Cf. *Congo Leo: I vescovi africani: superare il proselitismo per un servizio disinteressato alla comunità*: Il Regno 10/9 (1965) 346.

38. Cf. *Colombie: Lettre collective de l'épiscopat sur la situation sociale*: ICI (agosto de 1965) 8.

39. Algún resentimiento lo originó el hecho de que, al final de la sesión de trabajo, se celebró una extensa conferencia de prensa para informar sobre los problemas abordados (cf. *La situazione della chiesa francese*: Il Regno 10/7 [1965] 309-310).

40. Y. Congar, *Le schéma «De ministerio et vita sacerdotali»*: EtDoc 2 (14 de mayo de 1965); Le Bourgeois y Ch. Moeller, *Le schéma du décret «De accommodata renovatione vitae religiosae»*: EtDoc (31 de mayo de 1965); Y. Congar, *Le nouveau schéma «De activitate missionali Ecclesiae»*: EtDoc 5 (14 de junio de 1965); T. Camelot, *Les propositions «De institutione sacerdotali»*: EtDoc 6 (22 de junio de 1965); T. Camelot, *La déclaration sur l'éducation chrétienne*: EtDoc 7 (3 de julio de 1965); J. Daniélou, *La déclaration «De Ecclesiae habitudine ad non christianos»*: EtDoc 8 (3 de julio de 1965); P. de Surgy, *La nouvelle rédaction du schéma sur l'apostolat des laïcs*: EtDoc 9 (16 de julio de 1965); P. Haubtmann, *Le schéma de la constitution pastorale «De Ecclesiae in mundo huius temporis»*: EtDoc 10 (25 de agosto de 1965).

La Conferencia episcopal italiana aplazó el ocuparse de los nuevos esquemas hasta el comienzo del período conciliar, cuando todos los obispos ya estuvieran presentes en Roma. A comienzos de julio, Siri informó a los obispos, en una carta circular, que durante el próximo período continuaría la práctica de celebrar reuniones semanales de estudio, una práctica que había dado resultados notables durante los dos períodos anteriores; se reunirían los jueves por la tarde en la Domus Mariae⁴¹. Como preparación para las reuniones, la secretaría de la conferencia recopiló y envió a cada uno de los miembros algunos materiales de estudio acerca de cada esquema; estos materiales consistían, en su mayor parte, en observaciones o informes de obispos y teólogos italianos. La primera de las reuniones fue convocada para el 16 de septiembre, y como preparación para ella varios informes –redactados por Carli, Florit, Siri y C. Colombo– sobre el esquema acerca de la libertad religiosa fueron enviados a los obispos o puestos a disposición de ellos a su llegada. Otros informes –redactados por Carli, Nuzzi y Marafini– se ocupaban del esquema acerca de la Iglesia en el mundo moderno⁴².

Algunas conferencias regionales celebraron sus reuniones preparatorias durante el mes de agosto, en particular las conferencias de las regiones Flaminia y Emiliana y de las regiones de la Lombardía y del Véneto⁴³. En esta última reunión, celebrada en Verona los días 17 al 19 de agosto, se presentaron algunos informes importantes, especialmente el elaborado por C. Colombo acerca de la libertad religiosa, en el cual él defendía sustancialmente el texto del esquema que había sido preparado durante los meses anteriores. El texto de este informe fue incluido entre los materiales preparados para la reunión general de toda la Conferencia episcopal italiana el día 16 de septiembre, en donde este informe representó la postura dialécticamente opuesta a las posturas sumamente críticas adoptadas por Siri, Carli y, en alguna medida, por Florit⁴⁴. Otro participante en la reunión de Verona fue G. Gargitter, obispo de Bolzano-Bressanone, quien se encargó de explicar el capítulo sobre la guerra y la paz en el esquema XIII. Había solicitado a Hengsbach, que había intervenido directamente en la redacción de este capítulo, que le proporcionara algunas ideas útiles para elaborar su informe⁴⁵. Gargitter constituía habitualmente un valioso enlace entre los episcopados italianos y los alemanes.

Los obispos alemanes dedicaron también su reunión anual en Fulda (durante la última semana de agosto) al estudio de los nuevos anteproyectos. Discutieron, en particular,

41. A. Castelli a los obispos italianos, 5 de julio de 1965 (Documentos de D'Amato).

42. F. Sportelli, *La Conferenza episcopale italiana (1952-1972)* (Galatina 1995, 213-217). Los informes se encuentran en los Documentos de Gasbarri, 573.

43. La reunión de la Conferencia episcopal de la región Flaminia y Romagnola, celebrada durante los días 24 y 25 de agosto en la Villa Revedin (Bologna), discutió acerca de la libertad religiosa y del esquema XIII. Dossetti tomó las notas para las actas (véase el manuscrito en los Documentos de Dossetti, 592). En cuanto al juicio, bastante crítico, de Dossetti sobre el *De libertate religiosa* y sobre el esquema XIII, cf. *DNICora Alberigo*, 14 de septiembre de 1965.

44. Los documentos se hallan en los papeles de Carraro, 1/2-3. El informe de Colombo apareció en el boletín n° 6, correspondiente a 1965, de la Conferencia italiana: «Considerazioni sulla Dichiarazione 'De libertate religiosa': Relazione tenuta da Sua Eccellenza Mons. Carlo Colombo, Vescovo tit. di Vittoriana, a S. Fidenò (Verona), nel Convegno degli Episcopati della Regione Lombarda e delle Regione Veneta (17-19/08/1965)».

45. Gargitter a Hengsbach, 2 de julio de 1965 (Documentos de Hengsbach, cart. 122).

los dos esquemas más importantes: sobre la libertad religiosa (con un informe redactado por Jaeger) y sobre la Iglesia en el mundo moderno (con un informe redactado por Hengsbach). Hablaron también acerca de otros esquemas: el apostolado de los laicos (autor del informe: Hengsbach), los sacerdotes (Janssen) y la revelación (Schröffer)⁴⁶. La reunión fue notable porque durante ella la hostilidad del episcopado alemán hacia el nuevo anteproyecto del esquema XIII adoptó una forma más clara. Al preparar su informe, Hengsbach había solicitado la ayuda de Hirschmann, su teólogo de confianza, pero había consultado también a otros expertos como O. von Nell-Breuning para el capítulo sobre la vida económica y social. Döpfner, por su parte, había pedido a K. Rahner un juicio detallado sobre el esquema; luego él se lo transmitió a Hengsbach.

Las observaciones de Rahner eran especialmente críticas respecto al enfoque adoptado en el texto y también en cuanto a su base teológica, que él consideraba completamente inadecuada. El esquema se ocupaba de la realidad del mundo, decía él, en términos únicamente sociológicos; no tenía en cuenta suficientemente la relación entre las dimensiones natural y sobrenatural; y no consideraba cómo la historia de la salvación da un especial significado al mundo. Ahora bien, puesto que estaba claro que el Concilio no podía seguir decidiendo no publicar este documento, sobre el cual se centran tantas expectativas, Rahner sugería dos enfoques: uno era que el Concilio diera su aprobación general al esquema y que luego lo confiara a una comisión posconciliar, juntamente con un mandato explícito; el otro era que el Concilio aprobara el esquema tal como estaba, pero que enunciara también abiertamente que el documento no estaba suficientemente maduro teológicamente, y no pretendía ser sino un primer paso en el diálogo de la Iglesia con el mundo⁴⁷.

Hengsbach, uno de los más influyentes miembros de la subcomisión central encargada del esquema, acogió las observaciones críticas de Rahner en Fulda, donde él defendió el texto y la labor realizada por la comisión. Reconoció la validez de las objeciones que se hacían al texto, pero mantuvo que durante el cuarto período, gracias en parte a los debates sobre el esquema, sería posible corregirlo y mejorarlo en las esferas que Rahner había señalado. Si esto no fuera posible para lograr tales mejoras, deseadas por todos, una solución podría ser, según Hengsbach, la de reconocer en la introducción el carácter insuficientemente maduro del documento y publicarlo sencillamente como una «carta» procedente del Concilio⁴⁸.

46. Döpfner a los obispos alemanes, 7 de julio de 1965 (Documentos de Hengsbach, cart. 123).

47. [K. Rahner], «Anmerkungen zum Schema De Ecclesia in mundo huius temporis (in der Fassung vom 28.5.65)» (Documentos de Hengsbach, 114 y 122). Cf. J. Komonchak, *Le valutazioni sulla Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, en J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000, 115-153; G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000, 617-626.

48. En la reunión celebrada en Ariccia durante el anterior mes de febrero, Wright había sugerido ya la idea de publicar el esquema como una carta pastoral colectiva de todo el colegio episcopal (cf. JCongar, 3 de febrero de 1965, II, 312-313). Cicognani formuló una propuesta parecida en la reunión de la Comisión de Coordinación (CC) el día 11 de mayo de 1965: «Su Excelencia Morcillo observó que la descripción de 'constitución pastoral' para el documento es exagerada, porque realza demasiado el contenido y la forma en que se discuten y contestan las cuestiones suscitadas con respecto al esquema. Cicognani estaba de acuer-

Después de una discusión bastante acalorada, Hengsbach consiguió finalmente que se aceptara una postura «posibilista», con un documento que comenzara destacando los aspectos positivos del nuevo esquema y que fuera luego relativamente suave en sus críticas. Suscitó también la posibilidad de que al esquema se le llamara «Carta (Encíclica) procedente del Concilio». Un apéndice al documento refería las observaciones formuladas por Rahner, con todo su carácter incisivo, aunque se mantenían anónimas («Observaciones generales de un experto teólogo») y no contenía las dos propuestas con las que tales observaciones habían terminado originalmente⁴⁹.

2. Pablo VI y el final del Concilio

a) Señales de preocupación

El nuevo y último período del Concilio comenzaría el 14 de septiembre, festividad de la Exaltación de la Santa Cruz. Los padres conciliares, procedentes de todas las partes del mundo, debían regresar a Roma, «cerca de la tumba del apóstol Pedro, trayendo consigo a este centro de la unidad católica las expectativas, los deseos y las angustias de sus gentes, que tenían puestos los ojos con inmensa esperanza en la reunión ecuménica. Con sus trabajos harán que finalice la gran celebración conciliar». Tal era el deseo que Pablo VI expresaba en una exhortación apostólica el 28 de agosto de 1965, escrita como preparación para el nuevo período del Concilio⁵⁰. El Papa situaba el próximo período bajo un doble signo: en primerísimo lugar, el signo de la cruz de Cristo, el poder salvífico que el Concilio atestiguaría ante el mundo. El Concilio debía dar testimonio de «los derechos que por su cruz el Salvador ha obtenido sobre todo corazón humano», y los padres conciliares debían proclamar

en voz alta el mensaje de esperanza, amor y paz, que Cristo es el único que, con divina autoridad, dirige a las generaciones de la humanidad que hoy día se sienten justamente orgullosas de sus logros en el conocimiento y en el progreso, de sus audaces descubrimientos y experimentos científicos, y de sus realizaciones sociales y políticas. Y, no obstante, sin Cristo, es decir, sin aceptar su enseñanza celestial y sin obedecer voluntaria y fielmente a su mandamiento de amor, las personas se hallan siempre sujetas a angustiosa incertidumbre acerca de cuestiones a las que ellas no pueden dar respuesta, y por el efecto erosivo de la desconfianza, de la enfermedad, del hambre y de la guerra⁵¹.

do con esta observación y añadía que había que encontrar la manera de no comprometer a la Iglesia en cuestiones que estaban siendo discutidas todavía y que no tenían una solución cierta. Por eso, él proponía que al esquema no se lo llamara una 'Constitución', sino más bien una 'Carta' o 'Declaración' del Concilio dirigida al mundo. Pero la propuesta no logró obtener el acuerdo de muchos de los cardenales» (AS V/3, 302).

49. «Animadversiones propositae nomine Conferentiae Episcoporum linguae Germaniae et Scandiae ad Schema Constitutionis Pastoralis 'De ecclesia in mundo huius temporis' (forma a die 28.5.65)» (Documentos de Hengsbach, 114 y 122). Había dos apéndices, ambos tomados de las «Anmerkungen» de Rahner: «Adnexum I: Animadversiones in particulari Secretariatui tradendae», y «Adnexum II: Animadversiones Generales alicuius theologi periti» (cf. AS V/3, 28-33 y 902-910).

50. Exhortación apostólica *Quarta sessio concilii*, en AAS 57 (1965) 689-693.

51. *Ibid.*, 690.

Ninguno de los padres y de los teólogos que leían estas palabras podían dejar de captar las señales que ellas contenían con respecto a uno de los más importantes esquemas que figuraban en el orden del día, el texto sobre la Iglesia en el mundo moderno, un texto que, en su búsqueda de un lenguaje que pudiera compartir con los hombres y mujeres actuales, y con su intento de interpretar el asombroso progreso de la historia, parecía inclinarse hacia una valoración completamente positiva de la situación humana. Para poner de manifiesto el significado salvífico de la cruz, en la tarde del día 14 de septiembre, después de que las ceremonias de apertura del nuevo período se hubieran celebrado por la mañana en San Pedro, el Papa y los padres conciliares se dirigieron en procesión penitencial, con las sagradas reliquias, desde la Iglesia de Santa Croce a la Basílica de San Juan de Letrán, la catedral de Roma.

La segunda señal era más explícita aún. Durante todo el período el Santísimo Sacramento estaría expuesto en la Capilla Paulina del palacio apostólico, «para que los corazones y las oraciones de los padres que trabajaban en el Concilio y de todos aquellos —sacerdotes, almas consagradas y fieles laicos— que prestan servicio en nuestra casa, puedan dirigirse constantemente hacia Jesucristo en la eucaristía, que es el centro de amor y el lazo de unidad en la Iglesia». La intención aquí era evidentemente la de reavivar la dimensión espiritual del Concilio. Pero la publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, unos días más tarde, haría ver claramente que la elección de la exposición eucarística significaba también y primordialmente una clara señal de oposición a los intentos que habían aparecido entre ciertos teólogos por cuestionar algunos de los dogmas tradicionales de la Iglesia católica.

Pablo VI dio una señal más del espíritu que debía inspirar la labor del Concilio, cuando el día 12 de septiembre, precisamente antes de la ceremonia de apertura, él bajó a las catacumbas de Domitila para una celebración de expiación. En su homilía explicó que él concedía a este gesto un profundo significado eclesiológico: «En la víspera de la reanudación final del Concilio ecuménico hemos venido aquí... para beber de las fuentes; hemos venido para honrar estas bajas pero gloriosas tumbas y para sacar de ellas amonestación y vigor; hemos venido para sentir, fluyendo a través de nuestra actual experiencia, una tradición que no es olvidadiza, que no es desleal, sino que es siempre la misma, siempre vigorosa, siempre fructífera». Las catacumbas, dijo, conmemoraban «una larga historia de ocultación, impopularidad, persecución y martirio», a la que se había visto sometida la Iglesia de los primeros siglos; al mismo tiempo, las catacumbas preservaban la memoria de «una cercanía personal y colectiva a Dios, que es bellísima y fructífera, una pacífica y humillada profesión de fe».

El signo de las catacumbas pretendía evidentemente recordar a los padres la «Iglesia del silencio», y así lo hizo clarísimamente el Papa cuando se refirió a la libertad de fe como una libertad de espíritu que maduraba en los cristianos en el tiempo de las persecuciones. De esta manera se daba una significación mítica a la Iglesia primitiva: precisamente en medio de la hostilidad del mundo circundante, la Iglesia había encontrado sus dimensiones más auténticas. Era un modelo válido para cualquier situación: «Aquí la cristiandad desarrolló una conciencia de su inalienable compromiso; aquí se produ-

jo el desafío, no ruidosamente, no a la ligera, no de manera insultante, sino un desafío lanzado contra las energías negativas del mundo circundante».

En la víspera de la nueva fase de los trabajos, las principales preocupaciones de Pablo VI parecían centrarse, primeramente, en el peligro de que la recepción de las innovaciones conciliares quedara fuera de control, y en segundo lugar, en la cuestión de la recta relación con el mundo moderno, una relación que preservara estrictamente la necesaria distancia entre la fe cristiana y las realidades temporales. Estas dos preocupaciones dominaron las alocuciones pontificias de los miércoles desde finales de julio hasta mediados de septiembre, en las cuales se expresaron con constante insistencia.

El día 28 de julio Pablo VI recordó a los fieles que ellos debían entenderse a sí mismos, de conformidad con su función propia, como participantes en el Concilio en lo referente a la recepción de las verdades de fe y a la acción de salvaguardar y dar testimonio de lo que el Concilio decretara. Pero en este contexto el Papa encontró también erróneo el comportamiento de la gente que «se aprovecha de los problemas que [el Concilio] suscita y las discusiones que sigue entablando, a fin de provocar en ellos mismos y en otros un espíritu de desasosiego y de reformismo radical, tanto en las esferas de la doctrina como en las de la disciplina, como si el Concilio fuera una ocasión para desafiar los dogmas y las leyes que la Iglesia escribió en las tablas de su fidelidad a Cristo el Señor»⁵². Claro está que se formularon críticas parecidas contra quienes se mostraban reacios a aceptar y poner en práctica las directrices del Concilio. Pero estas últimas críticas no se expresaron con el mismo vigor.

Durante la semana siguiente, el Papa, cuando volvió a hablar del tema del Concilio, se detuvo únicamente a criticar a las personas que estaban reviviendo «errores antiguos y modernos, que habían sido ya corregidos y condenados por la Iglesia y excluidos de su herencia de la verdad», o que proponían hipótesis que «cuestionaban los principios, las leyes y las tradiciones, a los que la Iglesia se vincula firmemente y de los que no puede concebirse que ella se aparte jamás», o que cometían deslices formulando «odiosas críticas contra la historia y la estructura de la Iglesia, y proponían revisiones radicales de toda la actividad apostólica de la Iglesia y de su presencia en el mundo, con el resultado de que la Iglesia, lejos de adquirir aquellas nuevas virtudes y formas buscadas por el *aggiornamento* conciliar, terminaría haciéndose semejante al mundo, ese mismo mundo que dirigía su mirada a la Iglesia para recibir rayos de su luz y la fuerza de su sal, no para una complaciente aceptación de las teorías discutibles y de los hábitos profanos del mundo»⁵³.

En estas alocuciones Pablo VI no se refirió nunca al principio del diálogo, que él mismo había propuesto como un programa en *Ecclesiam suam*. En vez de ello, el Papa advirtió contra el peligro de hacer que la Iglesia se asemejara excesivamente al mundo moderno. El día 11 de agosto, el pontífice volvió a censurar el espíritu de criticismo radical que se observaba en personas que pensaban y actuaban «como si tuviéramos que comenzar hoy día a edificar la Iglesia, a rehacer sus doctrinas partiendo no tanto de los datos de la revelación y de la tradición, sino más bien de las realidades temporales de la

52. *Insegnamenti* III, 998.

53. *Ibid.*, 1004.

vida contemporánea». Se lamentaba de que «verdades que son atemporales porque son divinas estén siendo sometidas a un historicismo que a veces las despoja de su contenido y de su permanencia»⁵⁴. A la semana siguiente, aun reconociendo la legítima autonomía de la actividad humana en sus diversos campos, el pontífice recordaba a sus oyentes la necesaria referencia a Dios, tal como fue revelado por Cristo, cuando esas actividades tenían como su objeto «seres humanos y sus verdaderos intereses, es decir, su fin supremo», cuando, para decirlo con otras palabras, «la actividad llega a ser moral»⁵⁵. Y el día 25 de agosto, el Papa volvió a advertir contra aquella clase de naturalismo «que se propone conducir a la humanidad hacia un fin supremo dentro de la vida terrena, un fin que es asequible por los poderes humanos, aumentados por las posibilidades dadas por la ciencia», y mostró su preocupación de que ese naturalismo se estuviera difundiendo incluso entre los fieles católicos⁵⁶.

Desde luego, sería útil saber qué aspectos de la situación de la Iglesia impulsaron al Papa a una actitud tan cautelosa, pero eso será posible únicamente cuando los especialistas tengan acceso a fuentes y documentos que actualmente no están al alcance. En todo caso, no podremos menos de observar un verdadero cambio de tono en las referencias al mundo moderno, en comparación con lo que sucedía en años anteriores. Esto era una señal de los temores que fueron creciendo durante esos meses en el clima inseguro y tenso de las reacciones a la introducción de las novedades conciliares en la práctica de la Iglesia y a la primera recepción de las ideas conciliares en la discusión teológica. Éste era el espíritu en el que Pablo VI se preparaba para iniciar el nuevo período, durante el cual la atención de todos y cada uno se centraría precisamente en las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno.

b) *El período «final»: incertidumbres y estrategias para el futuro*

La transición de la intersesión a la reanudación de la actividad del Concilio era para el Papa una cuestión delicada y ponía en juego su propia comprensión del Concilio. En la exhortación apostólica del 28 de agosto, con su énfasis en el regreso de los padres a Roma, Pablo VI enunció claramente su visión del próximo período conciliar y hasta qué punto éste se diferenciaba de la intersesión. Las relaciones del pontífice con el Concilio fueron diferentes durante las dos fases. Aunque los órganos conciliares siguieron funcionando durante los meses de la intersesión, y el enfoque se centraba constantemente en la próxima reunión, estaba claro que para el Papa el tiempo en que el Concilio constituía una verdadera reunión era el de las congregaciones generales de los padres. El pontífice dijo a A. Wenger en una audiencia: «Sabemos que [el Concilio] es un tiempo de gracia, un momento importante en el tiempo de la Iglesia. Es como un sonar de la hora, precedido y seguido por silencio».

54. *Ibid.*, 1008.

55. *Ibid.*, 1012.

56. *Ibid.*, 1015. Pablo VI estaba repitiendo aquí literalmente las palabras de «un especialista contemporáneo», sin especificar su nombre.

En un artículo publicado en *L'Osservatore Romano* del día 28 de junio de aquel año, Giovanni Caprile recogió esta imagen para expresar la especial actitud de escucha que el Papa cultivaba incluso durante los incidentes sumamente turbulentos del período anterior, una actitud que muchos comentaristas fueron incapaces de ver y que interpretaron erróneamente como incertidumbre e indecisión. Pero la imagen del sonar de la hora y del silencio ayuda también a entender la distinción que Pablo VI veía entre el tiempo del Concilio y el tiempo ordinario, por mucha intersección que hubiera entre esos dos tiempos, y por el papel del pontífice en esos dos tiempos diferentes.

Varias veces, durante las semanas que precedieron al comienzo del Concilio, Pablo VI habló nuevamente del Concilio como de la «hora de Dios». Además de los significados teológicos y espirituales que la expresión pueda tener, está claro que el pontífice pensaba en el Concilio como en un momento extraordinario y, por tanto, limitado en el tiempo. Sus insistentes referencias al hecho de que el cuarto período sería el último, revelaban la urgencia con que él deseaba llevar la experiencia conciliar a un final. Contribuían a esa urgencia sus preocupaciones por las señales de desasosiego y de tensión durante esos meses.

Por eso, no es sorprendente que los actos de gobierno eclesial que el pontífice efectuaba durante el período final fueran realizados, con creciente decisión, dentro de una perspectiva posconciliar. En la clase ordinaria de tiempo que precedía y seguía al Concilio, correspondía al Papa poner en práctica lo que el Concilio decidía. En la alocución al Sacro Colegio en el día de su onomástica, el 24 de junio, Pablo VI dio expresión clara a esta idea:

El Concilio será capaz, como esperamos, de llegar a adoptar posturas definitivas sobre los temas de su programa; sin embargo, esas posturas no pondrán fin a todas las cuestiones acerca de la vida de la Iglesia. Porque el Concilio mismo está abriendo muchas e importantes cuestiones que, cuando el Concilio haya pasado, Nos recogeremos con todo el debido respeto y trataremos de considerar y responder, no sin la cooperación y el asesoramiento del episcopado, así como con la colaboración de los religiosos y de aquellos fieles que tienen un derecho a hacerlo así, de la mejor manera. La vida prosigue⁵⁷.

Las preocupaciones acerca del período posconciliar afectarían significativamente a los desarrollos que habrían de producirse dentro del período final. La experiencia del *Consilium* para la puesta en práctica de la reforma litúrgica había mostrado lo importante y delicada que era la cuestión acerca del órgano escogido para poner en práctica los decretos conciliares. No era casual el que la Secretaría para la unidad de los cristianos estuviera preocupada acerca de si se le permitiría elaborar su propio directorio ecuménico. Se habían planeado también órganos para poner en práctica los decretos conciliares en otras esferas, desde el apostolado de los laicos hasta la colaboración con organizaciones internacionales, y estaba claro para todos que la eficacia de las ganancias obtenidas en el Concilio dependerían también de la actividad de tales órganos.

57. Alocución al Sacro Colegio, el 24 de junio de 1965; *Insegnamenti* III, 365-373.

Durante los meses de la intersesión, Pablo VI gobernó la Iglesia con la mirada puesta no sólo en la continuación del Concilio, sino también en su finalización y, sobre todo, en su recepción. Con su propia autoridad personal, no compartida por los obispos, el pontífice tomó iniciativas que afectarían grandemente al futuro de la Iglesia. El silencio que precedió y siguió al Concilio fue el tiempo de gobierno ordinario, y éste el Papa lo consideraba como su oficio absoluto. En algunos casos esas iniciativas significaban la eliminación de temas que, por su naturaleza, quedaban dentro de la competencia del Concilio. Aunque algunos de ellos habían surgido ya en la asamblea, Pablo VI, con su sola autoridad, a veces por razones de oportunidad, las había eliminado como tema de discusión por los obispos. Así sucedió con respecto al control de la natalidad, el celibato eclesiástico, la reforma de la Curia, la creación del sínodo episcopal y otros temas delicados⁵⁸.

Tuvieron un carácter parecido otras dos iniciativas, menos conocidas pero no menos importantes, cuyos resultados no se harían patentes hasta algunos años más tarde. La primera era la idea de revisar la profesión de fe. Probablemente, Pablo VI había comenzado a pensar más seriamente en ello durante este tiempo. En una carta escrita en abril a Colombo, vemos que U. Betti sugería que una fórmula que reflejara decisiones ya promulgadas en la *Lumen gentium* se añadiera a la profesión de fe que los padres debían pronunciar a su llegada en septiembre. En su carta de respuesta Colombo le decía, en secreto, que se estaba estudiando ya una revisión general de la profesión de fe⁵⁹.

58. Sobre algunos de esos temas Pablo VI habló a los moderadores, después de comenzar el nuevo período. Según Lercaro, en una carta enviada a sus muchachos el 19 de septiembre: «El jueves, a última hora de la tarde [del 16 de septiembre], los cuatro moderadores asistieron a su audiencia habitual con el Santo Padre, quien les habló de su próximo viaje a la sede de las Naciones Unidas y de algunos temas que debían estudiarse aparte del Concilio, aunque por comisiones constituidas por los presidentes de las conferencias episcopales: los matrimonios mixtos, el diaconado, las indulgencias, las formas de penitencia adaptadas a los tiempos (abstinencia y ayuno), etc. Sin embargo, él se ocupó principalmente del 'sínodo de obispos', que es ciertamente uno de los importantes frutos del Concilio, y que puede convertirse para la Iglesia en un medio eficaz para conocer el estado de la situación y para adoptar medidas a tiempo» (Lercaro, *Lettere*, 346).

59. El padre U. Betti escribía sobre esto en su diario: «Escribí a Mons. Colombo. Hice notar lo apropiado que sería añadir a la profesión de fe, que los nuevos padres iban a hacer en el aula conciliar el próximo 14 de septiembre, una fórmula que mencionara las enseñanzas de la *Lumen gentium*. Yo sugerí las siguientes palabras: 'De igual modo, yo acepto y abrazo con fe las enseñanzas sobre la Iglesia que han sido declaradas y transmitidas en este sagrado concilio Vaticano II'. La finalidad era la de salir al paso de interpretaciones ambiguas o no autorizadas que se están dando ya de la Constitución dogmática que acaba de promulgarse. El caso de Schillebeeckx... es sintomático» (DBetti, 20 de abril de 1965, 65). La respuesta de Colombo no tardó en llegar: «Nota de Mons. Colombo en respuesta a mi carta del día veinte. Él escribe: 'Su sugerencia es muy interesante, y su fórmula me parece buena; por mi parte, no dejaré de ofrecérsela en el momento oportuno a la persona encargada. Pero me temo que no va a ser posible introducir inmediatamente la fórmula al comienzo de la cuarta sesión; quizá sea más fácil introducirla en una posible revisión de la profesión de fe (le digo privadamente: creo que la revisión se está estudiando). Con el fin de subrayar la importancia y oportunidad de la propuesta, pienso que sería muy útil e incluso necesario el ofrecer alguna prueba documental de las interpretaciones divergentes de las enseñanzas, juntamente con la calificación teológica y la «nota»; la razón es que una modificación de la profesión de fe es una cuestión de muchísima importancia'» (DBetti, 24 de abril de 1965, 65-66). La sugerencia de Betti se hallaba todavía sobre la mesa a finales de agosto: «Nota de Mons. Colombo en Castelgandolfo, casi una continuación de su nota del 24 de abril. Él escribe: 'Presenté el problema que usted había suscitado acerca de completar la profesión de fe con una referencia al Vaticano II. La respuesta fue la que yo preveía: a) es difícil cambiar una profesión de fe; b) hay que ofrecer un memorando que justifique adecuadamente la sugerencia. Si usted puede presentar tal memorando antes de los días 2 y 3 de septiembre, yo podré transmitirlo y explicarlo'» (DBetti, 23 de agosto de 1965, 67).

En realidad, la idea tenía precisamente una historia más larga, remontándose al período preparatorio del Concilio, cuando se confió a la Comisión teológica la tarea de desarrollar una fórmula *ad hoc* para la asamblea conciliar. Sin embargo, la fórmula redactada en aquella ocasión no se utilizó por razones que nunca llegaron a explicarse por completo⁶⁰.

La idea de escribir una nueva fórmula que expresara claramente el espíritu conciliar fue suscitada de nuevo en abril de 1964 por Mons. Elchinger, quien habló directamente de ello a Pablo VI en una audiencia privada⁶¹. Algunas semanas más tarde Congar repitió la misma sugerencia y, a petición del mismo Pablo VI, redactó una propuesta concreta⁶². Unos cuantos meses más tarde parecía que el asunto había quedado descartado⁶³, pero siguió estando evidentemente sobre la mesa del Papa, quien decidiría el asunto al margen del Concilio.

La segunda iniciativa tenía que ver con la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico y con la propuesta de elaborar una *Lex fundamentalis* para toda la Iglesia católica, tanto la Oriental como la Occidental. Esta ley tendría precedencia sobre los dos códigos y poseería un rango superior. Cuando Pablo VI hizo pública la idea durante la década de 1970, ésta suscitó no pocos debates y controversias entre teólogos y canonistas. Varias fuentes hacen ver claramente que la idea se remontaba a los años del Concilio, aunque no se habló de ella a la asamblea de los obispos. La primera propuesta de una *Lex fundamentalis* fue hecha por el cardenal Döpfner en una lista de observaciones sobre la revisión del código, que él había enviado a Pablo VI en febrero de 1964⁶⁴. A la luz de los diversos problemas que la revisión tendría que afrontar, y de las dificultades para resolverlos, Döpfner se preguntaba si no sería conveniente una reunificación de los dos códigos existentes. Viendo las dificultades con que tal sugerencia tropezaría, él propuso, en cambio, una ley «fundamental y constitucional», que, como

60. Cf. A. Indelicato, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II: CrSt 7* (1986) 305-340.

61. «Mons. Elchinger hablaba de redactar una nueva profesión de fe. El Papa, que daba la impresión de que no había pensado en ello, se sintió muy interesado por la idea y la subrayó dos veces en el margen» (JCongar, 29 de abril de 1964, II, 77).

62. «Hablé de mi deseo de que el Concilio redactara una nueva profesión de fe, como habían hecho ya el concilio IV de Letrán y el concilio de Trento, pero en un estilo más bíblico y kerigmático, adecuado a nuestro tiempo. El Santo Padre estaba de acuerdo y me dijo: 'Escriba un texto. Se lo pido como un asunto privado'. Contesté: 'Trataré de hacerlo, y le enviaré un anteproyecto por conducto de Mons. Colombo'» (JCongar, 8 de junio de 1964, II, 116). Congar hace otra referencia al asunto durante el siguiente mes de octubre: «Al llegar a San Pedro, vi a Mons. Carlo Colombo. Le pregunté si él sabía algo acerca de mi anteproyecto de una profesión de fe, que yo había enviado al Santo Padre; él dijo: Sí. El Papa había leído atentamente mi texto, y le transmitió el texto del padre Tromp [el texto no aceptado para el Concilio]. Él entregó mi texto a algunos teólogos para que lo estudiaran. Le gusta el tono bíblico, pero piensa que una profesión de fe debe hablar de manera más formalista» (JCongar, 3 de octubre de 1964, II, 178).

63. «Vi al cardenal Martin, que se proponía tener una audiencia con el Papa. Le dije lo que yo había hecho acerca de una nueva profesión de fe; le interesó y dijo que tomaría nota para hablar acerca de ello al Santo Padre» (JCongar, 11 de mayo de 1965, II, 378).

64. J. Döpfner, «Animadversiones ad Codicem Juris Canonici recognoscendum» (Documentos de Oncin/CIC I, 1, 8 [inv. C. 110]). Estoy muy agradecido al P. Noël, quien tuvo la amabilidad de hablarme de la existencia de este documento. Sobre las discusiones del plan en la década de 1970, cf. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972.

las leyes constitucionales de un Estado, «representara la suprema ley positiva, definiría los órganos y las tareas del gobierno, y reglamentara, a nivel fundamental, el ejercicio de la autoridad pública y la protección de los derechos»⁶⁵.

Durante la primavera de 1965 se creó una comisión completamente oficiosa para estudiar la propuesta. La comisión, que trabajaba en el seno de la Comisión para la revisión del Código, debía redactar un documento que tradujera a un lenguaje jurídico básico los principios ratificados en la recientemente aprobada *Lumen gentium*. Para presidir la comisión fue nombrado el padre R. Bidagor, que en el anterior mes de febrero había sustituido al P. G. Violardo como secretario de la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. En una audiencia, el día 2 de abril, Pablo VI expresó al padre Bidagor «su deseo... de que se redactara un Código fundamental o Carta constitucional de la Iglesia, en el que se reunieran en forma breve y sucinta los principios teológicos y jurídicos que constituyen el fundamento de la *unidad* de la Iglesia». Esta carta tendría que exponer «la naturaleza de la Iglesia de Cristo, su finalidad, su unidad tal como fue instituida por Dios, y los factores que a lo largo de los siglos han manifestado la *unidad* fundamental de la vida de la Iglesia, unidad que, debido a las circunstancias relacionadas con la difusión de la fe, ha adoptado variedad de formas»⁶⁶. La comisión celebró su primera reunión en abril y volvió a reunirse varias veces durante las siguientes semanas⁶⁷.

65. «Hay que considerar atentamente la cuestión acerca de si debe haber un solo código o dos códigos, uno de ellos para la Iglesia Latina y el otro para las Iglesias Orientales. Un solo código fomentaría la unidad en el gobierno, pero traería consigo el peligro de que la unidad se convirtiera en uniformidad. La disciplina predominante en la Iglesia Latina es muy diferente de la disciplina que existe en las Iglesias Orientales, las cuales, además, se diferencian mucho unas de otras, de tal manera que la idea de establecer un código para toda la Iglesia no es posible llevarla a cabo. Las leyes orientales promulgadas en tiempo de Pío XII no fueron aceptadas por algunas Iglesias Orientales, porque estaban impregnadas excesivamente de espíritu latino. Los legisladores deben aprender de esa experiencia a evitar el establecimiento de un código para la Iglesia universal, porque verían luego que su labor había sido en vano. Por otro lado, es indudable que muchas normas, especialmente las que están basadas directamente en los dogmas de la Iglesia, son comunes a todas las iglesias locales, y no hay nada que impida la creación de una ley fundamental o constitucional, de la misma manera que los Estados establecen normalmente una ley constitucional que es considerada como la ley positiva suprema, define los órganos y las tareas del gobierno y reglamenta, a nivel fundamental, el ejercicio de la autoridad del Estado y la protección de los derechos. Yo pienso que es muy útil para la Iglesia entera el establecer tal ley fundamental, porque la unidad de la Iglesia se manifestaría claramente, mientras que el temor de uniformidad sería escaso. Yo estoy convencido de que tal ley tendría también gran valor ecuménico, porque haría ver más claramente la estructura esencial de la Iglesia. Pues una ley constitucional incluiría aquellas normas por las cuales la naturaleza de la Iglesia fue establecida *iure divino*, pero incluiría también aquellas otras normas que están basadas únicamente en una tradición eclesiástica. Esa ley tendría que ocuparse igualmente de las relaciones entre las iglesias particulares, una esfera en la que los artículos 1 al 15 del 'Motu Proprio' *Cleri sanctitati* establecieron ya cierto número de puntos. Ahí tenemos, de algún modo, un primer esfuerzo por establecer una ley para la Iglesia universal» (Döpfner, «Animadversiones»).

66. «Actas de la reunión del 26 de abril de 1964» (Documentos de Eldarov, II, 50). Dos días después de la audiencia pontificia, Bidagor visitó a De Lubac para hablarle del encargo que le había dado Pablo VI, el cual «desearía promulgar una especie de carta constitucional de la Iglesia, que contuviera únicamente aquellas materias esenciales que tienen precedencia sobre los códigos latino, oriental, etc. (posiblemente, anglicano)» (Jde Lubac).

67. Entre los participantes en la reunión oficiosa del 26 de abril se hallaban —además de Bidagor— Gagnebet, Stickler, Faltin, Eid, Schultze, Welykyj, Eldarov, Bertrams y Alfaro. El nombre de Alfaro fue propor-

A pesar de la especial importancia del proyecto y del hecho de que se ocupaba directamente de cuestiones esenciales para el Concilio, esa comisión era extraconciliar, y a los padres no se les informó siquiera de su existencia. Estaba claro que Pablo VI quería llevar adelante este proyecto con independencia del Concilio y en paralelo con él, considerándolo como una expresión de la autoridad personal que él consideraba que era exclusivamente suya, sobre todo lo que se refería al período posconciliar, y para cuyo ejercicio él estaba haciendo ya planes durante estos meses que precedían a la finalización del Concilio.

Como incluidas en este mismo enfoque sobre el período posconciliar hemos de interpretar también las dos importantísimas acciones emprendidas por Pablo VI durante septiembre de 1965, acciones que tuvieron una importante repercusión sobre el Concilio. A comienzos de septiembre, cuando los obispos estaban preparándose para dirigirse a Roma, el Papa publicó la encíclica *Mysterium fidei* sobre la doctrina y el culto eucarísticos. El pontífice se había expresado ya varias veces sobre este tema, acentuando la importancia del misterio de la Eucaristía y la validez del dogma de la transubstanciación; el Papa se hallaba preocupado evidentemente por la difusión de opiniones teológicas que proponían nuevas interpretaciones, no tradicionales, de la Eucaristía. Deseaba también fomentar una devoción y piedad eucarísticas que parecían haber quedado relegadas detrás de un (excesivo) énfasis del aspecto comunitario de la celebración de la misa. Fue significativa, desde este punto de vista, la publicación de la carta apostólica *Investigabiles divitias Christi* (6 de febrero de 1965), escrita como anticipo de la solemne conmemoración de las apariciones acaecidas en Paray-le-Monial y del establecimiento del culto al Sagrado Corazón, un culto que Pablo VI consideraba como estrechamente relacionado con el culto eucarístico⁶⁸.

El Congreso eucarístico nacional italiano, celebrado en Pisa en junio de 1965, ofreció al Papa la ocasión para acentuar estas ideas⁶⁹. Precisamente después del congreso, un

cionado a Bidagor por De Lubac, quien lo consideraba como un experto a quien debía consultarse. Entre los Documentos de Eldarov hay otros documentos que tienen que ver con la actividad de la comisión, especialmente una copia de las actas de la reunión del 17 de mayo de 1965, a las que se añaden dos versiones de un «*Conspectus cuiusdam Chartae Constitutionalis Ecclesiae Catholicae*»; unos pocos días más tarde llegaron «*Principia cuiusdam Chartae Constitutionalis Ecclesiae Catholicae*» y un esbozo de un extenso documento enviado por Welykyj, titulado «*Constitutio Ecclesiae*» y subdividido en «*Principia constitutiva*» y «*Principia structuralia*» (Documentos de Eldarov, II, 45-51). La conexión de este grupo con la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico no se halla enteramente clara. El día 6 de mayo hubo una reunión «confidencial» de los consultores de esta última comisión, bajo la presidencia del cardenal Ciriaci, en el nuevo despacho de la comisión situado en via dell'Erba, en Roma. El primer punto del orden del día era la cuestión de «si había que redactar uno o dos códigos, uno de ellos para los orientales, y el otro para los demás, estando ambos precedidos por un código fundamental de alguna índole». Se crearon tres subcomisiones provisionales, la primera de las cuales, compuesta por nueve miembros y presidida por el padre D. Faltin, debía ocuparse específicamente de este problema. Las actas de la reunión de la comisión dicen que los miembros de la subcomisión fueron elegidos al día siguiente, pero esto significa probablemente la confirmación de los miembros del grupo que habían comenzado ya a reunirse oficiosamente (cf. las actas de la comisión, tal como están publicadas en *Communicationes* 1 [1969] 35-37).

68. Carta apostólica *Investigabiles divitias Christi* (AAS 57 [1965] 298-301).

69. Homilía pronunciada el 10 de junio de 1965 con ocasión del decimoséptimo Congreso eucarístico italiano (AAS 57 [1965] 588-592).

importante artículo de G. Concetti, publicado en *L'Osservatore Romano*, compendia los elementos básicos de las enseñanzas del Papa y enumeraba los puntos que volverían a exponerse en la encíclica: la dimensión de misterio de la Eucaristía, la presencia real, la transubstanciación, y el culto eucarístico y su importancia para la Iglesia⁷⁰. El artículo hacía ver el gran énfasis que se hacía en la tradición en cuanto a la definición de la doctrina, así como la firme determinación de Pablo VI de defender la tradición.

La encíclica exponía claramente las «razones para una seria preocupación y ansiedad pastoral» que motivaban al Papa:

Sabemos ciertamente que entre los que hablan y escriben de este sacrosanto misterio, hay algunos que divulgan ciertas opiniones acerca de las misas privadas, del dogma de la transubstanciación y del culto eucarístico, que turban las almas de los fieles engendrándoles no poca confusión en las verdades de la fe, como si fuese lícito a cualquiera echar en olvido la doctrina definida ya por la Iglesia e interpretarla de modo que el genuino significado de las palabras o la reconocida fuerza de los conceptos queden enervados.

No se puede, en efecto, por poner un ejemplo, exaltar tanto la misa llamada «comunitaria», que se descarte la misa privada; ni insistir tanto en la razón de signo sacramental como si el simbolismo, que todos ciertamente admiten en la santísima Eucaristía, expresase exhaustivamente el modo de la presencia de Cristo en este sacramento; o discutir acerca del misterio de la transubstanciación sin decir una palabra de la admirable conversión de toda la sustancia del pan en el Cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su Sangre, de que habla el concilio de Trento, de suerte que queden limitadas solamente, como dicen, a la «transignificación» y «transfinalización»; o finalmente, proponer y llevar a la práctica la opinión según la cual en las ostias consagradas que quedan después de la celebración del sacrificio de la misa Cristo, el Señor, no estaría ya presente⁷¹.

La totalidad de la encíclica era un rechazo de las doctrinas indicadas y de los teólogos que las profesaban. Su estilo se parece mucho al de los documentos que dimanaban del Santo Oficio, y es probable que el documento se originara en círculos internos de dicha congregación. Reafirmaba el carácter misterioso de la Eucaristía, que como tal es inaccesible a la mente humana, pero que viene siendo expuesto a lo largo de una tradición absolutamente cierta de la Iglesia católica. El Papa acentuaba también el dogma de la transubstanciación y la presencia real de Cristo en la ostia consagrada. Asentada sobre estas bases, la encíclica reafirmaba el valor del culto latrúutico de la Eucaristía y exhortaba a que se efectuara un renovado esfuerzo para difundir una espiritualidad específicamente eucarística.

La conexión entre el documento y el Concilio quedó enunciada en la parte de la introducción que recordaba que el concilio Vaticano II «ha hecho una nueva y solemnísimas profesión de fe y de culto» del misterio de la Eucaristía, un misterio que la Iglesia católica había guardado siempre como preciosísimo tesoro. Ahora bien, según avanza-

70. G. Concetti, *Paolo VI esaltatore dell'Eucaristia* (OssRom [28-29 de junio de 1965] 4).

71. *Mysterium fidei* (AAS 57 [1965] 735) [versión cast.: Denzinger-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2000, nn. 4410-4411].

ba la encíclica, las referencias a la renovación litúrgica conciliar demostraban ser secundarias en comparación con las referencias a la Iglesia de la época patristica y especialmente al concilio de Trento⁷². Que el texto era más doctrinal que litúrgico quedaba indicado por la casi completa ausencia de referencias a textos litúrgicos.

Si la leemos desde el punto de vista de la recepción del Concilio, la encíclica era un documento problemático, porque minimizaba de manera significativa elementos que parecían fundamentales en la reforma litúrgica que estaba siendo promovida por el Concilio, especialmente la primacía de la celebración comunitaria sobre el culto individual y la significación de la Eucaristía como el centro de la comunidad eclesial.

El día 14 de septiembre, durante la celebración de apertura del nuevo período conciliar, la Basílica de San Pedro rebosaba de comentarios sobre la encíclica, ya que todos y cada uno querían captar cuál era su significado real. Los observadores más atentos señalaban que la encíclica era una señal específica de los criterios para la interpretación de los documentos conciliares. Al margen de la apreciación general de que se había reafirmado una doctrina querida por todos, muchos pensaban también que la encíclica representaba más que nada una reafirmación de la autoridad del Papa sobre el Concilio, una opinión confirmada, según el parecer de muchos, por la elección del tiempo escogido para su promulgación, es decir, precisamente antes de la apertura del nuevo período conciliar⁷³.

Como veremos con mayor detalle en el próximo capítulo, se pueden hacer observaciones análogas en muchos aspectos acerca de la otra acción de Pablo VI, el «*motu proprio*» *Apostolica sollicitudo*, por el cual estableció el sínodo de obispos el día 15 de septiembre, el día después de la sesión de apertura. Esta acción era de índole muy diferente a la de la encíclica; aunque tenía un valor más inmediatamente institucional, poseía importantes implicaciones doctrinales, y, sobre todo, se ocupaba de un tema de gran interés para el Concilio. Aunque la Comisión conciliar para los obispos había abordado varias veces la cuestión de que existiera alguna representación de los obispos,

72. Este hecho puede comprobarse comparando sencillamente la frecuencia y la centralidad de las referencias a *De doctrina de ss. Missae sacrificio* y *De ss. Eucharistia* de Trento con las referencias a la *Sacrosanctum concilium* y a la *Lumen gentium* del concilio Vaticano II. Estas últimas referencias son en buena parte mucho menos frecuentes y se hallan concentradas, todas ellas, al final de la sección sobre el sacrificio, a fin de afirmar su valor eclesial y repetir, como consecuencia, «la naturaleza social y pública de cada misa», incluidas las misas privadas, las cuales, por esa razón, eran recomendadas a los sacerdotes.

73. «Veo también a Mons. Willebrands. Él me habla inmediatamente acerca de la encíclica sobre la Eucaristía. Es evidente que el documento trata de crear un clima de opinión. Toda la prensa italiana pretende que las críticas que se contienen en ella están dirigidas contra los teólogos holandeses y que es de temer que se produzca un cisma en Holanda. Los cardenales holandeses se sienten muy disgustados por estas insinuaciones, y el cardenal Alfrink ha tenido ya una conferencia de prensa sobre el tema. Willebrands no piensa que la encíclica tenga una gran repercusión, y que dentro de cinco años la gente no hablará ya de ella. El padre Lanne, por su parte, piensa que la encíclica es 'desastrosa'; en particular, él encuentra que el tono es desagradable. Además, el Papa la publicó precisamente dos días antes del Concilio, como si quisiera afirmar la independencia y la superioridad de su ministerio de enseñar... Me doy cuenta entonces de que, cuando estábamos saliendo, después de terminada la ceremonia, vi al padre de Lubac con H. Roux en la escalinata de San Pedro. Aquél se hallaba defendiendo un punto de vista completamente opuesto a Roux. La encíclica, decía él, era benévola en su tono. Es comedida y dice expresamente que el estudio debe continuar. Pero era necesaria, teniendo en cuenta lo que se ha dicho, incluso en Francia: cosas atrevidas, si es que no son precisamente inadmisibles» (JCongar, 14 de septiembre de 1965, II, 388-389).

juntamente con el Papa, en los actos de gobierno de la Iglesia, sin embargo la creación del sínodo se efectuó sin consultar a la comisión. Con toda probabilidad el *motu proprio* fue redactado en el seno de la Congregación para los obispos y bajo el control directo del pontífice.

Además, la creación del sínodo por este procedimiento y en esta forma representaba un paso importante y decisivo en muchos aspectos, en el comienzo del proceso de recepción. A este respecto, la estrategia de Pablo VI durante las últimas fases del Concilio parece clara. Preocupaciones reales acerca de posibles desarrollos posconciliares le impulsaron a actuar rápidamente con el fin de reafirmar las prerrogativas de su primado, y le movieron a ocuparse de todos los asuntos excluidos de la labor del Concilio, asuntos en los que él quería formular personalmente un juicio. Como resultado de ello, él intervino poderosamente en el proceso de recepción. Prescindiendo del consenso con el que los padres conciliares se someterían a la autoridad pontificia, tenemos que reconocer que esas acciones, efectuadas independientemente del Concilio y con miras al período posconciliar, anticipaban de manera sorprendente la propia conciencia de los padres acerca de la importancia y la sensibilidad de los procesos por los cuales serían recibidas las decisiones de ellos.

Por otro lado, durante esta intersesión, Pablo VI no siempre lograba alcanzar resultados positivos. Entre los asuntos que el Concilio había dejado explícitamente para decidir sobre ellos, se encontraban los matrimonios mixtos, un tema sobre el cual había habido una precipitada discusión en el aula al final del tercer período. Aunque había expectativas muy difundidas y un sentido de urgencia entre los obispos, y a pesar de la intención, declarada a menudo por el pontífice, de publicar pronto un *motu proprio* sobre el tema, un texto definitivo se hallaba muy lejos de estar acabado cuando comenzó el nuevo período. Se habían celebrado varias consultas con los obispos y con obispos particulares, a quienes se habían enviado sugerencias para un texto. Pero las sugerencias desembocaron en mayores dificultades, especialmente entre los obispos ingleses. Parece que un décimo anteproyecto se había elaborado a finales de agosto, pero tampoco éste logró obtener un consenso, para gran disgusto del Papa⁷⁴.

El incidente muestra que, en ciertos asuntos, Pablo VI se veía constreñido por la búsqueda de un consenso adecuado, y que en algunos aspectos él se sentía más expuesto que el Concilio ante la divergencia de opiniones. Hablando a Congar, Willebrands hacía notar que «un Concilio tiene medios para acabar con una oposición y para superar las objeciones de una minoría. El Papa no los posee»⁷⁵.

Más aún, este incidente del proyectado *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos y las dificultades del Papa para publicarlo reflejan algo que llegó a ser bastante importante en el curso del período final, a saber, la inseguridad de Pablo VI a la hora de adop-

74. «Con respecto al todavía esperado *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos, el Papa quería publicarlo antes de la Pascua del presente año. Pero él envió el esquema a algunos obispos y a algunos obispos; surgían dificultades de todas partes, pero especialmente de Inglaterra. El Papa está muy disgustado y no sabe qué hacer. Dijo a Willebrands que estaban trabajando en la décima versión. ¿Qué dices tú? Willebrands: Estoy aguardando la undécima versión» (JCongar, 25-27 de agosto de 1965, II, 386-387).

75. JCongar, 25-27 de agosto de 1965, II, 386.

tar ciertas decisiones, y la forma en que sus opiniones podían ser influenciadas presumiblemente o de hecho. En muchas circunstancias, el pontífice había sido objeto durante aquellos meses, y lo sería aún más durante los próximos meses, de presiones procedentes de diversas partes, especialmente por representantes de la minoría conciliar, que utilizaban hábilmente las apelaciones dirigidas directamente a él. Parece que Pablo VI fue varias veces rehén de la minoría, la cual, al retirar su muy deseada conformidad, sería capaz de dividir al Concilio y de debilitar incluso la autoridad del Papa. Pero, aun prescindiendo de tales interpretaciones, eran evidentes las difíciles relaciones entre el Papa y los padres conciliares, y estas dificultades se debían a menudo a una sorprendente falta de comunicación⁷⁶.

3. Las Comisiones reanudan su labor

a) La Comisión de Coordinación

A finales de agosto, Felici informó a los miembros de la Comisión de Coordinación acerca de la próxima reunión el día 13 de septiembre, precisamente un día antes del comienzo oficial del nuevo período del Concilio. El orden del día contenía el programa de trabajo para «la sesión cuarta y final del Concilio». Junto con la carta de convocatoria Felici incluía una serie de notas que constituirían la base de la discusión. De las actas subsiguientes deducimos que las notas eran las trazadas ya por Felici juntamente con el memorando del 11 de mayo de 1965 sobre «los esquemas que deben estudiarse durante el período cuarto y final», a saber, los esquemas que se habían estudiado ya durante la tercera sesión⁷⁷. Se trataría, pues, de una reunión que difícilmente sería algo más que un formalismo que confirmara lo que se había discutido ya en mayo; las actas, bastante lacónicas, confirman que la reunión tuvo escasa importancia.

En su discurso de introducción, después de transmitir los saludos del Papa a los cardenales, Cicognani resumió brevemente la labor realizada hasta aquel punto y la que había que realizar todavía; se refirió a la petición formulada por algunos padres de que, al final de cada congregación general, se anunciara el orden del día para la próxima congregación; expresó su deseo de que la labor del nuevo período se llevara a cabo rápidamente, y pidió a la junta de presidentes y a los moderadores que evitaran que los informes y las intervenciones se prolongaran convirtiéndose en discursos repetitivos: «Es nuestro ferviente deseo que todos los esquemas, que se han redactado con tanta sabidu-

76. «Veo a Mons. Elchinger. Hace algún tiempo él me contó una historia que yo no anoté en aquel momento y cuyos detalles no recuerdo ya. Tenía que ver con el *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos y con el cardenal Döpfner y también con el arzobispo de Berlín. Por lo que se me dijo, algunas respuestas fueron referidas al Papa en Roma con alguna inexactitud. Se dijo que la reacción de Munich era negativa, cuando no lo fue. El cardenal Döpfner puso al Papa al corriente directamente» (así se recoge en JCongar, 11 de julio de 1965, II, 380).

77. El memorando se encuentra en AS V/3, 296-301. Se añadía también a los puntos la carta de Felici del 12 de junio de 1965, dirigida a los padres conciliares, sobre el envío de los esquemas, pero esta carta no introduce nada nuevo con respecto a la programación (la carta se halla en AS V/3, 332-333).

ría y amor a la Iglesia, sean bien recibidos, alcancen su forma definitiva y completa, y se conviertan entonces en nueva fuente de vida espiritual entre el clero, los religiosos y todo el pueblo de Dios». El resto de la reunión consistió en un informe pronunciado por Felici sobre la situación de los esquemas y sobre su proyectado calendario. Las actas no mencionan ninguna discusión. Si es que hubo alguna, ésta debió de ser bastante breve, porque a los cardenales se los aguardaba en San Pedro para ensayar la ceremonia del día siguiente⁷⁸. Nuevamente Liénart fue el único que ofreció algunas propuestas alternativas, pero éstas repetían sustancialmente lo que ya se había sugerido en mayo: reservar las cuatro primeras semanas del período para el debate sobre los cuatro esquemas que debían discutirse todavía, sin interrumpir estas discusiones con votaciones, las cuales no comenzarían sino después de la cuarta semana⁷⁹. Parece que las sugerencias de Liénart no fueron escuchadas en modo alguno en la comisión, y al final fue aceptada la propuesta de Felici. Ésta dejaba únicamente las tres primeras semanas para la discusión de los esquemas y disponía que durante el mismo período se efectuaran las primeras votaciones sobre los demás esquemas.

Cada cosa parecía haber estado determinada ya de antemano, incluso en lo relativo a la conclusión del Concilio, la cual quedó fijada para el día 8 de diciembre. El librito impreso ya y distribuido a los padres para la asistencia a la misa diaria salió únicamente para esa fecha, con la observación de que, si se necesitaban más días, se dispondría acerca de ello en el futuro. En consecuencia no parece que tuvieran mucho fundamento las conjeturas que se difundieron, por ejemplo, la de que el período se prolongaría hasta la Pascua, mediando algún intervalo⁸⁰. En todo caso, se sabía que Pablo VI quería que el Concilio terminara lo antes posible, y los obispos estaban probablemente de acuerdo con él en este punto⁸¹.

78. Lercaro narraba así la reunión en una de sus cartas a la «familia»: «A las 5 de la tarde, después de una visita del padre Bugnini, quien me habló acerca de su viaje a los Países Bajos para contemplar algunos experimentos litúrgicos bastante atrevidos, tuve que asistir a la primera reunión preconiliar de la Comisión de Coordinación, presidida por el secretario de Estado; se decidió un calendario para la labor de la cuarta sesión —o, más exactamente, se confirmó en principio—. Luego, a las 6.30, en San Pedro, hubo, no realmente una práctica, sino una especie de escenificación de la concelebración de todos los miembros de los órganos rectores del Concilio —junta de presidentes, moderadores, Comité de Coordinación— con el Papa» (13 de septiembre de 1965, en *Lettere*, 341).

79. A. Liénart, *Propositiones y Kalendarium propositum*, en AS V/3, 349-352.

80. Cf. Caprile IV, 523, quien cita un artículo del *NCWC News Service* del 8 de septiembre de 1965.

81. En ese mismo día 13 de septiembre, en una conferencia de prensa celebrada en la oficina de prensa del Concilio, Döpfner hizo notar que el deseo, expresado repetidas veces por Pablo VI, de que terminara rápidamente el Concilio, era compartido por la mayoría de los padres conciliares: «Cuando el Concilio comenzó el 11 de octubre de 1962, nadie esperaba que iba a durar tanto. La complejidad y multiplicidad de los problemas exigieron que la labor se prolongara. Pero todo el mundo sabe que, aunque un Concilio es necesario en momentos cruciales de la historia —y particularmente en la historia de la Iglesia—, no puede considerarse nunca como un acontecimiento ordinario ni en la vida ni en el gobierno de la Iglesia, ni en el centro de la misma ni en las diócesis». El tono de estas observaciones, y de otras que siguieron, parecían hallarse tan de acuerdo con los pensamientos expresados por el Papa, que bien podríamos pensar que era él quien realmente las inspiraba: «La misma necesidad de que el Concilio pase de la fase de estudio a la fase de ejecución sugiere que es justo que el Concilio termine, porque un Concilio es como un momento de pausa en la vida de la Iglesia, un momento de reflexión, revisión, renovación, pero un momento también que debe adoptar decisiones y directrices para entrar en una nueva fase. Mientras el Concilio no haya tratado ple-

El curso de esta reunión confirmó con bastante claridad que la Comisión de Coordinación había perdido buena parte de su importancia, algo que se justificaba únicamente en parte por el hecho de que el Concilio se aproximaba a su fin, reduciéndose así la función de programar que tenía la comisión. Muchos problemas, incluso los que tenían que ver directamente con los resultados de la nueva fase y que debían haber correspondido a la competencia de la comisión (por ejemplo, las modalidades de proceder a la votación y de discutir los esquemas) parece que ni siquiera se suscitaron⁸². Una reunión más sustancial se efectuó a la semana siguiente (el 20 de septiembre), pero, después de ella, la comisión no volvería a reunirse hasta el 1 de diciembre, es decir, en los días finales del Concilio.

La pérdida de la autoridad de la Comisión de Coordinación no beneficiaba a los moderadores, cuya imagen parecía que también se había debilitado. Éstos no se reunieron por primera vez hasta el día 16 de septiembre para discutir la solicitud, formulada por Bea en nombre de la Secretaría para la unidad de los cristianos, de que el esquema sobre la libertad religiosa fuera sometido a una votación preliminar. Parece que también en esta ocasión la respuesta negativa de Felici condicionó el resultado de la reunión, que terminó sin una decisión clara⁸³. Durante el período final, parece que fueron muy escasas las reuniones de los moderadores que quedaron consignadas en las actas oficiales⁸⁴. Según algunos testimonios, los moderadores quedaron excluidos por la desconfianza de la Curia, cuya autoridad ellos no perdían ocasión de atacar⁸⁵.

Por otro lado, el Secretario general P. Felici había ido adquiriendo cada vez más una función de primera importancia. Parece que Pablo VI confiaba en él casi sin duda alguna para la gestión concreta del Concilio. Su importancia a los ojos del Papa había llegado a ser tal, que el pontífice intervino personalmente en la acción contra Felici entabla-

namente los temas que estudia, existirá siempre el peligro de que se deslice alguna incertidumbre en cuanto a la aplicación de los decretos. La ausencia de los obispos de sus respectivas diócesis, una ausencia que es ya demasiado larga, no hará más que desacelerar la puesta en práctica de los decretos ya aprobados. El espíritu del Concilio, que ahora ha calado ya en la gente y en la época, fomentará la elaboración y la solución de los problemas que actualmente no están todavía maduros» (Caprile IV, 523).

82. La reunión no suscitó siquiera el problema de lo que los obispos iban a hacer en el aula después de las primeras semanas de discusión, cuando toda la labor estuviera ya en manos de las comisiones. Esta cuestión fue planteada por Martimort en una carta dirigida a Lercaro (A.-G. Martimort a [Lercaro], 12 de septiembre de 1965, con una nota compuesta por Martimort, Mons. Bonet y Mons. Etchegaray [Documentos de Lercaro, 800]).

83. Cf. las actas en AS V/3, 734.

84. Los moderadores tomaron parte en la reunión del 13 de septiembre, juntamente con otros órganos rectores, a fin de preparar y «ensayar» la ceremonia de apertura del día siguiente. Las actas publicadas por V. Carbone refieren únicamente cuatro reuniones: 16 y 28 de septiembre, 12 y 26 de octubre (AS V/3, 734-742). Pero los moderadores participaron en la importante reunión con otros órganos rectores el 20 de septiembre y en la reunión con la Comisión de Coordinación el 1 de diciembre (AS V/3, 355ss, 637ss). Las cartas de Lercaro, escritas desde el Concilio, muestran también que los moderadores prosiguieron sus audiencias con Pablo VI, programadas para los martes por la tarde. Éstas se hallan atestiguadas al menos hasta que el Concilio se vio metido en las discusiones en el aula (cf. Lercaro, *Lettere*, 346, 350, 357, 369, 387 y 419).

85. «En una reunión de la Comisión de Coordinación, Cicognani dijo que 'los moderadores no debían hablar, ya que las personas de la Curia no lo hacían, aunque estas últimas tenían muchas y mejores cosas que decir de las que a menudo se decían en el aula'». Los moderadores no aceptaron la invitación, «pero, desde luego, se sintieron muy disgustados» (*DNicora Alberigo*, 27 de julio de 1965). Esto es algo que el cardenal Lercaro dejó que se escapara; R. La Valle lo escuchó e informó oficialmente de ello al grupo de Bolonia.

da por Reuss, un austriaco, después de que Felici hubiera arrebatado de sus manos algunas hojas volantes que Reuss estaba distribuyendo en el momento de la votación sobre los medios de comunicación⁸⁶.

En todo caso, en la víspera de la apertura del nuevo período, un intenso sentimiento de pesimismo se había difundido entre algunos de los líderes del Concilio. En una conversación oficiosa con R. La Valle a finales de julio, Lercaro señalaba con preocupación que se había desplazado el equilibrio: por un lado, los obispados europeos se habían debilitado a consecuencia de lo que había sucedido en sus iglesias, especialmente en Holanda y en Francia; por otro lado, Siri estaba tomando de nuevo la iniciativa al tratar con los obispos italianos, a quienes se había instado vigorosamente a participar en las reuniones de los jueves por la tarde. La Valle hacía notar: «El cardenal tiene miedo de que haya un ‘aventino’ de algunos obispos italianos en el Concilio y un ‘aventino’ de otros obispos italianos en la Domus Mariae»⁸⁷. Aunque el cambio que Pablo VI quiso que se hiciera al frente de la Conferencia episcopal italiana cuando expiró el mandato de Siri —la presidencia pertenecería a un comité integrado por Urbani, Florit y G. Colombo— servía seguramente para reafirmar a Lercaro con respecto a sus presentimientos más sombríos, sin embargo, no desmentía sus análisis de los nuevos equilibrios de fuerzas que existían al comienzo del nuevo período conciliar.

86 «Mons. Elchinger acaba de ver a Mons. Reuss, obispo auxiliar de Maguncia. Dos historias: 1) De las manos de Mons. Reuss, Felici arrebató violentamente un montón de hojas volantes que se oponían a la votación sobre el decreto acerca de los medios de comunicación social. Reuss entabló entonces acciones judiciales contra Felici ante el tribunal administrativo del Concilio. Se le pidió que se abstuviera de hacerlo, pero él se mantuvo firme. Finalmente, se le dijo que al Papa le agradaría que él renunciara a su acción judicial, porque el tribunal decidiría que él tenía razón y que Felici no la tenía. Él retiró entonces su acusación. El Papa le dio las gracias personalmente por ello. 2) Más recientemente, Reuss recibió una carta de Felici después de un artículo de Reuss sobre el control de la natalidad, que se había publicado traducido en el *Supplément de la Vie Spirituelle*. Felici le pidió (¿en nombre de una autoridad superior?) que no publicara nada más sobre el asunto. Reuss contestó que él tenía una conciencia y que él escribiría lo que creía en conciencia que debía escribir. Recibió entonces una carta del cardenal Cicognani, insistiendo en que dejara de escribir sobre esos temas. Creo que Reuss se negó de nuevo a acceder. En esta ocasión Reuss vio al Papa en relación con el anterior asunto. Le dijo al Papa que quería hablar con él sobre otro tema y durante una hora discutió con él acerca de los problemas del control de la natalidad. El resultado —¡para gran alabanza del Papa!— fue que se pidió a Reuss que formara parte de la comisión que el Papa había creado para estudiar el control de la natalidad» (JCongar, 11 de julio de 1965, II, 380-381).

87. «Una carta de La Valle desde Bolonia nos informaba acerca de una conversación que él había mantenido con el cardenal: este último se hallaba muy preocupado... Tiene mucho miedo acerca de la actitud que los obispos italianos vayan a adoptar en el Concilio. Siri ha tomado de nuevo en sus manos las riendas: envió a los obispos una circular en la cual, por razones prácticas, les pide que sigan reuniéndose en la Domus Mariae cada tarde de los días en que el Concilio se reúna, a fin de discutir los textos y decidir qué es lo que hay que votar» (*DNicora Alberigo*, 25 de julio de 1965). La preocupación de Lercaro nacía de la ambigüedad real que había en la carta de Castelli con la que invitaba a los obispos italianos a estas reuniones: «Tengo el honor de darles a conocer que sería útil para el episcopado italiano el reunirse precisamente después de la sesión de apertura del Concilio ecuménico. Por tanto, comenzando el 14 de septiembre, el gran aula que hay en la Domus Mariae estará libre para nuestras reuniones a las 5 de la tarde durante todas las semanas. Desde luego, cada uno de sus excelencias, los obispos, tendrá libertad para hablar sobre los temas que hayan de discutirse y sobre los que haya que votar. Las diversas conferencias regionales pueden encargar a alguno de sus miembros para que informen sobre cualesquiera reuniones que puedan celebrarse durante el verano» (Castelli a los obispos italianos, 5 de julio de 1965 [Documentos de D'Amato]).

b) *La labor de las Comisiones*

Al poco de comenzar el nuevo período, las comisiones conciliares empezaron a reunirse de nuevo con el fin de valorar la labor realizada, examinar las reacciones a los esquemas que se habían hecho públicos en el verano, y preparar sus informes para presentarlos en el aula. Ya durante las dos primeras semanas de septiembre comenzaron a conocerse las impresiones y las posturas. La gente se daba cuenta del cambio de clima que se había producido en el Concilio, y también de las dificultades que iban a surgir durante el nuevo período. A finales de julio el *Coetus internationalis patrum* había enviado una carta a Pablo VI pidiéndole que hubiera un informe de la minoría acerca de los esquemas en los que los obispos disientían vivamente; presentaba también una serie de otras peticiones para asegurar que las opiniones de la minoría fueran consideradas adecuadamente⁸⁸. Al responder a la carta, Cicognani expresaba su desaprobación por la forma que el *Coetus* había adquirido actualmente, la de un grupo de presión dentro del Concilio, pero añadía, no obstante, que las peticiones formuladas en la carta serían presentadas al pontífice⁸⁹. A comienzos de septiembre, Siri envió algunas observaciones sobre los esquemas acerca de la revelación, la libertad religiosa y la Iglesia en el mundo moderno. La suya era otra voz autorizada que presionaba contra las posturas de apertura que se hallaban en esos esquemas⁹⁰.

1) *La Comisión Doctrinal*

En septiembre la situación del esquema sobre la revelación parecía ser sustancialmente diferente de lo que había sido durante la anterior primavera. El delicado equilibrio alcanzado por la subcomisión se había visto sometido a constantes ataques, a los que el esquema encontraba difícil resistir, especialmente porque el Papa mismo parecía encabezar las exigencias de la minoría. En sus observaciones, Siri quería mayor claridad sobre el tema de la tradición constitutiva, principalmente «haciendo que la tradición y el magisterio de la Iglesia fuera el primer y supremo principio hermenéutico». Era evidente, añadía el cardenal, «que un libro divino tiene que poseer un instrumento interpretativo disponible que sea adecuado para la finalidad, y esto significa que ha de ser un instrumento respaldado por la autoridad divina misma»⁹¹. Pablo VI no era indiferente a estas presiones y enviaba las observaciones, por conducto de Cicognani y de Felici, a Ottaviani, de modo que la comisión pudiera tenerlas en cuenta al continuar su labor sobre el esquema⁹².

Florit y Betti habían llegado ya a la convicción, durante la primavera, de que ellos debían defender la redacción del texto decidido por la subcomisión y que contaba

88. M. Lefebvre, G. de Proença Sigaud y L. Carli a Pablo VI, 25 de julio de 1965 (Caprile V, 53-54).

89. La respuesta de Cicognani llevaba fecha del 11 de agosto de 1965 (Caprile V, 53-54).

90. AS V/3, 352-354.

91. *Ibid.*, 354.

92. Cicognani a Felici, 15 de septiembre de 1965; y Felici a Ottaviani, 23 de septiembre de 1965 (AS V/3, 352 y 376).

con el respaldo del consenso. Ahora comenzaban a darse cuenta de que las posturas de la minoría habían ganado fuerza y respaldo autoritativo y de que, para preservar un consenso suficiente, había que llegar a algunas soluciones de avenencia con las peticiones de la minoría. Una señal clara en esta dirección se dio en la primera reunión de los obispos italianos en septiembre. En esa reunión se aprobó una propuesta común, cuatro enmiendas cuya finalidad general era acentuar la función del magisterio y de la tradición en la interpretación de algunas verdades de la fe que no se podían mantener únicamente sobre la base de la Escritura. Tal como reclamaba el *Coetus internationalis*, las enmiendas eliminaban igualmente la expresión «veritas salutaris» (verdad salvadora), con el fin de evitar sugerir distinciones cualitativas dentro de la revelación⁹³.

2) La Comisión Mixta para el esquema XIII⁹⁴

De mayo a septiembre se produjo también un cambio en la atmósfera con respecto al esquema XIII acerca de la Iglesia en el mundo moderno. La opinión pública iba centrando cada vez más su atención sobre dos temas: el control de la natalidad y la paz. La paz era un foco de interés de gran actualidad en vista de que la crisis internacional se iba haciendo más profunda y, en particular, por la implicación cada vez más masiva de los Estados Unidos en la guerra del Sudeste asiático. Había también mucha expectación acerca de la visita que Pablo VI estaba proyectando ahora hacer a la sede de las Naciones Unidas. Sin embargo, dentro de la Comisión Mixta había preocupaciones diferentes.

En su viaje a Roma para asistir a la cuarta sesión, Congar se encontró con Elchinger e inmediatamente sintió que la atmósfera no era favorable para una nueva redacción del esquema. Congar había escrito a Elchinger algunas semanas antes acerca de una posible intervención en el aula. Ahora, al conversar directamente con él, se dio cuenta de que tenía que hacer frente a críticas mucho más radicales de lo que él había supuesto, críticas que parecían «excesivamente graves», porque hacían caso omiso de algunos aspectos objetivos de los complejos temas que se estaban tratando, y que además dejaban de tener en cuenta la situación en la que el Concilio se encontraba⁹⁵. Sin embargo, sobre algunas materias más importantes, él se veía obligado a reconocer que Elchinger tenía razón, al menos en cuanto que sus críticas confirmaban algunas de las impresiones más profundas del mismo Congar acerca de la nueva redacción del esquema. La nueva

93. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio: La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998, 388-389.

94. Sobre esta sección véase el estudio más extenso que hace Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 615-635.

95. «Él [Elchinger] encuentra que esto y lo otro faltan, y lo que él dice es a menudo correcto. Pero (1) yo le desafío a que sitúe esos puntos dentro de un *todo* consecuente, un *ensemble* de tantas cosas; (2) muchas de las cosas que él desearía que se dijeran van más allá del género normal que un documento de esta índole *tiene que* encarnar. Yo me he dado cuenta a menudo de que una idea que es un poco vigorosa, un poco sutil, está más allá de la inteligencia de los obispos. A veces, esto ha sido para mí un objeto de asombro y de amarga experiencia» (JCongar, 13 de septiembre de 1965, II, 386).

redacción carecía de suficiente marco cristológico y antropológico, y la superficialidad de algunas afirmaciones tenía sabor a demagogia⁹⁶.

Congar se sentía a disgusto, no sólo porque reconocía los defectos del esquema, sino también porque era consciente de que el esquema podía ser atacado desde puntos de vista dictados por presupuestos divergentes e incluso opuestos. La ambigüedad de la situación puede verse comparando las críticas del esquema formuladas por Lebreton y por Rahner, hablando ambos con autoridad, ya que representaban, aunque en grados diferentes, dos importantes episcopados, el francés y el alemán respectivamente.

Las observaciones de Lebreton llegaron por conducto de Liénart, quien pidió que se las tuviera en cuenta, y sugirió que los obispos franceses, como un cuerpo, estuvieran de acuerdo con algunas de las correcciones propuestas por Lebreton⁹⁷. Aunque las críticas no pretendían ser categóricas, eran bastante representativas de un tipo de expectativas. Lebreton se quejaba, en particular, de que el nuevo esquema no estuviera concebido como «un encuentro con la totalidad del mundo de hoy». De algún modo seguía siendo un texto demasiado occidental: «No se halla basado suficientemente en elementos válidos que se encuentran en varias civilizaciones ni tampoco en aspiraciones no occidentales como las que pueden verse en el Lejano Oriente, en el Mundo Islámico y en el África Negra». Por otro lado, en cuanto se refiere a Occidente, el esquema no tenía en cuenta suficientemente los elementos válidos que hay en los sistemas de pensamiento que caracterizan al mundo moderno. Por tanto, era insuficiente el impulso por desarrollar un diálogo con los hombres y las mujeres de hoy día.

96. «(1) No hay ninguna trayectoria estricta o movimiento global. El documento debió haber sido cristológico y antropológico: dar una faz 'humana' a afirmaciones bíblicas y cristianas. (2) A veces hay un elemento de demagogia. Es, más bien, ACO [Action Catholique Ouvrière]. Y en algunas secciones, por ejemplo, sobre la economía, se dicen todas las cosas necesarias, pero sin dejar espacio suficiente para el descubrimiento de nuevas formas y sin contribuir a una *espiritualidad* profunda. Hay demasiadas cosas en el plano de recetas, un programa, cosas raras. A Elchinger no le falta razón cuando afirma que el esquema es una casuística que presupone una situación estable; lo que se necesitaba era indicar direcciones importantes, grandes necesidades, y los medios a los que uno pudiera recurrir para resolverlas. Todo, o casi todo, se dice, pero a menudo de manera bastante vaga. Esto, en mi opinión, se debe a que ellos utilizaron con exceso un método de acumulación. Ésa era la tendencia de Mons. Guano: una comisión mixta excesivamente grande, numerosas subcomisiones, una masa de documentos y también una masa de peticiones que hay que satisfacer. Algunos individuos o un grupo muy pequeño debieran haber trabajado en una síntesis. Hay un toque de gigantismo en la empresa del esquema XIII» (JCongar, 13 de septiembre de 1965, 386-387).

97. L. Lebreton, «Notations à la lecture du texte français du 26 juin 1965» (Documentos de Haubtmann, 1742). Véase también Liénart a Haubtmann, 1 de septiembre de 1965, y la respuesta de este último, del 9 de septiembre, en la que él expresaba algún acuerdo con las observaciones (Documentos de Haubtmann, 1789, 1790). Lebreton había sentido los primeros síntomas de su enfermedad en abril y se vio obligado a pasar largos períodos en el hospital durante el verano. Allí fue donde él leyó el nuevo anteproyecto del texto y formuló sus observaciones: «Mi prolongada estancia en el hospital me ha proporcionado muchas pruebas de amistad, de tal suerte que mi reclusión me parece menos incómoda. Por haber pasado demasiado tiempo en mis pensamientos acerca del esquema XIII y por un documento que prometí al Santo Padre, me he sentido algo exhausto, una situación agravada por las radiaciones que de momento no estoy tolerando» (DLebreton, 1 de septiembre de 1965). No está claro con qué amplitud los comentarios de Lebreton se difundieron en el seno de la Comisión Mixta; cuando él llegó a Roma a finales de septiembre, se sintió decepcionado de que Garrone no los hubiera recibido (DLebreton, 30 de septiembre de 1965).

En una palabra, no se tienen suficientemente en cuenta las diversas búsquedas de un humanismo, tal como esta palabra es entendida actualmente. Lo mismo es verdad con respecto al socialismo, a las formas de existencialismo, a las filosofías de los valores, a las reacciones antirracionales del Mundo Árabe y del Africanismo. De manera semejante, no se presta una atención suficiente a los esfuerzos por purificar al Hinduismo o al sector no ateo del Budismo. Como resultado, hay no cristianos que se sentirán decepcionados, después de las esperanzas suscitadas por la primera parte de la introducción⁹⁸.

Las graves críticas de Rahner, aceptadas en parte por el episcopado alemán, cuestionaban las elecciones fundamentales en las que se había basado el esquema: el énfasis excesivo dado a la sociología, lo inadecuada que era la perspectiva teológica, la visión simplista de las relaciones entre las dimensiones «naturales» y las dimensiones «sobrenaturales» del mundo, la insuficiente atención prestada a la realidad del pecado y al hecho de que la totalidad del mundo creado tenía como su meta la unión con Dios. Los obispos alemanes adoptaron una actitud contraria al esquema en las dos propuestas concretas que ellos hacían: el esquema debía dejarse en manos de una comisión posconciliar o, de lo contrario, debía reducirse a la condición de una simple «carta» procedente del Concilio, de tal manera que no gozara de la plena autoridad del Concilio⁹⁹.

Éstas eran las críticas que más preocupaban a las Comisiones Mixtas, especialmente porque parecían proceder de partes opuestas; la comisión veía únicamente razones para temer una confrontación de las dos partes en el aula. Luego estaría también la hostilidad tradicional de aquellos amplios sectores del episcopado que, desde el principio, habían visto en el esquema el peligro de una apertura imprudente e inoportuna al mundo moderno, un debilitamiento de posturas tradicionales y la negativa de la Iglesia a defender su propia verdad y la autoridad de su tradición contra fuerzas hostiles que estaban actuando en el mundo moderno¹⁰⁰.

98. Lebet, «Notations».

99. Las críticas de los alemanes no se encontraban aisladas. Durante el verano, en un documento destinado para el grupo de estudio de Lercaro en Bolonia, U. Neri expresaba críticas semejantes y precisamente tan severas como las de Rahner (cf. «Osservazioni generali», Documentos de Alberigo, VI/3).

100. Eran elocuentes, desde este punto de vista, las críticas de Siri, quien se lamentaba porque el esquema «se ocupa únicamente de ciertos aspectos o problemas del mundo moderno. No trata de algunos aspectos mucho más serios, que tienen que ver directamente con la misión sobrenatural y eterna de la Iglesia; por ejemplo, el problema del pecado y de entera organización inmoral; el problema del indiferentismo y del relativismo en la esfera de la religión; el problema del laicismo que se halla dominante incluso entre católicos; el problema de la situación espiritual y educacional de la juventud; el problema de la formación de las masas; el problema de la creciente aridez y tristeza en la vida de las almas; el terrible problema de la prioridad que la sociedad concede a la tecnología, etc. Me temo realmente que los cristianos se escandalicen, cuando lean un documento conciliar que pasa por alto en silencio materias relacionadas directamente con la misión sobrenatural de la Iglesia. Me temo igualmente que la opinión pública —que no debe condenarse siempre— acuse al esquema de ser de inspiración maritainista. No me estoy refiriendo aquí a ese hombre sobresaliente, sino a los discípulos de estilo propio que se etiquetan a sí mismos como maritainistas. El hecho de que la Iglesia no se preocupe de manera solemne del gravísimo 'pecado' del mundo y de su perversidad y negación a creer, podría inducir a muchos a pensar que la intención es sustituir la principal preocupación que nos ha legado el divino Salvador» («Animadversiones card. Siri circa schema *De Ecclesia in mundo huius temporis*» [AS V/3, 353]).

La subcomisión central de la Comisión Mixta tuvo también algunos problemas de organización, en cuanto comenzó el nuevo período del Concilio. Guano, aunque esperaba restablecerse rápidamente, seguía sintiéndose mal y podía participar únicamente de manera indirecta durante esta delicada fase en la redacción del esquema. Había tenido que renunciar ya a escribir el informe que sirviera de introducción a la discusión en el aula, y que sería un momento importante a la hora de explicar el texto a los padres y de justificar sus novedades. De hecho, a pesar de las mejores esperanzas de Guano, se habían dado ya pasos muy rápida y discretamente para sustituirlo. A comienzos de septiembre, probablemente a petición del mismo Pablo VI, Felici había entablado contacto con Glorieux y le había pedido que le indicara algunos nombres de posibles sustitutos¹⁰¹. Unos días más tarde (5 de septiembre) Felici recibió la respuesta de Pablo VI, que eligió a Garrone para sustituir a Guano¹⁰². Pero este cambio institucional no estaba claro en absoluto. El 9 de septiembre Guano reclamó, afirmando que él era aún el verdadero presidente de la subcomisión central, y que sus funciones deberían ser asumidas por Ancel. Guano seguía estando preocupado por el informe que había que presentar en el aula¹⁰³. Sin embargo, algunos días más tarde se le dijo que el Papa había nombrado a Garrone como informador¹⁰⁴.

La subcomisión central no suscitó la cuestión de la presidencia, sino que simplemente aceptó la solución del Papa¹⁰⁵. Con respecto al tiempo que se concedería para la discusión, Haubtmann había sugerido ya a Felici una perspectiva que preveía que se terminara la discusión en unos ocho días, pero la decisión en esta materia dependía de los órganos rectores del Concilio. También era necesario organizar la labor que había de realizarse en el seno de la subcomisión central y de las demás subcomisiones, de manera que las correcciones sugeridas por los padres conciliares pudieran introducirse rápidamente en el texto. Se pensó en aumentar el número de las subcomisiones y en redistribuir los miembros y los consultores. Así que se proyectaron diez subcomisiones que

101. Glorieux respondió indicando los nombres de la subcomisión central y eligiendo a Ancel (que era vicepresidente), Wright y Hengsbach, «los únicos que han sido capaces de participar realmente en el desarrollo del esquema». Mencionó también a Garrone y a Poma, quien, entre los obispos nombrados en noviembre de 1964, «desempeñó una función activa en la labor de la intersesión» (Glorieux a Felici, 1 de septiembre de 1965 [AS V/3, 336-337]). Ese mismo día Felici envió los nombres a Dell'Acqua (AS V/3, 337).

102. Dell'Acqua a Felici, 5 de septiembre de 1965 (AS V/3, 340).

103. Guano a Felici, 9 de septiembre de 1965: «Pienso que es también deber mío el darle a conocer oficialmente que no podré estar presente para el comienzo de la próxima sesión del Concilio; la razón es mi enfermedad, la cual ahora, no obstante, parece estar próxima a su fin. Sé que usted se ha entrevistado con el canónigo Haubtmann. Por medio de Mons. Glorieux, secretario de la comisión, o por medio del canónigo Haubtmann, yo le mantendré informado al día acerca de mis intenciones y sugerencias. La presidencia de la subcomisión será asumida, desde luego, por Mons. Ancel, mientras que queda en suspenso la cuestión acerca de quién presentará en el aula la introducción del esquema» (AS V/3, 345-346).

104. Cf. Guano a Garrone, 14 de septiembre de 1965: «Me he enterado de que el Santo Padre le ha nombrado a usted para sustituirme en la tarea de ofrecer en el aula el informe sobre el esquema XIII. Estoy muy satisfecho con ello, aunque algunos se sentirán quizá perplejos porque usted es... francés (aunque por sus antepasados lejanos usted es italiano y precisamente, según creo, genovés)» (Documentos de Guano, 60).

105. Con miras al informe de apertura, Guano envió a Garrone un esbozo para seguirlo y algunos puntos específicos (E. Guano, «Qualche nota per la relazione introduttiva allo schema 13» [Documentos de Guano, 30]).

imitarían a las que se encontraban ya presentes en Ariccia. Además de la subcomisión central (ampliada por la inclusión de los presidentes de las demás subcomisiones), habría una subcomisión para la explicación introductoria, tres para la parte primera (una para los capítulos primero y segundo, *De homine*; otra para *De humana navitate*, y otra para *De munere ecclesiae*), y cinco para la parte segunda (una para cada capítulo)¹⁰⁶.

3) La Secretaría para la unidad de los cristianos

Durante el verano la secretaría se había visto seriamente envuelta en el comienzo de una nueva y decisiva fase de relaciones ecuménicas con otras confesiones cristianas, a saber, la planificación de conversaciones bilaterales oficiales. Después de la creación, en febrero, de un grupo conjunto de trabajo, integrado por representantes católicos y del Consejo Mundial de Iglesias, y de la planificación de una comisión conjunta con la Iglesia de Constantinopla, habían comenzado también conversaciones, a finales de agosto, con la Federación Luterana Mundial.

Mientras tanto, habían continuado los contactos con las Iglesias católicas orientales con miras a prever la aparición de otros problemas relacionados con la declaración sobre los judíos. A mediados de julio, Pablo VI decidió que sería conveniente que algunos representantes de la secretaría fueran otra vez a Oriente Medio a fin de presentar y explicar a los patriarcas el nuevo texto de la declaración¹⁰⁷. Fueron nuevamente Willebrands y Duprey, acompañados esta vez por De Smedt, quienes emprendieron el viaje, que duró desde el 16 hasta el 24 de julio. Se reunieron con los diversos patriarcas católicos, especialmente con Máximos IV Saigh. Después de la reunión, el patriarca envió a Pablo VI algunas propuestas más concretas para mejorar el nuevo texto. Por un lado, esas propuestas no excluían la posibilidad de una culpa colectiva de la totalidad de Israel en la muerte de Jesús, y acentuaban que la promesa divina se había desplazado del pueblo judío a la Iglesia de Cristo. Otra corrección pretendía relativizar la condenación de la persecución antisemita, situándola dentro del contexto de una condenación de todas las persecuciones inspiradas racialmente. Finalmente, Máximos IV pidió que se citara Romanos 11, 28-29 en su totalidad, porque este texto habla no sólo del especial amor de Dios a Israel a causa de los padres, sino también de la enemistad de Israel hacia Dios a causa del Evangelio¹⁰⁸. Por otro lado, en general, parecía que en la forma pro-

106. RT (14 de septiembre-diciembre de 1965), 1-2; cf. P. Haubtmann, «Réunion de la s.c. mixte dit 'groupe de Zürich'» (Documentos de Haubtmann, 1881).

107. Para un informe sobre lo que Willebrands dijo en la reunión de la secretaría el 13 de septiembre de 1965, cf. JCongar, 15 de septiembre de 1965, II, 392.

108. Vale la pena ofrecer extensamente la carta de Máximos, señalando en cursiva las correcciones que él quería que se introdujeran: «He aquí, pues, algunas correcciones del texto, que nos parecen que deben hacerse todavía (las subrayamos): 'Aunque las autoridades judías y sus seguidores incitaron a la muerte de Cristo, sin embargo, las cosas que a él se le infligieron en su pasión no pueden imputarse, *sin distinción*, ni a todos los judíos de aquel tiempo ni a los judíos de la actualidad. *Aunque la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, sin embargo*, no debe presentarse a los judíos como rechazados por Dios o como malditos, aunque tal presentación se deduzca de los escritos sagrados. Por eso, tengamos todos buen cuidado, tanto en la catequesis como en los sermones, de no enseñar nada que no se ajuste a la verdad evangélica ni al espíritu de Cris-

puesta, es decir, con la eliminación de la condena por la acusación de deicidio, Máximos IV podría aceptar la nueva forma del texto¹⁰⁹.

A comienzos de septiembre, Willebrands respondió a la solicitud de Felici que pedía información sobre la situación en que se hallaban los trabajos sobre el esquema. Refiriéndose a los *modi* sugeridos por Máximos IV, Willebrands hizo notar que éstos se hallaban «en la misma trayectoria que los *modi* ya tratados en el tiempo de la votación en el Concilio». Pero él reservaba para una posterior reunión plenaria de la secretaría la decisión final sobre la *expensio modorum*, que debía presentarse primeramente a Pablo VI y luego en el aula conciliar¹¹⁰. El resultado fue que a la Comisión de Coordinación le resultó imposible verla en su reunión del 13 de septiembre, y Felici pudo anunciar únicamente que el esquema final estaría preparado al cabo de unos pocos días¹¹¹. La secretaría se reunió de nuevo en sesión plenaria el 15 de septiembre. Los *modi* presentados por Máximos IV fueron aceptados todos ellos, con excepción del último, el que pedía que la cita de Romanos 11, 28 se completara añadiendo las palabras «pero enemigos a causa del Evangelio». La razón del rechazo, según se explicaba en el informe, era que las palabras que aparecían en la Escritura se referían a las persecuciones desencadenadas contra las primeras comunidades cristianas y no a los judíos de siglos posteriores, y menos aún al pueblo judío como tal¹¹².

Al final del tercer período, cuando el esquema sobre la libertad religiosa fue retirado de una votación por el Concilio, se decidió que este esquema sería el primero en ser discutido al comienzo del nuevo período del Concilio. El nuevo anteproyecto, enviado a los padres en junio, estaba ya listo para el debate, el cual prometía de nuevo que iba a ser muy tenso. Este nuevo texto fue quizás el estudiado más detalladamente por las

to. Además, la Iglesia, teniendo presente nuestra común herencia con los judíos e impulsada no por consideraciones políticas, sino por una devota caridad evangélica, deplora todo el odio y la persecución contra los judíos y todas las manifestaciones de antisemitismo, efectuadas en cualquier tiempo y por cualquier persona, *exactamente igual que deplora los mismos ataques cometidos contra cualquier otro ser humano*'. En la página 4, cuando el texto cita a san Pablo, que dice que los judíos son 'amados a causa de los padres', deberían añadirse las palabras 'sin embargo, son enemigos a causa del Evangelio'. Si estas últimas palabras parecen excesivamente duras, entonces elimínese en absoluto la cita de san Pablo, porque esta manera de introducir cortes en versos de la Escritura para citar sólo la parte favorable y omitir la parte desfavorable podría interpretarse como una falsificación de la Escritura con fines apologéticos sistemáticos» (Documentos de De Smedt, 1475).

109. Con respecto al envío de los *modi* primeramente a Pablo VI y sólo indirectamente a la secretaría, véase lo que se dice que sucedió en el seno de esta última, según JCongar (15 de septiembre de 1965, II, 392). Allí se encuentran también algunas otras observaciones interesantes: «Máximos envió nuevos *modi*. Después de enterarse de ellos, el Papa los envió a la secretaría para su evaluación. Willebrands explicó los tres *modi* de Máximos. De Smedt señaló que la actitud de los orientales cambió para mejor, en cuanto ellos vieron el texto enmendado en mayo, y en cuanto ese texto se les explicó. Los orientales dijeron entonces que habría serias dificultades, pero que ellos estaban dispuestos a defender el texto, explicarlo y colaborar para que el resultado tuviera éxito. Willebrands leyó las cartas enviadas a los gobiernos de Siria y por Máximos: las cartas contenían una completa y leal defensa del Concilio. Tappouni: Una vez que el texto se haya promulgado, toda la Iglesia siria seguirá al Concilio».

110. J. Willebrands a P. Felici, 2 de septiembre de 1965: «Nota sullo stato attuale del testo dello schema della dichiarazione *De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*» (AS V/3, 338-339).

111. Actas de la reunión (AS V/3, 348).

112. «Schema declarationis de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas – *Expensio modorum*» (AS IV/4, 709).

conferencias episcopales durante los meses que precedieron, y las reacciones suscitadas por él fueron en general mixtas; hubo también algunas críticas bastante severas contra él. Se sabía que el *Coetus internationalis patrum* se estaba preparando para la batalla, pero hubo también oposición por parte de teólogos de los que se sabía que eran cercanos al Papa.

El 23 de junio, el padre C. Boyer publicó un artículo en *L'Osservatore Romano* que abordaba uno de los puntos más cruciales del esquema: el bien común. Repitiendo la postura clásica de la tesis-hipótesis, Boyer mantenía que el bien común debe basarse en los principios de la justicia enseñados por la Iglesia, y que tan sólo un Estado que se atenía a tales principios y respetaba los derechos de la religión verdadera podía asegurar satisfactoriamente la aplicación efectiva de los mismos. El principio del bien común, tal como era proclamado por un régimen totalitario como el de la Unión Soviética, que pisoteaba a la verdadera religión y sus enseñanzas, era ciertamente falso, y había que resistirse a él. Por otro lado, el bien común, tal como era profesado por los Estados liberales de Occidente, los cuales, basándose en él, legalizaban la igual dignidad de todas las religiones y la libertad para profesarlas, era aceptable únicamente como una «hipótesis», y mientras que no fuera posible restablecer los derechos exclusivos que correspondían a la verdadera religión¹¹³.

Este artículo, que parecía un ataque directo contra el esquema en su forma corriente, fue desaprobado durante la semana siguiente. En la audiencia pública, concedida para celebrar el segundo aniversario de su coronación, el Papa mismo habló explícitamente sobre el tema de la libertad religiosa, y la definió en los términos jurídicos de las dos fórmulas: *nemo impediatur / nemo cogatur* (que nadie sea impedido / que nadie sea impulsado), que parecían ser elementos constantes en el pensamiento pontificio sobre el tema. Los términos que él utilizó en esa ocasión, la referencia explícita al esquema que se estaba debatiendo, y el tono global de su alocución parecían ser un sólido respaldo de la labor de la secretaría y un distanciamiento del Papa con respecto a la postura adoptada por Boyer. Pero en las observaciones críticas que Siri envió a Pablo VI a comienzos de septiembre, él reafirmaba los argumentos tradicionales expresados por Boyer, y mostraba así que el ala conservadora de los padres conciliares estaba determinada a pelear hasta el fin la batalla contra el esquema, a pesar de la conciencia que ellos tenían de que el esquema tenía de su parte al Papa¹¹⁴.

113. Ch. Boyer, *Lo stato e il bene commune* (OssRom [23 de junio de 1965] 2).

114. Los comentarios de Siri se hallan en AS V/3, 352-354: «El esquema para la declaración sobre la libertad religiosa me deja grandemente desconcertado, especialmente por la razón siguiente. Defiende repetidas veces, y no se limita a enunciar, la 'libertad religiosa' para todas las comunidades. Ahora bien, no 'todas' las comunidades religiosas se hallan en la verdad y en la ley divina, al menos en la ley natural; por el contrario, por doquier fuera de la Iglesia católica se encuentran por lo menos errores, y a menudo deficiencias y desviaciones, algunas de ellas inmorales y violentas. Cuando se trata del uso malvado de la libertad, Dios lo 'tolera'; no lo legitima. Por eso, creo que debiéramos concluir que no podemos defender la 'libertad religiosa' allá donde existe un mal objetivo; nosotros lo único que podemos hacer es 'tolerarlo', y eso cuando no sea posible imponer estrechos límites en virtud de las exigencias del bien común. Ahora bien, parece que el esquema no adopta este enfoque, e ignora esencialmente el concepto de 'tolerancia sólo' (y no de 'defensa'), cuando se llega a la aplicación de la libertad religiosa. En mi opinión, las consecuencias pueden ser graves en diversas esferas y fomentarán especialmente el indiferentismo religioso».

Estaba en manos de la secretaría el sacar provecho de esta situación favorable. Por tanto, no fue accidental el que Bea se dirigiese directamente al Papa para conseguir que se efectuara una votación preliminar sobre el esquema, al final precisamente de la discusión. Bea no vaciló en recordar a Pablo VI lo conveniente que sería si, en su próxima visita a la sede de las Naciones Unidas, él pudiera presentarse a sí mismo como gozando del respaldo de la aprobación de este texto por el Concilio.

Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba

GILLES ROUTHIER

De nuevo, y por cuarta vez, los padres se dirigían a Roma. Por segundo año consecutivo, Pablo VI había fijado el 14 de septiembre, fiesta de la exaltación de la Santa Cruz, la apertura del período¹. Aunque se había terminado por acostumbrarse a esta reunión otoñal, ésta tenía, sin embargo, un carácter particular. El cuarto período que se iniciaba debía ser el «último». Pablo VI lo había dado a entender ya claramente en su discurso de clausura del tercer período y lo había reafirmado posteriormente². El 13 de septiembre, una voz autorizada de los órganos rectores del Concilio, la del cardenal Döpfner (Munich), no dejaba ya mucho lugar a dudas sobre la cuestión. Döpfner hacía ver claramente que el deseo del Papa correspondía al deseo de la gran mayoría de los padres conciliares, que no habían previsto que el Concilio se prolongara más de tres años. Además, añadía él, un Concilio no puede considerarse como el régimen habitual de la vida de la Iglesia, y ya había llegado el tiempo de pasar de la fase de estudio a la de la puesta en práctica de las decisiones conciliares. Este nuevo momento de la vida de la Iglesia exige que los obispos estén en sus respectivas diócesis³. Se pensaba incluso en que el voto definitivo sobre el esquema XIII, por ejemplo, pudiera efectuarse eventualmente por correspondencia, después de que los padres hubieran regresado a sus diócesis⁴.

Así, pues, la perspectiva de la clausura del Concilio y del cuarto período debía ser la de la terminación del Concilio y la de su desenlace. Sin embargo, esta perspectiva no

1. Cf. Pablo VI, Alocución *Ex audientia* (4 de enero de 1965); Exhortación apostólica *Quarta sessio* (28 de agosto de 1965), en AS IV/1, 14-17.

2. Cf. la alocución del 4 de enero y la audiencia del 28 de julio de 1964; *Insegnamenti* III, 997-999.

3. Conferencia de prensa (Ufficio Stampa) 13 de septiembre de 1965. Este análisis es compartido por Prignon: «Se siente que va aumentando cada vez más, no sólo en los ambientes romanos, sino también en muchos obispos residenciales, el deseo de terminar con el Concilio. [...] No cabe duda de que varios de esos obispos hablaron al Papa y le pidieron positivamente que clausurara el Concilio al final del cuarto período» («Aperçu sur les travaux des commissions conciliaires», Documentos de Prignon, 1145).

4. Eso es, por lo menos, lo que entendió Charue (cf. JCharue, 13 de septiembre de 1965, 5).

era tan sencilla. A pesar del camino recorrido y de todo el trabajo que se había realizado ya, la obra que había que hacer todavía era considerable: once textos, cuatro de los cuales, aunque habían experimentado una primera discusión, debían recorrer todavía todas las etapas del proceso conciliar que conducía a su adopción. En tales circunstancias, no dejaban de hacerse preguntas sobre la suerte reservada a todos esos esquemas, algunos de los cuales trataban de problemas difíciles y complejos, nuevos y contingentes, y que abordaban esas realidades según un método de trabajo inédito. ¿Iba el Concilio a soslayar esas cuestiones difíciles, o terminaría acaso formulando textos ambiguos o incluso mediocres? ¿El esquema XIII no iba a ser más que el «borrador» de una futura encíclica que completara la reflexión que todavía se estaba desarrollando? Así que, en vísperas de la apertura del cuarto período, el resultado del Concilio parecía aún problemático. ¿Sería posible en tan escaso espacio de tiempo hacer que maduraran once textos, algunos de los cuales exigían aún una labor considerable, si se quería perfeccionarlos de manera suficiente? Se sentía indudablemente que el Concilio no llegaría a satisfacer todas las esperanzas, y que sería preciso, con sentido realista, reajustar las expectativas y aceptar compromisos necesarios, teniendo en cuenta las circunstancias. Por lo demás, en la prensa circulaban toda clase de rumores: se daba a entender que un esquema de sentido contrario sobre la libertad religiosa se estaba ya difundiendo⁵; que el texto sobre los judíos, a pesar de haber sido sometido a votación, podía ser revisado en cuanto a la cuestión del deicidio⁶. Ciertamente, el Concilio parecía hallarse ante un muro. Algunos pensaban que todos los esquemas sobre los que había aún que trabajar no llegarían jamás a terminarse antes de las Navidades, a menos que se modificara el procedimiento en vigor⁷.

Más todavía, había que temer, y mucho, que el Concilio no llegara a un final feliz. El final del tercer período había dejado malos recuerdos en las mentes de todos. Además, a pesar de los gestos repetidos en favor de la puesta en práctica de las decisiones conciliares, las intervenciones de Pablo VI durante algunas audiencias del verano, que se habían referido a «la crisis de la autoridad» o a «la crisis de la obediencia»⁸, así como sus comentarios sobre el *aggiornamento* o sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo, aparecían ante algunos como otros tantos sobreavisos. ¿Se iba hacia un período de cerrazón? Examinando las palabras, uno se daba cuenta de que un tema principal impregnaba el conjunto del discurso del Papa: la importancia de mantener la unidad de la Iglesia en el momento en que se esbozaba la puesta en práctica de las decisiones conciliares, decisiones que él, por lo demás, juzgaba inevitables e indispensables. Nada le entristecía más, afirmaba el Papa, que el espectáculo de la desunión y de las disensiones allá donde debía encontrarse armonía y caridad. En el mismo sentido, la publica-

5. JDupont, 15 de septiembre de 1965, 4.

6. Cf. DButler, 12 de septiembre de 1965. Él recibía entonces su información de la revista *Il Messaggero*.

7. Eso es lo que pensaba Mons. Dworschak (cf. su *Council Diary*, 14 de septiembre de 1965, 1).

8. El diagnóstico de «la crisis de obediencia» se halla compartido muy extensamente. Así, Tromp le confía a De Lubac: «Es la confusión; no se obedece ya en la Iglesia, ni siquiera en la Compañía [de Jesús]». Eso es verdad y en grado sumo. (Pero ¿por qué él y sus semejantes se han sumergido en una oposición porfiada a toda renovación, lo cual ha conferido un aspecto revolucionario a los primeros actos del Concilio, y ha facilitado desde entonces un desorden para-conciliar?)), Jde Lubac, 10 de septiembre de 1965, 619.

ción, en la antevíspera de la apertura del período, de la encíclica *Mysterium fidei* desconcertaba a varios padres conciliares y dejaba todavía más perplejos a los observadores no católicos⁹. Esta encíclica no parecía insertarse armónicamente en el interior de la enseñanza del Concilio. En efecto, en el momento en que las decisiones contenidas en la constitución sobre la liturgia se estaban poniendo en práctica, parecía que sus fundamentos doctrinales y teológicos no podían inspirar sino un discurso que pudiera escapar de las categorías de la Escolástica. Por lo demás, cierta prensa no reclamaba nada mejor que poder utilizar la encíclica para someter a proceso las evoluciones que se estaban produciendo en el catolicismo holandés. De la misma manera, la intervención del Papa, el 12 de septiembre, en las Catacumbas de Domitila, contra los perseguidores de la Iglesia les pareció a algunos que representaba una censura del esquema XIII. Tal era, al menos, la lectura que hacía del discurso la agencia Tass¹⁰.

En una palabra, cuando los padres se reunieron para el cuarto período, el Concilio había entrado en una fase distinta: la de la puesta en práctica de las decisiones conciliares. Así sucedía con la reforma litúrgica; así sucedía también con su programa ecuménico y, en un sentido más amplio, con su programa sobre la apertura al mundo. Aunque todas esas reformas habían tenido en general una acogida favorable, se medía mejor desde entonces el camino que había que recorrer, y los obstáculos que se alzaban en ese camino. Por de pronto, el paso de los movimientos de reforma al texto conciliar había suscitado temores y oposiciones en la asamblea conciliar. El nuevo paso, al que se había llegado ahora, y que iba esta vez de los textos a las instituciones o a la vida de la Iglesia, no dejaba de hacer que se estremecieran las esperanzas generosas de los comienzos. Se entraba ahora en la fase de la puesta en práctica de las reformas, lo cual no resultaba tan fácil. El retraso acusado en la reforma de la Curia ofrecía la medida de ello. Nada parecía posible, con la excepción de que se añadieran nuevos órganos, mal incorporados, a los antiguos que seguían manteniéndose. El Consistorio había permitido igualmente que se equilibraran las tendencias, aun concediendo más el uso de la palabra a una nueva generación, en el momento en que los cardenales que habían dirigido a la mayoría durante los dos primeros períodos parecían verse afectados por el cansancio¹¹.

Sin embargo, no es sólo Pablo VI quien presiente que las contradicciones, que se habían difundido en la asamblea durante los tres primeros períodos, agitaban ahora el

9. Encontramos reacciones en los informes o en los diarios conciliares de Blakemore, Horton, Moorman, Outler, etc. Moorman señalará que eso desentonaba en el contexto de un Concilio que trataba de dirigirse al mundo contemporáneo y que, para conseguirlo, intentaba emanciparse de la Escolástica o de la teología tridentina. Lo mismo que otros, él señalaba que se hacía caso omiso de los fundamentos doctrinales de la constitución sobre la liturgia (John Moorman, *Vatican Observed. An anglican Impression of Vatican II*, Longman & Todd, London 1967, 157).

10. Recogida por A. Wenger, 4, 36, n. 20.

11. A continuación del Consistorio, Outler señalará: «No hay en él un solo inmovilista realmente destacado (a no ser que contemos al arzobispo Dante), y sin embargo, no hay tampoco ningún fanático. Veintituno o veintidós de ellos son de moderados a vigorosamente progresistas [...], de tal manera que el bloque de los cardenales de la Curia está derrotado o ha perdido efectivos; la Secretaría para promover la unidad cristiana se halla obviamente favorecida...», A. Outler, «Vatican II – Between Acts», en *Documentos de Stransky*, 11.4, p. 15.

cuerpo de las iglesias locales. Según la apreciación de Prignon, varios obispos «juzgan que la efervescencia de ideas provocada por el Concilio se halla muy cerca de alcanzar su punto crítico. Ha llegado la hora de poner un poco de orden en la casa, y de recoger los frutos del Concilio previniendo o incluso reduciendo las exageraciones de la derecha y de la izquierda. Me parece que la mayoría de los obispos de la Europa occidental han llegado a concebir esta misma idea. La situación holandesa sirve de catalizador a esta tendencia, sin olvidar evidentemente las manifestaciones esporádicas que se han producido en Alemania, Bélgica, Francia y Gran Bretaña»¹². Tal como escribía J. Grootaers en la víspera de la apertura del período, las reticencias con respecto a las reformas no se dejaban sentir únicamente en el centro. Se las reconocía igualmente en la periferia, allí mismo donde había grupos impacientes por ir más allá de las posibilidades abiertas por el Concilio¹³. Esto no podía menos de paralizar a quienes se habían revelado como los líderes de la mayoría durante los dos primeros períodos, en el momento mismo en que la minoría parecía aprovecharse de la coyuntura. Evidentemente, el Concilio había llegado a una nueva etapa, y las contradicciones por las que atravesaba el catolicismo, considerado como sistema, manifestaban ser de una gestión compleja y delicada.

Así, pues, los sentimientos se hallaban divididos en el momento de la apertura de este cuarto período. En este clima, el discurso de apertura era objeto de una gran expectativa. ¿Qué orientación daría el Papa al nuevo período que ahora se iniciaba? ¿Iba a adoptar una postura minimalista en relación con el ambicioso programa del Concilio, moderando así las esperanzas y frenando las iniciativas consideradas demasiado ambiciosas? ¿Qué tono iba a dar a este período? De manera sorprendente, el Papa no abordó directamente ninguna cuestión sometida al examen y a las deliberaciones del Concilio, con el fin de no dirigir por medio de sus palabras la libre orientación de la opinión de los padres. A primera vista, el discurso era inofensivo, porque parecía que el Papa se limitaba a hacer una exhortación a la caridad. Sin embargo, esta reserva aparente no impidió que el Papa marcara el tono a este cuarto período. Primeramente, en tres ocasiones y en momentos clave del discurso, el Papa afirma que se trata del último período de esta asamblea ecuménica, acallando así los rumores según los cuales no era posible concluir el trabajo durante este último período. Además, toda la primera parte de su discurso está caracterizada por el gozo y la acción de gracias. Así, pues, el Papa no entra de mala gana, o como a pesar suyo, en esta última etapa del Concilio. En la primera parte de su discurso, el tono no es ni severo ni austero, sino gozoso. Por lo demás, el párrafo inicial contiene en potencia todo el resto del discurso: la sujeción a la Palabra de

12. «Aperçu sur les travaux des commissions conciliaires», FPRgn 1145.

13. Cf. J. Grootaers, *Au-delà du Concile et de l'Église*, en «ICI» 248 (15 de septiembre de 1965), 21. Se ha difundido una versión inglesa y otra francesa que ofrecen grandes extractos de su artículo del 11 de septiembre de 1965 en la revista *De Maand*. Una breve visión de conjunto de las cartas pastorales de los obispos, escritas durante la intersesión, bastaría para mostrar que las agitaciones comienzan a hacerse sentir en varios centros de la catolicidad. Caprile reseña las cartas de los cardenales Feltin, Lefebvre, Heenan, Gilroy y la de Mons. Weber (Estrasburgo), así como la nota del episcopado de Portugal. Todas parecen estar marcadas por las tensiones inherentes a la primera recepción del Concilio: precipitación o resistencia. Cf. Caprile, *Il Concilio*, 50-51.

Dios, el acuerdo en la fe y la libre búsqueda de soluciones. Ahí están, pues, reunidas las condiciones para terminarlo todo en medio de la concordia y de la caridad. Posteriormente, después de haber enumerado las actitudes y las disposiciones requeridas, este párrafo formula claramente dos objetivos: «establecer vínculos de comunión más perfectos con nuestros hermanos cristianos todavía separados» y «dirigir al mundo un mensaje de amistad y de saludo». Así que se mantiene el rumbo, sin ninguna reserva. Sin descender directamente a la lucha, Pablo VI acaba de dar el tono al período que se inicia: libre investigación, pero con cuidado de mantener la concordia y la caridad en el examen de las cuestiones y, sobre todo, docilidad a la Palabra, que él mismo entronizaba en esta primera jornada de trabajo. En el plano temático, no faltan tampoco las indicaciones. En particular, su tercer desarrollo acerca del amor a la humanidad anticipa las discusiones del cuarto período: esta asamblea conciliar, precisaba el Papa, no deberá cerrarse sobre sí misma, «haciéndose sorda e insensible a las necesidades de los demás, de esas innumerables muchedumbres humanas...». «La Iglesia, en este mundo, se halla al servicio de todos los pueblos; debe hacer que Cristo esté presente en todos, tanto en los individuos como en las naciones, lo más ampliamente posible y lo más generosamente posible; ésta es su misión propia. La Iglesia es portadora de amor, creadora de verdadera paz...». Al marcar con énfasis su gratitud por la labor de las comisiones conciliares, y al insistir tan vigorosamente en la paz, en la misión de la Iglesia, en sus relaciones con la humanidad, el Papa concedía de alguna manera un visto bueno a algunos textos conciliares que serían pronto objeto del debate. El Papa era muy consciente de ello, al afirmar que «esta mirada dirigida al mundo será uno de los actos principales del período que comienza...». Además, recogiendo casi las palabras de Juan XXIII pronunciadas con ocasión de la apertura del primer período, el Papa indica al Concilio el camino: «Este Concilio deberá ser, ciertamente, firme y claro en lo que se refiere a la fidelidad a la doctrina. Pero [...] este Concilio, en lugar de formular condenas contra cualquiera, no tendrá sino sentimientos de bondad y de paz»¹⁴.

Los hechos que caracterizan este discurso de apertura de Pablo VI, poco aptos para constituir los grandes titulares de los periódicos, se hallan indudablemente en los anuncios formulados al final: la creación del sínodo de los obispos, calurosamente aplaudida, y su próxima visita a las Naciones Unidas, dos anuncios que iban a tener resonancias en los días siguientes y que, por el momento, constituían el tema de todas las conversaciones. Más que la exhortación a la caridad, ahí tenemos los temas que habían impreso su huella en las mentes y que eran retransmitidos ahora por las agencias de prensa. Según un despacho de la AFP, recogida por varios periódicos diarios, el anuncio de la creación de un sínodo episcopal era apropiado para causar satisfacción a quienes, en el seno del Concilio, deseaban una mayor colegialidad. Además, esos dos anuncios, al crear precedentes que comprometían concretamente a la Iglesia en el plano de la acción, tenían la ventaja de dar seguridades acerca de la resolución de Pablo VI. El Papa, al sorprender de esta manera, parecía tomar la iniciativa, proclamar su determinación; causaba también la impresión de ser una persona en movimiento, contrariamente

14. Cf. el discurso de apertura, AS IV/1, 125-135, y en particular 131-132 y 133.

a la imagen que se había creado de él: una persona vacilante, que se quedaba paralizada cuando había que llegar a la acción.

Por lo demás, ese día fue más el cambio de estilo que el discurso del Papa lo que llamó la atención de los observadores, de los periodistas y de los participantes: ausencia de pompas y de aparato, simplificación del ceremonial, participación mayor en la liturgia¹⁵. Para el observador, la reforma litúrgica parecía ser ya un hecho¹⁶. Decididamente, el Concilio imprimía su sello en la Iglesia, y aparecía claramente la voluntad de Pablo VI de que el Concilio no dejara de tener consecuencias. La procesión penitencial de la tarde, que iba desde la basílica de la Santa Cruz de Jerusalén hasta la basílica de San Juan de Letrán, era otra manera, más simbólica esta vez, de manifestar la necesidad que la Iglesia tenía de hacer penitencia, de convertirse y reformarse.

A distancia, la celebración de apertura y el discurso del Papa aparecían como enteramente coherentes con la acción de Pablo VI durante la intersesión. Volvemos a encontrar su insistencia en la caridad y en la unidad en todas sus alocuciones semanales durante las audiencias públicas. Por lo demás, el motivo sobre la docilidad al Espíritu Santo se encuentra en su exhortación del 28 de agosto, que convoca a los padres al cuarto período. Asimismo, volvemos a encontrar su misma determinación de comprometer concretamente a la Iglesia en las reformas conciliares y de introducir las novedades que ello implica. Sus dos anuncios daban un mentís a los rumores acerca de la indecisión que comenzaban a correr a propósito del Papa. El cuarto período había iniciado su andadura, y al parecer lo había hecho con felices augurios.

La asamblea que volvía a reunirse en Roma no sólo había evolucionado en su actitud o en sus disposiciones, sino que presentaba una fisonomía diferente. Contaba con 27 nuevos cardenales. El grupo de los auditores y auditoras laicos se había reforzado también. Se contaba a la sazón con 23 auditoras y 29 auditores y, por primera vez, con una pareja, los esposos Álvarez, de México. Su presencia iba a ser significativa, sobre todo en el trabajo de las comisiones del esquema XIII. En cuanto a los observadores no católicos, su número había pasado de 76 a 99 (101 en octubre), que representaban a 28 comunidades eclesiales. Por primera vez, el patriarca ecuménico de Constantinopla se hallaba representado por un obispo, Mons. Emilianos.

15. Nada de tiara, se acabó la *sedia* [silla gestatoria], se acabó la comitiva que rodeaba al Papa, un simple crucifijo como báculo pastoral, supresión de la acción de besar los pies, sencillez de las vestiduras, nada de procesión de entrada, nada de desfile de cardenales para venir a saludar al Papa; canto gregoriano cantado por la asamblea (cf. JEdelby, 242-243. Cf. también Xavier Ryne, *The Fourth Session...*, 26). Congar, disgustado desde el principio por la pompa romana, no deja de señalar la diferencia (cf., principalmente, *Le bloc-notes du Père Congar*: ICI 249 [1965] 2). Cf. también T Semelroth y en el diario de Dworschak. El mismo sentimiento fue expresado por los observadores (cf., por ejemplo, Horton, *Vatican Diary*, 14 de septiembre de 1965, 13; y W. B. Blakemore, en su primer informe sobre el cuarto período).

16. Encontramos diversas observaciones a este respecto. Me limitaré a una anotación del diario de Sanschagrin, correspondiente al 14 de septiembre: «La misa respondía a todas las exigencias de la renovación litúrgica: canto gregoriano alternado entre el coro y la muchedumbre (cosa que no se habría conseguido en otras ocasiones de la coral de la Capilla Sixtina), recitación de las antífonas de la misa, iniciada por el coro y continuada luego por todos, etc. '¡Austeridad de la liturgia!', dice *L'Osservatore Romano*... 'sin que ninguna variación de la polifonía venga a turbar la pureza de la oración común...'. Esto es nuevo en Roma».

1. El sínodo de obispos

Aunque el sínodo había sido deseado por los padres¹⁷ y aunque había sido ya objeto de compromisos repetidos por parte de Pablo VI¹⁸, el anuncio de su constitución había pillado a los padres por sorpresa¹⁹. Éstos, por lo demás, no tuvieron tiempo para reaccionar demasiado detenidamente ante el anuncio de Pablo VI²⁰. Al día siguiente de su anuncio, con ocasión de la 128ª congregación general, la primera de este nuevo período, Pablo VI se halla presente en la mesa de la presidencia para la publicación del «*motu proprio*» *Apostolica sollicitudo* que crea el sínodo de los obispos, del cual, el día anterior, él había hecho «el anuncio sumario»²¹. Después de una presentación del cardenal Marella, que recuerda las circunstancias que han conducido a esta decisión, Mons. Felici procede a la lectura del texto del *motu proprio*, que es acogido con grandes aplausos²².

Sin embargo, la presentación del cardenal Marella, en su calidad de presidente de la comisión de los obispos y del gobierno de las diócesis, no permite levantar el velo sobre la preparación de ese *motu proprio*, que seguiría siendo entonces un secreto bien guardado, incluso para los miembros de la comisión encargada de la redacción del *De episcopis*. Aunque hacia el final de su informe el cardenal Marella indica que el Papa, antes de establecer este sínodo, pidió el parecer de numerosos obispos y escuchó los consejos de personas expertas, sin embargo, la documentación permanece hasta el pre-

17. Se recordará sobre todo el deseo expresado por Máximos IV el 6 de noviembre de 1963 y la propuesta del cardenal Lercaro el 8 de noviembre de 1963. Hay que señalar también los esfuerzos constantes de M. Hermaniuk en este sentido, desde los trabajos de la Comisión teológica preparatoria. Véase a este propósito el estudio de J. Famerée, en el tomo III de la *Historia del Concilio*, 117-172.

18. Habrá que referirse especialmente a la alocución de Pablo VI a la Curia el 21 de septiembre de 1963; a sus discursos a los padres conciliares el 29 de septiembre de 1963 y el 21 de noviembre de 1964 y con ocasión de la clausura del tercer período, así como a su alocución con ocasión del consistorio en el que se creaban veintisiete nuevos cardenales, el 27 de febrero de 1965.

19. «UN GOLPE SORPRENDENTE [...]. Nadie se lo esperaba», declara el cardenal Garrone a *La Croix* (17 de septiembre) 1. «Fue grande la sensación...», comenta Ph. Delhay en *L'ami du clergé* 75/39 (1965) 562.

20. Veremos, por ejemplo, la carta de Lercaro del 14 de septiembre de 1965, para quien «la solución adoptada responde mucho, según me parece, a una intervención mía en la segunda sesión...» (*Lettere*, 343). Véase también su carta del domingo, en la que escribe que el sínodo de los obispos es «ciertamente, uno de los grandes frutos del Concilio y podrá representar en la Iglesia un medio eficaz para conocer el estado de las cosas y las medidas que oportunamente deban adoptarse» (*Lettere*, 346).

21. Para los documentos oficiales, cf. «*Litteræ apostolicæ motu proprio datae: Synodus episcoporum pro universa Ecclesia constituitur*», en AS IV/1, 19-24; «*Epistula ad Summum Pontificem*», AS IV/1, 25-26; «*Processus verbales congregationum generalium CXXVIII*», AS IV/1, 65-66; «*Congregatio generalis CXXVIII. 15 septembris 1965*», AS IV/1, 139; «*Em.mm P. D. Pauli card. Marella. Relatio super Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*», AS IV/1, 140-142.

22. El sínodo, órgano permanente de la Iglesia, permite que los obispos del mundo entero participen de manera más manifiesta y más eficaz en la solicitud del Papa con respecto a toda la Iglesia. Aunque es de naturaleza permanente, ejerce su función de manera temporal y ocasional. Puede haber tres tipos de asambleas: ordinaria, especial y extraordinaria. Está compuesto principalmente por obispos elegidos por las conferencias episcopales, conservándose el Papa el privilegio de designar el 15% de los miembros. Los responsables de los dicasterios romanos participarán en él, salvo en el caso de asambleas especiales, en las que tal cosa no está precisada.

sente día muy silenciosa a este respecto²³. Según V. Carbone²⁴, la idea del *motu proprio* se impuso hacia finales de 1964 o comienzos de 1965. Después de haber examinado el *textus emendatus* del *De episcopis et de dioecesium regimine* durante el mes de noviembre de 1964, Pablo VI llegó a la conclusión de que, por razón de ciertas intervenciones efectuadas durante la discusión *in aula*, la interpretación del n° 5, que se refiere al establecimiento de un sínodo de obispos, podía prestarse a discusión. Es, por lo menos, lo que él daba a entender con ocasión de una audiencia con el cardenal Marella, que él había convocado el 23 de diciembre de 1964, concedida a dicho cardenal no a título de presidente de la comisión *De episcopis*, sino a título de miembro de la Secretaría para los no cristianos. Después de que Marella hubiera hecho notar que le resultaba imposible corregir el texto, habiendo terminado ya el trabajo de la comisión, a menos que él recibiera una petición escrita expresa del Papa a este respecto, lo cual justificaría la convocatoria de la comisión, se llegó al acuerdo de someter la cuestión a la secretaría general del Concilio. El análisis efectuado por dos expertos era del mismo parecer que el Papa: el texto podía prestarse a diversas interpretaciones.

Se ofrecían entonces diferentes soluciones: ¿una intervención del Papa con miras a hacer que se modificara el texto?; ¿una nueva *Nota explicativa praevia*? Estas dos soluciones, cada una de ellas ensayadas durante el tercer período, mostraban sus limitaciones. Así que se llegó a un acuerdo sobre un tercer camino que encontraba apoyo en las discusiones anteriores y que mostraría el principio para la institución del sínodo así como las modalidades de su creación. En efecto, aunque la asamblea reclamaba tal institución, le dejaba al pontífice el cuidado de determinar sus modalidades concretas. Basándose en tal distinción, se optó, pues, por el *motu proprio*, cuya redacción fue confiada al Consejo para los asuntos extraordinarios de la secretaría de Estado, bajo la supervisión de Mons. Samoré y la vigilante atención de Pablo VI, que fue siguiendo su redacción en todas las etapas²⁵. Desde el mes de agosto de 1965 el *motu proprio* estaba ya listo. No quedaba más que elegir la fecha de publicación: Pablo VI se decidió en favor de la fecha de apertura del Concilio.

23. En la recepción concedida a los moderadores, el 16 de septiembre, Pablo VI insistiría de nuevo en las investigaciones y en las diferentes fases de la discusión que habrían conducido a este anuncio. Cf. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 1). No se habría sentido sorpresa al enterarse de que W. Bertrams, que firmaba un artículo sobre el sínodo en la *Civiltà Cattolica* del 4 de diciembre (p. 417-423), hubiera intervenido en la elaboración del *motu proprio*. Por lo demás, parece que Prignon se halla muy bien informado en cuanto a las intenciones del Papa, en la víspera de la apertura del cuarto período. El citado autor señala: «A propósito del consejo episcopal: el Papa sigue hablando de él. Pero, según se dice, el Papa se inclinaría más a favor de convocar a cierto número de obispos, escogidos en función de los problemas que hubiera que tratar» (Documentos de Prignon, 1145, 3). Ésta es la indicación más precisa que hemos encontrado antes de la apertura del período. No nos sorprendería el que la fuente de esta información, tan bien fundada, fuera Onclin.

24. V. Carbone, *Paolo VI e la collegialità episcopale*, Brescia (Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 1995), 15, 121-123. Cf. también J. Grootaers, Willy Onclin et sa participation à la rédaction du Décret «Christus Dominus», en *Actes et acteurs de Vatican II*, 446ss.

25. Prignon sabe por Bonet que la redacción del *motu proprio* fue elaborada por una comisión integrada por Roberti, Pinna y Felici (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 6]). Por lo demás, esto no se halla confirmado. Según Carbone, Pablo VI habría efectuado varias correcciones en el texto que se le había presentado.

De manera general, los padres acogieron muy bien este anuncio, aunque no se estaba en condiciones de apreciar el desarrollo de esta nueva institución²⁶. Lo mismo sucedía en relación con los observadores no católicos²⁷, y con la prensa, exceptuada la de los Estados Unidos, donde el comienzo del debate sobre la libertad religiosa eclipsaría cualquier otro titular²⁸.

26. Desde luego, hay que distinguir bien entre las reacciones oficiales y las confidencias hechas entre basílicos. La carta de Tisserant al Papa (cf. *Processus verbales* de la 131ª Congregación general, AS IV/1, 69), del 20 de septiembre, y aprobada por la asamblea conciliar, no puede darnos a conocer la verdadera medida de la satisfacción de los padres. La misma carta agradecía al Papa la publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, a pesar de que sabemos bien que esa encíclica no fue acogida con entusiasmo. De la misma manera, los aplausos *in aula*, por significativos que sean, no dan cuenta del sentimiento de los padres conciliares. Asimismo, las reacciones de los obispos en la prensa no expresan plenamente la opinión de los mismos. Los diarios personales de los padres o de los *periti*, al igual que la correspondencia, ofrecen una mejor apreciación de su reacción, que es generalmente muy buena, aunque permanece un poco a la expectativa. «A propósito del sínodo, Mons. De Smedt dice que él no se halla muy impresionado, y parece que no le concede mucha importancia. En la reunión de los obispos, dijo que él se temía bastante que el sínodo no sirviera para gran cosa. Pero la opinión general de todos aquellos que yo he visto es que tenemos el sínodo, cualesquiera que hayan sido las motivaciones expresadas oficialmente acerca de su creación. La cosa existe y con el tiempo podrá adquirir otro carácter. Dossetti admitió este punto de vista. Y terminó por conceder que, a pesar de todo, es una buena cosa el que se haya obtenido del Santo Padre la creación de este sínodo» (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 4]). El grupo de obispos representantes de diferentes conferencias episcopales que se reunían en la *Domus Mariae*, se mostró muy satisfecho de la propuesta, con motivo de su reunión del 17 de septiembre de 1965 (véanse las actas en el Archive de Baudoux). El comentario más crítico que siguió al *motu proprio* fue indudablemente el que encontramos en *Antiochena* (J. K., *A propos du Synodus episcoporum*: *Antiochena* 11/3 [1965] 5-7). Se hace notar que el documento se halla retrasado en relación con los textos conciliares ya promulgados o a punto de serlo. Se critica también la forma: la de un *motu proprio*. Se observa, además, que los motivos invocados para fundar esa institución son muy débiles (la estima y el afecto del Papa hacia los obispos) y que la finalidad propuesta no es tanto el ejercicio de la colegialidad, sino más bien la de aliviar la carga que pesaba sobre el Papa al tener que cuidarse de la Iglesia universal. ¿Habría que ver en esta opinión una reacción de Máximos IV al sínodo que Pablo VI concedía en respuesta a la petición del patriarca?

27. Los informes contrastan unos con otros según las respectivas líneas confesionales y geográficas. Los protestantes norteamericanos o anglosajones están entusiasmados (Blakemore, Moorman, Outler y Horton). John Moorman señalará: «Los observadores lo consideraron como un paso muy importante. Quizás lo que más nos impresionó fue el que, por vez primera, un elemento democrático haya tenido entrada en el gobierno de la Iglesia de Roma» (*Vatican Observed...*, 156). Horton piensa que «eso podría revelarse como la piedra angular del *aggiornamento*» (*Vatican Diary* 1965, 15). Varios (Moorman, Horton) ven en el sínodo la introducción de un elemento democrático en el gobierno de la Iglesia y estiman que la institución evolucionará con el tiempo para hallar una forma más deliberativa. Sin embargo, ciertas reacciones europeas, particularmente ortodoxas, eran más mitigadas. Así, Mons. Emiliano, observador del patriarcado de Constantinopla, expresaba con menos vigor su acogida favorable: «Para los ortodoxos, el patriarca no está por encima del sínodo, sino dentro de éste» (ICI 251, 16). O. Clément (*Réforme*, 9 de octubre de 1965) confiesa que el sínodo realiza de manera ambigua las promesas más fecundas de la constitución sobre la Iglesia, la cual es también ambigua, y añade que «lo que cuenta, en definitiva, es que ese sínodo existe...» (recogido en ICI 251, 16). Con una actitud distante, L. Vischer formulaba un juicio más matizado: «El 'Motu Proprio' acentúa la dependencia con respecto al Papa, y varias disposiciones permiten dudar que se trate de un verdadero sínodo, de un verdadero *signum collegialitatis*. El Papa es el único que decide si ha de celebrarse el sínodo y cuándo ha de celebrarse, y también cuál ha de ser su orden del día; el Papa decide si el sínodo se limitará a deliberar o si procederá a votar. [...] El sínodo es una ocasión para continuar las experiencias adquiridas en el Concilio y para manifestar la colegialidad de los obispos». Concluye diciendo que «más importante que esas prescripciones es finalmente el hecho mismo» (*IV. Rapports sur le 2º Concile du Vatican*: Istina 11 [1965-1966] 218).

28. Véase la revista de prensa de las ICI (1 de octubre de 1965) 21. En los Estados Unidos, los despachos de las agencias de prensa UPI y AP se preocupaban únicamente de las intervenciones de Cushing y de Spellman. Se presentaba el debate sobre la libertad religiosa de manera sensacionalista, en términos de batalla.

Se sentía que algo venía a cambiar el rumbo de largos siglos de centralización y de creciente autonomía de la Curia romana; que «el capítulo, que algunos creían que estaba cerrado, de la vida conciliar de la Iglesia católica» acababa de abrirse de nuevo²⁹. ¿No había afirmado el mismo Pablo VI que la experiencia conciliar y los beneficios que le había proporcionado entonces su más estrecha unión con los obispos habían motivado su resolución? Los más entusiastas subrayaban entonces que «alguna cosa del Concilio llegará así a hacerse permanente»³⁰. En concreto, se sabe que se trata de una institución estable; que el sínodo se halla situado bajo la autoridad del Papa, que es quien decide acerca de su convocatoria, de las cuestiones que han de someterse a él, así como de la autoridad de la que el sínodo ha de disponer, y, sobre todo, que la mayoría de los participantes serán elegidos por los obispos y representarán al episcopado del mundo entero. Varios harán notar que el término de colegialidad no aparecía explícitamente en el *motu proprio*³¹, aunque el cardenal Marella no tenía recelo alguno en utilizarlo³², y a pesar de que el texto no contenía referencia explícita a la *Lumen gentium*.

Inmediatamente, este anuncio proporcionó tanto a la mayoría como a la minoría la ocasión de alegrarse. En efecto, se aguardaba una viva oposición de la minoría acerca de este tema, y la cuestión no estaba resuelta. Así que la decisión pontificia dispensaba al Concilio de una discusión que habría sido ardua a propósito de ese consejo, que irritaba a varios y que se hallaba lejos de haber sido deseado por todos³³. Al causar la impresión de zanjar el asunto en favor de la petición de los padres, Pablo VI hacía sentir a la mayoría que ellos habían ganado la causa. Así se veían las cosas, al menos entonces³⁴. Por lo demás, otros sentían que la decisión pontificia había privado a la mayoría

29. Y. Congar, *Le bloc-notes du Père Congar*: ICI 249 (1965) 2. En su crónica publicada en la revista *Études*, Rouquette interpretaba igualmente el sínodo a la luz de la colegialidad.

30. Garrone, *La Croix* (17 de septiembre de 1965).

31. Esta observación es frecuente. Prignon la recoge de un comentario de Dossetti: «Como todo el mundo observa evidentemente, él señala que el documento no contiene alusión a la definición de la colegialidad episcopal o, para decirlo más exactamente, a las enseñanzas a este respecto que se contienen en la Constitución sobre la Iglesia. [...] Parece que este sínodo ha sido concebido, según la intención de quienes lo redactaron, como una concesión hecha por el Papa de que se participe en su autoridad personal, más bien que como una expresión del cargo de responsabilidad universal que el texto sobre la Iglesia reconoce que los obispos poseen» (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 4]). En su *Diario* del 16 de septiembre, Butler, refiriéndose a un artículo publicado en *L'Avvenire* del 16 de septiembre, señalará que el *motu proprio* no hace referencia al *De ecclesia* y que, por este hecho, Roma sigue reflexionando en términos pre-conciliares. El sínodo está concebido como un modo de ejercicio de la autoridad personal del Papa sobre el conjunto de la Iglesia, y no como un ejercicio de la autoridad colegial de los obispos (DButler, 16 de septiembre de 1965). Observaciones algo parecidas se encuentran en el *Council Diary* de Dworschak, 4 y 6.

32. Véase la presentación que hace de él *in aula* el 15 de septiembre, y que firma en *L'Osservatore romano* del 16 de septiembre. Véase, finalmente, su conferencia de prensa del 24 de septiembre, recogida en el *OssRom* del 26 de septiembre. Prignon señala también que Pablo VI confió a los moderadores que «él quería verdaderamente hacer de ese sínodo una expresión de la colegialidad episcopal, y que aguardaba mucho de ello», (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 1]).

33. Se trata de la apreciación de las ICI en su edición del 15 de febrero de 1965, 5. Como señala Carbone, se habría esperado un buen número de *non placet* o de *placet iuxta modum*, si el texto del esquema hubiera sido sometido a votación (Carbone, *Paolo VI e la collegialità episcopale*, 132). Conviene recordar que el primer capítulo del *De episcopis* no había recibido los dos tercios del «sí» durante la votación en el tercer período.

34. Véanse, por ejemplo, las cartas de Lercaro del 14, 15 y 19 de septiembre de 1965 (*Lettere*, 342-346). Como algunos más, él esperaba entonces que esta institución conociera un desarrollo que permitiese

de una victoria más clamorosa aún. Después de todo, el Papa establecía el sínodo por su propia acción y basándose en su propia autoridad apostólica. Habrá quienes lo comprendan muy bien: «Un monseñor de S. Carlo se siente triunfante a causa del ‘*motu proprio*’: ¡el Papa ha ganado el juego al Concilio! No ha dejado que le impongan nada, sino que ha adoptado, él mismo, la decisión que le ha parecido buena»³⁵.

La apreciación que debía hacerse del sínodo seguía siendo objeto de discusión. La conferencia de prensa del cardenal Marella, el 24 de septiembre, no contribuiría a aclarar las cosas, ya que éste se dedicó notablemente a minimizar el término *sínodo*, el cual, sin embargo, se hallaba tan cargado de significado. Asimismo, se negó a escuchar la observación que sugería que podría haber conflicto entre el sínodo y la Curia. De hecho, la decisión de Pablo VI añadía un nuevo órgano al gobierno central de la Iglesia, pero la cuestión de la reforma de la Curia seguía sin tocarse, y condicionaba el puesto que el sínodo pudiera ocupar en el futuro.

Una lectura atenta del *motu proprio* muestra pronto sus limitaciones: además de no hacerse referencia a la *Lumen gentium* y a la colegialidad, queda también muy claro que el sínodo está sometido al poder del Papa, no sólo en cuanto a su convocatoria, sino también en cuanto a su orden del día y al poder que pueda concedérsele (deliberativo, si el Papa le confiere ese estatuto y ratifica sus decisiones). Más aún, será el Papa quien designe al secretario general permanente del sínodo, lo mismo que a los secretarios especiales para cada una de las asambleas. A pesar de todas estas limitaciones, el anuncio de Pablo VI había contribuido a que se serenara de nuevo la atmósfera en esos comienzos del cuarto período, y a hacer que se olvidara un poco el final dramático del tercer período. Contrariamente a la impresión causada por la publicación de la *Mysterium fidei*, Pablo VI daba una señal clara de que él no era prisionero de la vieja guardia. En resumen, al originar aquel movimiento, daba impulso a este período que estaba comenzando.

Cualesquiera que sean las apreciaciones formuladas en caliente, la iniciativa de Pablo VI no dejaba de causar un poco de perplejidad en la Comisión para los obispos y el gobierno de las diócesis. En efecto, el esquema *Christus Dominus*, que debía discutirse durante este período, contenía ya un artículo a propósito del sínodo. Ahora la comisión se hallaba ante un hecho consumado. El sínodo, anunciado *in Concilio*, aunque tenía su apoyo en los votos de los padres, no había sido elaborado *synodalter*. La comisión conciliar que había recibido de la asamblea esas propuestas, había sido mantenida en la ignorancia acerca de la iniciativa pontificia³⁶. Por tanto, la comisión tenía que reajustar ahora su objetivo, cosa que hizo acertadamente durante su reunión del 24 de septiembre³⁷.

al Papa conocer la situación del conjunto de las iglesias, y equilibrar de este modo la acción de los organismos romanos, los cuales, con harta frecuencia, se limitaban a seguir sus tradiciones locales.

35. JDupont, 15 de septiembre, 6.

36. En todo caso, no hay nada en los archivos de Veuillot o de Onclin, dos miembros importantes de esa comisión, que permitan sostener lo contrario. Así, pues, la postura adoptada por mí difiere de la interpretación de Carbone. Aunque yo admito sin dificultad que no se puede separar al Papa y al Concilio, sin embargo, hay que distinguir entre la acción del Papa *in Concilio* o *synodalter* y la acción del Papa que actúa *motu proprio*.

37. Convendrá consultar a este propósito la documentación del F-Veuillot, 1561-1565. Esta reunión había sido convocada ya el 16 de septiembre. Sin embargo, la Comisión tenía empeño en reintroducir, en el n° 5 corregido, una referencia al n° 23 de la *Lumen gentium*.

2. Los trabajos y los días

Una vez terminadas las ceremonias de apertura, se pasó al asunto de los debates: la discusión sobre la libertad religiosa y sobre el esquema XIII. En su discurso de clausura del tercer período, Pablo VI había insistido en el hecho de que la Declaración sobre la libertad religiosa, lejos de hallarse «enterrada», vendría, con el esquema XIII, a «coronar» el Concilio. Sin embargo, nadie se llamaba a engaño. Esos esquemas, que habían experimentado ya la prueba del fuego, iban a constituir sin duda alguna los objetos de la resistencia durante este último período. Los dos presentaban dificultades considerables: el hecho de abordar problemas complejos, a veces nuevos o que se ajustaban a una problemática o a un método nuevos, no iba a facilitar las cosas.

Se aguardaba también una viva oposición de la minoría, que no parecía bajar la guardia ni reducir la tensión. El día 13 de agosto, el obispo Sigaud, el arzobispo Lefebvre y el abad Jean Prou (Solesmes) se reunieron en Solesmes para determinar cuál iba a ser su estrategia. A pesar de una severa amonestación recibida del Papa, el *Coetus* volvía a actuar en septiembre, enviando una circular a todos los padres, en la que se les invitaba a que indicaran su dirección en Roma, si querían recibir consignas para la votación. Después de difundir sus *animadversiones*, el *Coetus* se disponía, por tanto, a entablar la última batalla, y tan sólo el resultado de las votaciones del período señalaría exactamente la amplitud de la adhesión de que disponía. Por el momento, había que temer lo peor. El vigor de esta oposición y la dimensión de la resistencia, así como la intensidad de los debates, seguían siendo aún incógnitas. El resultado de las discusiones sobre algunos esquemas clave —entre ellos el esquema sobre la libertad religiosa y el esquema XIII— iba a determinar si el Concilio podría completar o no su agenda antes de la Navidad³⁸.

Sin embargo, la determinación de Pablo VI de hacer que este cuarto período fuera el último período del Concilio, ponía a los padres ante la obligación de hacer que su trabajo concluyera, cualesquiera que fuesen los compromisos necesarios. No obstante, en previsión de debates demasiado tempestuosos o de tratamientos demasiado largos o demasiado complicados entre los diferentes partidos, el temor de que hubiera que retirar ciertos esquemas del orden del día, especialmente los dos esquemas antes mencionados, seguía estando vivo. Para acelerar los debates, Mons. Felici había enviado a los obispos una instrucción, en julio de 1965, pidiendo a los padres que quisieran expresarse sobre esos dos esquemas que enviaran antes del 9 de septiembre el texto de su intervención o, al menos, un resumen del mismo, a la secretaría general del Concilio³⁹. Esta medida, aunque podía ser eficaz para acelerar el proceso y para no polarizar excesivamente el

38. La fecha de terminación del período no se había anunciado, pero diferentes indicios señalaban ya implícitamente la fecha del 8 de diciembre como final del período. Así, el librito de celebraciones distribuido a los padres incluía un calendario que terminaba el 8 de diciembre. Cf. *Missae in quarta periodo concilii oecumenici Vaticani II celebrandae*, Typis polyglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano 1965, 11. Sin embargo, algunos pensaban que el período podría prolongarse hasta Pascua (cf. *NCWC News Service*, 8 de septiembre de 1965).

39. Con ocasión de la apertura del período, el cardenal Tisserant, aun teniendo buen cuidado de no sugerir restricción alguna a la libertad de palabra, pedía a los padres que moderasen la «*cupiditas loquendi*», porque era urgente que el Concilio terminara. Cf. E. Tisserant, «Allocutio», en AS IV/1, 24.

debate, no fue bien acogida por parte de los padres. Se preguntaban qué podría significar un debate cuyas intervenciones se hubieran escrito con más de un mes de anticipación, sin tenerse en cuenta la evolución de las ideas. Además, se preguntaban si no se trataba de un ardid para permitir a la secretaría general que eliminase todo aquello que no se quería escuchar.

Otra presión iba a gravitar sobre los debates: la de las expectativas del mundo contemporáneo. El Concilio se encontraba bajo observación, y debía satisfacer no sólo las expectativas de los católicos, sino también las esperanzas de los cristianos no católicos, las de los creyentes de otras religiones o las de los no creyentes. Por lo demás, durante este período varios esquemas en discusión interpelaban a los hombres de buena voluntad o se referían a los ateos o a los creyentes de otras religiones. Además, los esquemas en discusión —en particular el esquema XIII— habían sido objeto de largas consultas con laicos, que esperaban ahora resultados, y habían tenido una cobertura de prensa sin precedentes. En adelante, los auditores laicos se hallarían más comprometidos orgánicamente en los trabajos de las comisiones conciliares, y su opinión no podía menospreciarse⁴⁰. No se desconocía tampoco la presión que los observadores no católicos hacían que gravitara sobre el Concilio. Por un momento se había pensado incluso en no invitarles al cuarto período. Se planteó entonces la cuestión de la credibilidad: ¿La Iglesia católica era verdaderamente sincera, o acaso el Concilio no representaba más que un tipo de estratagema para atraer hacia la Iglesia católica a los hermanos separados? El anuncio hecho por Pablo VI de su intención de participar en la Asamblea general de las Naciones Unidas no constituía sino una presión más.

a) *La libertad religiosa*

Finalmente, el día 15 de septiembre comenzaba el debate sobre la libertad religiosa en el aula conciliar, al mismo tiempo que se pronunciaban varias conferencias sobre el tema en auditorios de los alrededores de Roma⁴¹. Este texto, cuya discusión durante el tercer período había terminado dramáticamente, poseía una larga historia⁴². Había

40. Durante el debate sobre la declaración acerca de la libertad religiosa, Mons. Maloney se convertirá en su portavoz: «Omnes Auditores et Auditrices doctrinam schematis de libertate religiosa approbant. Praeterea promulgationem eius maxime cupiunt» (p. 322).

41. John Courtney Murray pronunció una conferencia en el Centro Holandés de Documentación sobre el desarrollo de la doctrina, mostrando de qué modo la enseñanza de los papas, desde León XIII, iba profundizando gradualmente en la doctrina acerca de la libertad religiosa (para el texto, cf. *Council Daybook, Session 4*, 14-17). Murray había escrito igualmente muchos artículos sobre el tema, antes precisamente de la apertura del cuarto período (cf., por ejemplo, *This Matter of Religious Freedom: America* 112 [9 de enero de 1965] 40-43; fue publicado también en italiano en *Aggiornamenti Sociali* 16 [abril de 1965] 303-310, y en alemán en *Wort und Wahrheit* 6-7 [junio-julio de 1965] y 8-9 [agosto-septiembre de 1965]). El 15 de septiembre, Martelet pronunciaba igualmente una conferencia ante un grupo de obispos de la Pan-African Conference sobre la libertad religiosa (cf. «Sur la vraie nature de la liberté religieuse» [Archives diocésaines de Bordeaux, 1D9.96.19.301]). Por su parte, Congar pronunciaba una conferencia sobre el mismo tema el 16 de septiembre, ante obispos africanos en la residencia de los mismos en la Via Traspontina.

42. Para una visión global del camino seguido por el texto sobre la libertad religiosa antes del cuarto período, cf. S. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa: momenti e passaggi dalla preparazione del Conci-*

conocido varias versiones impresas, sin contar todos los demás esbozos. Durante la intersesión, el texto había experimentado una refundición importante sobre la base de la intervención de Mons. Carlo Colombo⁴³ pronunciada en el tercer período (25 de octubre de 1964), y de las 218 propuestas escritas de enmiendas enviadas por los padres a la Secretaría para la unidad de los cristianos⁴⁴ y bajo la mirada vigilante del episcopado estadounidense.

Durante el verano de 1965 los padres recibieron una nueva versión⁴⁵, seguida por un extenso informe⁴⁶, que en su segunda parte explicaba detalladamente la idea de la libertad religiosa utilizada en el esquema. Parecía, pues, que a pesar de las frustraciones a las que había dado lugar la suspensión de la votación a finales del último período, el esquema se había beneficiado de ese aplazamiento⁴⁷. La libertad civil en materia de religión se hallaba distinguida claramente de otras diversas formas de libertad, entre ellas, la libertad moral y la libertad de conciencia. Su objeto estaba claramente limitado a la libertad externa, jurídica y civil, que impide que un poder humano constriña a alguien a actuar en contra de su conciencia en materia religiosa.

El esquema, que no estaba dividido en capítulos, comprendía tres partes. Primero, una declaración de principio sobre el reconocimiento por parte de la Iglesia de la libertad religiosa, basado en la dignidad de la persona humana y en la revelación. Seguía naturalmente una segunda parte que exponía la doctrina de la libertad religiosa a partir de

lio alla seconda intersessione, en M.-T. Fattori-A. Melloni (eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999, 347-417. Consúltense igualmente en el volumen anterior de esta *Historia*, HV 4, 17-98.

43. Cf. Colombo, *La libertà religiosa*: La Rivista del clero italiano XLVI, 6 (junio de 1965) 309-321. El *textus reemendatus* había sido compuesto por la misma subcomisión especial, elegida en Ariccia, en 1964. La integraban los obispos Shehan, Cantero, Primeau, De Grijse y De Smedt (relator), y el padre O. Degrijse. Los expertos son Pavan, Hamer, Courtney Murray, White y Congar, el cual va a prestar su colaboración en esta etapa.

44. Cf., entre otras fuentes, AS IV/1, 605-881.

45. Puede verse, en columnas sinópticas, el *textus emendatus* y el *textus reemendatus* en AS IV/1, 145-167. Este texto, cuyo envío a los padres había sido aprobado por Pablo VI el 28 de mayo, había sido elaborado durante el mes de febrero de 1965, antes de ser sometido a la asamblea plenaria de la Secretaría a comienzos de marzo, de ser comunicado a la comisión *De fide et moribus* a comienzos de abril, y de ser aprobado por la Comisión de Coordinación en su reunión del 7 al 11 de mayo. Después de todas estas etapas, el texto experimentó algunos retoques, con ocasión de la sesión plenaria celebrada por la Secretaría, del 9 al 15 de mayo.

46. Para la *relatio*, cf. AS IV/1, 168-199. Murray y Pavan colaboraron estrechamente con Mons. De Smedt en su redacción. Además, Feiner «hizo importantes aportaciones, además de asumir el *labor improbus* de la *pars prima* (¡fue un acto de heroísmo!)» (Murray a De Smedt, 27 de agosto de 1965, en Documentos de De Smedt, 1455). La *relatio* fue sometida a la discusión y a la aprobación de la Secretaría, y a la de uno de sus miembros (Hamer), que había estado ausente. Esta *relatio* se divide en dos partes. La primera, después de recordar brevemente la génesis de la declaración y el camino que ha seguido durante el Concilio (p. 168-170), estudia luego las diferentes *animadversiones* presentadas a la Secretaría (p. 170-182). La segunda parte, titulada «De methodo et de principiis schematis», examina primeramente el concepto de la libertad de la que se habla en el esquema (p. 183-185), antes de decir una palabra acerca de su método (p. 185-186), exponer su doctrina (p. 186-189), y recordar las dificultades que el texto suscita (p. 189-192), para terminar haciendo algunas reflexiones sobre puntos particulares: la definición del sujeto de derecho, notas en cuanto a la naturaleza del Estado, y precisiones sobre el orden público (p. 192-195).

47. Esto fue reconocido por Congar (cf. *Document épiscopaux*, 14 de junio de 1965, 1) y por Murray. Cf. también R. Rouquette, *Études*, 868.

argumentos racionales, así como una tercera parte que la consideraba a la luz de la revelación divina. Esta *relatio* enviada a los padres salía al paso de muchas objeciones y parecía recortar considerablemente el alcance del esquema, definiendo claramente sus límites. Además de esta *relatio* oficial, J. Courtney Murray había multiplicado las explicaciones, tratando de ganarse al mayor número posible de los padres⁴⁸. A pesar de todo, se estaba de acuerdo en pensar que la minoría no cedería, sino después de una batalla encarnizada que amenazaba atenuar el alcance del esquema⁴⁹.

Como antes, fue Mons. De Smedt⁵⁰ quien dio el informe que iniciaba un nuevo período en el debate sobre la libertad religiosa⁵¹. Después de señalar que, de las 218 observaciones recibidas por escrito, la gran mayoría eran favorables al texto, el obispo de Brujas proseguía recordando a sus oyentes el objeto específico de la declaración y su fundamento, haciendo notar que la mayoría de las objeciones procedían de una incompreensión del objeto del esquema, confundiendo la libertad civil en materia religiosa con otras clases de libertad (moral, ontológica, psicológica, etc.). En conclusión, afirmaba que, aunque el concepto moderno de la libertad religiosa no se hallaba afirmado explícitamente por el Evangelio, sin embargo, no hay oposición alguna, sino más bien consonancia entre la libertad evangélica y la libertad religiosa de la que habla el esquema. Por lo demás, hacía notar que, desde el punto de vista de la Secretaría para la unidad de los cristianos, no existía oposición, sino más bien acuerdo entre las afirmaciones del esquema y los principios doctrinales sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Como lo demostrará el debate, no fue superfluo el conjunto de estas observaciones, las cuales venían a añadirse a todas las precauciones adoptadas en la larga *relatio* escrita que acompañaba al esquema. Desde el comienzo de los debates, la discusión iba a centrarse en el carácter tradicional de esta enseñanza, en su fundamento bíblico y, sobre todo, iba a sobrepasar completamente el objeto específico del esquema, para acabar situándose en el terreno de la libertad moral más que en el de la libertad civil en materia religiosa. Es de creer, como se afirmaba entonces, que algunos no comprendieran nada de la cuestión⁵².

48. Es bien conocido el debate de Murray con De Broglie. Menos conocida es su correspondencia con el cardenal Browne. La última correspondencia entre estas dos personas se remonta a algunos días antes de la apertura del cuarto período (Documentos de Murray, 18:1004 [carta de Browne a Murray, 4 de septiembre de 1965]). En una carta a De Smedt, del 25 de junio de 1965, Murray expresaba su deseo de convencer, por lo menos, a Browne de que no se opusiera al esquema. Después de todo, decía, mi madre era irlandesa (Documentos de De Smedt, 1454).

49. Cf. Dworschak, 14 de septiembre de 1965, 2.

50. Sobre el papel de Mons. De Smedt en la elaboración del esquema sobre la libertad religiosa, consúltese M. Lamberigts, *Msrgr. Émile-Josef De Smedt, Bishop of Bruges*, en *Experience*, 431-469, y para el cuarto período, 460-467.

51. Cf. *Relatio super schema Declarationis De libertate religiosa*, en AS IV/1, 196-199. De Smedt consultó a Murray. Véanse principalmente las cartas de Murray a De Smedt del 25 de junio de 1965 y del 27 de agosto, y las correcciones aportadas por Murray al texto del proyecto de *relatio* de De Smedt (Documentos de De Smedt, 1454-1456).

52. La observación procedía de Dupont (JDupont, 15 de septiembre de 1965, 5). Tal es la reacción de Dupont (15 de septiembre, p. 5), después de las intervenciones de Siri y Ruffini.

1) Primera mañana: cada uno ofrece sus perspectivas

Después de todos esos preliminares, el debate del cuarto período podía comenzar finalmente. Durante el verano, unos y otros habían preparado sus armas, con miras al debate. Una declaración del arzobispo de Madrid, el día 13 de julio, no permitía prever que se suavizara la oposición de los obispos españoles⁵³, de un grupo de obispos italianos y de algunos miembros del *Coetus internationalis patrum*. Esta vez el episcopado estadounidense estaba muy decidido a no admitir imposiciones. Se estaba dispuesto a entrar en el debate. En el mes de agosto, Murray escribía al cardenal Ritter, sugiriéndole que preparara una serie de intervenciones, estructuradas según una secuencia bien planificada, de manera que abordase todos los temas doctrinales importantes relativos a este esquema⁵⁴. Sin embargo, no eran únicamente los obispos de los Estados Unidos los que apoyaban el esquema. Sus vecinos del norte, los obispos canadienses, lo apoyaban sin reservas⁵⁵, al igual que un grupo importante de obispos franceses, a pesar de su concepción, un poco diferente, acerca de la libertad religiosa.

Por falta de tiempo, solamente ocho de los veintiún padres inscritos pudieron hacer uso de la palabra durante el primer día del debate⁵⁶. En virtud de las reglas de preceden-

53. En su mensaje de año nuevo (30 de diciembre de 1964), el general Franco había apoyado «una libertad religiosa justa y bien comprendida». En su alocución de julio, Mons. Morcillo González se situaba en la postura tradicional de la tolerancia, argumentando que incluso el mal y el error deben ser tolerados. Aunque le parecía «difícil de hallar en las Escrituras un pasaje que se refiriera a la plena libertad religiosa», sin embargo, él admitía que por razón de «el ecumenismo y de la socialización de las relaciones internacionales y con miras al bien del conjunto de la Iglesia universal, pudiera ser prudente —no por razones filosóficas o teológicas— promulgar en España una ley sobre la libertad religiosa, dentro de los límites razonables impuestos por la moralidad y el orden público». A pesar de todo, insistía él, «por razón del espíritu ecuménico, los hermanos separados deben abstenerse de todo proselitismo o de toda tentativa de evangelizar España, que es ya un país cristiano. Si el ecumenismo significa la búsqueda de la unidad, entonces sería actuar de manera infame e insensata el romper la unidad de una nación cristiana» (*NCWC News Service*, 13 de julio de 1965). Una nueva ley en materia religiosa se introduciría en España el 10 de septiembre de 1965.

54. Carta de Murray a Ritter, del 13 de agosto de 1965, con una adición manuscrita de Primeau (Documentos de Murray, 18, 1001). Se encuentra una variante de esta adición en los archivos Primeau. La secuencia debía ser la siguiente: Spellman (libertad); Cushing (la libertad como valor positivo); Ritter (enunciar explícitamente que la libertad y su protección son parte del bien común); Shehan (desarrollo de la doctrina); O'Boyle (la libertad religiosa no es indiferentismo, sino que es verdadera imagen de la Iglesia); Primeau (la libertad religiosa y la libertad cristiana dentro de la Iglesia); Hallinan (la libertad religiosa y el esquema 13). Cf. *Council Daybook, Session 4*, para los discursos de Spellmann (21), Hallinan (27), Shehan (34), y *American Participation in the Second Vatican Council*, edición a cargo de V. A. Yzermans, Sheed and Ward, New York 1967, 656-664.

55. La Conferencia episcopal canadiense había hecho que se imprimiera y se distribuyera un extenso artículo de J. C. Murray («Remarks on religious liberty»), a comienzos de septiembre. Además, las opiniones comunicadas a Léger y a Roy eran, todas ellas, favorables, aunque contenían sugerencias de enmiendas y eran de un tono más cauteloso (cf. las opiniones de Arès, Ryan, Lafortune y Naud en los Documentos de Léger, 2035, 2050, 2051). Por lo que se refiere a Roy, cf. AAQ 21 CM, vol. 13. En cuanto al equipo Baudoux (Baudoux, De Roo, Hacault), que había preparado el cuarto período, acordó presentar tres intervenciones para apoyar el esquema. La intervención de De Roo debía tratar de la oportunidad de la declaración; la de Hacault se dedicaría a mostrar que la declaración es fiel a la tradición de la Iglesia; finalmente, la de Baudoux debía hacer ver que la declaración se hallaba matizada y era equilibrada. Finalmente, sin embargo, ninguna de estas intervenciones se leería *in aula*.

56. En cuanto a las actas de las congregaciones generales 128 a 132, durante las cuales se debatió sobre el esquema, cf. AS IV/1, 145-167 y 65-71.

cia, todos esos padres eran cardenales. Más importante todavía era el que, a través de esas ocho intervenciones, no se había escuchado la voz sino de cinco países⁵⁷, pertenecientes, todos ellos, al mundo del Atlántico Norte (América del Norte, Europa Occidental). A pesar de esa limitación en la representación de la diversidad de los mundos presentes en el Concilio, esas intervenciones ofrecen, no obstante, una primera idea de las tendencias que iban a expresarse en los debates durante los días siguientes. Considerada como un mismo conjunto literario, la mañana del 15 de septiembre⁵⁸ puede describirse a partir de la figura literaria de la inclusión: un compromiso muy firme de los cardenales estadounidenses Spellman (Nueva York; primera intervención) y Cushing (Boston; penúltima intervención) abren y cierran el debate; entre los dos se expresan las resistencias, no menos previsibles, del cardenal Siri (Génova)⁵⁹ y del cardenal Ruffini (Palermo), que tenían la esperanza de constituir una alianza con el episcopado español, representado por el cardenal De Arriba y Castro (Tarragona)⁶⁰ y, además, con el mundo hispano.

Podemos intentar caracterizar de varias maneras los diferentes motivos literarios de esa inclusión. Me limitaré a una sola manera: la de los *a priori* filosóficos. Podremos afirmar, por ejemplo, que las dos intervenciones de los obispos estadounidenses parten de las exigencias del tiempo presente: «Cum praesertim in hodiernis...»; «est hodie necessitas pastoralis primi ordinis»⁶¹. Las dos remiten al contexto pastoral (la credibilidad de la Iglesia ante los Estados y ante los no católicos, para Spellman; la credibilidad de la Iglesia en cuanto al anuncio del Evangelio, para Cushing), y remiten al mundo concreto, a la vida de la Iglesia y a la de las personas que viven en la sociedad, y a las expectativas de los contemporáneos⁶². Por lo demás, las intervenciones de Ruffini y de Siri, en particular, se sitúan en otro plano diferente: el de la defensa del *ordo divinus* y de la *lex divina* (Siri), y de la *vera religio* (Ruffini). El primer enfoque es concreto e histórico; el otro es metafísico y ahistórico. Podríamos considerar igualmente que en un caso son las personas las que constituyen los sujetos de derecho, mientras que en el otro la verdad es la que constituye el objeto de un derecho. Esta última caracterización será claramente definida por el cardenal Heenan (Westminster) en el tercer día de los debates: «Absurdum videtur affirmare errorem in se (vel veritatem in se) iura habere. Iura enim tantum in personis, numquam in rebus collocantur»⁶³.

57. Italia (3), Estados Unidos (2), Alemania, España y los Países Bajos.

58. Para las intervenciones de la 128ª Congregación general, cf. AS IV/1, 200-219.

59. El día 5 de septiembre, Siri envió al Papa una carta que dejaba entrever su gran perplejidad en relación con el esquema (cf. AS V/3, 352-353).

60. Se esperaba una suavización de las posturas españolas a consecuencia de los acontecimientos que habían tenido lugar durante la intersesión: Congreso de los juristas católicos, patrocinado por *Pax Romana* (8-13 de septiembre de 1965) en Salamanca. El comunicado final, en seis puntos, respaldaba la declaración conciliar. Además, Congar había estado en España durante el verano (finales de julio - comienzos de agosto de 1965). Sin embargo, las *Observationes et correctiones ad schema declarationis «De libertate religiosa»*, de Jiménez Urresti (30 de julio de 1965), no permitían entrever el fin de las resistencias. Esta impresión quedó confirmada por la intervención de Arriba y Castro: la oposición no se había desvanecido.

61. Spellman, cuya intervención había sido preparada por John Courtney Murray, p. 200; Cushing, p. 215-216. Las diferentes formas de decir «hodie» reaparecen cinco veces en la intervención de Cushing.

62. La cuestión de la credibilidad de la Iglesia reaparecerá a intervalos regulares en esta discusión. Será repetida, durante el tercer día de la discusión, por Heenan y Baldassari.

63. AS IV/1, 295.

Se trata de dos puntos de partida fundamentalmente diferentes para reflexionar sobre la cuestión del derecho. Esto conduce a Ruffini a afirmar el deber del Estado de dar culto a Dios y de favorecer a la verdadera religión, e impulsa a De Arriba y Castro a afirmar que «sola Ecclesia catholica ius habet et officium praedicandi Evangelium»⁶⁴, postura que se hallaba en contradicción clara con el Decreto sobre el ecumenismo, que el Concilio había adoptado durante el tercer período. Con unos *a priori* filosóficos tan diferentes, era difícil llegar a una postura común.

Por fascinante que sea, esta figura literaria de la inclusión, que remite a un esquema bipolar, es incapaz, no obstante, de dar cuenta de los debates de ese primer día. En efecto, más significativa todavía es la aparición, entre esas dos «minorías fuertes», de una *via media* lo suficientemente importante para alentar las esperanzas de los moderados. Frings (Colonia), a pesar de sus críticas muy sustanciales⁶⁵, y Alfrink (Utrecht), en particular, por medio de sugerencias concretas, contribuyen positivamente a hacer que el debate avance, respaldando claramente el principio de la declaración. La adhesión de Urbani (Venecia), en nombre de treinta y dos obispos italianos, era de buen augurio para la marcha de las cosas. La decisión de Pablo VI de confiarle la presidencia de la Conferencia episcopal italiana parecía proporcionar claros dividendos con los que el Papa contaba, y la adhesión de Mons. C. Colombo al esquema terminaba por producir fruto⁶⁶. Esta primera adhesión italiana⁶⁷ abría, por tanto, una brecha en el frente que hubiera podido crearse con los países que vivían en régimen de concordato.

Durante esta primera mañana de debate, se habían suscitado casi todos los temas: el debate acerca de las libertades física, psicológica y moral (Urbani, Spellmann, Ruffini), la relación entre las afirmaciones del esquema y la tradición doctrinal de la Iglesia católica (Siri, Cushing, Urbani), el reconocimiento de una religión particular por un Estado, principalmente por medio de un concordato (Ruffini, De Arriba y Castro, Frings, Alfrink), la aceptación de la tolerancia más bien que la afirmación de la libertad religiosa (Siri, De Arriba y Castro), la cuestión del subjetivismo y del indiferentismo (Ruffini y Siri), etc. En torno a este primer núcleo podemos entroncar la mayoría de los argumentos que se suscitarán en el futuro en torno al debate.

64. AS IV/1, 209.

65. Frings, que apoyaba el principio y la orientación de la declaración, sugería, no obstante, importantes modificaciones: un desarrollo de la primera parte (la declaración misma, con adiciones en cuanto a los límites de la libertad religiosa, la función de la autoridad civil, los derechos de la familia y de las comunidades religiosas), y la supresión de la parte que desarrolla los fundamentos de la libertad religiosa a partir de argumentos de razón. Sugería, además, algunas otras enmiendas: a propósito del reconocimiento de una religión particular y, en el n° 9, sobre el fundamento de la libertad religiosa en la historia de la salvación (AS IV/1, 201-203).

66. Además del artículo de Mons. Colombo citado anteriormente, véase el informe (de 16 páginas) que él presentaba a la reunión de los obispos de la región de la Lombardia y del Véneto (17-18-19 de agosto de 1965). Acerca de varios temas, hay un lazo de parentesco evidente entre esta *relatio* de Mons. Colombo y la intervención de Mons. Urbani, que verosíblemente participaba en esa reunión.

67. Irá seguida, en el tercer día de los debates, por la adhesión de Mons. Baldassari, que se expresaba en nombre de veinte obispos de las regiones Emilia y Flaminia (cf. AS IV/1, 311). Véanse igualmente las observaciones formuladas por Mons. Bergonzini y su juicio sobre las intervenciones de Urbani, Siri, Ruffini, Nicodemo y Florit. No se piense que el episcopado italiano constituía un bloque monolítico a este respecto (cf. M. Bergonzini, *Diario del Concilio*, Modena, Giugno 1993, 173-174).

2) El esquema es lugar de un duro enfrentamiento

Aunque el debate del primer día, a la manera de la obertura de una ópera, había proporcionado una buena idea acerca de las posturas y de los temas, sin embargo, no se había imaginado nadie, en la peor de las secuencias, que el esquema iba a ser objeto de una oposición tan fuerte. El optimismo de algunos, principalmente el de Congar, se fundaba en el hecho de que, basándose en el texto mismo del esquema, no se vislumbraban grandes dificultades⁶⁸. Sin embargo, el proceso que iba a esbozarse del esquema, a pesar de todas las aclaraciones dadas en las *relationes scripta et oralis*, iba dirigido tanto contra un fantasma como contra la letra misma del esquema. Los mismos argumentos que se habían lanzado durante el tercer período iban a reaparecer ahora tratando de producir su efecto. El espectro más amenazador parecía ser el de la evolución de la doctrina católica tradicional.

a) ¿Innovación peligrosa o doctrina tradicional?

Claro está, y ahí radica la gran limitación de la discusión conciliar, que no se trata de un verdadero debate en el que los que intervienen actúen realmente los unos contra los otros, sino que se trata, más bien, de la lectura de discursos escritos aun antes de que se abriera el debate. Sin embargo, para no ofrecer como ejemplo sino las intervenciones de la primera mañana, los argumentos eran un fuego cruzado entre los diferentes partidos. Mientras que Siri ponía en duda las fuentes teológicas y la concordancia doctrinal del esquema con la tradición católica, Cushing afirmaba que «*eius doctrina de iure hominis ad libertatem in re religiosa est solide fundata in doctrina catholica*»⁶⁹, y Urbani argüía que los documentos pontificios, especialmente los de los dos últimos papas, sin pronunciarse explícitamente sobre la libertad religiosa, aclaraban las cuestiones conexas con ella: la dignidad de la persona y las relaciones entre las personas y los Estados.

Estos enunciados, que se cruzaban y chocaban unos con otros, suscitaban algunos problemas particulares con ocasión del debate acerca de este esquema: el problema de la interpretación de la tradición, del desarrollo de la doctrina y de la utilización de la Escritura en los documentos conciliares. Albert Outler no se engañaba cuando escribía, antes del período, que si la Declaración sobre la libertad religiosa era adoptada, «sería la ruptura más drástica con la tradición de *piononismo* de todas las acciones conciliares»⁷⁰. Sin embargo, el debate hacía ver que tal aprobación no se produciría sin ásperas discusiones.

El debate mostrará que todos los que se oponían al esquema, o casi todos, atacaron su fundamento bíblico⁷¹. Morcillo González (Madrid), por su parte, pretende que los ar-

68. Congar escribía en su artículo en *Documents épiscopats*: «Parece que la declaración, situada en el terreno de la *immunitas a coactione* y al dar lugar a la afirmación de la ley eterna objetiva, del deber de buscar la verdad, a la afirmación de la unicidad de la verdadera Iglesia e incluso a la posibilidad del Estado confesional, encontrará grandísima aceptación».

69. AS IV/1, 215.

70. A. Outler, «Vatican II – Between Acts», 15.

71. Se recordará que la *Relatio de reemendatione schematis emendati* había previsto esta ofensiva afirmando: «Inter doctrinam scripturasticam et conceptum modernum libertatis religiosae in societate humana

gumentos bíblicos desplegados son incompletos, selectivos y tendenciosos. Por su lado, Modrego (Barcelona)⁷² sostiene que las afirmaciones tomadas de la revelación «non probant nec confirmant thesim de iure naturali ad plenam libertatem in re religiosa». En cuanto a Carli (Segni)⁷³, él afirma que la interpretación bíblica del esquema no es válida, porque contradice a la tradición que «ad eandem Revelationem aequo iure ac Scriptura pertinentis». Reprocha al esquema su enfoque unilateral de la Escritura, que consiste en seleccionar los pasajes en función de su tesis, prescindiendo de todos los demás pasajes en los que se denuncian las falsas religiones. Además, según él, los textos tomados del Antiguo Testamento no tratan sino de la libertad psicológica y no prueban en absoluto la tesis del derecho natural a la libertad religiosa. Encontraremos reproches semejantes en la intervención de Ottaviani⁷⁴. Aunque es verdad que otros padres (Elchinger, Baldassari) mostraron reservas acerca del uso que se hacía de la Escritura en el esquema, sin embargo, lo hicieron desde una perspectiva completamente distinta.

De manera exactamente paralela, los mismos oponentes atacaban la interpretación que, en nombre del desarrollo de la doctrina, se hacía de la tradición doctrinal de la Iglesia. Se ha visto cómo en el primer día el problema es abordado en sentidos diferentes por Siri, por un lado, y Cushing y Urbani, por el otro lado. En el segundo día del debate, el patriarca maronita de Antioquía plantea globalmente el problema: «Centum annis post illas condemnationes errorum saeculi praeteriti, contra veram notionem libertatis religiosae, a Pío IX, [...] nostrum Concilium in idem problema libertatis arduum attentionem dirigit, sed cum mentalitatum et circumstantiarum historicarum diversitate»⁷⁵. La discusión se centra entonces no tanto sobre la cuestión particular de la libertad religiosa, sino sobre la cuestión del desarrollo de la doctrina. ¿Se halla ésta sujeta a evolución, según el cambio de las mentalidades y las circunstancias históricas? Tal es precisamente la cuestión que se discute en el debate.

A Siri y a Morcillo, que piensan que prácticamente se hace caso omiso de la enseñanza de los papas desde León XIII, hay que añadir los nombres de Modrego y Casás, que afirma que «doctrina tamen in eo contenta certo contradicit tum Magisterio explicito Romanorum Pontificum usque Ioannem XXIII inclusive...»; de Velasco (China), quien estima que «schema nostrum [...] doctrinam per saecula edoctam a Magisterio Ecclesiae pervertit», y el de Tagle (Valparaíso, Chile)⁷⁶, que habla en nombre de cuarenta y cinco

magna percipitur veluti distantia» (AS IV/1, 186). Carli tomará como pretexto esta nota para afirmar que la Comisión tenía entonces que escoger entre ajustarse a la enseñanza de la Escritura o atenuar tal enseñanza, lo cual es lo que ella ha preferido hacer.

72. Morcillo (AS IV/1, 247-248); Modrego (AS IV/1, 255).

73. AS IV/1, 264-265. Con fecha 31 de agosto de 1965, en un documento de 12 páginas de la Conferencia episcopal italiana, Mons. Carli había presentado sus «Osservazioni e proposte di emendamenti al nuovo testo dello schema sulla libertà religiosa». Después de haber señalado en doce puntos los aspectos positivos del *textus reemendatus* (aproximadamente una página), el texto continúa haciendo una presentación de los aspectos discutibles del esquema (dos páginas), y finalmente hace una exposición de las enmiendas sugeridas (cf. Documentos de Pablo VI, A2/29).

74. Ottaviani dirá que las citas fueron escogidas de manera unilateral y que se han omitido todas aquellas que condenan a quienes no quieren adherirse al Evangelio (AS IV/1, 300).

75. AS VI/1, 233.

76. Se encontrará respectivamente a Siri en AS IV/1, 207-209, a Morcillo en *ibid.*, IV/1, 255-256, a Velasco en *ibid.*, IV/1, 252. Quizá se trate en este caso de la intervención más polémica en este debate, al cri-

padres de América Latina. A estas intervenciones hay que añadir además la de Gasbarri y la de Del Campo y de la Bárcena (Calahorra y La Calzada-Logroño), quienes piden que el esquema sea reelaborado según la «doctrina Romanorum Pontificum a Pio IX ad nostra usque tempora», así como la intervención de Ottaviani, quien hace notar que la declaración no sólo rehúsa abstenerse de abordar las cuestiones controvertidas, sino que además les da soluciones «et solutio quae est ut plurimum contraria doctrinae communi»⁷⁷. Por esta razón se pide que el texto sea enmendado de nuevo, de tal manera que la declaración «recte conformetur praecedenti doctrinae Ecclesiae catholicae». Para Modrego, esta contradicción con la doctrina anterior queda demostrada prácticamente por el hecho de que la declaración se opondría a ciertas disposiciones de los concordatos firmados por la Santa Sede. Por lo demás, este tema de la oposición entre la doctrina tradicional y los enunciados del esquema no se encuentra ausente de otras intervenciones, principalmente, aunque en menor medida, en la intervención de Nicodemo (Bari)⁷⁸.

Al situarse en este terreno, se llegaba con toda naturalidad a sacar del baúl los fantasmas del pasado. Y así, Velasco (Hsiamen), repitiendo frases casi idénticas a las expresadas por Ruffini y por Siri durante el primer día del debate, piensa que el esquema fomenta el pragmatismo, el indiferentismo, el naturalismo religioso y el subjetivismo. Acusaciones parecidas serán repetidas durante el tercer día por Ottaviani (irenismo), por Gasbarri (laicismo, indiferentismo, existencialismo, ética de la situación) y por De Sierra y Méndez (naturalismo, indiferentismo)⁷⁹. Para quienes olfateaban estos peligros, podían encontrarse sólidas respuestas en la notable intervención de Jäger (Paderborn)⁸⁰, pronunciada en nombre de ciento cincuenta padres, y en la intervención, sumamente serena, de Mons. Silva Henríquez (Santiago de Chile), para quien el esquema, lejos de favorecer el relativismo, conduce a una actitud responsable⁸¹.

Asimismo, el querer plantear la cuestión en los términos de las encíclicas de los últimos papas, conducía a encontrarse de nuevo con las problemáticas antiguas, y teniendo que situarse entonces en un terreno diferente de aquel en el que la declaración quería situarse claramente. La cuestión del derecho, principalmente, iba a suscitar numerosos comentarios. Y así, se hace surgir la cuestión acerca de los derechos de Dios (Baldassari, García y Méndez), del derecho de la verdad, así como del derecho al error (Velasco, Car-

ticar Velasco directamente a la Secretaría por no haber tenido en cuenta para nada las observaciones de la *gloriosa minoritas*. Cf. igualmente Tagle, AS IV/1, 275.

77. Cf. Gasbarri, en AS IV/1, 327; Del Campo *ibid.*, IV/1, 317, Ottaviani *ibid.*, IV/1, 299.

78. Su reserva se refiere únicamente al n° 3, que habla de los límites del poder civil. Le parece que este enunciado no se ajusta a las enseñanzas de las encíclicas (cf. AS IV/1, 243-244).

79. Cf. Velasco, en AS IV/1, 252-254; Tagle, *ibid.*, IV/1, 275. Un temor del mismo orden lo expresa Marafini, pero la expresión que él utiliza es mucho más moderada (AS IV/1, 270-271). Conviene ver también: Ottaviani, AS IV/1, 299-302; Del Campo, *ibid.*, IV/1, 314-318; Pereira, *ibid.*, IV/1, 323-325, especialmente sus notas en la p. 324; Gasbarri, *ibid.*, IV/1, 325-326, y De Sierra y Méndez, *ibid.*, IV/1, 328-331. Volvemos a encontrar esos términos en la intervención de Baraniak, pero en un contexto diferente. Él no acusa al esquema de flirtear con esos errores, sino que lo que pretende es prevenir «a falsis interpretationibus nostri textus, i.e. in sensu promovendi subiectivismum, relativismum, indifferentismum» (AS IV/1, 307).

80. AS IV/1, 239-242. Para completar, hay que referirse a la conferencia del cardenal Jäger, pronunciada el 16 de septiembre.

81. AS IV/1, 226-233.

li, Florit, Pereira), en vez de situarse en el terreno de los derechos de las personas. Se acusaba al esquema de conceder el mismo trato a lo que es verdadero que a lo que es falso, siendo así que lo falso no puede más que tolerarse; se le acusaba igualmente de situar en el mismo plano la *vera et falsa religio* (Ottaviani). Dentro de esta perspectiva, se pensaba que el esquema era excesivamente complaciente con las falsas religiones, a las que había que aplicar la tesis tradicional de la tolerancia (De Arriba y Castro, Tagle, Pereira y, en menor medida, Lokuang).

Sin embargo, precisamente el Concilio quería sacar a la Iglesia de esta postura de una doble norma⁸². Para Heenan, la Iglesia no puede recurrir, por un lado, a los «iuribus veritatis» cuando los católicos se encuentran en mayoría, suprimiendo, sobre esta base, la libertad de los no católicos, y, por otro lado, abogar por la libertad cuando los católicos son minoritarios y la Iglesia no es sostenida por el Estado⁸³.

Además, algunos oponentes querían regresar a la afirmación tradicional de los deberes del Estado con respecto a la religión (Morcillo, Modrego, Marafini), y a la de los derechos de la Iglesia católica, que constituía la única religión verdadera (Lokuang, Cooray, Pereira, Ottaviani). Ottaviani quería que el esquema se abriera a una afirmación solemne que proclamara que «*Ecclesiam catholicam verum, nativum obiectivum ius habere ad suam libertatem, quia ipsa habet originem divinam missionemque divinam*»⁸⁴. Aunque Jäger replicaba que el esquema *contenía* la afirmación de que el catolicismo es la única religión verdadera, las críticas no tenían suficientemente en cuenta esta afirmación.

Esta problemática, que no era la del esquema, iba a conducir a que se enunciaran diversos tipos de argumentos. El que iba a producir mayor impacto era indudablemente el desarrollado por el cardenal Florit (Florencia) sobre la existencia de dos tipos de derecho («*duo distincta iura habentur*»): un derecho natural («*ius mere naturale quod omnibus indistinctim competit hominibus*»), y un derecho sobrenatural («*ius... supernaturale, quod solis competit in Christum credentibus*»), propio y original de la Iglesia («*ius originarium et proprium Ecclesiae*»)⁸⁵. Esta argumentación, a la cual se referirá Ottaviani, será recogida en formas diversas por Mons. Del Campo y de la Bárcena⁸⁶, Gasbarri (auxiliar de Grosseto)⁸⁷ y García de Sierra y Méndez⁸⁸.

82. Esta postura es evocada en varias ocasiones, cuando los que se oponían al esquema pedían la «tolerancia», y no la libertad, con respecto a aquellas personas que se encontraban en el error. Gasbarri la pide explícitamente, cuando recurre a la «thesim et hypothesim», según sea el contexto histórico y social.

83. AS IV/1, 295.

84. AS IV/1, 299.

85. AS IV/1, 284. Esta intervención recoge casi literalmente un texto de Florit difundido por la documentación de la Conferencia episcopal italiana, el 9 de septiembre de 1965 (redactado el 6 de septiembre). Según Urbani, Florit trataba de presentarse como mediador. Sin embargo, era difícil llamarse a engaño. Dupont hace notar: «Florit se presenta como mediador; en realidad, es un mediocre retrógrado» (17 de septiembre de 1965, 10).

86. La argumentación es aquí un poco diferente, porque se habla de derechos de distinto orden: de los «iuribus personae humanae» y de los «iuribus Dei» (AS IV/1, 315).

87. Gasbarri introduce una distinción entre el derecho positivo en vigor en las sociedades y que a veces puede tolerar el error, y el derecho genuino (cf. AS IV/1, 326).

88. Él hablará del derecho divino, que pertenece al orden sobrenatural, por oposición al derecho natural o humano: «*Ius Ecclesiae innititur in missione divina, ordinis supernaturalis est, immo Dei ius est. Ius ad libertatem religiosam fundatur in dignitate naturali personae humanae, naturale est, hominis ius est*» (AS IV/1, 329).

Se corría peligro de regresar paso a paso a la doble norma denunciada por Heenan, exigiendo para la Iglesia católica una libertad particular que ella no estaba dispuesta a conceder a los demás. ¿Se puede considerar al catolicismo entre otras religiones y concederle el mismo derecho que ellas a la libertad? (Pereira). ¿La Iglesia tiene un derecho exclusivo a anunciar el Evangelio? (Ruffini, García y Méndez)⁸⁹ o, en otras palabras, ¿la «religio catholica romana» es la «unica vera religio et unica Christi Ecclesia»? (Coray, Pereira)⁹⁰. Está claro que el tema del esquema se hallaba estrechamente vinculado con otros documentos conciliares, principalmente con el que trataba sobre el ecumenismo y con el que hablaba sobre las religiones no cristianas.

La discusión, al no desarrollarse precisamente sobre el terreno en que el esquema se situaba, no parecía querer abandonar las problemáticas de siglos pasados. En el trasfondo de las discusiones se perfilaba la silueta del *Syllabus* de Pío IX y las diversas condenas formuladas por los papas sucesivos. Como en el primer período, el Concilio debía situarse en la línea de la continuidad o en la línea del progreso, tal como diríamos recogiendo el sentido de las categorías expresadas por De Smedt. A pesar de las protestas de unos y otros, se veía la gran dificultad que el Concilio tenía para abordar de nuevo cuestiones que las problemáticas antiguas habían puesto en una situación sin salida. Indudablemente, era en vano que Maloney (Perth) se esforzara por explicar que el esquema no declara que el que yerra tenga derecho a errar, sino que afirma, más bien, que esa persona tiene derecho a actuar sin coacción⁹¹.

b) Entre dos minorías: las iglesias de mundos católicos diferentes

Se hizo ver que la línea divisoria entre los padres, en el debate sobre la libertad religiosa, no seguía la misma trayectoria que la que distinguía a la minoría clásica de la mayoría que había hecho su aparición desde el comienzo de los trabajos conciliares. Algunos han sugerido que todo era una cuestión entre los estadounidenses y los españoles; otros pensaban que se trataba de un asunto entre los países mayoritariamente católicos y aquellos en los que el catolicismo representaba una minoría⁹². Ninguna de esas distinciones es perfectamente adecuada, aunque logran muy bien establecer una separación entre los dos conjuntos. Sin embargo, una cosa es cierta: la mayoría clásica, cuyos miembros tenían opiniones un poco diferentes sobre el tema, debía recomponerse. El hecho de no estar conducida por los que en el primer período habían llevado la voz cantante la desorientaba y la dejaba por el momento sin coordinación. Al no reconocer ya inmediatamente a sus líderes, la mayoría se sentía paralizada.

Por lo demás, si es que se puede hablar así, la minoría, nutrida por sus sucesivas ganancias obtenidas durante el tercer período, tenía –también ella– que recomponerse. Constaba ahora, por lo menos, de dos componentes: los cardenales de la Curia y el *Coeetus internationalis*. Estos dos componentes, que ponían mucho empeño en no ser con-

89. «...ius singulare Ecclesiae praedicandi Evangelium omni creaturae...» (AS VI/1, 329).

90. Cf., respectivamente, Coray, AS VI/1, 282-283; Pereira, *ibid.*, 323.

91. AS IV/1, 321.

92. Esta última categorización es de Edelby (JEdelby, 15 de septiembre de 1965, 244).

fundidos, compartían, a pesar de todo, intereses comunes. En cuanto al *Coetus*, éste tenía un programa y una estrategia que le permitía realizar una acción concertada⁹³. Además, esta oposición, por lo menos temporalmente, podía beneficiarse del apoyo de un buen número de padres españoles, lo cual contribuía a darle todavía más audacia, a riesgo de llegar a ser una audacia contraproducente⁹⁴.

Si la libertad religiosa parecía ser peligrosa para las iglesias de la cuenca del Mediterráneo que estaban protegidas por un concordato, la apreciación de dicha libertad era muy diferente en los países que tenían otra experiencia histórica. Así sucedía en el caso de los Estados Unidos, pero también en el caso de las iglesias que vivían en los países comunistas o de aquellas que se desarrollaban en situaciones en que la Iglesia era minoritaria. Así que la mayoría que se formaba en favor del esquema, parecía que tenía que construirse partiendo de una nueva base. El sólido apoyo al esquema aportado por el cardenal Conway (Armagh) en el tercer día del debate no era único en su género⁹⁵. Su evocación de la privación de derechos a la libertad religiosa durante casi dos siglos impresionaba fácilmente a quienes se hallaban privados actualmente de dicha libertad, especialmente en las iglesias de detrás del telón de acero. Así es como parecía unirse a dicho grupo todo el episcopado polaco, en palabras de Mons. Baraniak (Poznan), que hablaba en nombre del conjunto de los obispos polacos. En cuanto al cardenal Šeper (Zagreb), a él le parecía, a partir de «specificis experientiis», que la libertad religiosa es condición para el completo desarrollo de la vida religiosa y representa una necesidad fundamental con vistas al ejercicio de la misión de la Iglesia⁹⁶. El marcado apoyo proporcionado por Henríquez (auxiliar de Caracas), aunque previsible, aparecía como igualmente importante, dadas las circunstancias. Él hacía notar de manera clara que toda Sudamérica no seguiría el camino trazado por los españoles, como no había sucedido tampoco durante el tercer período.

Entre los demás puntos suscitados por la discusión de los primeros días, se encuentra el relativo al concepto de «orden público» (Aramburu y Nicodemo)⁹⁷, utilizado por el esquema, y al de «Estado confesional». Sobre estas dos cuestiones, los participantes que no pertenecían al mundo mediterráneo iban a enriquecer singularmente el debate. Un argentino fue el primero en dar la voz de alarma a propósito de la cuestión del orden público. Para Aramburu (Tucumán), a los cristianos se los puede acusar siempre de alterar el orden público. Tal cosa puede suceder no sólo en un país de régimen comunista, sino también en un contexto de discriminación racial denunciada por el anuncio del Evangelio. El cristianismo, como atestigua la historia, posee una dimensión contestataria, y si el concepto de orden público significa la no oposición al orden social estable-

93. Sobre este tema, cf. Luc Perrin, «*Coetus internationalis patrum*» e la minoranza conciliare, en M. Teresa Fattori-A. Melloni, *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 173-188.

94. Hermaniuk no era indudablemente el único en sentirse «irritado por los ataques españoles e italianos contra la libertad: esas personas no ven sino la situación particular de sus respectivos países» (referido en JDupont, 16 de septiembre).

95. AS IV/1, 297.

96. AS IV/1, 292.

97. Aramburu fue el primero en suscitar esta cuestión y lo hizo de manera magistral (cf. AS IV/1, 261-263). Las observaciones de Nicodemo sobre la cuestión eran limitadas. Él preferiría que se hablara de «bien común», y no de «orden público» (AS VI/1, 244).

cido, a los cristianos, como sucedió durante el siglo I, se los podrá acusar siempre de perjudicar al orden público. Por tanto, hay que delimitar bien este concepto y restringirlo a la paz pública legítima y natural («*pax naturaliter legitima*»).

Particularmente los obispos de los países comunistas insistirán mucho en este punto, comenzando por Šeper, y seguido por Baraniak, en nombre de los obispos de Polonia⁹⁸. Unos tras otros harán notar que las formulaciones del texto resultan ambiguas y pueden dar lugar a interpretaciones diversas e incluso abusivas. El concepto de «orden público» puede interpretarse de manera diferente por unos y por otros, y conducir a muchos abusos. Así que, para evitar de antemano esas interpretaciones engañosas, todos exigen que los límites razonables impuestos a la libertad religiosa, en función del orden público, se fundamenten «*ex norma morali et iuridica*».

Aunque la cuestión del reconocimiento de una religión particular o del Estado confesional hizo su aparición en los debates de los países del continente europeo (Frings), sin embargo, esta cuestión será recogida con mayor amplitud todavía por los países no europeos. Pocos de entre ellos se pronunciarán en favor de un Estado confesional⁹⁹. Mons. Lourdasamy (Bangalore) estaba persuadido de que era preferible suprimir del esquema las líneas que se referían al reconocimiento, en situaciones históricas dadas, de una religión particular. Según él, en países no católicos, eso podía constituir un verdadero obstáculo a la difusión del cristianismo¹⁰⁰. En cuanto a Šeper, aunque él no cerraba la puerta, sin embargo se mostraba reservado sobre este tema. La función del Estado no es la de actuar como árbitro entre las diferentes confesiones religiosas. Posturas parecidas serán adoptadas por los obispos libaneses Ziadé (Beirut) y Doumith (Sarba).

De manera constructiva, encontramos propuestas sobre puntos particulares: la de Ziadé, sobre el derecho a la libertad religiosa del cónyuge, en el caso de un matrimonio mixto¹⁰¹; la de Frings, sobre los derechos de las familias y de las comunidades religiosas; la de Conway, a propósito de las escuelas confesionales, etc. En otros contextos, la declaración acarreaba un verdadero examen de conciencia. En efecto, la Iglesia no podía ignorar que, en ciertos momentos, «*quod etiam in Ecclesia exsistebant institutiones, quae contra libertatem religiosam agebant*»¹⁰². La persecución religiosa aparecía como un motivo que impedía entonces el desarrollo del catolicismo.

98. Šeper hace notar que los límites impuestos a la libertad religiosa deben fundamentarse en el derecho y ser acordes con la justicia. De lo contrario, la simple mención de limitación en función de abusos de la religión con fines políticos abre el camino a aplicaciones arbitrarias (cf. AS IV/1, 294). El 5 de septiembre, antes de emprender el viaje para dirigirse al Concilio, los obispos yugoslavos publicaron una carta pastoral colectiva, reivindicando la libertad religiosa fundamentada en la dignidad de la persona humana (cf. The Tablet [25 de septiembre de 1965] 1073). En nombre del episcopado polaco, Baraniak pidió igualmente que se precisara lo que se entiende por coacción (AS IV/1, 307).

99. Está, desde luego, el obispo de Formosa, Mons. Lokuang, quien afirma que un Estado confesional es preferible, con mucho, a un Estado agnóstico o indiferente en materia religiosa. No podemos situar en pie de igualdad ambas situaciones (AS IV/1, 251). Sin embargo, es notable que los obispos de los países comunistas y musulmanes, así como los de la India y los de Escandinavia, pidieran unánimemente que se suprimiera esta mención del Estado confesional.

100. AS IV/1, 260.

101. Cf. AS IV/1, 272.

102. A. Baraniak (AS IV/1, 306). Este motivo será repetido por los cardenales Beran, Rossi y Lefebvre.

En todo este debate, resultaba muy evidente que los diferentes contextos y la diversidad de las situaciones influían en gran medida en las posturas adoptadas¹⁰³. Como lo dirá más tarde el cardenal Journet, el problema era apreciado de manera diferente según las distintas situaciones pastorales. La libertad religiosa respondía a una necesidad pastoral en los países pluralistas, como lo había hecho notar Cushing¹⁰⁴; se imponía manifiestamente en los países totalitarios; era deseada en los países de misión, en los que los católicos son intensamente minoritarios (India, países musulmanes, Oriente), y aparecía como sospechosa en los países de la Europa mediterránea. ¿Había que deducir de ahí, como lo hacían ciertos adversarios, que la aplicación de la libertad religiosa debía quedar a merced de las diferentes conferencias episcopales o de los diferentes países?¹⁰⁵ Por lo demás, ¿podía deducirse un argumento del hecho de que la libertad religiosa es apologeticamente útil, con la finalidad de reducir el esquema a algunos principios que declararan la situación de hecho o que reconocieran simplemente que la libertad religiosa es una exigencia de las circunstancias actuales?¹⁰⁶ ¿Se trataba simplemente de una cuestión de oportunidad o de una doctrina universal «semper et ubique»¹⁰⁷, como lo quería Spellman? ¿Y de esas situaciones históricas o de esas diversas experiencias, podía deducirse un derecho? Hechos socio-religiosos, como los designaba Del Campo y de la Bárcena, principalmente el pluralismo y la proclamación solemne de la libertad religiosa en la Constitución de los Estados (Conway), ¿pueden constituir un argumento en favor de un principio jurídico absoluto y general que apoye la libertad religiosa?¹⁰⁸

Se presentía la trampa, y estos argumentos frecuentemente no eran sino otras tantas medidas dilatorias para rechazar el esquema. Sin embargo, sembraban la turbación en las mentes y ponían a los padres ante una situación inédita: ¿Cómo se podrá construir una reflexión teológica a partir de situaciones históricas? ¿No es la verdad inmutable y eterna? ¿No es la teología una ciencia deductiva, en la que se parte de principios para deducir de ellos aplicaciones prácticas en situaciones concretas? Lo vemos: no sólo el Concilio se hallaba situado ante una cuestión nueva, sino que las maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En todo caso, el Concilio llegaba a ser consciente de la catolicidad de la Iglesia, y la mayoría conciliar, reunida en torno a los países de la Europa central, no lograba ya conducir el Concilio, el cual se dilataba ahora adquiriendo las dimensiones del mundo

103. El cardenal Jäger había insistido prolijamente en la cuestión de los contextos históricos, recordando a sus oyentes que la sociedad de la Edad Media había desaparecido. Esta cuestión de los contextos históricos fue recogida también por Meouchi y Slipyi, por mencionar solamente a algunos.

104. Morcillo, pero desde una perspectiva contraria, hace referencia también al pluralismo.

105. Cf. De Arriba y Castro, y Cantero Cuadrado, AS IV/1, 302.

106. Es el caso de Morcillo y de Pereira. Se encuentra su propuesta en cinco puntos en el anexo de su discurso (AS IV/1, 325). Varios oradores habían mostrado su utilidad apologetica (principalmente Heenan y Elchinger), porque eximía a la Iglesia católica de la sospecha de oportunismo o de duplicidad. Gagnebet, después de la votación, declaraba que habría que haberse «contentado con afirmar que, en la situación actual, la libertad es necesaria, sin que se hubiera pretendido adoptar una postura doctrinal» (JDupont, 21 de septiembre de 1965, 21).

107. Spellman, AS IV/1, 200.

108. AS IV/1, 314.

entero. Los «intereses regionales», si podemos denominarlos así, se hacían sentir *in aula*. Esto planteaba una cuestión fundamental: ¿también la doctrina misma puede estar condicionada históricamente?

A estas dificultades (novedad de la cuestión y nueva manera de reflexionar teológicamente sobre los problemas surgidos de la situación histórica), el esquema veía añadirse un problema de destinatario. ¿El esquema estaba destinado únicamente a los católicos, o quería hablar a todas las personas de buena voluntad? Incluso en la presente etapa de la discusión, había que ser prudente en cuanto al estilo que quería utilizarse en la declaración. Sobre todo el cardenal Meouchi (patriarca maronita) criticaba severamente la forma del texto y su terminología, que no correspondían a la forma de pensamiento y al lenguaje de nuestros contemporáneos. Según él, había que presentar el tema usando un lenguaje mucho menos objetivo y, según un método más experimental y relacional, con un lenguaje menos teológico y menos filosófico¹⁰⁹.

Precisamente por razón de los destinatarios del texto, Mons. Rupp (Mónaco) sugería contentarse sencillamente con formular una declaración, extensamente inspirada en la declaración en siete puntos elaborada por el Consejo Mundial de Iglesias, y dentro de esta perspectiva, él proponía nada menos que eliminar las partes II y III, insinuando así que la demostración a partir de la Escritura no probaba nada¹¹⁰. Menos radical, Elchinger (auxiliar de Estrasburgo) proponía que se eliminara la parte bíblica y teológica, que no correspondía al género del documento, ya que la declaración no pretendía ser una constitución dogmática, sino una declaración dirigida a todos los hombres¹¹¹. En resumen, esas diferentes propuestas ilustran bien el problema que el Concilio se estaba encontrando durante este cuarto período en cuanto a sus destinatarios¹¹². Si el Concilio quería dirigirse verdaderamente a la familia humana en su totalidad, entonces debía construir sus reflexiones partiendo de una base distinta y expresarse en un tono y de una manera diferentes. Mons. Maloney planteaba claramente la cuestión: «Volumus loqui de re quam in communi cum tota familia humana habemus et ideo non possumus loqui neque ex Scriptura neque ex aliis rebus sed debemus loqui, ut melius loquamur, ex ratione personalitatis a Deo datae»¹¹³.

Sin embargo, también en este punto, tales críticas de personas favorables al esquema corrían peligro de favorecer a los adversarios, los cuales tampoco querían otra cosa que no fuera reducir lo más posible el alcance del esquema y desmenuzarlo, a ser posible, en vista de la insuficiencia del argumento de razón o de la debilidad de sus pruebas bíblicas.

109. AS IV/1, 233-235.

110. AS IV/1, 313. La resolución había sido aprobada por el Consejo Mundial de Iglesias el día 11 de julio de 1965.

111. AS IV/1, 313. De hecho, esta propuesta iba en contra exactamente del deseo de Frings, el cual quería eliminar más bien la segunda parte, que exponía los argumentos de razón.

112. Esta cuestión de los destinatarios se encuentra igualmente en Florit, quien apoya el hecho de que la declaración se encuentre fundamentada en la dignidad de la persona, porque «hic modus procedendi profecto confert ut nostra declaratio non solis christianis, sed cunctis quoque gentibus intelligibilis evadat» (AS IV/1, 284).

113. AS IV/1, 321.

c) La confianza sacudida violentamente

La primera semana de los trabajos conciliares terminaba sin la posibilidad de decidir entre las fuerzas que se hallaban actuando. Como hacía notar un obispo canadiense en su diario: «Las opiniones están divididas». «Hasta la fecha no hay convergencia»¹¹⁴. El debate había creado más que nada perplejidad, y eso en todos los niveles. A la confianza de los primeros días¹¹⁵ había sucedido cierta vacilación que parecía que iba a paralizar a la mayoría. En todo caso, la oposición se había mostrado luchadora. Ese viernes se convertía, por tanto, en la ocasión para hacer el primer balance de las ganancias y de las pérdidas.

En un primer nivel, en el que se situaban los obispos mismos, la oposición vigorosa de los adversarios del esquema parecía producir sus efectos. «El cardenal Ottaviani, no puede negarse, ha impresionado al acusar al texto de querer canonizar o, por lo menos, enseñar de manera muy solemne una doctrina que sigue siendo discutida en la Iglesia. Mons. De Smedt dice que él mismo se siente impresionado»¹¹⁶. Así que en esta etapa el esquema no parecía haber triunfado aún. De hecho, «en las entrevistas mantenidas al azar con los obispos y los teólogos, uno se da cuenta de que hay fluctuación en los ánimos. Varios obispos dicen abiertamente que no saben lo que deben pensar ni cómo deben orientar su voto»¹¹⁷. ¿Se iba de nuevo hacia un callejón sin salida? Aunque algunos seguían siendo muy optimistas en cuanto al resultado de la eventual votación, otros se mostraban reservados. Así, Onclin predecía «al menos cuatrocientos votos contrarios», lo que correspondía poco más o menos a la estimación de Laurentin, quien pensaba que menos del 80% de los votos iban a ser favorables al esquema¹¹⁸. La táctica de los oponentes parecía tener éxito. La multiplicación de sus intervenciones había terminado por hacer pensar que la asamblea estaba realmente dividida, y que una votación no haría más que expresar esa división. Circulaba incluso el rumor de que hasta mil padres podrían votar contra el esquema.

Incluso a personas ganadas para el esquema se las había hecho vacilar, y ciertos argumentos comenzaban a surtir efecto: reducir el esquema a una simple declaración; refundir la prueba tomada de la Escritura; afirmar más claramente el «derecho de Dios» a ser adorado, etc. Las conversaciones de sobremesa en el Colegio belga dan testimonio de esta disposición, incluso entre los convertidos al esquema, de conceder peso a los oponentes y llegar a un arreglo con ellos. Así, «según Mons. De Smedt, el mismo cardenal Suenens se habría visto impresionado por los debates [...]. Habría dicho, durante una sesión, que él se inclinaba hacia una declaración muy breve, eliminando los ar-

114. Mons. Sanschagrin, 16 de septiembre de 1965.

115. Después de un encuentro con De Smedt, en la víspera de la lectura de su *relatio*, Dupont hace notar: «Él tiene confianza en el éxito del esquema; no conoce las *emendationes* del *Coetus internationalis*» (JDupont, 14 de septiembre, 3).

116. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 1).

117. El mismo juicio es emitido por Medina: «Al atardecer, nueva llamada telefónica de Medina, quien ha observado también la fluctuación que existe en los obispos, que se halla inquieto y que insiste con mucho énfasis en que haya una votación de aceptación preliminar». Referido por Prignon, *ibid.* (17.09.65), 4.

118. Cf. *ibid.* (17.09.65), 1.

gumentos»¹¹⁹. Además, algunos de los que habían llevado la voz cantante no descendían ya a la lucha, como solían hacer, lo cual era ocasión de que algunos dudaran acerca de la calidad del esquema. Léger, que había recogido firmas en favor del voto al final del tercer período, se mantiene en silencio¹²⁰. Lercaro no se compromete¹²¹ y los franceses no han apoyado muy calurosamente el esquema¹²². Mientras que los oponentes realizaban una campaña inteligente y aparentemente bien orquestada, no parecía que hubiera acción coordinada por parte de la mayoría para apoyar el texto. Tan sólo las intervenciones de los obispos estadounidenses, que quizá no se hallaron verdaderamente comprometidos con el Concilio sino a partir de finales del tercer período¹²³, parecen haber sido planificadas cuidadosamente.

119. *Ibid.*, 5. Según Prignon, «nuestros obispos..., en conjunto, están de acuerdo a favor del texto. Mantienen que no hay que contentarse con una simple declaración, convencidos de esto por Mons. De Smedt». «Mons. Heuschen insiste también ante Mons. De Smedt para que se revise el argumento bíblico...». «Mons. Philips me dice que él personalmente preferiría una declaración que afirmara de una u otra forma los dos grandes principios: ...Dios quiere que se le reconozca, que se le adore..., y el otro principio: Dios quiere que se le haga eso libremente» (*ibid.*, 4).

120. El lunes, algunos obispos preguntan a Sanschagrin: «¿Por qué el cardinal Léger no habla?». De hecho, Léger, que apoyaba sin reservas el principio de una declaración sobre la libertad religiosa, había pensado intervenir (cf. sus *Remarques sur le schéma «De libertate religiosa»* y su *Projet de redistribution de la matière du Schema declarationis de libertate religiosa* [no pronunciados]), septiembre de 1965, 15 páginas (Documentos de Léger, 2031).

121. Después de una conversación con Dossetti, Prignon escribía: «Él me ha dicho que se mantendrá pasivo porque está resignado, lo mismo que está su cardinal (Lercaro). [...] Dossetti juzga que el texto sobre la libertad religiosa es muy pobre. Él también habría preferido una declaración muy breve, pero formal, precisa y firme, sin los argumentos desarrollados en el texto» (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon 1585, 3]). Esto se halla en convergencia con una nota de Dupont: «Dossetti... estima que el esquema es inepto desde el punto de vista jurídico; carece totalmente de base en derecho positivo. Dossetti añade que él desea ¡que sus bases bíblicas sean más sólidas!» (JDupont, 29 de septiembre de 1965, 51). En el cuarto período, Lercaro hizo que los obispos de la región Emilia intervinieran en vez de hacerlo él. Sobre la libertad religiosa, véase la intervención de Baldassari.

122. Aunque Congar se sentía muy contento con el texto (*Document épiscopats*, 14 de junio de 1965), la intervención de Mons. Elchinger había sido muy severa y la de Mons. Sauvage no había impresionado realmente. Sin embargo, era él, en el episcopado francés, el responsable del seguimiento de esta cuestión (cf. su *dossier* enviado a los obispos, el 31 de agosto de 1965 [ocho documentos, entre ellos el debate entre Murray, de Broglie y Riedmatten. Se encuentra allí igualmente la contribución de Férret]). Son conocidas las reservas que inspiraba a los franceses ese esquema excesivamente basado, según el parecer de ellos, en el argumento jurídico desarrollado por J. C. Murray. Este último, que quería que el esquema se limitara a la cuestión de la libertad civil en materia religiosa, seguía siendo muy crítico con respecto a la postura de Elchinger, que quería que el esquema estableciera una teología completa de la libertad (cf. Murray a De Smedt, 25 de junio de 1965 [Documentos de De Smedt, 1454]). Por su parte, De Provençères, que tenía como experto a Cottier, se veía «en la imposibilidad absoluta» de encargarse de una intervención preparada por Congar, preguntándose si es posible «proponer como doctrina de la Iglesia [ciertos enunciados], siendo así que éstos siguen siendo discutidos entre las escuelas» (De Provençères a Congar, 23 de agosto de 1965, en Documentos de Congar, 1264). Sin embargo, en el *dossier* de los obispos franceses, él escribía (23.06.65): «Hoc schema mihi valde placet». Cottier había expresado sus opiniones sobre el tema en varios artículos escritos durante la intersección (cf., especialmente, *La liberté religieuse: Études* 322 [abril de 1965] 443-459).

123. Esta interpretación puede ser propuesta, al menos, a partir de diferentes indicios. Se observará, por ejemplo, que durante los dos primeros períodos el cardinal Cushing no permanece en Roma para asistir a los trabajos del período, al no ver lo que él pudiera aportar al Concilio. La situación se invierte a finales del tercer período, cuando hace uso de la palabra, en nombre del episcopado estadounidense, acerca de la libertad religiosa. La negativa a acordar una votación sobre este esquema constituyó el latigazo necesario para movilizar a este episcopado, que no iba a desarmarse durante el cuarto período.

La «autoridad superior», cuya opinión iba ciertamente a contar, no se había mostrado enteramente favorable al esquema, aunque el Papa deseaba una declaración sobre la libertad religiosa. La primera entrevista del Papa con los moderadores, en la víspera, permitía experimentar cuál era la determinación del pontífice. Según el informe que Suenens dio de la reunión, Pablo VI confesaba que «se había sentido muy impresionado por los argumentos de Siri, de Ruffini y del arzobispo de Tarragona». El Papa, que además había recibido cartas muy críticas a propósito del esquema, procedentes incluso de obispos favorables a la libertad religiosa¹²⁴, se había formado, por tanto, un juicio matizado en relación con el texto de la declaración:

Él no se halla especialmente a favor, y no está tampoco en contra; el Papa quiere ciertamente que haya una declaración; desearía que se abreviaran los argumentos, ante el temor de que posteriormente se produzcan abusos, especialmente por parte de los gobiernos civiles [...]. Parecía esperar que los moderadores le presentaran una propuesta, principalmente la de someter otra vez el texto a una nueva comisión más teológica. [Cosa] que los moderadores se abstuvieron notablemente de hacer, en vista de la urgencia, las circunstancias y los temores de la mala impresión que suscitaría el anuncio de semejante refundición del esquema. El temor también de que no se llegara a terminar en la sesión, y el temor a las reacciones que se producirían en el mundo entero¹²⁵.

Por lo demás, la reunión semanal de los representantes de las veintidós conferencias episcopales iba a hacer que se escuchara otra voz. En nombre del cardenal Suenens, Mons. Veuillot (coadjutor de París) preguntaba a los participantes si no sería preferible efectuar una votación inmediata sobre el esquema. La reacción, entonces, fue unánime: era necesaria una votación sobre si tal cosa debía tomarse en consideración. Esto contribuiría a esclarecer la situación, y la secretaría se hallaría entonces en condiciones de comprobar cuál era la importancia real de la oposición. En esta etapa, los obispos necesitaban una votación que volviera a inspirar confianza, y la opinión pública reclamaba que se adoptara tal postura¹²⁶.

124. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 1). Prignon refiere que Suenens le había informado de que el Papa «había dado a conocer a los moderadores algunas cartas recibidas por él y que señalaban las dificultades que originaba el texto. El cardenal [Suenens] me dijo que poseía dos de esas cartas, una procedente de otro cardenal, y la otra procedente de un obispo, que son considerados como grandes defensores de la libertad religiosa, cartas que no se ajustaban enteramente al sentir que se atribuye en general a tales personas. Pero el cardenal no me citó los nombres de esas personas. Me dijo únicamente que habría gran sorpresa, si se hiciera pública tal cosa...».

125. *Ibid.*, 1-2.

126. Son los tres motivos que encontramos en las anotaciones de Stransky y en las efectuadas por Baudoux, con ocasión de la celebración de esta reunión (cf Documentos de Stransky, 5, y Documentos de Baudoux). El acta de la reunión es menos explícita. En el número dos del orden del día (*De Schematibus Conciliaribus nunc in disceptatione positi*, 1. *Schema «De libertate religiosa»*), el acta hace notar: «Iuxta art. 34, participantes, sensum generalem reddentes, optant ut suffragatio de acceptabilitate textus fiat iam proxima feria II, ut ipsa Commissio competens lucem habeat circa opinionem Patrum. Hac de re fit petitio apud Em.mos cardinales Moderatores» (Documentos de Baudoux).

3) Votar o no votar

a) La votación en suspenso

En presencia de tal situación, en el atardecer de ese viernes que marcaba el final de una primera semana de debate, la estrategia que había que adoptar no parecía evidente, y la suspensión de los trabajos en la congregación general no iba a significar un asueto para todos. Dos elementos apremiantes ejercían desde este momento una enorme presión sobre los trabajos: el tiempo y el juicio del mundo, en las vísperas del viaje de Pablo VI a las Naciones Unidas. «De hecho», estimaba Prignon, «hoy se es menos optimista que ayer, en vista de la influencia ejercida sobre el ánimo de los padres por los discursos de hoy»¹²⁷. Todo dependía de la apreciación que se hiciera de la extensión de los *non placet* y del impacto que tendría la falta de votación o un resultado mitigado. ¿Sería necesario, en tales circunstancias, persistir en reclamar una votación, como lo había hecho ya la secretaría?

En efecto, el 15 de septiembre, el cardenal Bea, promotor del esquema, en nombre de la secretaría deseaba que, al finalizar la discusión, se pudiera proceder a la votación sobre el esquema, en los términos siguientes: «An textus re-emendatus placeat tamquam substantia seu basis definitivae declarationis ulterius perficiendae iuxta emendationes Patrum in hac disceptatione enunciatis»¹²⁸. Al parecer, dos de los moderadores, Suenens y Döpfner, no tenían objeción a que pudiera tener lugar una votación¹²⁹. Sin embargo, eso sucedía sin que se tuviera en cuenta la complejidad de los mecanismos de la adopción de decisiones en el seno de los organismos rectores del Concilio.

La cuestión de la votación había sido examinada por los moderadores, con ocasión de su reunión preliminar con Felici, el 16 de septiembre, antes de que fueran recibidos en audiencia por el Papa. La expresión «quoad substantiam textus» parecía ser poco afortunada y ambigua. Y así, «Felici se había opuesto con gran firmeza a una votación presentada en tales términos [...]. Nadie sabrá exactamente, después de esa votación, lo que significa exactamente el alcance de ese *quoad substantiam*. La labor continuaría sobre un equívoco... Él habría abogado entonces porque no se efectuara esa votación»¹³⁰. La mayoría de los moderadores veían igualmente una dificultad en esa formulación equívoca. Con tal fórmula, los *non placet* corrían peligro de unir entre sí «a algunos representantes de la mayoría y a algunos representantes de la minoría por razones exactamente contradictorias, porque está igualmente muy claro [...] que] ciertos representantes de la mayoría no están satisfechos con el texto». Según su informe de la discusión, Suenens habría propuesto «la votación, aunque modificando su fórmula de presentación, pero sus colegas no le acompañaron».

127. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 2).

128. AS V/3, 355. La petición de Bea fue hecha probablemente después de la primera reunión de la secretaría durante este cuarto período, el 15 de septiembre, a las 17.00 horas. Véase la carta de Bea a Suenens, el 15 de septiembre (Documentos de Suenens, 2556), y su carta a Lercaro (Documentos de Lercaro, XXIV, 644).

129. Tal es, al menos, la opinión de Stransky. Prignon, como veremos, matiza más.

130. JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 1). La publicación del acta de esta reunión nos proporciona la misma información, aunque menos detallada.

El Papa, por su parte, se habría mostrado muy reticente con respecto a una votación sobre el hecho de tomar en consideración este asunto. «En efecto, el Papa temía que la mayoría no fuera suficiente y, en función de su viaje a la sede de las Naciones Unidas, tenía miedo de presentarse en ella teniendo tras de sí una votación que hubiera podido mostrar quizá que 300, 400 o 500 padres eran contrarios a la libertad religiosa»¹³¹. Finalmente, el Papa fue de la opinión de que había que someter esa cuestión al Consejo de presidentes¹³².

Sin embargo, el hecho de tener que remitir la cuestión al Consejo de presidentes era susceptible de embrollar más las cosas en vez de aclararlas. La multiplicidad de los órganos rectores y el hecho de que el Concilio tuviera muchas cabezas contribuían a enmarañar más el enredo. A esto habría que añadir la ausencia de procedimientos formales para las audiencias de los moderadores con el Papa, lo cual contribuía a hacer que todas las decisiones fueran vaporosas, y a dejar en manos de algunos intermediarios la oportunidad de hacerse los intérpretes de la voluntad de la autoridad superior. En estas circunstancias es difícil saber exactamente qué es lo que en realidad se decidió. «Suenens y los demás pensaban que los presidentes estaban de acuerdo en proponer una votación, y que podía seguirse adelante, mientras que Agagianian dio la impresión de que, a su parecer, era preciso transmitir la decisión de los presidentes al Santo Padre para pedirle su acuerdo definitivo». El viernes, a última hora de la tarde, la decisión de los moderadores de no proponer a la asamblea una votación parecía, pues, una decisión firme, a pesar de las insistencias de la secretaría.

En estas circunstancias, parecía que el Concilio había caído en una trampa. En efecto, ¿cómo se iba a establecer este esquema como el texto de base del que no es posible apartarse? ¿Persistiría el peligro de un posible rechazo del texto, al cual no es posible regresar sin llamar la atención, corriendo así el peligro de experimentar una eventual desaprobación? Se estaba ante la cuadratura del círculo. Las dos secuencias contempladas (la votación o el reenvío del texto a la secretaría para su enmienda) implicaban dificultades importantes, y los encargados vacilaban a la hora de decidir. Los promotores del esquema se hallaban ante un dilema. No votar sobre el texto equivalía a una victoria de

131. JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 1). Edelby prevé que el número sería de 400 (JEdelby, 16 de septiembre de 1965, 245). Dupont entendió incluso que el número de *non placet* alcanzaría la cifra de 1000 (20 de septiembre de 1965, 17). En estas circunstancias el Papa teme una votación humillante.

132. JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 1). Sin embargo, no parece que se haya remitido efectivamente la cuestión al Consejo de presidentes. En su acta de la reunión que los órganos rectores tuvieron el 20 de septiembre, Carbone señala que los moderadores, en su reunión del 16 de septiembre, acordaron que sería suficiente concluir la discusión mediante una declaración de la secretaría que dijera que el esquema sería enmendado según las observaciones escritas de los padres, y volvería a ser presentado para ser sometido a votación (cf. AS V/3, 366). Añade que el cardenal Bea había sido informado de esta solución y afirmó estar satisfecho de ella. Sin embargo, Carbone hace notar que, el día 17, la secretaría insistía de nuevo en que se realizara una votación. Esto se ajusta parcialmente a la versión dada por Prignon, que constituye aquí nuestra fuente principal. Por su parte, Grootaers afirma que los moderadores «deciden no consultar más a los presidentes (cosa que, no obstante, habían prometido al Papa que harían), y no organizar el voto orientativo» (cf. J. Grootaers, *Paul VI et la Déclaration conciliaire «Dignitatis humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Istituto Paolo VI, Brescia 1991, 103). Esto se halla en consonancia con lo que nosotros hallamos en nuestra documentación.

los oponentes, los cuales, como hicieron al final del tercer período, conseguirían aplazar una vez más la votación sobre el esquema. Esto sería una malísima señal para todos aquellos para quienes la determinación de la Iglesia católica de comprometerse en favor de la libertad religiosa constituía la prueba de su sinceridad. No votar sobre el texto significaría claramente que la Iglesia católica tergiversa, vacila, se sustrae. Además, la ausencia de votación podía tener otra grave consecuencia. Si la declaración regresaba a la Secretaría sin un voto general de aprobación, el nuevo texto, como había sucedido al final del tercer período, podría ser considerado demasiado nuevo por la minoría para que se votase sobre él sin proceder a una nueva discusión cuando el texto llegara otra vez a la asamblea. Tal aplazamiento podría significar entonces el final de la Declaración sobre la libertad religiosa en el Concilio. No se podía asumir tal riesgo en el cuarto período. El tiempo se hallaba contado, y no desempeñaba ya un papel en favor de la adopción del texto. Había, pues, que prevenir toda maniobra dilatoria. Por lo demás, «puesto que no se está seguro de la amplitud de la mayoría», la votación parecía ser una empresa arriesgada. Si el texto no obtenía un gran apoyo, saldría de la votación irremediablemente debilitado. Se temía que «la impresión psicológica fuera desastrosa, si la mayoría, en la primera votación, fuera insuficiente»¹³³. Incluso en la Secretaría, las apreciaciones se hallaban divididas a este respecto. Stransky señala: «Algunos andan diciendo que habrá de 500 a 600 [votos negativos]. Yo he estado diciendo que serán de 220 a 250. La misma oposición verbal no es tan numerosa como la gente piensa»¹³⁴.

En medio de este clima de incertidumbre se reunió la Secretaría el viernes por la tarde, el día 17 de septiembre. «Al retirarse a última hora de la tarde, era evidente que (en la Secretaría) no se había adoptado aún la decisión. [...] No hay duda de lo que se debe prever: días difíciles y también largas jornadas de trabajo. La aprobación definitiva no se halla de inmediato a la vista; esto parece indicar que la sesión será más larga de lo que algunos pretendían asegurar la semana pasada»¹³⁵. Por su parte, con ocasión de su reunión semanal, los miembros de la inter-conferencia se habían mostrado favorables a una votación global que fuera indicativa sobre el esquema. Aunque su deseo expresaba el sentir de gran número de padres, éstos no se hallaban, sin embargo, en condiciones de modificar la situación, que parecía estar bloqueada.

b) Una votación a toda costa

Finalmente, los promotores del texto se hallaban decididos a ir adelante. El sábado, 18 de septiembre, Bea escribía una carta al Papa, pidiéndole que se efectuara una votación sobre el esquema¹³⁶, argumentando no sólo en el plano del procedimiento conciliar, sino también en el plano político. Según Bea, se imponía una votación, por-

133. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 2).

134. Documentos de Stransky, 5.

135. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 2-3).

136. Cf. AS V/3, 357. Según las anotaciones de Stransky, Willebrands y De Smedt trabajaron en su redacción (Documentos de Stransky, 5). Grootaers menciona igualmente pasos similares emprendidos por Shehan (cf. *Paul VI et la Déclaration...*, 103).

que el texto había sido ya enmendado en dos ocasiones, según las propuestas orales y escritas de los padres, sin que jamás se hubiera votado sobre él, «siendo así que para los demás esquemas ha habido siempre votaciones». Además, se añadía que en todo ello no se trataba de un procedimiento nuevo, «porque en muchos casos, no diferentes del nuestro, ha habido votaciones». En su análisis político de la situación, Bea adelantaba que «no comparto algunos pronósticos acerca de un gran número de votos que hablen en contra de las palabras del esquema. [...] Y yo pienso que sería aún más grave el hecho de aplazar todavía más una votación... aunque esté tan cercana la fecha de la visita de Vuestra Santidad a las Naciones Unidas». En resumidas cuentas, había que evitar la reedición de una *semana negra*. Esta perspectiva se hallaba muy presente en la mente de Bea, que aquel mismo día se había reunido con los observadores. Después de haber recordado las dificultades del último período, él añadía: «Dificultades, las encontraremos ciertamente en esta sesión...»¹³⁷. Desde entonces en la Secretaría se trabajaba con la perspectiva de una votación que considerara el asunto, aunque se sabía que esto era algo difícil de conseguir, y aunque la unanimidad entre ellos mismos no parecía completa. Sin embargo, en el Colegio belga las cosas no parecían evolucionar en el mismo sentido. Según el testimonio de Prignon, después de varias entrevistas entre Suenens y De Smedt, el cardenal anuncia que «habían adoptado la decisión de hacer que se dijera por medio de Felici, en nombre de los moderadores, que el texto sería transmitido a la Secretaría para ser enmendado según el deseo de los padres, y que luego el texto regresaría a la asamblea para la votación, sin que se hablara de votación preparatoria»¹³⁸. De este modo, ante la decisión de los moderadores, De Smedt parecía estar resuelto a aceptar esta solución a medias, y a adoptar esta medida arriesgada para hacer que se reconociera el texto sin una votación en que se lo considerara.

Sin embargo, este camino mismo parecía peligroso y no podía satisfacer a quienes exigían una votación. De hecho, la declaración de Felici, si no estaba redactada cuidadosamente, podía prestarse a equívocos. Era preciso que tal declaración estuviera redactada de tal manera que «los padres y el mundo entero tengan la impresión de que este reenvío a la Secretaría para la enmienda equivalía de hecho a una aceptación del texto como base de discusión, y que no se podría retirar ya el texto por medio de algún artificio jurídico»¹³⁹.

Esta solución estaba lejos de ser satisfactoria. Apenas conocida, fue vigorosamente impugnada¹⁴⁰. En la tarde, el cardenal Martin (Ruán) se dirigió a ver a Bea para intentar «que se volviera atrás de la decisión adoptada» por los moderadores¹⁴¹. En la Secretaría, donde se celebraba la reunión, las posturas llegaban a ser cada vez más

137. «DC», n° 62 (17 de octubre de 1965), col. 1804.

138. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 3).

139. *Ibid.*

140. Prignon hace referencia a numerosos pasos dados por Etchegaray, en nombre de los obispos franceses, «que permanecían muy inquietos, y él me pidió que yo volviera a intervenir ante el cardenal [Suenens] para tratar de que se cambiara la decisión. Sobre todo Mons. Veuillot parecía estar muy descontento» (*ibid.*, 3-4). Sobre el trabajo del episcopado francés, cf. Documentos de Prignon, 1326.

141. Documentos de Prignon, 1585, 4.

claras y se habían dejado a un lado las medidas a medias: sucediera lo que sucediera, era necesaria una votación¹⁴². Se decidió igualmente que a De Smedt «se le encargara la redacción de una *relatio conclusiva*, con el fin de exponer las conclusiones del debate, de mostrar a la minoría hasta qué punto se tomaban en consideración las enmiendas propuestas por ella, y de ganar así la adhesión de gran parte de las mentes fluctuantes»¹⁴³.

En este sentido, a partir del domingo, sin que se supiera que los oponentes se hallaban también muy activos¹⁴⁴, se dieron nuevos pasos y, por cierto, en diversos frentes, para llevar a cabo la decisión. En la Secretaría los miembros se afanan para preparar la *relatio* que Mons. De Smedt debía presentar en el momento de la clausura de los debates¹⁴⁵. Sin embargo, paralelamente al trabajo de la Secretaría, se trabaja diligentemente por poner a punto otra secuencia de acciones, en el caso de que no se obtuviera la votación deseada. Un comité de cinco personas (Bonet, Medina, Martimort, Etchegaray y Prignon) celebran una extensa reunión (desde las 17.00 horas hasta las 19.30 horas) para perfilar las diferentes secuencias de acciones. Redactan dos cuestiones, en el caso de que se efectuara una votación¹⁴⁶. Sin embargo, esta estrategia no tiene la suerte de agradar a Willebrands. Tomando el teléfono, él afirma que «no quiere oír hablar de dos cuestiones, porque teme que la primera cause la impresión de que la Secretaría duda de su mayoría»¹⁴⁷. Por lo demás, este comité oficioso redacta igualmente el tex-

142. Martimort comunica a Prignon que «todos los miembros de la Secretaría, por lo menos al nivel de personal ejecutivo, a partir de Willebrands, deseaban firmemente poseer un texto, cualquiera que fuese la importancia de la minoría que se manifestara en la votación» (JPrignon, 19 de septiembre [*ibid.*, 4]). El inciso de Martimort parece indicar la ambigüedad de De Smedt en ese momento. Prignon señala, al final de la jornada del sábado: «Mons. De Smedt me ha parecido un poco menos tenso, pero aquí a esta hora, las 10.40 de la noche, yo no sé ya cuál va a ser su resolución. Parece que todavía está vacilando acerca de la solución definitiva» (*ibid.*). Al día siguiente, hace notar: «Mons. De Smedt [...] me confirma que él mismo ha cambiado de parecer y que, por razones psicológicas, piensa también que es preferible tratar de conseguir del Santo Padre la votación que someta a consideración el texto» (JPrignon, 19 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1587, 1]).

143. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1587, 1).

144. Los oponentes enviarían una petición firmada por 165 padres solicitando presentar un informe contrario, antes de que se efectuara la votación.

145. Willebrands, De Smedt, Murray y Hamer participaban en esa reunión (Stransky, notas manuscritas en los Documentos de Stransky, 5). Se encuentra una primera versión de esa *relatio finalis*, de fecha 19 de septiembre, en los Documentos de Prignon, 1338, con una anotación manuscrita de De Smedt: «Para presentar a la reunión de la secretaría a las 17.00 horas».

146. Encontramos dos cuestiones, escritas por la mano de Martimort, con fecha 19 de septiembre, en los archivos Prignon (Documentos de Prignon, 1333). La primera es de orden general, y trata de conseguir una fuerte mayoría: «Placetne Patribus ut a Concilio reapse fiat aliqua Declaratio de libertate religiosa». La segunda cuestión, más precisa, se refiere a la orientación de esa declaración. Se desearía que la asamblea reconociera el esquema actual, con las enmiendas importantes que haya que aportarle, como texto de base para esta declaración. Al pie del documento de Martimort se encuentra la observación siguiente: «Rechazado por la Secretaría». Esto corresponde muy bien a la versión de los hechos relatada por Prignon en su diario (JPrignon, 19 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1587, 2]). Sin embargo, el comité no renunció por ello a su enfoque. Medina remitía a Suenens, el 20 de septiembre de 1965, el texto mecanografiado de estas dos cuestiones, «como proyecto alternativo para la reunión de la Junta de presidentes, a las 17.00 horas» (Documentos de Prignon, 1334).

147. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1587, 2). Caprile se refiere a una fórmula que había previsto cinco votaciones. Cf. *Il Concilio Vaticano II*, 46, n. 32.

to que sería leído por Felici en el caso de que el esquema fuera remitido a la Secretaría para su enmienda, sin haber sido sometido a votación¹⁴⁸. Se quería así que no pudiera haber ambigüedad en la interpretación de esta medida: el texto, aun sin haberse votado sobre él, sería considerado desde entonces como texto de base para la ulterior discusión.

La jornada del domingo termina sin que la cuestión quede decidida y sin que se conozca la decisión de Pablo VI acerca de la votación¹⁴⁹. Como preparación para la jornada del día siguiente, Suenens acepta el texto preparado por el comité en caso de que no haya votación. «Él tratará de hacer que sea aceptado mañana por sus colegas. En caso de votación, él mismo preparó una cuestión...», que no se aleja mucho de la segunda redactada por el comité de Prignon¹⁵⁰.

A pesar de todos los pasos dados el fin de semana, parecía que una votación seguía siendo improbable. Los trabajos iban a reemprenderse, marcados por las votaciones sobre el *De revelatione* que iban a comenzar¹⁵¹, y la jornada del 20 de septiembre señalaría el final del debate, según la fórmula establecida el domingo por la tarde. Sin embargo, el fin de semana había permitido a la mayoría reagruparse un poco. «El taller de trabajo» del episcopado francés sobre la libertad religiosa había celebrado su reunión el 17 de septiembre¹⁵². Por lo demás, Mons. Ancel (obispo auxiliar de Lyon) se había puesto a preparar una intervención deseosa de lograr la reconciliación de posturas¹⁵³. Se solicitó igualmente en este sentido la intervención de otros cardenales: Lefebvre (Bourges), Journet, etc.

148. El texto es el siguiente: «Exhausta disceptatione schematis Declarationis de libertate religiosa, cum transitus ad disceptationem particularem ideo locum non habeat quia omnia iam dicta sunt tam generalia quam particularia, Moderatores decernunt, ad normam art. 58, 1 ordinis Concilii celebrandi, ut propositae a Patribus emendationes commissioni competenti mittantur» (Documentos de Prignon, 1330). Este texto fue corregido posteriormente (a mano) por De Smedt (Documentos de Prignon, 1331). Él añade la frase siguiente: «Textus, post recognitionem, statim suffragationi submittetur nulla nova disceptatione praehabitata». Existe una nueva versión mecanografiada de esto con la adición de De Smedt, el 20 de septiembre (Documentos de Prignon, 1332).

149. Según Suenens, la postura de Pablo VI era la siguiente: Aunque el Papa temía los efectos de una votación en que se considerara el esquema, y aunque él seguía manteniendo reservas acerca del esquema actual, «el Papa quiere claramente que haya una declaración sobre la libertad religiosa, pero que sea lo más breve posible y lo menos prolija posible, y esto por el temor de que se abuse de ella posteriormente» (JPrignon, 18 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1586, 4]).

150. Cf. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1587, 2); cf. también *ibid.*, 1333. Al pie de la página que contenía las dos cuestiones redactadas por Martimort, encontramos la nota siguiente: «Se propone, si los demás moderadores están de acuerdo, una sola cuestión, redactada por el cardenal Suenens, y que corresponde al n° II, pero sin *servata indole schematis*». No nos sorprendería si se hubieran emprendido pasos semejantes a estos delante de otros moderadores. En la Secretaría, «se había encargado a Moeller que dijera al cardenal que la Secretaría deseaba absolutamente una votación» (JPrignon, 18 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1586, 4]). Más adelante, Prignon observa: «Mañana por la mañana se dará un paso ante, al menos, tres de los moderadores con el fin de tratar de plantear de nuevo el problema».

151. A partir de este momento, los trabajos en congregación general son interrumpidos constantemente por votaciones sobre los diferentes esquemas acerca de los cuales hay que tratar todavía.

152. El acta de esta reunión se encuentra en los Documentos de Hubtmann, 695.

153. El resumen de la siguiente intervención de Ancel, presentada en esta reunión, se encuentra en los Documentos de Liénart, 903. Mons. Garrone planeaba también una intervención.

c) Hacia un acuerdo

El fin de semana no había dado lugar únicamente a que se tratara sobre la votación. Había proporcionado también el tiempo necesario a los promotores del esquema para que formularan una respuesta a los ataques continuos de los que el documento estaba siendo objeto. Eran los espectadores de un debate que parecía estar cada vez más embrollado, y las intervenciones claras eran acogidas favorablemente. Éstas, desde luego, habían trascendido al exterior de la asamblea mediante las conferencias de Courtney Murray, el 15 de septiembre, y por medio de la conferencia de Congar al día siguiente¹⁵⁴. No obstante, los padres necesitaban también verse asegurados de nuevo mediante intervenciones hechas *in aula*. Al cardenal Lefebvre se le había pedido que interviniera en este sentido, de manera que los obispos indecisos se hallaran en condiciones de orientar mejor su eventual voto¹⁵⁵.

El lunes por la mañana (20 de septiembre), el cardenal Lefebvre fue el primero en hacer uso de la palabra, abriendo así la 131ª congregación general. Su intervención, seguramente la que tuvo una construcción más rigurosa durante todo este debate, salía al encuentro de los temores y de las objeciones «infundadas» formuladas hasta aquel momento¹⁵⁶. La finalidad de su intervención es clara: unir en favor del esquema a los padres que «timent enim ne tale schema optima fide approbare nequeant». Recoge de manera sistemática las seis objeciones suscitadas de forma más frecuente por quienes se oponían al esquema¹⁵⁷, a fin de darles respuesta partiendo incluso del texto de la declaración. Aunque hasta entonces algunas intervenciones habían contribuido a refutar los argumentos de los adversarios del esquema, jamás se había hecho tal cosa de manera tan densa y también tan sistemática. Todas las objeciones iban quedando desmenuzadas, unas después de otras, con un aplomo desconcertante. Con seguridad en sí mismo y con serenidad, el cardenal Lefebvre iba echando por tierra todas las construcciones edificadas por la oposición durante la última semana.

Además, en esta materia, la autoridad del cardenal Lefebvre era grande. Aunque los discursos de los obispos estadounidenses eran previsibles cuando argumentaban diciendo que el esquema no se oponía a la doctrina tradicional de la Iglesia, el apoyo expresado enfáticamente por el cardenal Lefebvre no dejaba de impresionar a las mentes

154. Sanschagrín hace notar: «Asisto esta tarde a una conferencia del padre Congar OP, sobre la libertad religiosa. Es muy clara y luminosa... sobre un tema que no es fácil...» (JSanschagrín, jueves 16 de septiembre).

155. Martimort y Medina habían concebido el viernes anterior la idea de pedir al cardenal Lefebvre que hablara (JPignon, 17 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 1]).

156. AS IV/1, 384-386. Las construcciones sobre la base del sustantivo *timor* aparecen en cuatro ocasiones. Además, la construcción «Dicunt... sed e contra...» se repite en dos ocasiones. El cardenal salía al paso de los temores que aquel mismo día iba a expresar el obispo de Sydney: «Multi ex nobis profundam animi inquietudinen experti sumus» (AS IV/1, 416).

157. Estas objeciones son las siguientes: que el esquema favorece el subjetivismo y el indiferentismo; que el Concilio deja de enseñar que hay una sola religión verdadera; que el reconocimiento de la libertad favorece la difusión del error; que el reconocimiento de la libertad hace que disminuya el ardor misionero; que la libertad sitúa los derechos del hombre por encima de los derechos de Dios; y que el esquema es contrario a la doctrina tradicional de la Iglesia.

«inquietas». Su fórmula conclusiva recurría a la síntesis y llamaba a la adhesión: «For-sam illae quaedam observationes nos adiuvabunt ad superandas aliquas inanes oppositiones. Liceat mihi, in fine, optare ut redactores schematis, ita fructum capiant ex omnibus observationibus in hac aula allatis ut deleantur omnia quae adhuc ambiguitatem quamdam praeberent. Sic, ut mihi videtur, nobis iam licet afferre nostrum 'placet in genere' de hoc schemate, exspectantes tamen ut, in materia tam gravi, expressio adhuc ad melius feratur».

De la misma manera, la intervención del cardenal Shehan (Baltimore), miembro de la comisión para la revisión del texto, tenía claramente el objetivo de refutar uno de los argumentos principales de los adversarios del esquema: la infidelidad del esquema a la doctrina católica tradicional¹⁵⁸. Aquí también se trata de una argumentación densa y sistemática. Shehan pasa revista a las enseñanzas de León XIII, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, haciendo que se vean en perspectiva los desarrollos que pueden comprobarse a través de un extenso período, y corrigiendo de paso las afirmaciones incorrectas de los detractores del esquema. La demostración es rigurosa y muy basada en hechos. La conclusión se desprende como un fruto maduro: «Doctrina... quae invenitur in schemate est sana et salutifera et cum corpore doctrinae ab Ecclesia traditae omnino congrua. Manet in votis perarantibus ut schema a Patribus quasi una voce adprobetur».

Así, pues, parecía que se podía hacer frente eficazmente a la oposición mediante la argumentación. Un hecho significativo es que tanto el cardenal Martin como el cardenal Shehan se refieran a la postura adoptada por Urbani en el primerísimo día del debate¹⁵⁹.

d) La autoridad de la experiencia y de un confesor de la fe

A la autoridad intelectual y moral del cardenal Lefebvre iba a añadirse la autoridad de un confesor de la fe. La intervención del cardenal Beran (Praga)¹⁶⁰, su primera intervención en el Concilio después de su liberación, es indudablemente la que causó mayor impresión, porque él hablaba *ex experientia* y *ex historia*. Según su experiencia, toda restricción de la libertad de conciencia conduce a la hipocresía y corrompe la fibra moral y el espíritu de un pueblo. Además, al referirse expresamente a la condenación de Juan Hus, el orador muestra cómo la historia de su patria nos enseña que el recurso al brazo secular para afirmar los derechos de la Iglesia, lejos de servir al progreso de la Iglesia, imprime un traumatismo duradero en las mentes, que perjudica a cualquier progreso religioso. Partiendo de estos dos terrenos, su conclusión es vigorosa: «Sic historia quoque nos admonet, ut in hoc Concilio principium libertatis religiosae et libertatis conscientiae claris verbis et sine ulla restrictione, quae ex rationibus opportunisticis profliueret».

Paralelamente, la intervención del cardenal Cardijn, persona cargada de años, tenía en su favor la experiencia de sesenta años de trabajo entre la juventud del mundo

158. AS VI/1, 396-399. Él afirma igualmente, en su introducción, que esta doctrina se halla igualmente confirmada por la Escritura, cosa que él no pudo desarrollar en su intervención.

159. Cf. AS IV/1, 384 y 396.

160. AS IV/1, 393-394.

entero¹⁶¹. Más que la calidad de su alegato, esta experiencia apostólica daba credibilidad a sus palabras y era capaz de ganarse la adhesión de los obispos que todavía se hallaban vacilantes. Situándose en el terreno de la misión, el orador no vacilaba en afirmar que la eficacia de la acción apostólica y misionera estaba condicionada por el reconocimiento de la libertad religiosa¹⁶². La intervención del cardenal Wyszyński (Varsovia)¹⁶³, aunque de un carácter muy diferente, reivindicaba, también ella, la autoridad de la experiencia. Haciéndose eco de otra experiencia, él quería ser, en el *aula* conciliar, la voz de otro mundo distinto, el mundo del *Diamat* («materialismo dialéctico»), frecuentemente incomprendido en Occidente, y que interpreta de manera diferente los conceptos de derecho, de Estado y de libertad. Aunque él apoyaba francamente el objetivo de la declaración «ut huiusmodi libertas salvetur», como lo había hecho anteriormente Mons. Baraniak en nombre del episcopado polaco, sin embargo, él exigía que el texto de la declaración fuera precedido por una introducción «in quo notentur diversae, et ab invicem separandae, notiones iuris, Status et libertatis, iuxta differentes ideologias nostrae aetatis». De este modo se evitarían las confusiones, las distorsiones del sentido y las interpretaciones en sentido contrario que a menudo se daban a los textos del Magisterio en los países del Este.

e) Los no alineados deciden

Más allá de esas voces, el sentimiento de la asamblea conciliar se escuchaba de nuevo a través de la voz del cardenal Rossi (São Paulo, Brasil), que hablaba en nombre de ochenta y dos obispos brasileños¹⁶⁴. Después de alabar abundantemente el esquema, «textum sincere laudamus, propter eius opportunitatem ac profunditatem», y estimando que dicho texto respondía a las expectativas actuales, por basarse en un fundamento sólido y por expresarse en un lenguaje adecuado para hablar a nuestros contemporáneos, el cardenal expresaba el deseo de ver que se le añadiera un párrafo que expusiera las consecuencias pastorales de la afirmación de tal derecho a la libertad religiosa, entre ellas la de la educación de los fieles en su fe y la de la formación de la conciencia de los cristianos. Esta intervención, más allá de sus sugerencias pertinentes, es valiosa principalmente porque permite conocer el sentimiento de la asamblea. Si episcopados de peso, como los de los Estados Unidos y los del Brasil, sin contar los episcopados alemán y polaco, se sitúan apoyando el esquema, y si, por otra parte, el episcopado italiano parece estar dividido, eso quiere decir que los que se oponen al esquema no son tan numerosos como se creía (en este cuarto día de debate podía comenzar ya el recuento). Además, esa adhesión era significativa. La oposición de los españoles no parecía tener efectos más allá de sus propias fronteras. En todo caso, no era suficiente para lograr la

161. En una carta fechada en Bruselas el 14 de julio de 1965, Cardijn pedía al P. Congar que le ayudara a preparar una intervención sobre el esquema (Documentos de Congar, 1285). Véase también la restante correspondencia epistolar entre Congar y Cardijn sobre la libertad religiosa y el esquema XIII (Documentos de Congar, 1279-1284).

162. Cf. la intervención de Cardijn, AS IV/1, 406-407.

163. AS IV/1, 387-390.

164. AS IV/1, 399-403.

adhesión de los sudamericanos, especialmente la de los obispos de tradición portuguesa. Así que el contagio era limitado. Una cosa estaba clara en cualquier caso: el episcopado del Brasil no iba a seguir la consigna de voto del *Coetus*, del cual un obispo brasileño, Mons. G. de Proença Sigaud, era un importante representante.

f) La paciente construcción de la mayoría

A medida que continuaba el debate, la mayoría parecía adquirir forma e incrementarse, a pesar de que los partidarios de la libertad religiosa llegaban difícilmente a entenderse entre ellos mismos, porque algunos querían fundamentarla en el Evangelio, otros recurrían al derecho positivo, y otros finalmente al derecho natural. Es verdad que algunos no apoyaron sino con desgana el esquema y no iban a suscitar en seguimiento suyo adhesiones importantes. Así sucedía con el cardenal McCann (Ciudad del Cabo)¹⁶⁵, quien pensaba que era insuficiente afirmar la obligación que incumbe a toda persona de investigar, conforme a su conciencia, la verdad revelada por Dios y anunciada por la Iglesia, sino que habría que afirmar igualmente, con mayor firmeza, el deber objetivo que incumbe a toda persona de abrazar las verdades de la doctrina católica. A pesar de todo, ese *placet*, aunque acompañado por condiciones, venía a añadirse a los demás. Estaba marcando la temperatura de la asamblea en el momento en que, de manera oficiosa, se comenzaba seriamente a hacer el recuento.

Otros apoyos eran más claros: así sucedía con el obispo de Oslo, Mons. Gran. Él hablaba también *ex experientia*, porque tenía igualmente la vivencia de una situación de pluralismo religioso. La declaración aportaba al mundo, según él, la prenda de la sinceridad de la Iglesia católica. Respondía a las expectativas del mundo contemporáneo (un punto en el que él insistió tres veces), y si el Concilio no iba adelante, muchas personas se sentirían escandalizadas. La Iglesia no debe reivindicar para sí misma privilegios ni debe exigir a otros lo que ella misma no es capaz de cumplir. De lo contrario, se acusará a la Iglesia de duplicidad y se dudará de su sinceridad. Además, «nullus dialogus sine hac mutua liberalitate exsistere potest». Estos argumentos no podían menos de convencer, en el momento en que Pablo VI se preparaba para dirigirse a Nueva York¹⁶⁶.

g) Los oponentes agotan sus municiones

Si la réplica a los argumentos de los oponentes parecía ya más sólida y más vigorosa, esta cuarta jornada de debates mostraba igualmente cierto agotamiento de las municiones por parte de los adversarios. Es verdad que dos personas que llevaban la voz cantante volvieron a hacer uso de la palabra, pero sin ofrecer realmente argumentos nuevos. El cardenal Browne repitió la tesis, contradicha dos veces por otros oradores durante esta congregación general, según la cual el esquema se oponía a la doctrina de los pontífices anteriores. A continuación no hizo más que repetir argumentos ya escu-

165. AS IV/1, 395-396.

166. Cf. su intervención en AS IV/1, 411-413.

chados: los gobiernos son capaces de discernir cuál es la verdadera fe, y saben que la verdadera religión es un bien. Así que la difusión de las demás religiones en los países católicos es una violación de la moralidad pública y una ofensa a la fe católica. En tal caso, los ciudadanos católicos tienen derecho a que su fe no se vea expuesta a peligros.

El arzobispo Marcel Lefebvre actuaría de la misma manera, pero su alegato estaba tan sobrecargado que se descalificaba a sí mismo¹⁶⁷. Junto a la intervención del cardenal Beran o a la del cardenal Martin, esta intervención no tenía talla. Era un grito de desesperanza que no parecía estar acorde con su siglo, y que contrastaba singularmente con la serena confianza de los otros dos oradores. En dieciocho ocasiones, durante la segunda parte de su intervención, Mons. M. Lefebvre se refirió a la *lex divina*. Subrayaba igualmente el hecho de que el pensamiento que había conducido a que se adquiriera la conciencia contemporánea de la dignidad de la persona no tenía su punto de partida en el pensamiento cristiano, sino fuera de la Iglesia, en los filósofos del siglo XVII, cuyo pensamiento se halla solemnemente condenado por los papas. Por tanto, «hic conceptus libertatis religionis non est conceptus... Ecclesiae», y no puede ser demostrado «neque a Traditione, neque a Sacra Scriptura», como lo prueban bien las bases que se han ofrecido en apoyo del esquema¹⁶⁸. Toda la argumentación del esquema se derrumbaba, dice él, si se quieren definir los conceptos que él utiliza (libertad, conciencia, dignidad humana) a partir de la ley divina.

A este frente de rechazo europeo había que añadir además una reserva importante procedente de Asia. Vemos que el cardenal Santos (Manila) repetía un argumento ya escuchado, a saber, que si la conciencia más viva que el mundo contemporáneo tiene de la dignidad de la persona podía constituir un motivo de oportunidad en favor de la declaración, eso no podía representar un fundamento capaz de asentar en derecho la libertad religiosa. El orador propone, más bien, que se proceda partiendo de otro principio: la obligación del hombre de rendir culto interno y externo a Dios. Partiendo de este principio, el orador cree que se puede deducir un derecho correlativo a la libertad religiosa. Finalmente, argumenta que, aunque las demás religiones poseen una personalidad moral, sin embargo no tienen, como la Iglesia católica, una personalidad jurídica que les permita ser sujeto de derecho¹⁶⁹.

h) La Secretaría es cuestionada

La oposición, después de agotar sus argumentos y dándose cuenta de que no podía movilizar ya a un gran número de oradores para seguir atacando al esquema, tuvo que cambiar de estrategia. Era consciente perfectamente de que no llegaría a oponerse eficazmente al esquema en la asamblea conciliar. La oposición se dedicó entonces a trasladar el combate a un terreno que le fuera más favorable. Durante el segundo día de debate,

167. Cf. AS IV/1, 409-411. Cf. también Caprile IV, 38.

168. El arzobispo Lefebvre se refiere entonces a una obra editada por un masón, en la cual éste expresaba la esperanza de que el Concilio aprobara la declaración sobre la libertad religiosa y una declaración semejante formulada por el Consejo Mundial de Iglesias.

169. Cf. su intervención en AS IV/1, 390-392.

Modrego expresó ya su indignación por el hecho de que el punto de vista de la minoría no se hubiera tenido en cuenta en el esquema *reemendatus*. Luego, entre bastidores, se pusieron ya en marcha los pasos encaminados a despojar a la Secretaría para la unidad de los cristianos de su competencia exclusiva como promotora del esquema. El jueves, 16 de septiembre, Ruffini dirigía una carta en este sentido al Santo Padre¹⁷⁰. Proponía, como mínimo, que miembros de la Comisión Doctrinal pudieran ayudar a los miembros de la Secretaría en la revisión del texto. Según él, los miembros de la Secretaría que habían redactado el esquema no podían estar capacitados para juzgar acerca de opiniones contrarias a las suyas, siendo de este modo juez y parte. Además, «la cuestión de la libertad religiosa no puede considerarse únicamente bajo el aspecto técnico-jurídico».

Algunos días más tarde, el 18 de septiembre, nuevo asalto, esta vez contra los moderadores. Una petición, firmada por 165 padres, pedía, basándose en el artículo 33 § 7 del reglamento conciliar, que antes de la votación se leyera en la asamblea una *Propositio generalis* «quae modo completo et systematico exponat et defendat alterum modum concipiendi et declarandi hanc doctrinam»¹⁷¹. Los firmantes se basaban no sólo en el reglamento conciliar y en el procedimiento parlamentario, sino también en los precedentes y en el hecho de que todos los informes presentados hasta entonces por la Secretaría se habían dedicado a defender la doctrina mantenida por dicha secretaría, y no a permitir la expresión de otro punto de vista diferente. Un principio elemental de justicia utilizado en los tribunales, en los cuales la defensa puede expresar su punto de vista al igual que lo hace la fiscalía, exigía, por tanto, una mejor regla de equidad, de tal manera que la *relatio* pudiera hacerse eco de las opiniones de varios padres escuchadas en el aula. A sus ojos, la Secretaría, que no había sido constituida con este fin, daba pruebas de parcialidad y no representaba realmente la opinión de los padres conciliares¹⁷². Es verdad que los firmantes se abstenían cuidadosamente de pretender que el Concilio renunciara a hacer una declaración sobre la libertad religiosa. Proponían, más hábilmente, que se planteara el problema de una manera más amplia y clara.

Después de haber disparado despiadadamente sobre el esquema, sin lograr abatirlo, iban a meterse con la Secretaría. Por primera vez, se iba a suscitar *in aula* la cuestión acerca de la competencia de la Secretaría, y así se hizo al final de la congregación general del 20 de septiembre. En la segunda parte de su intervención¹⁷³, Mons. Añooveros Ataún (Cádiz) sostiene que este esquema «aperte doctrinale» sobrepasa las competencias de la Secretaría y debe ser sometido a una subcomisión integrada por juristas, teó-

170. AS V/3, 356. Felici daría a conocer a Bea el contenido de la carta el 22 de septiembre (AS V/3, 375-376).

171. AS V/3, 360-361. Entre los firmantes encontramos a M. Lefebvre, Carli, G. de Proença Sigaud, Menéndez, Nicodemo, De Arriba y Castro, y García de Sierra y Méndez. Esta petición recoge prácticamente la solicitud que el *Coetus* había dirigido al Papa a finales de julio, y que no había sido atendida por Pablo VI. Encontramos, en otra forma, esa *postulatio* a los moderadores en los Documentos de Suenens, 2557.

172. «[...] Nostra quidem opinione, quia Secretariatus pro Unione non satis repraesentat sensum et mentem totius Concilii, sed potius visionem tantum partialem problematis, omni quidem consideratione dignam, sed certe incompletam, quia Secretariatus pro Unione non fuit constitutus ad hunc finem» (AS V/3, 361).

173. AS V/3, 415. El orador recuerda, además, que el fundamento del esquema, basado en la dignidad de la persona, no parece estar maduro; que varios expertos en Sagrada Escritura afirman que la postura adoptada no puede basarse en la Escritura, etc.

logos y expertos en derecho público. En resumidas cuentas, puesto que no se trata de elaborar una declaración que agrade simplemente a los hermanos separados, la responsabilidad de elaborarla no corresponde a la Secretaría. En el mismo momento, se difundía *in aula* una petición para obtener la presentación de un esquema contrario, una modificación del procedimiento o la instauración de una Comisión Mixta¹⁷⁴.

i) Los pasos decisivos dados por Pablo VI

Públicamente al menos, la cuestión acerca de la votación parecía ser un tabú. Únicamente Shehan (Baltimore) había hecho una alusión vaga a ella, al final de su intervención, deseando que el esquema fuera sometido a votación y aprobado por una gran mayoría de padres¹⁷⁵. Otros, menos favorables al esquema, no reclamaban en menor grado que se efectuara una votación orientadora¹⁷⁶, mientras que la prensa estadounidense se alarmaba¹⁷⁷ y los observadores comenzaban a inquietarse seriamente¹⁷⁸. ¿Se había llegado, como el año anterior, a un callejón sin salida?

Ante el atolladero persistente a propósito de la votación, Bea emprende la tarea de insistir de nuevo ante los moderadores y ante el Papa. Así, dirigió una carta al cardenal Agagianian con el fin de que los moderadores reconsideraran su decisión de que no se celebrase votación. Le presentaba una nueva fórmula, en la que se subrayaba que se tenían en cuenta las dificultades suscitadas en estos últimos días durante las discusiones *in aula*¹⁷⁹. Además, él intervino de nuevo ante el Papa, con el fin de que éste autorizara directamente una votación de principio sobre el esquema. En una carta breve, Bea le presentaba la fórmula sometida ya a Agagianian, «que parece prometer una buena mayoría»¹⁸⁰. Durante esa sesión llegará la respuesta de Pablo VI. Éste, según Carbone,

174. Esto se halla atestiguado por varias fuentes, entre las cuales se hallan Dupont y Prignon en sus crónicas de la reunión del 20 de septiembre.

175. AS V/3, 398. Shehan, por su parte, había dado también pasos ante Pablo VI con el fin de conseguir una votación.

176. Es lo que sucedía, por ejemplo, con Mons. Schoemaker (Purwokerto), que pedía que se celebrara una votación orientadora, a pesar de que él mismo no se hallaba encantado con el esquema, prefiriendo más bien que se elaborase una nueva redacción (Documentos de Suenens, 2558).

177. El *Daily American* enunciaba en titulares el 21 de septiembre: «Informe sobre la petición efectuada al Papa por los conservadores», y el *New York Herald Tribune* daba la siguiente noticia: «El Concilio Vaticano se halla próximo a una crisis por la cuestión relativa a la libertad religiosa».

178. Cf. Horton, *Vatican Diary*, 20 de septiembre.

179. AS V/3, 363-364. Una copia de esta carta fue enviada por Willebrands al secretario general, Mons. Felici (*ibid.*, 364). La fórmula es la siguiente: «Utrum placeat Patribus, firma manente doctrina revelata de unica vera religione pro hominibus universis, quod declaretur existere ius naturale de libertate religiosa, super dignitatem personae humanae fundatum et a iure civili agnoscendum, iuxta doctrinam in schemate expositam et adhuc perficiendam secundum animadversiones a Patribus probatas».

180. AS V/3, 365. Aquel mismo día, Pablo VI hacía que se enviara la nota siguiente a Mons. Dell'Acqua: «...Vea la hoja adjunta para Mons. Felici; y vea el texto que parecería bien proponer a la votación indicadora de la asamblea conciliar (quizá este texto sea retocado por la Secretaría para la unidad); y, si no hay nada que observar en contra, envíese la hoja a Mons. Felici, dando conocimiento a dicha Secretaría (y al cardenal Bea, cuya carta mostré ayer)» (V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis humanae»*, en *Paolo VI - Chiesa-mondo al Concilio*, 160; cf. también Documentos de Pablo VI, VI A2/26h).

«sostenía que hubiera, por lo menos, una votación indicativa acerca del esquema sobre la libertad religiosa, antes de que el pontífice marchara para visitar la sede de las Naciones Unidas»¹⁸¹. El Papa trata, pues, de presionar a la Secretaría general. En una carta autógrafa a Felici¹⁸², el Papa le recomendaba que considerase la votación pedida por la Secretaría. Parecía, pues, que todo se encaminaba hacia un desenlace¹⁸³.

El 20 de septiembre, a las 17.00 horas, por mandato, Felici reunía a los miembros de los órganos rectores del Concilio: moderadores, Consejo de la presidencia y Comisión de Coordinación¹⁸⁴. Al final de una larga discusión, que a veces fue confusa, y en la que se propusieron diversas sugerencias de formulación de la cuestión, se decidió de nuevo rechazar la idea de la votación¹⁸⁵, y no aceptar la propuesta del Papa¹⁸⁶. Si nos fijamos de los diversos informes, la reunión estuvo dominada por Tisserant, Agagianian y Felici, expresando los dos primeros muchas reservas con respecto a la votación y reservas aún mayores sobre la fórmula de votación propuesta por el Papa. Los argumentos de estos oradores concuerdan tanto, que podemos formular legítimamente la hipótesis de que tales intervenciones estuvieron coordinadas.

181. Informe ofrecido por Claude Soetens, en *Interventions du Pape Paul VI au Concile Vatican II*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Istituto Paolo VI, Brescia 1989, 579.

182. AS V/3, 365: «Después de considerarlo todo, parece oportuno aceptar tal petición». Esta carta contiene ya un paréntesis, cuyo contenido será repetido posteriormente: «aunque reafirmada la doctrina de nuestra religión verdadera» (cf. Documentos de Pablo VI, VI A2/26i). La fórmula propuesta entonces por Pablo VI se atiene casi literalmente a la intervención de Colombo *in aula*, tomando también de Bea algunos elementos.

183. Con fecha del 18 de septiembre, encontramos en los Documentos de Liénart una lista de «precedentes» en los que se había efectuado una votación para orientarse sobre un esquema. Esta nota se hallaba adjunta a la carta de Bea a Pablo VI, de fecha 18 de septiembre.

184. Conocemos, por lo menos, cinco relatos de esta reunión: dos en el diario de Prignon, según el informe que dio de ella Suenens (el 20 de septiembre de 1965, 2-4, y el 21 de septiembre de 1965, 6-7); otro, de V. Carbone, presente en la reunión a título de secretario («Il ruolo di Paolo VI», 161-162); el *Rapporto* redactado por Felici aquel mismo día (Documentos de Pablo VI, A2/26t); y finalmente un último informe, el acta de esa reunión publicada en AS V/3, 366-369. Liénart dejó algunas notas a propósito de esta reunión, con fecha 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Liénart, 908). Al mismo tiempo, se celebraba igualmente reunión en la Secretaría. Algunos miembros se mostraron también muy reservados con respecto a la cuestión, que ellos encontraban demasiado extensa. Se discutió sobre la fórmula que habría que adoptar, temiendo que la fórmula simple pudiera suscitar hasta mil votos de *non placet* contra el esquema (tal es, por lo menos, la opinión de Willebrands). Se favorecía entonces una fórmula que fuese de tal índole que pudiera hacer que se desvaneciera la oposición. Para un relato de esa reunión, cf. Documentos de Moeller, 02599.

185. Solamente nueve padres se declararon finalmente favorables a ella: Döpfner, Shehan, Liénart, Spellman, Alfrink, Suenens, Krol, Le Cordier y Kempf. Se opusieron a ella: Tisserant, Cicognani, Frings, Caggiano, Gilroy, Lercaro (después de haber votado a favor de la misma), Urbani (después de haber querido figurar entre los mediadores), Agagianian, Ruffini, Siri, Wyszyński, Confalonieri, Roberti, Nabaa y Morcillo.

186. El texto propuesto por el Papa, con miras a la votación, era el siguiente: «Utrum placeat Patribus, firma manente doctrina revelata de unica vera religione pro hominibus universis, quod declaretur exsistere ius naturale de libertate religiosa, super dignitatem personae humanae fundatum et a iure civili agnoscendum, iuxta doctrinam in schemate expositam et adhuc perficiendum ad mentem animadversionum a Patribus probatas». Esta fórmula, que a menudo se ha atribuido a Colombo, era de hecho, con una sola variante, la que Bea mismo había propuesto a Pablo VI durante la jornada. El número 1335 de los Documentos de Prignon, que nos ofrece el texto, contiene esta anotación de Suenens: «Texto propuesto por el Papa (Colombo) en la reunión del Consejo de presidentes, el 20 de septiembre de 1965, a las 17.00 horas».

Agagianian fue el primero en hacer uso de la palabra, exponiendo los diferentes pasos dados hasta entonces, subrayando que la Secretaría se había mostrado satisfecha de la postura de los moderadores, los cuales, al final de la discusión, habían convenido remitir de nuevo el esquema a la Secretaría para su enmienda, antes de volver a reunirse en asamblea para la votación. Se había dado ya la orientación al debate, y no había que alejarse sensiblemente de esta línea directriz. Después que Felici hubo presentado la propuesta de Pablo VI, Tisserant fue el primero en hacer uso de la palabra. Según él, con la votación se corría el peligro de que los padres no comprendieran el sentido y el valor de esa votación. Además, la votación corría peligro de crear una atmósfera de tensiones, y tal cosa sería peligrosa en aquel momento. Era preferible, en este caso, seguir el *iter* normal.

Los que se oponían al esquema iban a lanzarse a esa brecha abierta en el muro. El segundo en hacer uso de la palabra fue Ruffini, quien se refiere explícitamente a Tisserant: «El cardenal Ruffini afirma estar de acuerdo con el cardenal Tisserant...»¹⁸⁷. ¿Para qué iba a servir una votación? Agagianian teme igualmente la confusión. También él prefería el *iter* proyectado por los moderadores (remitir de nuevo el texto a la Secretaría, sin hacer una votación), lo cual se ajusta al reglamento, cosa que, afirma él, satisface «sustancialmente los deseos de la Secretaría, sin alterar la serenidad de la atmósfera conciliar». Al intervenir a continuación, el cardenal Gilroy (Sidney) se refiere a la *via ordinaria* evocada por Tisserant, mientras que el cardenal Caggiano (Buenos Aires) adopta el lenguaje de Agagianian, hablando a su vez de confusión. Al final, la propuesta sometida a votación, introducida por Tisserant, recoge exactamente los términos propuestos anteriormente en la discusión por Agagianian: «Si, omitida la línea ya trazada por los moderadores con arreglo al reglamento...»¹⁸⁸. Por su parte, Felici, alzándose como intérprete autorizado del pensamiento del Papa, minó la credibilidad de la cuestión sometida a la consideración de los participantes, orientándolos hacia otra formulación que omitiera lo del derecho natural e insistiera más en la doctrina católica.

Las posturas iban aclarándose cada vez más. Entre los moderadores, Agagianian bloqueaba, desde el 16 de septiembre, todo avance hacia la votación¹⁸⁹. Suenens y Döpfner apoyaban más bien la petición de la Secretaría, mientras que Lercaro, aunque

187. AS V/3, 367. Siri iba a recoger igualmente un argumento de Tisserant, mientras que Confalonieri recoge un argumento de Agagianian, quien observa que es curioso que «el presidente y el secretario de la Secretaría hayan estado de acuerdo en no hacer la votación, y que luego se haya recurrido al Santo Padre» (368). Se trata en todo ello de un tema sobre el cual volverá Agagianian.

188. Cf. *Processus verbales*, 369. Precisamente antes, Agagianian «concluye que el curso, proyectado por los moderadores conforme al reglamento, satisfacía sustancialmente los deseos de la Secretaría...» (AS V/3, 368).

189. Aunque el informe de la reunión que Suenens ofrece a Prignon difiere ligeramente del de Carbone, sin embargo, los dos concuerdan ciertamente en cuanto a la función de Agagianian. Prignon hace notar que, después de que se hubo rechazado el texto del Papa, «Agagianian interviene para decir que se leerá el texto con la inclusión de la frase de De Smedt. Suenens le interrumpe para decir que, antes de decidir eso, hay que examinar primeramente el tema y decidir si va a haber votación. Se había rechazado el texto del Papa (el texto de Bea), pero esto no impedía que hubiera una manera diferente de formular las cuestiones». Por lo demás, Suenens atribuye también a Felici el motivo del «camino normal» (JPrignon, 20 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1588, 3]).

era favorable al esquema, seguía mostrándose ambiguo¹⁹⁰. En el Consejo de presidentes, Tisserant «moderaba» todos los avances hacia la votación, y Felici se oponía también a ella desde el comienzo mismo. Volvían, pues, a encontrarse en el punto de partida. Al día siguiente había que leer el «texto De Smedt», al clausurarse la discusión. Las cosas no podían permanecer en esta situación.

Esto, no obstante, no contaba con la iniciativa de Pablo VI, quien, a pesar de las repetidas presiones que había experimentado por parte de quienes se oponían al esquema, parecía estar cada vez más resuelto a lograr que hubiera una votación¹⁹¹. En definitiva, después de la votación, ¿no se había remitido el asunto a la decisión propia del pontífice? Las cosas no quedarían ahí. Aquella misma tarde, Bea¹⁹², y quizá el mismo cardenal Shehan, intervenía de nuevo ante Pablo VI¹⁹³. Dell'Acqua hacía que se convocara para el día siguiente, 21 de septiembre, a los cardenales Cicognani, Tisserant, Agagianian y a Mons. Felici¹⁹⁴. Otros dos cardenales tomarían parte igualmente en esta reunión. Los moderadores habían sido convocados igualmente para una reunión a las 8.45 horas, antes de que comenzara la sesión, para discutir de nuevo la cuestión de la votación¹⁹⁵. Por su parte, Arrighi trabajaba hasta media noche para elaborar un informe pedido por el Papa a la Secretaría sobre la composición del esquema y sobre los contactos entre la Secretaría y la Comisión teológica durante el proceso de redacción¹⁹⁶. Así, pues, seguía habiendo esperanza.

Sin embargo, los oponentes no deponían las armas. Aquella misma tarde, después de la reunión del Consejo de presidentes, el cardenal Ruffini visitaba a Dell'Acqua y le hacía saber que era posible que, en los próximos días, se presentara otro esquema distin-

190. Esto se halla confirmado por varias fuentes: Carbone, Prignon, Stransky, etc.

191. Según Grootaers, después de la decisión de los órganos rectores del Concilio, Willebrands y Bea ejercen nueva presión sobre Pablo VI para lograr una votación. Cf. *Paul VI et la Déclaration...*, 103.

192. Según lo que refiere Prignon, quien se entera por Arrighi, Bea habría tenido igualmente una conversación con Colombo, precisamente después de la conversación del «gran Califa» (cf. JPrignon, 28 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1594, 6]).

193. Eso es, por lo menos, lo que afirma Xavier Rynne: «El cardenal Spellman, uno de los miembros de la Comisión de Coordinación, salió encolerizado de la reunión, y se cree que el cardenal Shehan fue a ver al Papa para protestar contra la decisión» (Rynne IV, 48). Prignon señala igualmente que Bea y Colombo trabajaron aquella misma tarde sobre un texto, verosíblemente el de la cuestión (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 3]).

194. AS V/3, 369. Cf. también Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 162. Stransky ofrece una versión un poco diferente y no concorde en cuanto a la fecha. Hace notar que el lunes, 20 de septiembre, a las 8.30 horas, precisamente antes de la reanudación de los trabajos conciliares, el secretario del Papa, Mons. Macchi, llamaba *ex urgentia* a Willebrands. Éste debía dirigirse a ver a Dell'Acqua, antes de que se adoptara una decisión con respecto a la votación, mientras que el Papa convocaba personalmente a Tisserant, Agagianian y Felici (Documentos de Stransky, 5).

195. Esta reunión fue anulada aquella misma mañana. A las 8.15 horas, Döpfner comunica esta noticia a Suenens, de parte de Agagianian, quien es «llamado para que vea al Papa a fin de puntualizar definitivamente la cuestión acerca de la actitud que ha de adoptarse en la asamblea» (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 1]).

196. Este informe debía remitirse a Dell'Acqua antes de las 7.50 horas de la mañana siguiente (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 3]). Se encuentra una copia del mismo, que lleva fecha del 21 de septiembre, en los Documentos de Pablo VI, VI A2/26h. El *iter* conciliar del esquema se halla expuesto en dos páginas, seguido por una nota de Willebrands, en la que éste indica la necesidad de una votación, si se quiere medir la amplitud de la oposición al esquema.

to que sería votado casi por unanimidad. Dell'Acqua tuvo que decirle que la retirada del esquema podía tener consecuencias graves en el plano internacional, especialmente si se pensaba en el próximo viaje de Pablo VI a la sede de las Naciones Unidas¹⁹⁷.

Al día siguiente, a las 9.00 horas, el Papa se reúne con los cardenales convocados. El pontífice declara que es favorable a una votación, pero no necesariamente en los términos propuestos por la Secretaría. Después de un intercambio de ideas, se acuerda proceder a la votación sobre la base de una formulación discutida en la víspera por los órganos rectores del Concilio¹⁹⁸. Así, menos de un año después de los acontecimientos de la *settimana nera*, Pablo VI parecía rehabilitarse a los ojos de la mayoría¹⁹⁹. «Ante una mayoría que parece poseída por cierta inercia y frente a una corriente minoritaria que conserva todo su espíritu combativo, el liderazgo de Pablo VI hace su aparición más claramente que antes»²⁰⁰.

4) «The big Day» – «A Day of Destiny» – 21 de septiembre

Según un calendario propuesto a la Comisión de Coordinación, el debate sobre la libertad religiosa no debía durar más que una semana (del 15 al 18 de septiembre)²⁰¹. Pe-

197. Cf. las anotaciones de Dell'Acqua en los Documentos de Pablo VI, A2/260.

198. Cf. Carbone, 162. Esta fórmula estaba inspirada ella misma en el texto de la respuesta de Pablo VI a la petición de Bea. Podemos comparar la fórmula adoptada con la que había sido discutida en la tarde anterior (AS V/3, 328) por sugerencia de Felici, respaldada por Tisserant, que decía así: «An textus reemendatus placeat tamquam substantia seu basis definitivae declarationis, ulterius perficiendae iuxta doctrinam catholicam de unica vera religione et prae oculis habitis emendationibus Patrum in hac disceptatione enuntiatis?». La fórmula adoptada es la siguiente (las palabras en cursiva son una copia literal): «Utrum *textus re-emendatus* de libertate religiosa *placeat* Patribus *tamquam* [...] *basis definitivae declarationis ulterius perficiendae iuxta doctrinam catholicam de* [...] *vera religione* et emendationes a Patribus in disceptatione propositas et approbandas ad normam Ordinis Concilii?», AS IV/1, 434. Algunas de las palabras de la sección «de conformidad con las correcciones... del Concilio», aunque no están tomadas al pie de la letra, recogen exactamente la misma idea.

199. La determinación de Pablo VI parece haber sido motivada por dos factores: su próxima visita a la sede de las Naciones Unidas y su deseo de satisfacer a los padres que se sentían frustrados por la negativa del Papa a aceptar la petición formulada por ellos, en el mes de noviembre de 1964. Carbone propone este último motivo en una conversación con C. Soetens: «Es posible que la intervención de Pablo VI, el 20 de septiembre de 1965, se explique también por el deseo de dar satisfacción a esos obispos» (C. Soetens, «*Interventions du Pape...*», en *Paul II au Concile Vatican II*, 579).

200. J. Grootaers, «Paul VI et la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*», 102. Grootaers hace notar el liderazgo de Pablo VI «en medio del desconcierto y de la apatía de la opinión mayoritaria». Concluye diciendo: «Así, durante este último período del Vaticano II, el Papa va a revelarse como el factor más dinámico del conjunto de la asamblea conciliar». Cf. *ibid.*, 104-105. J. Grootaers habla igualmente de «El lápiz rojo de Pablo VI», en M. Lamberigts, C. Soetens y J. Grootaers (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, 323. Para las observaciones del cardenal Shehan, cf. *NCWC News Service*, 11 de octubre de 1965. Xavier Rynne efectúa prácticamente el mismo análisis, al hacer notar que la oposición a las reformas, principalmente a través de los miembros de la Curia, tenía libre acceso al Papa, mientras que «por contraste, la mayoría era negligente en cuanto a dar a conocer sus deseos con alguna regularidad» (Rynne IV, 3). La apreciación del liderazgo de Pablo VI en este asunto está recogida por un gran número de testigos y analistas, algunos de los cuales comparan esta iniciativa en el plano de los procedimientos a la que habría tenido la intervención de Juan XXIII, durante el primer período, cuando él sacó del atolladero en el que lo había metido el procedimiento conciliar el esquema sobre la revelación.

201. Comisión de Coordinación, actas de la reunión XXI (AS V/3, 351).

ro parecía que este debate se estaba atascando ahora, y que no se lograba poner fin a ello. Desde entonces, ya no era un secreto el que los pasos con miras a lograr una votación sobre el esquema parecían estar sembrados de obstáculos²⁰². Muchas mentes se hacían la pregunta: ¿Se lograría romper las barreras?

La apertura de la 132ª congregación general no llamaría a engaño a los mejor informados. La llegada, después de la misa, de los cardenales Tisserant, Felici y Agagianian indicaba que se estaban realizando cosas importantes entre bastidores. Por otra parte, el cardenal Agagianian, que empezó a ser moderador de turno, anunció que veintitrés oradores harían uso de la palabra en la reunión. Se distribuyó un informe sobre el esquema XIII, y se anunció que este esquema se distribuiría al día siguiente en las principales lenguas europeas. Pero todos sentían que se iba camino de pasar a otra cosa. La perspectiva de la visita del Papa a la sede de las Naciones Unidas iba marcando cada vez más la conciencia conciliar²⁰³. El debate sobre la libertad religiosa se encaminaba a su fin, y era muy verosímil que en aquella mañana se disparasen los últimos cartuchos²⁰⁴.

El cardenal Dante inicia la discusión subrayando el «gravísimo equívoco» al que se presta el esquema. En efecto, el esquema, al querer asentar jurídicamente la libertad religiosa, parece asociarse a las reivindicaciones de Montalembert, Lamennais y el liberalismo. Se identifica incluso con una exigencia de la Revolución Francesa que declaraba: «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la ley»²⁰⁵. Además, este equívoco queda reforzado por el hecho de que los conceptos de «paz», de «derecho de los ciudadanos» y de «moralidad pública», que justificarían la imposición de límites a la libertad religiosa, pueden transformarse en instrumentos de tiranía en los países no católicos o comunistas.

La intervención de Journet se proponía ofrecer una síntesis y conseguir apoyo²⁰⁶. Por lo demás, desde el comienzo de sus palabras, el nuevo cardenal²⁰⁷ estima que entre los padres existe una «fundamentalis unitas doctrinalis», y que las divergencias proceden «ex praeoccupationibus pastoralibus». Pretende luego que esas diferencias «possent

202. Las «filtraciones» bien informadas de *L'Avvenire* habían terminado por divulgar el asunto más allá de círculos limitados.

203. En la víspera, el Concilio se había solidarizado con el paso que iba a dar el Papa mediante el envío de una carta de Tisserant. Ese día Felici anunciaba los nombres de los cardenales que debían acompañar al Papa a Nueva York.

204. Douglas Horton hablaba de ello como de *the big day* («el gran día»), *the day of destiny* («el día del destino») (*Vatican Diary*, 35-36).

205. AS IV/1, 422.

206. La Secretaría, probablemente en la persona del padre Hamer, había pedido a Journet que interviniera. Los pareceres de los obispos belgas están divididos. Mons. Daem no quiere dar su firma, no figurando así entre los que quieren asegurar que la intervención de Journet sea apoyada por setenta padres y pueda ser leída, incluso después de la clausura de los debates (cf. JPrignon, 20 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1588, 5; *ibid.*, 1336]).

207. Varios cardenales nuevos aportaron un apoyo notable al esquema en el transcurso de todo este debate. Entre ellos se contaban Beran, Šeper, Cardijn y Journet, mientras que ciertos cardenales influyentes de la mayoría se mantuvieron callados. Esto indica que la elección que hizo Pablo VI de nuevos cardenales surtió el efecto concreto de fortalecer una mayoría conciliar que descendía en el momento en que ésta necesitaba nuevos apoyos. Para la intervención de Journet, cf. AS IV/1, 424-425.

pro magna parte reduci si magis sublinearentur aliqua sequentia themata, quae in ipso schemate iam reperiuntur». Para él, todo se encuentra ya en el esquema; se trata sencillamente de hacerlo más explícito. El orador recogerá esta tesis al sacar la conclusión: «Omnia haec themata continentur, ... in ipso schemate declarationis ... ubi poterunt forsitan in meliori luce poni. Et idcirco haec declaratio mihi videtur maxime approbanda». Esta intervención, efectuada con la autoridad de un teólogo reconocido, era políticamente hábil al tiempo que tenía la capacidad de asegurar a los indecisos. Sin embargo, tenía el inconveniente de simplificar las cosas y de desvanecer las divergencias. Desde luego, no podía ganarse la adhesión de los adversarios más obstinados. A pesar de todo, su distinción entre los dos órdenes (temporal y espiritual) marcaría a continuación el debate.

Las otras dos intervenciones permitían escuchar voces de África y de Sudamérica²⁰⁸. El debate continuaba, interrumpido por votaciones sobre el *De revelatione*, pero sin que se presentaran verdaderamente argumentos nuevos. Finalmente, a las 10.30 horas, el moderador, después de señalar que se habían efectuado ya sesenta y dos intervenciones sobre el esquema²⁰⁹, pidió a los padres que, mediante una votación de «sentados o puestos en pie», declarasen si querían poner fin a la discusión en el aula. La propuesta fue apoyada por grandísima mayoría. Después las cosas comenzarían a moverse muy rápidamente.

Se pidió luego a Mons. De Smedt que presentara su *relatio conclusiva*. Ésta era relativamente breve y astuta²¹⁰. El obispo de Brujas, mostrándose muy complaciente, comienza dando las gracias a los padres por haber contribuido a esta discusión verdaderamente constructiva, y que contenía varios elementos de valor²¹¹. En la segunda parte, se

208. Cf. la intervención de A. Kozłowiecki (Lusaka, Zambia), AS IV/1, 426-427, y de P. Muñoz Vega, *ibid.*, 429-431.

209. Cf. AS IV/1, 431. Más exactamente, se habían expresado sesenta oradores, de los cuales siete eran obispos españoles. A esto se añadía más de un centenar de observaciones escritas. En ese momento, quedaban todavía veintidós padres inscritos que no se habían expresado todavía. Según Caprile, la gran mayoría de ellos eran favorables al esquema, con la excepción, por las razones que conocemos (no ser conforme el esquema a las enseñanzas pontificias, ser ambiguo, tener un fundamento dudoso, ser peligroso e inaceptable), de las intervenciones previstas de Mingo, de Proença Sigaud, Cuenco, Abasolo, Muñoz y De Castro Mayer (cf. Caprile IV, 44).

210. Cf. AS IV/1, 432-433. Los archivos Prignon nos ofrecen dos borradores de la *relatio*. El primero, con fecha del 19 de septiembre (4 páginas). Los elementos de la *relatio finalis* se contienen ya todos en ella, pero la formulación es más chocante. En lugar de comenzar subrayando que la discusión fue constructiva, se comienza acentuando el hecho de que aparecieron dos tendencias en el momento de la discusión. Después, se aborda frontalmente el hecho de que se trata de un problema nuevo, que hay que distinguir de las demás cuestiones suscitadas, para concluir luego señalando el hecho de que la comisión ha aceptado varios puntos para la mejora del esquema. El segundo esbozo de la *relatio* (20 de septiembre), mucho más breve (2 páginas), invierte el orden y comienza reconociendo los méritos de la discusión. Se aproxima mucho a la que De Smedt dirá en la asamblea. Además, la segunda parte se refundirá para hacerla menos negativa, y se añadirá una frase que no se encuentra en las dos primeras versiones.

211. El orador llama la atención en particular sobre puntos que se refieren a las ideas utilizadas (ofrecer una mejor y más positiva definición de la libertad religiosa entendida como libertad civil y social que libere de toda coerción; mejor distinguir la libertad moral de la libertad religiosa; evitar los conceptos que se hallan emparentados con el indiferentismo o con un falso irenismo; subrayar más vigorosamente la necesidad de la educación para la libertad y para la responsabilidad); a la argumentación (reducción de la parte bíf-

dedica a mostrar que el Concilio debe tratar de un problema nuevo, y que eso requiere un progreso doctrinal equivalente al que puede observarse en el orden de la evolución de la doctrina social. Aunque tiene conexión con la cuestión relativa a la obligación moral de buscar la verdad y de ajustarse a ella, o con el derecho de la Iglesia católica a predicar el Evangelio, el problema de que se trata es diferente. A la solución de ese problema es únicamente a lo que el Concilio debe limitarse.

En su conclusión, asegura a los padres que el texto será «re-re-enmendado» según las sugerencias suscitadas por ellos, y pide la colaboración de los padres para que el Concilio pueda llegar al final en la concordia y en la unanimidad²¹², como ha sucedido en relación con otros documentos, en los que el Concilio, después de prolongados esfuerzos, se expresó mediante un amplio consenso. Finalmente, su última palabra era para reafirmar, no sin habilidad, la discutida autoridad de la comisión sobre el esquema: «*Commissio nostra quae recognitionis textus responsabilis est, cum vera gratitudine accipiet collaborationem omnium Patrum cuiusve sint opinionis*»²¹³.

En cuanto la *relatio* estuvo terminada y fue acogida con aplausos, el cardenal Agagianian anuncia, en nombre de los moderadores, que se va a celebrar una votación²¹⁴. En medio de cierta confusión, porque en aquel mismo momento se estaba votando sobre el *De revelatione*, el secretario general da lectura entonces a la pregunta: «El texto re-enmendado sobre la libertad religiosa —que debe ser mejorado aún más de conformidad con la doctrina católica acerca de la verdadera religión y con arreglo a las correcciones propuestas por los padres durante la discusión, y aprobado de acuerdo con los reglamentos del Concilio— ¿es aceptable a los padres como la base de la declaración definitiva?»²¹⁵. Esta pregunta se diferenciaba de la formulación habitual de tales preguntas, y a varios les pareció una pregunta alambicada, pero todos sabían que su finalidad era la de conseguir la adhesión de la más amplia mayoría posible. Algunos observaron el carácter un poco bizantino de su formulación; otros se sintieron sorprendidos de que

blica); a los límites de la libertad religiosa (aclarar y profundizar en los conceptos de paz y de orden, y en el del bien común); al deber de la persona de buscar la verdad y de reconocer los derechos de Dios. En una conferencia de prensa dada en Roma al día siguiente, De Smedt será todavía más preciso (cf. Agence Kipa-Concile, 22 de septiembre de 1965). Interrogado por Dupont sobre su intención de abreviar el desarrollo bíblico, De Smedt responde: «No es eso lo que yo dije, sino simplemente que yo tenía la impresión de que sería preciso abreviarlo» (JDupont, 21 de septiembre, 2).

212. Se trataba del segundo llamamiento a la concordia, habiéndose efectuado el primero al pasar de la primera a la segunda parte del informe.

213. Se trataba con ello de la única idea nueva en relación con el texto de la *relatio* aprobado por la Secretaría el 20 de septiembre (Documentos de Prignon, 1339). Esto no dejó de disgustar a algunos: Pierre Lafortune, por ejemplo, y Lanne, que cree que De Smedt ha ido demasiado lejos. Falló igualmente en convencer a Hamer de «que eso iba en el interés, bien comprendido, de la Secretaría» (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 1]). Asimismo Dupont juzgará: «Él [De Smedt] se ha rebajado en su discurso de conclusión; sin duda le resultaba necesario hacerlo para el resultado que él quería conseguir» (JDupont, 23 de septiembre de 1965, 27).

214. Es significativo el ver que se llama a la votación únicamente en nombre de los moderadores, y no también en nombre del Consejo de presidentes. De hecho, los órganos rectores no serán llamados ya en adelante a celebrar una reunión conjunta, como se había hecho en la reunión de la tarde anterior.

215. En cuanto a la redacción de la cuestión, cf. *supra* y cf. también AS IV/1, 434. Se trata de la votación 293.

un Concilio experimentara la necesidad de proclamar que debía ajustar sus enseñanzas a la doctrina católica²¹⁶; otros temían las consecuencias de ello²¹⁷; muchos se felicitaron por estas palabras²¹⁸.

Hasta entonces, a este inciso de si el esquema era acorde con la doctrina católica se le había dado toda clase de interpretaciones. Claramente, el inciso constituía una invitación dirigida a todos los que vacilaban. Tenía la finalidad de infundirles seguridad. ¿Pretendía significar que se dudaba de la doctrina del esquema y que era preciso corregirla a la luz de las encíclicas pontificias del pasado, como algunos habían afirmado en el transcurso del debate? Es muy poco probable. La larga historia de la redacción de esta cuestión, en la que cada versión iba añadiendo una palabra a un texto anterior, la convirtió también indudablemente en tortuosa. Aunque recoge una formulación expuesta por Felici en el transcurso de la discusión mantenida por los miembros de los órganos rectores del Concilio, el 20 de septiembre, sin embargo, depende también de la carta de Pablo VI a Felici, escrita a instancias de Bea ese mismo día²¹⁹.

Las últimas palabras de la cuestión («et approbandas ad normam Ordinis Concilii») aparecían como mucho más significativas. No se las encuentra en ninguna otra versión anterior, y son verosíblemente de Pablo VI. Esto constituye una respuesta a la petición de ciento sesenta y cinco padres que, basándose en el reglamento conciliar, ponían en tela de juicio la competencia de la Secretaría. De este modo, el esquema sería enmendado de nuevo y aprobado con arreglo al reglamento conciliar. Todo había quedado dicho.

216. Esto habría hecho decir a Daniélou que «mediante esta fórmula se daba a entender que la declaración, en su texto actual, es contraria a la doctrina católica, y que tal cosa implicaba que una nueva comisión rehiciera la fórmula» (JRouquette, 21 de septiembre de 1965). Algunos tomarán como pretexto lo alambicado de la formulación para exigir una revisión sustancial de la declaración.

217. Así sucedía con Philips, Heuschen y otros, que temían que la minoría le diera una interpretación estricta y reivindicara, sobre esta base, que la mayoría de sus observaciones fueran integradas en el esquema (cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 4]).

218. Cf. JEdelby, 21 de septiembre de 1965, 248; G. C. Zizola, en *L'Italia*, 22 de septiembre de 1965; Documentos de Haubtmann, «Le point sur le concile» (13 de octubre de 1965) 4.

219. Cf. AS V/3, 365-368. La formulación de Bea distaba mucho de ser la más extensa y la más compleja. Murray, según el testimonio de Rynne (IV, 48), habría trabajado en ella. Se envía en la víspera a Pablo VI, quien da su conformidad para que a la mañana siguiente haya votación sobre el esquema, pero añade entre paréntesis: «Reafirmada la doctrina de nuestra verdadera religión». Esto llega a ser en la propuesta de Felici: «iuxta doctrinam catholicam de unica vera religione...». Mediante modificaciones sucesivas, se llega a la cuestión cuya fuente es la propuesta de Bea. Las palabras «doctrina» y «verdadera religión» se encuentran en todas las versiones. Y así, De Smedt no anda descaminado, cuando dice que «la cuestión planteada, sobre la cual los padres han de votar, es una de las tres que habían sido propuestas por la Secretaría; fue retocada un poco: se quiso adaptarla a las circunstancias, y eso está muy bien» (JDupont, 21 de septiembre de 1965, 22; cf. también *ibid.*, 27). A menudo se atribuyó esta cuestión a Mons. Colombo. Los diarios de Dupont y de Prignon contienen indicaciones en este sentido, basadas en los rumores que corrían en aquel tiempo. En su examen, Grootaers recoge esta hipótesis (cf. *Paul VI et la Déclaration...*, 103 y 105). Sin embargo, la documentación nos indica que se procedió por adición, y que la fórmula no procede de la influencia de una sola persona, habiendo podido Colombo desempeñar un papel, al darle el toque final durante la misa de la mañana. Dupont señala: «La cuestión formulada ayer sobre el *De libertate* fue compuesta por Colombo durante la misa. Willebrands no la conocía... y no se enteró de ella, sino cuando Felici la leyó. Sin embargo, no es de De Smedt. Él no habría podido rebajarse hasta ese punto, jugando deliberadamente con equívocos» (JDupont, 22 de septiembre).

El resultado de la votación (1997 *placet* y 224 *non placet* sobre un total de 2222 votos expresados)²²⁰, acogido con calurosos aplausos, sobrepasaba todas las esperanzas. No sólo los miembros de la Secretaría podían exhalar un gran suspiro de alivio, sino que además este logro devolvía confianza al Concilio, que había estado paralizado durante un momento por el temor, y abría ahora el camino para continuar con el resto de sus trabajos. Se habían hecho recuentos, y se había visto que el poder de la minoría se revelaba muy inferior a lo que permitía suponer todo el ruido y toda la actividad desplegada por ella. Como hacía notar *La Liberté* (Ginebra) del 26 de septiembre, la oposición era, en realidad, mucho menos importante de lo que había hecho creer el número de intervenciones opuestas al esquema que se habían efectuado durante los dos primeros debates. La oposición demostró que no era más que «un tigre de papel».

Esta votación ilustraba igualmente la distancia que existía entre el sentir de la asamblea y el de los órganos rectores, que estaban compuestos por miembros no elegidos. Esas personas que durante la víspera se habían pronunciado ampliamente contra la votación, no representaban decididamente a la asamblea, que se había expresado en gran medida a favor del esquema en el momento de la votación. Así que había que deducir de ahí que, en el asunto, aunque Pablo VI se sentía obligado por su función a llegar hasta el límite de lo que pudiera ofrecer a la minoría para salvaguardar la unidad de la Iglesia, el pontífice captaba mejor que los órganos rectores del Concilio cuál era el sentir de la asamblea, y analizaba la situación con mayor agudeza y mayor perspicacia que muchas otras personas. Al día siguiente, el cardenal Bea escribía al Papa para darle las gracias y para expresarle la profunda gratitud de los miembros de la Secretaría por la decisión pontificia en favor de la votación²²¹. Así que Pablo VI se había hecho merecedor del visado para su misión de paz en la sede de las Naciones Unidas. Más todavía, a los ojos de muchos, el Papa se resarcía de su negativa a intervenir para exigir una votación a finales del tercer período.

Las reacciones a esta votación son significativas. Entre los participantes importantes, varios hicieron notar la gran significación que tenía esa votación. En su *Lettera dal Concilio*, Mons. Colombo explicaba que «esta semana será famosa en la historia del Concilio como la semana en la cual los padres, por mayoría muy grande, dieron su aprobación sustancial al esquema sobre la libertad religiosa»²²². La reacción de los observadores, sobre todo estadounidenses, es igualmente muy significativa, y la prensa, especialmente la anglosajona²²³, no deja tampoco de subrayar la importancia de esa votación²²⁴. Así, *The Daily American* consagra a la cuestión su más extenso artículo edito-

220. AS IV/1, 564.

221. Bea a Pablo VI, en AS V/3, 370.

222. *L'Italia*, 26 de septiembre de 1965.

223. El *Times* de Londres, del 22 de septiembre de 1965, acoge satisfactoriamente la votación como «un gran acontecimiento en la historia del catolicismo y en la historia de la libertad».

224. Las ICI ofrecen una información de prensa en su edición del 1 de noviembre de 1965, 14-15. Me sirvo aquí de esa fuente. Para las reacciones de los observadores, cf. también ICI 251, 11 de noviembre de 1965, que ofrece cinco reacciones luteranas y dos procedentes de la Iglesia Reformada. En privado, el pastor Roux confesaba encontrar «el artificio demasiado transparente» (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 2]). Su reacción se encuentra en un comunicado de prensa y se halla recogida en ICI.

rial desde la muerte de Kennedy. Varios periódicos, en Italia, en Francia, en los Estados Unidos, relatan con vigorosos detalles las peripecias que condujeron a la votación.

Sin embargo, la prensa de los ambientes más conservadores prosigue su campaña. Tenemos un ejemplo de ello en el *Bulletin du Cercle d'information civique et sociale*, de París. Su edición del 2 de octubre interpreta de manera minimalista la votación que había tenido lugar el 21 de septiembre, señalando que la cuestión propuesta a los padres exige que el esquema «sea puesto a punto conforme a la doctrina católica y a las enmiendas propuestas»²²⁵. Según G. de Couessin, director de la publicación, una comisión doctrinal competente no podrá ceder a la demagogia y al liberalismo burgués de las naciones nórdico-occidentales ni al deseo de agradar a los protestantes.

Por parte de los no católicos, las reacciones son a menudo entusiastas. Para Prince Taylor, presidente del Consejo de obispos metodistas de los Estados Unidos, esta votación reviste «una significación de importancia mundial». Del lado de la Iglesia presbiteriana, E. Blake hace notar que este gesto «va a mejorar definitivamente las relaciones entre las Iglesias reformadas y presbiterianas de todo el mundo, por un lado, y la Iglesia católica, por el otro lado». El punto de vista es compartido por la Conferencia estadounidense de cristianos y judíos, para quienes los efectos de tal declaración se dejarán sentir «durante miles de años». En opinión de Horton, se trata de «una votación de consecuencias infinitas», mientras que para Blakemore significa la consumación de una semana que ha demostrado ser «el punto culminante de los cuatro años del Concilio... y una de las más grandes semanas de toda la historia del catolicismo»²²⁶.

En cuanto a Visser't Hooft, éste permanece más reservado, aguardando la adopción definitiva del texto y deseando que el esquema no experimente demasiadas atenuaciones en el momento de su revisión. En cuanto a H. Roux, es conocida su reserva de fondo en relación con la declaración, que se basaba demasiado, en opinión suya, en un fundamento racional, siendo así que él habría deseado ver en ella únicamente un fundamento bíblico²²⁷. La misma moderación se encuentra también en el pastor Boegner, para quien la votación se efectuó según una fórmula «jesuítica»; él se sentía indignado de que un Concilio tuviera necesidad de declarar que iba a ajustarse a la doctrina católica²²⁸. En resumidas cuentas, las reacciones de los observadores no se hallaban sim-

225. *Bulletin du Cercle d'information civique et sociale*, 2 de octubre de 1965, 1. El subrayado es del original.

226. Cf. D. Horton, *Vatican Diary*, 39; W. B. Blakemore, *A Great Week for the Council and the Pope. Report 1 of the Fourth Session of the Second Vatican Council*, 1; Outler hablaba «de la victoria más importante» del Concilio (*Methodist Observer*, 147).

227. H. Roux ejercerá presión sobre varias personas en el momento de la revisión del texto. Para una visión de los puntos de vista de los cristianos no católicos acerca de la declaración, cf. D. Horton, *Vatican Diary* 1965, 27-29. El autor relata la presentación de la declaración en la reunión semanal de los observadores. Encontramos en ella las posturas de Cullmann, Scrima, Roux, etc. Se ve entonces la diversidad de las posturas confesionales y culturales. La ortodoxia desearía para la libertad religiosa una base menos fundada en la ley natural; los observadores de la Iglesia Reformada Europea desearían que se hiciera mayor hincapié en el fundamento bíblico, mientras que los anglosajones eran muy favorables a la argumentación del esquema.

228. Cf. JRouquette, 21 de septiembre de 1965. Cf. también del mismo autor: *Le programme de la quatrième session du Concile: Études* 322 (enero-junio de 1965) 541.

plemente diferenciadas con arreglo a una base confesional, sino también según se perteneciera o no al mundo anglosajón.

Después de la votación, el debate debía proseguir todavía un poco, pero la atención no se centraba ya en él. Sin embargo, esas intervenciones no carecen de interés²²⁹. Mons. Wojtyła (Cracovia), que intervenía en nombre del episcopado polaco, recordaba que la declaración no debía limitarse a repetir lo que ya se encuentra en la constitución de los Estados. Abogaba igualmente por que el esquema se fundamentara más en la regla moral, en vez de hacerlo más bien en la regla jurídica, de tal manera que el límite impuesto a la libertad religiosa se ajuste a la ley moral. Mons. Doumith, por su parte, intervenía en nombre de setenta padres del Oriente Medio, de África y de Asia. No sólo se escuchó otra voz de Asia, sino que se trataba de la postura más firme escuchada hasta entonces contra el Estado confesional, un Estado que ciertas religiones pueden hacer que sea especialmente intolerante. Mons. Grotti hará después una breve declaración rogando encarecidamente a los obispos que no se fijen demasiado en serio en el resultado de la votación de la víspera, sino que tomen buena nota del contenido de la *relatio* de De Smedt, de manera que se mantengan las promesas que ésta contiene. Luego se pasa al último orador, Mons. Ancel, que habla en nombre de cien obispos franceses y de otros treinta y un obispos de Indonesia²³⁰. El orador insistió en el fundamento ontológico de la libertad religiosa, es decir, en la obligación, inscrita en la naturaleza, de buscar la verdad. Esta obligación fundamenta la libertad religiosa, porque tal búsqueda no sólo exige la libertad psicológica del individuo, sino también su libertad frente a toda coerción. El orador desea, pues, que en la sección 2 del esquema se exprese mejor el vínculo existente entre la obligación de buscar la verdad y la libertad religiosa. Esta intervención de Ancel era importante, porque el hecho de tomarla en consideración podría conseguir la adhesión, con mayor entusiasmo, del episcopado francés, que hasta entonces había silenciado sus críticas, pero no por eso se hallaba menos descontento con respecto al esquema.

5) «Re-re-enmendar» el texto

Por tercera vez, el texto volvía a la comisión para experimentar una refundición a base de las intervenciones orales y de los 68 *vota scripta* enviados a la Secretaría²³¹. Por

229. Pueden verse estas intervenciones en AS IV/2, 11-20. Tan sólo las intervenciones apoyadas por más de setenta padres fueron escuchadas *in aula*.

230. AS IV/2, 16-20 y *Appendix*, en la p. 608. Esta intervención, que causará gran impresión a Pablo VI, le valdrá a Ancel el participar en la comisión de revisión del texto. Más tarde, el 24 de septiembre, Mons. Lopes de Moura formulará igualmente una propuesta para dar un fundamento ontológico a la libertad religiosa (Documentos de De Smedt, 1561).

231. Cf. AS IV/2, 59-298. Indico con un asterisco (*) las intervenciones programadas en el orden del día, pero no efectuadas en el momento de la clausura del debate (21). Entre esas observaciones escritas, encontramos algunas de padres que habían intervenido ya *in aula*: Journet, Siri, Carli (quien sugirió profundos reajustes en el texto [98-107]), Tagle, Gonzi, Hervás y Benet, D'Souza, Cuenco, Welykyj, Fares, Attipetty, Muñoz Duque, Mingo, Vairo y Doumith. Muchas de esas intervenciones muestran notables reservas con respecto a la libertad religiosa, principalmente las que proceden de los obispos de Italia, de España (Hervás ha-

lo menos, esta vez el texto se hallaba establecido sobre una base más sólida. Después del discurso de apertura de De Smedt y de las numerosas presiones recibidas en este sentido, se planteaba desde aquel momento la cuestión de la ampliación de la comisión. Aunque cierta forma de ampliación parecía ser admitida por los miembros de la Secretaría²³², sin embargo, quedaba por encontrar la mejor manera de llegar a ella. Algunos se inclinaban hacia una solución experimentada, la formación de una Comisión Mixta con la Comisión Teológica (Hamer), mientras que otros se mostraban muy reservados ante esa perspectiva (Philips)²³³. En cualquier caso, la Secretaría se dio cuenta pronto de que ella tenía interés en tomar la delantera, más que dejar que algún otro le impusiera una fórmula que demostrara ser embarazosa.

De hecho, la oposición no bajaba la guardia. Desde el 21 de septiembre la oposición hacía que llegara una petición a la Secretaría general del Concilio, en la que se solicitaba que aquellos que habían hecho que se escuchara *in aula* su desacuerdo, pudieran participar en la revisión del texto. Apoyándose en el hecho de que el relator se había declarado abierto a solicitar la colaboración de todos los padres, así como también en el hecho de que se había acordado que el esquema fuera revisado según la doctrina católica de la verdadera religión, la oposición pedía entonces ser parte que interviniera en el proceso de revisión, y que éste se llevara a cabo bajo la responsabilidad de una comisión mixta compuesta por miembros de la Secretaría y de la Comisión Doctrinal²³⁴.

Era sumamente evidente que se quería sustraer el esquema a la sola competencia de la Secretaría. Por tanto, era preciso reaccionar con rapidez, porque el tiempo apremiaba, tanto más que en un *Appunto sullo Schema «De libertate religiosa»*, procedente de la Secretaría General (Felici) y con fecha 22 de septiembre, se hacía notar que el nuevo texto debía ser redactado por un organismo (Comisión Mixta formada por miembros de la Comisión Doctrinal y la Secretaría) que no estuviera constituido únicamente por la Secretaría. Además, se señalaba que sería útil añadir a la comisión nuevos miembros

ce notar que la *relatio* era una defensa unilateral del esquema) y de Latinoamérica (Muñoz Duque se expresa en nombre de 70 padres de Latinoamérica). Encontramos igualmente varias observaciones de obispos belgas (Dayez, Deam, Heuschen, Himmer), los cuales, probablemente por deferencia hacia Mons. De Smedt, no habían intervenido *in aula*. Algunas de esas observaciones tendrán importancia para los acontecimientos que sigan. Véanse en particular las sugerencias de Léger (61-72), quien propone una redistribución de los siete primeros artículos, y de Ayoub, sobre el Estado confesional en el Oriente (82-84). El episcopado francés, que hasta entonces había intervenido poco en el debate, da a conocer igualmente su punto de vista (De Provençères, Gouyon, Garrone*, Veuillot). Asimismo, el episcopado estadounidense continúa su trabajo eficaz en intervenciones escritas de O'Boyle, Primeau*, Krol, Boudreaux y Whealon. El episcopado canadiense, que apoyaba el esquema, hace que se escuche igualmente su punto de vista. Además de las observaciones de Léger, véanse las de De Roo*, Hacault, Baudoux*, Carter y Hermaniuk*. Formularon también observaciones Sigaud*, Wojtyla* y Hurley*.

232. Sin embargo, quedaba por convencer todavía al mismo De Smedt (cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 9]).

233. Cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 9-10). Hamer sugería igualmente que el mismo Philips se uniera al equipo, cosa que este último no juzgaba que estuviera en condiciones de hacer.

234. Los firmantes de la petición son diez: M. Lefebvre, G. de Proença Sigaud, E. R. Compagnone, F. Erviti, A. de Castro Mayer, J. Prou, X. Morilleau, D. Mansilla, A. Temiño, L. M. Carli y G. Cabana (AS V/3, 372, y el apéndice en 373). Además, el texto difundido por el obispo de Valparaíso, en nombre del *Coetus internationalis patrum*, criticaba severamente a la Secretaría.

que fueran muy competentes en la materia²³⁵. Esta sugerencia se había tomado en serio al más alto nivel. Y así, el 27 de septiembre Ottaviani comunicaba a Pablo VI los nombres de cinco miembros de la Comisión Doctrinal que podrían quedar asociados a la Secretaría para la redacción del texto conciliar. Se trataba del cardenal Browne, de Mons. Parente, de Colombo, de Pelletier y del P. Anastasio²³⁶. Así, pues, todas las avenidas quedaban abiertas, pero De Smedt, por encima de todo, no quería ver que se le impusiera una Comisión Mixta²³⁷. Seguramente desde esta perspectiva Willebrands entablaba contacto con Dell'Acqua, para informarle sobre las medidas adoptadas por la Secretaría para ampliar el examen de las enmiendas sugeridas a la declaración²³⁸.

Además de ampliar la comisión de revisión, se quería dar igualmente algunas directrices claras a la comisión encargada de revisar el texto. Se deseaba principalmente que la declaración enmendada hiciera ver claramente la continuidad de la enseñanza del Magisterio en esta materia; que evitara el peligro ocasionado por la afirmación del carácter laico que el Estado poseía por principio; que se reconsiderara en la declaración el problema del derecho objetivo al reconocimiento de la verdadera religión en la vida civil; y finalmente, que se determinara el nivel de autoridad del documento. Por encima de todo, la oposición deseaba que el nuevo texto fuera sometido a la autoridad superior (juntamente con el informe de la subcomisión), antes de que se enviara a los padres para un nuevo debate *in aula*. A un alto nivel se preguntaba igualmente de qué manera podrían comunicarse estas directrices sin que se adoptara una forma demasiado solemne²³⁹.

Paralelamente, el equipo francés había celebrado una reunión el 23 de septiembre en las habitaciones de Lefebvre en el seminario francés. Se quería llegar a una propuesta para arreglar el pasaje bíblico²⁴⁰. El nuevo texto fue remitido a Mons. Sauvage (Annecy)

235. Documentos de Pablo VI, A2/27a. Cf. también AS V/3, 373.

236. AS V/3, 380. El cardenal Ottaviani había sido recibido en audiencia por Pablo VI el sábado 25 de septiembre. Éste le habló de la sugerencia de Felici de ampliar la comisión. Además de los enumerados en su lista, Ottaviani sugería otros tres miembros: el cardenal Roy, el P. Fernández y Mons. Poma. Conocemos otra lista manuscrita, de fecha 26 de septiembre, y enviada a Willebrands. En ella figuraban los nombres de Charrière, Boyer, Pavan, Ancel y Colombo (Documentos de Pablo VI, A2/27c).

237. Tal era la postura de De Smedt, expresada con motivo de una discusión sobre este tema con Willebrands y Bea (Documentos de Stransky, 5 [23 de septiembre de 1965]). Prignon refiere que, en un momento dado, Mons. De Smedt se proponía incluso invitar a Carli para que viniera a exponer su punto de vista ante la comisión (JPrignon, 22 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1590 y 1591]). Se hablaba igualmente de incluir entre los miembros al obispo que era secretario del episcopado español, para que los españoles estuvieran representados.

238. Carta de Willebrands a Dell'Acqua, en AS V/3, 381-382.

239. Cf. *Dichiarazione De libertate religiosa* (25 de septiembre de 1965), Documentos de Pablo VI, A2/28. Se encuentran también algunas instrucciones de Pablo VI sobre la revisión del texto: acentuar la obligación de buscar la verdad; presentar la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico; no fundamentar simplemente la libertad religiosa en la libertad de conciencia; enunciar la doctrina de manera que el Estado laico no se siente dispensado de sus obligaciones hacia la Iglesia; precisar la autoridad de la declaración (;doctrinal, dogmática, jurídica o práctica?). Cf. *Dichiarazione «De vera religione»*, con una nota manuscrita de De Smedt, en *Instructions de Paul VI pour la révision du texte* (Documentos de De Smedt, 1575).

240. Participan en ella Lefebvre, Sauvage, Guerry y otros tres obispos. Entre los expertos: Dupuy, Cottier, Le Guillou, Dubarle y Dupont, quedando encargado este último de una nueva redacción del pasaje (JDupont, 23 de septiembre de 1965, 32). Al mismo tiempo, Benoit escribía un extenso texto sobre «Le problème de la liberté religieuse. Aperçus néo-testamentaires» (Documentos de Léger, 2045).

el 27 de septiembre, pero la lentitud con que reaccionaba el grupo francés terminó por desalentar a Dupont, quien, cansado de luchar, hizo que se transmitiera por otro canal el texto redactado por él sobre esta cuestión²⁴¹. Finalmente, Dupont es quien trabajará en él hasta el fin²⁴², tratando de reacondicionar los números 9 y 10, aunque algunas otras personas intervendrían en esta cuestión (Benoit, Rigaud, Hamer, etc.).

6) Tenacidad de la oposición y agotamiento de los promotores

Tan sólo a partir del 27 de septiembre los trabajos se reanudan verdaderamente. Se formó una subcomisión especial de la Secretaría para la unidad de los cristianos. Ésta se hallaba encargada de examinar las doscientas intervenciones efectuadas sobre la cuestión de la libertad religiosa²⁴³. Tal comisión debía elaborar la quinta versión del esquema, es decir, el *textus recognitus*. En un primer tiempo, se procede con bastante rapidez, porque el examen de las intervenciones orales y escritas se había hecho de manera continua mientras el debate se hallaba todavía en curso, y según se iba disponiendo de sus resultados²⁴⁴. Así que el día 27 se tiene ya un «proyecto de refundición a partir de los discursos de los padres»²⁴⁵. Después de la primera discusión, se cuenta ya con un nuevo texto para los números 1 y 2²⁴⁶. El día 28 se establecen las directrices para la revisión: debía considerarse el texto como aceptado y, por este hecho, no debían admitirse las sugerencias que exigieran una refundición importante. Por el contrario, debía prestarse especial atención a aquellas que, por su naturaleza, pudieran apaciguar las mentes, sin perjudicar, no obstante, a la orientación adoptada por la mayoría²⁴⁷.

241. El día 29, después que Sauvage le hubiera dicho que quería consultar de nuevo al episcopado francés sobre la redacción de un texto, Dupont señala: «Le respondí que eso no iba a ser probablemente de gran utilidad; ¡se llegará a hacerlo cuando la secretaría haya terminado ya su tarea! A lo cual él responde que tal cosa podrá servir para los *modi*... ¡Así que no tengo que aguardar prácticamente nada de ese lado! ¡Ineficacia!». Dupont debía enviar su texto a Hermaniuk el día 29 de septiembre, de manera que el texto fuera remitido a Willebrands por las vías oficiales de la Secretaría general. Hermaniuk, que conocía bien a Nabaa, podía hacer perfectamente de intermediario (cf. la carta de Dupont a Hermaniuk, del 29 de septiembre de 1965 [Documentos de Dupont, 1530 y 1537]; Id., *Notes quotidiennes*, 29 de septiembre de 1965, 52).

242. JDupont, 27 de septiembre, 40.

243. Cf. AS IV/5, 105. Sus miembros eran Hermaniuk, Cantero, Charrière, Ancel, De Smedt, Primeau, Lorscheider, Colombo, Willebrands, Degrijse. Los expertos eran Murray, Pavan, Congar, Benoit, Feiner, Medina, Hamer y Becker. Esta lista es un poco diferente de la que Mons. Willebrands comunicaba por escrito a Dell'Acqua el 27 de septiembre. Los nombres de Charrière y de Benoit no figuraban en ella, mientras que aparecía el de Hamer. Willebrands había pedido a Colombo y a Ancel que formaran parte de esa comisión (cf. AS V/3, 386). Hermaniuk, por su parte, eran un resuelto defensor de la libertad religiosa, a causa de la persecución en Ucrania (cf. su *Memorandum sulla persecuzione della Chiesa cattolica in Ucraina*, pro manuscrito, sin ninguna indicación de lugar ni de fecha, y su carta circular escrita en Roma y firmada conjuntamente por otros trece padres conciliares pertenecientes al rito ucraniano, el 12 de noviembre de 1965; Documentos de Léger, 2065 y 2065a).

244. El grupo se había reunido con este fin en los días 15, 16, 17 y 20 de noviembre. A este pequeño grupo se añadirían posteriormente Ancel y Lorscheider.

245. Cf. Documentos de Prignon, 1343. El documento era de Heylen.

246. Documentos de Prignon. El autógrafo es de Ph. Delhaye.

247. Cf. *Suggestiones quaedam ad ordinandum laborem reemendationis textus schematis Declarationis De libertate religiosa* (Documentos de De Smedt, 1576).

Se había repartido el trabajo entre diferentes grupos que dependían, todos ellos, de una subcomisión central y, en última instancia, de la Secretaría. El grupo belga (Heylen y Delhaye) era particularmente activo²⁴⁸, el primero en ser propuesto conjuntamente para redactar la sección referente a los límites de la libertad religiosa y a sus relaciones con el Estado y con el orden público²⁴⁹. Junto a estas contribuciones hay que señalar la de Ancel, que permitiría enmendar el esquema subrayando más claramente el fundamento ontológico de la libertad religiosa²⁵⁰. De Smedt, que se hace cargo a fondo del tema y que considera la revisión del texto casi como un asunto personal²⁵¹, da muestras de mirar con gran benevolencia las opiniones de la minoría, hasta tal punto que esta circunstancia inquieta a su entorno. Se tiene miedo de que un texto refundido de manera demasiado profunda llegue a ser esta vez inadmisibles para la mayoría, principalmente en la cuestión relativa a los deberes religiosos de las autoridades civiles²⁵².

Desde el 27 de septiembre al 3 de octubre se produce una multiplicación de textos. Se conocen entonces varias versiones sucesivas del esquema, que a veces llegan a ser incluso dos cada día. El texto se halla entonces lo suficientemente avanzado como para que pueda ser sometido al examen de la Secretaría los días 30 de septiembre y 1 de octubre²⁵³. En una audiencia concedida a De Smedt (el 30 de septiembre), Pablo VI se muestra contento del texto, y no sólo no envía señales negativas, sino que añade: «Este documento es de capital importancia. Fija la actitud de la Iglesia para varios siglos. El mundo lo aguarda»²⁵⁴. Así, pues, en continuidad con sus posturas adoptadas anteriormente, el Papa respalda la línea de la declaración. Su única exigencia es que el texto afirme claramente que «la Iglesia es la única religión verdadera», que declare que se está obligado a buscar la verdad, y que el documento muestre que esta doctrina está en continuidad con la enseñanza de sus predecesores²⁵⁵. En resumi-

248. El 28 de septiembre de 1965 encontramos otra vez nuevos textos de Delhaye y Heylen (cf. Documentos de Prignon, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349; también en los Documentos de Moeller, 02594). Este último documento constituye una nueva versión de los números 1 al 5 y será discutido el 29 de septiembre.

249. Encontramos igualmente un documento de Charrière sobre este mismo tema (Documentos de De Smedt, 1577).

250. Cf. especialmente la carta de Ancel a De Smedt, del 3 de octubre de 1965 (Documentos de De Smedt, 1583). Sobre el fundamento ontológico de la libertad religiosa, véanse también las observaciones de A. Lopes de Moura (Documentos de De Smedt, 1561).

251. Este juicio, compartido por Moeller y Murray, es relatado por Congar (JCCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416). Prignon emite un juicio un poco más matizado, pero que va en la misma dirección. De hecho, el día 1 de octubre, De Smedt había refundido un texto que él sometía a la Secretaría. Willebrands reacciona ese mismo día, lamentando el hecho de que De Smedt se tome excesiva libertad en relación con el *textus reemendatus*, al que habría que seguir lo más posible, y que se encuentra ya en una fase muy avanzada de elaboración (cf. la carta de Willebrands a De Smedt, del 1 de octubre de 1965 [Documentos de De Smedt, 1578]).

252. Cf. especialmente 28 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1594).

253. Encontramos esas diferentes versiones en los archivos de De Smedt, Stransky, Murray, Moeller, etc.

254. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 415. Esta misma impresión se desprende de una conversación entre De Smedt y Prignon (JPrignon, 30 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1596, 5] y 1 de octubre de 1965 [1597, 1]). Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 164, ofrece el original italiano del informe sobre la audiencia.

255. Prignon afirma que las cosas eran más complicadas de lo que aparecen en el informe de Congar. De Smedt, dice él, regresó de la audiencia con cinco puntos que él debía tener en cuenta en la redacción del esquema (cf. JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 1], y 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598]).

das cuentas, durante esta etapa Pablo VI llega incluso a rechazar los ataques repetidos de los que es objeto a propósito del esquema²⁵⁶.

El día 5 de octubre, después de mucho trabajo, se llega finalmente a una primera refundición del *textus iterum recognitus*²⁵⁷. Este primer resultado tuvo un coste elevado: Murray, gravemente enfermo, tuvo que abandonar la tarea, y Congar se hallaba literalmente agotado²⁵⁸. Pero no se había llegado aún al final de las fatigas. Después de una larga discusión, Congar debía revisar todavía el *textus recognitus* elaborado por Pavan, y retocar los números 9 y 11, y el día 7 de octubre debía discutirse acerca del lugar donde debería situarse el enunciado según el cual la afirmación de la libertad religiosa dejaba intacta la doctrina sobre la única religión verdadera y la única Iglesia verdadera²⁵⁹. Los trabajos avanzaban con decisión, pero se trataba casi de un trabajo forzado. Había reunión tras reunión, y la ausencia de Murray modifica el tono del texto, cuya dimensión teológica llega a estar más reafirmada a expensas de la argumentación más propiamente jurídica o racional, propuesta por Murray.

El día 11 de octubre se había llegado a un nuevo texto, que fue sometido, del 11 al 13, al examen final de la comisión plenaria de la Secretaría²⁶⁰. El nuevo texto, aunque se había evitado modificar excesivamente el texto ya discutido y votado, presenta modificaciones importantes: los números 1, 8 y 10 fueron escritos prácticamente de nuevo; lo mismo sucedió con la segunda parte del número 2. A pesar de todo, se estaba contento de enmendar el texto, porque se temía que todo cambio en el planteamiento de las materias proporcionara un nuevo pretexto a la minoría para exigir una nueva discusión y retrasar así la adopción del texto²⁶¹.

Previamente se había consultado sobre este texto a varios padres conciliares de diferentes tendencias: los cardenales Browne, Journet y Urbani. Mientras que el cardenal

256. Durante la audiencia concedida a De Smedt, el Papa le mostró una petición de 125 obispos que pedían que la discusión del texto re-re-enmendado fuera precedido por un informe presentado por los oponentes, porque la Secretaría no representaba a todo el Concilio. Pablo VI no accedió a esta petición (cf. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 415).

257. Cf. Documentos de De Smedt, 1584, y AS V/3, 463. La Secretaría había celebrado tres sesiones plenarias.

258. Desde el 4 de octubre, Murray no se encontraba ya en condiciones de trabajar. Afortunadamente, tuvo tiempo para enviar su texto antes de su pérdida de salud. Por su parte, Congar escribía en su diario el 4 de octubre: «Hoy ya no me tengo en pie –sí, simplemente en pie–, sino a costa de grandes esfuerzos. Las reuniones celebradas en San Pedro me fatigan en grado increíble. Mi pierna derecha está como paralizada. No tengo nada de fuerzas. Me encuentro siempre, día tras día, sin vitalidad ni energía: comparable a un árbol herido por el rayo, que no tiene ya vida, destrozado, y por el que a través de un centímetro de corteza y de tronco circula un mínimo de savia. A pesar de todo, ese árbol produce manzanas o ciruelas. ¡Pero qué duro resulta!» (JCongar, 734; II, 422).

259. Encontramos el texto modificado por Congar en los Documentos de De Smedt, 1587. Congar tuvo que revisar también la redacción del *proemium*.

260. Existen varias copias del texto. Utilizo como mi punto de referencia la que se contiene en los Documentos de De Smedt, 1587. Desde la clínica donde se hallaba hospitalizado, Murray había enviado sus propias observaciones.

261. La comisión había pensado poner la argumentación bíblica en cabeza del texto, en el número 2, pero esta propuesta había sido retirada. Debido a las intervenciones de Willebrands y de Colombo, se llega de nuevo a esta solución (JCongar, 738). Algunos pensaron que esta inserción fue dispuesta por orden de una «autoridad superior», pero hasta ahora no tenemos vestigio alguno de tal comunicación.

Journet encontraba el texto «excelente y capaz de aportar toda la claridad deseable a este difícil e importante tema», y el cardenal Urbani lo encontraba mucho mejor que el anterior por razón de su claridad y de su carácter exhaustivo, el cardenal Browne no podía menos de indicar, lamentándolo mucho, que el nuevo texto no podía satisfacerle²⁶². Aunque las modificaciones parecían capaces de conseguir un mayor consenso, sin embargo, se veía a las claras que parte de la oposición permanecía irreductible.

En el intervalo, la oposición no permanecía inactiva. Juega en varios tableros. El padre Charles Boyer, por su parte, realizaba una campaña. El día 5 de octubre hacía que sus reflexiones sobre el esquema llegaran a Pablo VI²⁶³. Se conoce también la apelación al tribunal administrativo, efectuada por el arzobispo Lefebvre, Sigaud, Carli y Castro Mayer, el 8 de octubre de 1965²⁶⁴. Antes del 30 de septiembre, Siri había hecho ya gestiones ante el Papa, pidiendo que se insertaran en el esquema algunos de sus propios puntos de vista. Posteriormente había enviado a la Secretaría sus puntos de vista, pretendiendo hacerlo así «de mandato speciali Sanctissimi». Pablo VI, interrogado con el fin de conocer si Siri actuaba «por mandato especial», había respondido que no, y que él había dicho sencillamente a Siri que enviara sus observaciones a la Secretaría²⁶⁵.

Pablo VI había cerrado igualmente la puerta a una petición que reclamaba que la minoría redactara su propia *relatio*. El día 17 de octubre el Papa debe resistir a otro ataque: un grupo de obispos españoles dirigía una carta a Pablo VI para denunciar la declaración, no por motivos políticos sino, como ellos precisaban, por razones doctrinales. Según ellos, esta declaración representaba una nueva orientación del Magisterio doctrinal de la Iglesia católica. Esta nueva doctrina constituía realmente una ruptura inadmisibile, y no era posible abandonar las enseñanzas de los pontífices romanos ni oponerse a ellas²⁶⁶. Nueva petición enviada a los padres conciliares el 18 de octubre²⁶⁷. Finalmente, el 18 de octubre Pablo VI aprobaría el texto, que era enviado entonces a la imprenta²⁶⁸.

262. Cf. la carta de Willebrands a Browne y a Urbani, del 12 de octubre (AS V/3, 411-412), su carta a Journet (AS V/3, 420) y las tres cartas de fechas 13 y 14 de octubre, dirigidas a Willebrands por Journet, Urbani y Browne (AS V/3, 421-423). Estas tres cartas fueron enviadas a Mons. Dell'Acqua por Willebrands al día siguiente, 15 de octubre (AS V/3, 427-428). Según una carta de Colombo a De Smedt, vemos que Urbani y Colombo habían examinado juntos el nuevo texto. Asimismo, Colombo revisará la *relatio* de De Smedt antes de su presentación (cf. la carta de Colombo a De Smedt, del 19 de octubre de 1965 [Documentos de De Smedt, 1594]).

263. Documentos de Pablo VI, A2/33a y b. Boyer planteaba tres cuestiones principales: ¿Puede defenderse el derecho al error para salvaguardar el orden público? ¿El Estado puede impedir la difusión del error? La libertad religiosa que permite la difusión del error ¿puede entenderse como una evolución doctrinal legítima? A todas estas preguntas, Boyer respondía negativamente.

264. Documentos de Furey, ACUA. Sobre la base de la sección 2 del artículo 37, los obispos pedían que la votación se efectuara según el modo del «*placet, non placet, placet iuxta modum*» para cada uno de los artículos del texto, de manera que pudiera introducirse en ellos el mayor número posible de enmiendas, bajo pretexto de que de esta manera se conocería más claramente la opinión de los padres.

265. AS V/3, 352-354.

266. No se conoce el número exacto de los firmantes. Se encontrarían entre ellos Arriba y Castro y el cardenal Larraona, quien, a pesar de ser cardenal de la Curia, se había adherido a la causa del episcopado español. Hallamos este texto en J. Iribarren, *Papeles y memorias*, Madrid 1992, 518.

267. La carta que la introduce está firmada por Franciscus Brazys (cf. Documentos de Florit, 1/520).

268. Cf. la carta de Dell'Acqua a Pablo VI (AS V/3, 445). Según los *Acta* (V/3, 428-436), este texto se encontraba ya preparado desde el 15 de octubre.

El viernes 22 de octubre el nuevo texto del esquema era distribuido a los padres en previsión de que pudiera efectuarse una votación a partir del lunes²⁶⁹. Aunque la sustancia del texto no había cambiado, sin embargo, nos damos cuenta de que se habían hecho numerosas concesiones a consecuencia de las diversas presiones ejercidas sobre la Secretaría. El título del esquema había sido modificado²⁷⁰ y los números 1 y 2 habían sido escritos de nuevo para que precisaran mejor que el objeto de la declaración se limitaba a la libertad civil y social en materia religiosa, para afirmar mejor el hecho de que la Iglesia cree que Dios se dio a conocer a sí mismo, y para mantener que la verdadera religión subsiste en la Iglesia católica.

Además, el número 1 afirmaba que la doctrina acerca de la inmunidad en materia religiosa no menoscaba en nada la doctrina tradicional de la Iglesia en cuanto a los deberes del hombre y de las asociaciones con respecto a la única Iglesia católica. En el número 2 se había añadido un párrafo para satisfacer la reivindicación de Ancel de que el derecho a la libertad religiosa se fundamentara, no en una disposición subjetiva de la persona, sino —en el plano ontológico— en la naturaleza del hombre. Con arreglo a las observaciones de los padres, se habían hecho retoques en el número 5 (que antes había sido el número 7) sobre la libertad religiosa en la familia; en el número 6 (que antes había sido el número 5) sobre el reconocimiento de una religión particular, precisando que no hay que vulnerar jamás la igualdad jurídica de los ciudadanos; en el número 7 (que antes había sido el número 4) sobre los límites de la libertad religiosa, de manera que ésta quedara fundamentada en el orden moral objetivo. La parte que estudiaba los fundamentos bíblicos de la libertad religiosa (números 9 a 11; anteriormente 8 a 10) había sido escrita de nuevo. El número 12 enunciaba más claramente los fallos de la Iglesia a lo largo de los siglos en esta materia. Evidentemente, no todas estas modificaciones cayeron en gracia²⁷¹. Los cambios fueron interpretados de manera bastante negativa por la prensa inglesa y por la americana. El *New York Herald Tribune* del 26 de octubre, por ejemplo, decía en sus titulares: «La revisión conciliar hace que sea obligación de todos el ser católicos». La misma interpretación fue expresada por la agencia UPI.

La controversia sobre el esquema volvió a iniciarse en cuanto se distribuyó el documento. El *Coetus internationalis patrum* envió a cierto número de padres diversos documentos que pretendían mostrar que el texto actual se oponía a la Escritura y a la enseñanza anterior de los papas²⁷². Además, criticaba al relator (De Smedt) por no haber

269. AS IV/5, 77-98. La *relatio scriptis* que acompañaba al esquema, y a la que Feiner había contribuido mucho, expone el trabajo de la comisión: *Animadversiones circa schema in genere; ad titulum; ad structuram seu ordinem partium schematis; circa singulos numeros textus* (AS IV/5, 105-158. Informe sobre el nuevo texto). Inicialmente, el calendario elaborado por la Secretaría general preveía que el 17 de octubre se distribuyera el esquema (AS V/3, 736).

270. Se habían añadido las palabras «ad libertatem civilem».

271. Dupont señala que «los franceses están muy descontentos de la larga adición que se había hecho al número 1 con el fin de satisfacer a la minoría» (JDupont, 26 de octubre, 142). De hecho, el equipo de trabajo del episcopado francés sobre la libertad religiosa presentó el 24 de octubre cierto número de *modi* (cf. Documentos de De Provençères, 1265).

272. *Doctrina romanorum pontificum collata cum doctrina contenta in schemate declarationis de libertate religiosa*. En su diario, en las anotaciones correspondientes al 26 de octubre, Congar escribía: «Me doy

cumplido sus promesas hechas a los padres con ocasión de la votación del 21 de septiembre. Finalmente, además de aconsejar que se votara *non placet*, el *Coetus* proponía que en el texto se hicieran trece enmiendas sustanciales.

Así, pues, sobre este fondo de controversia Mons. De Smedt intervenía por sexta vez para presentar el nuevo texto y para exponer sus principales modificaciones²⁷³. Acentuaba el hecho de que las observaciones recibidas de los padres habían sido tenidas en cuenta²⁷⁴, y de que, al final de un trabajo arduo, los miembros de la comisión habían aprobado unánimemente el esquema. El relator subrayaba especialmente el hecho de que el nuevo texto expresaba más claramente que la libertad religiosa no eximía a nadie de la obligación moral de buscar a Dios y de abrazar la verdadera religión, y que la declaración trataba de la libertad religiosa en general y no de los derechos de la Iglesia, los cuales, como lo indicaba el número 13, no deben ser desatendidos. Concluía con una referencia a la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI.

En los días 26 y 27 cada párrafo fue sometido a votación²⁷⁵, y se expresaron entonces los *modi*. Cada artículo de la declaración alcanzaba fácilmente la mayoría de dos tercios, y de igual modo la votación sobre cada una de las partes conseguía una gran mayoría, aunque el número de los que deseaban que se hicieran todavía enmiendas seguía siendo relativamente elevado²⁷⁶.

A pesar de un resultado que ofrecía una mayoría superior al 90% en favor de la declaración, algunos seguían sin sentirse seguros sobre la suerte que iba a correr el texto. Y así, Dworschak expresaba temores: «Estamos experimentando un sentimiento muy desagradable de que algo será hecho por la ‘autoridad superior’ para aguar no sólo este esquema sobre la libertad religiosa, sino también el esquema sobre el oficio pastoral de

cuenta de las reacciones absolutamente negativas del *Coetus internationalis* sobre el *De libertate*. No se puede negar que dicho *Coetus* no propone otra doctrina distinta de la del *Syllabus*. Pero ¿quién se atrevería a mantener tal cual esa doctrina y la de *Quanta cura*, de la que ellos citan un pasaje?» (II, 451-452).

273. AS IV/5, 99-104. El primer proyecto de esa *relatio* lleva fecha del 17 de octubre (Documentos de Prignon, 1353; Documentos de Moeller, 02590; hay también algunas partes en los Documentos de De Smedt, 18 de octubre). El informe estaba completado el 20 de octubre. El 19 de octubre Colombo formulaba tres propuestas de enmienda a ese primer proyecto (Documentos de De Smedt, 1594). En su informe, De Smedt abordaba primeramente la cuestión del deber moral de buscar la verdad y de abrazar la verdadera religión; luego aclaraba la idea de la libertad religiosa, explicaba su fundamento, vinculaba esta enseñanza con documentos pontificios anteriores, y explicaba sus límites y su raíz en la revelación; terminaba con una exposición sobre la libertad de la Iglesia.

274. Para una explicación detallada de las respuestas a las propuestas de enmienda, cf. AS IV/5, 105-158.

275. El periódico *Il Tempo* (26 de octubre) pedía que se aplazara la votación, porque, según él, los padres no habían tenido tiempo de conocer a fondo el nuevo texto. Se trataba de las votaciones 407 a 412. Para las congregaciones generales del 25 y del 26 de octubre, cf. AS IV/3, 76-77; para las votaciones, cf. AS IV/3, 205.

276. A título de ejemplo, la votación sobre el conjunto de los números 1 al 5 ofrece el resultado siguiente: sobre un total de 2161 votantes, se cuentan 1539 *placet*, 65 *non placet*, 543 *placet iuxta modum* y 14 votos nulos. Acerca de la segunda sección del texto (números 6 al 8), sobre un total de 2161 votos emitidos, el texto recibe 1715 *placet*, 68 *non placet* y 373 *placet iuxta modum*. La mayoría es aún más fuerte en lo que respecta a las dos últimas secciones del texto; para los números 9 al 12, 1751 *placet*, 60 *non placet*, y 417 *placet iuxta modum*; para los números 13 al 15, el texto recibe 1843 *placet*, 47 *non placet*, y 307 *placet iuxta modum*. (Cf. AS IV/5, 546-547 y 552).

los obispos»²⁷⁷. En medio de este clima de incertidumbre se reanuda el trabajo de «gauleotes» en la comisión, que debe estudiar un grandísimo número de *modi*²⁷⁸.

Aunque la fecha límite para el envío de los *modi* se había fijado en el 29 de octubre, eso no ponía fin a las dificultades. Las presiones no aflojaban. El día 30 de octubre, J. Guerra enviaba algunas observaciones sobre el *textus recognitus*, observaciones que correspondían, según él, a las preocupaciones fundamentales de un número bastante elevado de padres, principalmente de padres del episcopado español²⁷⁹. Hay que hablar también del cardenal Wyszynski, que, en nombre de todo el episcopado polaco, insiste en que se limite la concesión que autorizaba a los Estados a restringir la libertad religiosa cuando así lo exigieran el orden público y la seguridad²⁸⁰. Wyszynski llevó el asunto al Papa, quien le remitió a la comisión, rogando a ésta que tuviera en cuenta las observaciones formuladas por el cardenal. Se entablaron entonces difíciles negociaciones²⁸¹.

El día 1 de noviembre, el padre Boyer, del Centre Unitas, enviaba al cardenal vicario de Roma dos *modi* que, si eran aceptados, evitarían a un grupo importante de obispos —unos doscientos aproximadamente— que votaran *non placet*, lo cual permitiría conseguir de repente una gran mayoría, incluso la casi unanimidad, en favor del esquema.

277. Dworschak, *Council Diary*, 26 de octubre, 37. Añadía: «Tememos que en estos dos esquemas se utilice la misma técnica que se utilizó en el *De Ecclesia* y en el del ecumenismo al final de la tercera sesión: me temo que van a esperar hasta que la votación haya terminado, exceptuado el escrutinio ceremonial durante la sesión pública, y que luego hagan 'correcciones' en el texto o añadan como anexos 'interpretaciones' del documento. Desde luego, en el caso del esquema sobre la libertad religiosa, la Secretaría hizo lo imposible para insertar todo un párrafo en un caso y varias frases en otros lugares con el fin de acentuar la enseñanza de la Iglesia sobre la verdadera religión, que salvaguarda contra cualquier posible uso de esta declaración por nuestra gente como una excusa para el indiferentismo. Pero existe la viva sensación de que el personal de la Curia no quedará satisfecho hasta que haya despojado a estos documentos de todo su corazón».

278. Durante esta primera semana de noviembre, las anotaciones de Congar daban una idea sobre la atmósfera reinante, mientras que los miembros de la comisión empleaban sus últimas energías para salvar a toda costa un texto que seguía estando sometido a los ataques de los oponentes. El día 4 de noviembre Congar anota: «Yo no pensaba que este trabajo fuera tan enojoso e ingrato. Pero hay que realizarlo». El día 5 anotará: «Yo no habría pensado jamás que este trabajo pudiera ser tan fastidioso y fatigoso. Es terrible: no hay una finalidad intelectual que deba perseguirse, sino que simplemente hay que prestar atención sucesivamente a una sarta de observaciones disparatadas. Cada vez hay que remitirse al texto, pesar o evaluar las razones» (II, 461-462).

279. Documentos de De Smedt, 1630 y, para los *modi*, 1631. Casi en el mismo momento, algunos católicos catalanes, la mayoría de los cuales estaban vinculados a movimientos de la Acción Católica, hacían que se escuchara una voz diferente en su «Mensaje de los católicos de Barcelona a los padres conciliares» (28 de octubre de 1965). La situación religiosa española no era presentada como ideal, sino como un catolicismo en crisis (proceso de descristianización especialmente entre los intelectuales, los jóvenes y los obreros), caracterizado por «la falta absoluta de respeto hacia los derechos y las libertades de la persona humana en la vida pública y política», y de carácter opresor, principalmente en lo que se refiere a la lengua, la cultura y las instituciones catalanas.

280. Cf. la carta de Wyszynski a De Smedt (28 de octubre de 1965) con su *modus* a este respecto, y la respuesta de De Smedt (5 de noviembre) (AS V/3, 488 y 490-494). Wyszynski estaba decidido a votar contra el texto, si éste no era modificado a satisfacción suya. Además, pedía que la observación que él había hecho *in aula* sobre la distinción entre el vocabulario occidental y el vocabulario marxista se insertara en el esquema (cf. JPrignon, 14 de noviembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1614, 1]).

281. En las negociaciones del 12 de noviembre intervinieron Wojtyła, De Smedt, Willebrands, Pavan y Hamer (AS V/3, 563-564); condujeron a la introducción de cuatro enmiendas en el texto, el cual se encontraba ya en la imprenta.

Dos días más tarde, Traglia enviaba directamente el mensaje a la Secretaría de Estado, la cual transmitiría la misiva a Willebrands el 5 de noviembre, con el fin de someter esas observaciones a la consideración de la comisión competente²⁸². El día 6 de noviembre llegó una nueva petición, esta vez de Mons. A. Vuccino, quien, «para tranquilizar su conciencia», se dirige igualmente a Pablo VI para presentarle ocho páginas de observaciones²⁸³. Nuevo ataque, el día 8 de noviembre, de parte del cardenal Arriba y Castro, quien transmite sus reflexiones acerca de una carta, fechada el 23 de octubre, de un abogado de Barcelona sobre el tema de la libertad religiosa²⁸⁴. Se consideran con atención todas esas peticiones, incluso las solicitudes que llegaron después de la fecha límite, pero se está ante la cuadratura del círculo²⁸⁵. La comisión resistió firmemente a todas esas peticiones²⁸⁶.

El día 6 de noviembre, la subcomisión había aprobado el *textus denuo recognitus*. Éste debía ser aprobado a continuación por la asamblea plenaria de la Secretaría, la cual celebraría una reunión durante dos días. Después de la aprobación de la *expensio modorum*, todo parecía terminado, por lo menos así se esperaba. El nuevo texto había sido enviado al Santo Padre, antes de ser impreso²⁸⁷. En la Secretaría para la unidad de los cristianos se observaban las fechas fijadas: distribución del texto el día 12 y proclamación el 18 de noviembre. Esto sucedía sin que se tuvieran en cuenta las últimas peripecias.

El día 11 de noviembre, además de las presiones españolas y polacas, que seguían haciéndose sentir, una nueva petición es dirigida a Pablo VI denunciando a la declaración, la cual, al poner en pie de igualdad a las diversas religiones, liquidaba la enseñanza perenne de los papas con el fin de satisfacer a los no católicos²⁸⁸. Más importante todavía, el 13 de noviembre, cuando la declaración se encontraba ya en la imprenta, se pide a Mons. Willebrands que retrase su impresión. Posteriormente, el 15 de noviembre, Pablo VI hacía que la Secretaría se hiciera cargo de seis *modi* redactados por el P. Boyer o inspirados por Ciappi, y ordenaba que la comisión los examinara con toda urgencia, aquel mismo día²⁸⁹. Tan pronto como se hubo dado la respuesta a Pablo VI, és-

282. Cf. AS V/3, 485-487.

283. Cf. AS V/3, 494-503. Su petición es transmitida igualmente a Willebrands.

284. Para el conjunto de este expediente, cf. AS V/3, 526-530.

285. Congar habla de la reunión del 6 de noviembre de las tres subcomisiones, en la que se hicieron esfuerzos por satisfacer las peticiones de de Wysinski y de Boyer (JCongar, 6 de noviembre de 1965; II, 463-464).

286. Hermaniuk confiaba en que las cosas hubieran ido bien, a pesar de que la comisión no hubiese podido hacer todo lo que ella quería. Pero el citado autor acentuaba que la comisión no se había dejado impresionar por las presiones del *Coetus* (cf. JDupont, 13 de noviembre de 1965, 195).

287. Cf. AS V/3, 516. Se sufrían ya retrasos en relación con el calendario establecido por la Secretaría general (AS V/3, 742).

288. Entre los cuarenta y ocho firmantes se hallaban Carli, Sigaud, Santos y Morcillo (cf. AS V/3, 551-553). Esta petición debía ser transmitida por Felici a Willebrands (*ibid.*, 554). Todo esto condujo a la adición de un pasaje al comienzo del informe.

289. Para los *modi*, cf. AS V/3, 566-567. Encontramos un esbozo de respuesta a esos *modi* en los Documentos de Prignon: «Msgr. De Smedt. Respuesta a uno de los *modi* del Papa, que fueron transmitidos a la Secretaría para la unidad el 15 de noviembre de 1965». Cuatro de esos *modi* fueron rechazados, entre ellos el que hablaba de la Iglesia como «indulgens moribus modernis». Esto habría tenido el efecto de fundamentar la libertad religiosa en el simple oportunismo, como lo habían subrayado en esa ocasión algunos obispos españoles (cf. la carta de Bea a Dell'Acqua, del 15 de noviembre [AS V/3, 564-565]).

te autorizaba la impresión del texto con la petición de que se insertara en la *relatio* del *textus denuo recognitus* un pasaje que respondiera a la objeción que acusaba a la declaración de hallarse en discontinuidad con las enseñanzas del Magisterio.

El 17 de noviembre, el nuevo texto y su *expensio modorum* eran distribuidos a los padres; De Smedt era de nuevo el encargado de explicárselo a ellos²⁹⁰. A los ojos de ciertos observadores, estaba claro, a la vista del nuevo texto, que los miembros de la Secretaría habían sido más sensibles a las objeciones de la oposición que al juicio de la mayoría²⁹¹. Esto significaba que se hacía caso omiso de todo el esfuerzo realizado por los promotores del esquema para no debilitarlo demasiado y para garantizar, a pesar de todo, su buen fin.

Mientras tanto, el *Coetus internationalis patrum* continuaba su campaña en favor del *non placet* durante la votación final, que tendría lugar el 19 de noviembre²⁹², hasta tal punto que por un momento el P. Tucci creyó que «el Papa vacilaría en promulgar el *De libertate*, a causa de la oposición que esta declaración seguía suscitando»²⁹³. El *Coetus* llegaría incluso a intervenir de nuevo delante del Papa para que la declaración fuera excluida del orden del día del Concilio, opinando que no se había modificado suficientemente el texto, especialmente el n° 1, sobre la doctrina acerca de la verdadera religión²⁹⁴.

Sin embargo, a pesar de todas las enmiendas y de las atenuaciones del texto, vemos que, entre los 2216 padres votantes, hay todavía 249 padres que están irreductiblemente decididos a votar *non placet*²⁹⁵. No obstante, puesto que el esquema no pudo ser promulgado, según estaba previsto, en la sesión pública del 18 de noviembre, seguía estando sometido a las diversas presiones de los recalcitrantes. Y así, incluso después de la votación, se realiza una nueva gestión de Ruffini, quien, en vez de seguir los cauces normales, envía directamente a la Secretaría de Estado, el 19 de noviembre, las observaciones sobre el esquema que le sugiere «su amor a la Iglesia»²⁹⁶. Lo mismo sucede por parte de Mons. Staffa, el 26 de noviembre, quien se dirige directamente a la Secretaría de Estado. Nuevamente, Mons. Dell'Acqua exhorta a Mons. De Smedt a que vea cómo

290. Cf. AS IV/6; para el texto, 703-718; para la *relatio de modis*, 718-777. Para el informe oral, cf. 718-723. Esto sucedía mientras que en Roma, en presencia de Michel de Saint-Pierre, se había presentado la obra del abad Prévost, *Roma ou le chaos*, prologada por el cardenal Ottaviani.

291. Cf. J. Moorman, *Vatican Observed. An Anglican Impression of Vatican II*, 162.

292. En su diario, en la anotación correspondiente al día 19 de noviembre, De Lubac escribía: «El P. Charles Boyer se preocupa por las consecuencias posibles del decreto sobre la libertad religiosa; un obispo me dijo que Boyer aconsejaba a la gente que se votara en contra» (Jde Lubac, 669).

293. JDupont, 24 de noviembre de 1965, 215.

294. Cf. JCongar, 19 de noviembre; II, 479.

295. Para los resultados de las votaciones, cf. AS IV/7, 95-96.

296. Cf. la carta de Ruffini a Cicognani (AS V/3, 590-592). Aunque él reconocía que la nueva versión del esquema era mucho mejor que las anteriores, sin embargo, Ruffini encontraba todavía en ella graves problemas, principalmente el reconocimiento del derecho de las demás religiones a hacer propaganda, y la debilitación de los derechos de la Iglesia católica, «la única religión verdadera», derechos que eran reconocidos en los concordatos. Dell'Acqua transmitió esta carta a Mons. De Smedt el 23 de noviembre, subrayando que Su Santidad no veía cómo pudieran introducirse nuevas modificaciones en el esquema, después de su aprobación. Sin embargo, el Papa pedía que, si fuera posible, se tuvieran en cuenta las objeciones en el informe o en los comentarios (Documentos de De Smedt, 1676).

pueden tenerse en cuenta tales observaciones en su informe²⁹⁷. Se produce otro ataque, esta vez del cardenal Browne, quien transmite a Cicognani, el 26 de noviembre, nuevas propuestas de Boyer²⁹⁸.

Tan sólo al final del período, con ocasión de la sesión pública del 8 de diciembre, la declaración será promulgada. Introducida en el Concilio el 18 de noviembre de 1963 como capítulo quinto del esquema sobre el ecumenismo, la declaración sobre la libertad religiosa había transcurrido por un *iter* sinuoso, sembrado de crisis y de ásperos enfrentamientos. A pesar de todos sus esfuerzos, Pablo VI no había logrado reunir el consenso que él tanto había buscado, incluso al precio de soluciones de avenencia, por las que varias personas le criticaron. La declaración, reducida a 15 artículos, comprendía, después del *proemium*, dos partes: I. La doctrina general sobre la libertad religiosa; II. La libertad religiosa a la luz de la revelación. Durante la discusión se precisó el objeto de la libertad religiosa de la que se trataba en el esquema; se afirmó mejor el fundamento ontológico de este derecho; se aclaró el concepto de orden público; se presentaron de manera más explícita las obligaciones con respecto a la verdad, y en ese capítulo se profundizó en la enseñanza de la revelación al respecto. Según el parecer de algunas personas, este afinamiento había reducido el alcance de la declaración. Sin embargo, para la mayoría, esta declaración constituía uno de los grandes logros del Vaticano II.

Apenas acabado el Concilio, prosiguieron los intercambios de ideas acerca de esta manzana de la discordia que era la cuestión de la libertad religiosa. El 15 de diciembre, Mons. Willebrands respondía a las objeciones del cardenal Ruffini, y éste escribía de nuevo a Dell'Acqua sobre el mismo tema, el 26 de diciembre²⁹⁹. De esta manera se iba produciendo la recepción de la declaración, la cual tenía ante sí un extenso futuro. Durante los años siguientes, la declaración se revelaría como un documento de capital importancia del Vaticano II.

b) *El esquema XIII*

Aunque la comisión mixta encargada de revisar el esquema XIII había hecho sustanciales progresos, sin embargo la discusión de este documento prometía estar llena de peligros³⁰⁰. De hecho, varias personas admitían que el esquema se habría beneficiado si se hubiera trabajado en él durante varios meses más. Tan sólo los más optimistas pensaban que el texto pudiera conseguir el 95% de los votos³⁰¹.

297. Cf. AS V/3, 628-629 y 660.

298. Cf. AS V/3, 648-650 y 652; cf., además, la carta de Siri a Pablo VI, del 29 de noviembre (AS V/3, 633-635).

299. Cf. AS V/3, 657.

300. Estoy muy agradecido a Giovanni Turbanti por las atinadas sugerencias que me hizo en el momento de la redacción de esta sección. Leí con gran interés su tesis doctoral, en cuanto fue publicada con el título: *Un Concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Bologna 2000.

301. Cf. Y. Congar, *Le bloc-notes du Père Congar*, ICI 248, 5.

La nueva versión era bastante diferente de la anterior. Los apéndices se habían incorporado al texto, constituyendo la segunda parte del mismo, y el conjunto del documento era ahora mucho más extenso³⁰². Después de una introducción, el esquema comenzaba con una descripción de las circunstancias actuales. Sobre este trasfondo se escribieron los cuatro capítulos de la primera parte: la vocación de la persona humana; la comunidad humana; el significado de la actividad humana en el mundo; y la función de la Iglesia en el mundo.

La segunda parte se ocupaba de cuestiones particulares: la familia y el matrimonio; la actividad social y económica; la comunidad política; la guerra y la paz. Las cuestiones abordadas en esta sección de noventa páginas eran tan numerosas, tan complejas, y se hallaban tan marcadas por circunstancias contingentes, que parecía que iba a ser difícil conseguir que una mayoría aprobara la totalidad del esquema, porque varios grupos tendrían seguramente buenas razones para mostrar reservas con respecto a alguno de los puntos. Además, a causa de las cuestiones de orden político contempladas por el esquema (la guerra y la paz, el ateísmo y el marxismo, la justicia social, etc.), nos damos cuenta de que las divisiones nacionales o las diferentes situaciones sociales e históricas en que vivían los padres corrían peligro de desempeñar también un papel, a pesar de que la consulta que había precedido a la revisión más reciente había sido tan extensa, que garantizaba en cierta medida que las diferentes orientaciones existentes dentro de la asamblea hubieran recibido, todas ellas, una debida representación.

En aquella consulta habían intervenido treinta padres de la Comisión Doctrinal y otros tantos más de la Comisión para el apostolado de los laicos, así como otros siete padres que ofrecían una mejor representación de los países del Tercer Mundo y de los países en que regían democracias populares. Esta extensa consulta daba una nueva dimensión a las relaciones entre la comisión y la asamblea. Además, ningún otro esquema había sido redactado con tanta transparencia, casi diríamos que en la plaza pública. Había otro factor más, sin precedentes: unos cien laicos habían contribuido al desarrollo del esquema, ya sea como consultores o bien como miembros de las comisiones, y eso sin hablar de todos los laicos a quienes los obispos habían presentado el esquema para escuchar sus comentarios³⁰³.

Las reacciones fueron generalmente entusiásticas, aunque con ligeras diferencias. El comentario que se escuchó más frecuentemente fue que el Concilio había logrado adoptar el tono y la manera de expresión que eran adecuados para hablar al mundo contemporáneo. La respuesta de un grupo de trabajadores de la Acción Católica de ambientes

302. El texto se encuentra en AS V/1, 435-516; se incrementó desde tener 25 artículos hasta contar con 106 artículos.

303. El Archivo Haubtmann contiene una lista de cincuenta personas «que participaron en el estudio de los documentos [la versión francesa de cuatro capítulos del esquema]» en el mes de marzo de 1965 (Documentos de Haubtmann, 1735). Los puntos 1729 y 1731 contienen los comentarios de esas personas, que procedían de ambientes diversos: profesores de teología, de derecho, de historia, de economía y de filosofía, industriales, ingenieros, sindicalistas, militantes en la arena política de la Acción Católica, organizadores sociales, investigadores (de ciencias económicas y de ciencias humanas), miembros de los equipos editoriales de revistas, etc. Además de las consultas más oficiales organizadas por la comisión mixta misma, se pidió a muchos lectores de procedencias diferentes que estudiaran el esquema durante su preparación. Tales consultas prosiguieron después de que el esquema hubo sido enviado a los padres.

independientes ofrecía un buen ejemplo del tono de algunas reacciones: «Nos hallamos en presencia de un texto que es muy notable por la amplitud de los temas tratados, que se hallan muy en el corazón de las preocupaciones humanas, y por la forma en que se han tratado esos temas: con sencillez de expresión y con tono persuasivo»³⁰⁴.

El esquema se había beneficiado también de una extensa cobertura de prensa durante la intersesión, un hecho que inquietaba a algunos: Glorieux escribía a Haubtmann que «Mons. Felici se había sentido disgustado por la exposición que se hace en *Le Monde* de la reciente conferencia de prensa ofrecida por usted. Lamentaba que usted hubiera dado tantos detalles acerca del esquema XIII»³⁰⁵. Ningún otro texto conciliar se había beneficiado más de la cobertura dada por los medios de comunicación social, ni había atraído más la atención del público, porque abordaba los problemas del mundo contemporáneo y de los católicos.

Sin embargo, existían dificultades. En este esquema la Iglesia asumía la audaz tarea de explicarse a sí misma ante el mundo moderno, y, al hacerlo así, suscitaba algunos problemas, porque se suponía que el esquema era una revisión de enseñanzas anteriores. Otra dificultad consistía en las decisiones que había que adoptar acerca de la naturaleza del documento (¿mensaje, directorio, declaración solemne o constitución pastoral?; la última fue la denominación escogida finalmente por la Comisión de Coordinación), acerca de sus destinatarios (¿los cristianos o todas las personas de buena voluntad?), su punto de referencia (¿argumentos racionales o revelación?), su contenido (¿testimonio de solidaridad con la humanidad y reflexión básica sobre el destino de ésta, o estudio concreto y detallado de los problemas de la hora actual?), su método (¿deductivo o inductivo?), su estilo y su lenguaje, etc. Todos ellos contenían escollos que habrían desalentado incluso a los más emprendedores. Por lo demás, el informe general de introducción debía abordar todas esas cuestiones.

La cuestión de los destinatarios, que determinaba a su vez la cuestión del estilo, fue suscitada en el informe de Haubtmann de agosto de 1965 y en el informe escrito que acompañaba al esquema. Los redactores del esquema no ignoraban todas esas dificultades³⁰⁶. Al final, la pregunta formulada fue la de si a ese «neonato prematuro» (para utilizar la expresión de Charue) se le había concedido tiempo suficiente para llegar a la madurez.

En su estado actual, el esquema comenzaba con una sección de introducción sobre la situación del mundo contemporáneo, y luego se hallaba dividido en dos partes de ca-

304. Documentos de Haubtmann, 1722 (15 de agosto de 1965). Véase también una reacción del mismo tipo procedente de la Action Catholique Ouvrière (Francia), que hizo un verdadero elogio del esquema a causa de «su inspiración espiritual y misionera». Sin embargo, esta respuesta fue más reservada acerca de la segunda parte del esquema, que se ocupaba de los problemas más graves, especialmente en el capítulo sobre la familia, en el que no se abordó el problema con que se enfrentan bastantes hogares, frecuentemente los más desfavorecidos, el problema del control de la natalidad (cf. Documentos de Prignon, 1217, 14).

305. Glorieux a Haubtmann (Documentos de Haubtmann, 1641). La entrevista concedida a *La Croix* (25 de marzo de 1965) por Mons. Ancel, vicepresidente de la subcomisión central para el esquema XIII, contenía igualmente abundante información acerca de los contenidos del esquema. Finalmente, las entrevistas que Daniélou concedió a *La Croix* (8, 15 y 22 de abril) y su artículo titulado *Le sujet du Schéma XIII*, en «Études» de enero de 1965, ofrecían información detallada sobre los contenidos.

306. Cf. G. Philips, *L'Église dans le monde d'aujourd'hui*; Concilium 6 (1965) 11-25.

si igual extensión: «La Iglesia y la condición humana» (nn. 10-58) y «Algunos problemas más urgentes» (nn. 59-103). El nuevo esquema iba acompañado por un informe general que exponía la historia de la redacción del proyecto desde noviembre de 1964, ofrecía una visión general del texto (título, destinatario, estilo, método de argumentación y orden del esquema), y proporcionaba información sobre los cambios efectuados en la nueva versión. El informe general iba seguido por informes específicos sobre cada capítulo del esquema³⁰⁷. La sección dedicada al matrimonio era la más extensa, ya que ocupaba ocho de las diecinueve páginas del informe acerca de la segunda parte. En comparación, el tema de la cultura ocupaba tres páginas y media, el de la vida económica y social una página, el de la comunidad política una página y media, y el de la guerra y la paz cuatro páginas. Se ve enseguida dónde se encontraban los puntos sensibles.

Había también tal desacuerdo sobre la perspectiva doctrinal que debía adoptarse, que estas disensiones corrían peligro de romper la importante coalición franco-alemana³⁰⁸ y, más ampliamente, la coalición centroeuropea, que desde el principio había ejercido un liderazgo real en el Concilio³⁰⁹. Esta situación había que dominarla rápidamente, antes de que comenzara el debate en el aula conciliar, porque todos saben ahora que «los franceses se sienten entusiasmados con la primera parte y piensan que la segunda parte es muy insuficiente; los alemanes, por otra parte, se sienten muy descontentos de la primera parte (el padre Rahner la criticó duramente, encontrándola llena de palabrería un poco romántica, etc.), pero están satisfechos de la segunda parte. Se dice que el cardenal Frings va a intervenir con bastante dureza contra la primera parte, y que el cardenal Villot (Lyón) responderá por parte francesa (el cardenal Liénart es amigo personal del cardenal Frings y no quiere encargarse de dar la respuesta)»³¹⁰.

Con el fin de lograr que ambas partes llegaran a algún tipo de acuerdo, Elchinger sugirió que el grupo franco-alemán se reuniera el 17 de septiembre³¹¹. El informe de Prignon nos da a conocer el clima de ese encuentro.

307. Cf. AS IV/1, 517-528 y 592-552.

308. De Lubac compartía bastante las opiniones de los alemanes. Escribía, después de oír las intervenciones de König y de Döpfner, que él había estado escuchando «palabras que tenían pleno sentido». Comentando las observaciones de Frings y de Volk, escribía: «Esas observaciones me parecen... ser precisas e importantes. Pero demasiadas personas de buena voluntad, que son incompetentes y superficiales, se aferran al esquema: ¿Adónde conducirá esto?». Finalmente, después de leer las observaciones de los alemanes, De Lubac señalaba: «Es lamentable el que no haya surgido del episcopado francés ninguna obra comparable, a pesar del celo, a veces poco ilustrado, de algunos». Finalmente, él decía a McGrath: «Habría que invitar al Dr. Joseph Ratzinger, un teólogo tan amante de la paz y benévolo como competente, para que colabore con el equipo encargado de la redacción del esquema» (Jde Lubac, 22, 24 y 27 de septiembre y 6 de octubre [p. 626, 631, 634 y 644]). Pero H. de Lubac se distanciaba también no poco de las posturas de Elchinger, juzgando que su intervención sobre la cultura había sido «lamentable» (Jde Lubac, 3 de octubre de 1965 [p. 642]).

309. Esta coalición, cuyo número de miembros podía variar un poco, incluía a Suenens, Liénart, Alfrink, Montini, Lercaro, Frings, Döpfner y König. A este grupo había que añadir a Léger, el único norteamericano que formaba parte del grupo, a Bea, como cardenal de la Curia, y a Máximos IV, como representante de los orientales. Este grupo se había formado durante la fase preparatoria y había sido muy emprendedor antes del Concilio y durante el primer período. Pero según avanzaba el Concilio, la coalición parecía que se iba debilitando.

310. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 185, 2).

311. Semmelroth, un experto sobre el esquema XIII, se hallaba muy a favor de esta reunión, que estaba apoyada también por Volk. En opinión de Semmelroth, había que reavivar la alianza entre franceses y ale-

Las cosas se pusieron difíciles desde el comienzo. Ratzinger arremetió radical y violentamente contra el texto. Los obispos franceses replicaron diciendo que la redacción del texto había tenido en cuenta las peticiones de un gran sector de opinión...; que la comisión había aceptado las peticiones que se le habían hecho y que, por este motivo, el texto debía serles satisfactorio; que era importante elaborar un texto incluso imperfecto, teniendo en cuenta la decepción que experimentaría la opinión mundial, si no se producía ningún esquema. Mons. Philips apoyó obviamente este punto de vista y me dijo que, aunque él no había convencido a Rahner, ciertamente le había impresionado a él y a muchos obispos, y que en cualquier caso nadie le había respondido. La gente sabía muy bien que él, Philips, personalmente, no estaba demasiado satisfecho de la teología del texto, y que le hubiera gustado componer un esquema diferente; que la comisión había decidido otra cosa, y que era preferible dar a luz a un niño enclenque, débil y enfermizo, que no dar a luz en absoluto a ningún hijo. Él pedía también a los obispos alemanes que tuvieran en cuenta la decepción del mundo, si el hijo no llegaba a engendrarse; que consideraran también que este período del Concilio iba a ser ciertamente el último, y que el texto se había elaborado a sabiendas de que no habría ninguna sexta versión³¹².

Las anotaciones de Haubtmann nos informan acerca del contenido de los intercambios de palabras³¹³. Del lado alemán, Hengsbach parecía estar bastante aislado. Por ser miembro de la comisión mixta, él no podía desaprobare el esquema; por otro lado, aunque el esquema le agradaba, él sentía algunas importantes reservas. Tal como él lo veía, el episcopado alemán mantenía tenazmente dos puntos: que desde el principio el texto era imperfecto y no constituía un punto de partida para el diálogo con el mundo, y que el texto debía presentarse como una carta dirigida al mundo por el Concilio. Además, Hengsbach pensaba que el capítulo más débil era el que hablaba sobre la cultura.

Las objeciones de Rahner tenían que ver principalmente con los fundamentos dogmáticos del esquema; él también pensaba que una epistemología teológica faltaba plenamente. Ratzinger centraba su atención en seis puntos: había que suprimir la primera parte; la dificultad en determinar quién era el sujeto activo del texto («¿El pueblo de Dios!» «¿Qué pueblo?»); la confusión entre argumentos de razón y el misterio cristiano; el lugar secundario concedido al aspecto cristiano, un aspecto sobreañadido, apareciendo Cristo al final; un excesivo optimismo con respecto a la experiencia; y, finalmente, en la raíz misma de la fe se encuentra a Cristo³¹⁴. Mons. Volk estaba de acuerdo con Ratzinger: no hay que diluir el mensaje cristiano para hacerlo más accesible; en el mun-

manes que había tenido lugar durante el primer y el segundo períodos. La reunión incluía también a participantes belgas y holandeses (TSemmelroth, 16 y 17 de septiembre de 1965). Según Semmelroth, vemos que Elchinger y Volk celebraron otra reunión del mismo grupo el 24 de septiembre. Finalmente, De Lubac hablaba de otro intento, realizado por Hamman el 6 de octubre, para restablecer los lazos entre los franceses y los alemanes (Jde Lubac, 6 de octubre de 1965 [p. 644]).

312. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 3; cf. también Documentos de Daniélou, 115 y 116).

313. Documentos de Haubtmann, 1850a.

314. En conjunción con lo que aquí se dice, cf. el comentario de Ratzinger en su obra: *Die letzte Sitzungssperiode des Konzils*, Köln 1966, 31-43.

do hay unas tinieblas que sólo pueden ser disipadas por Cristo; por eso, debemos introducir el mensaje de Cristo en el mundo: hay que partir de Cristo.

Frente a esta avalancha, Haubtmann respondía que la estructura del esquema, su sección antropológica, su exposición introductoria, el material de la segunda parte, la elección de destinatarios y el estilo del documento habían sido decididos en cooperación con Hirschmann, Tucci y Moeller y sobre la base de las observaciones recibidas de los padres. Todo el resto de los argumentos formulados por parte francesa, así como los procedentes de Philips, se ocupaban de posibilidades: «Ved lo que es realmente posible e indispensable; mejorar el esquema en orden a alcanzar un consenso; no poner en peligro el esquema». «El carácter novedoso de este texto explica parcialmente sus imperfecciones, y a causa de ellas se corre el riesgo de ponerlo en peligro» y de decepcionar las expectativas que el mundo tiene puestas en él.

Dos factores constituían claramente una pesada carga para la labor de los padres: primeramente, el tiempo transcurría rápidamente y no permitía rehacer de nuevo el esquema *ab ovo*; y en segundo lugar, el mundo tenía puestas unas grandes expectativas en el esquema, ahora que la opinión pública había llegado a conocer su contenido. Al reunirse en el interior de estos estrechos límites, los franceses y los alemanes, si no eran capaces de hacer que se desvanecieran todas sus diferencias, podían al menos captar mejor lo que era posible hacer, y darse cuenta de que había que renunciar a lo que era puramente ideal. Los cambios que Rahner había vuelto a proponer en agosto no eran posiciones inmutables. Sin embargo, algunos persistían en pedir que se cambiara el título, por la sencilla razón de que muchas dificultades se disiparían si al documento se lo llamaba una carta, y no una constitución.

Los obispos de lengua alemana se reunieron de nuevo el 20 de septiembre³¹⁵, y los obispos y teólogos franceses lo hicieron el 21 de septiembre³¹⁶. Esta última reunión, en particular, mostraba cómo se habían desarrollado las perspectivas en el momento en que iban a comenzar los debates. Lo que era posible se hallaba limitado por las dos consideraciones mismas que definían la situación actual del Concilio. El Concilio contaba tan sólo con unas pocas semanas para publicar el esquema, lo cual excluía la idea de sustituirlo por otro, y, sin embargo, se trataba del texto que debía alcanzar la meta suprema de la labor del Concilio, tal como había sido concebida por Juan XXIII y mantenida por Pablo VI y por la totalidad del Concilio: el que la Iglesia entablara un contacto definitivo y verdadero con el mundo moderno y con los problemas reales con los que este mundo tenía que enfrentarse. Si no había que defraudar las expectativas del mundo, el texto debía ser mejorado notablemente³¹⁷. Como a Philips le gustaba decir: «La criatura es débil y delicada, pero lo importante es que esa criatura existe. Hemos de trabajar, no para asfixiarla, sino para ayudarla a vivir»³¹⁸.

315. Noventa y un obispos se hallaron presentes en la reunión del 20 de septiembre; Elchinger, Döpfner y Frings estuvieron ausentes, probablemente a causa de la reunión de los órganos rectores del Concilio (Documentos de Haubtmann, 1851).

316. Dupont escribía: «Fueron muy, muy severos. Especialmente Martelet...: es teología de *boy-scouts*» (JDupont, 22 de septiembre, 26).

317. Féret, *Observations générales sur le schéma XIII* (seis páginas, más una página de apéndice).

318. JDupont, 18 de septiembre, 13.

En otros episcopados, las posturas se hallaban menos nítidamente definidas. El episcopado italiano, que se había reunido el 14 de septiembre en la Domus Mariae, no adoptó una opinión común. Los *modi* que Siri había enviado al Papa el día 5 de septiembre no representaban ciertamente la opinión general de ese grupo, que en su conjunto abrigaba bastantes reservas con respecto al esquema XIII³¹⁹. Los obispos holandeses, por su parte, estaban contentos con el texto, aunque algunos lectores a quienes habían presentado el texto expresaron sus reservas³²⁰. El texto fue también muy bien recibido por los canadienses, tanto por los de lengua francesa como por los de lengua inglesa³²¹, así como por los obispos belgas, aunque entre ellos había también algunos que se oponían a él³²².

Aunque los padres se habían beneficiado del apoyo dado por los observadores en relación con el esquema sobre la libertad religiosa, distaba mucho de ser seguro el que éstos apoyaran también el esquema XIII. En la reunión celebrada en el Anima en la tarde del 21 de septiembre, Haubtmann escuchó de los observadores reformados y luteranos críticas parecidas a las que él había oído de los obispos alemanes: el esquema no enunciaba con suficiente claridad la realidad del pecado, y no tenía en cuenta la gran batalla entre Dios y Satanás que se estaba librando en el mundo. Como el mismo Haubtmann señalaría aquella tarde: «Se está lejos de haber llegado a una opinión unánime sobre la siguiente cuestión: ¿Habrá que conceder prioridad al kerigma o, por el contrario, habrá que comenzar por el orden natural a fin de finalizar hablando de Cristo?»³²³. Los ortodoxos, por su parte, pensaban que no se hacían suficientes referencias al Espíritu; ellos deseaban que se acentuara más el aspecto es-

319. Los *modi* de Siri fueron enviados a Felici por Cicognani el 15 de septiembre, y Felici, a su vez, se los envió a Ottaviani y a Cento el 23 y el 24 de septiembre (AS V/3, 353-354, 376). La Conferencia episcopal italiana publicó las observaciones generales de Florit sobre el esquema el 9 de septiembre, así como sus observaciones particulares sobre el n° 19 (acerca del ateísmo) y sobre el capítulo I de la segunda parte (acerca de la familia) el 30 de septiembre. Sus observaciones eran en general muy críticas en relación con el esquema. El 17 de septiembre, C. Boyer envió una nota a Florit, diciéndole que tenía razón al afirmar que el ateísmo y el comunismo eran inseparables.

320. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 3). El episcopado inglés se reuniría el 22 de septiembre para discutir el esquema XIII.

321. Los últimos comentarios de B. Lambert eran mucho más favorables al esquema. Los canadienses anglófonos invitaron a Butler a que les diera una conferencia, el día 26 de septiembre, sobre el tema de la guerra y la paz en el esquema XIII. Butler escribía: «Entre otros demandantes, ellos eran más de izquierdas que yo mismo» (DButler, 26 de septiembre de 1965).

322. Cornelis «está muy insatisfecho con el esquema XIII, que él acaba precisamente de leer, y especialmente con su segunda parte. El esquema no aborda los verdaderos problemas, especialmente la cuestión del matrimonio. Esto significará una enorme decepción para el mundo. La impresión causada será la de que el Concilio se contenta con vanas palabrerías acerca de esas cuestiones, sin llegar realmente al fondo del tema» (JDupont, 20 de septiembre, 15). Para una visión general de la reacciones, véanse los intercambios de opiniones sobre el esquema XIII en la reunión de la interconferencia, el 17 de septiembre (Carnets Baudoux).

323. Cf. las notas manuscritas de Haubtmann y su texto: «A los Observadores», de fecha 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Haubtmann, 1821). Cf. también ICI 251 (1 de noviembre de 1965), 17. Es interesante la respuesta que el propio Haubtmann da a la cuestión suscitada: «Después de una deliberación y no sin dificultad, la Comisión eligió una tercera senda: no comenzar por lo que la gente ha convenido en llamar el orden natural, sino por las verdades más universalmente admitidas, explicándolas, siempre que sea posible, de una manera bíblica».

catológico y que todo el enfoque se basara en la perspectiva de la deificación. Los reformados se hallaban también disgustados con el texto: una antropología más extensa debía preceder a la cristología; se manifestaba demasiado optimismo con respecto al mundo, siendo el mundo un concepto cuyos principales aspectos no se hallaban desarrollados, etc.³²⁴

No faltaba tampoco la actividad en el campo de las publicaciones, ya se tratara de los boletines oficiales de las conferencias episcopales o bien de las revistas científicas. También en ellas las cuestiones que afectaban más de cerca a la vida concreta de los católicos parecían ser las más debatidas, especialmente las cuestiones que tenían que ver con el matrimonio y con la familia.

Además de todo esto, la reunión de los padres en Roma puso en marcha un ciclo de conferencias. Entre las más importantes sobre el tema, en cuanto el debate comenzó, hemos de contar las pronunciadas por Philips el 20 de septiembre en Tre Fontane; por Congar el 24 de septiembre en la Domus Mariae; por Butler acerca de la guerra y la paz en el Colegio irlandés, el 26 de septiembre; por el matrimonio Álvarez, el 28 de septiembre, acerca del matrimonio; y por Schillebeekx, al día siguiente, sobre el mismo tema³²⁵. Sin embargo, sobrepasaba a todas las demás en importancia la conferencia que Chenu, que había sido excluido prácticamente de la redacción del esquema³²⁶, pronunció en DO-C el 22 de septiembre³²⁷.

La labor comenzó inmediatamente a nivel más oficial. Exactamente al comienzo del cuarto período del Concilio (jueves, 16 de septiembre), la subcomisión central, conocida como el Grupo de Zúrich, se reunió para decidir cómo debía procederse en los trabajos. Se suscitó entonces el nombramiento de un nuevo relator en sustitución de Mons. Guano, aunque la cuestión se había resuelto ya de hecho. La subcomisión, según parece, no estaba dispuesta a admitir esta decisión sin discutirla. Se leyó una carta de Guano a Ancel; el grupo discutió la petición hecha por Guano a Garrone, que se-

324. Pastor Roux, *Questions critiques sur le fondement théologique de la Constitution L'Église dans le monde contemporain* (28 de septiembre de 1965), en Documentos de Prignon, 1214. Para una visión de conjunto de las opiniones de los observadores, cf. el informe de Horton sobre la reunión de los observadores con Haubtmann el día 21 de septiembre (*Vatican Diary*, 42-44).

325. Las notas tomadas durante esas conferencias pueden encontrarse en los Carnets Baudoux correspondientes al cuarto período.

326. Guano pidió a Chenu que le sugiriera algunas observaciones para su informe general. Cf. la respuesta de Chenu el 3 de septiembre de 1965. El 23 de septiembre Chenu participó en la reunión que se ocupaba de «los signos de los tiempos».

327. Según la correspondencia de Chenu con Guano, la redacción de su conferencia no quedó completada hasta el 3 de septiembre. Chenu, aunque había sido hospitalizado por breve tiempo a causa de una hernia discal, «se hallaba absolutamente determinado a pronunciar mañana su conferencia sobre el esquema XIII, porque se le había excluido de la elaboración de ese esquema» (JDupont, 21 de septiembre, 25). La conferencia fue impresa en DO-C, n° 25 (n° 187 en la edición italiana) y fue reimpresa parcialmente en *Témoignage chrétien*, del 7 de octubre. *L'actualité catholique*, del 15 de octubre, publicó un artículo diferente de Chenu, pero que contenía sustancialmente las mismas ideas. En él, Chenu defendía vigorosamente el carácter de «constitución pastoral» que se había dado al texto. La parte más desarrollada de su conferencia trataba de la antropología cristiana presentada en el esquema. La totalidad de la conferencia apoyaba sólidamente al texto. Se encuentra un eco de ella en los Documentos de Haubtmann 45/1823 (notas mecanografiadas o manuscritas en hojas de diferentes tamaños) y 53/1881 (notas dedicadas directamente a la conferencia), 1854 y 1887.

ría el relator de la primera parte³²⁸. Y, finalmente, se dio a conocer el contenido de la carta de Guano a Felici, el 9 de septiembre³²⁹.

Pero la principal preocupación era la de crear una estructura eficaz para el trabajo que quedaba aún por hacer: una comisión para la redacción; otra comisión para los asuntos generales (equivalente a la subcomisión central mixta, ya existente), que se preocupara de la coordinación de toda la labor, del proemio y de la conclusión, del estilo, del método, de la estructura global y de la armonización de todas las partes; y finalmente, diez subcomisiones.

A las 9.30 horas del domingo, 18 de septiembre, se reunió por primera vez la comisión mixta encargada del esquema XIII³³⁰. Garrone, que había ocupado el puesto de Guano, presentó su informe oral, y los miembros eligieron la subcomisión en la que ellos querían participar³³¹. La próxima reunión fue fijada entonces para el jueves, 23 de septiembre. Durante el intervalo, Philips redactó algunas «Directrices para la labor de las subcomisiones»³³². Así, pues, mucho antes de que comenzara el debate, la comisión mixta se hallaba bastante bien preparada para entrar en una nueva fase, en la cual cada cosa debía funcionar con agilidad, porque, con arreglo al calendario, en cuanto terminara el debate el texto enmendado debía ser presentado a la secretaría el 5 de noviembre, o el 10 de noviembre a más tardar.

Según el plan de Haubtmann³³³, la discusión en el aula debía ser bastante breve; tendría que durar ocho o nueve días como máximo. Pero según se iba acercando la fecha para comenzar, el plan iba pareciendo demasiado optimista, especialmente porque el Concilio mostraba ya retraso en relación con el calendario proyectado. La experiencia del debate sobre la libertad religiosa había hecho que las previsiones fueran menos fiables, especialmente entonces que se había visto que la oposición iba a ser inflexible. Sin embargo, el éxito de la votación sobre la libertad religiosa, el 21 de septiembre, infundió un poco de esperanza incluso entre los más cautelosos. Sobre este trasfondo, con todas sus contradicciones, comenzó el debate.

328. La primera redacción de este informe se efectuó el 9 de agosto de 1965. Cf. la carta de Garrone a Haubtmann (Documentos de Haubtmann, 1783).

329. Guano a Felici (AS V/3, 345-346). Guano sugería que Ancel, vicepresidente de la subcomisión central mixta, fuera quien presentase el esquema en el aula.

330. Cf. la carta de A. Glorieux, del 16 de septiembre, reclamando la reunión (Documentos de Prignon, 1213). Según Prignon, «el P. Tromp había querido impedir que los expertos acudieran, porque decía que no se trataba realmente de una reunión para discusión» (JPrignon, 16 de septiembre [Documentos de Prignon, 1585, 3]).

331. McGrath presentó su informe en la misma reunión. Conocemos varias listas de miembros de las subcomisiones: una de fecha 18 de septiembre (Documentos de Prignon, 1219 y 1220) y otra de fecha 22 de septiembre (*ibid.*, 1221), aunque esas listas eran incompletas, porque algunos miembros no habían dado a conocer aún cuáles eran sus preferencias; las listas difieren sólo ligeramente. Aquí nos atendremos a la composición de la subcomisión según la lista del 22 de septiembre.

332. Un documento de dos páginas, de fecha 20 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1225). Las directrices se exponían en diez puntos.

333. Copia manuscrita de una propuesta enviada a Felici el 8 de septiembre, con las diversas traducciones del esquema (Documentos de Haubtmann, 1833). Copia mecanografiada enviada a Liénart, el 9 de septiembre (*ibid.*, 1790). Ésta era la propuesta que Liénart defendería en la reunión de la Comisión de Coordinación, celebrada el día 13 de octubre (cf. *Processus verbales*, 349-351).

En su informe³³⁴ Garrone se dedicó primeramente a mostrar que el esquema se hallaba en armonía con la finalidad pastoral del Concilio y con los deseos expresados por Juan XXIII y por Pablo VI, como lo ilustraban las abundantes referencias³³⁵. A estas dos autoridades se podía añadir otra tercera que las apoyaba: los *vota* y las sugerencias de los padres conciliares, o –como otros decían– «la voluntad del Concilio», «la mente del Concilio», o también «la mente de los padres»³³⁶. Una cuarta autoridad era la composición de la comisión misma: todos los padres se hallaban representados en ella de alguna manera: «Para este esquema, el número de obispos se ha visto grandemente incrementado, de tal modo que habría una representación verdaderamente universal». Finalmente, Garrone apeló directamente a la autoridad de la Comisión de Coordinación³³⁷.

Así, para todos los puntos suscitados (las modificaciones en el texto, su considerable extensión, su organización, estilo y calificación teológica, sus destinatarios, etc.), el informe argumenta siempre sobre la base de las autoridades externas a la comisión que redactó el texto, haciendo así que dicha comisión fuera casi inatacable. En una palabra, este informe es más bien una presentación en escena de las autoridades en que se apoyaba el esquema, más que un informe sobre el esquema mismo. Es sobrada verdad que se suscitaban diversos problemas: el carácter del texto, sus destinatarios, su estilo. Pero todo ello era de importancia secundaria en relación con el principal argumento, que tenía que ver con la autoridad de las autoridades, que quedarían cuestionadas si alguien se oponía al texto.

La otra constante en este informe era el reconocimiento continuo de las dificultades especiales de este esquema: «La labor era muy difícil. Difícil por razón de la materia que se trataba... Difícil también por razón de su forma». «Cuando se llegó al estilo..., la dificultad no fue pequeña»; «un camino difícil, ciertamente», etc. El texto se hallaba salpicado con tales expresiones, que podía causar la impresión de que hasta aquel punto el Concilio no había encontrado dificultades tan radicales. Garrone apelaba a la comprensión de los padres, «porque el tema del que se trataba era peligrosamente complejo, y había que tener en cuenta la diversidad existente entre los destinatarios». El esquema tiene que ir dirigido a todos los seres humanos de buena voluntad, y, para lograrlo, tiene que evitar todo el lenguaje técnico, abstracto y teórico, y debe poseer un lenguaje vivo, dinámico, sencillo y cercano al Evangelio.

334. AS V/1, 553.

335. El informe terminaba con una referencia a *Ecclesiam suam* sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo; esta referencia venía después de otra referencia a Juan XXIII, que había abierto el camino para que la Iglesia encontrara un lenguaje que pudiera ser escuchado por el mundo. El texto de seis páginas hace referencia dos veces a Juan XXIII y tres veces a Pablo VI.

336. Estos pensamientos aparecen por doquier en el texto, especialmente en los párrafos iniciales: «Aunque el texto, a primera vista, parece diferir del texto anterior, sin embargo, la comisión afirma rotundamente que ella no ha pretendido, y no ha hecho efectivamente, sino adaptar completamente el texto anterior a los deseos de los padres. Por tanto, aunque el texto parezca más extenso, sépase que la comisión sólo se ha esforzado seriamente por satisfacer los deseos expresados por los padres».

337. «Una tarea casi imposible de llevar a cabo, pero que parece hallarse muy bien expresada por la Comisión de Coordinación, cuando, al determinar el valor teológico de este texto, decidió adoptar el título de ‘Constitución Pastoral’. Esta manera de hablar habría agradado indudablemente al papa Juan, por cuya decisión llegó a celebrarse este Concilio; pensamos también que ello es plenamente congruente con la manera de actuar y de hablar del Sumo Pontífice».

El informe, especialmente en su parte central, que presentaba la primera parte del esquema, se adelantaba así a abordar las dificultades que ya se habían expresado. La estrategia aquí era sencillamente la de mostrar la doctrina que determinaba el esquema: una antropología cristiana que concedía todo el lugar debido a Cristo como a aquel que recapitula la historia de la estirpe humana.

De conformidad con el procedimiento conciliar, el debate empezaría con reflexiones sobre el conjunto del esquema. Comenzando inmediatamente después de la votación acerca de la Declaración sobre la libertad religiosa, este debate inicial duraría desde el martes, 21 de septiembre, hasta el viernes, 24 de septiembre. Sería interrumpido por votaciones sobre los esquemas acerca de la revelación y acerca del apostolado de los laicos, y el 22 de septiembre sería interrumpido brevemente para conceder la palabra a cuatro oradores que, apoyados por setenta o más padres, pudieron hablar todavía sobre la libertad religiosa³³⁸.

En general, el esquema fue recibido muy favorablemente; muchos subrayaron el considerable progreso logrado en la revisión del texto y felicitaron a la comisión por su labor³³⁹. Pero las críticas no tardaron en llegar. Un buen número de ellas hacían referencia a cuestiones de forma: su gran extensión (Landázuri Ricketts, Silva Henríquez, Rugambwa, Mason), sus numerosas repeticiones (Döpfner, Landázuri Ricketts, Bea), su atroz versión latina (Bea³⁴⁰, Landázuri Ricketts, Ruffini, Siri, Baudoux) y su estilo, que gustó a algunos (Spellman, Bea), pero que otros querían que se mejorase (Landázuri Ricketts)³⁴¹. Otros deseaban que hubiera mayor unidad en el texto, que se aclarasen algunos conceptos, etc. Se suscitó también la cuestión acerca de los destinatarios del texto³⁴², juntamente con la cuestión relativa al estilo del esquema. En una palabra, se reconoció que, a pesar de la ingente labor realizada en el texto, éste no había alcanzado aún el grado de refinamiento deseado.

En cuanto a la sustancia del esquema, aunque los padres esperaban fuertes críticas por parte alemana³⁴³, sin embargo, la oposición llegó principalmente de obispos italia-

338. Cf. las actas de las congregaciones generales 132-134 (AS V/1, 70-75).

339. Por ejemplo, Landázuri Ricketts, Bea, König, Döpfner, Lourdusamy y Baudoux. Observaciones parecidas las hicieron Ruffini, Morcillo, Aramburu y Rusch, pero en estos casos fueron puramente retóricas. El «pero» que siguió a tales felicitaciones formuladas al principio, introducía una larga cadena de acusaciones contra el esquema.

340. Bea, en particular, reprochaba la calidad, sumamente mediocre, del latín empleado en el esquema, especialmente en la primera parte, en relación con la cual él ofrecía nada menos que dieciocho páginas de correcciones (AS IV/1, 579-596). Algunas frases latinas le parecían tan oscuras, que él tenía que recurrir al texto francés para determinar cuál era su sentido. Recordaba a sus oyentes que únicamente el texto latino sería sometido a votación, e insistía en que ese texto oficial debía ser inteligible; de lo contrario, abriría el camino a interminables discusiones acerca de su significado, y de este modo debilitaría su autoridad doctrinal (cf. AS IV/1, 578).

341. Bea pensaba que el esquema había encontrado el tono correcto y un vocabulario adecuado (AS IV/1, 576). Spellman insistía también en que esta manera sencilla y humilde de hablar era sumamente apropiada (*ibid.*, 559). A Landázuri Ricketts le disgustaba el uso de giros retóricos, que él pensaba que no eran adecuados para tal documento (*ibid.*, 561-562).

342. König, Hermaniuk, Rugambwa, Morcillo González. Además, König recogía una crítica formulada por Ratzinger y suscitaba la cuestión del «sujeto» del esquema: ¿Quién está hablando en él?, ¿la Iglesia? ¿el pueblo de Dios?, ¿el Concilio?, ¿nosotros los padres?

343. De hecho, las críticas de Jaeger y de Döpfner, que hablaban en nombre de noventa y nueve padres de lengua alemana, y también las críticas de König, eran bastante moderadas. Ellos alababan el esquema, re-

nos (Ruffini, Siri, Amici, D'Avack) y, en forma más equilibrada, de Latinoamérica (Sigaud. Castro Mayer, Aramburu)³⁴⁴ y de España (Morcillo). Esta oposición no era sorprendente, porque estos obispos habían expresado ya sus reservas durante anteriores discusiones y durante el verano³⁴⁵, pero el debate parecía mostrar más claramente la formación de un bloque mediterráneo con su franja latinoamericana, que correspondía a lo que había sido hasta entonces la minoría conciliar. En contra de las previsiones más pesimistas, la mayoría conciliar, integrada por los obispos de la Europa central, parecía mantenerse en sólida forma.

Sobre problemas concretos, como los que tenían que ver con el orden económico y la vida social, parecía que se iba abriendo una nueva esfera: la de las culturas ajenas al mundo occidental. Cuando Sigaud afirmaba que «no es Asia y no es África, sino Europa y más tarde América las que han impulsado el progreso científico», el cardenal africano Rugambwa podía replicarle: «Si no me equivoco, los problemas se examinan con ojos occidentales y desde una perspectiva algo cartesiana. No pretendo decir que esto se haga con mala fe, pero afirmo que se obtendría un método mejor si se utilizaran más a menudo los medios proporcionados por la psicología de aquellos pueblos que han llegado ahora al punto de participar en el gobierno del mundo»³⁴⁶. En forma similar, Lourdusamy (Bangalore) señalaba que «la descripción de la condición humana en el mundo contemporáneo... se aplica principalmente a personas que viven en regiones que disfrutan ya de los beneficios del progreso económico y técnico y que se hallan excesivamente influidas por los efectos de la 'socialización', la 'industrialización' y la 'urbanización'. Pero, yo les pregunto, ¿qué pasa con la parte mayor de la estirpe humana que vive fuera de esas regiones, especialmente en Asia, África y Latinoamérica?»³⁴⁷.

La validez de este análisis efectuado por el obispo indio parecía comprobarse en el aula misma, porque en Norteamérica los fenómenos en cuestión habían dejado tan profunda huella en la sociedad que este esquema, con su exaltación de los valores del progreso y de la libertad, encontraba sus más entusiásticos defensores (Spellman, Jordan,

conocían en particular el equilibrio logrado entre la exposición de la doctrina tradicional y la respuesta a cuestiones contemporáneas (Jaeger, AS IV, 575), la profundidad de la sección doctrinal, y lo adecuado del método empleado (Döpfner, *ibid.*, 28). Las críticas más importantes de Döpfner se ofrecieron en cuatro notas (31-33). La primera recogía al pie de la letra la crítica principal formulada por Rahner, la deficiencia gnoseológica del esquema. Las otras tres notas se ocupaban de las debilidades teológicas del esquema, es decir, la relación entre el orden natural y el orden sobrenatural, la teología del pecado, y la escatología. Entre los obispos de lengua alemana, únicamente Rusch atacó realmente al esquema, siguiendo la trayectoria marcada por las observaciones escritas que él había presentado durante la intersesión (cf. AS IV/2, 1061-1067).

344. Estas opiniones se vieron, no obstante, equilibradas por las intervenciones de otros latinoamericanos que apoyaron el esquema: Landázuri Ricketts, Silva Henríquez.

345. Cf. las observaciones enviadas durante el verano por D'Avack y Castro Mayer (AS IV/2, 1028-1034).

346. Cf. Sigaud (AS IV/2, 49); cf. también Rugambwa (*ibid.*, 367).

347. AS IV/2, 380-381. El día 1 de octubre, el cardenal Slipyi corroboraba el mismo juicio sobre el esquema: «Pero a nadie le pasará inadvertido el que este mundo nuestro, y en este mismísimo tiempo, vive también detrás de un velo o, como ellos dicen, detrás de un 'telón'; me refiero al Este europeo y al Este asiático, al norte de África, a la Unión Soviética, a la India, a la China y al Japón, donde viven también más de 300 millones de cristianos y con mucha frecuencia siguen una manera diferente de vivir. Ciertamente son raras las veces en que oímos hablar de que se apliquen principios cristianos a ese exótico Oriente» (*ibid.*, 107).

Hermaniuk, Shehan, Baudoux)³⁴⁸. A estos mundos hay que añadir otro mundo, constituido por los países del Este con sus demandas y sus preocupaciones³⁴⁹. En resumidas cuentas, aunque el Concilio, en este punto, no hacía más que discutir el texto en términos generales, se veía ya con claridad que, cuando se llegara a la discusión de las cuestiones concretas, esas sensibilidades regionales se harían sentir. Ciertamente, se había suscitado ya la cuestión del ateísmo (Castro Mayer y Kominek), así como la legitimidad de que una nación se preparara a sí misma para la guerra y de que, con este fin, alistara a sus hijos en los ejércitos nacionales (Spellman)³⁵⁰.

Pero la línea divisoria entre grupos de padres no estaba determinada únicamente por imperativos regionales o geográficos. Diferentes evaluaciones del esquema podían depender también de opciones teológicas fundamentales (la teología de la creación y de la redención, la antropología cristiana) e incluso de presupuestos filosóficos. Según el lado en que cada cual estuviera situado, el esquema podía parecer ya sea una «Carta Magna del paganismo moderno» o bien una «Carta Magna en favor de la vida de la humanidad contemporánea»³⁵¹.

1) Presupuestos filosóficos y opciones teológicas

Algunos padres, como Döpfner, apreciaban la forma concreta en que el esquema reflexionaba sobre las cuestiones de la humanidad contemporánea, mientras que Hermaniuk, por su parte, lamentaba el tono escolástico y el punto de vista sumamente estático del que partían sus reflexiones³⁵². Ahora bien, otros lamentaban el abandono de la filosofía tomista y también de la metafísica, para adoptar un enfoque más concreto y fenomenológico. Sigaud condenaba este desplazamiento:

Los autores del esquema parece que han abandonado deliberadamente los principios, el método y el espíritu de la filosofía escolástica, y que han adoptado el método y los principios de la fenomenología moderna, o así lo parece... Pero el deseo de hablar como los filósofos de hoy día y con el lenguaje de la fenomenología conduce también fácilmente a la aceptación de los principios de esa escuela. Ahora bien, esa escuela no llega hasta la metafísica, hasta el conocimiento abstracto de los entes. El resultado es que no alcanza los principios ni las verdades metafísicas sólidas e inmutables.

Si la Iglesia acepta tal filosofía, va a incurrir en grandísimos peligros. Porque la fenomenología, especialmente en la forma del «existencialismo», niega cualquier conoci-

348. La intervención de Mons. McVinney acerca de la crisis de autoridad en la Iglesia no tenía nada que ver con la discusión —«un discurso absurdo», escribía Butler en su diario—, y fue llamado dos veces al orden por el moderador, quien le pidió que se ocupara del esquema y no de ninguna otra cosa; AS IV/2, 41-44; el texto inglés se encuentra en *American Participation in the Second Vatican Council*, edición a cargo de V. A. Yzermans, Sheed and Ward, New York 1967, 255-258.

349. Cf. Kominek, que hablaba en nombre de todos los obispos polacos (AS IV/2, 387).

350. Spellman había abordado ya esta cuestión en las observaciones escritas presentadas durante la intersesión (cf. AS IV/2, 1000).

351. De Proença terminó su intervención con la primera expresión, y Hermaniuk terminó la suya con la segunda (AS IV/2, 50 y 53).

352. Cf. AS IV/2, 51 y 52.

miento de la naturaleza de las cosas. El resultado es que nuestras ideas no captarán la verdad objetiva, lo cual es la postura adoptada por el nominalismo. Ahora bien, si aceptamos el nominalismo, entonces abrimos la ventana de par en par al marxismo. El marxismo no es otra cosa que la consecuencia radical y antihumana de la negación del valor objetivo de nuestras ideas universales³⁵³.

Aramburu se hallaba plenamente de acuerdo con Sigaud. La tarea primordial del esquema no era estudiar los problemas concretos que la gente tiene que abordar, sino «explicar la condición humana natural, según es aceptada filosóficamente por todos los hombres»³⁵⁴. Por eso, debe evitar hablar de lo que es transitorio, de fenómenos concretos, y ha de ocuparse, en cambio, de la naturaleza de las cosas. König habló con una orientación parecida, pero él fue más radical y adujo diferentes razones para hacerlo así. En su opinión, el análisis de la condición humana en el mundo contemporáneo llevaba consigo el peligro de conceder tanta importancia a lo que es transitorio, que la constitución pudiera quedar rápidamente anticuada y sus enseñanzas llegaran a ser obsoletas. Así, pues, en vez de partir de realidades concretas y de hechos particulares, debería prestarse mayor atención a aquellas cuestiones últimas que se manifiestan sin cesar, bajo formas nuevas, en cada generación³⁵⁵.

Varios padres reprochaban no sólo el optimismo del esquema, sino también su excesiva confianza en el orden temporal; el esquema no exponía con claridad suficiente la ambigüedad de las realidades presentes (Jaeger, Bea, Renard) así como la presencia del mal (Renard, Rusch) en las cosas terrenas, estando marcadas éstas por el pecado original (Renard, Sigaud). Si no se tiene en cuenta suficientemente la realidad del pecado (Döpfner, Siri, König), entonces la realidad de la cruz de Cristo (König, D'Avack) y de la gracia (D'Avack, Rusch) se hallan en peligro de ser subestimadas. En realidad, juntamente con el orden de la salvación y de la redención, el orden sobrenatural corre peligro de ser devaluado (D'Avack). Casi se puede acusar al esquema de desembocar en el naturalismo (D'Avack) y de contentarse con ofrecer esperanzas terrenas a la gente de nuestro tiempo (Castro Mayer), en lugar de difundir la luz de la revelación sobre el total de la realidad (Amici, Döpfner, Sigaud, Siri). Desde este punto de vista, el esquema corría peligro de ser más un texto filosófico que un texto claramente teológico (Rusch), de ser precisamente más una forma de sabiduría que el Evangelio vivo (Lourdusamy). La Iglesia debe responder a las cuestiones de orden temporal presentando claramente las enseñanzas del Evangelio (Siri), porque si la Iglesia se niega a ofrecer el Evangelio al mundo, entonces no será posible el diálogo³⁵⁶.

Como gran número de padres presentaban las mismas críticas sobre el punto crucial de la teología del esquema, los alemanes podían verse acompañados por «extrañas parejas». Esta cuestión particular condujo también a algunas otras, entre ellas a la visión

353. AS IV/2, 48. Añadía: «Entonces, si la comisión piensa que es útil emplear un lenguaje con sabor a fenomenología, cuídese también de presentar con claridad los principios filosóficos y sociológicos del to mismo, sancionados por la autoridad del Magisterio».

354. AS IV/2, 39.

355. König, AS IV/2, 26-27; cf. también Rugambwa, *ibid.*, 367.

356. Tal fue la tesis destacada especialmente por Amici (AS IV/2, 34-35).

con que se contemplaba al mundo moderno, y a la cuestión —más teológica— de la antropología cristiana. La escuela alemana, más próxima a la sensibilidad luterana, y marcada indudablemente por la impresión de la trágica historia reciente, exigía una clara distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural. Döpfner fue quien más claramente presentó esta exigencia del grupo de lengua alemana: una exigencia nítidamente enraizada en la viva crítica del esquema hecha por Ratzinger.

El punto de vista adoptado en el esquema era diferente. Prefería acentuar la continuidad entre la creación y la redención, entre la naturaleza y la gracia, entre el orden natural y el orden sobrenatural. Shehan fue el más ardiente defensor de este enfoque, y pidió incluso que el esquema uniera más estrechamente aún el orden natural y el orden sobrenatural³⁵⁷. El cristiano acepta ambos niveles sin disociarlos, y una auténtica antropología cristiana debe ser capaz de unirlos. Jordan (Edmonton) consideraba también con satisfacción el hecho de que en el esquema se armonizara el progreso social y económico con los misterios de la creación y de la redención³⁵⁸.

2) Dos lecturas del mundo contemporáneo

Estos diferentes acentos antropológicos procedían igualmente de la distinta manera que tenían de leer las Escrituras, los unos acentuando más los textos de Juan y de Pablo, que ellos citaban con frecuencia (Jaeger, Bea, D'Avack, Sigaud), y los otros refiriéndose escasamente a ellos. En un nivel más profundo, estos diferentes acentos se traducían en dos maneras de leer el mundo contemporáneo y su historia, o se derivaban de dos diferentes actitudes básicas hacia la creación y las realidades terrenas. En aquellos lugares donde Jaeger veía un «optimismo irrealista», Baudoux (Saint-Boniface), por su parte, observaba un «sano optimismo»³⁵⁹. Cuando tres obispos europeos quisieron que se moderase el optimismo del texto (Jaeger, Renard, Kominek), dos obispos canadienses (Baudoux y Jordan) afirmaron que estaban satisfechos con aquel tono optimista que mostraba el texto. Aquí actuaban dos diferentes experiencias históricas, que conducían, en un caso, a una lectura más trágica del mundo y, en el otro caso, a una apreciación más optimista del progreso y del desarrollo.

Más allá de estas diferencias de sensibilidad podía apreciarse una actitud diferente hacia la época actual. En el mundo contemporáneo Ruffini veía primordialmente «una confusa masa de delitos y pecados que están corrompiendo a gran parte de la sociedad, especialmente en los países que se jactan de poseer una civilización humana sumamente refinada»; «moralidades bajas, hostiles incluso a la ley natural, se están difundiendo más y más a diario, porque los medios de corrupción se están incrementando incesantemente»³⁶⁰. Esta evaluación sobrepasaba incluso la más trágica interpretación del mundo; tan sólo representantes de la minoría clásica —Ruffini, Siri, Sigaud y otros— seguían

357. Shehan, AS IV/2, 368-369.

358. AS IV/2, 37.

359. Jaeger, AS IV/2, 575; Baudoux, AS IV/2, 374.

360. AS IV/2, 21.

adoptando esta crítica radical. Para ellos, el mundo estaba satanizado; representaba una amenaza, y la Iglesia era una fortaleza.

Las dos lecturas del mundo apelaban también a dos autoridades diferentes: a las enseñanzas de Pío XII, por un lado, y a las enseñanzas de Juan XXIII, por el otro lado. Jordan hacía notar que el optimismo del esquema no era extraño a los sentimientos de optimismo y de confianza en el hombre que se encontraban en Juan XXIII³⁶¹. Aunque las referencias a Juan XXIII eran, ciertamente, más numerosas (Kominek, Rugambwa), vemos que, en opinión de Sigaud, el Concilio podía encontrar en los veinte volúmenes de las enseñanzas de Pío XII una doctrina sencilla pero profunda acerca de todos los problemas del mundo moderno³⁶². Así que, según fueran las orientaciones de las ideas de cada cual, se recurría a diferentes autoridades bíblicas y a diferentes autoridades pontificias. La diferencia no se debía sencillamente a una falta de definición del término *mundo*, sino que más bien, como acentuaba Bea, la oscuridad terminológica reflejaba también cierta imprecisión en el plano doctrinal³⁶³.

3) ¿Constitución conciliar o Carta sinodal?

El desacuerdo más importante durante esta discusión general inicial versaba acerca del título del esquema y acerca de la significación y la calificación teológica del texto. Según Silva Henríquez, el título era ambiguo; podía sugerir que aquel esquema no tenía valor dogmático, aunque «varios puntos doctrinales se contengan en nuestro documento»³⁶⁴. En cuanto a su calificación teológica, era suficiente referirse a la declaración de la Comisión Doctrinal del 6 de marzo de 1964. El adjetivo *pastoral* podía suprimirse, porque semejante adjetivo se aplicaba a todos los documentos conciliares: «Llamemos sencillamente al esquema 'Una Constitución sobre la Iglesia del tiempo presente'».

Pero esta opinión no era compartida por Siri y por Morcillo González. Ellos cuestionaban el término mismo de *constitución*. Sigaud argumentaba en forma silogística:

Una constitución es una ley fundamental en una esfera o en otra, y es conocida como ley esencial... Pero nuestro esquema no puede describirse como una ley... ni por su contenido ni por las personas a quienes se dirige. No es ni una ley referente a la creencia ni una ley referente a la acción. Los no bautizados no están sometidos a la autoridad de la Iglesia. Pero el esquema XIII se dirige tanto a católicos como a no católicos, tanto a bautizados como a no bautizados. Por tanto, no puede ser una ley, ya que carece de la autoridad del legislador. Ahora bien, si no es una ley, entonces mucho menos será una constitución³⁶⁵.

361. AS IV/2, 37.

362. AS IV/2, 49.

363. AS IV/2, 577. Cf. también König, quien pidió que el esquema tuviera como su punto de partida la comprensión bíblica de los conceptos del «mundo», del «hombre» y de la «historia» (AS IV/2, 27).

364. AS IV/2, 566; cf. *ibid.*, 565-566.

365. AS IV/2, 47-48.

Por eso, él sugería que al esquema se lo llamara un mensaje o una carta. Kominek replicó a este argumento dos días más tarde. Dejando a un lado el razonamiento basado en los destinatarios, él asentaba el valor legislativo del esquema argumentando a partir de su contenido:

A nosotros, los obispos polacos, nos parece que esta constitución pastoral se ocupa de la práctica pastoral y es el equivalente de la *Lumen gentium*, que expone la constitución fundamental de la Iglesia y en la que dogmas eternos y otras creencias obligatorias de la Iglesia se explican a la luz de los signos de nuestro tiempo y en un lenguaje apropiado. A esa constitución, que puede describirse como la que contiene la «ley de la creencia» (*lex credendi*), le corresponde el esquema XIII... como el que contiene una «ley de acción» (*lex agendi*), que establece para nosotros un programa y una manera de actuar en el mundo contemporáneo³⁶⁶.

Morcillo González recogía el argumento de Sigaud basado en los destinatarios del esquema, pero añadía que la teología de las realidades terrenas no se había desarrollado suficientemente para que pudiera contener en sí el valor de una ley para los católicos. Más aún, en recientes Concilios, el título de «constitución» se dio únicamente a textos de índole dogmática. Finalmente, él recordaba a los padres que, en contra de lo que el informe había dicho, no fue la Comisión de Coordinación la que decidió que el título de «constitución pastoral» era el que mejor se ajustaba al texto. Esa comisión —y no precisamente una mayoría de ella— únicamente aprobó el título que le había sido sugerido por la comisión mixta. A su juicio, el título era inadecuado, y él sugería que al esquema se lo llamara «Una Declaración de la Iglesia para el establecimiento de un diálogo con el mundo contemporáneo» o «Una Declaración de la Iglesia al mundo contemporáneo»³⁶⁷.

Sin duda alguna, para no multiplicar alianzas antinaturales, los alemanes, por su parte, pusieron entre paréntesis su vivo deseo de modificar el título del esquema. Pero, aunque no atacaban su carácter como constitución pastoral, trabajaron, no obstante, para reducir su importancia. Döpfner insistía en el hecho de que, aunque el esquema fuera enmendado y mejorado, seguiría siendo débil y estando lleno de imperfecciones. Por este motivo habría que decir abierta y humildemente que «nuestro documento es una especie de comienzo de un nuevo diálogo con el mundo, y este comienzo está caracterizado por no pocas dificultades»³⁶⁸. Era de esperar que el futuro aportase una «doctrina más clara, más abundante y más eficaz». Jaeger, por su parte, formulaba una sugerencia complementaria pero más concreta; proponía que, después del Concilio, se creara una comisión especial para elaborar un compendio que ofreciera un sumario de la doctrina católica acerca de los problemas de la actualidad, y que mostrara la armonía existente entre el progreso y la doctrina católica³⁶⁹. Estas intervenciones, a pesar de

366. AS IV/2, 387.

367. AS IV/2, 380; cf. 379-380. Según proseguía el debate, esta cuestión volvería a surgir. Por ejemplo, Heenan sugeriría que al esquema se lo llamara simplemente un mensaje; Conway prefería «Una Carta pastoral del Concilio para las personas de nuestro tiempo» o «Una Carta sinodal del Concilio dirigida al mundo» (*ibid.*, 66).

368. *Ibid.*, 29.

369. *Ibid.*, 576.

ser prudentes, mostraban importantes reservas en cuanto al valor del esquema y en cuanto a sus enseñanzas.

En esta fase, el tiempo transcurrido podía estar a favor del esquema o en contra de él: el texto podría ser aprobado sencillamente a causa de la presión de los acontecimientos o también por cansancio; por otro lado, la falta de tiempo podría convertirse en un pretexto para que el asunto no condujera a nada. Aquí también las posturas no eran rígidas y decididas, y no se atenían a las habituales divisiones³⁷⁰. Mientras que los ataques efectuados por Siri y Ruffini no eran en sí nada sorprendentes, las críticas formuladas por los alemanes originaron confusión en muchos padres. Y la geografía no podía explicar por sí misma las divisiones que habían surgido. Dos mentalidades se hallaban frente a frente: algunos preferían un enfoque más conceptual y dogmático; otros preferían un enfoque más experimental o más existencial.

4) Se va ganando la votación para la aceptación del esquema

Al final de la primera semana de debate³⁷¹, a pesar de todas las imperfecciones del esquema, la opción «posibilista» parecía llevar las de ganar. «Todo el mundo se da cuenta perfectamente», escribía Prignon, «de que es imposible rehacer de nuevo el esquema o, para decirlo más exactamente, no es posible volver a comenzar desde el principio...; que en este caso lo mejor es enemigo de lo bueno»³⁷². Los alemanes, a pesar de sus considerables, aunque refrenadas, críticas³⁷³, y a pesar de su deseo de reducir lo más posible el alcance del esquema, optaron por la solución de que el esquema debía ser mejorado. La conclusión de König señalaba en esta dirección: «El esquema ha entrado ya en la senda esencialmente correcta, y nosotros aprobamos esta nueva clase de doctrina conciliar. Pero el esquema logrará mejor su finalidad si su alcance se percibe con mayor claridad, si su manera de presentar la doctrina se simplifica, y si el texto se limita a los principios más graves y más fundamentales»³⁷⁴. Pero al final de una reunión de

370. La siguiente anotación, escrita por Dupont después de una conversación con H. Denis y con J.-M. Tillard, expresaba muy bien la atmósfera reinante: Denis y Tillard «se sienten disgustados por la rapidez con que se efectúan las votaciones; la mayoría de los obispos votan sin conocer demasiado el tema de que se trata. Se puede dar paso a lo que sea. Todo lo que ellos desean es que las cosas transcurran rápidamente. En cuanto al esquema XIII, podríamos hacernos la pregunta de si no sería preferible dejar que el sínodo de obispos efectuara su aprobación final» (JDupont, 24 de septiembre, 23). Después de una conversación con Morcillo, Philips estaba de acuerdo con la sugerencia de que el documento se titulara una «carta sinodal» (Prignon, notas personales, 26 de septiembre de 1965 [2]; Documentos de Prignon, 1592).

371. Algunas intervenciones posteriores discutieron el esquema en general, por ejemplo, las intervenciones de Gracias y de Slipyi el día 1 de octubre (cf. AS IV/2, 103-110).

372. JPrignon, 22 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1590).

373. En resumidas cuentas, los alemanes, aunque no atacaban violentamente el esquema, no se retrataban de la postura adoptada por ellos en agosto, con excepción de un solo punto: ellos no exigían que al esquema se lo llamara «Una Carta de los padres conciliares», en lugar de una «Constitución pastoral». Todas sus demás críticas se expresaron: las deficiencias epistemológicas y las lagunas teológicas del esquema (la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, la ausencia de una teología del pecado, de la gracia y de la redención), la insuficiencia en cuanto a consultar a laicos expertos en economía, la vaguedad del sujeto del esquema, la falta de una definición de lo que es el *mundo*, etc.

374. AS IV/2, 27.

Volk con los expertos Klostermann, Hirschmann, Ratzinger y Rahner, vemos que Semmelroth se vio obligado a sacar la conclusión de que, a pesar de la profundidad de las discusiones, él no había sacado nada útil para la mejora del esquema. Rahner no era suficientemente realista, y no podía determinar adecuadamente los resultados concretos que él quería obtener³⁷⁵.

Tan sólo quedaba la irreductible oposición que se negaba a votar sobre el esquema. Los más pesimistas, cuyo portavoz era Mons. Amici, no creían que el esquema pudiera mejorarse durante el breve tiempo que le quedaba al Concilio. Aunque era posible que eso decepcionara profundamente las expectativas de la opinión pública, los padres tenían que decidirse a dar respuestas tomadas del Evangelio, sin más desarrollos ni comentarios, a plantear cuestiones concretas y urgentes, en vez de obstinarse en revisar el esquema³⁷⁶. Cuando llegó el momento de pasar a una votación sobre la aceptación del esquema como texto de base para las discusiones, vemos que, de los veintiséis oradores, dieciocho parecían estar determinados a apoyar el esquema. Pero el 23 de septiembre, después que la asamblea hubo convenido en finalizar la discusión general del esquema, y el moderador de turno, Lercaro, llamó a que se votara sobre el esquema, 2111 padres votaron afirmativamente, tan sólo 44 votaron negativamente, y un solo voto fue declarado nulo³⁷⁷. Aun así, y a pesar de todo, los padres conciliares daban la impresión de estar desfasados, quedando por detrás de las opiniones de los católicos consultados hasta entonces. Con tan sólo unas pocas excepciones, como las de Jordan y Baudoux, a ninguno se le oyó expresar un vigoroso apoyo al esquema.

5) Los signos de los tiempos

Una vez que el texto hubo sido aceptado, se podía pasar ya a la discusión de sus diversas partes. El 23 de septiembre, la subcomisión que se ocupaba de los signos de los tiempos se reunió para poner las cosas a punto, antes de la discusión en el Concilio. La composición de esta subcomisión, que era en buena parte no europea, le confería un carácter especial, y ciertamente la subcomisión elaboró un texto que se distinguía de todos los demás producidos por el Concilio³⁷⁸. Mons. McGrath (Santiago de Veraguas), encargado de pronunciar el informe correspondiente a la «exposición introductoria», acentuó lo apropiado del método, si se quería iniciar un diálogo con el mundo. Señaló después que la subcomisión había tenido mucho empeño en incluir a padres y a exper-

375. TSemmelroth, 28 de septiembre de 1965, 128.

376. Cf. AS IV/2, 34. Amici hablaba en nombre de los obispos de las regiones Flaminia y Emilia. Su intervención fue redactada por U. Neri, uno de los colaboradores de Dossetti.

377. La votación se efectuó hacia el final de la congregación general, y el resultado se anunció al día siguiente. Cf. AS IV/2, 390, así como las actas de la congregación general (AS IV/1, 75).

378. Según las actas, los obispos que estuvieron presentes en esta reunión fueron McGrath, Nagae, D'Souza, Fernandes, Wright y Câmara. Los expertos fueron Ligutti, Martelet, Medina, Galilea, Gregory, Chenu, Houtart, Caramuru, Sugranyes de Franch, y De Habicht. Ese mismo día se reunió también la comisión mixta para el esquema XIII con el fin de aprobar el informe de Hengsbach. Se distribuyó asimismo la lista de los miembros de las diversas subcomisiones.

tos procedentes de todas las partes del mundo, pero especialmente de Asia, África y Latinoamérica, para que el texto no fuera un texto puramente occidental³⁷⁹.

Una exposición preliminar sobre la condición humana en el mundo actual sirvió como una especie de introducción descriptiva al esquema, una sucesión de acontecimientos que pretendía sugerir los cambios que el mundo contemporáneo se hallaba experimentando, y quería deducir su significado. McGrath era consciente del carácter un poco insólito de esta sección descriptiva, pero él defendía que era necesaria, en vista del método adoptado: la lectura y la interpretación de los signos de los tiempos, según había propuesto Juan XXIII.

Durante los días 23 y 24 de septiembre, ocho padres, tres de ellos belgas, hablaron sobre esta breve introducción al esquema; en conjunto, sus intervenciones no enriquecían realmente los argumentos escuchados hasta entonces, sino que contribuían simplemente a dar más apoyo a las observaciones ya escuchadas. Y así, las importantes reservas de los italianos fueron expresadas por Marafini, mientras las críticas alemanas se repitieron, esta vez duramente, en las intervenciones de dos personalidades de prestigio, Frings y Volk. No era sencillamente la exactitud de lo que el esquema decía lo que originaba dificultades a los alemanes y a los italianos; ellos cuestionaban el método mismo del esquema. Aunque no se dijo claramente, lo que disgustaba a estos oradores era el método inductivo del esquema, su enfoque empírico y descriptivo. Se sentían desconcertados porque no hallaban un tratado clásico sobre antropología cristiana que ofreciera una visión teológica del mundo tal como había sido creado por Dios, y que había caído luego en el pecado, que andaba buscando siempre la felicidad y la inmortalidad, que había sido redimido por Cristo, que se hallaba metido en la lucha incesante entre el bien y el mal, y que estaba en camino hacia su destino sobrenatural. Los oradores querían que el esquema pintara este «fresco» teológico (que es permanente e inmutablemente válido para el mundo, como diremos utilizando las mismas palabras expresadas por Volk), y que dejara a un lado los detalles circunstanciales o empíricos, las cosas que cambian en este mundo³⁸⁰.

En contraste, el cardenal Cardijn, un hombre acostumbrado a una manera distinta de pensar, en virtud de su práctica del método «ver-juzgar-actuar», se encontraba muy satisfecho de ese enfoque concreto y descriptivo. Él quería incluso hacer adiciones a la sección³⁸¹. De manera semejante, Himmer afirmó que el esquema merecía el asentimiento de los padres a causa de la elevada calidad de su descripción del mundo³⁸².

El otro gran debate tuvo que ver, de nuevo, con la interpretación del término «mundo». Por un lado, el significado «vago» y «confuso» dado al concepto en el esquema

379. Cf. el informe de McGrath, en AS IV/2, 391-394.

380. Cf. las intervenciones de Volk y de Marafini (respectivamente, AS IV/2, 406-410 y 410-414). Según Volk, el esquema debía decir al mundo lo que él no puede saber por sí mismo: el aspecto teológico de su existencia.

381. Cardijn insistía en que era «extraordinariamente importante [que el Concilio] considerara a los hombres no de manera general, sino tal y como ellos son en concreto en el mundo actual». Sugirió que se añadieran tres secciones, una sobre los jóvenes, otra sobre los trabajadores, y una tercera sobre los pueblos del Tercer Mundo (cf. AS IV/2, 394).

382. AS IV/2, 417-419.

condujo a Frings a sacar la conclusión de que tal esquema necesitaba una «revisión radical», y no simplemente pequeñas modificaciones o correcciones. Pero Charue, con la Biblia en la mano, quería que el término «mundo», expresado en el prólogo, significara el mundo moderno, al que la Iglesia predica que Dios es amor, el mundo al que ella proclama la salvación en Cristo; el orador quería también que el esquema se sometiera a un equipo de especialistas en Sagrada Escritura, que tuviera la competencia para efectuar las necesarias correcciones³⁸³.

Nuevamente los golpes asestados al esquema eran los que dominaban la discusión cotidiana. Frings, por ejemplo, que habitualmente apoyaba la reforma de la Iglesia, se había disociado a sí mismo del esquema; la oposición no procedía únicamente de los que eran etiquetados como conservadores. De nuevo, Elchinger trató de adoptar una posición intermedia. Él recomendaba también una reestructuración del esquema y pedía, de acuerdo con sus colegas alemanes, que los desarrollos puramente descriptivos acerca del mundo fueran «abreviados o resumidos». Pero esto no le condujo a desear, como ocurría con sus colegas de allende del Rin, que se hiciera una descripción puramente teológica del mundo. Proponía, más bien, que se ampliara todo lo que tenía que ver con las relaciones entre la Iglesia y el mundo contemporáneo, y se tratara de manera muy concreta y práctica, de modo que la Iglesia llegara a ser más capaz de servir al mundo de hoy día³⁸⁴.

Todas estas diferentes propuestas de reestructuración del esquema hacían caso omiso del método especial utilizado en él: la lectura y la interpretación de los signos de los tiempos; para Chenu, este método era el aspecto más importante del esquema³⁸⁵. No se trataba de partir de las encíclicas y de los concilios, ni de exponer una visión teológica, sino de la lectura de lo que en realidad es el mundo. Este hecho de dar la vuelta completa parecía ser difícilmente realizable. Esa falta de comprensión hacia la orientación básica y el plan fundamental del esquema no permitía augurar nada bueno para el resto de la discusión.

383. Frings tenía otras dos quejas contra el esquema: la actitud condescendiente de la Iglesia hacia el mundo, y una ambigüedad con respecto a la finalidad del esquema. Se reconocían aquí las críticas formuladas por J. Ratzinger contra la ambigüedad en los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo» (según Semmelroth, la intervención de Frings fue redactada por Ratzinger [cf. T Semmelroth, 24 de septiembre de 1965, 127]). La intervención de Frings se encuentra en AS IV/2, 405-406, y la de Charue, *ibid.*, 419-422. Abasolo y Lecue (India) señalaba igualmente la ambigüedad en el empleo del término «mundo» (*ibid.*, 397).

384. Esta intervención del obispo auxiliar de Estrasburgo argumentaba y se desarrollaba plenamente sobre lo que el texto afirmaba (en el n° 2) que era la finalidad del esquema, a saber, explicar cómo la Iglesia concibe su presencia y su actividad en el mundo. Elchinger quería que el esquema, en conexión con todos los rasgos característicos del mundo moderno, explicara muy concretamente cómo la Iglesia trataba de hacer frente al desafío que cada uno de esos rasgos le planteaba (AS IV/2, 118-126). Más tarde, el 30 de septiembre, en un documento distribuido por el *Deutsches Pressezentrum*, Elchinger comenzaba formulando la protesta: «El esquema XIII no es un esquema francés». Sobre la función de Elchinger como mediador entre los obispos franceses y los obispos alemanes, cf. K. Wittstadt, *Bischof Elchinger auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Eine Bischofspersönlichkeit zwischen der deutschen und der französischen Kirche*: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 61 (1999) 367-380.

385. El 2 de octubre, Chenu envió una nota a McGrath acerca de las diversas intervenciones que él había escuchado sobre la primera parte del esquema XIII (Documentos de McGrath, 1/04, 4 páginas). El 10 de octubre, envió algunas observaciones a Hengsbach, expresadas en el mismo sentido (Documentos de Hengsbach, 118 y 122).

Una vez tratada ya la exposición introductoria, se podía pasar a la primera parte del texto con sus cuatro capítulos: la vocación de la persona humana, la comunidad humana, el significado de la actividad humana en el mundo, y el papel de la Iglesia en el mundo moderno. La discusión comenzó el viernes, 24 de septiembre, pero el tiempo que restaba de la congregación general en aquel día permitía tan sólo que el debate se iniciara antes de la pausa del fin de semana. Treinta y ocho padres iban a hacer uso de la palabra en este debate que duraría tres días³⁸⁶. Algunos de esos padres hablaron sobre puntos que se juzgaba que quedaban al margen del tema³⁸⁷. Otros expresaron un juicio general sobre el esquema, como si se estuviera discutiendo aún el conjunto del texto³⁸⁸; en particular, dos obispos alemanes reanudaron el ataque pidiendo que el esquema fuera reestructurado y que se adoptara un método diferente del que se había seguido en la exposición general. Schick, obispo auxiliar de Fulda, propuso que el esquema fuera reestructurado y se ocupara de diversos temas más brevemente, de modo más orgánico y desde una perspectiva bíblica de lo que es la humanidad. Aunque esta intervención pasó casi inadvertida, sin embargo, suscitó una reacción viva en Chenu, cuya copa estaba ahora rebosando después de escuchar cómo cuatro obispos alemanes atacaban el esquema, ensañándose contra él³⁸⁹. En aquel mismo día la intervención sumamente crítica de Bengsch (Berlín) alborotó más las cosas³⁹⁰. Aunque él dio muestras de gran moderación y excusó los tanteos en el enfoque de la comisión por ser debidos a la novedad de semejante texto en la historia de los concilios, sin embargo, torpedeó el esquema reduciendo considerablemente su alcance, sugiriendo que el Concilio se limitara a enunciar de manera clara y sucinta algunos principios generales, dejando al Papa, a los obispos (especialmente a los sínodos de obispos), a los teólogos, a los sacerdotes y a los fieles la responsabilidad de llevar a cabo el diálogo con el mundo moderno.

En opinión de Bengsch, la discusión había hecho ver con evidencia que la concepción misma del esquema era defectuosa. En cualquier caso, el documento debía entenderse como una declaración y no como una constitución³⁹¹. Un esquema de su extensión

386. Hubo seis intervenciones el 24 de septiembre, otras trece el lunes, 27 de septiembre, y otras quince el martes, 28 de septiembre. Una intervención más tuvo lugar el 1 de octubre.

387. D'Souza (Bhopal) habló sobre la reforma de la Iglesia y fue llamado al orden por el moderador, Döpfner; Batanian habló sobre la introducción.

388. Así sucedió con la intervención de Cantero Cuadrado (Zaragoza), quien declaró que el documento contenía una mezcla de elementos clericales y naturalistas; que erraba en cuanto a su ingenuo optimismo, y que estaba caracterizado por una mentalidad occidental. Lo mismo ocurrió, pero esta vez en un tono mucho más positivo, con A. Rossi, quien habló en nombre de noventa y dos obispos brasileños, y afirmó que estaba contento de que la comisión hubiera tenido en cuenta las observaciones formuladas durante el tercer período.

389. Cf. AS IV/2, 636-638; la reacción de Chenu se halla referida en una carta a Hauptmann del 1 de octubre de 1965 (Documentos de Hauptmann, 1855). En opinión de Chenu, no era necesario modificar la estructura y la inspiración del esquema. No era producto del oportunismo el hecho de que el texto comenzara con observaciones acerca de la condición humana y terminara con Cristo; lejos de eso, este enfoque expresaba una teología que se negaba a deducir de la cristología una antropología cristiana, o a presentar una «doctrina social» basada en la autoridad. Su intención era discernir en la humanidad la capacidad —una potencia obediencial— para recibir la palabra de Dios.

390. AS IV/2, 653-656. Ocho padres suscribían esta intervención.

391. Bengsch, que había propuesto un esquema alternativo, recogía en él una sugerencia del episcopado alemán, el cual, como no podía echar abajo el esquema, quería al menos reducirlo a su más simple expre-

(106 números), que recogía tantas cuestiones concretas que exigían soluciones diferentes según las distintas naciones, y que trataban de responder a los deseos y a las expectativas de tantas personas, sobrepasaba las posibilidades ofrecidas por el cuarto período. La comisión no tenía otra opción que hacer su trabajo aprisa y corriendo, al estar sometida a la presión del calendario.

Cuando la asamblea volvió su atención hacia la cuestión del ateísmo y la centró en él, entonces otras intervenciones sobre la sección introductoria causaron poca impresión, ya sea porque se hallaban menos articuladas, o bien porque se ocupaban de puntos menos centrales³⁹². Incluso algunas que eran de gran calidad no llamaron mucho la atención; por ejemplo, la intervención de Guerry, que repitió el llamamiento que Pablo VI había hecho en Bombay, y la de Garrone, que habló sobre el dogma de la creación³⁹³. Durante el debate, llegó también luz del Oriente. Las intervenciones, el primer día del debate, de Ziadé (arzobispo maronita de Beirut) y de Meouchi (patriarca maronita de Antioquía) elevaron el tono del debate. Ambos hablaron de la resurrección como del corazón de la antropología cristiana: una cuestión que el esquema debía desarrollar³⁹⁴.

6) El ateísmo y el comunismo

Al final, las observaciones sobre la siguiente sección se centraron en el n° 19 del capítulo primero, que trataba del ateísmo. Desde el comienzo mismo del Concilio, en realidad desde el mensaje dirigido a la humanidad, el Concilio había tratado por todos los medios de evitar una confrontación con los representantes de los países orientales y de formular una condena explícita del comunismo. Hasta entonces había logrado esquivar esas dos cuestiones. El texto que se hallaba ahora sometido a discusión era el resultado de una difícil solución de avenencia. Y no era sorprendente el que no tuviera toda la claridad deseada. Yuxtaponía un tono polémico con una apertura al diálogo; ofrecía una descripción muy precisa del marxismo, pero evitaba mencionar su nombre.

Algunas personalidades dirigentes hablaron durante este debate, entre ellas König, presidente de la nueva Secretaría para los no cristianos; Máximos IV, quien habló por

sión. Bengsch recogía igualmente una sugerencia de Volk: invertir el orden de los capítulos de la primera parte, convirtiéndose el capítulo cuarto en el capítulo primero. Véanse también las observaciones escritas de Bengsch en AS IV/2, 656-657.

392. Cf., en particular, la intervención de Méndez Arceo (Cuernavaca), que criticaba el silencio del esquema acerca del psicoanálisis (AS IV/2, 625-627); su intervención suscitó muchos ecos y fue recibida muy favorablemente por la prensa. Podemos contemplar bajo este mismo aspecto las intervenciones de Klepacz (Lodz), Corboy (Zambia), Corral (Ecuador), Kuharic (Zagreb) y Romero Menjíbar (España).

393. Cf., respectivamente, AS IV/2, 485-487 y 634-635. Se podrá incluir también en esta categoría la intervención de Richaud (Burdeos), quien, aunque se sentía bastante satisfecho del esquema, sugería no obstante algunos pequeños retoques, en particular el uso de la expresión «doctrina social de la Iglesia». Aquí habría que incluir también la intervención de A. Fernández (Maestro general de la Orden de predicadores), que acentuaba la fraternidad universal de los hombres, la cual se derivaba de la unidad de su origen y de su creación por Dios (AS IV/2, 498-501).

394. Cf. AS IV/2, 422-431 y 437-439.

primera vez durante el cuarto período; Florit, uno de los tres vicepresidentes de la Conferencia episcopal italiana; y el padre Pedro Arrupe, nuevo superior general de los jesuitas. Fue el cardenal Šeper, cuya autoridad era tanto mayor porque había vivido bajo un régimen ateo, el que inició el debate sobre el tema. Las catorce intervenciones siguientes ofrecieron toda la gama posible de posturas. Por fortuna, en su declaración de apertura Šeper adoptó un tono moderado y abrió perspectivas que un buen número de oradores pudieron respaldar. En primer lugar, hizo ver claramente que el Concilio no podía guardar silencio sobre el tema. Muchas personas tenían el ateísmo como su herencia y lo consideraban como un auténtico humanismo³⁹⁵ y como una condición para el progreso humano. Pero ¿cómo iba a hablar el Concilio sobre una cuestión tan delicada? ¿Cómo había que hablar correctamente acerca del ateísmo? El arzobispo de Zagreb excluía tres enfoques: la condenación, la predicación de la palabra de Dios, y la conversión de los ateos. El orador prefería que el Concilio se esforzara por mostrar cómo los cristianos podían entender el ateísmo y aceptar la existencia de personas ateas. Terminó acentuando que la responsabilidad por la difusión del ateísmo recaía algunas veces sobre cristianos que defendían el orden establecido y eran incapaces de fomentar los valores evangélicos que se ven algunas veces en los ateos, aunque no quede inmediatamente patente su fundamentación divina³⁹⁶.

Estas opiniones fueron ampliamente compartidas por otros oradores. Aunque hubo un rápido acuerdo en que había que abordar la cuestión del ateísmo, sin embargo, la mayoría de los oradores se atuvieron al parecer de Šeper, es decir, ellos no querían que se formularan condenas, sino que se presentara de manera positiva la doctrina católica y que hubiera un compromiso más explícito de la Iglesia en favor del fomento de la justicia³⁹⁷. Asimismo, haciéndose eco de Šeper, varios oradores expresaron la opinión de que el ateísmo, o al menos su difusión, era atribuible en gran medida a las injusticias y a la opresión de algunos seres humanos por otros (Mons. Pildáin, quien pensaba que el capitalismo era la causa del ateísmo; Máximos IV), pero era atribuible también, en grado no menor, a lo débil que había sido el testimonio cristiano. Máximos acentuó la idea de que muchas personas habían llegado a ser ateas porque estaban escandalizadas de «un cristianismo mediocre y centrado en sí mismo», el cual era «incapaz de realizar un esfuerzo constante en favor de su solidaridad con los pobres», así como también a causa del «egoísmo de algunos cristianos»³⁹⁸. Citando a Pablo VI, el

395. Ésta era también la opinión de Mons. Marty.

396. AS IV/2, 435-437.

397. Así sucedió en particular con König, quien insistía en que una actitud pastoral evitaría excomulgar a nadie, y buscaría, en cambio, los medios de coexistir con el resto de la humanidad: una opinión compartida por Pildáin y por Máximos, quien afirmó que a la humanidad no se la salvaría del ateísmo condenando al marxismo. El patriarca añadía que el socialismo y el marxismo, como formas modernas de economía y sociología, no requerían una condena, sino que necesitaban la levadura del Evangelio, si lo que quería conseguirse era disociarlos del ateísmo.

398. AS IV/2, 451-454. Once obispos habían firmado esta declaración, entre ellos Himmer, un importante dirigente del Grupo de la Iglesia de los pobres. Según A. Wenger, la intervención de Máximos debía mucho al padre Gauthier (Wenger IV, 149). En todo caso, las ideas propuestas por Gauthier en una conferencia pronunciada en Roma aquel mismo día (CCCC, 28 de septiembre de 1965) eran muy acordes con la intervención de Máximos IV; señalaré de paso que, el 30 de septiembre, el patriarca tomaría parte en la pre-

orador señaló también los valores de los ateos, «valores que estaban tomados de nuestro Evangelio», y que era preciso «reconducir a sus verdaderas fuentes». En el fondo, los oradores querían dar a entender que muchos ateos no se oponían a Dios, sino que únicamente estaban aguardando «una presentación más veraz de Dios», «una religión que se encontrara más en armonía con la evolución histórica de la humanidad»³⁹⁹, y una vida cristiana más auténtica. De hecho, como insistía König, ¿acaso el alma no era naturalmente cristiana?; y para remediar el mal del ateísmo, ¿acaso no sería suficiente que la Iglesia realizara mejor su tarea de promover la justicia social y de combatir la ignorancia religiosa?⁴⁰⁰

Aquellos padres que estaban más preocupados por conocer correctamente el ateísmo antes de condenarlo, propusieron otras distinciones: se trataba de establecer distinciones entre diferentes formas de ateísmo (König); recordar la distinción efectuada por Juan XXIII entre las doctrinas y movimientos ateos y los ateos mismos (Máximos IV; Marty, König⁴⁰¹); y sostener la distinción entre el ateísmo que brota de una convicción personal y un ateísmo de masas impuesto a la fuerza (Wojtyła). Por otra parte, Florit pensaba que era imposible distinguir entre el materialismo dialéctico y su naturaleza atea. De hecho, él pensaba que el esquema debía declarar, claramente y sin equívocos, la imposibilidad de esta distinción, de tal manera que los católicos no pudieran pensar que el marxismo pudiera hacerse aceptable limitándolo a la esfera económica y rechazando las doctrinas ateas y materialistas que lo acompañaban. Para Florit, las dos dimensiones se hallaban vinculadas entre sí «necesariamente».

Aunque cierto número de obispos pedían el diálogo (König, Máximos, Marty), su postura no era compartida por todos. Los obispos de la Europa oriental, que hablaban basándose en la propia experiencia, temían que el Concilio se mostrara débil frente a este azote del mundo contemporáneo. La expresión más violenta fue indudablemente la de Mons. Hnilica, un obispo checoslovaco que había estado recluido en un campo de concentración y que ahora vivía exiliado en Roma. Recordó a sus oyentes que una característica de la condición de la Iglesia en el mundo moderno era precisamente la de que, en gran medida, la Iglesia vivía oprimida bajo un ateísmo militante que dependía de un sistema político y económico impuesto a la fuerza a sus ciudadanos⁴⁰². Declaran-

sentación de la traducción italiana del libro de Gauthier sobre la Iglesia de los pobres y el Concilio. De Lubac, refiriéndose a la intervención del patriarca, escribía en su diario: «Ellos se están sirviendo de él, y él es demasiado anciano para darse cuenta de eso. Hoy permitió que le controlara por completo el Abbé Gauthier» (JdeLubac, 27 de septiembre de 1965, 633).

399. Las palabras citadas eran fórmulas utilizadas por Máximos IV. König hablaría en el mismo sentido, al exponer como opinión suya que muchos ateos lo eran porque no tenían una idea correcta a cerca de Dios. Marty presentó extensamente ideas parecidas (AS IV/2, 632-633). De Lubac estaba muy disgustado con la intervención de Marty, que él consideraba sumamente ingenua al pretender que no había verdaderos ateos. En opinión de H. de Lubac, esto era una invitación a «poner a la Iglesia en manos del partido comunista, al considerarse que la concepción comunista de la persona humana y del orden humano eran supuestamente perfectas y no merecían ninguna crítica». Las dos personas se reunirían más tarde, el 29 de septiembre, para explicarse sus respectivas ideas (JdeLubac, 28 y 29 de septiembre, 634 y 636-637).

400. Cf. su intervención en AS IV/2, 454. Él se refirió expresamente al cardenal Šeper.

401. Esta distinción no está tomada de la intervención de König en el aula, sino de una entrevista que él concedió al *Corriere della Sera* el día 24 de octubre.

402. AS IV/2, 629-631.

do que él no hablaba movido por el odio sino por el amor a sus hermanos perseguidos, recordaba al Concilio que el ateísmo era la amenaza más grave de nuestra época; él sugería incluso que se dedicara un esquema especial a este tema.

El mismo tono se escuchó en la intervención de Mons. Rusnack (obispo auxiliar de Toronto, de rito ucraniano), que el 13 de abril de 1955 había sido detenido, juntamente con todos los religiosos del país, y recluido en un campo de concentración. Atacó directamente al «comunismo» (el término se escuchó diez veces en su intervención), y consideró escandaloso el que un Concilio del siglo XX dejara de afrontar este problema. En su opinión, la cuestión del comunismo no podía reducirse a la del ateísmo, y el Concilio no podía guardar silencio acerca de ella⁴⁰³. Aunque algunos padres temían que una confrontación con el comunismo contribuyera a un empeoramiento de la situación de la Iglesia en los países del Este, Rusnack pensaba que, por el contrario, los comunistas tenían miedo de que se diera publicidad a esos hechos y acabarían por conceder lo que la opinión pública mundial reclamaba con insistencia. Matizando más las cosas, Mons. Elko (de los rutenos, Pittsburgh) quería también que el Concilio formulara una condena más explícita del ateísmo⁴⁰⁴. No nos sorprenderá el que este debate sometiera a dura prueba a los observadores del patriarcado ortodoxo de Moscú.

Fue finalmente la intervención del padre Arrupe, superior general de los jesuitas, la que suscitó mayor revuelo en el aula, en los medios de comunicación (especialmente en los Estados Unidos) y en su propia orden religiosa⁴⁰⁵. Centró su intervención en la organización de la lucha contra el ateísmo, y quería ofrecer al Concilio un plan de acción algo parecido al desarrollado por la Compañía de Jesús por un llamamiento expreso de Pablo VI⁴⁰⁶. Por desgracia, el tono de su actuación adquirió un carácter demasiado agresivo e incluso militarista, cuando describió el ateísmo como una plaga que estaba invadiendo a la Iglesia, contaminando a la casi totalidad de la cultura, y ejerciendo un control casi absoluto sobre los medios de comunicación social; esta última afirmación,

403. *Ibid.*, 639-642. Aunque a él le gustaba lo que se había dicho acerca del ateísmo marxista (a pesar de que la declaración había sido demasiado breve), sin embargo, era insuficiente. Se necesitaba una sección más extensa que profundizara más en la cuestión del ateísmo, y una declaración especial sobre el comunismo teórico y práctico. Pildáin habló también sobre el comunismo, pero, a diferencia de Rusnack y siguiendo la doctrina clásica de las encíclicas, él quería que el Concilio condenara también el capitalismo liberal.

404. En ese mismo momento, una petición suscrita por 473 sacerdotes de los Estados Unidos solicitaba que el Concilio formulase una clara condena del comunismo.

405. AS IV/2, 481-484. La traducción inglesa se encuentra en *Council Daybook* 4, 61-62. Dupont habla de un «grave eco en el Bíblico... Para esta intervención el superior general de los jesuitas no había consultado a casi nadie (exceptuado algún que otro español). Los de su entorno le dieron a entender claramente que él había cometido un error» (JDupont, 29 de septiembre de 1965, 50). Rouquette confirma que no se había consultado a los adjuntos (JRouquette, 28 de septiembre de 1965). La afirmación de Arrupe de que el comunismo se había infiltrado en los círculos de la prensa molestó profundamente a los periodistas, especialmente en los Estados Unidos, y ellos no dejaron de condenar la declaración.

406. Cuando Pablo VI recibió a los participantes en la congregación general de los jesuitas, el 7 de mayo de 1965, confió a la Compañía de Jesús la tarea de luchar contra el ateísmo. Se desarrolló un plan con este fin, y el 23 de septiembre (cuatro días antes de su intervención), Arrupe fue recibido por Pablo VI. Según Rouquette, el Papa había aprobado su texto, lo mismo que lo había hecho Dell'Acqua (JRouquette, 11 de octubre de 1965).

desde luego, hirió profundamente a los periodistas⁴⁰⁷. Ansioso de entrar en acción, prietas las filas y con un plan de acción, instaba a sacrificar todos los intereses particulares de las distintas diócesis con el fin de prestar «absoluta obediencia al Sumo Pontífice», una propuesta que dejaría perplejos a muchos padres. ¿Significaba que había que situar a toda la Iglesia bajo el mandato de la Compañía de Jesús? Arrupe, que no había estado presente durante las luchas de períodos anteriores, no sabía lo áspera que había sido la batalla por la colegialidad, y no entendía por qué los obispos se sentían ahora tan enojados cuando alguien parecía querer retornar a ese tema, abogando por una acción centralizada. En todo caso, esta áspera intervención suscitó mucho disgusto entre los periodistas, entre algunos episcopados, especialmente el episcopado francés, y entre muchos observadores⁴⁰⁸. Al venir de un español, la evocación de la «constitución de una sociedad cristiana» dejaba consternados a los oyentes. ¿Se trataba de un llamamiento a crear un Estado cristiano, al estilo del erigido por Franco? Todos estos malentendidos contribuyeron a descalificar esta entrada de Arrupe en los trabajos del Concilio.

La discusión sobre el ateísmo volvió a suscitar la cuestión sobre la libertad religiosa. König sugirió que el Concilio condenara toda clase de persecución, porque la libertad de conciencia debía ser un derecho inalienable de toda persona humana. Sugirió incluso que el Concilio pidiera a los gobiernos ateos que firmaran públicamente un texto que garantizase la libertad religiosa. En el otro extremo, Santos quería que se eliminara de este esquema cualquier referencia a la libertad religiosa; él pensaba que tal referencia se hallaba fuera de lugar, porque había otro documento que se ocupaba ya de esa cuestión. No nos sorprenderá el que también Mons. Llopis Ivorra (Coria-Cáceres) fuera de esa misma opinión.

Al acabar este largo y ardoroso debate, el moderador anunció el final de las intervenciones sobre la primera parte del esquema; los padres podían proseguir ahora discutiendo otras cuestiones del esquema XIII⁴⁰⁹. Evidentemente, quedaba aún mucho por hacer, especialmente si se quería lograr una versión más satisfactoria del n° 19, que ha-

407. Cf. Études (noviembre de 1965) 575ss; ICI (15 de octubre de 1965) 33; The Tablet (16 de octubre de 1965) 1162; Der Spiegel (27 de octubre de 1965) 85-87; NCWC News Service (22 de octubre de 1965); y Catholic Herald (29 de octubre de 1965); *Council Daybook, Session 4*, 59. Las reacciones de Rouquette y de H. de Lubac diferían vivamente. El primero exponía las limitaciones de esta intervención; el segundo la consideraba «rica y oportuna», aunque había sido entendida erróneamente y criticada (JdeLubac, 27 y 28 de septiembre de 1965).

408. Cf. JRouquette, 29 de septiembre de 1965, sobre la «explosión» que esta intervención originó en el grupo americano y sobre las reacciones de Duff, quien acusó al superior general de los jesuitas de ser peor que McCarthy y de ver comunismo en todas partes, etc. Rouquette admitió incluso que Arrupe daba la impresión de «regresar a los temas de nuestros integristas, que piensan que la mafia atea es la que domina en el mundo libre». Arrupe tuvo que vérselas con la decena de periodistas jesuitas de *La Civiltà Cattolica*, y hubo de justificarse ante ellos. Rouquette tuvo la impresión de haber escuchado un alegato de defensa y de haber tropezado con un «muro de incompreensión», que quizá era —añadía él— «más aparente que real», porque se dio cuenta de que Arrupe era una persona muy inteligente y que no podía desdeñarse en público (JRouquette, 11 de octubre de 1965). Además, él hacía notar que Arrupe reajustaba más tarde lo que había querido decir. Arrupe se reunió también con los cardenales franceses, acompañados por Garrone y Veuillot, y explicó más claramente cuál era su pensamiento.

409. Habría tres intervenciones el día 1 de octubre en la 140ª congregación general, pronunciadas por Slipiy (sobre el ateísmo), Gracias (Bombay) y Schmitt (Metz).

bía hecho que surgieran tantos problemas⁴¹⁰. Por el momento, lo único que se podía hacer era seguir la sugerencia de Marty y confiar la nueva versión a la secretaría encargada del diálogo con los no cristianos.

7) Cuestiones disputadas

El 29 de septiembre, después de siete días de largos y penosos trabajos, el Concilio comenzaba a tratar de un tema que prometía ser aún más turbulento y delicado⁴¹¹. El informe de Hengsbach marcó la apertura del debate sobre la segunda parte del esquema⁴¹², que tenía cinco capítulos: el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económica y social, la vida de la comunidad política, y la guerra. Como señalaba el relator, esta transición conduciría a la discusión de cuestiones concretas, que probablemente harían surgir muchas disputas. Recordó a los padres que, dada la variedad de las situaciones que podían verse en toda la latitud del mundo, el Concilio no se implicaría en el estudio de cuestiones demasiado específicas, y que, por tanto, precisamente en esta segunda parte había que hacer distinción entre los principios generales y las aplicaciones específicas. En particular, hizo notar las dificultades que había experimentado la comisión para llegar a una postura en la cuestión relativa a la guerra y la paz. Aunque se refirió a las posibles controversias acerca del capítulo sobre la guerra y la paz, no formuló tales predicciones acerca de la discusión del capítulo sobre el matrimonio y la familia, a pesar de que no hubo ningún otro capítulo en el esquema XIII que diera origen a tantas disputas. Veintiséis padres hablarían sobre el tema, un número mayor de oradores que el que había participado en la discusión general del esquema⁴¹³ (los cuatro capítulos de la primera parte no habían originado en total sino treinta y ocho intervenciones). De este modo los padres quedaban advertidos previamente de que el Concilio iba a entrar en un período turbulento.

a) De la *Casti connubii* al Vaticano II

Durante el debate general sobre el esquema III, Mons. de Proença Sigaud había señalado que en los veinte volúmenes de las enseñanzas de Pío XII los padres conciliares

410. Antes de que finalizara el debate sobre el esquema XIII, es decir, el 29 de septiembre, un grupo de padres difundió una petición para que se introdujera en el n° 19 una condena del comunismo (AS V/3, 557-563). Cf. G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II*, en A. Melloni (ed.), *Vaticano II à Moscou (1959-1965)*, Leuven 1997, 147-187.

411. Cómo debían proceder los trabajos sobre la segunda parte del esquema había quedado decidido en la reunión de los moderadores el 28 de septiembre (cf. las actas, AS V/3, 383). Los moderadores habían pedido que, a diferencia de lo que se había hecho en la discusión de la primera parte, la discusión de la segunda parte se hiciera capítulo por capítulo, de forma que la discusión pudiera ser más coherente y no se ocupara de varias cuestiones a la vez (cf. la carta de Mons. De Vito, *ibid.*, 384).

412. AS IV/3, 13-16.

413. Podría decirse que este capítulo hacía juego con el capítulo sobre la guerra y la paz, pero las tres intervenciones que tuvieron lugar el último día del debate (8 de octubre) no tenían nada que ver con el capítulo quinto.

hallarían instrucciones sobre todos los problemas del mundo contemporáneo. El Vaticano II únicamente debía repetir, de manera más completa y solemne, las enseñanzas del Magisterio ordinario de los pontífices recientes. No había necesidad de reflexionar sobre nuevas cuestiones o de adoptar un lenguaje nuevo y nuevas perspectivas acerca de las enseñanzas del pasado. Contrariamente a lo que Juan XXIII había encarecido en su discurso de apertura, parecía que el Concilio necesitaba únicamente repetir y estampar su sello sobre las enseñanzas de los papas. Así, pues, en la discusión del capítulo sobre el matrimonio, según de Proença Sigaud, era imposible ir más allá de la *Casti connubii*: «¡Al principio de su encíclica *Casti connubii*, Pío XI había explicado ya la naturaleza y la dignidad del matrimonio y lo había hecho muy bien y muy brevemente!»⁴¹⁴. Todo se había dicho ya; lo único necesario era repetirlo. Esto era verdad especialmente en lo que respecta a los fines del matrimonio. «En su resolución del 1 de febrero de 1944», recordaba Muñozerro a los padres, «la congregación del Santo Oficio había prohibido la opinión de que el fin primario del matrimonio no es la procreación y la educación de los hijos»⁴¹⁵. Lo mismo sucedía con la cuestión de la fecundidad.

Refiriéndose a la intervención de Ruffini, Mons. Reuss expuso claramente que, desde que la cuestión había sido confiada a una comisión, no debía considerarse como si todo estuviera ya resuelto⁴¹⁶. Lejos de eso, habría que seguir estudiando, como había pedido Suenens en una intervención que terminó por decepcionar a muchos⁴¹⁷.

b) Volver a pensar en las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia

Aunque cierto número de padres se mantuvo adherido firmemente a las posturas expuestas en la *Casti connubii*, otros querían una renovación de lo que la Iglesia debía decir acerca del matrimonio y la familia. Las dos primeras intervenciones ilustraban la diferencia entre los dos enfoques.

Tan pronto como comenzó el debate, el cardenal Browne ponía sobre el tapete la distinción entre «el fin primario, es decir, el fin que determina esencialmente la naturaleza del objeto del pacto conyugal, a saber, la procreación y educación de los hijos», y «los fines secundarios o concomitantes esenciales», a saber, «la ayuda mutua y el remedio a la concupiscencia»⁴¹⁸. Esta afirmación sería repetida, como en una letanía, por

414. AS IV/3, 17. Se refirió también a recientes decretos de la Santa Sede. Varios otros padres se referían igualmente a la encíclica de Pío XI: Muñozerro (*ibid.*, 37-39), Majdanski (*ibid.*, 42-44), Da Silva (*ibid.*, 73-74) y Von Streng (*ibid.*, 90-91).

415. Alonso Muñozerro (*ibid.*, 38).

416. Reuss (*ibid.*, 84).

417. Cf. su primer *votum* (AS IV/3, 30-31). En los Documentos de Prignon se encuentra un esquema de una intervención para Suenens, así como las reflexiones de S. Moore, enviadas a Prignon el 16 de septiembre de 1965, sobre este *votum* de Suenens (Documentos de Suenens, 2764 y 2765). Su segundo *votum*, que sugería una celebración para renovar las promesas del matrimonio, condujo a una controversia en la prensa italiana, que lo interpretaba como una propuesta de que los matrimonios fueran por período limitado y renovable. Suenens tuvo que enviar a la prensa una demanda de retractación (cf. *Il Messaggero*, 30 de septiembre de 1965 [el telegrama enviado por Suenens en ese mismo día se encuentra en los Documentos de Prignon]).

418. AS IV/3, 69.

Ruffini y por Alonso Muñoyerro. Inmediatamente después de Browne, le tocó a Léger el turno para hacer uso de la palabra. Aunque reconocía que la nueva redacción del esquema era mejor que la anterior, el orador se temía que en su forma actual iba a decepcionar profundamente las expectativas legítimas de los fieles. El principal defecto del esquema era que seguía describiendo el matrimonio como «una institución ordenada a la procreación y educación de los hijos»⁴¹⁹, en vez de basar su descripción en las personas que el matrimonio une para que constituyan una comunidad de vida y amor. Según el arzobispo de Montreal, describir el matrimonio como una institución al servicio de la procreación «es ciertamente falso y destructivo de la dignidad del amor». Era necesario reflexionar partiendo de otra perspectiva, a saber, la de «una íntima comunidad de amor».

Sin adoptar por completo la propuesta radical de Léger de rehacer el capítulo partiendo de otra perspectiva, varios padres consideraban el amor conyugal como la realidad a partir de la cual había que reflexionar acerca del matrimonio. Los padres que adoptaban esta perspectiva eran también los que hacían referencia a las expectativas de los fieles y del mundo; los defensores de una repetición de las antiguas enseñanzas no hacían tales referencias⁴²⁰. R. de Roo, en particular, el cual hablaba en nombre de treinta y tres obispos y había consultado a un gran número de parejas casadas, recalcó claramente las riquezas del amor conyugal. Urtasun (Aviñón) habló algo extensamente en el mismo sentido, argumentando que ninguna otra relación interpersonal tenía un carácter tan sagrado como la relación del amor conyugal, y que por este motivo ese amor conyugal merecía ser fomentado y defendido en sus pertinentes derechos⁴²¹. Sin embargo, según las culturas, el reconocimiento del amor conyugal no se presentaba siempre en la misma perspectiva: en unos casos, dicho amor conducía al matrimonio; en otros, brotaba de la unión⁴²².

Aunque el enfoque más personalista, basado en las relaciones interpersonales, logró así hacerse oír, sin embargo el enfoque basado en los fines primarios y secundarios se

419. *Ibid.*, 21. Léger ofreció un nuevo texto en lugar del que se había presentado a discusión (*ibid.*, 25-29). Más tarde, Devoto diría en sus observaciones escritas que él aceptaba la postura de Léger (*ibid.*, 194).

420. Tales referencias se encuentran en la intervención de Léger («Me temo que el esquema va a decepcionar las expectativas legítimas de la gente» [*ibid.*, 21]); en la de R. de Roo («Mirad lo que especialmente los laicos están aguardando» [*ibid.*, 75]), y asimismo en la de Urtasun («[El esquema] no responde adecuadamente a las expectativas de la gente de hoy» [*ibid.*, 78]). Los obispos canadienses, especialmente los de lengua francesa, consultaron habitualmente a sus fieles durante todo el transcurso del Concilio, desde el período preparatorio hasta el mismísimo final. Tenemos noticia de diecisiete consultas formales y extensas realizadas a laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas antes de que comenzara el Vaticano II. Estas consultas continuaron durante el Concilio, llevadas a cabo especialmente por Coderre, Charbonneau, De Roo y algunos otros. Pero De Roo fue quizá el que más claramente hizo notar el vínculo orgánico que existía entre el *sensus fidelium* de toda la Iglesia y la labor de los obispos en el Concilio. Al comienzo de su intervención, él afirmó que estaba hablando «en nombre de muchos laicos casados en la región del Canadá» (*ibid.*, 75-76).

421. *Ibid.*, 78-80.

422. Tal es el sentido de una enmienda que el obispo de Yakarta sugería para el n° 64: «El amor conyugal... que conduce a una legítima unión o bien brota de ella, se nutre por la intención de la pareja de iniciar una familia» (p. 70). En algunos países, dijo el obispo, la gente se casa porque se aman el uno al otro; en otros lugares, desarrollan el amor porque se hallan casados.

hallaba todavía bien enraizado. Por lo demás, iba acompañado por una concepción completamente jurídica del matrimonio, en la cual todo parecía basarse en la idea de un contrato⁴²³. ¿Acaso el cardenal Gasparri no había advertido en su momento contra la omisión de este concepto?

En este conjunto de opiniones opuestas, Mons. Carlo Colombo, hablando en nombre de treinta y dos obispos italianos, se presentó como mediador. Hablando después de Ruffini y de Léger, él trató de combinar ambos enfoques. A él le agradaba «la doctrina plenamente humana y personalista» del esquema y respaldaba sus afirmaciones según las cuales «el amor conyugal se afirma que es una finalidad intrínseca del matrimonio», pero él consideraba esta finalidad como «coesencial con la finalidad de la procreación». Aunque estaba dispuesto a reconocer el principio de una paternidad responsable, la cual incluía la necesidad de utilizar únicamente medios honorables para conseguir este fin, deseaba de igual manera que el esquema contuviera un claro y vigoroso rechazo de todos los medios que viciaban las relaciones conyugales. La apertura de Colombo, combinada con una gran firmeza, parecía que por el momento era la *via media* que podía conducir no sólo a treinta y dos obispos italianos a suscribir las enseñanzas del esquema, sino también a un número aún mayor de personas, todavía vacilantes, a comprometerse a una revisión de las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia⁴²⁴.

De este debate nació una segunda característica: algunos padres querían preverlo todo, decirlo todo, condenarlo todo: «Nada se dice [en el esquema] acerca del divorcio». «Es lamentable que se pasen en silencio muchas formas viciosas». «El esquema guarda un temerario silencio sobre este tema». «Nada se dice sobre la finalidad primaria del matrimonio». «¡Nuestro esquema guarda completo silencio sobre lo que impide directamente a la naturaleza el ser fecunda!»⁴²⁵. El esquema debiera haber abordado las cuestiones del divorcio, del adulterio, del aborto y de la esterilización. Estos padres no quieren que el Concilio limite sus enseñanzas a unos cuantos principios, sino que aborde cuestiones muy concretas. Ahora bien, como señalaba Heenan, el documento se hallaba lejos de restringirse a formular principios generales. «Por el contrario, descendía a veces al nivel de cuestiones específicas: el control de la natalidad, la adopción, la educación de los hijos, la esterilización, la indisolubilidad del matrimonio, la poligamia, y otras»⁴²⁶.

A todo esto habría que añadir la obsesión por la precisión. No debe haber ninguna ambigüedad en el esquema; la doctrina del esquema, que es «algunas veces vaga, menos específica, menos clara, menos prudente»⁴²⁷, debe ser sustituida por una doctrina que esté bien definida, que sea «más clara» y que «no tenga ambigüedad posible»⁴²⁸. El capítulo pecaba «también por silencio o ambigüedad» y por su «excesiva timidez»⁴²⁹. Esta

423. Tal era la esencia de la intervención de Muñoyerro (AS IV/3, 37-38).

424. *Ibid.*, 33-37.

425. Cf., respectivamente, Ruffini (*ibid.*, 17-18); Alonso Muñoyerro (*ibid.*, 37), y Nicodemo (*ibid.*, 49).

426. Cf., respectivamente, Alonso Muñoyerro (*ibid.*, 39) y Heenan (61).

427. Nicodemo (*ibid.*, 48). Conway añadió: «Estas palabras no están claras...» (*ibid.*, 65).

428. Da Silva (*ibid.*, 74). Estos términos se contrastaron con «difusa», «vaga», «oscura», etc.

429. Conway (*ibid.*, 66).

«falta de claridad» no podría ser eliminada del texto si no era recurriendo a las enseñanzas de la *Casti connubii*, que «sin vacilación propone claramente» una doctrina que es cierta y precisa⁴³⁰.

Entre las cuestiones específicas más frecuentemente suscitadas, la del control de la natalidad y la de la paternidad responsable se convirtieron en objeto de considerable debate. Aquí nuevamente varios padres parecían opinar que la cuestión había quedado ya respondida de antemano, y que seguir estudiándola era inútil. El problema fue abordado sucesivamente por Alonso Muñoyerro, quien pensaba que la enseñanza del esquema se parecía a una resolución adoptada en un «congreso de protestantes anglicanos» (la Conferencia de Lambeth de agosto de 1930); por Yoshigoro, quien temía que el principio expuesto en el esquema desconcertara a los fieles, principalmente en el Oriente, donde los hijos son considerados como una forma de riqueza; por Nicodemo, quien se lamentaba de que los criterios utilizados fueran tan subjetivos y tan inciertos; por Goicoechea, quien temía que el esquema estimulara y justificara la propaganda en favor del control de la natalidad en África, Asia y Latinoamérica; y por varios otros padres. El esquema fue criticado también por su falta de fidelidad a la orientación deseada por la subcomisión mixta plenaria⁴³¹.

El divorcio y la indisolubilidad del matrimonio fueron abordados de paso por varios padres⁴³². Mientras que Volk (Maguncia) y Bednorz (coadjutor de Latowice) dedicaron la máxima atención a estos temas⁴³³, fue el discurso de Zoghby (vicario patriarcal de los melquitas en Egipto) el que suscitó más emociones⁴³⁴. En opinión suya, en materia de pastoral familiar había un problema «aún mayor que el del control de la natalidad: el problema de la esposa inocente que, en la flor de la edad y sin culpa suya, es abandonada por el pecado del otro cónyuge»⁴³⁵. En opinión suya, la cuestión que se le plantea al Concilio era la siguiente: en un caso así, ¿la Iglesia tiene algo que decir a estos atribulados creyentes, sin acudir al «arréglatelas como puedas»? ¿O la Iglesia quedará reducida a practicar una sutil casuística, que a veces se parece mucho a una acrobacia, a fin de detectar un impedimento que pudiera declarar nulo un matrimonio considerado válido durante diez o veinte años? ¿Acaso la Iglesia no ha recibido de Cristo la autoridad que ella necesita para ofrecer a todos sus hijos la ayuda de la divina gracia, con arreglo a la fuerza y a la condición de sus fieles? Reducir, para el resto de su vida, a un cónyuge inocente a observar una castidad que pertenece al estado de perfección y no es una obligación, parecería ser

430. Von Streng (*ibid.*, 91).

431. Cf., respectivamente, Alonso Muñoyerro (*ibid.*, 48), Goicoechea (*ibid.*, 96), Rossi (*ibid.*, 62), Da Silva (*ibid.*, 73) y Conway (*ibid.*, 65).

432. Ruffini, Conway y Von Streng.

433. En cuanto a Volk, cf. *ibid.*, 50-51; en cuanto a Bednorz, cf. *ibid.*, 88-90.

434. Después de hacer notar que Weber se sentía profundamente impresionado por esta intervención, Dupont escribía: «En el autobús 28, la gente hablaba también acerca de esta intervención: fue la única intervención sobresaliente de esta mañana» (JDupont, 29 de septiembre de 1965, 51).

435. AS IV/3, 45. Según el diario de Dupont correspondiente al 27 de octubre, Zoghby había dado el texto de su intervención a Congar para que examinara su ortodoxia. Él había pedido primero a Dupont que lo tradujera, pero este último no mostró entusiasmo e incluso pensó que la tesis del texto era «muy chocante» (JDupont, 43). Al final fue O. Rousseau, convencido de que la intervención era pertinente, quien ayudó a Zoghby.

un verdadero castigo. En tales casos, ¿por qué no adoptar, por razones pastorales, la disciplina de las Iglesias orientales separadas de Roma, las cuales, aun manteniendo la firme convicción de que el matrimonio es indisoluble, se sienten autorizadas, en nombre del principio de la economía, a permitir al cónyuge inocente el volver a casarse?⁴³⁶

Evidentemente, tal declaración no podía quedarse así sin más. A su salida de la reunión de la congregación general, Zoghby hizo una declaración a la prensa, en la que él añadió más cosas a lo que ya había dicho. Acentuó que los maestros del Oriente que habían establecido los fundamentos de esta doctrina no habían cedido a presiones políticas al hacerlo así, y que el Código de Justiniano (siglo VI) no pudo haber influido en Basilio ni en Juan Crisóstomo, porque éstos habían vivido mucho antes. Acentuó también que esta práctica oriental había sido adoptada durante el tiempo en que esas iglesias estaban unidas con Roma, y que nunca había sido condenada durante todos esos siglos de unión⁴³⁷.

Mientras que la prensa recogía las declaraciones de Zoghby y ponía incluso en sus labios el término «divorcio», que él había evitado cuidadosamente⁴³⁸, una operación de *damage control* se estaba realizando entre bastidores en el Concilio. A la mañana siguiente, el día 30 de septiembre, el orden de las intervenciones se modificó⁴³⁹, y se llamó al cardenal Journet a que ejerciera su autoridad como teólogo y diera una respuesta firme a la intervención de Zoghby⁴⁴⁰.

Journet recordó a sus oyentes: «La doctrina de la Iglesia católica sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental es la enseñanza misma de nuestro Señor Jesús, que nos fue revelada y que ha sido siempre salvaguardada y proclamada por la Iglesia»⁴⁴¹. Después de ofrecer una exégesis del evangelio de Marcos (10, 2) y de la Carta primera a los corintios (7, 10-11), Journet sacaba la conclusión de que los pasajes que Zoghby citaba del evangelio de Mateo (5, 32; 19, 9) no podían contener una doctrina diferente. Además, él sostenía que la práctica de las Iglesias orientales separadas debía explicarse por motivos políticos, ya que la Iglesia había aceptado una disposición de la ley ci-

436. Zoghby se refirió a la exégesis de la frase de Mateo (Mt 5, 32; 19, 9) que se hace en esas iglesias sobre la base de textos patrísticos (AS IV/3, 46).

437. Cf. DC, n° 62 (7 de noviembre de 1965), 1905-1906.

438. Aunque la intervención de Zoghby en el aula fue publicada en «Le Monde» del 1 de octubre de 1965, Mons. Edelby, refiriéndose a la intervención de Zoghby en el aula, habló también de «la posibilidad del divorcio en ciertos casos» (JEdelby, 29 de septiembre de 1965). En general, Edelby fue muy cauteloso al hablar de la intervención de Zoghby. Volvería sobre ella muy brevemente el 2 de octubre, al aclarar lo que Máximos IV había dicho, y el 4 de octubre, el día en que Zoghby volvería a hablar en la congregación general. Todo el asunto no parece haber causado mucho revuelo entre los orientales, menos revuelo, en todo caso, que el nuevo texto de la declaración sobre las relaciones de las iglesias con las religiones no cristianas, que fue distribuido el 30 de septiembre.

439. Slipyi debía haber sido normalmente el primero en hacer uso de la palabra, pero se interrumpió el orden de los oradores para permitir a Journet que interviniera.

440. Prignon se enteró el 10 de octubre de que el Papa mismo había ordenado esta intervención (Documentos de Prignon, 1602, 10 de octubre de 1965, 2). Durante este período, varias personas trabajaron para tratar de hacer frente a las ideas de Zoghby. Dauvillier era una de esas personas (cf. «Notes sur l'indissolubilité du mariage», 10 de octubre, en Documentos de Haubtmann, 1879), y Wenger era otra (en «La Croix», 2 de octubre, y en su *Chronique de la quatrième session*, 200-246; cf. también sus observaciones sobre el incidente en: *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Brescia 1991, 39-40).

441. AS IV/3, 58.

vil, que ella había justificado luego por medio de las palabras de Mateo⁴⁴². La conclusión, entonces, era irrevocable: «La doctrina auténtica de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental ha tenido vigencia siempre en la Iglesia católica. Esta Iglesia no tiene autoridad para cambiar lo que es de ley divina. La Iglesia... no puede dejar de obedecer al mandamiento de Cristo».

Aun después de la aclaración hecha por Journet, la intervención de Zoghby siguió removiendo las aguas⁴⁴³. El día 2 de octubre el patriarca Máximos IV se disoció de la declaración de Zoghby y dijo a la prensa que este último «había expresado únicamente sus propias opiniones»⁴⁴⁴. Pero Zoghby había transmitido ya a la prensa una aclaración el 30 de septiembre, y el 4 de octubre volvería a hablar sobre el mismo tema en una congregación general; era una cosa nada habitual⁴⁴⁵. No «se retractó» ni «se corrigió» a sí mismo, sino que afirmó que su intervención, que había sido motivada únicamente por motivos pastorales, no pretendía en absoluto suscitar ninguna duda sobre el principio de la indisolubilidad del matrimonio. Su intención no era la de que se permitiera el divorcio, sino sencillamente la de explorar la posibilidad de que se añadiera una ulterior dispensa a las dispensas ya reconocidas por la Iglesia. Refiriéndose a Journet, añadió que «la propuesta... se basaba en la indiscutible autoridad de los santos padres y de los santos doctores del Oriente, a quienes no se les puede acusar, sin temeridad, de haber cedido a consideraciones políticas y humanas, al interpretar como lo hicieron las palabras del Señor»⁴⁴⁶. Aunque no deseaba añadir nada más, sin embargo, él quería hacer saber que, según su apreciación, la Iglesia tenía autoridad para permitir una nueva clase de dispensa, puesto que había disfrutado ya de tal autoridad al introducir el privilegio petrino. Por eso, concluyó diciendo que, a diferencia de lo que pensaba Journet, «a la Iglesia le corresponde ejercer su propio juicio en este asunto»⁴⁴⁷.

Fueron de manera principal los obispos polacos los que sacaron a relucir el tema del aborto; recalcaron la completa indiferencia de nuestros contemporáneos acerca del

442. *Ibid.*, 59. Butler, un exegeta, abrigaba fuertes reservas acerca de la interpretación que Journet daba de Mt 5, 32 (cf. DButler, 30 de septiembre de 1965).

443. Dupont informa que, según O. Rousseau, «Zoghby está encantado de todo el alboroto que se había armado en torno a su intervención. Era un problema al que había que dirigir la atención» (JDupont, 1 de octubre de 1965, 57).

444. DC, col. 1906. Aun reconociendo que Zoghby, «lo mismo que todos los padres conciliares, era completamente libre para decir lo que pensaba», Máximos añadía que, en cuanto a la sustancia, la diferente práctica de las iglesias ortodoxas podía beneficiarse de algunos textos de los padres (textos a los que otros padres contradecían) y que, en cualquier caso, no hay una tradición constante que pueda arrojar dudas sobre la doctrina acerca de la indisolubilidad. Durante la tarde anterior (1 de octubre), el patriarca se había reunido con Pablo VI para formularle algunas preguntas. Pero no poseemos información que nos lleve a sacar la conclusión de que Pablo VI pidiera a Máximos que hiciera una aclaración en presencia de los periodistas. Edelly no asocia los dos asuntos, sobre los que él informa en su diario en los días 1 y 2 de octubre (254).

445. AS IV/3, 257-258. La traducción inglesa se encuentra en *Council Daybook, Session 4*, 91-92.

446. *Ibid.*, 47.

447. *Ibid.*, 48. En sus observaciones escritas, otros obispos orientales trataron de explorar caminos semejantes a los propuestos por Zoghby en esta intervención. Cf. las observaciones de Descuffi (*ibid.*, 188-191) y Sana (*ibid.*, 228-230). Zoghby no se detuvo aquí. Para uso de los padres conciliares, preparó un voluminoso *dossier* (26 páginas) sobre la tradición occidental de los siglos III al XI acerca del hecho de contraer nuevo matrimonio, mientras los cónyuges originales todavía vivían (Documentos de Léger, 771).

aborto, que produce más víctimas que las guerras modernas. Para hacer frente a esta plaga, basada en «una muy difundida indiferencia religiosa y en un relativismo ético»⁴⁴⁸, y una señal de una sociedad decadente, la Iglesia necesitaba proclamar «la absoluta inviolabilidad de cualquier vida». La petición de estos obispos, que se hallaba completamente de acuerdo con las enseñanzas de otros episcopados de los países del Este, despertó también un eco en Occidente, donde Nicodemo (Bari) y algunos otros obispos se refirieron igualmente a ella⁴⁴⁹.

c) El matrimonio: Occidente y Oriente pasando por África y Asia

Así como la intervención de Zoghby fue recibida con grandes dificultades por la Iglesia latina, de igual manera la idea de las diferentes experiencias sobre el matrimonio y la familia no fue tampoco bien recibida. El primero en suscitar la cuestión fue Djajasepoetra, arzobispo de Yakarta, quien afirmó que él tenía dificultad «para reconocer en este texto las formas de matrimonio conocidas entre nosotros», porque se trataba de un esquema que tomaba como punto de partida «una concepción y una forma del matrimonio que son excesivamente occidentales»⁴⁵⁰.

Pero la cuestión no era sencillamente un simple problema geográfico. A un nivel más profundo situaba al Concilio ante un problema filosófico, por cuanto algunos padres discutían acerca del matrimonio y de la familia como si éstos fueran entidades racionales, mientras que otros los consideraban como realidades históricas. Cuando un orador hablaba del matrimonio «en sí», consideraba la naturaleza de las cosas como su punto de partida y podía razonar luego «con arreglo a la ley divina, sobre la cual, desde luego, no cabe duda alguna, y también con arreglo a la ley natural»⁴⁵¹. Partiendo de esta perspectiva, era fácil, evidentemente, lograr la claridad que muchos deseaban. No había necesidad alguna de prestar atención a «criterios subjetivos, diversos e inciertos, como son la salud mental y corporal, las circunstancias educativas y económicas, el bien de la propia familia y las necesidades de la sociedad civil, variando todos estos criterios con arreglo a las circunstancias del estado de vida»⁴⁵². En la medida en que una persona permanecía al margen del tiempo y de la historia, podía hablar con seguridad, porque esa persona tomaba como punto de partida la consideración de sustancias (la familia y el matrimonio) y juzgaba acerca de la experiencia real a la luz de esas sustancias puras, ideas eternas y esencias atemporales.

Pero esta manera de pensar difícilmente podía sostenerse ante la catolicidad de la Iglesia. ¿Acaso los redactores del esquema no habían convertido la experiencia occidental de la familia y del matrimonio en la sustancia misma de esas realidades? Estaba en juego algo más fundamental todavía: el mundo moderno, al que se refería el esque-

448. Majdanski, AS IV/3, 43. Esta opinión era plenamente coherente con las cartas pastorales de los obispos de Yugoslavia (12 de septiembre de 1965) y de los de la Alemania Oriental (7 de noviembre de 1965).

449. Nicodemo, AS IV/3, 49.

450. *Ibid.*, 70. Cf. también las observaciones escritas de Pinto (*ibid.*, 219).

451. Ruffini (*ibid.*, 18).

452. Nicodemo (*ibid.*, 48-49).

ma en su título (*huius temporis*), así como el método con el cual se había elaborado el esquema, permitían que se afirmara a sí misma otro tipo de experiencia. Esta experiencia diferente se hallaba necesariamente en tensión con las realidades cosificadas del matrimonio y de la familia, que los redactores del esquema habían terminado por considerar como realidades aculturales y transculturales e incluso como evangelio puro. ¿Se podía simplemente ir al encuentro de este *huius temporis* con el arsenal de las declaraciones del Santo Oficio o de la *Casti connubii*, sin realizar más esfuerzos de reflexión? Tal era la cuestión que se hallaba en el fondo de este debate.

En esta etapa del debate, no se podía volver a formular nuevas consideraciones sobre el concepto del *mundo*. Pero, en lo profundo, sigue siendo siempre a ese nivel donde se desarrolla el debate. ¿Cómo podrá ser la Iglesia «la Iglesia en el mundo moderno»? ¿No habrá que considerar los cambios sociales como «signos de los tiempos» que estaban llamando a la Iglesia a proclamar el Evangelio en una nueva situación histórica? ¿O debían considerarse la industrialización y la urbanización como amenazas contra la estabilidad de la familia, y el trabajo de la mujer tenía que considerarse sencillamente como un peligro que pudiera conducir a la emancipación de las mujeres?⁴⁵³

Aquí se sentía de nuevo la tentación de resolver el problema pasándolo en silencio. Esta cuestión había sido suscitada anteriormente acerca del esquema mismo. Ahora se había planteado en conexión con este capítulo particular: «¿Sería mejor no decir nada acerca del matrimonio en este documento, si al hablar de él vamos a eludir lo que pudiera llamarse el problema supremo del mismo?»⁴⁵⁴. Era también lo que sugería el cardenal Rossi, que hablaba en nombre de setenta obispos brasileños. Puesto que el estudio del tema sobre el control de la natalidad había sido confiado a una comisión pontificia, era mejor no decir nada acerca de él, con excepción de unas cuantas generalidades vagas⁴⁵⁵.

Al terminar el debate, algunos padres dieron su aprobación expresa al capítulo. Colombo lo encontró: «Muy aceptable»; Conway: «Sustancialmente aceptable»; y el cardenal Rossi: «Generalmente aceptable». Pero incluso estos padres seguían abrigando considerables reservas sobre algún que otro punto. A los cardenales que acaban de mencionarse habría que añadir los nombres menos prestigiosos de obispos como Reuss y otros. Sin afirmarlo así explícitamente, otros padres parecían apoyar el esquema. Muchos sugirieron mejoras, pero algunas de ellas cambiaban de tal manera la orientación del capítulo que no podríamos estar seguros de que esos padres aceptaran realmente dicho capítulo. Ahora bien, el sentir general era que la discusión había durado demasiado, y que ya era tiempo de pasar a otro tema. Los que no habían hablado podían presentar todavía observaciones escritas⁴⁵⁶.

453. Cf. la intervención de Bednorz, que representaba al episcopado polaco (*ibid.*, 88-89).

454. Heenan, *ibid.*, 61: «Sería mejor omitir este capítulo», añadió, porque si el esquema no abordaba las cuestiones particulares, «no podrá menos de ser deficiente».

455. Rossi (*ibid.*, 62-63); Orbeago Goicoechea era de la misma opinión. En sus observaciones escritas Shehan insistía en que no se eliminara el capítulo (*ibid.*, 152), mientras que la opinión de Hurley era que, si el Concilio no era capaz de decir nada acerca del control de la natalidad, entonces era mejor que se abstuviera por completo de ocuparse de la familia (*ibid.*, 205). Cf. también la postura de Formosa (*ibid.*, 211).

456. Setenta padres enviaron sus observaciones escritas a la comisión (*ibid.*, 145-244). En ellas se manifestaban esencialmente las mismas tendencias que se habían expresado en el aula. Algunos de esos padres

8) ¿Problemas menos importantes?

A juzgar por lo mucho que había durado la discusión sobre la familia y el matrimonio, por el gran número de intervenciones, por la diversidad de opiniones, y por la dureza del debate, la discusión de la segunda parte del esquema prometía ser larga y agotadora. Pero en cuanto hubo terminado la discusión sobre el matrimonio, los debates sobre los tres capítulos siguientes (la cultura, la vida económica y social, y la vida política) transcurrieron con agilidad y sin dificultades. Parecía que la cuestión del matrimonio y de la familia —una esfera más tradicional para la Iglesia— era más importante que esas otras. Los obispos, indudablemente, se hallaban menos familiarizados con las otras materias, aunque éstas ocupaban cada vez más lugar en el magisterio pontificio. En todo caso, el día primero de octubre se iba sintiendo un deseo cada vez más vivo de acabar las tareas, porque para entonces los padres se hallaban lejos del plan inicial, que consistía en reducir a tres sesiones toda la discusión de la segunda parte del problema.

a) La cultura

Aunque el tema del matrimonio era familiar para la Iglesia, el tema de la cultura parecía ser más novedoso. En realidad, hasta aquel momento ningún documento conciliar ni carta encíclica se había ocupado específicamente de la cultura. El resultado era que el debate no se veía cargado por el peso de anteriores declaraciones del Magisterio. Esto explicará por qué el debate sobre el capítulo «Desarrollo de la cultura» no originó considerables controversias. Después de los tumultuosos momentos ocasionados por la discusión sobre el matrimonio, el Concilio navegaba ahora por aguas tranquilas.

Aunque el término «cultura» parecía nuevo, la realidad no lo era. Para la Iglesia, ocuparse de la cultura significaba que ella tenía que hacer pública su actitud ante el mundo contemporáneo y ante el desarrollo de ideas que el mundo contemporáneo promovía. Significaba también que la Iglesia tenía que examinar sus relaciones con tradiciones no occidentales.

Aunque la discusión no dejaba de estar relacionada con el esquema sobre las misiones, sin embargo, tan sólo uno de los oradores que hablaron acerca del tema procedía de fuera de Europa. De los europeos, había cinco franceses, dos italianos, cinco españoles y dos alemanes. Mons. Padín (Tremontone), secretario general de la Acción Católica del Brasil, aprovechó la ocasión, como lo habían hecho anteriormente sus predecesores de los «territorios de misión» en la discusión de otros capítulos del esquema, para denunciar la tendencia a universalizar lo que se decía sobre la cultura, como si no hubiera más

se vieron implicados en la problemática de los fines primario y secundario, siendo la *Casti connubii* el punto de referencia (Florit, Silva Henríquez, Balaguer, Carli, De Castro Mayer, Forer, Maccari [cuyas observaciones habían sido firmadas por muchos miembros del *Coetus*], Corral, Muldoon, Rusch, Samoré, Schoemaker); otros abogaban por una presentación más dinámica de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, insistiéndose en el amor conyugal (Shehan, Huyghe, Sauvage). Algunos proponían nuevas redacciones del texto (De Cambourg, De Oliveira, Léger y otros).

que una sola forma de cultura, y como si se quisiera efectuar una nivelación entre las culturas, sin tener en cuenta situaciones históricas específicas y mentalidades particulares de un pueblo, y sin entrever las distinciones necesarias entre las culturas y la forma en que las unas se complementan a las otras⁴⁵⁷. Estaba bien claro que el Concilio, a pesar de las advertencias formuladas por organizaciones católicas, corría peligro de canoñizar un tipo particular de civilización⁴⁵⁸.

Varios oradores procedían del mundo de las universidades⁴⁵⁹, un hecho que ayudó a orientar la discusión en el sentido de un viejo debate que obsesionaba a la Iglesia: el problema de las relaciones de la Iglesia con la ciencia. Este problema fue abordado en la intervención de Blanchet y en la de Veuillot, convirtiéndose este último en portavoz de los científicos sobre el esquema⁴⁶⁰. El arzobispo coadjutor de París temía que este capítulo, que sólo expresaba reservas en relación con la ciencia y que nunca la defendía claramente, iba a decepcionar a los científicos que habían manifestado sus expectativas con respecto al Concilio. La opinión de Veuillot era que la Iglesia debía alabar la ciencia, expresar su respeto hacia ella y «elogiar positivamente su gran dignidad». Aquí de nuevo se oponían las opiniones de los franceses y de los alemanes. Spülbeck (Meissen), que había hablado precisamente antes que Veuillot, instó a que se tuviera más moderación en cuanto al optimismo que este capítulo mostraba con respecto a la ciencia.

Ahora bien, el debate se volvió también al terreno de la cultura popular, llamando la atención sobre una nueva realidad cultural: la de los tiempos de ocio. Se haría referencia a los tiempos de ocio en la intervención de Elchinger, quien habló de la cultura de masas y de la civilización del ocio⁴⁶¹. Lebrun (Autun) trató específicamente de los deportes y de los valores básicos que se encierran en ellos⁴⁶². Indudablemente fue Elchinger quien ofreció la visión más plenamente desarrollada de la cultura, sobrepasando el significado clásico que se daba al término y expresando una comprensión más antropológica de la actividad cultural. Había que considerar a la cultura como «la manera en que las personas de una determinada región y de una determinada época se expresan a sí mismas, no sólo en el culto religioso y en los ámbitos intelectuales y artís-

457. AS IV/3, 140-141. Cuando Gracias (Bombay) regresó al Concilio después de haber permanecido ausente del mismo durante algún tiempo por los conflictos entre la India y Pakistán, habló también durante esta congregación general, pero no acerca de las culturas. Instó al Concilio a que se ocupara de este tema y a que adoptase una visión universal del mismo.

458. Las organizaciones católicas internacionales habían hecho de la cultura el tema de su tercera reunión celebrada en abril de 1965 en Viena.

459. El P. Fernández, Maestro general de los dominicos; Mons. Pellegrino, antiguo profesor en la Universidad de Turín, y Mons. Blanchet, rector del Institut Catholique de París.

460. En cuanto a Mons. Blanchet, cf. AS IV/3, 137-140; en cuanto a Mons. Veuillot, cf. *ibid.*, 255-257.

461. *Ibid.*, 118. Aunque él no la mencionó, la intervención de Elchinger se aproximaba mucho a las observaciones, sumamente críticas, efectuadas por el Centre des Intellectuels Français. Más tarde (a partir del 12 de octubre) Elchinger desarrollará una gran actividad, cuando el capítulo sobre la cultura sea revisado por una subcomisión. Elchinger afirmó que a la subcomisión «habría que encerrarla durante quince días en un convento de las cercanías de Roma, a solas consigo misma y con los textos y el resumen de lo que habían dicho los padres en el aula, y habría que pedirle que rehiciera el esquema» (JPrignon, lunes, 27 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1593]).

462. Cf. AS IV/3, 128-130. Treinta y seis obispos franceses firmaron esta intervención.

ticos, sino también en sus estructuras técnicas, en las clases de trabajo que realizan, y en la organización de sus tiempos de ocio»⁴⁶³.

La primera intervención, pronunciada por Schmitt (Metz), situaba en una nueva perspectiva el diálogo de la Iglesia con la humanidad. El esquema no sólo debería llamar la atención sobre la aportación de la Iglesia al mundo, sino que debía acentuar también todo aquello que el mundo ha aportado a la Iglesia: una conciencia más viva de la dignidad humana, la necesidad de promover la justicia social, lo absurdo de la guerra, etc.⁴⁶⁴ La intervención de Elchinger iría en el mismo sentido: «La Iglesia, ante todo, tiene el deber de escuchar lo que está sucediendo en la cultura, y ha de hacerlo con una actitud de receptividad y apertura, simpatía y confianza»; igualmente, debe «entender y reconocer los valores culturales del mundo actual»⁴⁶⁵.

Una voz diferente se escuchó de labios de J. M. Hernández, cuya intervención, basándose en el Vaticano I, se ocupó principalmente de oponerse a la cultura atea, anticristiana y materialista que se estaba difundiendo por doquier, principalmente en las universidades y de manera especial en Latinoamérica. Él pretendía que la Iglesia, precisamente por la doctrina divina de Cristo que ella propone, tiene más que ofrecer al mundo de lo que ella pudiera recibir del mundo⁴⁶⁶. Su punto de partida era diferente: «La propia y sobrenatural cultura de la Iglesia» debe esparcirse y difundirse por el mundo, para llegar a todos los seres humanos y extenderse a todas las naciones.

El discurso que llamó más la atención fue, indudablemente, el de Mons. Pellegrino, el nuevo arzobispo de Turín, que había sido profesor de literatura cristiana antigua en la Universidad de Turín⁴⁶⁷. Esta intervención, expresada en un latín magistral, era un verdadero alegato en favor del derecho, basado en la dignidad humana, a la libertad —en el seno de la Iglesia— para el estudio de la verdad. La impresión más profunda la causó su observación de que las violaciones del derecho a la libre investigación no pertenecían sólo a un lejano pasado. El orador continuó: «Pienso que será suficiente recordar que hace unos pocos años me encontré con un religioso que vivía en un ‘destierro’ no estrictamente voluntario, a causa de las opiniones doctrinales que él enseñaba, y que hoy día

463. En sus notas Elchinger proseguía sus reflexiones: «Tal como se halla descrita en el esquema, la cultura podría considerarse como una especie de ‘lujo’, siendo así que se ha convertido en un ‘fenómeno de masas’. La cultura se desarrolla *pari passu* con el ocio» (*ibid.*, 122); y en otro lugar dice: «La cultura es un fenómeno de masas. En la actualidad existe una ‘cultura de las masas’ que se está infiltrando por doquier gracias a los enormes medios de comunicación. Se está desarrollando toda una cultura basada en el ocio» (*ibid.*, 123).

464. AS IV/3, 116-117. Schmitt hablaba en nombre de setenta padres. J. Madiran, escribiendo en la revista *Itinéraires* de noviembre de 1965, expresó su asombro de que se pidiera que la Iglesia reconociera lo que ella debía al mundo, y de que determinara los valores que ella había recibido del mundo. Puesto que él no podía creer que ésta fuera realmente la postura de Schmitt y de los setenta padres que habían firmado la declaración, ponía en tela de juicio el informe del discurso ofrecido en *La Croix*.

465. AS IV/3, 122 y 124. Las seis páginas de observaciones escritas que aparecían como apéndice a esta intervención eran todavía más importantes que la intervención misma. La intervención de Elchinger fue, sin lugar a dudas, la más sólida que tuvo lugar durante este debate.

466. Cf. *ibid.*, 134, n. 13.

467. Nombrado para la sede de Turín por Pablo VI, a pesar de la existencia de fuertes presiones en favor de candidatos menos abiertos, Pellegrino no había sido consagrado aún. Su intervención fue calurosamente aplaudida.

tenemos la suerte de leer en documentos pontificios y conciliares. Todos saben que ése no fue el único caso»⁴⁶⁸. Todo el mundo se dio cuenta de que estaba aludiendo a Congar.

La discusión sobre la cultura sirvió de interludio después del debate, más cáustico, sobre el matrimonio. Las principales personalidades del Concilio se abstuvieron de ocupar la tribuna. Ahora bien, siguieron existiendo las oposiciones fundamentales entre una teología de la encarnación, que asignaba genuino valor a la cultura humana, y una teología de la redención, para la cual la cultura necesitaba ser redimida, y la ciencia era sospechosa. Nuevamente algunos se preguntaban si esta segunda parte del esquema no debiera sencillamente retirarse y confiarse para su estudio a una comisión posconciliar⁴⁶⁹.

b) La vida económica y social

Tan pronto como terminó el debate sobre la cultura, el lunes 4 de octubre, cuando Pablo VI se preparaba para pronunciar su discurso en la sede de las Naciones Unidas⁴⁷⁰, los padres pasaron a hablar del capítulo tercero de la segunda parte, el dedicado a la vida económica y social⁴⁷¹. Este capítulo venía en cierto modo a prolongar la doctrina social de la Iglesia, iniciada por León XIII pero muy revitalizada por las encíclicas de Juan XXIII (*Pacem in terris* y *Mater et magistra*), que habían tenido una importante resonancia.

A juzgar por el número de intervenciones (veintiuna), esta discusión atrajo más la atención de los padres de lo que había logrado la discusión sobre la cultura. Geográficamente, los oradores estaban mejor distribuidos. Los padres escucharon opiniones procedentes de los dos «mundos» (tanto del mundo desarrollado como del «subdesarrollado»⁴⁷²) y de padres que habían experimentado los dos principales tipos de economía, la capitalista liberal y la socialista estatal (Franić y Wyszynski). Nuevamente, las diferencias de perspectiva no se daban simplemente entre países pobres y ricos, o entre el Oriente y el Occidente. Incluso en países occidentales no había consenso, y podían discernirse diferencias radicales en las observaciones formuladas por españoles, alemanes, italianos, etc. Así que en el Concilio hallaron expresión enfoques divergentes de la eco-

468. AS IV/3, 136.

469. Cf. la parte final de la intervención de C. Morcillo González (*ibid.*, 248-240).

470. Pablo VI viajó en avión a Nueva York en la madrugada del 4 de octubre, acompañado por los cardenales Tisserant, Cicognani, Agagianian, Gilroy, Caggiano, Doi y Rugambwa, y por los monseñores Samoré, Dell'Acqua y Felici (cf. AS IV/1, 69-70).

471. La subcomisión encargada de redactar este capítulo tenía como su presidente a Hengsbach, e incluía a Franić, Larraín y Helder Cámara. Los expertos eran Lio, Calvez, Ferrari-Toniolo y Rodhain (Lebret). Los auditores eran Vanistendael, De Rosen y Keegan.

472. El esquema hablaba de «regiones en vías de desarrollo». Larraín denunciaba este eufemismo y quería que el esquema hablara de subdesarrollo o incluso de regresión (AS IV/3, 373). Seis obispos del Tercer Mundo tomaron parte en el debate, tres procedentes de la India y tres de Latinoamérica (Larraín Errázuriz de Chile, presidente del CELAM; Ruiz, de Ecuador, y Parteli, de Uruguay). África y Asia permanecieron en silencio durante este debate, pero Fernandes (Delhi) habló no sólo en nombre de la Conferencia episcopal india, sino también en nombre de 150 padres que procedían principalmente de Asia, África y Latinoamérica, juntamente con 8 procedentes de Canadá y unos cuantos que procedían de Europa. Los discursos de Larraín, que se refirió al derecho al desarrollo y al deber de justicia, y de Fernandes fueron los que se basaron más plenamente en las realidades del Tercer Mundo.

nomía y de la vida de la sociedad. Más aún, puesto que las figuras destacadas y prestigiosas que habían ocupado la tribuna durante la discusión del esquema en general y durante el debate sobre la familia no tomaron parte en este debate⁴⁷³, otros obispos tuvieron la oportunidad de hablar, en particular los representantes del Grupo de la Iglesia de los pobres⁴⁷⁴.

El debate sobre el capítulo tercero de la segunda parte sacó a relucir de nuevo los puntos débiles, ya señalados, del esquema: una perspectiva demasiado occidental⁴⁷⁵; excesivo optimismo con respecto al desarrollo y al progreso económico⁴⁷⁶; un análisis deficiente de la realidad socioeconómica⁴⁷⁷; inapropiada referencia a la ley natural o a la pura doctrina⁴⁷⁸, etc. La discusión de este capítulo proporcionó a los alemanes otra oportunidad para denunciar las deficiencias del esquema: excesivo optimismo, falta de análisis riguroso, etc. La crítica más enérgica fue indudablemente la de Höffner, quien hablaba en nombre de ochenta obispos de lengua alemana. Precisamente al comienzo de su declaración, él acentuó que el esquema no añadía nada nuevo a las tres encíclicas recientes sobre cuestiones socioeconómicas; de hecho, el esquema no se hallaba a la altura del pensamiento maduro, claro y decisivo de esas encíclicas. Se contentaba con utilizar fórmulas pomposas y piadosas exhortaciones; su fondo se hallaba caracterizado por simplificaciones, y buscaba refugio en el moralismo.

Más constructiva pero no menos hiriente y, desde luego, muy sorprendente fue la crítica de Hengsbach, presidente de la subcomisión responsable de este texto. Ofreciendo numerosos ejemplos, atacaba la vaguedad de muchas afirmaciones que, a su juicio, so-

473. Tan sólo cinco cardenales intervinieron. Aparte de Siri y de Wyszynski, no hubo figuras eminentes. Las otras dieciséis intervenciones fueron efectuadas por obispos de segundo rango o por religiosos. En realidad, el Concilio parecía estarse moviendo en clave menor. El número de cardenales presidentes se redujo de doce a cinco, y el de moderadores, de cuatro a dos.

474. Himmer y Coderre, miembros de este grupo, hablaron el uno después del otro. De Arriba y Castro dijo: «La Iglesia de Cristo es la Iglesia de los pobres» (AS IV/3, 263).

475. Bueno y Monreal (Sevilla) pensaba que el esquema era prisionero de la mentalidad del liberalismo individualista y capitalista del mundo occidental (AS IV/3, 265).

476. Cf. Franić (*ibid.*, 288).

477. Este reproche procedía no sólo de los que se mostraban favorables al esquema, sino también de quienes querían lograr que se retirara. Coderre (*ibid.*, 292-293) se lamentaba de que el esquema se refiriera a realidades socioeconómicas que estaban en proceso de desaparecer, y que hiciera caso omiso de las nuevas que estaban apareciendo; Höffner y Hengsbach (*ibid.*, 269-277; e *ibid.*, 288-289) deseaban la contribución de expertos en ciencias políticas y económicas, a fin de que se pudiera presentar un discurso que se ajustara más a las realidades concretas y a los datos socioeconómicos. Cardijn (*ibid.*, 364-367) pensaba que el esquema se dirigía a los trabajadores en un lenguaje demasiado teórico y carente de realismo; pasaba por alto algunas distinciones muy importantes, especialmente la diferencia entre la propiedad de los bienes de consumo y la propiedad de los medios de producción. Según Franić (*ibid.*, 285-288), muchas cuestiones no estaban suficientemente desarrolladas; en opinión de Añoberos Ataún, el esquema seguía siendo demasiado abstracto y demasiado general (*ibid.*, 377); y en opinión de De Vito, el esquema no había encontrado un lenguaje apropiado para dirigirse a los millares de personas que vivían en la miseria (*ibid.*, 384-385).

478. Franić deploraba la debilidad del recurso a la ley natural como la raíz y el fundamento de la verdad y del derecho, la escasez de referencias a la esencia y a la naturaleza de las cosas (la metafísica), y el abandono del método escolástico (*ibid.*, 287). Siri deseaba que el esquema se contentara con reafirmar los principios inmutables, y que no descendiera al nivel de debates excesivamente técnicos sobre realidades contingentes (*ibid.*, 262). Mientras que García de Sierra y Méndez hacía una observación parecida (*ibid.*, 294-295), otros querían que se ofrecieran soluciones prácticas.

brepasaban la competencia del Concilio, y debían quedar reservadas para que otros pensarán libremente acerca de ellas. Las cincuenta observaciones escritas que él añadió a su intervención oral constituían una crítica clara, sistemática y devastadora. Claro está que, de hecho, la relación entre los patronos y los trabajadores en Alemania tenía su propio carácter especial, y Hengsbach, que procedía del Ruhr, prefería que el texto no dirimiera cuestiones que tenían que ver con la libre capacidad de iniciativa de los empresarios.

Aunque la mayoría de los oradores se preocupaban del problema de los trabajadores o de las cuestiones originadas por la industrialización, el tema de la agricultura encontró también un lugar en el debate. Los tres obispos que lo abordaron (De Vito, Castellano y Parteli) mantenían, todos ellos, que este tema había quedado descuidado en el esquema. Parteli suscitó *ex professo* la cuestión. Sobre la base de veinte años de experiencia con la organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el orador acentuó la contribución de esta organización a la eliminación del problema del hambre mediante el desarrollo de la producción agrícola. Sugería que el Concilio apoyara la creación de condiciones verdaderamente humanas en las zonas rurales, a fin de refrenar la emigración a las ciudades y la reducción de la producción agrícola. Franić aprovechó la discusión de este capítulo para volver a formular la propuesta de que la parte del esquema que parecía representar un pensamiento maduro fuera publicada en forma de una carta o de un mensaje, y que el resto se reservara para un eventual sínodo de obispos.

La discusión de este capítulo no se convirtió en pretexto para volver sobre la condena del comunismo. Las referencias al comunismo fueron escasas, y no se hallaron donde se las hubiera podido esperar. Fueron pronunciadas, primeramente, por obispos españoles, que se hallaban excesivamente representados en el debate, y que defendían una concepción casi corporativista de la economía⁴⁷⁹. Hubo también una alusión al comunismo en los discursos de Himmer y de Ruiz. Wyszynski se contentó con repetir la doctrina clásica de que la cuestión de los trabajadores no quedaba resuelta ni por el capitalismo ni por el comunismo, porque ambos se basaban en una filosofía individualista que carecía de respeto hacia la persona humana. La solución había que encontrarla en una sana doctrina acerca de la persona, en una doctrina que se centrara en la humanidad redimida⁴⁸⁰. El único obispo procedente de un país socialista que hizo uso de la palabra fue Franić; él favorecía la participación de los trabajadores en los negocios⁴⁸¹, pero acentuaba que el documento conciliar debía rechazar explícitamente la lucha de clases como un remedio para los males sociales.

479. Cf. la intervención de Arriba y Castro (*ibid.*, 8), quien afirmó que el comunismo no fue nunca, no puede ser y no será jamás una solución, porque niega el valor de la persona humana. La referencia al comunismo en la intervención de Bueno y Monreal fue de índole diferente; él hizo notar simplemente que a la Iglesia se la ha acusado a menudo, especialmente por parte de los marxistas, de hallarse atrasada en el ámbito de las cuestiones económicas y sociales. Esto le sugería que el esquema debiera hablar, no del pasado, sino del presente. El orador atacó también muy duramente la mentalidad capitalista (*ibid.*, 265).

480. *Ibid.*, 361.

481. Sobre esta cuestión Franić se sintió decepcionado de que el texto no llegara siquiera a lo que se había expresado ya en la *Mater et magistra*. Siri, por el contrario, se oponía a que se dijera nada sobre la participación de los trabajadores en los negocios.

Así que este debate reveló un consenso muy amplio, porque todos los oradores estuvieron de acuerdo en que la Iglesia debe promover la justicia y el desarrollo. El máximo acuerdo fue acerca de la necesidad de crear un órgano posconciliar que formara parte de la Curia y que se ocupara de difundir la doctrina social de la Iglesia⁴⁸². Este órgano, según Fernandes, sería un medio para proseguir el diálogo con el mundo y, en opinión de Thangalathil, para promover la cooperación económica entre los países, defendiendo los derechos de los campesinos y estableciendo el derecho a emigrar⁴⁸³. La sugerencia de crear tal órgano, que fue ampliada de forma muy detallada por Swanstrom (auxiliar de Nueva York) y por el padre Gerald Mahon (superior general de los Misioneros de Marian Hill)⁴⁸⁴, tendría el máximo efecto más tarde.

c) La vida de la comunidad política

El día 5 de octubre los padres pasaron al estudio de un nuevo capítulo, que había sido añadido durante la intersesión. Parecía que la discusión había encontrado ahora su propio ritmo, y cuanto más se acercaba a su final, tanto más ágil parecía hacerse el debate, hasta el punto de que, sorprendentemente, pocas intervenciones se hicieron acerca de la vida de la comunidad política⁴⁸⁵. Tan sólo cuatro obispos –que se habían inscrito en el último minuto– manifestaron su deseo de hablar: dos españoles (Mons. Beitia Aldazábal y Mons. Del Campo y de la Bárcena), que habían intervenido siempre mucho en la discusión de las cuestiones abordadas en la segunda parte del esquema XIII; un polaco (Mons. Baraniak), y un sudafricano (Mons. Hurley). Aquí volvieron a expresarse las sensibilidades nacionales. Beitia defendía la legitimidad de los concordatos⁴⁸⁶, y Baraniak discutía los límites de la obediencia y de la colaboración con un régimen ateo y totalitario que lucha contra la religión⁴⁸⁷. Sin duda con referencia a su contexto particular, Hurley instaba a un *aggiornamento* en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política,

482. Esta propuesta fue respaldada por oradores que representaban diversas escuelas de pensamiento: De Arriba y Castro, Swanstrom, Thangalathil, Mahon, Fernandes, y Echeverría Ruiz (Ecuador). Sería respaldada también por el cardenal McCann durante la discusión del capítulo sobre la guerra y la paz (AS IV/3, 400-401).

483. El obispo indio veía en el establecimiento de un derecho a emigrar la solución al problema creado por las explosiones demográficas (este último problema fue discutido al margen del Concilio, especialmente en conexión con el control de la natalidad; cf. *ibid.*, 279).

484. Swanstrom distinguía dos niveles: organizaciones creadas por las conferencias episcopales y dedicadas al desarrollo, y una organización de la Santa Sede (*ibid.*, 267-269). Mahon, por su parte, asignaba cuatro finalidades a su nuevo órgano: movilizar todas las energías de la Iglesia en la lucha contra la pobreza; apoyar las actividades de los misioneros en favor del desarrollo; apoyar las obras asistenciales creadas por los obispos en muchos países; y recordar al mundo la responsabilidad que le incumbe en el fomento del desarrollo (*ibid.*, 368-369).

485. La subcomisión encargada de este capítulo tenía a László como su presidente.

486. Al igual que los obispos españoles habían hecho durante la discusión acerca de la libertad religiosa, Beitia pidió que el esquema se limitara a recordar los principios perennes, dejando a los obispos la tarea de aplicar tales principios a situaciones particulares. En opinión suya, era legítimo que la Iglesia fuera reconocida como poseedora de un *status* público «por derecho» (no por privilegio), porque el Estado tiene la obligación de hallarse al servicio del reino de Dios (AS IV/3, 387-392).

487. *Ibid.*, 392-394. Baraniak pensaba que el esquema era insuficiente en su presentación de lo que constituye el bien común.

y exigía mayor libertad para la Iglesia, la cual, a su vez, no debía reclamar ante todo sus propios derechos, sino que más bien debía defender los derechos humanos, aun en el caso de que ello condujera a un conflicto con las autoridades políticas⁴⁸⁸.

d) La guerra y la paz

Durante los días 4 y 5 de octubre el Concilio parecía dormitar, hallándose distraído por un acontecimiento que tenía lugar fuera del aula: la visita de Pablo VI a la sede central de las Naciones Unidas. Continuaba la discusión sobre la segunda parte del esquema XIII, pero de manera mecánica y sin suscitar grandes apasionamientos. La mesa del presidente estaba medio vacía. Se pronunciaba un discurso tras otro, de forma rutinaria. Ninguna chispa parecía inflamar el debate. Y el capítulo sobre la comunidad política pasó por el aula como una carta que se echa al correo. No se sentía ningún entusiasmo por él, y los padres se encontraban cansados y agotados. Se los veía cómo dejaban enseguida sus asientos para dirigirse al bar y deambular por los pasillos. Sin embargo, muy rápidamente, la pasión que había caracterizado algunas sesiones iba a sacar a la asamblea de su somnolencia. El debate sobre el capítulo dedicado a la guerra y la paz, que había sido discutido en medio de grandes controversias durante el tercer período, y que había sido refundido casi por completo, iba a reavivar las tensiones⁴⁸⁹.

Aunque la discusión sobre la vida económica y social y la brevísima discusión sobre la vida política habían servido de introducción a la discusión sobre la paz⁴⁹⁰, sin embargo, el notable discurso pronunciado por Pablo VI en la sede central de las Naciones Unidas fue la verdadera introducción al capítulo final del esquema XIII⁴⁹¹. Mientras la asamblea aguardaba a que Pablo VI regresara de Nueva York, el debate comenzó de manera un poco caótica. Los dos primeros oradores inscritos, Liénart y Lercaro, se retiraron de la lista⁴⁹². Sin embargo, hubo dos intervenciones pronunciadas por Alfrink y por

488. *Ibid.*, 395-396. Esta opinión era muy opuesta a la de Beitia. Hurley distinguía también claramente entre la autoridad política y la sociedad política. Manifestó también su satisfacción de que el esquema hubiera evitado la expresión «sociedad perfecta». El día 1 de octubre, Ddungu, hablando en nombre de setenta padres, había suscitado la cuestión de la discriminación racial en sus observaciones sobre la primera parte del esquema (*ibid.*, 110-111).

489. Cf. las observaciones sobre este tema en el informe de Hengsbach. Él confesaba que la comisión se había sentido insegura sobre el tema y se había contentado con asentar un principio indiscutible: todo acto de guerra total (es decir, que implique la completa destrucción de ciudades o regiones y la muerte de sus habitantes) es, en sí mismo y objetivamente, un acto criminal. El 24 de octubre, Himmel hizo un llamamiento al Concilio para que prohibiera la posesión de armas atómicas; su llamamiento fue suscrito por diversas personalidades (Documentos de Prignon, 1315).

490. Thangalathil había establecido una conexión explícita entre la paz y el escandaloso desequilibrio entre ricos y pobres (AS IV/3, 278). La conexión fue aún más explícita en el discurso de Larraín, para quien el subdesarrollo no sólo constituía una amenaza para la paz, sino que «es ya un quebrantamiento de la paz», si se pretende realmente que «el progreso es el nuevo nombre de la paz» (*ibid.*, 273).

491. Para los discursos cf. AS IV/1, 28-36; también en AAS 57 (1965) 877-885.

492. La intervención escrita de Lercaro se desarrolló según una perspectiva enteramente diferente de la adoptada por el Papa en las Naciones Unidas. Metodológicamente, el cardenal de Bolonia se apoyaba en el deseo de paz que tenía la humanidad contemporánea, y en el hecho comprobado del aumento desmesurado de la capacidad destructiva de las armas atómicas. Este «signo de los tiempos», actualizado por la intensifi-

McCann. El primero abordó varias cuestiones: la distinción que había que hacer entre la posesión de armas y la utilización de las mismas; el equilibrio originado por el terror, que podía producir resultados positivos, a pesar de su carácter estremecedor e inestable; la falaz distinción entre pequeñas y grandes guerras, y la cuestión de la objeción de conciencia⁴⁹³.

Ahora bien, apenas había comenzado el debate, cuando el moderador tuvo que interrumpirlo a las 12.10, porque se esperaba que Pablo VI llegara de Nueva York. Los periodistas y los miembros del cuerpo diplomático tuvieron tiempo para ocupar sus puestos en las tribunas, antes de que Pablo VI llegara a las puertas de la basílica un poco antes de las 13.00 horas. Fue recibido allí por los miembros del Consejo de presidentes y por los moderadores, y luego caminó por la nave central del templo en medio de los muy calurosos aplausos que le tributaban los padres conciliares. Una vez que el Papa se hubo instalado en la mesa de la presidencia, Liénart le transmitió las felicitaciones de la asamblea y sugirió que el discurso del Papa en las Naciones Unidas se incorporara a las Actas del Concilio. El Papa se dirigió luego a los padres conciliares, los cuales se pusieron en pie espontáneamente para escucharle⁴⁹⁴.

El Papa había solicitado dos veces el acuerdo de los padres para el paso que él iba a dar, y llevó consigo a Nueva York a padres de todas las naciones. El pontífice estaba ahora decidido a terminar su viaje aquí en la asamblea. Su autoridad había quedado debilitada por un momento durante el tercer período, pero ahora lograba superar su desventaja y reafirmarse a sí mismo. A pesar de críticas ocasionales⁴⁹⁵, la delicada figura del «peregrino de la paz», que durante su visita había sido retransmitida ininterrumpidamente por numerosas redes de televisión del mundo entero, causó un gran impacto emocional en todos los televidentes. Gracias a la inspirada intervención de Pablo VI, el debate conciliar sobre la paz, que de lo contrario habría degenerado en discusiones técnicas, encontró al final su camino apropiado. El debate ganó en profundidad, y el Concilio adquirió nuevo impulso⁴⁹⁶.

El debate comenzó en serio al día siguiente, 6 de octubre, y se prolongó hasta el día 7. Veinte padres solicitaron hablar y, nuevamente, las figuras más destacadas hicieron

cación de la intervención de los Estados Unidos en Vietnam, llegaba como un llamamiento para una mejor comprensión del mensaje evangélico sobre la paz. El Evangelio exige una actitud abierta y radical, sin ambages estratégicos ni cálculos políticos, en la lucha no sólo contra la guerra, sino también contra la producción y almacenamiento de armas. En este capítulo, la Iglesia tenía la obligación de proclamar inequívocamente, mediante sus palabras y sus actos, que la paz es un tema primario del Evangelio, un tema que los acontecimientos de la historia han hecho que la Iglesia comprenda con claridad hasta ahora desconocida. Así, pues, Lercaro adoptó una postura mucho más radical que la de la mayoría de los padres conciliares y que la adoptada por Pablo VI. Lo que Juan XXIII había dicho acerca de que la idea de la guerra «justa» era cosa superada y que pertenecía al pasado, hallaba así en el discurso de Lercaro un eco fiel y riguroso, sin ambigüedades ni atenuaciones por supuesta prudencia humana. Para el texto cf. AS IV/3, 761-764; para el texto italiano cf. *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 253-261.

493. AS IV/3, 397-399. Alfrink era capellán general de los ejércitos de los Países Bajos y presidente internacional de «Pax Christi».

494. Cf. *ibid.*, 402; para el discurso del Papa, cf. AS IV/1, 36-38.

495. Cf. el artículo, sumamente crítico, acerca de Pablo VI en «Time» (24 de septiembre de 1965).

496. Algunos padres se referirán a la actividad de Pablo VI en favor de la paz; entre ellos se encuentran Liénart, Martin, Ottaviani, Duval, Klepacz, Cantero y Boillon.

su aparición: Liénart, Léger, Garrone, Ottaviani, Carli, etc. De manera harto sorprendente, tan sólo un obispo de los Estados Unidos habló durante el debate, y se limitó a hablar del problema de la explosión demográfica, evitando las cuestiones calientes del desarme y de la legitimidad de la guerra⁴⁹⁷.

Tres cuestiones principales dominaron los intercambios de opiniones en el aula: si había que abandonar la teoría clásica de la guerra justa y la guerra injusta, la disuasión nuclear y la objeción de conciencia. El tono del debate quedó fijado por la primera intervención, la de Liénart, pero aún más por la segunda, la de Léger⁴⁹⁸. La teoría clásica de la guerra justa y la guerra injusta había que dejarla a un lado, a causa de los nuevos medios de que se disponía para hacer la guerra; la teoría había llegado a ser inaplicable en la práctica. En adelante había que plantear la cuestión en términos diferentes; la cuestión de la moralidad de la guerra había quedado ahora anticuada. Los padres se sentían mucho más preocupados por la legitimidad del uso de las armas atómicas que por la teoría clásica de la guerra justa. «La guerra debe ser proscrita absolutamente», afirmó Ottaviani al comienzo de su intervención, y recibió de la asamblea un aplauso excepcional⁴⁹⁹. La mayoría de los oradores hicieron suyo este planteamiento⁵⁰⁰. Tan sólo Carli mantuvo firmemente las tesis clásicas de la guerra justa y la guerra injusta⁵⁰¹.

La segunda cuestión, la legitimidad de poseer armas modernas para disuadir a un enemigo, originó también intervenciones bien argumentadas, especialmente por parte de los padres ingleses. Dom Butler rechazó la distinción entre la posesión y el uso de armas de disuasión; Wheeler y Grant pidieron que se eliminara del texto la declaración de que no es ilegítima la posesión de armas de disuasión⁵⁰². Sin contradecirles, su colega Beck ofreció una visión más matizada de la cuestión⁵⁰³. Como él hizo ver claramente, esta cuestión tiene como corolario el establecimiento de una autoridad internacional que pueda limitar la soberanía nacional y mediar en los conflictos. La propuesta

497. El orador era Marling (Jefferson City). Todas las demás grandes figuras del episcopado de los Estados Unidos permanecieron en silencio. Hannan se había inscrito para hablar, pero renunció a su derecho a hacerlo, cuando el debate estaba llegando a su fin. Él quería que el texto rindiera homenaje a los que realizan su servicio militar, de tal manera que el Concilio no aprobara únicamente la acción de los objetores de conciencia.

498. Cf. AS IV/3, 509-512.

499. *Ibid.*, 642-644.

500. Tal fue el caso de los cardenales Duval y Martin y de los monseñores Gouyon, Rusch y Boillon. Boillon se refirió a la intervención de Léger y, basándose en su experiencia adquirida durante la Segunda Guerra Mundial, rechazó como anticuadas las distinciones entre armas convencionales y armas no convencionales, entre pequeños conflictos y grandes conflictos, etc. (*ibid.*, 732-734).

501. El obispo de Segni criticaba al texto por considerarlo oscuro, ilógico e incompleto. Sus críticas correspondían a las observaciones escritas sobre el esquema XIII que él había presentado el 23 de septiembre de 1965, en las cuales acentuaba que el texto contenía un conjunto de materiales cuyo valor teológico era muy heterogéneo, porque en él se mezclaba la sana doctrina con doctrinas discutidas y discutibles, y afirmaciones tomadas de la Escritura se asociaban con descripciones periodísticas. No era posible determinar la calificación teológica de un conjunto tan dispar.

502. Cf. *ibid.*, 617-620. Wheeler quería que el esquema adoptara la postura mantenida en la *Pacem in terris*, la cual no excluía que fuera legítima la posesión de armas de disuasión.

503. Según Beck, había que adoptar medidas para declarar que fuera ilegítima la posesión de armas de disuasión, pero entretanto la Iglesia debía estar en condiciones de enseñar una «moralidad de la disuasión» (*ibid.*, 660-662).

de que se estableciera una autoridad supranacional constituyó también el tema de la intervención de Ancel, quien había formulado ya la misma sugerencia durante el tercer período⁵⁰⁴. La propuesta fue respaldada por muchos obispos franceses; dieciséis padres habían suscrito la intervención de Ancel, mientras que el cardenal Martin y los monseñores Gouyon y Boillon le prestaron apoyo en sus correspondientes discursos. La idea se encuentra también en la intervención de Ottaviani.

La objeción de conciencia fue tema de más viva discusión. Aunque muchos padres deseaban una declaración más vigorosa sobre el tema (Léger, Butler, Wheeler, Grant, Beck⁵⁰⁵), Carli y los obispos españoles mostraron muchas reservas hacia lo que se decía en el esquema. Según Carli, la cuestión sencillamente no estaba madura y debía dejarse a la libre discusión por los teólogos. Por su parte, Castán Lacoma y Cantero Cuadrado preferían dejar la cuestión al juicio de las autoridades civiles, porque la objeción de conciencia puede revelarse a veces como contraria a las exigencias del orden social⁵⁰⁶. Ésta no era la única cuestión en que estos dos obispos españoles se distanciaron de otros obispos, afirmando Cantero Cuadrado que se sentía sorprendido al ver que el esquema (en el n° 101) describía como «guerras menores» las guerras revolucionarias y subversivas que podían degenerar en guerras civiles. En este tema se solidarizó con ellos Ottaviani, quien se lamentaba de que el esquema utilizara un concepto tan vago de la guerra. Había que incluir en él cualquier revolución armada o revolución de guerrillas, especialmente las iniciadas por los comunistas bajo pretexto de ser guerras de liberación, pero que en realidad se encaminaban a imponer una ideología.

Como había sucedido ya durante la discusión de la vida socioeconómica, encontró una amplia aceptación la sugerencia de establecer un órgano central, una secretaría para coordinar las actividades emprendidas por la Iglesia en el mundo entero en favor de la paz. La sugerencia fue repetida por Wheeler, Grant, Rusch y Brezanoczy, quien habló en nombre de los obispos de Hungría.

Finalmente, las cuestiones acerca del hambre, del desarrollo y de la superpoblación, que habían sido suscitadas durante la discusión de otros capítulos de la segunda parte, volvieron a suscitarse de manera un poco cacofónica. El discurso de Duval fue el único que conectó más orgánicamente los problemas del hambre y de la falta de desarrollo con la cuestión de la guerra⁵⁰⁷. Simons, Marling, Grant y Rupp abordaron las cuestiones de la superpoblación y del hambre, pero de manera mucho menos convincente⁵⁰⁸.

504. Cf. AS IV/3, 720-723.

505. Roberts había preparado una intervención en la que defendía vigorosamente la objeción de conciencia, pero por no haberla presentado a tiempo a la Secretaría general, no pudo intervenir en el aula.

506. En cuanto a Castán Lacoma, cf. AS IV/3, 621-624; en cuanto a Mons. Cantero Cuadrado, cf. *ibid.*, 650-652. Aparte de este punto, Cantero encontraba que la cuestión de los valores morales y jurídicos de la guerra, especialmente en lo que respecta al equilibrio del terror, estaban planteados con realismo en el esquema. En opinión suya, dada la situación actual, ésta era la única manera práctica de garantizar la seguridad y de eliminar el peligro de guerra. Lokuang, que había renunciado a su derecho a hacer uso de la palabra cuando estaba finalizando el debate, quería que el esquema hablara claramente acerca de la legítima defensa y que omitiera lo que se había dicho acerca de la objeción de conciencia.

507. *Ibid.*, 604-607.

508. La intervención de Simons fue, sin duda, la que dejó más perplejos a sus oyentes. Él consideraba el control de la natalidad como el único medio de combatir la superpoblación, al mismo tiempo que decía

El día 8 de octubre concluyó, por fin, el debate sobre el esquema XIII, que se prolongaba ya desde el 21 de septiembre. El debate, que había comenzado en medio de controversias y de una gran tensión, finalizó con calma, indudablemente a causa de una sensación general de cansancio y agotamiento, cada vez más palpables. Se sentía que los padres querían poner fin a la tarea, y que el Concilio, que se había convertido en una asamblea votante más bien que deliberativa, aceptaba con harta facilidad cualquier cosa que se le presentara.

El informe final de Garrone expuso las lecciones enseñadas por la discusión⁵⁰⁹. Después de agradecer a los padres sus aportaciones al esclarecimiento de un texto que había presentado muchas dificultades, expuso las principales líneas que había que seguir en la revisión del esquema; sin embargo, él no quiso suscitar en absoluto ninguna cuestión sobre la orientación que había que adoptar, en contra del deseo que se había manifestado en uno de los puntos⁵¹⁰.

Ahora se podía ya entrever el final del Concilio. El esquema XIII, que había constituido el principal tema de debate durante el cuarto período, había sobrevivido a dicho debate, a pesar de que los alemanes y los españoles hubieran preferido sustituirlo por algún tipo de mensaje proclamado por el Concilio⁵¹¹. Cuando la labor de las congregaciones llegaba a su fin, la labor de las comisiones no había hecho más que empezar. Su tarea consistía ahora en corregir el esquema antes de remitirlo de nuevo a la asamblea; no era una tarea pequeña, a pesar de que el 30 de septiembre la subcomisión central para el esquema XIII había proporcionado ya a cada una de sus subcomisiones las orientaciones para su futuro trabajo⁵¹². Todas las subcomisiones debían terminar su trabajo en un plazo de ocho días⁵¹³. Las instrucciones de Philips para la labor eran muy estrictas: no debían introducirse cambios en el orden de las secciones, había que abreviar lo más posible, y había que prescindir de la distinción entre el orden natural y el orden so-

que abrigaba dudas sobre la moralidad de la misma. Podría justificársela recurriendo al principio: «Si la ley es dudosa, entonces uno tiene libertad para obrar. Una ley dudosa no puede imponerse por la fuerza». El orador había sugerido anteriormente que la cuestión había que estudiarla teniendo en cuenta que las leyes se hicieron para los hombres, y no los hombres para las leyes. Gaviola adoptó una postura diametralmente opuesta, instando al Concilio a que no entendiera que la superpoblación era un hecho cierto, y a que adoptara una postura clara en cuanto al control de la natalidad y al uso de contraceptivos.

509. Garrone evocó los diversos problemas suscitados durante la discusión: el nombre del esquema, su estilo, la ambigüedad en cuanto al uso de algunos términos («mundo», «Iglesia»), etc. (cf. su «Conclusio disceptationis» [AS IV/3, 735-738]).

510. Hauptmann y Garrone habían pensado suscitar tales cuestiones, pero los moderadores no aceptaron su propuesta (cf. Documentos de Hauptmann, 1905; Documentos de Philips, 2593, y Documentos de Prignon, 1600).

511. Incluso personas que habían intervenido en la elaboración del esquema (por ejemplo, Semmelroth), seguían esperando que el esquema se confiara a una comisión posconciliar (cf. TSemmelroth, 7 de octubre de 1965, 131).

512. Cf. Documentos de Hauptmann, 1887 y 1886 (en francés). Al mismo tiempo se hacía un resumen de las observaciones que Döpfner había enviado al equipo de redacción en nombre de los obispos alemanes (Documentos de Hauptmann, 1852; en cuanto al original alemán de Döpfner, de fecha 22 de septiembre, cf. *ibid.*, 1842). Finalmente, el 7 de octubre, los presidentes y los secretarios de cada una de las subcomisiones se reunieron para determinar el trabajo que había que realizar en tan breve espacio de tiempo.

513. El 14 de octubre se esbozó un calendario en el que se indicaba cuándo tenía que estar acabada la labor, a fin de que el Concilio pudiera terminar el 8 de diciembre (cf. Documentos de Prignon, 1218).

brenatural o, para decirlo con otras palabras, había que hablar sencillamente de la creación⁵¹⁴. Dado un calendario tan ceñido, las diversas subcomisiones se reunieron dos veces al día. Se realizó todo a gran velocidad, y la revisión de los capítulos avanzó rápidamente y sin grandes dificultades⁵¹⁵.

3. *El esquema sobre la función pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis*

Este texto, discutido durante el tercer período, había sido considerado como de inferior calidad al de la *Lumen gentium* y había recibido escasamente un voto de aceptación. De hecho, muchos de sus párrafos no habían obtenido los dos tercios de los votos. Con el vigoroso apoyo de Onclin, la comisión había trabajado serenamente para mejorarlo con arreglo a las orientaciones deseadas por la mayoría. Pero nuevamente cabía esperar una obstinada oposición. Después de todo, este decreto tenía en cierto modo la finalidad de aplicar los principios de la constitución sobre la Iglesia. Esos principios corrían el peligro de no pasar de ser meras declaraciones si no eran aplicados.

Aunque la cuestión del sínodo de obispos había sido decidida por el Papa, quedaban otras cuestiones delicadas: el «poder sagrado» conferido por la consagración y que daba a los obispos toda la autoridad necesaria para el ejercicio de su misión, exceptuados los asuntos que el Papa se reservaba para sí mismo; las conferencias episcopales como un medio de ejercer la colegialidad; y la relación entre los nuncios y las conferencias episcopales. Una enmienda apoyada por varios centenares de padres quería que se excluyera esta última cuestión. De hecho, Jan Grootaers había descubierto, durante el verano de 1965, que varias nunciaturas habían emprendido la tarea de «tutelar» a las Iglesias locales o incluso de controlarlas plenamente en los campos de la doctrina, del ecumenismo y de la práctica pastoral⁵¹⁶. Más aún, un estatuto normativo que la congregación del consistorio había elaborado para las conferencias episcopales durante la intersesión, tendía a someter las decisiones y las iniciativas de las mismas al control de los nuncios, algo que no se hallaba en consonancia con la orientación adoptada en el decreto que estaba discutiéndose. Evidentemente, la teología de la Iglesia local y de la colegialidad corría peligro de quedarse en ciernes sin su complemento más «práctico», tal como éste había sido desarrollado en el presente decreto sobre la función pastoral de los obispos.

Cuando la comisión sobre los obispos reanudó sus tareas, el 24 de septiembre, la discusión se centró rápidamente sobre si había que mantener u omitir el *votum* dirigido al Papa, pidiéndole un sínodo verdaderamente representativo de las conferencias episcopales. «Todo el mundo se da cuenta perfectamente de que, con la institución del sínodo, hay que modificar la redacción del texto. No pocos obispos se resignarían fácil-

514. El día 5 de octubre tuvo lugar la asignación de padres y expertos a las diez subcomisiones, y el 7 de octubre se fijaron las normas generales para la labor de las subcomisiones (cf. Documentos de Prignon, 1222 y 1229b).

515. Para una descripción de la labor realizada por la comisión sobre los diversos capítulos, véase el capítulo quinto en la presente obra.

516. J. Grootaers, *L'enjeu de la quatrième session*, en «De Maand» (Brussel) 8/7: 2. Señaló iniciativas parecidas en Alemania, Bélgica, Países Bajos, Estados Unidos y Argentina.

mente a la eliminación del *votum* o incluso la deseaban por razones que son fáciles de adivinar. Pero otros piensan que es absolutamente necesario retener el *votum*, porque el sínodo, tal como lo estableció el Papa, ...no satisface a los deseos de la mayoría»⁵¹⁷. La comisión conciliar estuvo rápidamente de acuerdo en retener la sección, basándose en que un texto conciliar tiene más autoridad y perennidad que un *motu proprio*, y que eliminar el *votum* equivaldría a privar al Papa de su base de apoyo en el Concilio⁵¹⁸. Toda la cuestión consistía en redactar las cosas de tal manera que apareciera claramente, a pesar de todo, la idea de la colegialidad.

El jueves, 16 de septiembre, el texto revisado fue entregado a los padres juntamente con la *expensio modorum* sobre el esquema, el cual había sido muy mejorado; el martes, 28 de septiembre, en la 137ª congregación general, se distribuyó el informe sobre el esquema, así como una hoja separada que contenía el *modus* sobre el sínodo episcopal⁵¹⁹. Al día siguiente, Veuillot leyó el informe sobre los *modi* correspondientes a la introducción y al capítulo primero, y la asamblea procedió entonces a votar. El esquema recibió un amplio apoyo, no sobrepasando el número de votos negativos la cifra de cincuenta y cuatro (la votación era sobre el nº 10)⁵²⁰. Desde entonces hasta el día 1 de octubre, las votaciones se hicieron tomando en consideración artículo por artículo.

Pero cuando los padres comenzaron a votar, surgieron nuevas dificultades. Los moderadores recibieron una lista de catorce *modi* que debían añadirse al texto. Por sugerencia de Samoré y a instancias de Carli y de Siri⁵²¹, el Papa había enviado una considerable lista de correcciones, en una de las cuales quería que se dijera que los obispos eran miembros del colegio en la medida en que habían recibido la jurisdicción⁵²². Hubo una gran conmoción. ¿Había que introducir de nuevo cambios en un texto sobre el cual el Concilio había votado ya? Onclin y Felici estaban de acuerdo en proceder a una votación. Mientras que las votaciones se efectuaban el 30 de septiembre (escrutinios nn. 335-339) y el 1 de octubre (nn. 340-343), la comisión se reunió a toda prisa. A Onclin

517. JPrignon, 24 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591).

518. JPrignon, 24 de septiembre de 1965, 5 (Documentos de Prignon, 1591); cf. también Documentos de Veuillot, 1565.

519. En la congregación general del 28 de septiembre, se distribuyó a los padres una modificación en el esquema distribuido (cf. AS IV/1, 78 y 618; cf. también el informe de Veuillot sobre el nº 5 en AS IV/3, 12).

520. Cf. AS IV/1, 79 y 80.

521. Así nos lo dice Prignon (JPrignon, 30 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1596, 3]). Congar atribuye los *modi* a Carli (JCongar, 1 de octubre de 1965, II, 415).

522. Para la lista de los *modi*, numerados del 1 al 14, enviados en dos hojas tituladas «Osservazioni sullo schema De pastorali episcoporum munere» y con fecha 27 de septiembre, cf. AS V/3, 588-590. Hay expediente completo sobre este episodio en el archivo de Onclin en Lovaina. En el párrafo que declara que, por razón de su consagración episcopal, los obispos llegan a ser pastores, jueces, etc., un *modus* quería que se hiciera mención también (además de la consagración) de la misión canónica y de la comunión jerárquica. Otro *modus* se refería a las conferencias episcopales; debía afirmarse que sus decisiones, que realmente eran únicamente deseos, no tendrían verdadero vigor hasta que hubieran sido ratificadas por la Santa Sede. Según Onclin, todo el conjunto de los *modi* tenía la finalidad de conseguir la inserción de esta última afirmación, que Carli defendía vigorosamente. Según una nota manuscrita de Onclin, Carli fue el único padre que no se adhirió a la postura de la comisión sobre este último *modus*. Acerca de toda esta cuestión, cf. J. Groottaers, *Willy Onclin et sa participation à la rédaction du décret «Christus Dominus»*, en *Actes et acteurs de Vatican II*, Leuven 1998, 443-450.

se le encargó que redactara el informe, el cual le fue transmitido a Marella, quien al principio se sintió muy enojado de que él no tuviera nada que enviar «desde lo alto»⁵²³.

A últimas horas de la tarde, la comisión se reunió de nuevo. Esta vez la atmósfera era menos tensa y, a pesar de los deseos de Marella, la comisión se mantuvo firme en su actitud de rechazar la mayoría de los *modi*. Finalmente, gracias a la labor perseverante de Onclin, la comisión rechazó todas las correcciones que tuvieran que ver con la sustancia del decreto y permitió únicamente cambios de forma. La comisión rehusó también que el Concilio efectuara una votación separada sobre los *modi*. El día 1 de octubre hubo una reunión de un pequeño comité, al que se le encargó que redactara el informe final que había de ser enviado al Santo Padre⁵²⁴. Como resultado del informe, el Papa declaró que se sentía satisfecho y no insistió en nada más⁵²⁵.

Claramente, era en las comisiones y no en el aula donde se disputaba el verdadero juego, y el clima existente en ellas emponzoñaba el curso del Concilio. Otro ejemplo es el esfuerzo que se estaba realizando para introducir un cambio en el *De divina revelatione*; Staffa fue a ver al Papa en un empeño por lograr que la comisión competente introdujera un cambio. En el caso de Staffa se trataba de lograr la obligación de que se siguieran los principios de santo Tomás al enseñar teología. Se estaba viendo claro que el ejercer presión sobre el Papa era la manera de conseguir cualquier meta. Y eso era claramente lo que hacían los que se oponían a cualquier esquema. El Papa, preocupado por la unidad de la Iglesia, quería que se mantuviera la unanimidad a cualquier precio, aunque los acuerdos que él lograba eran a menudo únicamente de boquilla. Sus concesiones tenían también el inconveniente de hacer que subieran las pujas: si la gente conseguía que el pontífice se doblegara una vez, entonces no se sentía apuro alguno en intensificar las presiones. Finalmente, diferentes intermediarios no se avergonzaban de pretender que estaban hablando en nombre de una autoridad superior, contribuyendo así a embrollar las comunicaciones entre el Papa y las comisiones.

El día 6 de octubre se procedió a la votación sobre el conjunto de las enmiendas y sobre el esquema acerca de los obispos. Todo se efectuó sin dificultades: de los 2181 votos emitidos, 2167 eran a favor. Gracias a una filtración en *Le Monde* del 5 de octubre, se había prevenido a los padres acerca de la intervención del Papa. Sin embargo, no se notificó ninguna corrección, aunque la comisión había aceptado por propia iniciativa tres cambios de menor importancia en el texto, dos de los cuales tenían que ver con los religiosos. El esquema fue promulgado en la sesión pública del 28 de octubre. Pero

523. Puede seguirse el desarrollo de este debate mediante los fragmentos de información que se encuentran esparcidos por los archivos de Vuillot, Onclin y Himmer, y por las notas que aparecen en el diario de Prignon y que corresponden al 30 de septiembre de 1965.

524. Es sabido que Onclin, Vuillot y Himmer asistieron a esta reunión. Los participantes sintieron la tentación de pedir a Pablo VI que eliminara incluso los puntos que habían sido aceptados; las modificaciones eran tan insignificantes, que era probable que suscitaban una sensación de ridículo más que ninguna otra cosa. Vuillot, desde luego, estaba dispuesto a acudir a Dell'Acqua para suplicarle que pidiera al Papa que no interviniera (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 21]). Para la respuesta de la comisión a los *modi*, cf. AS V/3: «Observationes factae de Schemate De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia et responsa proposita». Para la carta de Marella a Pablo VI, cf. AS V/3, 387-388. La síntesis de Marella difería un poco del informe de Onclin por cuanto sugería que habían sido aceptados más *modi*.

525. Cf. la respuesta de Colombo a Marella el día 3 de octubre, en AS V/3, 393-394.

esto no marcó el final, porque varios puntos del esquema volverían a ser discutidos en relación con la reforma del derecho canónico.

El Vaticano II había conseguido, no sin dificultades, proporcionar a la Iglesia católica un texto conciliar sobre los obispos. Parecía que de esta manera se equilibraba la enseñanza inacabada del Vaticano I acerca del primado del obispo de Roma. Por otro lado, el capítulo primero, sobre la función de los obispos en relación con la Iglesia universal, no logró ofrecer una visión concreta de la aplicación de los principios enunciados en el capítulo tercero de la *Lumen gentium*, que se ocupaba del episcopado. Aunque el nuevo esquema afirmaba de nuevo que la autoridad colegial podía ejercerse fuera de un Concilio (nº 5), no exponía ni los medios de este ejercicio ni las normas que lo determinaban. El nº 6 reafirmaba la solicitud de los obispos por la totalidad de la Iglesia, pero los padres sabían ya que el nº 5 parecía haber quedado debilitado en comparación con su redacción original. Contenía, potencialmente, las semillas de una renovación, pero nada se había hecho hasta ahora acerca de ellas.

De manera semejante, las secciones sobre las congregaciones de la Curia Romana (nn. 9-10) parecían haberse quedado cortas en relación con las expectativas expresadas durante los debates. La reforma se hallaba todavía por llegar, pero el texto mismo era tímido en cuanto a las directrices que daba (elección de los miembros de diferentes países; admisión de algunos obispos diocesanos para que fueran miembros de los dicasterios; mayor atención a la voz de los laicos; renovación de los organismos curiales y de sus métodos de trabajo). En una palabra, se expresaron deseos de reformas, pero no se dieron instrucciones específicas ni obligatorias al respecto.

Más importante quizá, el decreto *Christus Dominus* contribuía a intensificar la importancia de las Iglesias diocesanas y daba origen a la reflexión –todavía no terminada– sobre la naturaleza y la condición de las Iglesias locales como presencia y manifestación plena de la Iglesia de Cristo (nº 11). Continuando lo que se había dicho en la *Lumen gentium* (nº 23), este artículo contenía en germen todos los futuros desarrollos en las relaciones entre las Iglesias locales y la Iglesia en su totalidad. Este capítulo sobre los obispos diocesanos hacía ver claramente los aspectos del episcopado: la prioridad del ministerio de proclamar el Evangelio (nn. 12-14), un punto que permitía sobrepasar las perspectivas de Trento; el puesto central de quien preside la Eucaristía y los sacramentos (nº 15); el gobierno pastoral del pueblo de Dios, lo cual crea espacio para que la Iglesia local desarrolle su carácter sinodal (nº 16). La totalidad del capítulo tercero (dedicado a los colaboradores del obispo diocesano) insistía en el carácter sinodal de la vida diocesana; el obispo no actúa nunca aisladamente, sino contando con sus colaboradores: obispos auxiliares (nº 26); curia y consejos diocesanos (nº 27); clero diocesano, especialmente los curas párrocos (nn. 28-32); y los religiosos, tanto varones como mujeres (nn. 33-35).

Finalmente, la última parte del decreto (capítulo cuarto) se ocupaba de la cooperación de los obispos para el bien común de muchas Iglesias. Es interesante ver que en el capítulo sobre las relaciones entre las Iglesias, el decreto es mucho más explícito de lo que había sido en el capítulo primero, cuando se ocupaba de las relaciones entre los obispos y la Iglesia universal. En el capítulo cuarto el decreto quería que se reavivaran los sínodos y los Concilios provinciales y plenarios (nº 36); abordó la cuestión de las

circunscripciones eclesiásticas (diócesis, provincias, regiones) y de las funciones interdiocesanas (nn. 36-42). En ninguna parte el decreto sugiere que pueda haber agrupaciones de fieles equiparados a la diócesis, y que se hayan formado sobre una base personal más que territorial.

Aunque las discusiones mantenidas en el Concilio, especialmente durante los tres primeros períodos, habían contribuido ampliamente a la mejora del esquema, sin embargo éste no satisfacía las expectativas de muchos, no sólo en lo que decía acerca del sínodo, sino también con respecto a la reforma de la Curia y a las relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal. El esquema seguía estando prisionero de una perspectiva universalista, hallándose el obispo situado primeramente en la Iglesia universal (capítulo primero), antes de estarlo en su diócesis (capítulo segundo). Durante el período de recepción del Vaticano II, muchas de las cuestiones fueron sometidas a la comisión para la reforma del derecho canónico. Aquí nuevamente la recepción del Vaticano II mostraría que las negociaciones finales sobre el decreto no habían logrado superar con éxito todas las tensiones que habían hecho su aparición durante las discusiones.

Durante esta verdadera carrera de obstáculos, la cuestión de la colegialidad y la de saber hasta qué punto ésta se articulaba con el ejercicio legítimo del primado pontificio, fueron suscitadas no sólo a nivel teórico en el esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, especialmente en conexión con el establecimiento de un sínodo de obispos, sino también de maneras más concretas. ¿El Papa deberá actuar por sí solo o con los obispos? Ésta fue la cuestión suscitada por el anuncio, efectuado el 15 de septiembre, del establecimiento de un sínodo de obispos. Después de esto, el envío repetido de *modi* por el Papa a las diversas comisiones competentes no dejaba de plantear de nuevo el problema. ¿Era apropiado que el Papa, mediante intervenciones efectuadas en el último momento, modificara textos sobre los que había votado la asamblea? Todos se habrían sentido felices, si la cuestión se hubiera planteado de una manera tan sencilla.

En su discurso de apertura, Pablo VI había afirmado que él no quería abordar cuestiones demasiado específicas, a fin de dejar plena libertad al Concilio. ¿Olvidaría posteriormente esta línea de conducta que él se había fijado a sí mismo al comienzo de la labor del cuarto período? Es difícil dar a esta pregunta una respuesta afirmativa o negativa. Ciertamente, él se vio asaltado por peticiones y requerimientos y se vio sometido a presiones muy fuertes. Los que habían votado contra la colegialidad eran los mismos que, cuando no lograban imponer su punto de vista en el aula, llevaban el debate a otra instancia: al Papa. Pablo VI era, en primer lugar, la víctima del fallo de los mismos padres conciliares que no eran capaces de asimilar la doctrina de la colegialidad. En vez de eso, recurrían al Papa considerándolo como un juez que estaba sobre el Concilio. El Papa era también víctima de su propio temperamento y de la conciencia escrupulosa que tenía de su propia función. Sus hábitos intelectuales le conducían a estudiar todas las opiniones posibles, antes de adoptar una decisión. Y, aun entonces, se esforzaba lo más posible por comprender los argumentos y las posturas de quienes se oponían a él. Al enviar frecuentemente *modi* a las comisiones competentes, él trataba de asegurarse a sí mismo de que todos los puntos de vista se habían escuchado y de que todas las objeciones se habían examinado y sopesado.

La mente sutil del Papa y su honradez intelectual le inducían a buscar explicaciones, y su viva preocupación por la unidad y el consenso le impulsaban a tratar de satisfacer lo más posible a quienes habían suscitado objeciones y eran opuestos al pensar de la mayoría. El resultado fue que el pontífice se vio expuesto a terribles presiones por parte de personas no demasiado escrupulosas, algunas de las cuales se hallaban en torno a él, y en muchas ocasiones él vio su imagen empañada a los ojos de la opinión pública e incluso a los ojos de muchos obispos. El Papa se vio así inducido, para bien o para mal, a doblegarse a la corriente reformista, que trababa de hallar expresión, aunque no lograba ganar para sí a aquellos que no querían escuchar nada. Sin embargo, en todo momento el Papa siguió siendo honrado, como acentuó Häring. Aunque el pontífice envió *modi*, y estuvo de acuerdo a veces en que se comunicaran a las comisiones peticiones de enmiendas, sin embargo, él nunca trató de imponer al Concilio su propio punto de vista y aceptó dar preferencia a los argumentos de las comisiones. En resumidas cuentas, el cuarto período planteó concretamente el problema del régimen colegial de la Iglesia católica y de cómo la actividad del primado encajaba en un marco colegial.

La otra cuestión que surgió de todos esos debates era la del concepto de Tradición. Aunque esta cuestión fue vigorosamente discutida en la comisión que hizo pasar por un fino tamiz la *Dei Verbum*, en el debate sobre la libertad religiosa y sobre la Iglesia en el mundo moderno muchos padres mostraron con su actitud y su práctica de qué manera entendían la tradición. Para éstos, la tradición era acumuladora y repetitiva. Todo lo que se necesitaba era repetir sencillamente, de manera más plena y más solemne, lo que los romanos pontífices habían dicho acerca del tema de la libertad en cuestiones religiosas; repetir la presentación clásica de los fines del matrimonio, respaldada por una declaración del Santo Oficio y considerada casi como irreformable; repetir, sin variación, las declaraciones de Pío XI y de Pío XII sobre la procreación, etc. La tarea del Concilio no consistía en discernir los signos de los tiempos, sino que debía convertirse en una máquina para hacer que fueran aún más definitivas las enseñanzas presentadas a los padres para su estudio. En una palabra, el cuarto período suscitó elocuentemente la cuestión de la «tradición interpretativa» en la Iglesia. A través de todos estos debates conciliares se suscitó igualmente la cuestión del desarrollo doctrinal. ¿Podía un Concilio imprimir una nueva dirección a las enseñanzas pontificias de los siglos anteriores? Era ésta una cuestión sobre la cual había, obviamente, divergencias de opinión.

A pesar de las resistencias, de los aplazamientos y de las muestras de impaciencia, Albert Outler pudo considerar los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1965 como un *Reformation Day* para la Iglesia católica, a la que muchos protestantes seguían considerando como *unreformed and irreformable*. Ciertamente, para este admirador de Pablo VI, a quien él consideraba como un brillante maestro en cuestiones de táctica, se trataba de una *Reformation Roman-Style*, pero, aun así, seguía siendo verdad que algo importante había cambiado⁵²⁶.

526. Cf. A. C. Outler, *Methodist Observer at Vatican II*, Westminster, Md. 1967, especialmente el capítulo 10: «Reformation Day Updated», 139-145, y el capítulo 14: «Reformation Roman-Style», 161-171.

Completar la agenda del Concilio

MAURO VELATI

En la mañana del miércoles 6 de octubre, el Concilio volvía a sus ritmos habituales, después del viaje de Pablo VI a la sede central de las Naciones Unidas: «Esa mañana regresábamos a la rutina habitual», escribía Douglas Horton, un observador americano¹. La agenda del Concilio aguardaba quedar completada, en una atmósfera caracterizada por una mezcla de trabajo febril y de cansancio. Las congregaciones generales se hallaban estudiando el capítulo quinto del esquema sobre la Iglesia y el mundo moderno, y había una serie de importantes intervenciones sobre la guerra y la paz. Al mismo tiempo estaba finalizando la votación sobre el oficio pastoral de los obispos, a la vez que otro esquema –sobre la renovación de la vida religiosa– estaba entrando en la última fase de su tratamiento con el informe final de Compagnone y la posterior votación de los padres sobre la *expensio modorum*.

Durante esos días se presentaron a votación una serie de textos, cuya suerte había sido a veces bastante incierta durante los períodos anteriores. El esquema sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes había experimentado una solemne derrota en la sesión anterior, y debía ser discutido de nuevo en el aula. El esquema sobre el laicado debía experimentar aún la fase de examen de las enmiendas propuestas. En lo que respecta a otros cuatro esquemas (sobre los religiosos, sobre la formación de los sacerdotes, sobre la educación cristiana y sobre las relaciones con las religiones no cristianas), faltaba únicamente la votación final, pero persistían muchas dudas acerca de si debían promulgarse o no. No es necesario recordar aquí las controversias que habían acompañado siempre al esquema sobre las religiones no cristianas. Los otros tres esquemas, que habían quedado reducidos a series de simples proposiciones en el denominado Plan Döpfner, pero a los que se había ido dando gradualmente una forma más amplia, habían sido aprobados por los padres durante la sesión anterior, pero el paso definitivo representado por la votación sobre la *expensio modorum* ofrecería la ocasión para nuevas controversias. La asamblea se encontraba dividida: la minoría conciliar se inclinaba a apoyar la aprobación de los tres esquemas, que habían asumido las demandas de un grupo am-

1. Horton, *Vatican Diary 1965*, 82.

plio y moderado. Sin embargo, en el último momento algunos obispos del Tercer Mundo presionaron para que se introdujeran cambios en algunos puntos importantes. Los obispos europeos que desempeñaban el papel de portavoces de la mayoría de padres de ideas reformadoras, aunque eran conscientes de los puntos débiles de esos esquemas, vacilaban en cuanto a pedir exenciones del reglamento, con el fin de que no se prolongara la discusión. Tenían miedo de establecer un peligroso precedente, cuando se llegara a la aprobación de otros esquemas que eran muy queridos por la mayoría, especialmente los esquemas sobre los obispos y sobre la libertad religiosa. En diversa medida este mecanismo entró en juego en la historia de estos tres esquemas, que nos detendremos a estudiar al comienzo del presente capítulo.

1. *La renovación de la vida religiosa*

El quinto anteproyecto (a contar desde el período preparatorio) del esquema sobre la renovación de la vida religiosa, fue el que se presentó a los padres. Al igual que otros esquemas «menores», había experimentado una reducción hasta convertirse en una serie de proposiciones, tal como fueron decretadas por el Comité de Coordinación durante la primavera de 1963; pero después del debate sobre él en congregaciones generales durante el tercer período, el esquema había recuperado la condición de esquema independiente. El tema era muy importante para los obispos, como se veía por la gran cantidad de *modi* que fueron enviados a la comisión competente: los diversos comentarios sobre el decreto son unánimes en acentuar que 14.000 *modi* fueron enviados por los padres, aunque en lo sustancial esos *modi* podían reducirse aproximadamente a 500 observaciones².

Durante los primeros meses de 1965 la comisión había trabajado sobre esta enorme masa de observaciones y elaboró un nuevo texto³. El esquema fue distribuido a los padres en el aula el día 16 de septiembre; como de ordinario, el documento contenía el nuevo texto y el texto del proyecto anterior en columnas paralelas, de manera que pudieran verse con claridad las notables diferencias. Al mismo tiempo se distribuyó también el texto de la *expensio modorum*, el cual contenía la justificación de las diversas elecciones efectuadas por la comisión. El 30 de septiembre se distribuyó el texto del informe de Compagnone, que confirmaba el espíritu con que la comisión había realizado su labor de revisión.

Sin embargo, los padres tenían muchos motivos para no estar satisfechos. El esquema sí había experimentado una revisión casi total, pero en algunos puntos no había sido capaz de acceder a los deseos de los obispos, deseos que a menudo eran contrarios los unos a los otros. En aquellos días, Huyghe, un obispo belga y miembro de la Comi-

2. Cf. E. Fogliasso, *Il decreto «Perfectae caritatis»: Sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne esigenze*, Torino 1967, 56-59; A. Le Bourgeois, *Historique du décret*, en J. M. R. Tillard-Y. Congar (eds.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse: Décret «Perfectae caritatis»*, Paris 1967, 67-71; F. Wulf, *Dekret über die zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens. Einführung: LThK 2 (VK, II)*; J. Schmiedl, *Das Konzil und die Orden: Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Schönstadt 1999.

3. Cf. HV 4, 338-342.

sión para los religiosos, expresó a Moeller su descontento por la sección 14 acerca de la obediencia, sección que, según pensaba, estaba concebida aún en términos de excesiva pasividad. Pero esta cuestión había suscitado opiniones divergentes en las enmiendas solicitadas. Por un lado, 399 padres habían pedido que se formulara el concepto de obediencia basándolo en un doble requisito: un sentido de madurez por parte de los religiosos, y un respeto hacia la persona por parte del superior. Por otro lado, 405 obispos insistieron en el «concepto auténtico de la obediencia religiosa», que no exige que se ejerza una actividad de persuasión por parte del superior⁴. El texto, en su formulación, hizo un esfuerzo por mediar entre estas exigencias opuestas.

Más problemática aún fue la cuestión de la admisión al sacerdocio de los hermanos dedicados a la enseñanza, un tema del que se trataba en el n° 10. Aunque la cuestión se había discutido durante el período preparatorio del Concilio⁵, sin embargo, no aparecía en las diversas versiones del texto elaboradas por la comisión conciliar. La cuestión no había sido suscitada tampoco durante el debate en el aula, si se exceptúa una breve referencia que hizo a ella en su discurso el obispo Carroll, quien, no obstante, recomendó prudencia a la hora de adoptar una decisión al respecto. En los *modi* no se hicieron tampoco importantes referencias a ella: la petición de 134 padres de que se redactara un nuevo texto sobre los institutos laicales y sobre los hermanos dedicados a la enseñanza no hizo referencia alguna a la cuestión de que éstos pudieran ser ordenados sacerdotes⁶.

Pero surgieron presiones en esta dirección. Algunos representantes de los maristas, especialmente entre los italianos, organizaron una campaña en apoyo de la petición e instaron a los padres conciliares a que enviaran notas, expresando su aprobación, a la secretaría de la Comisión para los religiosos, antes de que finalizara el mes de enero de 1965⁷. Según Delhaye, algunos obispos latinoamericanos se habían dirigido a su vez al Papa y le habían pedido que interviniera en los trabajos de la comisión⁸. Su motivo había sido probablemente su preocupación por la gran escasez de sacerdotes en sus propias diócesis. Como declaran otros testimonios, el Papa intervino, sí, pero lo hizo anónimamente⁹.

4. AS IV/3, 557-559. El esquema se recoge en J.-M. Tillard, *L'obéissance*, en J.-M. Tillard-Y.-M. Congar, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*. Cf. también F. Giardini, *L'obbedienza dei presbiteri (Dottrina del Concilio Vaticano II)*; Rivista di Ascetica e Mistica 35 (1966) 447-474.

5. Entre diciembre de 1960 y abril de 1961, un grupo de consultores de la comisión estudió la cuestión de conceder a los hermanos laicos el acceso al sacerdocio. El texto de su informe fue discutido el 21 de abril de 1961, pero el tema no aparecía en el esquema preparatorio (cf. *Archives of the Congregation for Religious*, 607, 767-769 y 402-403). En este sentido, la declaración formulada por Sauvage, que a la sazón era ayudante del superior general de los Hermanos de las escuelas cristianas, no era completamente exacta; él pretendía que la cuestión había sido discutida primeramente durante la primavera de 1965. Realizó un análisis a fondo de la historia y del contenido del n° 10 del esquema (M. Sauvage FSC, *La vie religieuse laïque [commentaire des numéros 10 et 15]*, en Tillard-Congar, *La adaptation et la rénovation*, 301-374).

6. AS IV/3, 579.

7. Cf. P. D. Anfoso, *Nota de auspicando accessu ad sacerdotium fratrum maristarum a scholis laicorum ad excellentissimos et reverendissimos patres commissionis de religiosis et alios patres in Concilio oecumenico Vaticano II reverenter oblata*, 10 de enero de 1965 (Documentos de Lercaro, XXXI, 1064). A la petición se adjuntaba una breve nota, para que fuera cumplimentada y remitida a la Comisión para los religiosos.

8. Cf. Sauvage, *La vie religieuse laïque*, 342.

9. La autoría de la inserción fue afirmada explícitamente por el texto preparatorio de la comisión, de febrero de 1965 (cf. HV 4, 341s), y fue confirmada por filtraciones que Moeller recogió en septiembre de aquel mismo año (JPrignon, 20 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1596, 5]). Moeller dijo

La cuestión fue debatida en el seno de la comisión durante el mes de febrero de 1965¹⁰, y en septiembre se mantenía aún viva la oposición a las decisiones adoptadas. Los Hermanos de las escuelas cristianas y, en particular, Sauvage, cuestionaban la inserción, porque ésta parecía modificar el carácter estrictamente laical de la congregación¹¹. En su informe Compagnone explicaba por qué la comisión había decidido dedicar una sección especial a los institutos religiosos laicales. Por un lado, era necesario revalorizar la experiencia de los institutos laicales, ya que existía siempre el peligro de que éstos quedaran marginados; por otro lado, la comisión quería suscitar la posibilidad de que algunos miembros de esos institutos, si sus capítulos generales lo aceptaban, pudieran ser ordenados sacerdotes, a causa de la necesidad de sacerdotes, sentida especialmente en los países en que los sacerdotes eran escasos. Esta segunda razón fue presentada también como el resultado del debate conciliar, aunque el tema no fue suscitado nunca explícitamente ni en el aula ni en la *expensio modorum*.

Así, pues, en la víspera de la votación seguían existiendo aún las numerosas razones para la incertidumbre que se había sentido acerca de estos puntos durante la historia del esquema. Las discusiones mantenidas entre los obispos y los expertos belgas durante esos días, mostraban cómo se alineaban las posturas. Huyghe sintió la intensa tentación de pedir una nueva discusión del esquema, aunque sabía que eso iba contra el reglamento. Pero Moeller le persuadió de que tal iniciativa era inoportuna, en primer lugar, porque creaba un peligroso precedente para otros esquemas que debían discutirse todavía durante la sesión¹², y en segundo lugar, porque una ulterior discusión podría poner en peligro algunas de las soluciones de avenencia que se habían logrado obtener en el esquema sobre los religiosos. Debemos recordar aquí las especiales circunstancias en que la Comisión sobre los religiosos había realizado su labor durante los meses anteriores; las numerosas ausencias del cardenal Antoniutti, que era el presidente, y la consiguiente adopción del liderazgo por el obispo alemán Leiprecht habían hecho posible que el esquema se transformara sobrepasando con mucho las directrices fijadas por Antoniutti. Pero en muchos aspectos la situación resultaba aún impredecible, porque no estaba claro el peso que pudiera tener un posible pronunciamiento por parte de los obispos¹³.

En este punto, el curso más realista parecía ser el de estructurar de manera diferente la votación, es decir, aislar la segunda parte del n° 10, que contenía la propuesta acer-

también a Prignon que el Papa, al ser consultado, pidió que su intervención se mantuviera en secreto. Mons. Perantoni, uno de los que se oponían a la iniciativa de los maristas, escribió al Papa pidiéndole que aclarara el asunto, pero nunca recibió una respuesta.

10. Cf. HV 4, 341-342. Cf. también G. Lefeuve, *L'accès au sacerdoce de religieux appartenant à des instituts exclusivement laïcs: Note sur le § 2 du n° 10 du décret «Perfectae caritatis»*: Esprit et vie 86 (1976) 657-664.

11. Cf. Documentos de Prignon, 1596. En las cartas de Moeller hay también algunas observaciones que se derivan de Sauvage, así como el proyecto de una reformulación del n° 10 del esquema, de septiembre de 1965 (Documentos de Moeller, 2388-2402).

12. JPrignon, 29 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1595, 2-3).

13. Prignon recordaba los temores de Huyghe: «Mons. Huyghe tiene miedo también de que se insista en este tema [una nueva discusión del esquema] por el peligro que se corre de que algunos puntos del esquema puedan ser cuestionados y de que el cardenal Antoniutti puede aprovecharse de ello para eliminar las mejoras que la comisión había logrado obtener» (Documentos de Prignon, 1596, 6).

ca de los hermanos dedicados a la enseñanza. La estructura de la votación, tal como había sido propuesta por la comisión, preveía una votación global sobre las secciones que habían recibido ya más de las dos terceras partes de los votos en la sesión anterior (nn. 18-24), y disponía efectuar luego una votación por separado sobre cada una de las secciones que no habían recibido un número mínimo de votos (nn. 1-17 y 25)¹⁴. Por una conversación entre Prignon, Bonet y Etchegaray, mantenida en el aula el 1 de octubre, se llegó a la decisión de escribir una carta para pedir esta parcelación de las votaciones sobre el *De religiosis*; los redactores de la carta tratarían de conseguir que cierto número de obispos y cardenales la firmaran¹⁵. Pero esta iniciativa probablemente no fue secundada, y no está claro si poseía alguna conexión con la petición dirigida a los moderadores durante esos mismos días por A. Lorscheider. El obispo brasileño hacía notar que en la nueva versión del esquema había tres secciones completamente nuevas (los nn. 9-11), y que no podía votarse sobre ellas sino después de un examen previo de las mismas por la asamblea, al menos en la forma de votos *iuxta modum*¹⁶. Esto quería decir que revivía la idea de una votación *iuxta modum* sobre el esquema, pero tal idea tenía la desventaja de ser contraria a las normas del reglamento.

En el tercer punto, entre las observaciones anexas a su carta, Lorscheider suscitaba otra cuestión que había originado no pocas dificultades en la revisión del esquema, a saber, la cuestión de los institutos seculares, de los que se ocupaba el n° 11 del esquema. La comisión, indudablemente, había hecho pleno uso de su libertad para revisar esta parte del esquema. Para no permanecer bajo el peso de la rigurosa y firme distinción entre la vida activa y la vida contemplativa, la comisión había escogido proponer una tipología de las diversas formas de vida religiosa que reflejara mejor la variedad de la vida real. Como resultado de ello, el esquema contenía cinco secciones centrales dedicadas respectivamente a los institutos de vida contemplativa (n° 7), a los de vida activa (n° 8), a la vida monástica (n° 9), a las formas de vida religiosa laical (n° 10) y, finalmente, a los institutos seculares (n° 11). Aunque las tres últimas secciones eran una adición al esquema original, vemos que en varias ocasiones los dirigentes de la comisión hicieron ver en qué gran medida su elección estaba apoyada por las peticiones de los padres. En la respuesta del secretario Rousseau a la carta de Lorscheider, aquél ofreció un ejemplo de la petición, mencionada ya, y que había sido formulada por ciento treinta y cuatro padres, las cuales querían que se redactara un nuevo texto acerca de la vida religiosa laical¹⁷. De forma parecida, un grupo de cuarenta padres había pedido que se tratara de una manera más completa y por separado acerca de los institutos seculares¹⁸.

14. AS IV/3, 581-597.

15. J.Prignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 6). La carta contendría una petición análoga para el esquema sobre la educación cristiana.

16. Carta de Lorscheider a los moderadores, del día 13 de octubre de 1965 (AV V/3, 394-395). La fecha indicada no parece probable, porque la votación definitiva sobre el esquema fue efectuada el 6 de octubre. Es probable que la carta fuera escrita realmente durante los primeros días de octubre.

17. J. Rousseau, *Responsa ad observationes Exc.mi D.ni Aloisii Lorscheider Episcopi Angelopolitani super schema decreti «De accommodata renovatione vitae religiosae»*, en AS IV/3, 579.

18. AS IV/3, 580.

Aunque la carta de Lorscheider no surtió efecto, sin embargo, cuando Compagnone leyó su informe se vio obligado a detenerse en la cuestión de los institutos seculares, explicando más detalladamente el texto distribuido a los padres. El tema, evidentemente, se prestaba a la controversia. A los ojos de los obispos que tenían gran empeño en acentuar lo específico de la vida religiosa, los institutos seculares parecían ser un cuerpo extraño. Una enmienda firmada por tres padres pedía que se eliminaran del texto las palabras mismas de «institutos seculares», porque «los miembros de los institutos seculares deben contarse entre el laicado, y no entre los religiosos». Otros, con una perspectiva más conciliadora, afirmaban que la contradicción podría eliminarse cambiando el título del esquema, evitando la expresión «vida religiosa» y recurriendo, en cambio, al término de «consejos evangélicos», el cual, evidentemente, constituía un lazo de unión entre la experiencia de los institutos seculares y la de los institutos religiosos¹⁹.

Compagnone explicó las elecciones efectuadas por la comisión. Puesto que era imposible cambiar un título sobre el que los padres habían votado ya, la comisión había preferido ofrecer un espacio separado para tratar acerca de los institutos seculares; en ese espacio se explicaba su naturaleza especial, las labores realizadas por sus miembros, y la espiritualidad de los mismos, sin pronunciarse sobre su condición canónica. Como veremos, esta solución no satisfacía plenamente los deseos de los principales institutos seculares, y exigiría ulteriores correcciones.

En el primer día de la votación en el aula, se pidió a la comisión que volviera a reunirse a fin de discutir algunos cambios. Según rumores recogidos por Moeller (uno de los expertos de la comisión), se trataba de algunos de los cambios pedidos por el Papa²⁰. Pero la documentación oficial, estudiada por J. Schmiedl, no contiene vestigio alguno de una intervención pontificia, sino únicamente una propuesta formulada por Carlo Colombo²¹. ¿Se ocupaba ésta de las intervenciones pontificias relativas a los institutos seculares, de las que hablaremos un poco más tarde? La reunión fue muy breve (tan sólo duró treinta y cinco minutos), y parece que su resultado fue negativo. En todo caso, las observaciones sometidas a discusión fueron rechazadas²². Por tanto, en la historia del esquema este episodio no tuvo consecuencias.

El día 6 de octubre comenzaron las votaciones en el aula, después de darse lectura al informe de Compagnone. El esquema fue presentado en la forma determinada origi-

19. *Ibid.*

20. Para conocer el testimonio de Moeller, cf. JPrignon, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 2). Parece que la carta que acompañaba a los *modi* pontificios declaraba específicamente que la comisión conservaba su libertad de elección y de discusión. Antoniutti mismo era contrario a los *modi* presentados.

21. J. Schmiedl, *Erneuerung im Widerstreit: das Ringen der «Commissio de religiosis» um das Dekret zur zeitgemässen Erneuerung des Ordenslebens*, en M. Lamberigts, C. Soetens y J. Grootaers (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven 1996, 311. Para las actas, muy sucintas, de la reunión, cf. *Acta commissionis conciliaris «De religiosis», IX conventus commissionis 1965 durante Quarta et ultima sessione Concilii*, 83. Expreso mi agradecimiento a Schmiedl por facilitarme una copia de las actas. El texto de las observaciones de Colombo no aparece en ningún archivo, aunque éstas fueron registradas en la secretaría de la comisión (nº 592/65).

22. Las actas de la reunión dicen únicamente: «Consideradas todas las cosas, la comisión no piensa que estas observaciones deban aceptarse en la actual fase del esquema conciliar, sobre el que deberá votarse mañana» (*Acta commissionis conciliaris «De religiosis», 83*).

nalmente por la comisión: sobre las secciones 1-17 y 25 se votó individualmente, mientras que se efectuó una sola votación global sobre la segunda parte, es decir, sobre las secciones 18-24. Las votaciones sobre las distintas secciones mostraron un acuerdo casi unánime, exceptuada la sección correspondiente al n° 10, que obtuvo un número más elevado de votos negativos que el promedio de las secciones. En todo caso, el porcentaje de votos negativos fue bastante bajo. La votación sobre el esquema en su totalidad, efectuada el día 11 de octubre, mostró la aprobación de los padres, con un insignificante número de votos negativos (tan sólo 13 sobre un total de 2142).

Los resultados de esta votación, y de las votaciones sobre otros textos efectuadas durante los días siguientes, parecían mostrar que existía un acuerdo casi unánime entre los obispos, pero es necesario tener en cuenta la atmósfera general que existía en la asamblea durante aquellos días. Prignon hace notar el día 8 de octubre: «Durante los últimos tres o cuatro días el debate llegó a ser bastante monótono. Se palpa que los obispos se hallan increíblemente cansados. A muchos de ellos se los vio paseando por los pasillos ya a las diez de la mañana». Nuevamente insiste en «la creciente apatía de la gran mayoría de la asamblea, que claramente quiere que se acabe todo y que no llega ya a excitarse a no ser por algunas cuestiones excepcionales»²³. Los testimonios de los observadores describen también un clima general de cansancio, por el cual los padres estarían dispuestos a emitir un voto afirmativo, sencillamente para que todo acabara pronto²⁴.

2. *Un nuevo espíritu en instituciones antiguas: la formación de los sacerdotes*

La última semana del debate conciliar comenzó la mañana del lunes día 11 de octubre, el tercer aniversario de la memorable ceremonia de apertura del Concilio, una coincidencia que no pasó inadvertida a los observadores atentos, al menos como ocasión para medir la distancia recorrida²⁵. La agenda se hallaba bastante recargada, y nada menos que tres documentos debían aprobarse definitivamente durante esos escasos días. Mientras proseguía el debate sobre el esquema acerca de las misiones, Carraro, un miembro de la Comisión para los seminarios y los estudios, pronunció un informe sobre el esquema acerca de la formación sacerdotal. Como Guyot hacía notar después, este esquema «era el que causó el menor número de dificultades dentro de la asamblea conciliar, y el único del que se habló menos al margen de ella»²⁶.

23. JPrignon, 8 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1601, 1-2).

24. D. Horton escribía el 7 de octubre: «Se tiene la impresión de que los padres, en su ansiedad por que finalice el Concilio, están dispuestos ahora a zanjar con brevedad los debates y a emitir un voto aprobativo de cualquier cosa que no resulte absolutamente intolerable» (Horton, *Vatican Diary 1965*, 87). Cf. también K. E. Skydsgaard, *Report on the Fourth Session of the Second Vatican Council*, n. 5 (19 de noviembre de 1965), en ACO 7.24.

25. Horton se preguntaba si Juan XXIII, a pesar de la intuición con la que veía todo de antemano, habría podido imaginarse los resultados de estos tres años (Horton, *Vatican Diary 1965*, 93). Congar, por otra parte, hallándose como se hallaba plenamente implicado en la labor de la comisión, no decía nada acerca del aniversario.

26. Así aparece en L. J. Guyot, *Le décret sur la formation sacerdotale: présentation d'ensemble: Seminarium 2* (1966) 313.

Sin embargo, la historia de este esquema mostró algunas características peculiares. Cuando llegó al escenario del aula conciliar durante un brevísimo período de tiempo (del 12 al 17 de noviembre de 1964), fue transformado profundamente en comparación con el proyecto inicial que se había elaborado durante el período preparatorio. Esto se debió esencialmente a las numerosas intervenciones y a las correcciones enviadas por escrito por los padres durante las etapas sucesivas, a partir de la primera intersesión²⁷. Los proyectos iniciales se vieron acosados por infinidad de cuestiones jurídicas o de índole demasiado específica. Sin embargo, gracias a la labor de algunos miembros de la comisión, como D. Hurley, arzobispo de Durban (Sudáfrica), y el jesuita P. Dezza, el esquema incorporó muchos de los deseos expresados ampliamente mientras proseguía el debate sobre la formación sacerdotal²⁸. Reforzado por la declaración inicial de que las conferencias episcopales serían las encargadas de desarrollar un plan que contuviera directrices concretas para la renovación, el esquema había sido aprobado durante el tercer período por una aplastante mayoría (2076 votos afirmativos contra 41 votos negativos).

Durante la tercera intersesión el esquema había sido revisado a la luz de las enmiendas enviadas por los padres. La versión definitiva, juntamente con el texto de la *expensio modorum*, fue distribuida a los padres el 23 de septiembre de 1965. Pero algunos puntos de este texto revisado fueron cuestionados antes de que se procediera a la votación final. A finales de septiembre, una carta de Mons. Darmajuwana llegó a la junta de presidentes; en ella, este presidente de las conferencias episcopales indonesias, apoyado por todos sus obispos, cuestionaba la labor de la comisión en dos puntos específicos del esquema.

El primero era el pasaje acerca de la importancia de los seminarios mayores: «Los seminarios mayores son necesarios para la formación sacerdotal». Esta declaración no se hallaba en el texto de 1964 y, según Darmajuwana, había sido introducida por la comisión por su propia iniciativa, sin que la hubieran pedido los padres, los cuales, de hecho, habían puesto en tela de juicio, en algunos casos, el carácter único de los seminarios como medio de formación sacerdotal. Desde luego, el informe sobre la *expensio modorum* mostraba la existencia de una opinión minoritaria que patrocinaba una supresión del seminario: una enmienda, firmada por cincuenta y dos obispos, suscitaba la posibilidad de que el Concilio no sólo reformara los seminarios, sino que concibiera también una nueva organización para la formación sacerdotal que estuviera más adap-

27. Cf. A. Mayer-G. Baldanza, *Genesi storica del decreto «Optatum totius»*, en A. Mayer-G. Baldanza (eds.), *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 13-28. Para una presentación de todo el decreto, cf. también G. Mártel, *Los seminarios en el concilio Vaticano II: Historia y comentario*, Salamanca 1966; D. E. Hurley-J. Cunnane, *Vatican II on Priests and Seminaries*, Dublin-Chicago 1967; J. Frisque, *Le décret «Optatum totius». Introduction historique*, en J. Frisque-Y. Congar (eds.), *Les prêtres: Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatum totius». Textes latins et traductions françaises*, Paris 1968, 187-189. Para el tercer período y la intersesión, cf. HV 4, p. 330-338 y 537-542.

28. Para una descripción del debate en aquel tiempo, cf. A. Mayer-G. Baldanza, *Il rinnovamento degli studi filosofici e teologici nei seminari. Rassegna bibliografica*: La Scuola Cattolica 2 (1966) 83-146. Sobre la contribución de D. E. Hurley, arzobispo de Durban, cf. P. Denis, *Archbishop Hurley's Contribution to the Second Vatican Council*, en *Experience*, 233-260. La visión que tenía Hurley se halla bien descrita en su artículo: D. E. Hurley, *Pastoral Emphasis in Seminary Studies*, en «The Furrow», 13 de enero de 1962.

tada a los tiempos. Esto habría sido una decisión histórica que hubiera podido parangonarse con la decisión adoptada en Trento²⁹. Además de los obispos indonesios, había algunos obispos sudamericanos, Larraín en particular, que querían que se superara el sistema de los seminarios³⁰.

El segundo punto se prestaba aún más a la controversia; se ocupaba del nº 10, acerca del celibato eclesiástico. A comienzos del año, Darmajuwana había intervenido ya para pedir que se reformara la ley del celibato; ahora criticaba a la comisión por utilizar una expresión que parecía implicar que se había dado una respuesta negativa en el debate³¹. La cuestión era muy delicada, como se vio por el brusco final del debate, cuando Pablo VI intervino el 11 de octubre.

La carta de los indonesios fue discutida durante la reunión plenaria de la Comisión para los seminarios y los estudios, el día 1 de octubre. Según la escasa información de que disponemos, la tendencia de Mons. Daem parece que fue la de hallar un modo de que se manifestaran los verdaderos sentimientos de los obispos sobre los puntos controvertidos. Con este fin, adquirió fuerza una sugerencia de que se revisara el calendario de las votaciones. Una conversación del teólogo sudamericano Medina con Prignon puso también en movimiento a Suenens, y éste, a su vez, hizo que intervinieran también Döpfner y Silva Henríquez³². Es probable que otra intervención de Silva Henríquez, que se halla documentada en los *Acta Synodalia*, tuviera su origen en estas conversaciones.

La intervención del prelado chileno era densa y estaba cuidadosamente estructurada. En primer lugar, él acentuó la falta de reglamentación conciliar sobre las normas que había que seguir en el estudio de las correcciones. Pero de la práctica seguida por las comisiones podían deducirse algunas normas generales, que la exposición del obispo resumía con el fin de mostrar que tales normas no se habían respetado por completo en la labor de la comisión encargada del esquema sobre la formación sacerdotal. Sin citar casos específicos, Silva Henríquez repitió las observaciones de Darmajuwana acerca de la introducción de cambios sin que hubiera que solicitar previamente la autorización de los obispos. Sin embargo, insistió principalmente en el plan propuesto por la comisión para proceder a la votación sobre el texto, un plan que no permitía a los obispos emitir un juicio específico sobre las partes del esquema que habían experimentado los cambios más importantes, porque la votación debía hacerse sobre la totalidad de cada sección. Silva Henríquez propuso un calendario de votaciones por separado so-

29. Cf. AS IV/4, 47. La comisión había rechazado la sugerencia, basándose en que la mayoría opinaba que el seminario seguía siendo una institución valiosa.

30. Prignon se enteró por Etchegaray de que Larraín y otro obispo sudamericano tenían dificultades con respecto a la declaración acerca de los seminarios mayores. Estas dos personas parecían estar plenamente de acuerdo con el análisis efectuado por Darmajuwana (cf. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1593, 21]).

31. Las palabras en cursiva son las que se habían introducido en el texto: «Los estudiantes que, de conformidad con las *leyes santas y firmemente establecidas* de su propio rito, siguen la venerable tradición del celibato sacerdotal». Cf. la carta de J. Darmajuwana al Consejo de presidentes, del 28 de septiembre de 1965 (AS V/3, 382-383).

32. JPrignon, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 3).

bre las nuevas partes, aunque dejando las partes del texto que resultaban ya familiares para una sola votación global³³.

Pero en una nota del 6 de octubre Felici rechazó las peticiones de Silva Henríquez: cuestionó, entre otros puntos, las observaciones del orador sobre el reglamento conciliar, e instó a que se presentara un recurso formal ante el Consejo de presidentes. El Secretario general no hizo mención alguna de la carta enviada por los obispos indonesios durante la semana anterior. Sin embargo probablemente a causa de la intervención de Döpfner, la petición fue de hecho tomada en consideración por las autoridades de la comisión competente; el día 7 de octubre, éstas enviaron a Felici un proyecto de calendario reformado de las votaciones sobre el esquema. En este nuevo proyecto, que fue distribuido a los padres al día siguiente, las cuestiones a las que había que dar respuesta alcanzaban el número de quince, concediéndose así espacio para un examen específico de todos los puntos controvertidos³⁴. De esta manera se aceptó sustancialmente la petición de Silva Henríquez. Pero durante un breve espacio de tiempo, en las conversaciones con Suenens, se formuló la sugerencia de obtener de la Secretaría general algo muy excepcional: el permiso para una votación que incluyera votos *iuxta modum*, al menos cuando se tratara de algunos puntos determinados. Tal procedimiento proporcionaría probablemente una solución adecuada para el problema suscitado por los obispos indonesios.

El día 7 de octubre, la cuestión del voto *iuxta modum*, no sólo para el esquema sobre la formación de los sacerdotes, sino también para el esquema sobre la educación, se discutió en una breve reunión de los moderadores (Lercaro, Suenens y Döpfner) con Felici y Tisserant. Suenens se encontró completamente solo en la defensa de la sugerencia. Felici minimizó la importancia del problema, aunque reconoció que los argumentos expresados en la carta de los indonesios tenían alguna validez. Lercaro y Döpfner no se sentían entusiasmados ante la perspectiva. Tisserant, por su parte, rechazó la posibilidad de forzar el reglamento, y aconsejó a los obispos que recurrieran al tribunal administrativo³⁵. Los esfuerzos de los obispos belgas por suscitar entre los obispos un movimiento en favor de la mejora del esquema chocaron, no obstante, con el espíritu de apatía que se iba difundiendo por la asamblea. Al día siguiente, en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales, se vio ya claramente que no había espacio para una acción conjunta, y se abandonó, por tanto, el intento de que se votara de manera diferente sobre este esquema³⁶.

33. Cf. R. Silva Henríquez, *Animadversiones circa expansionem modorum schematis decreti «De institutione sacerdotali»*, en AS V/3, 401-440. El plan para la reformulación de las cuestiones preveía dieciocho votaciones, en lugar de las siete votaciones propuestas por la comisión.

34. Carta de A. Meyer a Felici, del 7 de octubre de 1965, en AS V/3, 404 (el texto de las cuestiones aparece en un apéndice en las p. 405-406).

35. JPrignon, 8 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1601, 1-2). Prignon hacía notar la impresión de Suenens de que Lercaro «se sentía cada vez más agotado». Nada se dice de la reunión en las cartas de Lercaro escritas desde el Concilio.

36. Las actas de esta reunión no hacen referencia alguna a la cuestión del esquema sobre la formación sacerdotal, sino que tratan únicamente acerca del esquema sobre la educación (*Quarta coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus. «Domus Mariae», die 8 octobris 1965*, en los Documentos de Etchegaray). Según Etchegaray, el movimiento que apoyaba la sugerencia de que hubiera un voto *iuxta mo-*

El conjunto de las exigencias y de las peticiones que constituían la base de estas iniciativas quedó claramente atestiguado, durante esos mismos días, en un documento anónimo de una página destinado a los padres conciliares³⁷. Mencionaba los puntos débiles del esquema que exigían una revisión radical. Dos se habían mencionado ya en la carta de Darmajuwana: la afirmación de que los seminarios eran necesarios, y la sección acerca del celibato, una práctica que se juzgaba que carecía de universalidad. Pero había otros aspectos en el esquema que no eran convincentes. La frase de la introducción que declaraba el alcance de la aplicación del decreto (*especialmente* el clero diocesano, pero en sentido amplio la totalidad del clero) establecía una oposición perjudicial entre los dos cleros. La sección sobre las vocaciones eclesíásticas (nº 2) sonaba a «proselitismo vocacional» o, por lo menos, podía interpretarse de esta manera. Finalmente, la sección sobre los seminarios menores (nº 3) aparecía como excesivamente rígida, incluso en comparación con la versión anterior del esquema.

Acerca de estos puntos un documento anónimo exhortaba a los padres a votar negativamente, con la intención de reunir un número suficiente de votos negativos (750) para lograr que se eliminara la sección y que se regresara al texto anterior, el cual era preferido en estos cinco puntos a causa de su carácter general y del tono más suave de sus afirmaciones. Las peticiones formuladas en este documento resumían bastante bien la actitud adoptada hacia el esquema por muchos obispos del Tercer Mundo y probablemente también por algunos obispos europeos, quizás porque el documento reflejaba una parte de descontento dentro de la comisión misma. A diferencia de lo que sucedió en otros casos, a los cinco puntos cuestionados no les correspondían cinco enmiendas rechazadas en la *expensio modorum*, sino que más bien sacaban a relucir un aspecto problemático del esquema, a saber, los numerosos puntos en los que las revisiones efectuadas por la comisión iban mucho más allá de las peticiones formuladas por los padres, a causa de las adiciones e inserciones que modificaban sustancialmente el texto discutido en el aula durante la tercera sesión.

El día 11 de octubre, el informe de Carraro sobre el esquema retornaba a algunos problemas que se habían discutido y que resumían los criterios seguidos por la comisión en la corrección del texto. Surgieron las cuestiones suscitadas por la carta de Darmajuwana y por el documento del 8 de octubre, pero Carraro se vio constreñido principalmente a ofrecer una extrema autodefensa sobre la cuestión del papel que debía

dum sobre el primer esquema (acerca de la formación de los sacerdotes) se vino abajo porque no había tiempo suficiente para preparar las correcciones y porque existía escaso apoyo de los obispos para que se recurriera al tribunal administrativo (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 3]). Tanto las anotaciones de Prignon como las actas de la reunión están de acuerdo en el análisis que hacen de la situación existente en la asamblea, situación caracterizada cada vez más por la indiferencia y la apatía: «Puede observarse... cierto cansancio en los padres, que ya no prestan atención a las intervenciones de los oradores y que efectúan su votación de manera pasiva; en una palabra, se preocupan poco acerca del modo en que el Concilio va procediendo» (*Quarta coadunatio delegatorum...*, 1).

37. *Animadversiones circa schema decreti «De institutione sacerdotali»*, 8 de octubre de 1965, en los Documentos de Tucci, 25.II/45. ¿Se podrá identificar quizás este texto con una nota procedente del teólogo sudamericano Medina, destinada por Prignon a Daem como miembro de la comisión competente? (cf. JPrignon, 5 de octubre [Documentos de Prignon, 1599, 3]). No hay elementos seguros para afirmar tal cosa, especialmente porque el documento parece ser de fecha posterior.

desempeñar la filosofía de santo Tomás. De hecho, el informe sobre la *expensio modorum* había dedicado ya una verdadera «nota preliminar» a las enmiendas efectuadas en el n° 15, que trataba de la formación filosófica de los futuros sacerdotes.

Este punto había sido objeto de especial atención por los padres y había contribuido a que se formaran dos grupos. Por un lado estaban los que mantenían la necesidad de afirmar claramente el papel fundamental de santo Tomás en la formación que se recibía en el seminario, una afirmación que se ajustaba a las numerosas declaraciones formuladas en las recientes enseñanzas de los pontífices. Los líderes de este grupo eran Staffa, Browne y Ruffini. Por el otro lado, muchos obispos no querían que se impusiera la filosofía tomista como el sistema «oficial» para la formación recibida en el seminario; por eso, se declaraban a favor de que en el esquema se hiciera una sencilla y discreta referencia al tomismo. El camino escogido por la comisión ante estas manifiestas divergencias era el de mantener el texto, tal como éste había sido presentado en el aula en el año 1964. Dicho texto hablaba únicamente de santo Tomás como maestro y guía para ahondar en los misterios de la salvación, a la vez que lo situaba en el marco más amplio de las fuentes de la cultura de los futuros sacerdotes³⁸.

A finales de septiembre, durante la reunión plenaria de la comisión, Staffa se había hallado en el centro de una acalorada discusión sobre el tema del tomismo, pero que finalizó con la discusión de una enmienda sobre otro esquema de la competencia de la comisión: el esquema sobre la educación cristiana. El esquema sobre los seminarios había alcanzado la etapa final de su redacción, y no era posible introducir en él nuevos cambios. Pero el día 6 de octubre volvió a distribuirse en el aula el texto de una enmienda que había conseguido muchas adhesiones, pero que había sido rechazada por la comisión. Pedía que en el esquema sobre la formación de los sacerdotes y en el que trataba sobre la educación cristiana se introdujera una referencia más sustancial al lugar central de la filosofía tomista en la educación cristiana³⁹. Por tanto, Carraro se vio obligado a confirmar una vez más las elecciones efectuadas por la comisión: «Las opiniones de los padres, tal como se expresaron en las discusiones y en los *modi*, parecían ser bastante divergentes, si es que no se oponían directamente; parecía ser difícil armonizarlas en formulaciones textuales. Por otro lado, el texto disfrutaba de una aprobación anterior. Hicimos lo que pudimos y lo que pensábamos que era nuestra obligación con

38. «Cada uno de los tratados dogmáticos debe hallarse estructurado de tal manera que se expongan antes que nada los motivos bíblicos; luego habrá que mostrar a los estudiantes lo que los padres contribuyeron a la fiel transmisión y explicación de las verdades de la revelación, así como la ulterior historia del dogma (incluida su relación con la historia general de la Iglesia); después, con el fin de proyectar la mayor luz posible sobre los misterios de la salvación, los estudiantes deben aprender a penetrar más profundamente en esos misterios con ayuda de la especulación, teniendo a santo Tomás como a su maestro, y a captar la conexión existente entre esos misterios» (AS IV/4, 23; cf. HV 4, 336-338).

39. He aquí el texto del *modus*: «Yo, el padre conciliar que suscribe, pido que, de conformidad con más de cien documentos dimanados de los romanos pontífices, los esquemas sobre la formación sacerdotal y sobre la educación cristiana sean completados declarándose que la doctrina de santo Tomás, al menos en sus principios, debe ser mantenida religiosamente no sólo en la sagrada teología, sino también en la enseñanza de la filosofía en todas las escuelas católicas». Entre las veintidós firmas se incluían las de cardenales curiales como Staffa, Ottaviani, Marella y Browne, y la de A. Fernández, superior general de los dominicos (AS IV/4, 829).

arreglo a nuestras conciencias y de conformidad con el reglamento conciliar. ¿Merecemos que se nos critique por esto?»⁴⁰.

Las votaciones sobre las diversas secciones del esquema, que terminaron el 13 de octubre, mostrarían que las divergencias habían perdido su intensidad; sobre todos los temas controvertidos el número de votos negativos demostró ser muy pequeño, ofreciendo así de nuevo una imagen de aprobación casi unánime del esquema⁴¹.

3. *La Iglesia ante el problema de la educación*

El día 13 de octubre el esquema sobre la educación cristiana llegó al aula para ser sometido a votación. Este esquema tenía también detrás de sí una historia difícil y tortuosa; sin embargo, a diferencia del esquema sobre la formación sacerdotal, no parecía que hubiera logrado una aprobación general por parte de los padres, al menos no en cuanto a las líneas básicas de su enfoque. El texto inicial del período preparatorio se había centrado enteramente en la cuestión de las escuelas católicas, y se había caracterizado por un tono de condena y desaprobación del pretendido monopolio del Estado en el terreno de la educación. Sin embargo, durante el tercer período se produjo un giro completo.

a) *El esquema durante el tercer período*

En la víspera de la brevísima aparición del esquema en el aula durante la tercera sesión, la comisión aprobó un cambio de título que en realidad reflejaba la elección de un nuevo enfoque del problema: el título cambió de «Sobre las escuelas católicas» a «Sobre la educación cristiana». El nuevo texto (la séptima versión del esquema) tenía tres páginas más de extensión, y no poseía ya la forma de diecisiete proposiciones; fue distribuido en el aula el 19 de noviembre de 1964, acompañado de un informe elaborado por Daem⁴².

El esquema se hallaba dividido ahora en once breves secciones, prologadas por una introducción (que contenía la propuesta de que se estableciera una comisión posconciliar), e iba seguido por una conclusión. Las secciones exponían los fines de la educación cristiana (nº 1); la colaboración de la Iglesia en la labor educativa (nº 2); los medios que la Iglesia utiliza para realizar esta tarea (medios de comunicación, asociaciones, nº 3);

40. AS IV/4, 133.

41. El nº 4, sobre los seminarios mayores, recibió 88 votos negativos en contraste con 2038 votos afirmativos; el nº 15, que contenía una referencia a santo Tomás, recibió únicamente 58 votos negativos en contraste con 2127 votos afirmativos. La sección que recibió más votos negativos (95) fue la del nº 13, sobre los seminarios menores; esto se debió a la oposición de algunos padres a quienes desagradaba la revalorización de este instrumento, efectuada por la comisión (cf. Mayer-Baldanza, *Genesis storica...*, 46-47).

42. Cf. AS III/8, 215-218; para el texto del esquema, cf. *ibid.*, 218-222 (informe de Daem). Para la historia del esquema, cf. J. Pohlschneider, *Introduction. The Decree on Christian education*, en *Commentary*, 4, 1-14; Ph. Delhaye, «DTC Tables», cols. 4326-4327; P. Dezza, *Declaratio conciliaris de educatione cristiana*: PerMor 55 (1966) 198-204; y V. Sinistrero, *Il Vaticano II e l'educazione*, Torino 1970, 448-464.

la visión católica de lo que debiera ser una escuela, con un vigoroso rechazo del monopolio estatal sobre las escuelas (nn. 4-6); las escuelas católicas (nn. 7-8); las universidades católicas (nn. 9-10); y finalmente, la necesaria coordinación entre las instituciones católicas. El debate comenzó en el aula el día 17 de noviembre, después del informe de Daem, el cual, para justificar el cambio de perspectiva que la comisión había dado al esquema, expuso extensamente los nuevos retos que el mundo contemporáneo planteaba a la Iglesia en el terreno de la educación⁴³.

La línea adoptada por los obispos de los Estados Unidos quedó clara inmediatamente en las intervenciones de Spellman, Ritter y Cody durante el primer día del debate; su juicio era positivo, pero, dada la complejidad de los problemas que adquirían formas diferentes en diversas partes del mundo, los obispos pensaban que era necesario centrarse en la necesidad fundamental de crear una comisión posconciliar y de dotar a las conferencias episcopales de toda la autoridad discrecional que ellas necesitaban para la aplicación del esquema. Con tal enfoque, el Concilio no dejaba de adoptar una postura acerca de un tema de tanta importancia, al mismo tiempo que era posible sobrepasar las declaraciones de principio y estudiar más detalladamente las formas presentadas por los problemas.

Mucho más críticas fueron las intervenciones de dos obispos franceses, Elchinger y Gouyon, que tuvieron lugar también en el primer día de la discusión. Elchinger criticaba el esquema por ser ajeno al «espíritu del Concilio», espíritu que se había manifestado en los esquemas sobre el laicado, el ecumenismo y la libertad religiosa; pedía igualmente una revisión radical del contenido del esquema, especialmente en lo que éste decía acerca de la educación cristiana. Gouyon insistía también en este último tema: la verdadera educación cristiana no puede reducirse a una aceptación intelectual de doctrinas, sino que debe convertirse en una educación en todas las dimensiones de la fe. Con esta finalidad era necesaria una revisión radical del esquema.

Estas intervenciones del primer día encontraron también un eco en las intervenciones sucesivas, que en general fueron bastante críticas con el esquema, aunque algunas veces lo hicieron por razones opuestas. El obispo sudamericano Enríquez Jiménez criticaba el tono conservador del esquema y el ser incapaz de hallarse a la altura de los avances efectuados por el Concilio; advertía también del peligro de que las escuelas católicas pudieran transformarse en círculos cerrados, aislados del mundo⁴⁴. Reflexiones parecidas se hicieron también en las intervenciones de McGrath y Méndez Arceo, aunque éstas no fueron leídas en el aula a causa de la interrupción del debate por la votación del 19 de noviembre⁴⁵. El obispo polaco Bejze, auxiliar de Lodz, centró su intervención en la necesidad de elaborar un verdadero y propio esquema sobre la educación, preferiblemente recurriendo al asesoramiento de pedagogos y especialistas en la mate-

43. Para una síntesis del debate, cf. Caprile IV, 448-464.

44. La intervención de Jiménez incluía la presentación de seis propuestas firmadas por 132 obispos sudamericanos (AS III/8, 375-379); en cuanto a las demás intervenciones de ese día, cf. *ibid.*, 365-389.

45. Para las intervenciones escritas sobre el esquema, cf. *ibid.*, 489-517. Hay que mencionar especialmente la intervención del obispo brasileño Padin, quien fue apoyado por H. Câmara y por otros cuatro obispos brasileños; hizo una crítica radical del esquema («un texto pobrísimo»), con el que contrasta el contenido del informe de Daem (*ibid.*, 528).

ria, de modo que se hiciera resaltar que la Iglesia está verdaderamente abierta a los progresos científicos. Desde una perspectiva diferente, el obispo vietnamita Hoa Nguyen-van-Hien criticaba el esquema por no atender a la situación de las escuelas católicas en contextos de misión, donde la presencia de alumnos no cristianos exigía una reformulación global del concepto de educación cristiana; en el esquema no se hacía indicación alguna de esto.

El esquema fue criticado igualmente por su timidez frente a la intrusión del Estado en la labor de la educación y, en general, por la escasa atención que se prestaba a los problemas de las escuelas católicas. Con arreglo a estas mismas líneas hubo una importante intervención por parte de Rivera Damas, un joven obispo salvadoreño, quien solicitó que el tema de las escuelas católicas fuera tratado con mayor vigor y claridad. Rivera hablaba en nombre de otros cuarenta padres. Pensaba, además, que el texto se mostraba «pusilánime y tímido» al afirmar el derecho de la Iglesia (y, por tanto, de los progenitores) a proporcionar una educación cristiana a sus propios hijos. El esquema debería acentuar más bien la importancia de las escuelas en la defensa de la fe y en la edificación de una sociedad cristiana.

Dos obispos nigerianos intervinieron para subrayar la importancia de las escuelas católicas. Mons. Okoye quería que el esquema ampliara la sección acerca de los derechos de la familia⁴⁶. Este derecho podía constituir la base para afirmar el derecho de las instituciones católicas a la existencia, y la obligación del Estado a proporcionarles ayuda financiera. Olu Nwaezeapu, a su vez, citó el caso de Nigeria, donde casi todos los niños católicos asistían a una escuela confesional. La presencia de estas instituciones era una defensa indispensable contra la descristianización; el obispo africano citó también el hecho de que, en Nigeria, cinco de cada seis obispos nativos habían sido educados en escuelas católicas.

Las intervenciones de Malone (auxiliar de Youngstown) y de Pohlschneider (Aquisgrán) se hallaban bien estructuradas. El primero insistió principalmente en la necesidad de introducir en el esquema la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Tan sólo de esta manera podía presentarse racionalmente la cuestión de las escuelas católicas y las reivindicaciones de la Iglesia, sin sucumbir a las diversas formas de maximalismo o de posturas excesivamente simplistas. En este marco, entre otros resultados, la aceptación de la libertad de educación podía convertirse en un primer *test* de la libertad religiosa⁴⁷. Hablando en nombre de setenta padres, Pohlschneider vinculó el tema de la educación con el de la finalidad pastoral del Concilio, y encontró que el esquema era francamente deficiente. Su título no reflejaba su contenido, porque sugeriría un discurso global sobre la educación cristiana. El obispo alemán propuso que al esquema se le dieran sólidos fundamentos teológicos y bíblicos; sobre la cuestión de las relaciones con el Estado, él se hallaba a favor de un esfuerzo de mediación encaminado a lograr un acuerdo entre las instituciones orientadas hacia el bien común. Se

46. Este punto fue acentuado también en la intervención del obispo norteamericano H. Donohoe; la intervención no fue leída en el aula por falta de tiempo.

47. La intervención de Malone fue firmada por otros ochenta padres procedentes de diversos países, pero especialmente de Gran Bretaña y de Norteamérica.

detuvo también a hablar acerca de la cuestión de los docentes, de quienes depende el nivel de las escuelas católicas⁴⁸.

Otras intervenciones versaron sobre la segunda parte del esquema, dedicada a las universidades católicas. Las intervenciones de Léger, Jaeger y Van Waeyenbergh, obispo auxiliar de Malinas-Bruselas, estuvieron de acuerdo en la necesidad de introducir una referencia a la libertad de la investigación científica en el campo de las ciencias sagradas⁴⁹. Léger, en particular, reclamó encarecidamente que hubiera un cambio en la actitud de las autoridades eclesiásticas, que transformara la desconfianza hacia los teólogos en la actitud de darles aliento y de depositar confianza en ellos. Hizo notar que la experiencia del Concilio había demostrado lo fructífero que era un enfoque libre y lleno de confianza en la investigación teológica en los campos de la liturgia, de la exégesis y del ecumenismo. Sin embargo, el 19 de noviembre, entablando polémica con esta intervención y especialmente con una intervención anterior del cardenal canadiense (el 14 de noviembre, sobre el esquema de la formación sacerdotal), A. Fernández, superior general de los dominicos, pronunció un extenso discurso, interrumpido por el moderador del día, en defensa del pensamiento tomista contra cualquier intento de relativizarlo. Este discurso era un preludio de la batalla final sobre la función de la filosofía tomista, que tendría lugar en la comisión que se ocupaba de las enmiendas al esquema sobre la educación.

En ese mismo día, 19 de noviembre de 1964, se efectuó una votación preliminar para decidir si había que mantener el esquema como la base de la labor futura; la insatisfacción de los obispos se hizo patente en los 419 votos negativos (entre 1879 votos emitidos), pero estos votos negativos no eran suficientes para echar abajo el esquema. El resultado fue que se efectuaron otras cuatro votaciones sobre partes separadas del esquema; los padres podrían entonces sugerir correcciones.

b) *La revisión del esquema*

Durante los meses de la intersesión, la comisión había estudiado los 671 *modi* presentados por los padres; el resultado fue un nuevo texto, mucho más extenso, que fue aprobado en la primavera de 1965. El 22 de septiembre de 1965 la comisión se reunió de nuevo para aprobar el informe sobre la *expensio modorum*; este informe era una cuestión delicada, porque debía contener la justificación de los cambios efectuados en el texto. Al comienzo de esta reunión se discutieron y se aprobaron otras pequeñas enmiendas del texto⁵⁰.

48. Para el texto de las intervenciones efectuadas en el aula el 19 de noviembre, cf. AS III/8, 398-422; para las observaciones de Daem, en las que sacaba conclusiones, cf. *ibid.*, 425-427.

49. La intervención de Jaeger, a diferencia de las otras dos, no fue leída en el aula.

50. Cf. *Quaedam quoesita peculiaria subicienda Commissioni*, 22 de septiembre de 1965, 2 páginas (Documentos de Carraro, 41). He aquí dos ejemplos de las adiciones: en el n° 3, sobre la familia cristiana, se introdujo una referencia explícita al sacramento del matrimonio; en el n° 1, que trataba de la educación de los jóvenes, se introdujo esta frase: «Teniendo en cuenta los progresos alcanzados en las ciencias de la psicología, la pedagogía y la didáctica». Y he aquí un ejemplo de lo contrario: el rechazo de una enmienda que

El proyecto de informe presentado por Daem fue ampliado y reformado⁵¹. Después de un rápido resumen sobre las votaciones efectuadas en el aula acerca del esquema, y sobre las principales etapas de la labor de revisión realizada por la comisión, el relator explicó los criterios seguidos para el estudio de las correcciones. Luego tuvo que justificar la considerable ampliación del esquema, la cual sugería que se trataba de un esquema completamente nuevo, en lugar de una revisión del texto anterior. Éstas fueron las razones aducidas por Daem: 1) La ampliación había sido solicitada por muchos padres; 2) el estudio de un tema de tal importancia requería un texto más extenso; 3) el texto debía constituir una base razonable para la futura labor no sólo de una eventual comisión posconciliar, sino también de las conferencias episcopales; 4) el trabajo de revisión había exigido necesariamente la combinación de dos fases que habían sido bastante diferentes en el caso de otros esquemas: la corrección del texto a partir de las intervenciones en el aula, y la *expensio modorum* en el verdadero y propio sentido; y 5) el texto ampliado no se diferenciaba de la versión anterior en cuanto a su contenido.

El relator exponía luego los méritos del contenido del esquema, subrayando las elecciones principales efectuadas por la comisión a fin de proporcionar una base más global al estudio del tema de la educación, y de responder a las persistentes críticas que dimanaban de algunos ambientes episcopales. Un punto importante había exigido que se hiciera una adición sustancial después de la discusión en la comisión: la forma en que el texto trataba acerca de las tareas educativas de la Iglesia y del Estado. Pareció necesario hacer ver claramente que, en este punto, la comisión se había visto ante una diversidad de opiniones difíciles de combinar: por un lado estaban aquellos que tenían la perspectiva de una sociedad pluralista, en la que el Estado laico podía asumir responsabilidades en la esfera de la educación; por otro lado se hallaban los que favorecían una interpretación radical del principio de la subsidiaridad y que consideraban el esquema como excesivamente indulgente con los sistemas educativos del Estado. La comisión escogió el camino de en medio y trató de armonizar a quienes recordaban los peligros del monopolio estatal en materia de educación con la opinión de quienes hacían referencias (bastante escasas, por cierto) a la educación que se impartía en las escuelas estatales⁵².

Este tema sacó a relucir, evidentemente, las diversas circunstancias políticas y sociales que existían en los países de los que procedían los obispos. Mientras que los episcopados latinoamericanos tenían que afrontar una situación caracterizada por una generalizada falta de instrucción, con la consiguiente necesidad de estimular la intervención del Estado en la esfera de la educación, las preocupaciones de los obispos italianos y españoles eran muy diferentes.

Sobre la cuestión del papel de la filosofía tomista en el plan de estudios universitarios, se produjo durante esos días una discusión muy acalorada en el seno de la comi-

quería cambiar las palabras «facultades intelectuales» (que debían cultivarse en la educación cristiana de los jóvenes) por «facultades de la mente y del corazón».

51. Cf. *Relationis de expensione modorum circa schema declarationis «De educatione christiana» prima lineamenta*, 22 de septiembre de 1965, 4 páginas (Documentos de Carraro, 41); cf. el texto final del informe de Daem (AS IV/4, 280-287).

52. Sobre este tema se hizo una adición sustancial que sobrepasaba el esbozo inicial (cf. AS IV/4, 283-284).

sión. En las dos reuniones finales de la comisión, durante los días 30 de septiembre y 1 de octubre, Staffa, vicepresidente de esta comisión, defendió vigorosamente la necesidad de recomendar que el tomismo fuera la filosofía oficial de la Iglesia; disponía del apoyo de los 623 signatarios de la enmienda citada anteriormente, que se había estado distribuyendo entre los obispos desde finales de enero⁵³. Daem, relator del esquema, se oponía a ello vivamente. Y al encontrarse en este «callejón sin salida», se decidió recurrir al Papa. No está claro si fue Felicio, lo que es más probable, Dell'Acqua o Cicognani quien escuchó la opinión del Papa en la tarde del 30 de septiembre; Pablo VI había decidido no comprometerse personalmente en esta materia, y la comisión era libre para decidir sin que recibiera instrucciones de autoridades superiores.

Al día siguiente la discusión continuó en unos tonos cada vez más ardientes. Se efectuó una votación preliminar para decidir si el esquema debía hablar o no de santo Tomás. Siete votos negativos hicieron ver que la orientación de Staffa no tendría una vida fácil en la comisión. La discusión llegó a estar más encendida: Staffa y Daem propusieron enmiendas de índole muy diferente; por desgracia, no conocemos su contenido. Después de una prolongada diatriba, Staffa invocó la autoridad del cardenal Mercier en un último intento por ganarse a los obispos de lengua francesa. Daem, por otro lado, consiguió el apoyo de Mons. Blanchet, rector del Institut Catholique de París y miembro de la comisión, quien habló con mucho ardor en contra de la idea de limitar la libertad de investigación en los campos tanto de la teología como de la filosofía. Staffa se repliega entonces, proponiendo la idea de insertar una referencia a la «filosofía cristiana», pero las resistencias son igualmente fuertes; de hecho, durante la *expensio*, la comisión había rechazado ya el uso del término «filosofía cristiana»⁵⁴. Al final, una tercera enmienda, sugerida en este caso por el jesuita P. Dezza, repetía el contenido de la propuesta de Daem, pero contaba con la ventaja de la sencillez y de la claridad. Éste llegó a ser el texto definitivo que fue aprobado por una gran mayoría de la comisión. Se trató probablemente del último cambio efectuado en el texto del esquema, y fue puntualmente anotado en el informe de Daem pronunciado en el aula⁵⁵.

Para hacer frente a las numerosas críticas que flotaban ya evidentemente en el aire, el informe de la comisión terminó con una sección final que acentuaba la condición del informe como informe final, y también el hecho de que la labor de la comisión estaba terminada. Con el fin de no comprometer la aprobación del documento, se hizo gran énfasis en que el esquema era, en cierto sentido, un documento básico que requeriría la ulterior labor de una comisión posconciliar y de las conferencias episcopales. Dicha comisión tendría como tarea propia «el ocuparse de un tema de tan gran importancia, de

53. Prignon describía la reunión en sus notas (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 4-5]). Camelot habló a Congar acerca de la reunión y su comentario es tajante: «Una sesión muy penosa» (JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 415).

54. «Es preferible evitar la expresión 'filosofía cristiana' (respuesta de la comisión a los *modi* del n° 4 al n° 9 del esquema [AS IV/4, 276]).

55. La referencia a santo Tomás se introdujo en una declaración más general sobre la relación entre la razón y la fe: «Se consigue una visión más profunda de cómo la fe y la razón cooperan para llegar a una sola verdad, siguiendo el método de los doctores de la Iglesia y especialmente de santo Tomás de Aquino» (*ibid.*, 241). Para la anotación en el informe de Daem, cf. *ibid.*, 284.

manera que estudiase primeramente y más que nada, por separado y prestando gran atención, las cuestiones que fueran surgiendo con el tiempo, y con esta finalidad utilizara la ayuda de expertos, incluidos los laicos, de todas las partes del mundo»; en cuanto a las conferencias episcopales, éstas tendrían que velar por que se hicieran las necesarias adaptaciones a las diferentes situaciones locales⁵⁶.

c) Las votaciones finales sobre el esquema

Ahora que la comisión competente había terminado su tarea, la suerte del esquema se hallaba en las manos de la asamblea conciliar. El día 6 de octubre se distribuyó el texto enmendado, juntamente con las «respuestas a diversos *modi* presentados por los padres». Todo el mundo sabía que existía un vasto frente de críticas. Los testimonios de los observadores están de acuerdo en que entre los obispos progresistas existía una profunda insatisfacción con respecto al esquema, por la manera anticuada que éste tenía de plantear las cuestiones. Pero señales parecidas procedían también de la parte contraria. Aquel mismo día, el 6 de octubre, la enmienda ya discutida con respecto a la doctrina tomista reapareció en el aula; la solución adoptada por la comisión evidentemente no había satisfecho a Staffa, quien continuó con su actitud de oposición⁵⁷.

De fecha también del 6 de octubre es una carta dirigida a Lercaro por Michel Duclercq, fundador y antiguo director nacional adjunto de los *Équipes enseignantes de France*, juntamente con un documento que criticaba mucho el esquema. En este documento, que expresaba muy bien las opiniones y las esperanzas de quienes querían que se hablara de la educación dentro del contexto de la moderna sociedad pluralista, Duclercq rechazaba de manera tajante «una declaración que desde su mismo comienzo estaba ya muy anticuada», y que «únicamente podía suscitar reservas y desconfianza en todo el mundo no cristiano, y no podía menos de constituir una profunda decepción para un buen número de católicos, especialmente para aquellos que asistían a las escuelas públicas o ejercían en ellas una actividad docente». Después de llevar a cabo un cuidadoso análisis de las diversas secciones del texto, Duclercq finalizaba poniendo en duda la necesidad de un documento de esta clase, dados los avances que se estaban produciendo en la esfera de la educación. ¿No serían suficientes las consideraciones generales que se hacían en el capítulo dedicado a la cultura, dentro del documento acerca de la Iglesia en el mundo moderno?⁵⁸

56. Se explicó nuevamente que el tema de la declaración era la educación cristiana «especialmente en las escuelas»; se trataba de una manera implícita de admitir el carácter de solución de avenencia que poseía un texto elaborado con un fin específico, pero que abordaba algunos temas más amplios (*ibid.*, 285).

57. El texto del *modus* con la anotación manuscrita «Recogido por el padre Caprile en el centro taquigráfico del Concilio en la mañana del 6 de octubre de 1965», se halla entre los Documentos de Tucci, 24.II/40.

58. M. Duclercq, *Réflexions sur le nouveau projet de «Déclaration sur l'éducation chrétienne»*, 5 páginas, texto anexo a la carta del autor a Lercaro, del 6 de octubre de 1965 (Documentos de Lercaro, XX, 367). Es muy probable que este documento tuviera una amplia difusión; aparece recogido también entre los Documentos de Moeller, 2659.

Durante aquellos primeros días de octubre, las señales de disgusto se transformaron en un gran conjunto de iniciativas, desligadas unas de otras. Dentro del episcopado francés, Veuillot, que era probablemente el encargado de difundir el documento de Duclercq entre los obispos franceses, había adoptado una visión muy crítica del esquema, impulsado a ello por factores inherentes a la situación de su propio país. En Francia, las escuelas católicas habían sido excluidas tradicionalmente del sistema educativo estatal, pero desde finales del decenio de 1950 esas escuelas habían conseguido la posibilidad de ser financiadas por el Estado⁵⁹. Con estos antecedentes, algunas declaraciones del esquema acerca del sistema educativo estatal parecían resultar muy embarazosas. Daba la impresión de que Veuillot reclamaba una nueva discusión del texto.

Sin embargo, Etchegaray, preocupado por la posibilidad de establecer un peligroso precedente, pidió a Prignon que lograra que Suenens interviniera. De hecho, desde el comienzo, la actitud que parecía madurar entre los belgas y entre representantes de las conferencias episcopales había sido la de promover una mejora del esquema mediante una readmisión parcial de enmiendas, sin que se rechazara por completo el esquema⁶⁰. Existía mucha incertidumbre, cuando el tema fue discutido en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales el día 1 de octubre. Unos pocos días más tarde se decidió, con el apoyo de Primeau, reunir firmas entre los padres para solicitar una reapertura del conjunto de *modi* sobre el esquema, ya que el texto no se había distribuido aún en el aula y quedaba tiempo para esperar. Daem, relator del esquema, se vio implicado desde el principio, pero, aunque él era consciente de las limitaciones del texto, hizo notar que poquísimos obispos se inclinarían a seguir la línea radicalmente crítica de Veuillot.

El 7 de octubre surgió la cuestión en la reunión oficiosa, ya mencionada, de los moderadores (Lercaro, Döpfner y Suenens) con Felici y Tisserant. Lo que movió a la reunión fue la carta de los indonesios sobre el esquema acerca de la formación sacerdotal, pero en realidad se trataba también de la posibilidad de reanudar el estudio de las enmiendas sobre el esquema acerca de la educación. Suenens defendió vigorosamente la necesidad de utilizar el voto *iuxta modum*, al menos sobre algunos puntos controvertidos; sin embargo, encontró poco acuerdo no solamente en Felici, sino también en Lercaro y en Döpfner.

En ese mismo día, cuando se discutía la situación en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales, surgieron nuevas dificultades acerca de la manera de coordinar una acción conjunta. Tanto los obispos brasileños como Veuillot adoptaron la postura radical de rechazar el esquema, aunque por diferentes razones. Pero la posibilidad de tener éxito en esta trayectoria era muy escasa. Los obispos brasileños habían enviado a Daem una lista de correcciones del esquema que se orientaban de una mane-

59. Para esta información y para otras informaciones sobre la situación de las escuelas católicas y sobre las posturas adoptadas por el Magisterio, cf. P. L. Weihnacht, *Sistema scholastico, educazione e insegnamento*, en H. Jedin (ed.), *Storia della chiesa XI: La chiesa nel ventesimo secolo 1914-1975*, Milano 1980, 317-349.

60. Cf. la carta de Latreille a Suenens, del 29 de septiembre de 1965, 3 páginas (Documentos de Suenens, 2532), con las críticas que hace del esquema por insistir excesivamente en los derechos de los progenitores a la educación. Para otras notas —anónimas—, cf. los Documentos de Suenens 2523 y 2529.

ra directa al rechazo del mismo⁶¹. Pero semejante perspectiva habría tenido consecuencias nefastas; entonces, con arreglo a los términos del reglamento, habría sido necesario regresar al texto anterior. La postura de Veuillot parece que no era compartida por muchos obispos franceses; Gouyon y Cazaux, miembros de la comisión competente, se distanciaron de ella en una conversación con Daem.

En este punto estaba claro que sólo mediante negociaciones se podía llegar a una mejora real del esquema. Prignon y Etchegaray se pusieron a trabajar en este sentido en una serie de reuniones que tuvieron lugar desde el 8 hasta el 10 de octubre. Se decidió, según la sugerencia de Tisserant, enviar al tribunal administrativo la petición de que se pudiera emitir un voto *iuxta modum* sobre algunos puntos controvertidos del esquema; esta sugerencia había hecho ya su aparición en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales⁶². Una afluencia masiva de *modi* (se esperaba que, al menos, fueran trescientos los que los presentaran) haría posible equilibrar el contenido del esquema. Daem, que era el relator, estuvo de acuerdo en apoyar la iniciativa, pero sin implicarse personalmente en ella. El obispo francés Sauvage había preparado ya algunas de esas posibles enmiendas; se referían esencialmente a la situación general de la educación en el mundo moderno, y a los derechos del Estado en la esfera de la educación. La cuestión ahora consistía en encontrar el apoyo de autoridades entre el círculo de cardenales⁶³.

El 11 de octubre, dos días antes de la votación en el aula, la situación seguía siendo confusa. Otras propuestas se añadieron a las de los obispos franceses y brasileños. El cardenal inglés Heenan pidió a Felici que, en vista de los cambios que se habían efectuado en el esquema, éste volviera a ser discutido⁶⁴. Las conferencias episcopales de la India y del África oriental intervinieron igualmente para pedir la reapertura del debate⁶⁵, y en esta misma línea iba la petición dirigida a los moderadores y formulada por G. Mahon en nombre de dieciséis obispos de la Congregación de San José de Marian Hill⁶⁶.

61. Por lo que las fuentes nos dicen, las correcciones presentadas por los brasileños no se referían sólo a la cuestión de los derechos del Estado, sino también al tema, más general, de los problemas educativos, de los que –en opinión de ellos– se trataba insuficientemente en el esquema. Daem consideraba injustas las críticas de los brasileños, porque muchas de ellas habían sido tenidas ya en cuenta en la revisión del esquema (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 41]).

62. «Muchos padres estaban dispuestos a pedir, por conductos jurídicos, que el texto fuera mejorado no por nuevas discusiones, que alargarían el período de duración del Concilio, sino mediante la presentación de *modi* escritos» (*Quarta coadunatio delegatorum...*, 2).

63. La nota de Prignon nos habla de dos reuniones oficiosas durante esos días cruciales. La primera, en la que se reunieron Prignon, Etchegaray, Bonet y Martimort, elaboró un proyecto de carta al tribunal administrativo y el esbozo de una estrategia global para esos días. En la segunda reunión participaron Etchegaray, Medina, Sauvage y otros dos obispos, quienes prepararon varios *modi* sobre los puntos mencionados anteriormente; Etchegaray aceptó el encargo de buscar cardenales que firmaran la carta dirigida al tribunal administrativo (Documentos de Prignon, 1602, 3-5).

64. Carta de Heenan a Felici, del 10 de octubre de 1965 (AS V/3, 407).

65. Según los obispos del África oriental (Kenia, Uganda, Tanzania y Zambia), el esquema contenía declaraciones «insultantes para los que asisten a escuelas estatales o escuelas públicas» (*Petitio ad moderatores Concilii*, 12 de octubre de 1965 [AS VI/4, 545-546]). Para la petición de treinta obispos de la India, con fecha 11 de octubre de 1965, cf. AS VI/4, 544-545.

66. La petición de Mahon era probablemente el intento de los «americanos» al que se refiere Prignon (Documentos de Prignon, 1603, 2).

Sin embargo, en su reunión de la tarde del 12 de octubre, los moderadores rechazaron la petición de Mahon, basándose en que el reglamento determinaba que, en esa fase del estudio del esquema, no podía haber más que una votación sin ulterior debate⁶⁷.

Todo esto parece confirmar que estaba muy difundida la insatisfacción que se sentía respecto al esquema. La carta dirigida al tribunal administrativo había conseguido las firmas de dos cardenales y de diez obispos, y fue entregada en la tarde de aquel mismo día⁶⁸. Pero la situación era muy delicada: Daem, que era el relator, cuestionó la validez de la línea así adoptada y dijo a Prignon que tenía miedo de que se viniera abajo la doctrina del esquema, que estaba respaldada por una larga y sólida tradición, a causa de un punto (la limitación de los derechos del Estado en la esfera de la educación).

El día 13 de octubre se llegó a la votación. El resultado de la misma, como diremos para utilizar las palabras mismas de Prignon, era que el «asunto» del esquema de la educación parecía haber quedado «soterrado». Antes de que comenzara la votación, los moderadores discutieron el tema. Döpfner adoptó una línea dura: la petición debía ser rechazada para no crearse un precedente, en vista de la próxima votación sobre el esquema acerca de la revelación⁶⁹. El tribunal administrativo no debía estudiar la petición sino durante las semanas siguientes; entonces, llegaría a emitir un veredicto negativo: la petición de los obispos «sobrepasa la competencia de la comisión» y además es contraria a las normas determinadas específicamente en el reglamento conciliar⁷⁰. En vista de todas estas circunstancias, la votación efectuada en el aula mostró únicamente una oposición limitada no sólo en puntos particulares, sino también en el juicio general formulado sobre el esquema. Felici hacía notar con satisfacción que aun los signatarios de la carta habían votado en sentido afirmativo.

La única señal evidente de insatisfacción fue la declaración de protesta firmada por un grupo de obispos latinoamericanos y distribuida a los padres con el título: *Argumentos para la revisión del esquema sobre la educación cristiana*⁷¹. El argumento enumeraba una serie de razones que explicaban la postura de los firmantes e instaba luego a los obispos a votar contra el esquema. La principal objeción contra el esquema era esen-

67. Cf. AS V/3, 379. La decisión de Felici mereció la aprobación de Lercaro y de Suenens. Pero hay algunas incongruencias en las actas de la reunión. Felici dijo: «El que no quiera el texto que se ha discutido ya y sobre el que se ha votado, exprese su propia opinión en la presentación de los *modi*». Pero resulta evidente que no había espacio para tal opción en la votación que iba a efectuarse al día siguiente.

68. Los cardenales eran Silva Henríquez (Santiago de Chile) y Roy (Quebec). Los obispos eran Provençères, H. Câmara, J. Zoa, M. McGrath, J. Blomjous, G. A. Beck, A. Fernández, M. Baudoux, D. Herlihy y N. Verhoeven. Para el texto de la carta (del 11 de octubre de 1965), cf. AS VI/4, 558-559.

69. JPrignon, 13 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 2). Pero Prignon manifestó críticas contra el razonamiento expresado por el cardenal alemán: «Döpfner está equivocado en este punto, porque los dos textos no se hallan, de manera alguna, en la misma situación jurídica y no siguen el mismo procedimiento».

70. Cf. la nota añadida por Felici, cuando envió la petición al Papa (*Appunto*, 15 de octubre de 1965 [AS VI/4, 559-560]). Su carta preveía las incertidumbres mostradas en el veredicto del tribunal y probablemente simboliza la función clave que Felici volvió a desempeñar en este acontecimiento. Cf. la carta de Felici a P. Macchi, del 15 de octubre de 1965 (AS VI/4, 558).

71. Para el texto, que no lleva fecha, cf. los Documentos de Tucci, 25.11/24. El documento estaba firmado por ocho obispos procedentes de diversos países: J. Blomjous (Tanzania), H. Câmara y C. Padin (Brasil), J. Dammert (Perú), J. Podestà, A. Quarracino y R. Staverman (Argentina) y L. E. Henríquez (Venezuela).

Sin embargo, en su reunión de la tarde del 12 de octubre, los moderadores rechazaron la petición de Mahon, basándose en que el reglamento determinaba que, en esa fase del estudio del esquema, no podía haber más que una votación sin ulterior debate⁶⁷.

Todo esto parece confirmar que estaba muy difundida la insatisfacción que se sentía respecto al esquema. La carta dirigida al tribunal administrativo había conseguido las firmas de dos cardenales y de diez obispos, y fue entregada en la tarde de aquel mismo día⁶⁸. Pero la situación era muy delicada: Daem, que era el relator, cuestionó la validez de la línea así adoptada y dijo a Prignon que tenía miedo de que se viniera abajo la doctrina del esquema, que estaba respaldada por una larga y sólida tradición, a causa de un punto (la limitación de los derechos del Estado en la esfera de la educación).

El día 13 de octubre se llegó a la votación. El resultado de la misma, como diremos para utilizar las palabras mismas de Prignon, era que el «asunto» del esquema de la educación parecía haber quedado «soterrado». Antes de que comenzara la votación, los moderadores discutieron el tema. Döpfner adoptó una línea dura: la petición debía ser rechazada para no crearse un precedente, en vista de la próxima votación sobre el esquema acerca de la revelación⁶⁹. El tribunal administrativo no debía estudiar la petición sino durante las semanas siguientes; entonces, llegaría a emitir un veredicto negativo: la petición de los obispos «sobrepasa la competencia de la comisión» y además es contraria a las normas determinadas específicamente en el reglamento conciliar⁷⁰. En vista de todas estas circunstancias, la votación efectuada en el aula mostró únicamente una oposición limitada no sólo en puntos particulares, sino también en el juicio general formulado sobre el esquema. Felici hacía notar con satisfacción que aun los signatarios de la carta habían votado en sentido afirmativo.

La única señal evidente de insatisfacción fue la declaración de protesta firmada por un grupo de obispos latinoamericanos y distribuida a los padres con el título: *Argumentos para la revisión del esquema sobre la educación cristiana*⁷¹. El argumento enumeraba una serie de razones que explicaban la postura de los firmantes e instaba luego a los obispos a votar contra el esquema. La principal objeción contra el esquema era esen-

67. Cf. AS V/3, 379. La decisión de Felici mereció la aprobación de Lercaro y de Suenens. Pero hay algunas incongruencias en las actas de la reunión. Felici dijo: «El que no quiera el texto que se ha discutido ya y sobre el que se ha votado, exprese su propia opinión en la presentación de los *modi*». Pero resulta evidente que no había espacio para tal opción en la votación que iba a efectuarse al día siguiente.

68. Los cardenales eran Silva Henríquez (Santiago de Chile) y Roy (Quebec). Los obispos eran Provençères, H. Câmara, J. Zoa, M. McGrath, J. Blomjous, G. A. Beck, A. Fernández, M. Baudoux, D. Herlihy y N. Verhoeven. Para el texto de la carta (del 11 de octubre de 1965), cf. AS VI/4, 558-559.

69. JPrignon, 13 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 2). Pero Prignon manifestó críticas contra el razonamiento expresado por el cardenal alemán: «Döpfner está equivocado en este punto, porque los dos textos no se hallan, de manera alguna, en la misma situación jurídica y no siguen el mismo procedimiento».

70. Cf. la nota añadida por Felici, cuando envió la petición al Papa (*Appunto*, 15 de octubre de 1965 [AS VI/4, 559-560]). Su carta preveía las incertidumbres mostradas en el veredicto del tribunal y probablemente simboliza la función clave que Felici volvió a desempeñar en este acontecimiento. Cf. la carta de Felici a P. Macchi, del 15 de octubre de 1965 (AS VI/4, 558).

71. Para el texto, que no lleva fecha, cf. los Documentos de Tucci, 25.11/24. El documento estaba firmado por ocho obispos procedentes de diversos países: J. Blomjous (Tanzania), H. Câmara y C. Padín (Brasil), J. Dammert (Perú), J. Podestà, A. Quarracino y R. Staverman (Argentina) y L. E. Henríquez (Venezuela).

cialmente el hecho de identificar, sin crítica alguna, los conceptos de educación y de escuela, manteniendo así una índole de pensamiento típicamente occidental. El fenómeno de la educación, del que se ocupaba el esquema, debió haberse considerado en su totalidad, es decir, como una experiencia que no es precisamente para los jóvenes, sino que se perpetúa a lo largo de toda la vida; que no puede reducirse a modelos estáticos y abstractos, y, sobre todo, que no debe identificarse con la instrucción pura y simple.

Además, según los firmantes, la cuestión de los derechos de los progenitores para escoger escuelas se encontraba formulada en unos términos excesivamente abstractos; en realidad, en muchas circunstancias (se hacía referencia claramente al Tercer Mundo), el ejercicio de este derecho es sencillamente imposible. En cuanto a la función de la Iglesia en la educación, debía haberse hecho una separación más clara entre la misión evangelizadora, por un lado, y una misión específicamente educativa y escolar, por el otro lado, porque únicamente la primera constituye de manera propia la esencia del mandato apostólico. Luego, sobre el tema controvertido de los derechos del Estado en la esfera de la educación, los redactores del documento señalaban lo inadecuado que era el esquema, que no contemplaba, por ejemplo, la relación existente entre los deseos de los progenitores y las exigencias del bien común. Finalmente, repitieron una observación formulada ya en el *dossier* de Duclercq sobre el desconocimiento de la función de los maestros católicos en el sistema de las escuelas estatales. Estas breves referencias al documento hicieron que se viera con bastante claridad la oposición al esquema, aunque ésta no tuvo repercusiones significativas cuando se efectuó la votación.

Esencialmente, el único resultado positivo de la intensa actividad de los obispos franceses y brasileños durante los días que precedieron a la votación fue la reformulación de las preguntas que la comisión debía hacer a los padres. Las seis preguntas originales se habían convertido en trece, cuando fueron distribuidas en el aula el día 12 de octubre⁷². El hecho de centrarse en algunas secciones debatidas permitiría a los oponentes desarrollar más fácilmente sus quejas en el seno de la asamblea. Sin embargo, todo eso no produjo apreciables efectos cuando se efectuó la votación durante la mañana de los días 13 y 14 de octubre. Desde luego, el esquema recibió mayor número de votos negativos que los otros esquemas sobre los que se votó en aquellos días. Pero, bien consideradas las cosas, los porcentajes fueron bajos (183 votos negativos sobre 1996 votos emitidos acerca de la aprobación del esquema en su totalidad); esto era mucho menos del *quorum* necesario para obligar a una revisión del esquema (es decir, una mayoría de dos tercios de los votos emitidos válidamente). Las razones principales de este resultado fueron probablemente el deseo de no prolongar por más tiempo la duración del Concilio mediante otro debate fatigoso, y la atmósfera general que reinaba de «¡Vámonos pronto a casa!»⁷³.

Pero no debemos olvidar, por un lado, la renuencia de muchos obispos a modificar la tradicional postura católica sobre las escuelas católicas (una postura que se apoyaba en gran medida en la encíclica *Divini illius magistri*, de Pío XI), y, por otro lado, la postu-

72. Esta nueva formulación de las cuestiones significaba que sobre cada sección del esquema se iba a votar por separado, permitiendo así evaluaciones más específicas (cf. AS IV/4, 278-280).

73. «Let's-get-home-soon» (cf. Horton, *Vatican Diary* 1965, 89).

ra adoptada por diversos representantes del episcopado europeo, los cuales, aunque estaban convencidos de lo débiles que eran algunos puntos del esquema, estaban aún más preocupados por no arriesgar la aprobación de documentos más importantes (sobre la revelación y sobre el oficio de los obispos), para los cuales la consecución de una mayoría conciliar seguía siendo precaria e incierta. En confirmación de todo esto, las anotaciones de Prignon nos hablan de la determinación de algunos obispos de apelar al Papa contra la aprobación del esquema sobre la educación. Prignon, un colaborador de Suenens, escribe: «Pensamos que este esquema podría convertirse en un peligroso precedente en relación con los esquemas sobre la revelación, sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, y que, entre otras cosas, sería actuar contra todo lo que hemos mantenido hasta ahora; por esta razón hemos aconsejado a los obispos que no den este paso»⁷⁴.

4. *El Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*

La compleja historia de la redacción del decreto sobre «Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» llegó a su fin en la reunión plenaria de la Secretaría para la unidad de los cristianos, el día 15 de septiembre de 1965⁷⁵. Con la distribución del texto definitivo y de la *expensio modorum* en el aula, a finales de septiembre, comenzó la fase final y decisiva: la de la aprobación por parte de la asamblea. Todavía eran fuertes las principales coaliciones que se habían formado contra el decreto y que habían hecho su aparición en tiempos de la primera versión del decreto: por un lado estaban los obispos tradicionalistas, que se oponían a cualquier clase de apertura hacia el mundo de las religiones no cristianas y especialmente hacia el judaísmo; por otro lado se encontraba el mundo árabe, el cual, por medio de sus cancillerías pero también, en gran medida, por medio de los obispos orientales, había fomentado una vigorosa oposición al decreto, que era interpretado como la adopción de una actitud favorable a Israel.

A estos dos grupos se añadía un pequeño grupo de obispos que no habían aceptado los cambios efectuados en la sección sobre los judíos, en la cual se había suprimido la palabra «deicidio» y el verbo «condenar». Incluso entre los expertos de la Secretaría, la noticia del viaje de Willebrands al Oriente Medio para llegar a un acuerdo con el patriarca melquita Máximos IV sobre algunos cambios efectuados en el texto, había suscitado reacciones que no eran enteramente positivas⁷⁶.

74. JPrignon, 13 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 2).

75. Cf. *supra*, el capítulo I. Para un cuadro de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el tercer período, cf. G. Miccoli, en HV 4, capítulo II: «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», 99-185. Para la historia del esquema, cf. J. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, en *Commentary*, 3, 1-138; *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966 (que incluye: G. M. Cottier, *L'historique de la déclaration*, 37-78); T. Federici, *Il Concilio e i non cristiani*, Roma 1966; M. L. Rossi, *La genesi della «Nostra aetate»*, en A. Riccardi (ed.), *Il Mediterraneo nel Novecento: Religioni e stati*, Cinisello Balsamo 1994, 259-281.

76. C. Moeller, por ejemplo, se mostraba muy pesimista acerca del futuro del esquema y se sentía decepcionado por los cambios efectuados durante la etapa final de la redacción (cf. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 4], y 30 de septiembre de 1964 [Documentos de Prignon, 1596, 8]). Sobre la fase final de la revisión del esquema, cf. HV 4, 498-509.

La declaración más importante, nacida de la postura de los obispos tradicionalistas, era el documento dimanado del *Coetus internationalis patrum*, que fue distribuido en el aula el 11 de octubre, tan sólo tres días antes de la votación final. El documento contenía una condena implacable de la declaración, e iba acompañado por una exhortación dirigida a los obispos para que votaran negativamente sobre la mayoría de las secciones del decreto y sobre el texto en su totalidad. Pero el documento («Sugerencias sobre las votaciones que van a efectuarse pronto sobre el esquema: 'Acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas'») ⁷⁷ era, más que nada, una hostil desaprobación de la labor de la Secretaría y, en general, de toda la actividad de los que se hallaban al frente de la asamblea conciliar. Ponía incluso en tela de juicio la votación efectuada durante el tercer período. Puesto que los padres no habían recibido el esquema sino dos días antes de que se procediera a votar sobre él, ¿por qué no se había elegido un procedimiento análogo al que se había decidido para el esquema sobre la libertad religiosa, es decir, el aplazamiento de toda decisión vinculante hasta la sesión final? Se acusaba a la Secretaría de falta de objetividad en su examen de las enmiendas episcopales, que ella había rechazado por considerarlas no convincentes, y a veces «irrisorias» ⁷⁸.

En estas condiciones, y teniendo en cuenta la imposibilidad, determinada por el reglamento, de que hubiera más intervenciones para corregir el texto, los autores invitaban a que se emitiera un voto negativo sobre muchas de las cuestiones. No fue la sección sobre los judíos la que originó las mayores dificultades. El n° 4 del esquema había sido subdividido para la votación en cuatro partes breves, aislando cuidadosamente los pasajes más controvertidos. De esas cuatro partes, tan sólo una fue rechazada decididamente por los miembros del *Coetus internationalis patrum*: la que trataba de absolver al pueblo judío de la acusación de deicidio ⁷⁹. La oposición a las restantes partes de esta sección fue menos fuerte: la adición de algunos cambios poco importantes conduciría a una votación positiva por parte del *Coetus* ⁸⁰. Acerca del número final (n° 5), que hablaba de la fraternidad universal, los autores del documento acusaron al texto de algunas omisiones y recomendaron a los obispos que se abstuvieran de votar.

La primera parte del texto (nn. 1-3) fue la que suscitó más viva oposición. Después de un cuidadoso análisis de la introducción del documento, surgía una oposición radi-

77. El texto se halla en los Documentos de Carraro, 39, y está precedido por una carta de acompañamiento firmada por G. de Proença Sigaud, M. Lefebvre y L. M. Carli.

78. *Suggestiones circa suffragationes mox faciendas de Schemate: «De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas»* (JPrignon, 13 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1604, 2]).

79. El texto decía así: «Aunque la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no hay que pensar que los judíos hayan sido rechazados ni maldichos por Dios, como si estas acusaciones dimanaran de las Sagradas Escrituras». Lo que se cuestionaba aquí era la imposición por parte de la Secretaría de una «opinión» sobre la no existencia de una responsabilidad colectiva del pueblo judío. Así como fue «prudente» la eliminación del término *deicidio*, así también lo fue la supresión de toda referencia a condenar la idea de que pesara una maldición sobre el pueblo judío.

80. Una petición, por ejemplo, era que se citara por completo el texto de Rom 11, 28 en la primera parte del n° 4; en la segunda parte de este número, sería suficiente explicar que el término «judíos» tenía un significado étnico y no religioso; finalmente, el *Coetus* pidió que se añadiera el inciso «a causa de la raza o de la religión» en la parte final de este número, en la frase que afirmaba que era «deplorable» cualquier forma de antisemitismo.

cal al presupuesto mismo del esquema, a saber, la idea de un diálogo con las religiones no cristianas. Estos oponentes hicieron notar maliciosamente la falta de una declaración precisa de los fines del esquema: «¿De qué clase de 'relación' se estaba hablando?». Si el diálogo se entendía como «una conversación pacífica como la que se efectúa entre personas civiles», entonces era posible aceptar el esfuerzo realizado en el esquema, aunque se corría el peligro de que éste degenerara en algo «pueril». Si, por el contrario, el diálogo se entendía en un sentido explícitamente religioso, el contenido del esquema llegaba a ser enteramente inadmisibile. Al citar los Hechos de los apóstoles y las Cartas de san Pablo, el documento reafirmaba la obligación de proclamar «la verdad de Cristo», que era el tema constante de la doctrina de la Iglesia, y del cual era sencillamente imposible apartarse.

Así, pues, se pensaba que el sentido general del esquema no era convincente, ya que se hallaba viciado por un enfoque excesivamente intelectualista y por una «ideología comparativista», cuyas ideas directrices eran las de buscar una «zona de acuerdo» o un «denominador común». Estos análisis efectuados por el *Coetus internationalis patrum* representaban un claro rechazo de las enseñanzas de Juan XXIII y de Pablo VI, los cuales habían hablado, ambos, de diálogo y de búsqueda de un fondo común. Partiendo de estos principios básicos del *Coetus*, se seguía directamente su rechazo de los nn. 2 y 3, dedicados respectivamente a las religiones asiáticas y al islam. ¿Acaso no era «indigno, por no decir escandaloso», preguntaban, que el Concilio pretendiera la existencia de elementos comunes entre la idea de la Santísima Trinidad y algunos elementos de la mitología hindú? En cuanto al islam, los autores del documento censuraban a la Secretaría por no haber respondido seriamente a las enmiendas propuestas por los padres, especialmente aquellas que tenían que ver con la moral familiar y con los conflictos que venían surgiendo desde hacía siglos entre cristianos y musulmanes⁸¹.

Teniendo en cuenta los límites claros desarrollados en el esquema, el juicio global de los padres del *Coetus* era negativo, y éstos recomendaban a los obispos que votaran también negativamente a la cuestión final, acerca del esquema considerado en su totalidad. La parte final de su documento hacía ver claramente que la principal razón de su oposición era la de ver que se minimizaban las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones. Al hacerlo así, el texto no sólo «retrasa la conversión de los pueblos», sino que además «extingue o debilita el fervor por las vocaciones misioneras». Nos encontramos aquí ante una crítica global que iba más allá de la cuestión de los judíos y que estaba asociada con una visión conservadora de todo el magisterio eclesiástico.

Más claramente antisemíticos, por otro lado, eran los ataques que se hacían en numerosos folletines distribuidos en el aula. Uno de los más típicos era el documento, firmado por veintiocho asociaciones tradicionalistas, que fue distribuido entre los padres

81. Se hacía referencia al *modus* n° 51, el cual reunía las peticiones de unos cincuenta padres que reclamaban que se eliminaran o, por lo menos, se reformularan las declaraciones acerca de las semejanzas entre el cristianismo y el islam en el campo de la moralidad. En realidad, el *modus* había sido aceptado parcialmente por la Secretaría con una modificación que, a pesar de todo, no satisfacía a los padres del *Coetus internationalis patrum*. Por otro lado, la Secretaría rechazaba el *modus* n° 52, que reclamaba una referencia explícita a la resistencia del mundo cristiano «para proteger la fe» contra las invasiones musulmanas de Europa (cf. AS IV/4, 704).

exactamente durante los días que precedían a la votación, y que servía como importante compendio de los prejuicios y de las calumnias utilizados en la propaganda antisemita. En él, a los obispos dispuestos a votar en favor de la declaración se los describía como herejes, y se afirmaba que el Concilio carecía de toda autoridad para modificar la actitud antisemita del magisterio de la Iglesia⁸².

La oposición continuaba por parte del mundo árabe, pero la aceptación de algunas enmiendas propuestas por Máximos IV había eliminado muchos obstáculos. La Secretaría, por su parte, había iniciado una ofensiva real por conducto de medios diplomáticos que, como veremos, produciría su fruto. Después de una serie de retrasos debidos a la escasa colaboración del obispo maronita Khoury, se llevó a cabo en septiembre el plan de crear un servicio de prensa dedicado al mundo árabe, servicio al frente del cual se nombró al padre Cuoq, que había estado encargado ya de la comisión para el islam en el seno de la Secretaría para los no cristianos⁸³. El primer paso fue elaborar una nueva traducción árabe del esquema, que posteriormente Willebrands y Duprey se encargaron de entregar de manera personal en todas las embajadas del mundo árabe en Roma. La única reacción negativa procedió de los representantes de Iraq. Durante esos mismos días Willebrands recibió a una delegación palestinese y se enteró por ella de que la consigna en las embajadas del mundo árabe era: «No se trata de ir a la guerra contra la Santa Sede»⁸⁴. Los obispos árabes mostraron igualmente reacciones menos hostiles en sus entrevistas entre los embajadores. El día 6 de octubre se distribuyó extensamente (se prepararon 700 ejemplares) el texto árabe de una presentación de ocho páginas de la declaración. Incluso el patriarca Máximos IV la consideró entonces muy positiva⁸⁵. El documento fue enviado por valija diplomática a todas las nunciaturas y delegaciones apostólicas en los países árabes.

Por parte eclesial volvía a haber mucha actividad. El apoyo de Máximos IV era, desde luego, muy importante. Durante esos días el patriarca melquita propuso que todos los patriarcas del Oriente Medio adoptaran una postura común, firmando un comunicado de prensa en favor de la declaración. La oposición del patriarca maronita impidió que este plan se llevara a cabo, y el documento se publicaría únicamente como una postura adoptada por el sínodo melquita. En Jordania, un obispo que gozaba de excelente reputación en los círculos de la prensa gubernamental ofreció seguridades de que nada se publicaría contra el Concilio ni contra la declaración. La información fue comunicada también a los observadores no católicos de lengua árabe que se hallaban presentes en Roma. Se hizo mediante una reunión especial convocada por Willebrands. En una pala-

82. Según Oesterreicher, la autoría del documento era incierta. Al ser preguntado, uno de los representantes de las asociaciones implicadas negó haberse adherido a la iniciativa (Oesterreicher, *Commentary*, 3, 101ss). Para el texto del documento, cf. Documentos de Moeller, 2546.

83. Tomamos esta información de una nota firmada por Bea y que lleva fecha del 7 de octubre de 1965 (*Note sur l'évolution des réactions arabes* [AS V/3, 440-443]).

84. «Il en s'agit pas de partir en guerre contre la Sainte-Siège» (AS V/3, 441).

85. «Esta tarde se nos distribuyó una buena traducción árabe del documento sobre las religiones no cristianas, juntamente con un excelente comentario; todo fue obra del padre Habib Bacha y del padre Duprey. Estos documentos, como esperamos, ayudarán a evitar las 'convulsiones' del pasado año» (JEdelby, 7 de octubre de 1965, 309). El padre Habib Bacha era clérigo melquita.

bra, los esfuerzos realizados por la Secretaría lograron una notable mejora en la atmósfera general que reinaba en torno a la declaración. Además, como señaló el mismo Bea, el nuevo clima creado por el viaje del Papa a la sede de las Naciones Unidas y por su alocución pronunciada en ella, desempeñaron un papel notable en este cambio. «Parece que la situación es ventajosa, y que no hay nada que temer si el texto enmendado es aceptado. La atmósfera creada por el viaje del Papa y por su alocución nos permiten pensar que no habrá reacción hostil»⁸⁶.

Como hemos visto, una tercera fuente de oposición, ciertamente de menor importancia pero difícil de superar, consistía en algunos obispos que se oponían a los cambios efectuados en el texto; estaban apoyados por algunos grupos judíos. El día 10 de octubre, Lercaro, el cual iba a presidir la sesión del 14 de octubre dedicada a las votaciones sobre la declaración, recibió un telegrama enviado desde Roma por Joseph Lichten, miembro de la asociación judía de los B'nai B'rith. En nombre de la Conferencia de presidentes de las principales organizaciones judías americanas, Lichten expresaba «la consternación» de la comunidad judía residente en los Estados Unidos por los cambios efectuados en la declaración. Se refería a la eliminación del término «deicidio» y del «damnat», que se hacía en el n° 4 del esquema. Entre los padres conciliares, Leven, un obispo americano, abogó explícitamente por el rechazo de una parte del n° 4 del esquema (la cuestión n° 6); parece que también difundió una circular explicativa⁸⁷.

René Laurentin escribió un artículo muy crítico en *Le Figaro* y lo completó distribuyendo entre los padres un documento que, desde luego, ofrecía la explicación más clara y completa del «irreducible problema de conciencia» que sentirían muchos obispos que habían apoyado desde el principio el esquema, según se iba aproximando el día de las votaciones. Después de ofrecer una reconstrucción sumaria de la historia del esquema, encaminada a mostrar el lugar central que ocupaba la condenación de la doctrina que consideraba a los judíos como «pueblo deicida», Laurentin analizaba los principales cambios introducidos durante la fase final de la revisión. El punto más discutible era, indudablemente, la supresión de una clara condena de la doctrina acerca del pueblo deicida (el tema de la votación n° 6), doctrina que había estado ya presente en la versión de 1963 de la declaración⁸⁸. Según el criterio del teólogo francés, éste era el punto decisivo y la fuente del conflicto de conciencia que el esquema estaba originando entre los

86. Bea, *Note sur l'évolution des réactions arabes*, 442.

87. Cf. Oesterreicher, *Commentary*, 3, 129.

88. El teólogo francés se detenía luego en otros dos puntos. La primera parte del n° 4 (el tema del voto n° 5), que hablaba de la responsabilidad del judaísmo en tiempo de Jesús, omitía algunos argumentos importantes: los textos bíblicos que hablaban explícitamente de la «ignorancia» de aquellos judíos que dieron muerte a Cristo; la igual responsabilidad de las autoridades romanas en el mismo suceso; y la declaración del concilio de Trento de que la verdadera causa de la muerte de Jesús fueron los pecados de la humanidad. Además, en el n° 4 (el tema del voto n° 7), el texto atenuaba la condena de todas las persecuciones contra los judíos, omitiendo explícitamente el verbo *damnat* («condena»). Laurentin señala que el texto de la *expensio modorum*, distribuido por la Secretaría, no daba ninguna razón de esta omisión (cf. R. Laurentin, *Le vote N° 6 sur l'exclusion de deicide dans le schéma sur les religions non-chrétiennes*, 14 de octubre de 1965, en los Documentos de Tucci, 26.II/104, 6). La fecha del documento hallado en el archivo de Tucci estaba inserta a mano y no concuerda con la fecha (11 de octubre) de una copia del documento hallada en el archivo de Moeller. Por eso, se puede pensar legítimamente que la nota fue escrita algunos días antes de la votación.

obispos. Por esta razón, la parte central del documento estaba dedicada específicamente al análisis de los factores que había que sopesar al emitir un voto.

Laurentin intentaba ofrecer una información que fuera lo más objetiva posible, pero su evaluación personal del esquema se transparentaba claramente y se movía en la dirección de emitir un voto negativo. Un ligero énfasis de la posibilidad de admitir algunas pequeñas mejoras en cuestiones de detalle (mediante una votación positiva sobre las cuestiones 6 y 7) quedaba sobrepujado por numerosos argumentos contra la eliminación de la doctrina del deicidio, argumentos que fueron expuestos con pasión y vigor. Laurentin se basaba también en el Corán (Sura IV, v. 156), cuando se quería hacer ver la inocencia del pueblo judío y cuando se atacaba en sus raíces todo el movimiento de oposición existente en los países islámicos. Al mismo tiempo, evocaba el peligro de que volvieran a surgir persecuciones contra los judíos y recordaba el fallo de la Iglesia por no hacerse cargo de su responsabilidad de oponerse a ellas⁸⁹.

Él también hacía notar, como lo hicieron muchos otros en aquel tiempo, que si la condenación no hubiera estado presente en las versiones anteriores del esquema, el punto no se habría discutido con tanta intensidad; el núcleo del problema de conciencia era el hecho de apartarse de un texto aprobado ya por la mayoría de los padres⁹⁰. Laurentin rechazaba también como artificiales y nada convincentes las razones aducidas por la Secretaría para justificar esta supresión. ¿Cuáles serían, entonces, las consecuencias de la elección hecha por la Secretaría? El mantenimiento del *status quo* y, por tanto, la legitimación de toda una tradición de pensamiento en lo que respecta a la acusación de deicidio hacía que la acusación contra los judíos del tiempo de Jesús fuera una doctrina de la Iglesia. Laurentin no dejó incluso de citar a los epígonos de esa tradición, mencionando como al primero de ellos a Luigi M. Carli, obispo de Segni.

Así que, desde el punto de vista teológico y doctrinal, el problema está claramente expuesto. Pero el teólogo francés invita a considerar una serie de problemas «accesorios» que pudieran gravitar pesadamente sobre la votación. Desde un punto de vista técnico, ¿sería posible votar contra algunas partes del esquema sin destruir así la coherencia interna del documento? Para Laurentin, eso era posible en el caso del voto sobre el n° 6, porque el retorno a la versión anterior no alteraría la coherencia interna de la argumentación.

El caso del voto sobre el n° 7 era más complicado: un voto negativo exigiría que se redactara de nuevo toda la sección. Otra cuestión decisiva era psicológica y tenía que

89. «Pero supongamos, por el contrario —y la historia invita al pesimismo en este punto—, que se produzca una nueva persecución, un nuevo genocidio; entonces se acusará al Concilio y a la Iglesia de haber dejado que subsistiera en la sombra esta raíz pasional del antisemitismo, a saber, la idea del deicidio» (*ibid.*).

90. «Desde el punto de vista de la historia del texto, si el texto actual fuera el primero, si el deseo de excluir el deicidio no hubiera sido uno de los elementos inspiradores del documento, si esta exclusión no se hubiera formulado claramente, primero en esta forma absoluta en 1963 y luego en la forma de una orden práctica dada a los cristianos (texto de 1964), si este punto no hubiera sido siempre el elemento central de las discusiones, si el primerísimo texto de 1963 y las declaraciones de numerosos padres, entre ellos el cardenal Bea, no hubieran dicho que esta exclusión del deicidio era una cuestión de justicia y una cuestión de verdad, si la Iglesia no se encontrara a sí misma comprometida de alguna manera en este punto y agobiada a preguntas ante el mundo, entonces podría evitarse que se planteara aquí un problema de conciencia. Pero no puede evitarse que este problema se plantee» (*ibid.*, 7).

ver con el respeto. Todos sabían actualmente que el cambio en el texto se había debido a una intervención del Papa: «El temor de desagradar al Papa parece que es uno de los factores decisivos e indudablemente 'el factor más importante' que afecta a la votación». Pero Laurentin señalaba que el Papa no había dado instrucciones precisas a la asamblea, y que él apelaba a la importancia de la conciencia individual a la hora de que cada uno efectuara una elección. Laurentin ponía luego en tela de juicio la suposición de que el Papa esperaba que la asamblea se mostrara simplemente de acuerdo con su propia opinión; si el Papa no hubiera querido que hubiese un pronunciamiento por parte de los obispos, entonces podría haberse reservado la cuestión para sí mismo, como había hecho en otros casos bien conocidos.

Un voto afirmativo representaba indudablemente la solución conveniente para el Concilio, una vez que éste había decidido hallarse de acuerdo con los deseos de la Secretaría, pero Laurentin recordó a los padres las numerosas píldoras amargas que los dirigentes de la Secretaría se habían tenido que tragar durante la historia del esquema. Finalmente, había que tener en cuenta los denominados problemas extraconciliares, es decir, la antigua cuestión diplomática que había acompañado al esquema a lo largo de su historia. A este respecto, a Laurentin le resultaba fácil mostrar que había un contraste de exigencias, unas a favor y otras en contra del esquema: por un lado, la derrota del esquema mejoraría las relaciones con el mundo judío; por el otro lado, la aprobación de la sección calmaría la oposición procedente del mundo árabe. Por tanto, no había nada que hacer, sino sufrir las consecuencias de adoptar una decisión, a sabiendas de que era imposible agradar a todos.

A pesar de la abundancia de argumentos y observaciones a favor de que se emitiera un voto negativo sobre el n° 6, Laurentin no terminaba aconsejando cómo había que votar, sino que recurría encarecidamente al juicio dictado por la conciencia de cada uno de los padres. El conflicto de conciencia «es inevitable», decía Laurentin en una nota que figuraba como apéndice:

Razones fundamentales instan a un *non placet*, al menos sobre la cuestión 6; pero todo está entramado de tal manera, que tal decisión traería consigo muchos riesgos como, por ejemplo, la disensión entre los padres, las tensiones entre el Papa y el Concilio, y quizás la retirada del texto. Te verás impulsado a decidirte entre lo que te exige la conciencia y lo que requiere de ti el oportunismo.

En un último esfuerzo por llegar a una solución, el teólogo francés sugería dos condiciones para lograr el voto positivo de aquellos padres que estaban descontentos por la eliminación de la condena del deicidio: la publicación en el texto oficial, en alguna forma, de frases tomadas del informe de la Secretaría sobre la *expensio modorum* que explicaran la razón de por qué se había suprimido la referencia; y la adición a la nota 13 del texto de algunas referencias bíblicas a la ignorancia con que obró el pueblo judío en el asunto de la condena y muerte de Jesús⁹¹.

91. Las razones dadas por la Secretaría para la eliminación de la frase fueron las siguientes: «a) La palabra 'deicidio' es malsonante en cualquier contexto; b) la palabra 'deicidio' puede originar interpretaciones erróneas». Las consideraciones mencionadas y la propuesta se exponían en una *Nota anexa*, cuya fecha no

En la víspera de la votación llegaron al Papa nuevas apelaciones pidiéndole que pusiera fin a que se siguiera trabajando sobre el texto enmendado. El cardenal Shehan estaba preocupado por las reacciones negativas, especialmente en los Estados Unidos, a las enmiendas introducidas en el n° 4 de la declaración; por este motivo, ofreció al Papa una nueva versión del texto. Esto evitaría que surgieran interpretaciones erróneas que pudieran descubrir en el texto algo así como una relativización de las persecuciones contra los judíos, desligándolas del contexto amplio de las múltiples manifestaciones de odio racial. Shehan propuso que se sustituyera el verbo «deplorat» por el de «reprobat»; de esta manera, un solo término se utilizaría en la misma frase para condenar las persecuciones antisemitas y cualquier otra clase de persecución⁹².

El cardenal Journet escribió también a Pablo VI para darle a conocer las reacciones de su amigo Jacques Maritain. He aquí las lamentaciones del filósofo francés, tal como las refiere Journet: «Me siento verdaderamente herido al ver que las palabras 'et damnat' fueron eliminadas después de 'deplorat'. Si el Concilio acepta esta omisión, entonces está dando un gran paso atrás en comparación con las condenas del racismo y del antisemitismo pronunciadas por Pío XI»⁹³. Estas dos apelaciones fueron transmitidas a Bea por Cicognani, secretario de Estado, en el mismo día de la votación, pero el presidente de la Secretaría no pudo contestar más que afirmando que en la presente etapa era imposible introducir nuevas modificaciones⁹⁴.

A pesar de estas protestas finales, el resultado de la votación, que terminó en la mañana del 15 de octubre, fue positivo, aunque reveló también una continuada oposición subterránea entre los padres. Las tres primeras cuestiones (que trataban de las secciones 1-3 de la declaración) recibieron, respectivamente, 110, 184 y 189 votos negativos, que procedían en su mayor parte de grupos conservadores. Las cuatro cuestiones sobre el judaísmo obtuvieron un resultado parecido, con la notable excepción del n° 6, que recibió el mayor número de votos negativos (245). El número de votos negativos para la sección final del texto se redujo de manera drástica (58), como consecuencia de que se habían seguido las instrucciones del *Coetus internationalis patrum*, que había dejado que los obispos votaran libremente según sus propios deseos.

Está claro que, sobre la cuestión a la que se refería el n° 6, el grupo opositor había ganado adeptos. Se puede formular la hipótesis de que algunos obispos, descontentos por los cambios efectuados por la Secretaría en la fase final, votaron en sentido negativo. Pero ¿cómo explicar que un número casi igual de votos de *non placet* (243) fueran

se indica, pero que fue probablemente la del día de la votación y posterior, probablemente, a la del documento precedente. Hay que señalar, en todo caso, que Laurentin mismo había afirmado anteriormente su perplejidad por tales razonamientos (Laurentin, *Le vote N° 6 sur l'exclusion de déicide dans le schéma sur les religions non-chrétiennes*, 7-8).

92. Según Shehan, habría que enmendar el texto de la manera siguiente (las adiciones al texto enmendado aparecen en cursiva): «Además, *así como* la Iglesia reprueba todas las persecuciones contra cualesquiera seres humanos, *así también*, recordando el patrimonio que ella comparte con el judaísmo, y no impulsada por consideraciones políticas, sino por el amor religioso y evangélico, la Iglesia *reprueba* los odios, las persecuciones y otras manifestaciones antisemitas contra los judíos efectuadas por cualesquiera personas y en cualquier tiempo» (AS V/3, 426).

93. Texto francés de la carta de Journet a Pablo VI, del 13 de octubre de 1965 (AS V/3, 427).

94. Carta de Bea a Cicognani, del 22 de octubre de 1965 (AS V/3, 470).

emitidos como respuesta final a la cuestión relativa a la totalidad del esquema? Además de los votos movilizados por el *Coetus internationalis patrum*, ¿de dónde procedían los demás votos negativos? Probablemente, algunos obispos árabes se hallaban descontentos por los últimos cambios. Algunos obispos africanos habían cuestionado la declaración porque no decía nada acerca de las religiones africanas tradicionales, y expresaron su resuelta oposición⁹⁵. Por otro lado, resulta inconcebible que los obispos americanos, que habían sido los mayores patrocinadores del esquema, hubieran podido poner ahora en peligro su aprobación. En cuanto a los obispos franceses, parece que tenían intención de escribir al Papa para hacerle saber que sus votos positivos no suponían que ellos hubieran olvidado los defectos del esquema; lo habían hecho para aprobar una propuesta de Laurentin, que se contenía en su *Note annexe*⁹⁶.

5. La séptima sesión pública (28 de octubre)

a) Señales de advertencia

El día 15 de octubre, con su votación final sobre el decreto acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, puso fin a un período de intensa actividad, que había visto cómo cuatro documentos eran aprobados por el Concilio durante el breve espacio de unos diez días. Los padres aguardaban ahora la votación final sobre estos documentos y sobre el decreto acerca de los obispos, y su promulgación en una sesión pública programada para el 28 de octubre. Sin embargo, en relación con algunos textos siguieron sintiéndose dificultades durante el breve tiempo que precedió a esa fecha.

No obstante, en cuanto a la *Nostra aetate* la fecha de la promulgación no había sido decidida aún. Cuando Lercaro anunció en el aula el orden del día de la próxima sesión pública que se celebraría el 24 de octubre, no incluyó este documento. Rumores recogidos por Prignon durante los días de la votación afirmaban que Pablo VI había fijado como condición para la promulgación de este documento ¡el que no hubiera recibido más de 300 votos en contra! El resultado de la votación satisfizo su exigencia; por eso, en los días que siguieron a la votación, la Secretaría para la unidad de los cristianos decidió dar los pasos para acelerar el curso del documento e incluirlo en el orden del día para la reunión del 28 de octubre.

El 16 de octubre Bea escribió directamente a Pablo VI y pidió que el documento fuera promulgado solemnemente. El momento parecía favorable en vista del clima de

95. Cottier, *L'historique de la déclaration*, 78.

96. El día anterior a la votación, Laurentin manifestó a Prignon su intención, y este último se mostró de acuerdo. Sin embargo, en círculos belgas no se sentía mucho entusiasmo por el activismo del teólogo francés; Prignon mismo había pedido anteriormente a Laurentin que adoptara una actitud menos hostil hacia la declaración (JPrignon, 14 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1605, 3]). En el archivo de Tucci se conserva el esquema de una carta de Laurentin al Papa, de fecha 16 de octubre de 1965; parece que se trata de la misma carta que la proyectada por los obispos franceses. Contiene dos peticiones dirigidas al Papa: la inmediata promulgación de la declaración, y la adición al texto de las peticiones ya mencionadas. Aparece como anexo una hoja, redactada en latín, que repite literalmente la propuesta final de Laurentin.

«calma, es decir, el equilibrio conseguido entre las partes en oposición», que había acompañado a los últimos acontecimientos. Entre otras cosas, Bea acentuaba el peligro de que una demora pudiera acrecentar el nerviosismo y causara la impresión de que existía una residual indecisión por parte del Concilio⁹⁷. La carta iba acompañada por copias de dos telegramas enviados respectivamente por el pastor W. A. Visser't Hooft, secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, y por Morris Abraham, presidente del Comité judío americano, los cuales contenían, ambos, expresiones muy positivas sobre el resultado de la votación efectuada el 15 de octubre⁹⁸. Al Papa se le pidió que respondiera, y ya al día siguiente dio a conocer a Felici su deseo de que la petición de Bea fuera aceptada y de que la declaración fuera puesta en el orden del día de la sesión pública del 28 de octubre⁹⁹.

Sin embargo, las preocupaciones de Bea no carecían de fundamento, porque la coalición que se oponía a la declaración seguía estando muy viva. Así se vio unos cuantos días más tarde por la enésima apelación pidiendo que se modificara el texto, apelación que esta vez procedía de Alberto Gori, patriarca latino de Jerusalén. El patriarca escribía al Papa quejándose acerca del uso ambiguo que se hacía de una cita de san Pablo (Rom 11, 28) en el número 4 de la declaración. El texto parafraseaba el contenido de este pasaje de san Pablo y se refería en una nota al texto bíblico. Pero este procedimiento, según Gori, explicaba de manera incompleta y bastante poco clara la enseñanza de Pablo. Por un lado, dejaba en la oscuridad la primera parte del versículo, la cual describía a los judíos como «enemigos»; por otro lado, esta manera de citar libremente la Biblia no hacía más que intensificar la acusación, procedente de muchas partes del Oriente (especialmente de parte ortodoxa), de una falta de fidelidad a las enseñanzas de la Escritura sobre el tema¹⁰⁰.

97. «En realidad, si aguardamos, el nerviosismo existente por ambas partes (los árabes y los judíos) irá en aumento. Se causará la impresión de que la demora es debida a indecisión, y el documento quedaría expuesto a posibles nuevas presiones y a otros inconvenientes. Por el contrario, la rápida promulgación proporcionaría al Concilio la tranquilidad necesaria para continuar su estudio y aprobación de varios documentos importantes que todavía están siendo discutidos» (AS V/3, 438-439).

98. Para un cuadro global de las reacciones a la aprobación de la declaración, cf. Caprile V, 290-295. En círculos judíos se sintió alguna decepción a causa de cambios de última hora, pero en general las reacciones fueron positivas. En el Oriente Medio la única voz que se alzó para condenar fue la del patriarca ortodoxo griego Teodosio VI, quien describió la aprobación de la declaración como «un ataque contra los fundamentos de toda la Cristiandad».

99. Carta de Dell'Acqua a Felici, del 17 de octubre de 1965 (AS V/3, 437-438).

100. La declaración decía: «Sin embargo, a causa de sus padres, los judíos siguen siendo muy queridos de Dios, cuyos dones y llamamientos son irrevocables». Pero los versículos en Rom 11, 28-29 dicen lo siguiente: «En lo que respecta a la acogida del Evangelio, los israelitas aparecen como enemigos de Dios para provecho nuestro; sin embargo, si atendemos a la elección, siguen siendo muy amados por Dios a causa de sus antepasados, pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables» [trad. esp. de La Casa de la Biblia]. Como está claro, el orden de las frases se ha invertido, mientras que la primera parte de la cita se omite por fines prácticos. En su respuesta a Gori, Bea hacía notar que un procedimiento semejante se empleaba en muchos documentos conciliares (se refería a una cita sobre el mismo tema en la *Lumen gentium*, n° 1), y señalaba, por otra parte, que la omisión de parte del texto no significaba que el conjunto de la declaración olvidara el contenido de esa parte. El texto de la carta de Gori no se ofrece en los AS; por eso, para reconstruir sus observaciones, hemos tenido que hacerlo indirectamente a través de la respuesta de Bea a Gori, el 30 de octubre de 1965 (AS V/3, 473-474).

La observación de Gori se había hecho ya en la *expensio modorum*, y Bea tuvo la fácil tarea de recordarlo en su respuesta a Gori; en ella excluía también categóricamente la posibilidad de modificar un texto aprobado ya por la asamblea conciliar¹⁰¹. En este punto del proceso, tan sólo una intervención del Papa podía hacer que la decisión de la Secretaría quedara sujeta a nueva discusión. A comienzos de noviembre (es decir, después de la promulgación oficial de la declaración), Dell'Acqua sugirió a Willebrands una solución que pudiera satisfacer los deseos de Gori: poner en nota el texto íntegro de los versículos tomados de la Carta a los romanos. Willebrands justificó el rechazo, por parte de la Secretaría, de la sugerencia de Dell'Acqua basándose en la razón de que tal inserción daría origen a numerosas controversias, no sólo porque en ningún otro documento conciliar se habían citado textos de la Escritura, sino también porque era probable que esta citación volviera a inflamar las oposiciones y las discusiones de años anteriores¹⁰². Pablo VI dejó en manos de la Secretaría la responsabilidad de adoptar una decisión, recomendando únicamente que a Gori se le proporcionara «alguna explicación que calmara sus ánimos»¹⁰³.

En esta fase final, algo apasionada, el Papa recibió una serie de apelaciones y fue objeto de maniobras que se referían también a otros textos. Unos cuantos días después de la votación final sobre el documento acerca de la formación de los sacerdotes, Ruffini escribió a Pablo VI quejándose de la escasez de referencias que se hacían en el esquema a las encíclicas del pasado. Sobre la cuestión del papel de santo Tomás en la enseñanza de la filosofía, el cardenal censuraba la falta de una referencia a la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, de Pío XI¹⁰⁴, mientras que habría que haberse referido también a la *Humani generis*, de Pío XII, a fin de aclarar las relaciones entre la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en la enseñanza de la teología dogmática. Las observaciones de Ruffini eran una manera importante de poner en tela de juicio el enfoque adoptado por el esquema, pero no ofrecían ninguna propuesta concreta para mejorarlo, y no tuvieron efecto alguno sobre la historia del esquema. Servían para airear los sentimientos de algunas personas del grupo de la minoría por la derrota de sus peticiones¹⁰⁵.

101. Carta de Bea a Gori, del 30 de octubre de 1965 (AS V/3, 473-474). Obsérvese que la respuesta de Bea llegó después de la promulgación de la declaración conciliar.

102. Carta de Willebrands a Dell'Acqua, del 3 de noviembre de 1965 (AS V/3, 478-479). La carta hace referencia a la conversación que tuvo lugar en ese mismo día.

103. Carta de Dell'Acqua a Willebrands, del 4 de noviembre de 1965 (*ibid.*, 482-483). Willebrands, por su parte, dio a conocer a Felici esta decisión (carta del 4 de noviembre de 1965 [*ibid.*, 483-484]), mientras que en una nueva carta al patriarca Gori, Bea repetía los argumentos expuestos por Willebrands a Dell'Acqua (6 de noviembre de 1965 [*ibid.*, 489-490]).

104. La controversia sobre el papel de santo Tomás no llegaría a calmarse fácilmente, como se ve claramente por dos artículos publicados por aquel entonces en *L'Osservatore Romano* (cf. C. Boyer, *Lo statuto del tomismo*, en *OssRom*, 27 de octubre de 1965; y B. Matteucci, *Il Concilio e San Tommaso d'Aquino*, en *OssRom*, 2 de diciembre de 1965). Ambos artículos hacían referencia al discurso pronunciado por Pablo VI en el Congreso tomístico internacional, en septiembre de 1965, que pretendía confirmar, no la exclusividad del tomismo, sino la «preferencia» que debía concedérsele; tal preferencia, desde luego, se halla en desacuerdo tácito con lo que pensaban los redactores del documento.

105. El cardenal, evidentemente desconsolado, terminaba así su carta: «Santísimo Padre, me encuentro profundamente amargado al ver que no se tienen en cuenta las enseñanzas del Magisterio, tal como fueron transmitidas especialmente a través de las encíclicas pontificias. Si no se escucha a los papas del pasa-

El único caso en que la presión sobre el Papa tuvo algún éxito se refería al documento sobre los religiosos, de modo más específico, sobre la sección, sumamente controvertida, acerca de los institutos seculares. Cuando se iba acercando la votación sobre este esquema, una apelación, firmada por algunos responsables de institutos seculares y promovida probablemente por Armando Oberti, un colaborador de G. Lazzati en el Instituto «Milites Christi Regis», fue enviada a los padres con la esperanza de tener todavía una oportunidad de influir en el contenido del esquema. La apelación requería algunos cambios específicos en el texto, a pesar de que el procedimiento de votación no permitía en esas circunstancias que se emitieran votos de *placet iuxta modum*¹⁰⁶. El esfuerzo no tuvo éxito, pero los que participaron en él lograron interesar al Papa por una intervención *in extremis*. Durante aquellos días se habló mucho de una intervención de responsables del «Opus Dei», pero el factor decisivo parece haber sido una iniciativa del mismo Oberti.

En la tarde del 21 de septiembre, durante una conversación con el padre Philippe, vicesecretario de la comisión sobre los religiosos, surgió la posibilidad de introducir en el texto —mediante una intervención efectuada por el Papa— una aclaración sobre la naturaleza de los institutos seculares. Una carta de Lazzati a Carlo Colombo, escrita durante los primeros días de octubre, contenía ya la propuesta que entraría a formar parte del texto definitivo. Adquirió la forma de una breve frase que distinguía inequívocamente entre institutos seculares e institutos religiosos: «Los institutos seculares, *aunque no son institutos religiosos*, implican *no obstante* una verdadera y completa profesión de observar en el mundo los consejos evangélicos, y tal profesión está reconocida por la Iglesia»¹⁰⁷. Esto no se ajustaba exactamente a la petición original formulada por responsables de los institutos seculares, que deseaban un cambio en el título del esquema y un desplazamiento de la sección sobre los institutos seculares, para que ésta ocupara un lugar independiente al final del esquema. Pero, al menos, se hizo ver claramente la diferencia existente entre las congregaciones religiosas y los institutos seculares.

No está claro si se trata de la misma propuesta que se discutió en la reunión del 4 de octubre. En todo caso, la petición de Lazzati llegó al Papa por conducto de Colombo y fue aceptada inmediatamente. El 26 de octubre, una carta de Dell'Acqua que contenía la petición de un cambio en el n° 11 del decreto llegó a Antoniutti, presidente de la comisión competente, por conducto de Felici¹⁰⁸. Antoniutti hizo uso de su autoridad para

do, entonces habrá que temer que lo mismo suceda en el futuro». En la misma carta, Ruffini se mostraba también preocupado por el desarrollo del texto sobre la revelación (cf. la carta de Ruffini a Pablo VI, del 17 de octubre de 1965 [AS V/3, 447-448]).

106. El texto de la apelación se encuentra en los Documentos de Carraro, 31, juntamente con la carta que lo acompañaba, de Oberti y de Carraro, con fecha 30 de septiembre de 1965.

107. Se indican en cursiva las palabras añadidas por la enmienda. Lazzati escribía: «A mí me parece que este ligerísimo cambio ayudará a mantener la distinción que parece necesaria para salvaguardar el verdadero significado de los diferentes institutos religiosos y seculares». El texto de la carta de Lazzati se encuentra en G. Lazzati, *Il Regno di Dio è in mezzo a voi* II, Milano 1977, 239. Sobre la iniciativa de Oberti, cf. A. Oberti, *A cinquant'anni dalla «Provida mater»*: Vita consecrata 33 (1997) 38-41. Expreso mi agradecimiento al profesor Oberti por su valiosa información.

108. Carta de Dell'Acqua a Felici, del 26 de octubre de 1965 (AS V/3, 472). Esta carta aparecía como anexo a la carta que Felici envió a Antoniutti aquel mismo día (*ibid.*, 471).

efectuar la inserción sin necesidad de reunir a la comisión, y en el aula, en la mañana del 27 de octubre, Felici justificó el cambio introducido en el texto como el modo de poner remedio a un simple olvido de la comisión: «El presidente de la comisión pidió que en el n° 11 el texto se lea tal y como la comisión había tenido intención de que se leyera. Esas palabras se habían omitido por un simple olvido»¹⁰⁹. La intervención suscitó inevitablemente reacciones entre los padres; J. Beyer describe muy bien la sorpresa y el murmullo que se originaron cuando Felici dictó a los padres el texto modificado, con el fin de que al día siguiente se procediera a votar sobre él¹¹⁰.

La intervención de Pablo VI atendía las demandas de los institutos seculares y corregía indudablemente una situación paradójica. La aceptación de correcciones relativas al papel y a los rasgos distintivos de los institutos seculares dentro de un texto sobre la vida religiosa corría peligro de negar el carácter laical de los institutos, asimilándolos forzosamente a las múltiples formas de vida religiosa. Además de por el contenido del cambio, el episodio era importante por la manera en que se produjo. Mostraba la necesidad de «encubrir la corona» (ocultando las intervenciones del Papa en los asuntos del Concilio), algo que se manifestó claramente durante esos días de octubre y que disgustó grandemente a los obispos progresistas y, en particular, al círculo belga reunido en torno a Suenens. Las continuas intervenciones del Papa en los textos que se estaban discutiendo, enmascaradas algunas veces a fin de no revelar su verdadero origen, corrían el riesgo de degradar la atmósfera del Concilio, al no tenerse en cuenta las normas del reglamento¹¹¹.

b) La sesión pública del 28 de octubre y la promulgación de los documentos

La sesión pública solemne comenzó con las votaciones finales sobre los esquemas. Los resultados, que no se dieron a conocer sino después de terminada la celebración litúrgica, confirmaban las pautas de las votaciones preliminares efectuadas durante las semanas anteriores. Los esquemas sobre el oficio pastoral de los obispos, sobre la reno-

109. *Ibid.*, 546.

110. J. Beyer, *Les instituts séculiers (commentaire du numéro 11)*, en J.-M. R. Tillard-Y.-M. Congar (eds.), *L'adaptation et la rénovation*, 375. Cf. AS V/3, 395. Pero la inserción sobre los institutos seculares no fue el único cambio efectuado en el texto del decreto antes de su promulgación. También cambió el *incipit*, que en su forma original era idéntico al del documento sobre la divina revelación (*Sacrosancta synodus*), pero que ahora se convirtió en *Perfectae caritatis*. Además, se hacía referencia más correcta a la Constitución sobre la Iglesia, denominándola *Lumen gentium*, en vez de referirse a ella con el término genérico de *De ecclesia*. Los cambios no tuvieron influencia sobre el contenido del esquema; se originaron gracias a dos sugerencias formuladas por Lorscheider en un anexo a la carta ya citada, durante los primeros días de octubre. Hay que hacer notar, entre otras cosas, que Rousseau, secretario de la comisión, había presentado ya objeciones a estos cambios: «Ahora no es tiempo de modificar el texto» (Rousseau, *Responsa ad observationes Exc.mi D.ni Aloisii Lorscheider Episcopi Angelopolitani super schema decreti «De accomodata renovatione vitae religiosae»*, 397).

111. Prignon describe como «lamentable» la explicación dada en el aula. Según Onclin, el «Opus Dei» intervino también (cf. JPrignon, 31 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1613, 1]). Para algunas reflexiones anteriores sobre las intervenciones pontificias y sobre el secreto de las mismas, cf. *ibid.*, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 4-5).

vacación de la vida religiosa y sobre la formación de los sacerdotes recibieron una aprobación casi unánime (2, 4 y 3 votos negativos respectivamente), mientras que el frente residual de la oposición se manifestó en la votación sobre la educación cristiana (35 votos negativos) y, sobre todo, en la actitud que debía adoptarse hacia las religiones no cristianas (88 votos negativos).

El transcurso de la mañana continuó con la celebración de la misa; fue notable, en muchos aspectos, la sencillez de la ceremonia, siendo éste el resultado directo de la actualización litúrgica promovida por el Concilio mismo¹¹². La celebración se centró en la oración por la paz; veinticuatro obispos de diversos países de todo el mundo rodeaban al Papa junto al altar en uno de aquellos gestos simbólicos tan apreciados por Montini. Después de su discurso en la sede de las Naciones Unidas y sobre el trasfondo de la discusión conciliar de la *Gaudium et spes*, el Papa reunió alrededor de él a prelados de los diversos países en los que la Iglesia estaba siendo perseguida, o en los que se hallaba asolada por las guerras; esto representaba, de forma concisa, a una Iglesia que se sentía solidaria de las angustias y las dificultades de la humanidad, y que anhelaba vivamente la paz¹¹³.

La homilía tomó como punto de partida la fiesta de los santos Simón y Judas, e hizo una referencia explícita al aniversario de la elección del papa predecesor, Juan XXIII. Estuvo dedicada enteramente al tema de la Iglesia que lleva a cabo su misión en el mundo mediante un proceso dinámico de renovación y crecimiento. Según Pablo VI, la promulgación de los cuatro documentos que iba a tener lugar señalaba específicamente hacia esta renovación de las estructuras eclesiales. Eran la señal de una «Iglesia viva» que recibe del amor a Cristo su propio «impulso hacia la perfección»¹¹⁴. Haciéndose eco de expresiones típicas de Juan XXIII, Montini acentuaba la vitalidad de una institución antigua que era capaz de renovarse a sí misma en el diálogo con el mundo y con las culturas contemporáneas sin perder su irremplazable conexión con su propia tradición.

Desde luego, el Papa se refirió también específicamente a la promulgación de la declaración acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, y a los lazos que la unen a ella con «los seguidores de otras religiones, especialmente de aquellas con las que estamos unidos por nuestra relación con Abrahán, particularmente con los judíos, que no son objeto de reprobación o de desconfianza, sino de respeto, amor y esperanza».

El discurso fue breve, poco estructurado, y muy diferente de las alocuciones programáticas de sesiones anteriores; esto explica probablemente por qué causó menor impre-

112. Edelby escribía en su diario: «Una ceremonia bellísima. Nada de silla gestatoria, nada de flabelo (*flabellum*), nada de guardias de honor. El Papa entró a pie yendo en una procesión, precedido por los cardenales» (JEdelby, 323). J. Lawrence, observador enviado por la Iglesia de Inglaterra, anotaba en su diario impresiones parecidas (J. Lawrence, en OssRom, 25 de octubre de 1965, en los documentos del Council of Foreign Relations [CFR], RC Files 44/3 [Lambeth Palace, London]).

113. Los concelebrantes eran los cardenales Wyszyński, Gracias, Slipyi, Beran y Šeper; los arzobispos Capozzi, Van Miltenburg, De Almeida Batista, Nguyen-van Binh, Amissah, Djajasepoetra, E. Butler, Kinam Ro y Malula; y los obispos Kurteff, De Alba y Hernández, Kovács, Bonomini, Lamont, Domínguez y Rodríguez, Reilly, Olu Chukwuka Nwaezeapu, y Vaivods (cf. Caprile V, 313).

114. Para el texto de la homilía, cf. AS IV/5, 560-563.

sión en la asamblea conciliar, la cual se hallaba aguardando entonces que finalizara su propia tarea. Según el observador Horton, fue «una homilía muy general sobre la edificación de la Iglesia»¹¹⁵. Por otro lado, el contexto mismo de la alocución sugería que el Papa tenía una intención específica. En anteriores sesiones solemnes, la participación del Papa terminaba con el final de la celebración y se refería explícitamente al contenido de la labor del Concilio. Pero en este caso su alocución fue pronunciada en medio de la celebración, entre la lectura del Evangelio y la recitación del credo. Esto era también contrario a la secuencia indicada en el programa escrito que se había distribuido a los obispos y a los observadores¹¹⁶.

La promulgación definitiva de estos cuatro decretos marcó una importante fase en la formación del magisterio conciliar, incluso en medio del sentimiento, muy difundido, de que la tarea se había llevado a cabo apresuradamente, sin dejar suficiente tiempo para que algunas cuestiones maduraran y para la debida evaluación de las diversas posturas. *Perfectae caritatis*, el decreto sobre la vida religiosa, fue considerado unánimemente como una transición decisiva a una visión de la vida religiosa como *sequela Christi* [seguimiento de Cristo]. Las tímidas reformas esbozadas en esta esfera durante el pontificado de Pío XII (cuya lógica consistía en adaptar sin cambiar los principios teológicos y jurídicos básicos) quedaban ahora superadas por un enfoque global diferente, que contemplaba la vida religiosa desde una perspectiva bíblica y cristológica. Además de proporcionar directrices concretas para la renovación de las órdenes y congregaciones religiosas, el esquema ofrecía un criterio de orientación: la fidelidad a las intuiciones del fundador, juntamente con el discernimiento de las necesidades de los tiempos. Por otro lado, muchas cuestiones quedaron por resolver, porque no era posible abordarlas durante el breve tiempo de que se disponía en este período final de revisiones. Dossetti señalaba, por ejemplo, la cuestión de la exención, que en opinión suya era decisiva para la vida de las iglesias locales¹¹⁷.

El decreto *Optatam totius*, sobre la formación de los sacerdotes, emergía de una historia menos agitada y parece que absorbió, de manera menos traumática, algunas de las peticiones de reforma y algunas de las ideas que se aireaban en las discusiones de aquel entonces. Como hacía notar A. Greiler, parece que el texto fue el fruto de los esfuerzos de algunos miembros de la comisión (en particular, de su secretario Mayer) por mediar entre la visión tradicional de la formación del seminario y un movimiento de renova-

115. Horton, *Vatican Diary 1965*, 128. Otros observadores, como L. Vischer y W. Blakemore, no decían nada, en sus informes, acerca del discurso del Papa.

116. Entre otros, W. Dietzfelbinger, un observador evangélico, hacía notar este cambio y, por tanto, interpretaba la alocución del Papa como una sencilla homilía, más que como una alocución general sobre la situación en que se hallaba la labor del Concilio. Vio también en la alocución papal la influencia de una teología francesa acerca de la Iglesia (cf. W. Dietzfelbinger, 55. *Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil*, 30 de octubre de 1965, en Documentos de Schlink, 6).

117. La opinión de Dossetti sobre el esquema y sobre el capítulo VI de la *Lumen gentium* era muy crítica. Él suscitó también el problema de una «notable falta de interés sobre este problema por parte del Concilio». La falta de entusiasmo por parte de las grandes órdenes religiosas, e incluso, en muchos casos, su actividad de freno en defensa de sus propios intereses no ayudaba al esquema, en el cual no pueden observarse líneas nítidas para la renovación de la vida religiosa (cf. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, en *Il Vaticano II: Frammenti di una riflessione*, Bologna 1996, 73-79).

ción radical que, en algunos casos, quería desligarse por completo del seminario tal como éste había sido instituido en Trento¹¹⁸. El intento de Hurley por ir más allá de la formación teológica consistente en bloques separados de material, y de sustituirla por una integración armoniosa de los aspectos teológicos, pastorales y espirituales de la formación del sacerdote, no llegó a tener completo éxito, como el autor mismo admitía. Sin embargo, en el momento de la promulgación, el juicio predominante acerca del esquema era positivo, siendo la principal razón de ello lo que se dijo al principio acerca de la responsabilidad de cada Conferencia episcopal, que debía encargarse de trazar ella misma un plan de estudios que se acomodara a su tiempo y a su lugar¹¹⁹.

La declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis*, puede considerarse como el más problemático de los denominados esquemas pastorales. Su carácter híbrido, evidente hasta la fase final de la redacción, dimanaba de dos preocupaciones opuestas que existían dentro del episcopado: por un lado, la defensa de las escuelas católicas; por el otro, la contribución de la Iglesia al problema de la educación. Como hemos señalado ya, el esquema había corrido el peligro de venirse abajo en el último momento, en la víspera misma de la votación final sobre él. Por eso, el voto final positivo puede entenderse únicamente, según observaba V. Sinistrero, como el resultado de una serie de consideraciones contingentes: la perspectiva de continuar el trabajo en una comisión posconciliar; el impacto negativo que tendría un posible silencio del Concilio sobre los problemas de la educación; y finalmente, la presencia en el esquema de una exhortación a los católicos para que estudiaran más a fondo los problemas de la educación¹²⁰. Además de los severos juicios que se formularon sobre la declaración¹²¹, el esquema se caracterizaba —como admitía incluso el padre Dezza, uno de sus principales redactores— por una manera general de abordar los problemas estudiados en él, lo cual se hallaba en estrecha conexión con la complejidad de los mismos¹²².

118. A. Greiler, *Erneuerung der Seminare, Erneuerung der Kirche: Ein Überblick zur Textgeschichte von «Optatum totius»*, en *Experience*, 344. Según Dezza, el decreto se caracterizaba por «un sentido de equilibrio» (P. Dezza, *Il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale*: CivCatt 2273 [1966] 13-28). Por otro lado, el juicio de Alberigo sobre el esquema era crítico: el esquema no reflejaba una percepción adecuada de la crisis de identidad por la que atravesaba la figura del sacerdote (cf. G. Alberigo, *Concilio Vaticano II*, en G. Alberigo, *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 442 [versión cast.: *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca 2004, 370]).

119. Cf. P. Denis, *Archbishop Hurleys Contribution to the Second Vatican Council*, 257. También Dossetti, aun criticando la falta de impacto de las reformas mencionadas en el esquema y el énfasis que se hacía en la función de los seminarios mayores, consideraba como extraordinariamente importante el principio de la responsabilidad que se atribuía a las conferencias episcopales: «Si esta descentralización se lleva a cabo realmente, muchos de los inconvenientes del decreto mismo perderán importancia» (G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, 80). El juicio de O. Cullmann, un observador, era igualmente positivo sobre la totalidad; su declaración se halla citada en R. Aubert, *I testi conciliari*, en *Storia della Chiesa* 25/1: *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo 1994, 364-365.

120. V. Sinistrero, *Il Vaticano II e l'educazione*, 81-82. Para un análisis breve del esquema que hace ver su dependencia de la doctrina tradicional acerca de la educación católica, cf. P. L. Weihnacht, *Educational System, Education and Instructing*, 321-323. La opinión de J. Daem, relator del esquema, se ofrece en su artículo: *Éducation, enseignement, école: autour de la Déclaration conciliaire*: *Seminarium* 18 (1966) 394-402.

121. Aubert lo consideraba como un documento que «en su totalidad era bastante trivial» (R. Aubert, *I testi conciliari*, 378).

122. P. Dezza, *L'educazione cristiana nella dichiarazione conciliare*: CivCatt 2774 (1966) 110-125.

Finalmente, *Nostra aetate*, la declaración sobre las relaciones con las religiones no cristianas, constituía el resultado de una de las intuiciones originales de Juan XXIII. El pastor reformado Richard-Molart la denominaba «una de las más bellas páginas de la teología cristiana»¹²³. El esquema había nacido como una actitud frente al antisemitismo y como la reflexión de la Iglesia sobre sus propias raíces judías. Desde este punto de vista, la versión final había perdido, desde luego, algunos de sus acentos más importantes que se habían ido manifestando en el curso de las sucesivas redacciones del texto¹²⁴, pero también se había enriquecido al ampliar su perspectiva para que abarcara igualmente a las principales religiones del mundo. La decisión de Cicognani de extender su alcance fue concebida esencialmente como una medida táctica para hacer frente a la difícil situación diplomática, pero demostró ser providencial al ofrecer una nueva definición de la identidad del esquema como la primera adopción por el Magisterio eclesiástico de una actitud sobre el tema del diálogo interreligioso. El segundo aspecto de la identidad del esquema (el significado real, de lo cual los obispos comprendían poco, si es que comprendían algo, en aquel tiempo) aparecería cuando se manifestara su riqueza durante la fase de recepción¹²⁵. No fue casual que el documento, contemplado de esta manera, suscitara una franca oposición por parte de los obispos tradicionalistas.

Juntamente con los documentos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa, este documento completaba la labor de la Secretaría para la unidad de los cristianos. Este organismo había nacido como una simple oficina para suministrar a los no católicos información sobre el Concilio. Pero, al incluir en su agenda temas sumamente centrales para el *aggiornamento* tan deseado por Juan XXIII, fue adquiriendo una influencia decisiva en la labor del Concilio.

6. Las vicisitudes del esquema sobre los sacerdotes

Entre los esquemas afectados por el Plan Döpfner, el único que llegó a la cuarta sesión como el que se hallaba menos claramente definido fue, sin duda, el esquema sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. Durante la sesión anterior, el texto revisado había experimentado un brusco rechazo, y la comisión se vio forzada a revisarlo sustancialmente con arreglo a las indicaciones dadas en el breve debate de noviembre de 1964¹²⁶. El nue-

123. G. Richard-Molart, en «Réforme», 23 de octubre de 1965, citado en R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté: Chroniques II*, Paris 1968, 628.

124. No me refiero sólo a la supresión de la condena que se hacía de la acusación de deicidio, sino también, por ejemplo, a las exhortaciones pastorales contenidas en la primera versión del texto, elaborado en el seno de la Secretaría para la unidad de los cristianos durante la fase preparatoria (cf. M. Velati, *La proposta ecumenica del segretario per l'unità dei cristiani*, en *Verso il Concilio*, 332-337).

125. Para una visión general del período de recepción, cf. el informe de M. Borrmans, *Présence de la «Nostra aetate» du Concile à nos jours*, presentado en la reunión de Klingenthal, del 11 al 14 de marzo de 1999; *Vatican II au but? Espoirs, craintes, déceptions, perspectives* (en prensa); y P. Rossano, *Il concilio Vaticano II e il suo insegnamento circa il dialogo interreligioso, specialmente alla luce de la Dichiarazione «Nostra aetate»*: *Seminarium* 38 (1987) 12-20.

126. Para los acontecimientos de la tercera sesión, cf. HV 4, 320-330. Para la historia del decreto en general, cf. J. Lécuyer, *History of the Decree*, en *Commentary*, 4, 183-209; J. Frisque, *Le décret Presbytero-*

vo texto (¡la sexta versión!) fue enviado a los padres conciliares en junio de 1965, con la perspectiva de una nueva discusión durante la cuarta sesión del Concilio. Las reacciones iniciales no eran alentadoras: la complejidad de la serie de problemas que había que abordar exigía una ulterior reflexión, mientras que algunos señalaban que el texto carecía de una visión orgánica del sacerdocio desde el punto de vista doctrinal.

a) *La cuestión del celibato*

Mientras los obispos y los expertos se preguntaban si realmente había necesidad de una reflexión teológica más profunda, el debate público estaba dominado por la cuestión del celibato. Durante algún tiempo, una serie de declaraciones públicas, exageradas por la prensa, habían estado revelando que algunas personas se oponían a que continuara la ley del celibato; esas personas estaban efectuando lo que Robert Clément, rector del Colegio de Jamhour en Beirut, denominaba «un asalto contra el celibato»¹²⁷. La más impresionante de esas declaraciones fue la apelación firmada por 825 sacerdotes del Comité internacional Pro Ecclesia¹²⁸. Expresándose con gran moderación, Clément se dirigió al cardenal Lercaro y a otros padres conciliares, en agosto de 1965, escribiéndoles una nota que contenía la propuesta de que la disciplina oriental, con su presbiterado no célibe, se extendiera a la Iglesia latina¹²⁹.

El tema surgió también en opiniones escritas de los padres, que habían sido enviadas durante la intersesión, con la habitual adopción de posturas opuestas: mientras que el presidente de la Conferencia episcopal indonesia hablaba en contra de que el celibato fuera obligatorio para los sacerdotes, vemos que De Castro Mayer, un representante del *Coetus internationalis patrum*, defendía ardorosamente la práctica latina¹³⁰. Finalmente, durante los primeros días de octubre, un sacerdote de la diócesis de Estrasburgo distribuyó entre los obispos italianos un opúsculo contra el celibato; Mons. Weber reaccionó desaprobando decididamente la acción¹³¹. Ahora bien, la Iglesia italiana no era ajena a estas iniciativas; recordemos tan sólo las apelaciones firmadas por sacerdotes y laicos italianos, especialmente en Roma. Durante esos meses, el catolicismo de los Países Bajos presenció un acalorado debate sobre el tema¹³².

rum Ordinis: Histoire et commentaire, Paris 1967, 123-133; R. Wasselynk, *Les Prêtres: élaboration du Décret de Vatican II*, Paris 1968; M. Caprioli, *Il Decreto Conciliare «Presbyterorum Ordinis»*. Storia, analisi, dottrina, 2 vols., Roma 1989-1990; y R. Spiazzi, *Genesi del decreto «Presbyterorum Ordinis»*, en *Il decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino 1966.

127. Carta de R. Clément a Lercaro, del 22 de agosto de 1965 (Documentos de Lercaro, 290): «Ante el reciente asalto al celibato, estoy convencido de que la mejor manera de defenderlo es la de situarlo en su función exacta».

128. Para el texto (sin ninguna indicación de fecha ni de lugar), cf. los Documentos de Urbani, A29.11.

129. R. Clément, *Note à quelques Pères Conciliaires à propos du schéma «De ministerio et vita presbyterorum»*, anexo a la carta de Clément a Lercaro, del 22 de agosto de 1965.

130. Cf., respectivamente, AS V/3, 142-143, y AS IV/5, 259-299.

131. Cf. la carta de Weber a Castelli, del 17 de octubre de 1965 (Documentos de Carraro, 22).

132. Alfrink habló de ello a la prensa el 15 de septiembre, defendiendo el valor de un debate franco y sincero; Ancel se había detenido también a hablar sobre el tema (Caprile V, 228). Caprile menciona igualmente dos apelaciones de sacerdotes y laicos italianos en favor de una reforma de la ley del celibato.

En octubre de 1965, según se iba aproximando el comienzo del debate, era ya posible predecir que la discusión iba a ser muy encendida. Por este motivo, Pablo VI fue sintiéndose cada vez más preocupado. A comienzos del mes de octubre, Lercaro recibió instrucciones para que entrara en contacto con los obispos que tenían la intención de llevar el asunto a las congregaciones generales, y para que tratara de disuadirlos de que hicieran tal cosa. El 6 de octubre Lercaro se reunió con el obispo brasileño Pietro Koop, obispo titular de la diócesis de Lina y autor de una intervención que no se leería en el Concilio pero que aparecería en las páginas de *Le Monde*, sobre la necesidad de establecer un clero no célibe con carácter de «clero complementario». Tan sólo la decisión de Pablo VI de cortar de una manera tajante el debate sobre el celibato y de reservarse la cuestión para él mismo, ahorró a Lercaro la embarazosa tarea de convencer al patriarca melquita Máximos IV para que no realizara la intervención que tenía proyectada en favor de un clero casado¹³³.

La decisión de Pablo VI fue dada a conocer en la mañana del 11 de octubre, en la forma de una carta dirigida a Tisserant, que fue leída en la congregación general. En un lenguaje clarísimo, el Papa dio a conocer su vivo deseo de evitar una discusión pública del celibato y, al mismo tiempo, su intención de salvaguardar esa «antigua, sagrada y providencial ley»¹³⁴. El pontífice instó luego a los obispos interesados a que enviaran sus observaciones al Consejo de presidentes.

La decisión personal del Papa cogió por sorpresa incluso a los moderadores Lercaro y Suenens. Por carecer de documentación que se derive directamente del Papa, no resulta fácil reconstruir los orígenes de su decisión. Según Fesquet, una audiencia concedida por Pablo VI a De Barros Câmara, que apoyaba la continuación del celibato, fue un factor decisivo. Pero nada se dice de esta audiencia en las páginas de *L'Osservatore Romano*, y el cardenal brasileño no habló mucho en la discusión sobre el tema. Sin embargo, lo cierto es que el episcopado brasileño se hallaba en el centro del malestar que se sentía por la cuestión.

En su reunión del 8 de octubre, a instancias de los sudamericanos, los representantes de las conferencias episcopales se detuvieron también a hablar extensamente sobre el tema. Aunque se estaba de acuerdo en que un debate libre en congregación general tendría resultados negativos por la forma en que la prensa inflaría la cuestión, sin embargo, el problema era real y se estaba ya debatiendo en algunas iglesias locales. Por esta razón los brasileños presionaban para que se encontrara una esfera adecuada para la discusión, una esfera en la que se combinara la necesaria libertad con la debida discreción. Por eso, en la reunión se decidió implicar al Papa. Las actas decían así: «Pedimos que se informe al Sumo Pontífice acerca de la cuestión»¹³⁵. Al mismo tiempo, una con-

133. Cf. *Lettere*, 366-357. El 7 de octubre el patriarca melquita había mostrado ya a Congar su intervención; ésta se centraba en la superioridad de la disciplina oriental, que combinaba la existencia de un clero célibe con un clero no célibe. El dominico francés no comunicó al patriarca sus dudas de que tal intervención fuera oportuna, pero se las manifestó más tarde a Ancel (cf. JCongar, 7 de octubre de 1965; II, 425).

134. El texto –sin fecha– de la carta a Tisserant se encuentra en AS IV/1, 40. La respuesta de Tisserant se halla en *ibid.*, 41.

135. *Quarta coadunatio delegatorum...*, 2.

versación entre H. Câmara y Suenens condujo a la sugerencia de que se pidiera a los presidentes de las conferencias episcopales que estudiaran la cuestión¹³⁶.

Esa misma reunión reveló que había diversidad de pareceres: la insistencia de los obispos brasileños suscitó únicamente tibias respuestas en los episcopados europeos. Las vacilaciones de Suenens y de muchos otros se basaban también en el vivo deseo de que el Concilio finalizara rápidamente, lo cual podía obstaculizarse si una cuestión tan importante se planteara durante aquellos días decisivos. El resultado fue que el deseo de los brasileños de suscitar la cuestión en el Concilio no encontró un apoyo amplio entre los padres.

Esta serie de circunstancias explica las reacciones predominantemente positivas a la decisión de Pablo VI. Durante los días sucesivos, fue Larraín, hablando en nombre del episcopado latinoamericano, el que expresó el pleno acuerdo que existía entre las principales partes que habían intervenido en el asunto. De manera parecida, un grupo de obispos brasileños intervino para declarar que «entre los obispos que viven en el Brasil y que trabajan en la proclamación del Evangelio en este país, no hay ninguno que desee la supresión del celibato sacerdotal»¹³⁷. Otras reacciones positivas procedían de los obispos argentinos y de Döpfner, uno de los moderadores. Las reacciones de los observadores estuvieron caracterizadas igualmente por la comprensión. Vischer escribía: «En muchos aspectos yo entiendo esta decisión. El Concilio es objeto de tanta publicidad, que a la discusión del celibato se le concedería una cantidad desproporcionada de atención»¹³⁸. Vischer hacía notar luego que tan sólo una pequeña minoría del episcopado consideraba la intervención del Papa como una negación de la libertad de que debía gozar el Concilio¹³⁹.

En general, estas evaluaciones presuponían una interpretación de la intervención del Papa, considerándola no como el final de un debate, sino como una simple transferencia del tema desde la congregación general hasta un lugar más adecuado, porque, entre otras cosas, el problema no parecía afectar en el mismo grado a todos los episcopados. Un observador anglicano, J. Lawrence, oyó rumores acerca de una posible reanudación del estudio del tema en lugares más reducidos, durante las pausas previstas a lo largo de las siguientes semanas¹⁴⁰. Prignon era menos optimista y consideraba la invitación del

136. JPrignon, 10 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1602, 5).

137. En la declaración de estos obispos, entre los que se encontraba el cardenal Angelo Rossi, se observa cómo ellos se distanciaban de la iniciativa de Koop, quien hablaba «a título estrictamente personal» (cf. AS VI/4, 624-625).

138. Cf. Lukas Vischer, *Concerning the Fourth Session of the Second Vatican Council*, n° 4, 22 de octubre de 1965, 6; cf. ACO.

139. Schlink adoptó un punto de vista diferente: hizo notar en uno de sus informes un grado de «desobediencia» a las instrucciones del Papa por parte de tres cardenales (Bea, Döpfner y Ruffini), quienes hablaron del tema del celibato durante el debate en los días sucesivos; cf. E. Schlink, *54. Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil*, 18 de octubre de 1965, en Documentos de Schlink, 10-12. Congar acentuó igualmente la legitimidad de la intervención de Pablo VI: «De conformidad con el Derecho Canónico, el Concilio puede debatir únicamente lo que el Papa le presente para que discuta. Por tanto, el Papa puede retirar del orden del día tal o cual cuestión» (JCongar, 11 de octubre de 1965; II, 430).

140. J. Lawrence, «Osservatore romano (part. II)», 11 de octubre de 1965. Cuando Horton reflexionaba sobre el significado del aplauso que acompañó a la lectura pública de la carta del Papa, se preguntaba a sí mismo si los aplausos se debían a la decisión pontificia de poner fin al debate, o a la sugerencia del pontifice de que los padres presentarán sus observaciones sobre el tema (D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 95-96).

Papa a que se enviaran observaciones como un mero «gesto retórico»¹⁴¹. De hecho, el comunicado de la decisión de Pablo VI no fue seguido por ninguna otra intervención explicativa, y la cuestión quedó pendiente hasta después de la finalización del Concilio. Los *Acta Synodalia* contienen únicamente un brevísimo testimonio de que Felici envió por dos veces al Papa el material relativo a la cuestión¹⁴².

La intervención del Papa no impidió una abundancia de declaraciones e intervenciones sobre el tema del celibato. En los días inmediatamente sucesivos, se distribuyó entre los obispos un documento que había sido firmado por ochenta y un laicos de distintos continentes, juntamente con un *dossier* de material histórico y teológico, recopilado por algunos especialistas del mundo de lengua francesa¹⁴³.

Será quizá conveniente el tratar de ofrecer aquí una especie de síntesis de las peticiones y las declaraciones formuladas en los diversos documentos citados. Las intervenciones procedían de fuentes muy variadas (obispos, sacerdotes, laicos) y, desde luego, abordaban el problema desde distintas perspectivas. Aunque no negaban en forma absoluta el valor del celibato, los varios autores proponían mayores o menores limitaciones de la obligación del celibato, con el fin de establecer en Occidente un clero no célibe. En opinión de Koop, eran razones principalmente pastorales (la escasez de clero y el peligro de perder toda influencia sobre las poblaciones del Tercer Mundo) las que justificaban el acceso al sacerdocio de laicos casados durante al menos cinco años; estos varones ejercerían funciones «complementarias» y trabajarían a tiempo parcial¹⁴⁴.

Los análisis ofrecidos por Clément y por el patriarca melquita partían de premisas diferentes, pero ambos estaban unidos por la convicción de que la tradición oriental tenía valor ejemplar. Aunque Clément no entendía las razones pastorales, sin embargo, acentuaba el aspecto ecuménico: en las relaciones tanto con el mundo ortodoxo como

141. «La carta sorprendía por el tono empleado y, sobre todo, por el hecho de que el Papa adoptara una postura definitiva y lo dijera tan llanamente. Añadía, no obstante, que si los padres tenían observaciones que hacerle sobre el tema, se las enviaran por escrito, y él las estudiaría en la presencia de Dios. Pero eso parece haber sido más bien un gesto retórico» (JPrignon, 12 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1603, 2]).

142. Cf. la carta de Felici a Cicognani, del 16 de octubre de 1965, en AS V/3, 437; *ibid.*, 3 de noviembre de 1965, en AS V/3, 477. Máximos IV, por su propia iniciativa, envió al Papa su intervención sobre un sacerdocio casado (cf. *supra*, nota 133). Desgraciadamente, los editores de los *Acta Synodalia* pensaron que no era conveniente publicar el material anexo a estas cartas, privándonos así de una visión completa de las principales declaraciones que llegaron al Papa sobre el tema del celibato.

143. *De presbyterorum coelibatu libellus patribus in sacrosancta et universali synodo vaticana secundum congregatis, humiliter oblatus*, sin fecha. El texto se halla en latín y en francés, y está firmado por ochenta y una personas del mundo de la cultura, por profesores universitarios de una gran variedad de asignaturas, y por responsables de asociaciones católicas (por ejemplo, A. M. Roeloffzen, secretaria de la «Fédération mondiale de la Jeunesse catholique féminine» y también auditora en el Concilio, y L. Baas, presidente de la Acción Católica de los Países Bajos). Entre los pocos italianos, mencionaremos el nombre del filósofo Armando Rigobello. El *dossier* contenía cuatro ensayos escritos por S. Lyonnet (*L'Église et le travail des clercs selon L. Thomassin y À propos du schéma «De ministerio et vita presbyterorum» n° 14; De consiliis evangelicis in vita presbyteri*, p. 35-38); por R. Clément (*Optime meriti presbyteri coniugati – Schéma sur les prêtres*), y por P. Audet, *La sacralisation du service pastoral et les origines du «célibat ecclésiastique»*; el *dossier* se encuentra entre los Documentos de Lercaro, XVIII, 300.

144. La intervención de Koop, en traducción francesa, se halla en H. Fesquet, *Drama of Vatican II*, New York 1967, 692-694. El original latino se encuentra entre los Documentos de Lercaro, XVIII, 294, 2 páginas, juntamente con el texto de un esbozo provisional (*ibid.*, XVIII, 297).

con el mundo protestante, un cambio de actitud en este punto fomentaría el diálogo. Con este fin, era necesaria una reinterpretación de algunos de los presupuestos de la doctrina sobre el sacerdocio. Había que distinguir los aspectos internos de la idea misma de la vocación; la vocación puede entenderse como el llamamiento a una forma de vida que está vinculada con la elección del celibato, pero si se la entiende por referencia a una forma de ministerio, el celibato es de menor importancia. De igual manera, según Clément, el concepto de castidad debía formularse de nuevo, distinguiendo entre una forma de continencia perpetua (típica de los célibes) y una forma de continencia temporal para sacerdotes casados. En cuanto a la forma concreta de un sacerdocio no célibe, Clément hacía referencia sencillamente a las prácticas seguidas en las Iglesias orientales.

La intervención de Máximos IV veía en el esquema un malentendido de la tradición secular del sacerdocio oriental no célibe. Y este malentendido se hallaba promovido por el interés en exaltar la práctica latina. La restricción del esquema a un punto de vista puramente occidental debilitaba el texto. El patriarca melquita invertía la perspectiva y proponía (de forma todavía algo velada) que se tomara el modelo oriental como guía para una posible evolución del derecho latino: «En el momento y en los países en que la Iglesia lo juzgue oportuno, esta tradición puede invocarse para apoyar un cambio histórico que quizá sea necesario en vista de los cambios que se han producido en las circunstancias de tiempo y de lugar y en las condiciones personales».

Pero Máximos IV fue más explícito, hasta el punto de expresarse con dureza en la carta enviada a Pablo VI juntamente con el texto de la intervención: «Santísimo Padre, este problema existe y se va haciendo más difícil cada día. Exige una solución. No sirve de nada ocultar el hecho o convertirlo en tabú. Vuestra Santidad es muy consciente de que las verdades reprimidas llegan a ser venenosas»¹⁴⁵. La propuesta de Máximos fue que se creara una comisión posconciliar de estudio para ocuparse de la cuestión. La intervención del patriarca estuvo caracterizada por su habitual franqueza, pero las razones teológicas o pastorales aducidas no se hallaban muy lejos de las expuestas en anteriores intervenciones, al estar basadas en la distinción fundamental entre la vocación monástica y la vocación sacerdotal. El celibato no podía considerarse como un elemento esencial de esta última vocación.

Otros escritos que se ocupaban de esta misma cuestión adoptaban un tono más radical. El folleto sobre el celibato sacerdotal pedía igualmente la creación de una comisión posconciliar que se ocupara del tema. Pero la petición, en este caso, se basaba en una serie de reflexiones sobre el celibato en la sociedad contemporánea. Además del problema práctico de la pobreza de los sacerdotes, la condición misma del mundo actual instaba a que se eliminara el celibato sacerdotal. Los nuevos tipos de humanismo que se hallaban difundidos actualmente hacían que fuera más convincente el testimonio de un sacerdote casado, mientras que, por otra parte, un sacerdote podía verse abrumado por el pe-

145. Carta de Máximos IV a Pablo VI, del 13 de octubre de 1965 (AS IV/4, 550-552), juntamente con el texto anexo: *Super n. 14 Schematis «De Ministerio et Vita Presbyterorum»: Sacerdoce, célibat et mariage dans l'Église Orientale* (19 de septiembre de 1965 [AS IV/4, 551-554]). Una traducción italiana de la carta y de la intervención del patriarca pueden verse en Caprile V, 224-228.

so de la elección del celibato en medio de una sociedad en la que las mentalidades y la moralidad habían cambiado en gran medida. El documento apelaba precisamente a las metas pastorales del Concilio, al reclamar una intervención que estableciera la posibilidad de permitir que un sacerdote eligiera libremente entre el celibato y el estado matrimonial. Es evidente —en este caso— la perspectiva de que debe superarse la elección misma del celibato, porque se está viviendo en un contexto en el que se ha transformado rápidamente la sociedad. La tesis era muy semejante a la de Audet, quien consideraba el proceso de sacralización de los ministerios de la Iglesia como el origen remoto de la imposición del celibato sacerdotal, y suscitaba la cuestión de si seguía siendo conveniente retener esa costumbre sacralizada en medio de un mundo secularizado¹⁴⁶.

b) *El debate conciliar entre la nostalgia del pasado y un sentimiento de crisis*

A partir del 11 de octubre, una vez que se hubo descartado provisionalmente la cuestión del celibato, la asamblea se preparaba para discutir el esquema. Hemos mencionado ya la impresión poco positiva que la nueva versión del texto había causado en los padres. Por esta razón, al comienzo del nuevo período se realizaron muchos esfuerzos con el fin de conseguir una revisión radical del mismo. Los primeros en moverse en este sentido fueron los obispos franceses, con la colaboración enérgica de Marty, el relator del esquema. A finales de septiembre de 1965 comenzó a desarrollar su actividad un grupo oficioso de trabajo; dicho grupo estaba constituido por algunos obispos franceses, con algunos colegas argentinos y canadienses, y un pequeño grupo de expertos procedentes del mundo de lengua francesa¹⁴⁷.

Aunque este grupo permaneció activo tan sólo durante unos pocos días, de él dimanaron algunos temas que serían importantes cuando el esquema fuese sometido a revisión. El llamamiento en favor de una teología del sacerdocio que fuera más completa y estuviera más centrada en las enseñanzas de Pablo en Romanos 16, 15; el tema de la presencia del Espíritu en la vida del sacerdote; las dimensiones misioneras de la vida sacerdotal: todos estos temas fueron identificados como las líneas con arreglo a las cuales debería revisarse el esquema. La reunión de los representantes de las conferencias episcopales en la Domus Mariae a comienzos de octubre aceptó estas demandas y las transformó en un programa sobre el que reinaba un amplio acuerdo. Se decidió entonces actuar con arreglo a cuatro trayectorias, que se atenían en gran medida a la labor del grupo francés de estudio: una definición teológica del sacerdocio según las líneas de la teología paulina; acentuar el aspecto misionero; ofrecer una explicación clara de las razones que abogaban por el celibato; y, finalmente, encargar a las conferencias episcopales la tarea de definir las condiciones para el ejercicio del sacerdocio¹⁴⁸.

146. Audet, *La sacralisation du service pastoral et les origines du «célibat ecclésiastique»*, 6-7.

147. En la primera reunión del grupo oficioso, el 23 de septiembre de 1965, estuvieron presentes los obispos Marty, Atton, Bannwarth, Mazerat, Gand, Gufflet, Alex, Théas, Guyot, Polge, Vilnet, Bazelaire y Brunon, mientras que los expertos eran Colson, Frisque, Salin, Camelot y Congar (JCongar, 23 de septiembre de 1965; II, 404-405).

148. Las actas de la reunión del 1 de octubre de 1965 se encuentran en los Documentos de Etchegaray.

Los moderadores trabajaban también afanosamente. Suenens encargó a Prignon que compusiera «una intervención doctrinal profunda sobre el tema del sacerdocio», mientras que durante los primeros días de octubre Dossetti estuvo trabajando en un esbozo de lo que sería la intervención escrita de Lercaro durante el debate. El teólogo boloñés ofreció algunas ideas originales sobre la dimensión netamente religiosa de la función sacerdotal, que excluiría cualesquiera pretensiones de relevancia social y acentuaría de una manera vigorosa los valores de la caridad y de la pobreza en el ejercicio del ministerio¹⁴⁹.

El debate comenzó en el aula el 14 de octubre. Los obispos habían recibido no sólo el texto del esquema, sino también el informe de Marty que explicaba la labor realizada en la comisión. El hecho de que Marty fuera consciente de lo muy difundido que se hallaba el descontento, le impulsó a redactar un nuevo informe, que fue distribuido en el aula unos cuantos días antes del debate. Este informe era mucho más que una crónica de la labor editorial realizada y, de hecho, trazaba algunas líneas por las cuales pudiera desarrollarse el debate.

Antes que nada, Marty estableció algunos puntos fijos. La finalidad del documento seguía siendo la de describir la misión pastoral de los sacerdotes; por consiguiente, en cuanto a la doctrina se refería, el documento no pretendía ir más allá de lo que se había determinado en la *Lumen gentium*. Sin embargo, por este mismo hecho, el esquema no proporcionaba instrucciones concretas; sería tarea de las conferencias episcopales el proporcionarlas para la gran diversidad de las situaciones concretas. Por eso, Marty hacía notar algunos temas de un posible debate, instando a los obispos a que contribuyeran a él mediante sus propias ideas: el aspecto apostólico del ministerio, que tenía su origen en una unión personal con Cristo; la universalidad de la misión apostólica, que se lleva a cabo incluso más allá de los confines de la Iglesia; la dimensión de la comunión eclesial, a cuya luz llega a ser inteligible la doctrina de los consejos evangélicos. Como puede verse, Marty estaba repitiendo algunos de los puntos acentuados no sólo en la labor del grupo francés de estudio, sino también en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales.

El debate comenzó propiamente en la mañana del 14 de octubre. Durante tres días, cincuenta y cinco padres (veintidós de los cuales eran cardenales) hicieron uso de la palabra; a éstas intervenciones se les pueden añadir otras doce efectuadas en nombre de, al menos, setenta padres, que tuvieron lugar cuando el debate continuó en los días 25 y 26 de octubre. Otras muchas observaciones (184) no se hicieron verbalmente, sino que fueron presentadas por escrito a la Secretaría.

Como era de esperar, el debate reflejaba las diversas situaciones en que el catolicismo se encontraba en diferentes ámbitos geográficos y culturales; como resultado de ello, el debate, además de presentar las preocupaciones relacionadas con el esquema, ofreció también un cuadro general de los problemas y dificultades que los sacerdotes tenían que afrontar en el mundo de hoy día. Así, la intervención del obispo costarricense Arrieta Villalobos, pronunciada en nombre de más de setenta padres latinoamericanos,

149. Cf. *De ministerio et vita presbyterorum*, sin fecha, 5 páginas, en los Documentos de Lercaro xviii, 291. El texto es anónimo, pero fácilmente se ve que procede de Dossetti.

acentuó el angustioso problema de la pobreza de los sacerdotes; el orador proponía una redistribución del clero entre los diversos ámbitos geográficos¹⁵⁰. El cardenal africano Rugambwa, por otra parte, subrayaba la necesidad de adaptar las soluciones pastorales a las diferentes situaciones, con el fin de evitar que la Iglesia pudiera llegar a convertirse en una especie de museo¹⁵¹.

Este deseo de huir de una visión excesivamente occidental de los problemas, que se hallaba muy difundido entre los obispos del Tercer Mundo, era compartido también de muy buen grado por un acreditado representante de las Iglesias orientales, el cardenal Meouchi, quien lamentaba que el esquema careciese de una visión global del catolicismo que incluyera de manera importante a la gran tradición oriental¹⁵². Con la mirada puesta también en el Oriente, Franić recordaba a la asamblea la situación especial en que se encontraban los sacerdotes que trabajaban en los países comunistas, en los cuales, junto con todos los demás sectores de la Iglesia, estaban experimentando el sufrimiento de la persecución. Franić sugería que se incorporara al esquema una referencia que honrase la memoria de las víctimas de la persecución¹⁵³.

Por el contrario, otros hablaron de los problemas típicos del clero en el mundo industrializado y secularizado de Europa y de América del Norte. Alfrink y Suenens ofrecieron —de manera ejemplar— sendos análisis, llenos de dolor, de la marginalización e irrelevancia del sacerdote en la sociedad actual, ahora que ya no se siente la seguridad infundida por un cristianismo vivido¹⁵⁴.

Lo que se vio por la discusión fueron los aspectos de una situación muy complicada, que podría describirse de una manera general, como una «crisis» en la situación del sacerdote, una situación, sin embargo, que no se hallaba representada adecuadamente en el esquema. La cuestión ahora era la de cómo poner remedio a la situación: ¿qué modelo de sacerdocio debería proponer el esquema para conducir a una renovación satisfactoria? En este punto el debate reveló una serie de desacuerdos que se derivaban de las diferentes actitudes intelectuales de los padres conciliares, diferencias que no se basaban ya únicamente en las ubicaciones geográficas. Diversos comentaristas vieron que en el debate se sentía la influencia de dos grandes orientaciones teológico-pastorales¹⁵⁵.

Por un lado, discernimos una visión primariamente cultural y litúrgica del sacerdote, una visión que debería reafirmarse como respuesta a la difusión de la «herejía de la acción», es decir, a la eliminación de la función propiamente sacerdotal al diluirse ésta en numerosas actividades prácticas y seculares. Esta línea de pensamiento, que presuponía acentuar la distancia que separa del mundo al sacerdote, estaba representada en la intervención de Ruffini, que proponía un cambio en el título mismo del esquema con la inversión de los dos elementos contenidos en él: enunciando «vida» an-

150. AS IV/5, 159-163.

151. *Ibid.*, 14-15.

152. AS IV/4, 685-686.

153. *Ibid.*, 801-803.

154. *Ibid.*, 779-782 y 785-791, respectivamente.

155. Cf. J. Herranz, *Il decreto «Presbyterorum ordinis»: Riflessioni storico-teologiche sul contributo de Mons. Álvaro del Portillo*: *Annales theologici* 9 (1995) 223; J. Frisque, *Le décret Presbyterorum Ordinis: Histoire et commentaire*, 132.

tes de «ministerio», y mostrando así una cuidadosa elección de prioridades¹⁵⁶. Un énfasis parecido se encuentra en las intervenciones del cardenal español Arriba y Castro, quien, entre otras cosas, consideraba este esquema como «el más importante de todo el Concilio», y del cardenal francés Richaud. Este último cuestionaba explícitamente la tesis de los reformadores afirmando que la esencia del sacerdocio no puede concebirse únicamente en términos de servicio a la humanidad, porque esto equivaldría a reducir al sacerdote a la condición de una especie de laico con algunos poderes más. Lejos de eso, la función primordial del sacerdote es «el culto externo e interno de Dios»¹⁵⁷.

Rivalizaba con esta visión una concepción diferente, una concepción «misionera» del sacerdocio, centrada en la eliminación de barreras y en la presencia del sacerdote en medio de los hombres, como uno más de ellos. El llamamiento en favor de esta visión surgió de manera predominante en la mañana del 15 de octubre, cuando tres intervenciones consecutivas acentuaron la necesidad de diálogo entre los sacerdotes y las personas de hoy día, con el fin de evangelizarlas. A partir de su propia situación, en una Iglesia misionera, el cardenal japonés Tatsuo Doi afirmaba claramente su opinión de que un sacerdote no puede contentarse con atender a los bautizados, sino que debe dedicarse primariamente a la predicación del Evangelio, un punto en el que el esquema parecía expresarse inadecuadamente¹⁵⁸. Doi fue seguido muy de cerca por Alfrink, quien censuraba la perspectiva de los sacerdotes que vivían en sus sacristías, muy alejados de las necesidades reales de la humanidad actual. Finalmente, Suenens censuraba el carácter excesivamente abstracto del esquema, que no tenía en cuenta el principal problema de los sacerdotes de hoy día: la crisis de identidad que parecía negar cualquier espacio para la actividad sacerdotal, no sólo en medio de un mundo descristianizado, sino incluso en el seno de la Iglesia. Según la perspectiva de Suenens, la relación del sacerdote con Cristo era la que recapitulaba en cierto modo las diversas exigencias vinculadas con la misión sacerdotal y constituía la fuente primordial de las obligaciones misioneras y evangelizadoras del sacerdote. Debemos mencionar que algunas otras intervenciones apoyaron los mismos puntos de vista, comenzando con la ya mencionada intervención de Rugambwa¹⁵⁹.

Como cabe señalar, la fuente de estas diferentes exigencias refleja, al menos en sentido amplio, la división existente entre la minoría y la mayoría dentro de la asamblea conciliar. Pero no debemos exagerar la oposición entre estas diversas visiones, porque algunas veces ambas se hallaban presentes en las mismas intervenciones, y algunos realizaban esfuerzos por sintetizarlas. Léger, por ejemplo, trataba de reinterpretar en su intervención la problemática recurriendo al concepto clave de la caridad pastoral y a la imagen evangélica del «buen pastor»; consideradas de esta manera, no había oposición entre la actividad interior y la exterior, entre las funciones culturales

156. AS IV/4, 686-688.

157. *Ibid.*, 688-690 y 731-733, respectivamente.

158. *Ibid.*, 778.

159. Deben mencionarse también las intervenciones de Léger y de De Roo (en nombre de más de setenta padres).

y las misioneras¹⁶⁰. Un esfuerzo parecido por llegar a una síntesis fue realizado durante los días anteriores por Dossetti; en su opinión, la dicotomía entre la presencia en el mundo y la separación del mundo podía superarse únicamente revitalizando la categoría de la «presencia profética». Las observaciones de Dossetti fueron la base de una intervención de Lercaro que no sería leída en el aula, pero que sería enviada a la secretaría de la comisión. Ofrecía un denso argumento para definir un nuevo modelo de sacerdocio, un modelo que fuera «cada vez más específicamente religioso», «cada vez más cristiano», y que estuviera basado en las exigencias evangélicas de pobreza y caridad¹⁶¹.

Sin embargo, la posibilidad de revisar la parte doctrinal del esquema era muy limitada, teniendo en cuenta lo que Marty había dicho al explicar el esquema: era intención de la comisión el permanecer dentro de las líneas fijadas en la *Lumen gentium*. Como resultado de ello, aparte de algunos puntos específicos que trataban especialmente de las relaciones entre la teología del sacerdocio y la doctrina de los «consejos evangélicos», el debate debía permanecer en un nivel más concreto, abordando una serie de cuestiones relacionadas con el papel del sacerdote en la vida de la Iglesia.

Un tema que apareció inmediatamente como dominante fue el de las relaciones de los sacerdotes con los obispos. Aun antes del comienzo del Concilio, los *vota* episcopales habían mostrado el problema de que existía una difundida inquietud acerca de la estructuración concreta de las relaciones jerárquicas. De ahí dimanaba un deseo, también muy difundido, de los obispos de todo el mundo por restaurar la denominada «monarquía episcopal», es decir, el completo control del obispo sobre los sacerdotes y los religiosos de su diócesis. El debate sobre el esquema renovó este deseo, que halló expresión de maneras muy diferentes.

Aunque muchos obispos se refirieron al tema de la obediencia debida por un sacerdote a sus superiores, las opiniones en esta materia eran muy divergentes. Mientras que para algunos (Renard, el obispo polaco Barela y Ruffini¹⁶²) el esquema recomendaba muy débilmente la obediencia debida a los superiores, para otros el esquema carecía de coraje para renovar esta relación. Según Suenens y Charbonneau, era necesario evitar una especie de obediencia pasiva, que demostraba tener poca sensibilidad hacia el bien de la Iglesia¹⁶³. El cardenal americano Shehan rechazó de manera expresa cualquier forma de «episcopalismo»¹⁶⁴. Según otros, era necesario desarrollar for-

160. AS IV/4, 728-731.

161. Entre otros puntos, Lercaro sugería que el actual proyecto de esquema no debía considerarse en absoluto como definitivo, teniendo en cuenta la falta de tiempo que impedía una revisión radical del texto. Éste debía combinarse más tarde con las principales líneas doctrinales seguidas en los demás esquemas doctrinales, al mismo tiempo que debía atenerse sólidamente a ciertos requisitos básicos como son el carácter estrictamente religioso del servicio sacerdotal, el ejercicio de la caridad a escala universal (la «preocupación por todas las Iglesias», de la que habla la *Lumen gentium* en el n° 23) y el misterio de los pobres en la Iglesia (cf. AS IV/5, 214-217). El texto italiano de la intervención se encuentra en: *Per la forza dello Spiritu*, 171-179.

162. AS IV/4, 813-815 (Renard); y AS IV/5, 61-64 (Barela).

163. AS IV/5, 167-169 (Charbonneau). Su intervención mereció la adhesión de unos 130 padres procedentes de diversos lugares (África, Canadá, Francia y Latinoamérica).

164. *Ibid.*, 25-29.

mas concretas de colegialidad a nivel diocesano. En este contexto surgió nuevamente la idea de crear una especie de «senado episcopal», una idea que se había transparentado ya en el esquema¹⁶⁵.

El debate se hizo eco de cuestiones que habían sido objeto de las recientes discusiones sobre la función de los sacerdotes en la sociedad. Entre ellas, una de las principales era la disputa acerca de los sacerdotes obreros. De hecho, el esquema contenía una referencia a la cuestión de los sacerdotes que se empleaban en un trabajo manual, un punto sobre el cual los padres tenían, desde luego, opiniones diferentes. El obispo español Argaya Goicoechea estaba de acuerdo en que ese trabajo manual era lícito, pero advertía de los peligros inherentes a una completa absorción por las tareas materiales (otra referencia a la herejía del activismo)¹⁶⁶. Por otro lado, algunos obispos italianos estaban en contra de la idea; en una intervención escrita conjuntamente, proponían que se regresara al texto anterior, que contenía una referencia general a la presencia del sacerdote «en talleres» (*in officinis*)¹⁶⁷.

No era menos ardiente la cuestión del celibato, excluida por la intervención autoritativa de Pablo VI, pero que surgió inesperadamente en algunas intervenciones. Meouchi y Döpfner se censuraron a sí mismos al no leer parte de sus respectivas intervenciones¹⁶⁸, pero otros cardenales influyentes como Ruffini y Bea no renunciaron a hablar sobre la cuestión, aunque lo hicieron con enfoques muy diferentes. Ruffini alabó el esquema por su clara reafirmación de la ley del celibato¹⁶⁹. Sin embargo, Bea lo censuró por olvidar la disciplina oriental que preveía la existencia de clérigos casados; de este modo hizo suyos los contenidos de la carta de Máximos IV¹⁷⁰. Motivaciones ecuménicas claras impulsaron a Bea a efectuar esta intervención, encaminada a corregir un enfoque excesivamente occidental del esquema. La intervención de Bea produjo una seca reacción del cardenal Bacci, quien envió a la Secretaría un breve escrito polémico dirigido a un anónimo «padre conciliar», autor de una intervención «equivocada y peligrosa». Bacci censuraba a Bea no sólo por situar en el mismo nivel al clero célibe y

165. El tema de la colegialidad a nivel diocesano se mencionó en esta ocasión, pero no se le prestó atención significativa en el Concilio. A diferencia de la idea de la colegialidad episcopal, de ese tema se hizo caso omiso, incluso en la literatura especializada (cf. T. C. Barberena, *Collegialità a livello diocesano: il Presbiterio nella chiesa latina*: Concilium 4 [1965] 139-152, que ofrece alguna información bibliográfica).

166. AS IV/4, 740-744.

167. «No creemos que sea conveniente dar espacio en un solemne documento conciliar a un experimento cuyo resultado se desconoce (en el pasado reciente los resultados de tal experimento fueron los de conducir a su prohibición) y que tiene lugar en una pequeñísima parte de la Iglesia». El breve documento iba dirigido a «Vuestra Santidad» y estaba firmado por Bonomini, Cannonero, Monaco, Proni, Bignamini, Santin, Chiocca, Bonacini y Aglialoro (AS V/5, 538-539).

168. Döpfner no leyó en el aula la sección de su intervención en la que exponía la contradicción existente entre la declaración del esquema de que el celibato es esencialmente un don «que el Padre concede a algunos», y la exigencia de que el celibato sea obligatorio para los sacerdotes occidentales. Su intervención estaba firmada por sesenta y cinco obispos alemanes y escandinavos (AS IV/5, 764-765).

169. Cf. AS IV/4, 686-688. Otros miembros del *Coetus internationalis patrum* enviaron una intervención escrita en defensa de la ley del celibato (Carli y De Castro Mayer [AS IV/5, 255-258 y 295-299, respectivamente]).

170. AS IV/5, 34-36. Al texto de su intervención Bea añadió como anexo un extenso documento que contenía sugerencias para mejorar el esquema.

al clero casado, sino también por haber desobedecido las instrucciones del Papa de que no se sacara a colación este tema en una congregación general¹⁷¹.

Como de ordinario, el debate en el Concilio se convirtió también en ocasión para sacar a relucir una serie de necesidades, problemas y sugerencias acerca de muchos aspectos de la vida concreta del clero. Todos veían la necesidad de que el esquema fijara las líneas para una futura aplicación de sus contenidos en diferentes contextos eclesiales. Teniendo esto bien presente, la intervención escrita de Guyot, quien había trabajado en el grupo francés de estudio, recomendaba una descentralización, proponiendo que se añadiera al esquema una norma semejante a la que se había introducido en el esquema sobre la formación sacerdotal, es decir, una declaración sobre la responsabilidad de las conferencias episcopales¹⁷². Sin embargo, otros propusieron que se redactara un único directorio práctico.

Esta preocupación por aspectos más prácticos de la cuestión quedó reflejada en los millares de intervenciones que abordaron las distintas cuestiones de la vida cotidiana. La discusión se movió desde el viejo debate acerca de la vestidura eclesiástica hasta la intervención del obispo americano Leven, dedicada por entero a la persona del pastor auxiliar¹⁷³. Volvió a suscitarse la cuestión de la vida del clero en comunidad; algunos obispos hablaban muy en su favor, pero el esquema no hacía más que «recomendarla». El obispo español García Lahiguera propuso la institución de la fiesta de Cristo como Sumo y Eterno Sacerdote¹⁷⁴. Mons. Segedi, de Yugoslavia, acentuó, entre otras cosas, la solicitud con que había que atender a los sacerdotes enfermos y la necesidad de que en los funerales se predicara un sermón¹⁷⁵.

Después de una serie de intervenciones, cada una de ellas firmada por más de setenta padres, de conformidad con el reglamento, el debate terminó el día 26 de octubre. La intervención final fue la de uno de los más jóvenes prelados presentes en el Concilio, Mons. Pellegrino; el cronista de *Le Monde* describe su intervención como «un elogio a la inteligencia». El nuevo arzobispo de Turín animó a los sacerdotes a que tomaran parte en actividades intelectuales, y sus palabras se ganaron la adhesión de un conjunto de cardenales y obispos, entre ellos Bea, Lercaro y C. Colombo, así como también la de Siri, Ruffini y Confalonieri¹⁷⁶.

Considerado en su totalidad, este debate conciliar final no suscitó expresiones de gran entusiasmo. Según Rouquette, fue «una discusión que no mostró profundidad y que fue haciéndose interminable»¹⁷⁷. De hecho, la repetición de los argumentos por ambas partes impedía un análisis lúcido de la situación de los sacerdotes en el tiempo ac-

171. Bacci fue también sarcástico al referirse a las angustias ecuménicas del presidente de la Secretaría: «Es un error esperar que 'halagando' al clero ortodoxo oriental vayamos a conseguir que ellos regresen 'al único rebaño bajo el único Pastor', como dice Cristo» (AS IV/5, 209).

172. AS IV/4, 744-746.

173. AS IV/5, 52-55.

174. *Ibid.*, 179-183. La intervención del obispo español fue firmada por 194 padres.

175. *Ibid.*, 173-175. Ésta fue también una intervención colectiva firmada por más de setenta padres.

176. Los que firmaron la intervención eran en realidad 158 (cf. H. Fesquet, *Drama of Vatican II*, 731s).

177. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 628. Aubert lo denominó un «insulso» debate, y citó una apreciación parecida expresada por X. Rynne (*I testi conciliari*, 332).

tual. Se añadía la tendencia a hacer observaciones dispersas, en las que se hablaba de muy diversas necesidades y preocupaciones, relacionadas a veces estrechamente con el lugar de origen de cada padre, y que mostraban en su visión una óptica limitada.

En ese mismo día los observadores no católicos se reunieron con la Secretaría. Congar presentó el esquema sobre los sacerdotes y suscitó un debate estimulante («a marvelous debate», según Lawrence). Aunque tenía tan sólo una influencia indirecta sobre el desarrollo del esquema, mostró una interesante confluencia de preocupaciones y sensibilidades. El teólogo danés K. E. Skydsgaard comenzó el debate con una intervención que llamó la atención de todos por su habitual profundidad teológica y espiritual. En varios puntos, el esquema instaba a los sacerdotes a seguir el camino de la santidad, esbozando una especie de cuadro ideal que corría peligro de parecer que era imposible llevarlo a la práctica. El teólogo luterano preguntaba: «¿No es un poco excesivo? Si yo fuera un joven sacerdote —o incluso un sacerdote de mi misma edad—, creo que renunciaría por completo al intento. Caería en la desesperación». Este llamamiento a la santidad de vida ¿no podría expresarse en un lenguaje más humilde, menos legalista, y no debería acentuar más la debilidad humana a fin de exaltar la gracia de Dios? Esta intervención mereció la aprobación de Congar y de Willebrands¹⁷⁸.

Por otro lado, las sucesivas intervenciones de Nissiotis y Verghese establecieron un vivo contraste entre la concepción ortodoxa y la concepción católica del sacerdocio. Al énfasis puesto por Nissiotis en que la función sacerdotal se derivaba de la comunidad misma, le correspondía el énfasis dado por Congar a la relación entre el sacerdote y el obispo establecida por la ordenación. Pero no parecía haber diferencias irreconciliables en cuanto a la idea teológica fundamental del sacerdocio; F. Thijssen, uno de los teólogos de la Secretaría, preguntaba si no sería posible combinar ambas concepciones.

La situación concreta de los sacerdotes y las dimensiones pastorales de su ministerio se convirtieron también en tema de comparación. La intervención de Lawrence, un anglicano, describía una situación existente en su Iglesia que se parecía mucho a la que salía a relucir en el aula. La «crisis» del clero era una señal de la necesidad de redescubrir, en el mundo real de hoy día, las motivaciones para la labor pastoral. Otros observadores protestantes encontraron el tema de escaso interés, y los términos del debate les parecieron bastante extraños, aunque Reid, un calvinista, hizo notar que Congar utilizó en su intervención la expresión «profeta, sacerdote y rey», que, según afirmaba él, habrían agradado mucho a Calvino¹⁷⁹. H. Faber, delegado de la Asociación internacional en favor de la libertad religiosa, acentuaba la necesidad de estudiar el problema desde un punto de vista sociológico, y no únicamente teológico; el tiempo actual, hacía notar

178. Para un informe sobre la reunión, cf. D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 120-124. El texto completo de la intervención se encuentra en K. E. Skydsgaard, *Report on the Fourth Session of the Second Vatican Council n. 5*, 3 páginas, en ACO 7.24. Dietzfelbinger afirmó que la intervención de Skydsgaard había sido la más importante de todo el debate (55. *Bericht*, 1-2).

179. Cf. D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 123. Horton mismo era bastante escéptico con respecto a la discusión sobre las relaciones entre el sacerdote y el obispo, porque veía en ese tema la pretensión de medir cuantitativamente la gracia divina concedida a los ministros de la Iglesia. L. Vischer, que en sus informes no dijo nada sobre esta reunión, habló tan sólo brevemente para decir que el esquema trataba de manera demasiado simplista acerca del problema del origen histórico de los ministerios en la Iglesia (*ibid.*, 122-123).

él, estaba caracterizado por la rápida transformación de las formas de liderazgo (*leadership*). Es difícil decir qué influencia ejerció este debate sobre la subsiguiente reelaboración del texto, aunque, como es de suponer, hubo también contribuciones escritas entregadas por algunos observadores¹⁸⁰.

El 27 de octubre, Thomas Falls, que era pastor en Filadelfia, habló en el Concilio. El gesto tuvo valor simbólico, teniendo en cuenta la turbulenta historia del esquema, que había hecho que muchos padres afirmaran que el Concilio estaba más o menos olvidando a los sacerdotes. Desde luego, no era posible esperar de esta intervención una contribución que resolviera los problemas suscitados en el esquema. Falls repitió muchos de los puntos ya expresados en el debate, subrayando la necesidad de que la teología del sacerdocio tuviera mayores raíces cristológicas, y suscitando el problema de la ayuda económica que debía prestarse a los sacerdotes; finalmente, acentuó la necesidad de describir los rasgos característicos de la espiritualidad sacerdotal en comparación con la espiritualidad de los laicos y con la de los religiosos. Su evaluación del esquema era positiva, aunque hizo notar que en él había algunas deficiencias. Considerada en su conjunto, la visión general del sacerdote que emergía era muy semejante a la defendida por los obispos y los teólogos de la minoría, tanto en la comisión como durante el debate general: se centraba en la dimensión espiritual y litúrgica, aunque también recordaba intensamente el aspecto misionero y la solidaridad con las personas de nuestros días¹⁸¹.

Con esta intervención el debate sobre el esquema llegó a un final definitivo, y la palabra pasó de nuevo a la comisión, comenzando una nueva fase en la revisión del texto.

c) *La labor de la comisión*

El debate en el aula había proporcionado muchas sugerencias para la revisión del esquema. Algunas de ellas eran decididamente críticas; en algún caso, proponían una refundición completa del esquema y la reestructuración del material. Sin embargo, la opinión general acerca del esquema era positiva, y el recuento final de votos lo confirmó. A la pregunta de si el esquema constituía una buena base para una revisión ulterior, vemos que mil quinientos siete padres de los mil quinientos veintiuno que se hallaban presentes respondieron afirmativamente.

En su informe final del 16 de octubre, Marty había fijado algunas directrices amplias para esta revisión. Éstas incluían algunas sugerencias que se habían formulado anteriormente, tanto en las reuniones en la Domus Mariae como en el debate mantenido en el aula (el aspecto misionero, la responsabilidad de las conferencias episcopales en la aplicación del decreto). Al final de la primera parte del debate, la comisión se reunió para un examen inicial de las observaciones hechas, las cuales se hallaban compendia-

180. La intervención de Skydsgaard fue entregada a la Secretaría. A Lawrence se le pidió que pusiera por escrito su intervención, pero no lo hizo. Finalmente, durante la reunión, G. Baum prometió a Vischer que enviaría a la comisión las observaciones de éste sobre el carácter superficial de la sección histórica del esquema (origen de las figuras del obispo, del sacerdote y del diácono).

181. Para la intervención de T. Falls, cf. AS IV/5, 548-550.

das en un documento recopilado por la Secretaría. Durante la reunión, Marty acentuó la solicitud de muchos padres de que el estilo del esquema tuviera menos el carácter de exhortación y fuera más sencillo. Parecía también hacerse eco de lo que Skydsgaard había pedido en la reunión de los observadores. Además del plan de revisión presentado por el relator mismo, se presentaron también planes propuestos por Döpfner y Suenens. Pero, después de una breve discusión, se adoptó el plan de Marty con algunos cambios. En unos cuantos puntos específicos se recibieron también peticiones procedentes de lo alto: el Papa pidió que se tuvieran en cuenta las correcciones propuestas por Máximos IV acerca de los sacerdotes casados. Congar citaba, además, una carta de Dell'Acqua en la cual éste pedía que se refundiera el texto sobre los consejos evangélicos, haciendo resaltar el carácter específico del sacerdocio en comparación con la vida religiosa¹⁸².

La labor se distribuyó entre seis subcomisiones, cada una de las cuales contaba con un reducido número de miembros y de expertos. Las diversas partes del esquema tenían que refundirse en el espacio de unos pocos días, porque la comisión plenaria debía reunirse pronto¹⁸³. Las subcomisiones realizaron su labor del 20 al 26 de octubre, en condiciones nada ideales. A Congar se le encargó la revisión de algunas secciones, pero él se quejaba de la insuficiencia del material disponible. El documento completo, preparado por la Secretaría, extrapolaba las diversas correcciones propuestas, pero no proporcionaba los textos completos de las intervenciones efectuadas por los obispos. La labor de la tercera subcomisión debió ser rehecha por completo a causa de la falta de experiencia de algunos expertos (Tillmann en particular), quienes volvieron a escribir por entero las secciones, sin tener en cuenta el voto orientador que vinculaba la labor de revisión con el texto revisado en el aula¹⁸⁴. Todo se hizo aprisa. Además, la labor se realizó mientras el debate aún estaba teniendo lugar; hubo intervenciones en los días 25 y 26 de octubre, y, por tanto, los textos de las sugerencias formuladas en ellas se añadieron cuando la labor estuvo ya terminada¹⁸⁵.

La labor de las subcomisiones continuó durante las mañanas de los días 27, 28 y 29 de octubre, mientras que por las tardes la comisión se reunía para celebrar sesiones plenarios. Faltan las actas, y el diario de Congar nos proporciona el único informe, aunque parcial, de las reuniones¹⁸⁶. El teólogo francés hizo notar la eficiencia y la precisión de la labor de Mons. Conway, quien presidió las reuniones, y de Lécuyer, que era el secre-

182. Para un informe detallado sobre la reunión del 20 de octubre en la Congregación del Concilio, con la presencia de un limitado grupo de miembros y de expertos (Marty, Nagae, Vilnet, Del Portillo, Herranz, Lécuyer, Martelet, Frisque, Onclin, Denis, Congar, Tillmann y Wulf), cf. JCongar, 20 de octubre de 1965; II, 442-444. Congar hacía notar que predominaba la presencia de personas de lengua francesa.

183. Lo afirmaba el secretario Del Portillo en algunas notas privadas sobre la historia del esquema, en los Documentos de Del Portillo, en el *Archivio Generale Postulazione* XL, cart. 1, p. 12. Según el diario de Congar hubo cinco subcomisiones, compuestas de este modo: I) Proemio y nn. 1, 6, 7, 8 y 19 (Congar y Martelet); II) nn. 2, 3, 4 (Nagae, Martelet); III) nn. 11, 12, 13, 5 (Denis, Vilnet, Tillmann y Frisque); IV) nn. 14, 15, 17 (Lécuyer y Wulf); y V) nn. 16, 18 (Onclin). Cf. JCongar, 20 de octubre de 1965; II, 442-444.

184. JCongar, 25 de octubre de 1965; II, 451.

185. Cf. el documento que recoge las propuestas formuladas en esta segunda fase del debate: *Emendationes in Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum a nonnullis Episcopis ex Argentina, Gallia etc., sociatis curis, propositae*, 21 páginas, en AGP XXXVII, cart. 1.

186. JCongar, 27-29 de octubre de 1965; II, 454-458.

tario. La discusión fue animada, pero se dispersó también sobre aspectos particulares, porque la cantidad de sugerencias efectuadas en los días recientes era enorme; además, volvió a aparecer la tendencia de los miembros a apoyar tal o cual propuesta particular: «Cada cual se inclinaba a exponer sus pequeñas ideas». Congar hacía notar también la dificultad que los obispos tenían para captar a fondo los problemas teológicos. Lo demuestra la facilidad inesperada («era insperato») con que los miembros aprobaron la inserción de la visión paulina del sacerdocio en Rom 15, 16, cuyo carácter innovador habían tenido ellos dificultad en captar claramente.

En la reunión final la comisión centró su atención en dos puntos. Un largo debate surgió acerca de la necesidad de retener el término «legítimo» para referirse a la autoridad a la cual un sacerdote debía («legítimamente») prestar obediencia. Según algunos, el adverbio corría peligro de ser ofensivo cuando se aplicaba a la autoridad pontificia; según otros, el adverbio resultaba sencillamente inútil. La votación final decidió omitir este término en el texto. La breve referencia a los sacerdotes obreros originó igualmente una gran perplejidad. Un documento conciliar parecía ser un lugar inadecuado para una cuestión que, en primer lugar, se limitaba a unas pocas situaciones especiales y, en segundo lugar, era, por su misma naturaleza, de carácter puramente temporal (por cuanto un reciente acuerdo entre el episcopado francés y Roma autorizaba el experimento durante tres años¹⁸⁷); sobre todo, corría peligro de fomentar una no autorizada falta de control en experimentos realizados por sacerdotes. Finalmente se decidió conservar el texto pero con cierta atenuación.

De la reunión plenaria, después de una labor final de revisión estilística, surgió el nuevo texto del esquema, que fue enviado a Felici el 3 de noviembre, juntamente con una propuesta de calendario para las votaciones en el aula¹⁸⁸. Este nuevo texto reflejaba los contenidos del debate mantenido en el aula; una simple mirada revelaba que la mayoría de las secciones habían sido revisadas radicalmente, aunque sin que se cambiara su lugar en el plan global. Las únicas secciones que conservaban, incluso en su extensión, el aspecto de la versión anterior eran las que trataban de la distribución del clero (nº 10), de que había que cuidar de las vocaciones sacerdotales (nº 11) y del problema de la seguridad social para los sacerdotes (nº 21). En cuanto a las demás, se podía observar una profunda revisión de los contenidos, así como un aumento cuantitativo del material y, en algunos casos, un cambio en la estructura misma de los párrafos.

Una novedad importante en el proemio fue la inclusión de los religiosos con cura de almas entre los destinatarios del decreto, pero no había en él vestigio alguno de la petición, formulada a menudo, de que las conferencias episcopales se encargaran de hacer las aplicaciones concretas de las normas. El capítulo primero, sobre la naturaleza del sacerdocio (revisado por Congar), fue modificado de manera importante me-

187. La autorización concedida a un pequeño grupo de sacerdotes obreros fue dada por un período limitado de tres años, y bajo la supervisión del Comité episcopal para la Misión entre los trabajadores, de la que era presidente Mons. Veuillot. Para el texto del comunicado impreso después de la reunión de la Conferencia episcopal el 23 de noviembre de 1965, juntamente con una entrevista concedida por Veuillot, cf. DC 62, cols. 1990-1994.

188. Carta de Del Portillo a Felici, del 3 de noviembre de 1965 (AS V/3, 475).

dianate la aceptación de muchas sugerencias formuladas en el aula. El antiguo párrafo primero fue ampliado y dividido en dos partes.

En la primera parte (sobre la naturaleza del presbiterado) se restauró la referencia a la función del Espíritu Santo en la ordenación sacerdotal (había estado presente en una versión anterior del texto, pero había sido pasado por alto en el texto presentado en el aula). Muchos de los padres notaron la omisión y pidieron que fuera incluido¹⁸⁹. Se acentuó también el carácter cristológico de la doctrina sobre el presbiterado; este se hizo mediante una referencia al pasaje, ya bien conocido, de Rom 15, 16. Por último, la adición de una frase final, completamente nueva, hizo posible subrayar la unidad de la misión sacerdotal más allá de toda distinción entre la actividad litúrgica/sacramental y la actividad de evangelización del mundo. La segunda parte estaba dedicada a la condición del sacerdote en el mundo, y utilizaba una de las formulaciones propuestas por los obispos argentinos y franceses con respecto a la presencia del sacerdote en medio de la humanidad como pastor y como proclamador de la Palabra.

El segundo capítulo del esquema, referente al ministerio sacerdotal, se hallaba también dividido, pero esta vez en tres partes (I. Funciones de los sacerdotes; II. Relaciones de los sacerdotes con otros; III. Distribución de los sacerdotes, y vocaciones sacerdotales). Las dos primeras partes habían sido revisadas a fondo, mientras que la tercera era la única parte del esquema que permanecía prácticamente intacta. En la primera parte (revisada por la subcomisión compuesta por Nagae y Martelet), el nuevo texto decía explícitamente que la predicación era la principal tarea de los sacerdotes, a la vez que subrayaba también el aspecto misionero, en continuidad con las pautas seguidas en la *Lumen gentium*, donde, aplicadas a los obispos, se hablaba de las tres funciones de predicar, celebrar la Eucaristía y gobernar la Iglesia.

Interpretando el pensamiento de muchos padres que habían participado en el debate mantenido en el aula, la comisión introdujo luego una sección muy explícita sobre la necesidad de adaptar la predicación a las condiciones concretas de las vidas de los fieles. En cuanto a las demás funciones de los sacerdotes (ministro de la Eucaristía y rector del pueblo de Dios, nn. 5 y 6), los cambios más importantes fueron la introducción de una referencia a la penitencia, inspirada en la intervención de Giovanni Colombo en el aula¹⁹⁰, y de un pasaje sobre la función del sacerdote en la formación de una comunidad que viva del espíritu de la catolicidad y de la universalidad de la Iglesia. Esto recogía algunas sugerencias formuladas por Bea y Doi, y, aunque de una forma diferente, recogía también las contenidas en la intervención escrita de Lercaro.

189. Cf. las intervenciones de Guyot, Léger, Suenens, Meouchi y D'Avack (AS IV/4, 804-805). Sobre este punto, cf. G. Rambaldi, *Natura e missione del presbiterato nel decreto «Presbyterorum ordinis», n° 2: Genesi e contenuto del testo*: Gregorianum 50 (1969) 239-260.

190. Las modificaciones en el texto fueron señaladas y justificadas por la comisión en un informe presentado a los padres como anexo (*Relationes de singulis numeris*, en AS IV/6, 389-405). En este informe, las intervenciones de los obispos están indicadas mediante una sigla numérica que puede interpretarse únicamente partiendo de los índices publicados por Carbone en AS, *Appendix altera*, 173-179. Carbone (173) menciona sus fuentes, que fueron tres documentos de la comisión: *Animadversiones in Schema Decreti «De ministerio et vita presbyterorum» oretenus vel in scriptis factae* (19 de octubre de 1965, 44 páginas; el texto original se encuentra en ACP XXXVII, cart. 1): *Emendationes a nonnullis episcopis ex Argentina et Gallia propositae* (nn. 364-409); y *Animadversiones card. Julii Döpfner* (nn. 410-493).

La segunda parte del segundo capítulo, sobre las relaciones del sacerdote con otros miembros de la Iglesia (los obispos [nº 7], otros sacerdotes [nº 8], los laicos [nº 9]), había sido revisada por Congar. En general, los párrafos no se habían visto muy afectados por la revisión, sino que conservaban la estructura que ya tenían en el texto anterior; tan sólo en algunos puntos se llevaron a cabo adiciones o correcciones importantes. Una cuestión debatida extensamente había sido la del «senado presbiteral», es decir, un órgano que ayudara al obispo en el gobierno de la diócesis. Teniendo en cuenta las ideas contrapuestas acerca de ese órgano, la comisión decidió mantener la propuesta tal como ésta había sido inspirada y formulada originalmente. Aceptó el término de «senado», sugerido por el obispo español Fernández Conde, pero no ofreció una descripción detallada de las tareas y de la condición de este órgano; éstas debían ser decididas por la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. Por este motivo, la comisión rechazó la petición de Ruffini y de otros obispos de que se declarara específicamente el carácter consultivo de este senado presbiteral.

A continuación venía la cuestión, entonces muy discutida, acerca de las asociaciones de sacerdotes, a las que unos consideraban como una importante ayuda para la misión sacerdotal, y otros veían como un elemento perturbador para la realización de la labor de los sacerdotes en sus respectivas diócesis. En este punto la comisión rechazó la propuesta de Mons. Jubany, apoyada por 391 padres, de que tales asociaciones quedaran bajo la autoridad de los obispos o de las conferencias episcopales. La adición más importante fue una declaración sobre la unidad fundamental de la labor sacerdotal, a pesar de la variedad de actividades o tareas externas (desde el ministerio pastoral hasta el compromiso para desempeñar un trabajo manual). En esta declaración podía escucharse el eco de varias intervenciones sobre la labor realizada por sacerdotes, ya fuera de índole manual o intelectual.

La nueva versión del nº 9, sobre las relaciones entre los sacerdotes y los laicos, aceptó una sugerencia de Rossi y de otros cuarenta y tres obispos brasileños: se introdujo una cita (no literal) de la *Lumen gentium* sobre la necesaria libertad de los laicos para desarrollar iniciativas y asumir responsabilidades dentro de la Iglesia. De manera semejante, al final de la sección, las relaciones del sacerdote con los no católicos y, más en general, con los no cristianos fueron enunciadas de manera más sencilla y ordenada, refiriéndose al decreto *Unitatis redintegratio* y adoptando la sugerencia de Alfrink de que se invirtiera el orden seguido en la versión anterior y se mencionara a los no católicos antes de hacerse mención de los no cristianos.

El tercer capítulo del esquema (sobre la vida de los sacerdotes) experimentó una transformación obvia, especialmente en la parte relativa a la vida espiritual. También este capítulo quedó subdividido en tres partes principales (I. La vocación de los sacerdotes a la perfección; II. Especiales exigencias espirituales en la vida de los sacerdotes; III. Ayudas para la vida de los sacerdotes). Hubo tantas refundiciones y adiciones a la primera parte (reelaborada por la subcomisión presidida por Vilnet), que quedaron pocos vestigios del texto anterior. Siguiendo las sugerencias de algunos padres como Léger, Döpfner, Bea y Rossi, la comisión relacionó sus palabras acerca de la santidad, no tanto con los esfuerzos personales de cada sacerdote, sino más bien con el ministerio

mismo y con su naturaleza sacramental. Siguiendo las mismas líneas, se restauró en el nº 12 el texto de noviembre de 1964 con las oportunas modificaciones.

Se hizo un intento por reducir el tono excesivamente exhortativo del texto discutido en el aula, aunque sin llegar a soluciones demasiado radicales. Por ejemplo, la comisión no aceptó la propuesta de los obispos indonesios de que se eliminara el párrafo final del nº 12, que era pura y simplemente una exhortación a la santidad. En el nº 13 se introdujeron algunas sugerencias procedentes de las intervenciones de Léger, del mismo Rossi y de De Provençhères; el resultado fue una nueva y extensa inserción sobre la importancia de escuchar la Palabra. El nº 14, acerca de la unidad de la vida del sacerdote, estaba inspirado en las intervenciones de Léger, Baudoux, Charue y el cardenal Roy; éstos querían que se hablara del fundamento de esta unidad, que es sencillamente la relación del sacerdote con Cristo, el Buen Pastor.

Se modificó radicalmente la estructura que había tenido en la versión anterior la segunda parte de este capítulo (revisada por Lécuyer y Wulf). El texto presentado en el aula había sido objeto de críticas por parte de muchos padres, entre ellos Döpfner, Suenens, Roy, Charue, y por un grupo de treinta y dos obispos italianos. Sin embargo, la intervención decisiva fue la del pontífice mismo, quien por medio del Dell'Acqua sugirió que la comisión hiciera la necesaria distinción entre la espiritualidad de los sacerdotes y la espiritualidad de los religiosos, la cual está basada en los consejos evangélicos. Por esta razón el antiguo nº 14 («Los consejos evangélicos en la vida de los sacerdotes») fue sustituido por tres secciones distintas (nn. 15-17) en el nuevo texto; éstas eran independientes las unas de las otras, y organizaban la materia de forma algo diferente.

El primer número trataba del tema de la humildad y de la obediencia en la vida de los sacerdotes. Este texto era casi completamente nuevo y vinculaba directamente el tema de la obediencia con lo que se había dicho acerca de la caridad pastoral en los números anteriores. El segundo número nuevo se ocupaba del celibato eclesiástico y, aunque conservaba buena parte del número anterior, hacía algunas adiciones importantes. La exigencia, nacida del debate, de que se prestara mayor atención al clero oriental casado, quedó satisfecha mediante la adición de un pasaje tomado de un padre anónimo, «cuyas peticiones fueron transmitidas a esta comisión conciliar, con una recomendación formulada por la Secretaría de Estado por orden del Sumo Pontífice». Podemos ver detrás de este carácter anónimo la intervención de Máximos IV, la cual no había sido leída en el aula. Otra adición importante fue una inserción, al final del párrafo, en la cual se hablaba del celibato como de un don hecho a la Iglesia; sin embargo, esta inserción parece haberse debido a la iniciativa de la comisión, más que a una sugerencia formulada por los padres¹⁹¹.

El tercer y último número (nº17) era el resultado de la combinación de parte del antiguo nº 14, dedicado al tema de la pobreza, con el antiguo nº 17 («El recto uso de los

191. En las *Relationes de singulis numeris* que acompañaban a la nueva versión del esquema, la comisión ofrecía un esbozo de la forma en que se hallaba articulado el nº 16; partiendo de la observación de que el celibato no pertenece a la esencia del sacerdocio y moviéndose a través de las razones teológicas y pastorales que justifican su conveniencia, la sección proseguía afirmando la necesidad de no cambiar la práctica de la Iglesia Occidental y terminaba describiendo el celibato como un «don» que se hace a la Iglesia.

bienes»), una combinación que había sido propuesta, de nuevo en este caso, por las intervenciones de Léger y Döpfner. Se configuraba como una exposición general sobre las relaciones del sacerdote con los bienes terrenos. La primera parte de este número repetía al pie de la letra la intervención de Döpfner, que se convirtió de esta manera en una nueva introducción a la sección. En cuanto al resto de la sección, se refundieron simplemente los dos textos, antes independientes, con algunas adiciones y algunos cambios en cuestiones de detalle.

La tercera parte del tercer capítulo fue revisada por varios expertos pertenecientes a la comisión. El n° 18 («Ayudas para fomentar la vida espiritual») fue modificado casi enteramente por Lécuyer, quien en este caso concedió también mayor espacio a la función del Espíritu Santo en la vida espiritual. El n° 19 («Estudio y conocimiento pastoral»), revisado por Vilnet, surgió por una recuperación del antiguo n° 5 y experimentó una reducción sustancial de su extensión por razones de claridad. Los nn. 20 y 21, que habían sido confiados a W. Onclin, especialista en derecho canónico, marcaban el final de esta parte. El primero de los dos números («Una remuneración justa para los sacerdotes») había dado origen a una gran cantidad de intervenciones acerca de un problema experimentado por muchos y que ahora se beneficiaba de algunas sugerencias formuladas en el aula; para ofrecer tan sólo un ejemplo, la comisión aceptó el principio expuesto por el obispo melquita Nabaa, quien afirmó la obligación de garantizar a los sacerdotes un estilo de vida «normal», es decir, un estilo que no les haga vivir «ni en el lujo ni en la escasez». Por otro lado, la comisión rechazó la sugerencia de algunos de que las normas que rigieran la ayuda que debía prestarse a los sacerdotes fueran determinadas por las conferencias episcopales.

El esquema terminaba con una «conclusión y exhortación» (n° 22). Ésta surgió por una reelaboración que Congar efectuó del antiguo texto, al que hizo que precediera una nueva parte sobre la situación del clero en el mundo actual. Se satisfacía así la petición de muchos obispos (Suenens, más que nadie, pero también Meouchi, Döpfner, Charue, Alfrink y Rugambwa) de que el esquema no ignorase las dificultades y los desafíos que las rápidas transformaciones sociales del siglo XX originaban a la Iglesia y a sus pastores.

d) *La intervención del Papa y la presentación de las correcciones*

El nuevo texto con las correcciones de la comisión fue distribuido en el aula el día 9 de noviembre para la votación prevista. Pero, mientras tanto, una intervención de Pablo VI, transmitida como siempre por conducto de la Secretaría de Estado, corría peligro de bloquear el progreso del esquema. Las ulteriores observaciones del Papa llegaron a la comisión a través de Felici, e iban acompañadas por otras observaciones sobre *De apostolatu laicorum* y sobre *De missionibus*¹⁹². Un rápido examen efectuado por los líderes de la comisión mostró que las observaciones del Papa tenían escasa relevancia, y por esta razón el secretario, Del Portillo, pidió permiso a Felici para no tener en cuen-

192. La nota pontificia, de fecha 6 de noviembre de 1965, se presentaba como un anexo a la carta de Dell'Acqua a Felici, del 6 de noviembre de 1965 (AS V/3, 504; la nota se encuentra en las p. 507-508).

ta tales observaciones sino durante la siguiente fase de la labor —la *expensio modorum*—, a fin de no obstaculizar la impresión del esquema¹⁹³.

¿Cuáles eran las preocupaciones de Pablo VI con respecto al esquema? Hay que señalar, en primer lugar, que sus observaciones se referían al texto distribuido anteriormente a los padres en el aula, exceptuada, probablemente, la sección del celibato, cuya nueva versión había sido enviada al pontífice a finales de octubre¹⁹⁴. Para decirlo con otras palabras, el Papa estaba comentando un texto anticuado; la posterior labor de la comisión había incorporado ya las observaciones que procedían del debate en el aula. El documento del Papa tenía nueve puntos, de los cuales había, por lo menos, cuatro que consistían sencillamente en la adición de palabras sueltas con el fin de aclarar o matizar algunos conceptos expresados en el esquema. El nuevo texto había aceptado ya las exigencias contenidas en las correcciones del Papa, aunque sin utilizar las formulaciones propuestas por él. Otras dos correcciones adoptaban la forma de observaciones generales sobre algunos puntos del esquema, pero sin ofrecer una indicación precisa acerca de cómo había que modificar el texto. Por ejemplo, el Papa sugería que, en su parte inicial, el esquema acentuara que la principal función del sacerdote tiene que ver primera y únicamente con Dios, y tan sólo luego con los fieles. De manera semejante, el Papa quería que se hiciera mayor énfasis en la importancia de la oración mental y de las devociones particulares en la espiritualidad de los sacerdotes.

Los restantes tres puntos del documento pontificio eran observaciones generales acompañadas por propuestas concretas que representaban la tardía participación del Papa en el debate. En primer lugar, Pablo VI quería una expresión más clara de la relación entre la caridad pastoral y la perfección cristiana, relación que quedaba muy débilmente descrita en el esquema. Pero la revisión del texto efectuada por la comisión hacía que también en este caso quedaran anticuadas tales observaciones. En segundo lugar, el Papa quería que el esquema ofreciera una base más clara de la necesidad de una permanente formación del sacerdote después de la ordenación. Según Pablo VI, esa formación permanente la exigía «la complejidad de la vida social actual» y la rapidez con que se producían los cambios sociales y culturales. Por esta razón, la propuesta de establecer centros adecuados de estudios pastorales podía desempeñar «un papel importante en el éxito del concilio Vaticano II, comparable al que desempeñó la creación de seminarios por el concilio de Trento». En realidad, se trataba de una propuesta contenida parcialmente en el texto de octubre de 1965; el nuevo texto de noviembre había recogido tal propuesta y la había formulado más específicamente, de tal manera que la intervención del Papa parecía ser un estímulo, pronunciado con autoridad, para que se continuara por esta senda ya elegida.

De hecho, la única propuesta realmente nueva contenida en la nota del Papa tenía que ver con la sección del celibato: «Parece oportuno proponer que, para dar al celibato del clero el carácter y el valor de un acto plenamente libre, realizado con miras a la ordenación sacerdotal, se introduzca un *voto explícito público*, que se emita antes de que

193. Carta de Del Portillo a Felici, del 8 de noviembre de 1965 (AS V/3, 531). Para la respuesta positiva de Felici, cf. la carta de Felici a Del Portillo, del 11 de noviembre de 1965 (*ibid.*, 537-538).

194. Cf. la carta de Felici a P. Macchi, del 30 de octubre de 1965 (AS VI/4, 587).

se reciban las órdenes mayores: un voto explícito que pudiera ser temporal para el subdiaconado y perpetuo para el diaconado (o para el presbiterado). Además, podría proponerse que cada sacerdote renovara anualmente este voto el día de Jueves Santo, antes de celebrar o de participar en la santa misa que conmemora la institución del sacerdocio y de la Eucaristía». Esta sugerencia pontificia pudo haber sido la más embarazosa para los dirigentes de la comisión¹⁹⁵, pero, una vez que quedó claro el carácter no autoritativo de la intervención del Papa, ellos la incluyeron entre las numerosas correcciones propuestas por los obispos y que se habían recogido durante la votación en el aula. Además, tal inclusión se hallaba destinada inevitablemente al fracaso, porque «semejante adición añadiría un elemento sustancial al texto aprobado ya por el Concilio»¹⁹⁶.

Por tanto, se demostró que, para fines prácticos, la intervención de Pablo VI había carecido de influencia sobre el curso del esquema, que llegaba al aula para procederse a las votaciones en los días 12 y 13 de noviembre de 1965. La reunión del 12 de noviembre comenzó con la celebración de la liturgia según el rito de la Iglesia católica rutená. La liturgia conmemoraba a san Josafat, misionero y mártir en Ucrania durante el siglo XVII (la elección de san Josafat como patrono de la unidad cristiana causó gran perplejidad entre los observadores¹⁹⁷). Después de algunas intervenciones por parte de las conferencias episcopales sobre el tema de las indulgencias, la mañana transcurrió pesadamente entre una intervención de Felici, en la que éste aclaró que las conferencias pronunciadas por teólogos progresistas al margen del Concilio no tenían carácter oficial¹⁹⁸, y la lectura del texto del esquema sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. Un informe presentado por Marty sirvió de introducción a las votaciones sobre el esquema. Marty acentuó en su informe los puntos clave de esta fase de la revisión: la descripción del sacerdote como ministro de Cristo, con un ministerio que englobaba las dos dimensiones: la cultural y la apostólica (según las enseñanzas de san Pablo); la nueva conexión del tema de la santidad con el ministerio sacerdotal más que con la doctrina de los consejos evangélicos; y la mejor organización de la materia, que se debió a algunos cambios de lugar en la situación de las diversas partes¹⁹⁹.

195. Del Portillo escribía a Felici: «Pienso realmente que puede afirmarse que el texto del esquema, tal como se halla actualmente enmendado, cumple ya satisfactoriamente casi todas las observaciones formuladas. Sin embargo, es una realidad que el requisito de un voto explícito de castidad no aparece en el texto del n° 16 del esquema, que se refiere al celibato» (AS V/3, 531).

196. En el folleto que contenía la *expensio modorum* se citaba el texto de la nota pontificia (pero sin mencionar a su autor), a fin de ofrecer el motivo de la enmienda en cuestión (cf. AS IV/7, 217).

197. Horton, medio en serio y medio en broma, ofrecía un audaz paralelo: todo eso era como considerar a Lutero como patrono de la unidad, en vista de su deseo real de la unidad de la Iglesia (cf. D. Horton, *Vatican Diary* 1965, 143).

198. Según Congar, la intervención de Felici fue el resultado de peticiones procedentes de las altas esferas, y se refería particularmente a las conferencias de Schillebeeckx sobre los temas de la transubstanciación y del matrimonio (cf. J. Congar, 19 de noviembre de 1965; II, 480). El discurso de Felici originó inevitablemente las protestas de un grupo de obispos brasileños que se veían expuestos a ser objeto de «irrisión» por la congregación general (AS VI/4, 624-625). Y suscitó igualmente una protesta contra los moderadores, promovida nuevamente por obispos sudamericanos, que no querían que se atribuyera carácter oficial a las conferencias organizadas por el *Coetus internationalis patrum* («Petitio plurium patrum», 13 de diciembre de 1965 [AS VI/4, 610-611]).

199. Cf. AS VI/4, 341-344.

Después de leerse el texto, comenzó la votación y continuó hasta el día siguiente, según un calendario fijado por la comisión. Se procedió a votar sobre los distintos números del decreto: los votos podían ser de *placet* o de *non placet*. Mientras tanto, se fueron recogiendo correcciones (con adición, por tanto, de un voto de *placet iuxta modum*) sobre extensas secciones del texto: introducción, capítulo primero, capítulo segundo y capítulo tercero, divididos ahora en tres artículos. De esta manera se llevaron a cabo un total de seis votaciones que habían permitido un voto de *placet iuxta modum*. El resultado fue un insignificante número de votos negativos (entre 2 y 16), pero un gran número de votos de *placet iuxta modum* (desde un mínimo de 95 para el capítulo segundo, artículo primero, hasta 568 para el capítulo segundo, y 630 para el capítulo tercero, artículo segundo)²⁰⁰.

La reunión del sábado, 13 de noviembre, terminó un poco temprano, para permitir que los padres y los observadores se dirigieran a Florencia, donde iba a celebrarse el séptimo centenario de la muerte de Dante Alighieri²⁰¹. A la semana siguiente comenzó una nueva fase de la labor de la comisión, a la que Felici señaló como fecha límite el 24 de noviembre para la revisión del texto a la luz de los *modi* recibidos²⁰². Éstos alcanzaban una cifra de 5671, distribuidos de una manera desigual entre los diversos números del esquema; inmediatamente se percibió con claridad dónde se hallaban los puntos críticos del texto, sobre los cuales las opiniones de la asamblea continuaban siendo divergentes. Por ejemplo, más de la mitad de las mismas se centraban en tres números del esquema: el n° 16, sobre el celibato eclesiástico (1331 propuestas); el n° 18, sobre las ayudas para la vida espiritual de los sacerdotes (972); y el n° 8, sobre la cooperación entre los sacerdotes (762)²⁰³. La comisión recogió y subdividió las enmiendas, que fueron entregadas luego a una subcomisión para su examen y para la introducción de posibles cambios en el texto del esquema²⁰⁴.

Durante esos días la comisión recibió tres peticiones –transmitidas, como siempre, por conducto de la Secretaría de Estado– para que se introdujeran ulteriores cambios en el esquema. Según el reglamento, no había espacio para que se hicieran ulteriores correcciones en el texto, a no ser en el momento en que se solicitaran los *modi*. Pero estas peticiones demostraron ser en gran medida canales tardíos para hacer que llegaran exigencias olvidadas o desatendidas, más que intervenciones sobre puntos particulares

200. Deducimos estos números del documento que resume la labor de la comisión (AGP XL, 1, p. 12). Para los demás capítulos, los números de votos de *placet iuxta modum* eran, respectivamente, 361 para la introducción y para el capítulo primero, y 544 para el capítulo tercero, artículo tercero, oscilando el número de votantes entre 2058 y 2154.

201. Cf. Caprile V, 381-382.

202. Cf. la carta de Felici a Ciriaci, del 13 de noviembre de 1965 (AS V/3, 542).

203. Cf. el informe de Del Portillo en Documentos de Del Portillo, 13. Se van enumerando los distintos números del esquema y junto a cada uno de ellos se indica el número de las enmiendas, señalándose también los 187 *modi* propuestos que tenían que ver con el título, y los 43 *modi* relativos a la estructura del esquema. El número total no concuerda con los «casi 9700» *modi* mencionados por Congar (JCongar, 21 de noviembre de 1965; II, 482), pero la fuente de los números que hemos indicado (Del Portillo) parece segura.

204. El informe de Del Portillo no nos dice quiénes eran los miembros de esta subcomisión, pero debieron de ser seis: Marty, Onclin, Lécuyer, Del Portillo, Herranz y Congar (JCongar, 17 de noviembre de 1965; II, 477).

para la revisión del texto. Por conducto del padre Philippe, secretario de la Congregación para los religiosos, el padre Ignace Gillet, abad general de los Trapenses, hizo llegar al Papa una extensa carta en la que expresaba su queja acerca de los posibles peligros que la aprobación de aquel esquema sobre los sacerdotes pudiera suponer para los monasterios de órdenes clericales contemplativas²⁰⁵. Casi al mismo tiempo, un requerimiento análogo llegó a la comisión procedente de círculos de la Curia: el obispo titular Mons. Gino Paro, de la Academia eclesiástica pontificia, envió a Cicognani una apelación formulada por el jesuita M. Flick en favor de los «sacerdotes que son funcionarios de la Curia», a quienes, según pensaba él, se los había pasado por alto de una manera injusta en el ardoroso debate sobre los «sacerdotes-obreros» y sobre los «sacerdotes dedicados a la enseñanza»²⁰⁶.

De contenido muy diferente era la carta del obispo francés Renard, quien se dirigió directamente a Palo VI y señaló dos graves deficiencias que existían en el esquema. Recordando algunos pronunciamientos recientes del Magisterio, y en particular la propia encíclica del Papa *Ecclesiam suam*, el prelado francés hizo notar que en el esquema faltaba una referencia específica a la responsabilidad de los obispos en la santificación de sus sacerdotes, y que además no se hacía mención alguna de las leyes de la Iglesia como un punto de referencia obligado para los sacerdotes. Ambas peticiones repetían algunas enmiendas presentadas en los días anteriores, pero que habían sido desatendidas por la comisión²⁰⁷. Así que la petición de Renard no surtió ningún efecto; era una reafirmación tardía de la teología tomista acerca del sacerdocio, que había sido desestimada en la elaboración del esquema.

Durante las reuniones plenarias de la comisión en los días 19 y 22 de noviembre de 1965, fue aprobada la labor de la subcomisión especial; así, el texto enmendado podía regresar ya al aula para la fase final de la revisión relacionada con la *expensio modorum*. El día 2 de diciembre, en una atmósfera marcada ya por la inminente terminación del Concilio, Marty pronunció su informe final al hacer la presentación del texto enmendado. Enseguida se vio claramente que los cambios efectuados en el texto eran bas-

205. Según Gillet, el esquema, que versaba sobre el ministerio como su tema central, pasaba en silencio la presencia en la Iglesia de un grupo muy numeroso (1899 eran únicamente los trapenses) de sacerdotes consagrados que vivían muy alejados del ministerio activo y estaban dedicados a la contemplación. Después de hacer notar esta laguna existente en el texto, Gillet admitía que él no tenía confianza alguna en la posibilidad de mejorar el texto mediante una presentación de enmiendas, ya que el tema interesaría únicamente a un sector limitado de la asamblea conciliar (cf. la carta de Dell'Acqua a Felici, del 13 de noviembre de 1965, con la carta anexa del P. Philippe a Dell'Acqua, del 12 de noviembre, y la carta de I. Gillet a Philippe, del 10 de noviembre [AS V/3, 543-546]).

206. El tono era obviamente polémico, pero la carta terminaba con una petición de ayuda para los sacerdotes que trabajaban en la Curia: «Una referencia a ellos sería una fuente de consuelo y un incentivo para aquellos sacerdotes, que no son pocos, que pasan buena parte de su vida, o incluso su vida entera, sentados en sus despachos, realizando trámites en ayuda de la labor del Santo Padre, de la de los obispos, de la de los institutos religiosos, etc.». Cf. la carta de Dell'Acqua a Felici, del 17 de noviembre de 1965, con la carta adjunta de G. Paro a Cicognani, del 15 de noviembre de 1965 (AS V/3, 570-571).

207. Cf. la *Expensio modorum* en AS IV/6, 205-206, donde se rechaza la referencia a las «Leges Ecclesiae», por ser considerada superflua en el contexto. Para la petición de Renard, cf. la carta de Dell'Acqua a Felici, del 13 de noviembre de 1965, con la nota anexa de A. Renard al Santo Padre, *Animadversiones De ministerio et vita presbyterorum*, sin fecha, AS V/3, 547-548.

ante limitados, y el informe explicaba sencillamente las decisiones adoptadas por la comisión acerca de algunos de los puntos más debatidos.

Contemplando el esquema en general, Marty se detuvo a hablar de la calificación teológica del esquema, de su título y de su estructura. Un grupo de cuarenta y siete padres había pedido que se empleara el término *Constitución*, para que se concediera así a este documento la misma importancia que tenían los principales esquemas. Sin embargo, la comisión retuvo la calificación de *Decreto*, por el carácter pastoral del esquema y porque, desde un punto de vista doctrinal, en esta versión final el esquema se basaba más directamente en la *Lumen gentium*. Un grupo de ciento treinta y nueve padres propuso que se añadieran al título las palabras «[sacerdotes] especialmente diocesanos», pero era evidente que la acentuación dada al ministerio hacía ya que el esquema fuera de interés para todos los sacerdotes, incluso para los religiosos. La comisión rechazó también la petición de un grupo de cuarenta y tres obispos que querían que se cambiara el orden y disposición de las secciones²⁰⁸.

Hablando acerca del capítulo primero, Marty mencionó que se habían rechazado algunas peticiones procedentes de los obispos. A quienes querían que el tratamiento del tema se basara en el sacerdocio de Cristo (del que se hablaría en el n° 2), el relator respondía señalando una vez más la forma en que la presentación de la doctrina en la *Lumen gentium* completaba las enseñanzas del esquema. Pero entre las enmiendas propuestas se habían escuchado voces de descontento por la doctrina sobre el sacerdocio expuestas en el esquema. Como hemos observado ya anteriormente, esta doctrina ponía entre paréntesis la definición escolástica del sacerdocio, que se centraba en el acto de la consagración eucarística. Según algunos rumores recogidos por Congar, esta dificultad había sido suscitada, entre otros, por el cardenal Browne, un dominico que pensaba intervenir directamente ante el Papa²⁰⁹. En respuesta a estas críticas, lo único que podía hacer Marty era explicar la dependencia en que el esquema se hallaba con respecto a las enseñanzas contenidas en la *Lumen gentium*, la cual había decidido ver el sacerdocio como un grado inferior del episcopado y que, por tanto, entroncaba necesariamente con la doctrina de los tres *munera* o funciones. Por consiguiente, estaba claro que la preocupación de la comisión, al ocuparse de la primera parte (más doctrinal) del esquema, era la de evitar cualquier regresión, es decir, la reintroducción subrepticia de posturas que fueran contrarias a la doctrina contenida en la *Lumen gentium*²¹⁰.

Al llegar al capítulo segundo, Marty mencionó sencillamente algunos de los cambios que se habían propuesto para el texto, y que habían sido aceptados por la comisión: una referencia más completa a los sacramentos en el n° 5; una inserción de la atención pastoral que debe prestarse a los religiosos en el n° 6; y, finalmente, una sección completamente nueva sobre las obligaciones que los laicos tienen para con los sacerdotes,

208. Para el informe de Marty, cf. AS IV/7, 106-109; para los *modi* generales, cf. *ibid.*, 114-115.

209. JCongar, 22 de noviembre de 1965; II, 483.

210. Sin embargo, incluso en esta primera parte se habían aceptado muchas sugerencias de los obispos. Probablemente, la adición más coherente que se hizo al capítulo primero fue una frase relativa a la dimensión escatológica de la tarea sacerdotal; esta frase había sido pedida por un grupo de cuatro padres que se lamentaban de que en el esquema faltara cualquier referencia a esa dimensión (cf. *modi* 38 y 42 [AS IV/7, 124-125]).

sección que se había pedido para que equilibrara el extenso tratamiento que se hacía en el nº 9 de las obligaciones de los sacerdotes para con los laicos. En cambio, Marty no dijo nada acerca de los *modi* relativos al nº 8 («Unión y cooperación fraternal entre los sacerdotes»); había habido una notable cantidad de tales *modi*, que se ocupaban esencialmente de dos cuestiones controvertidas: la de la aceptación de los sacerdotes obreros y la de las asociaciones de sacerdotes.

Acerca de la primera cuestión, 386 obispos firmaban una enmienda que pedía la eliminación de la referencia a los sacerdotes obreros. Esta petición se hallaba contrarrestada por otros *modi* que querían justificar y estimular más tales experimentos. Un grupo de setenta y dos obispos pidieron que se suprimiera la frase «con la aprobación de la autoridad», y que se confiara a los obispos todas las decisiones que tuvieran que ver con experimentos pastorales atípicos; otros sesenta y nueve pidieron una adición que explicara la posibilidad del pleno ejercicio del ministerio pastoral incluso en condiciones de vida excepcionales²¹¹. Claro que, en respuesta a estas peticiones, la comisión recordó a los padres que el texto aprobado en una congregación general no podía mutilarse. Por esta razón se retendría la sección, pero con una formulación diferente que, de algún modo, aumentara el número de precauciones que confirmaran la necesidad de una especie de aprobación «extraordinaria» por las autoridades²¹².

Sobre la cuestión de la asociación de sacerdotes, la intervención decisiva fue la enmienda del *modus* nº 130, presentada por dos obispos que procedían probablemente de la Europa oriental²¹³. Con arreglo al análisis efectuado por ellos, la formulación adoptada en el texto podría ofrecer justificación a la existencia de las asociaciones patrióticas que habían llegado a formarse en los países comunistas y que competían con la acción de los obispos. Por esta razón parecía necesario especificar en el texto la obligación de recibir alguna clase de aprobación por parte de la autoridad eclesiástica; la sugerencia de estos obispos fue aceptada²¹⁴.

Cuando el informe de Marty llegó al capítulo tercero, se detuvo principalmente en el problema de la santificación de los sacerdotes y en el del celibato eclesiástico. En respuesta a la persistente acusación de haber desatendido la santidad interior y subjetiva en favor de la santidad objetiva derivada del ministerio, el relator anunció algunos cambios en el texto: la eliminación de una cita de Lv 21, 8, que asociaba directamente la santi-

211. Cf. el *modus* nº 106 (*ibid.*, 163-164).

212. En el texto enmendado la frase dice así (las adiciones a esta frase final se hallan en cursiva): «Todos los sacerdotes están enviados para cooperar en la misma obra. Esto es verdad, tanto si el ministerio que ellos ejercen es parroquial o supararroquial; tanto si su tarea es la investigación o la enseñanza; o incluso si se comprometen a practicar un trabajo manual y a compartir la suerte de los trabajadores, *siempre que tal cosa parezca ser ventajosa* y cuente con la aprobación de la autoridad competente; o, finalmente, si ellos desempeñan otras tareas apostólicas o *tareas dirigidas hacia el apostolado*» (*ibid.*, 132).

213. Un grupo de 124 padres había pedido ya que esta actividad fuera reglamentada en el ámbito de las conferencias episcopales y que se introdujera en el texto del esquema una referencia explícita encaminada a este fin. Sin embargo, la comisión no había aceptado este *modus* por la razón de que este tipo de asociacionismo pudiera tener dimensiones internacionales y quedar, por tanto, fuera del campo de acción de las conferencias (cf. el *modus* nº 132 [*ibid.*, 169]).

214. A la frase sobre las asociaciones de sacerdotes se añadió: «habiendo sido aprobados sus estatutos por la autoridad eclesiástica» (cf. *ibid.*, 168).

dad de los sacerdotes con la santidad de Dios; y la adición de algunas frases que en el nº 18 hablaban de la necesidad de una santidad interior. Marty recordó también al aula la reacción suscitada por el nº 16 sobre el celibato eclesiástico; se había producido una avalancha de enmiendas que habían obligado a la comisión a dedicarse a una tarea paciente y laboriosa de mediar entre las dos partes. En una palabra, la *expensio modorum* caracterizó el acto final del vigoroso debate, aunque subterráneo, que había terminado formalmente gracias a la intervención del Papa el día 11 de octubre, pero que había continuado en términos y en condiciones diferentes.

En este punto el tema del debate no era si debía mantenerse o no la ley del celibato eclesiástico, sino más bien cuál sería la posición del esquema con respecto a desarrollos futuros. Un grupo de 123 padres, que querían que el esquema adoptara una especie de neutralidad con respecto a un posible debate futuro, pidió que, en la referencia a la ley que se hallaba en vigor en la Iglesia latina, las palabras «ratifica y confirma» se sustituyeran por una expresión más neutral: «no modifica»²¹⁵. Pero la comisión consideró esta petición como un cambio sustancial en el texto aprobado por la asamblea, y por este motivo la rechazó²¹⁶.

Por otro lado, la comisión decidió también no acceder a las peticiones más radicales de quienes mantenían la superioridad del celibato; estas peticiones tenían como sus exponentes más activos a algunos miembros del *Coetus internationalis patrum*. Y así, la comisión rechazó la solicitud de un grupo de setenta y un padres de que se suprimieran las frases relativas al sacerdocio no célibe existente en la Iglesia oriental, basándose en razones como que esas frases parecían debilitar lo que se decía después acerca de lo «conveniente» que era el celibato para el estado sacerdotal²¹⁷. Al mismo tiempo, la comisión no aceptó la sugerencia de Pablo VI de que se hiciera públicamente voto de castidad antes de recibir la ordenación sacerdotal.

Sin embargo, también se expresaron una serie de enmiendas más constructivas, que condujeron a que la comisión formulara de nuevo, en forma muy estructurada, algunas partes de esta sección. Por ejemplo, la parte central, que exponía las razones de por qué el celibato era «conveniente», se modificó con arreglo a dos *modi* presentados por un gran número de obispos²¹⁸. El resultado fue una reestructuración global de la sección;

215. La petición fue motivada por la falta de debate alguno sobre el tema: «En una palabra, el Concilio no modifica la ley vigente y, suceda lo que suceda en el futuro a causa del cambio de las circunstancias o del empeoramiento de las necesidades pastorales, el Concilio confía todo este asunto a la atención y al estudio del Supremo Pontífice. Pues, de conformidad con la prudentísima decisión del Supremo Pontífice, esta cuestión no ha sido discutida en el aula conciliar. Por tanto, debemos abstenernos de hacer que el Concilio vuelva a ratificar y confirmar una cuestión sobre la cual no ha habido discusión entre los padres» (*ibid.*, 207).

216. En su informe, Marty recalcó también el argumento de la universalidad del decreto, el cual, por tanto, debía tener en cuenta las diferentes realidades que se daban en la Iglesia católica (*ibid.*, 109).

217. *Modus* nº 15 sobre el nº 16 del esquema (*ibid.*, 207).

218. El primer *modus*, firmado por 332 padres, se refería a la adición de una breve inserción que contemplara el celibato como un aspecto esencial de la consagración de un sacerdote a Cristo: la petición fue aceptada, pero en términos diferentes, con el fin de evitar una identificación de la consagración derivada del celibato con la única «consagración» real derivada de la ordenación (cf. *ibid.*, 208). Sobre la base de esta idea del celibato como fundado no sólo en su naturaleza como signo y testimonio de la realidad divina, sino fundado también en la unión de un sacerdote con Cristo, la comisión volvió a formular igualmente la distinción efectuada en el antiguo texto entre las razones teológicas y las razones pastorales que apoyaban el

se invirtió el orden en que se explicaban los argumentos en favor de la «conveniencia» del celibato (en primer lugar, la unión con Cristo; luego, la función del celibato como señal), y se ajustó ese orden para que correspondiera al orden seguido en los demás esquemas (en particular, en la *Lumen gentium*), como hizo notar Marty en su informe²¹⁹. La primera parte, sobre el sacerdocio casado, fue preservado contra posibles ataques, pero dicha parte fue revisada también en un esfuerzo por restablecer un equilibrio cada vez mayor al hablarse de las dos tradiciones diferentes. La inserción de una referencia a la encíclica *Ad catholici sacerdotii*, de Pío XI, dio pruebas de la estima de toda la Iglesia hacia la tradición de un sacerdocio casado²²⁰, al mismo tiempo que se acentuaba también la necesidad de que el estado matrimonial precediera a la ordenación sacerdotal²²¹. No se efectuaron cambios sustanciales en el resto del esquema.

Cuando Marty hubo terminado de ofrecer su informe, comenzó la votación sobre la *expensio modorum*. Se vota según el calendario de la votación de noviembre, con el esquema subdividido en seis partes. Se vio con claridad inmediatamente cuánto agradaba el esquema a los padres. Los votos negativos oscilaban entre los 5 para la introducción y el capítulo I y los 38 para el capítulo II (la cuestión de los sacerdotes obreros, suscitada en el capítulo II, seguía dejando sentir claramente su huella). Pero en la votación final sobre la totalidad del texto no hubo más que 11 votos negativos. El decreto fue promulgado finalmente durante la sesión pública, el 7 de diciembre, mediante una votación casi unánime (tan sólo hubo 4 votos negativos sobre un número total de 2394 votos).

La aprobación del decreto satisfacía las expectativas y respondía a las críticas de quienes pensaban que, durante los períodos anteriores del Concilio, se había prestado poca atención a los problemas del clero²²². Se había logrado un gran progreso en comparación con las formulaciones existentes en los esquemas preparatorios y en las primeras versiones del *De sacerdotibus*. De una visión del clero que estaba asociada con la solución de algunos problemas concretos (la «disciplina del clero», a la que se hacía re-

valor atribuido al celibato. Otra enmienda, firmada por 289 padres, hacía notar que las razones dadas en la *Lumen gentium* y en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa como el fundamento del valor del celibato eran las mismas que en el actual esquema se presentaban como simples razones de índole pastoral.

219. El *modus* n° 21 citaba también una corrección paralela (apoyada por 679 padres) a la que se había efectuado en la *Lumen gentium*. En ella se había rechazado la idea de que la única razón para el apoyo del celibato era su valor de signo y testimonio de la vida sobrenatural, mientras que las demás razones debían quedar confinadas al campo práctico y pastoral (cf. *ibid.*, 211-212). Para el *modus* n° 17b, cf. *ibid.*, 109. Sobre todas las vicisitudes de este número, cf. A. Del Portillo, *Coelibatus sacerdotalis in decreto conciliari «Presbyterorum ordinis»*: *Seminarium* 19 (1967) 711-728.

220. La nueva versión del texto decía expresamente que «este sagrado sínodo no pretende cambiar en modo alguno la diferente tradición que se halla legítimamente en vigor en las Iglesias orientales». En el origen de esta frase se encuentra el *modus* n° 15f, propuesto por cinco padres (*ibid.*, 208-209).

221. La petición en favor de esta declaración procedía de un obispo: *modus* n° 15g, *ibid.*, 208.

222. Para una valoración sustancialmente positiva no sólo de la labor de la comisión, sino también de las orientaciones dadas por los obispos (una valoración que probablemente reflejaba cierto entusiasmo por la parte desempeñada por los obispos franceses), cf. Fesquet, *Drama of Vatican II*, 790-792. Según Alfonso Bonetti, de Bolonia, un párroco italiano que había sido invitado al Concilio como auditor, se había difundido entre los sacerdotes el vivo deseo de que hubiera un Vaticano III dedicado a los sacerdotes, después de haber tenido lugar ya dos Concilios dedicados respectivamente al Papa y a los obispos (cf. G. Svidercoschi, *Inchiesta sul Concilio*, Roma 1985, 102).

ferencia en el nombre mismo de la comisión), los autores, debido a la presión ejercida por las peticiones de los obispos, habían tenido que volver a reflexionar sobre la teología del sacerdocio a la luz de las preocupaciones pastorales y misioneras²²³. Por otro lado, se hizo notar en varios sectores que el esquema final era incompleto, porque no había sido capaz de beneficiarse de una reflexión anterior y organizada sobre la teología del presbiterado. Como puede verse por las vicisitudes por las que pasó la labor de la comisión, las líneas de renovación que se habían desarrollado dentro de la teología francesa (Congar, Colson y otros) habían tenido acceso al esquema, pero sin constituir una síntesis completa; parte de ello se debía a la dependencia en que el esquema se hallaba con respecto a la teología de la *Lumen gentium*. El resultado fue que críticas posteriores pudieron afirmar que el esquema había superado tan sólo parcialmente la tradicional teología escolástica acerca del presbiterado²²⁴ y que carecía de una reflexión radical sobre la teología de la Iglesia local²²⁵.

7. El laicado: ¿desempeña un papel en la Iglesia?

El texto revisado del esquema sobre el apostolado de los laicos había sido enviado a los padres en junio de 1965, y estaba programado que la votación sobre él comenzara el 23 de septiembre. La comisión encargada del mismo celebró una reunión plenaria el 20 de septiembre, la cual estuvo dedicada a cuestiones de procedimiento²²⁶. Se creó una nueva subcomisión con el fin de estudiar las enmiendas propuestas por los obispos; en el nuevo texto se introdujo un capítulo nuevo (el sexto); y presumiblemente las cinco subcomisiones ya existentes no tuvieron la capacidad para asumir ulteriores trabajos²²⁷.

En la misma reunión plenaria, los miembros discutieron el texto de la declaración con la que Hengsbach, el relator, iba a presentar el texto en el aula. No se formularon objeciones sustanciales contra él, pero una breve discusión hizo que surgiera una referencia a la colaboración de los laicos en la redacción del esquema. La primera versión

223. Este desplazamiento se halla acentuado también en J. Frisque, *Le décret*, 127-128.

224. En opinión de C. Duquoc, este esquema presentaba una teología del sacerdocio que, en un análisis final, se hallaba asociada todavía a Trento y estaba estrechamente ligada a una reflexión radical de las funciones sacerdotales con arreglo a las líneas misioneras (cf. C. Duquoc, *La riforma dei chierici*, en G. Alberigo-J. P. Jossua [eds.], *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia 1985, 399-414).

225. Cf. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, 57-60.

226. El orden del día se daba a conocer en la carta que convocaba la reunión (Documentos de Glorieux XLII, 746). Para una visión global de la historia del esquema, cf. A. Glorieux, *Histoire du Décret*, en Y. Congar (ed.), *L'apostolat des laïcs*, Paris 1970, 91-139; F. Klostermann, *Dekret über das Apostolat der Laien. Einleitung und Kommentar: LThK 2 (VK, II)*. En cuanto al tercer período, cf. HV 4, capítulo 4. Sobre la labor de la comisión, cf. M. T. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu» del concilio Vaticano II e lo schema sull'apostolato dei laici (maggio 1963–maggio 1964)*, en *Experience*, 299-328.

227. Los miembros nombrados para la subcomisión VI eran los obispos Larraín, Da Silva y Bednorz (sustituido más tarde, a petición propia, por Kominek) y el teólogo Moeller, mientras que como peritos se añadían el obispo holandés Ramselaar, Prignon y Worlock. Cf. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 181 (Documentos de Glorieux L, 811). Cf. también el documento: *Pro memoria sulla necessità di una Sottocommissione «De apostolatu laicorum»*, 10 de septiembre de 1965, 1 página (Documentos de Glorieux XLII, 743).

del informe de Hengsbach contenía una mención muy explícita —que Mons. Castellano pensó que era demasiado «contundente»— de la aprobación del esquema por parte de los mismos laicos. Gracias a una sugerencia de Ménager y especialmente a la intervención de dos auditores laicos, De Habicht y Sugranyes, se elaboró una formulación diferente que combinaba las referencias al nuevo «énfasis» dado al esquema y la colaboración de los laicos en la labor de la comisión²²⁸.

Un tercer punto discutido era el programa para las votaciones. Este programa, como hemos visto ya en otros casos, era muy importante, porque permitía que los obispos expresaran su desacuerdo con puntos concretos del esquema. Sobre esta cuestión, la única intervención que dio origen a alguna discusión fue la petición de Castellano de que la parte central del esquema (capítulo IV, nn. 15-19) fuera sometida a una doble votación. El capítulo había sido revisado radicalmente mediante la inserción de una nueva sección (nº 17); esto originó probablemente la petición de que hubiera un examen más detallado por parte de los obispos. Una votación mostró que la comisión estaba dividida sobre este punto, y su presidente, el cardenal Cento, dirimió la cuestión declarándose a favor de que la votación se desdoblara en dos partes²²⁹.

Durante los días siguientes, mientras se acercaba el momento de votar sobre el esquema, se realizaron intentos por conseguir un aplazamiento, con el fin de permitir a los padres que pudieran efectuar un análisis más minucioso de un texto que había sido revisado ampliamente. Un grupo de cuatro padres, entre ellos K. Wojtyla, de Polonia, pidió a los moderadores un cambio de procedimiento: las novedades introducidas en cada capítulo debían ser explicadas detalladamente por la comisión, y a los padres debía dárseles luego unos cuantos días de plazo para preparar enmiendas²³⁰. Un grupo de treinta y dos padres de Sudamérica formuló una petición más radical aún; dadas las numerosas novedades introducidas en el texto, pidieron la reapertura del debate en el aula durante, al menos, dos o tres días²³¹.

Más que indicar una oposición organizada al esquema, estos episodios representaban intentos por desacelerar el ritmo frenético de estas semanas finales de la labor del Concilio, y por ofrecer a la asamblea la posibilidad de desempeñar un papel en la adopción de decisiones. Además, el documento sobre los laicos llegaba a la votación en un momento en que toda la atención estaba centrada en la votación sobre el documento acerca de la libertad religiosa (21 de septiembre) y en el sucesivo comienzo del debate

228. No poseemos la primera versión de la declaración de Hengsbach y, por tanto, hemos de confiar enteramente en las actas, ya citadas, de la reunión. El texto de la frase discutida dice así en la versión definitiva: «Si se pone nuevo énfasis en algunos puntos —por ejemplo, en cuanto a los fundamentos teológicos, la espiritualidad, la unidad y la distinción de fines, la formación, y en cuanto a evitar un tono excesivamente paternalista— todas esas cosas se hicieron de conformidad con los *vota* de los padres, al mismo tiempo que se prestaba atención a las observaciones formuladas por los laicos que habían colaborado con nosotros y a quienes hemos consultado» (*Declaratio in ordine ad praeparandas suffragationes* [AS IV/2, 304]).

229. Para el breve debate, cf. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 182. Se introdujo también otra votación sobre la introducción. Para el calendario definitivo de las dieciséis votaciones y para sus resultados, cf. *ibid.*, 183-184.

230. Fue una breve petición firmada por A. Fernández, K. Wojtyla, L. Satoshi Nagae y M. McGrath (*Petitio quorundam patrum quoad schema de apostolatu laicorum* [AS V/3, 374]).

231. *Ibid.*, 375.

sobre la Iglesia en el mundo moderno (23 de septiembre). Dentro de este marco de general falta de atención, Felici se hallaba en buenas condiciones, al exponer la introducción a la votación, para recordar al aula que el esquema se había distribuido hacía ya más de dos meses, así que difícilmente pudiera quejarse nadie de no haber tenido tiempo para hacer un análisis del mismo. Lo más que podía hacerse era conceder unos cuantos días más para la presentación de enmiendas²³².

La votación comenzó el 23 de septiembre y terminó dos días más tarde. Las votaciones sobre los distintos artículos fueron alternándose con las votaciones sobre los capítulos, permitiendo estas últimas la propuesta de enmiendas. Hubo pocos votos negativos sobre las distintas partes del esquema; estos votos negativos oscilaron entre 3 y 19, y recayeron especialmente sobre el nº 4 (la espiritualidad de los laicos) y sobre los nn. 26-27 (sobre la creación de consejos pastorales y sobre la cooperación con los no católicos). El capítulo que suscitó mayor número de enmiendas fue el capítulo III, acerca de los diversos campos del apostolado (311 votos de *placet iuxta modum*). Durante los días siguientes las subcomisiones comenzaron a estudiar las enmiendas propuestas, sobre la base de algunas directrices comunes dictadas por los dirigentes de la comisión²³³.

Durante el mes de octubre la labor realizada por las subcomisiones fue discutida y aprobada en reunión plenaria, como lo fue también el informe que Hengsbach iba a pronunciar en el aula conciliar²³⁴. No parece que el texto experimentara cambios importantes. Las decisiones básicas de la comisión habían sido aprobadas por los votos de los padres conciliares, y ahora se encontraban ya consolidadas. El rechazo de las enmiendas contrarias hacía ver claramente la determinación de la comisión de no volver hacia atrás. Se rechazaron las peticiones de que se modificara el título. La petición de que se abreviara el texto porque el mismo tema se hallaba presente en muchos otros documentos conciliares fue rechazada con el fin de mantener el carácter del decreto como una síntesis de los principales elementos de una doctrina sobre los laicos y sobre la atención pastoral a los mismos. Algunas aparentes contradicciones —o, mejor dicho, algunas acentuaciones diferentes de partes del decreto— fueron justificadas por Hengsbach por la necesidad de salvaguardar la gran variedad de condiciones y de experiencias existentes en la Iglesia.

Es imposible ofrecer un cuadro detallado de las variaciones introducidas por los *modi*, pero podemos señalar que algunas partes del decreto llamaron la atención de los obispos y obligaron a la comisión a una revisión no sólo formal del texto. Así sucedió

232. Para el texto de la declaración de Felici, cf. *ibid.*, 374.

233. El secretario Glorieux reunió a los secretarios de las subcomisiones, el día 27 de octubre, para examinar esas reglas comunes (cf. *Ratio agendorum in examinandis «modis» schematis «De apostolatu laicorum»*, 20 de septiembre de 1965, 2 páginas [Documentos de Glorieux XLII, 748]). Las reglas en cuestión eran sencillamente una selección de las instrucciones contenidas en el reglamento conciliar y que se aplicaban a la labor de las comisiones. El documento fijaba también el final de octubre como el límite de la labor sobre los *modi* (incluida la aprobación de los mismos en una reunión plenaria). Para la composición de las diversas subcomisiones, cf. *Subcommissiones pro elaboratione «Modorum»*, 1965, sin fecha (*ibid.*).

234. Para el texto de la primera versión del informe, la versión discutida en la reunión plenaria, cf. *Relatio generalis De expansione modorum ad Schema «De apostolatu laicorum»* (Documentos de Glorieux XLV, 777).

con el nº 4 sobre la espiritualidad de los laicos, una de las secciones que experimentó mayores cambios. Aparte de añadir una referencia al misterio pascual y a las persecuciones sufridas «a causa de la justicia» (pedida por un grupo de treinta y ocho padres), vemos que en la reunión plenaria se decidió introducir una sección (obra, según parece, de Castellano y de Streiff) sobre el carácter especial que la espiritualidad de los laicos puede adquirir en diversos contextos de la vida (matrimonio, celibato, etc.) o en asociaciones laicales (como las órdenes terceras), vinculadas con una espiritualidad particular. Esta petición procedía de cuarenta y nueve padres²³⁵.

De manera semejante, el *modus* nº 40, sobre la Acción Católica, vio cómo se reavivaba el debate en el aula. Por un lado había personas que apoyaban el lugar central de esta asociación y la idea de que ella tuviera un «mandato» jerárquico; por el otro lado estaban los enemigos del exclusivismo, que querían que la sección se omitiera²³⁶. La comisión reafirmó su elección de una vía media entre las tendencias divergentes y retuvo el texto original: «Los *modi* propuestos por muchos padres no han sido aceptados, porque el texto sigue una vía media, como quien dice, mientras que los *modi* son unilaterales»²³⁷.

Sin embargo, una variación importante fue la adición al nº 9 de una sección sobre el papel de las mujeres, sección que fue insertada por sugerencia de dos obispos. El texto que ellos proponían fue reelaborado por Hirschmann; una versión ulterior del mismo, simplificada, fue ofrecida por Rosemay Goldie, una auditora laica, y fue aprobada en la reunión plenaria²³⁸. No tenía una menor importancia, a pesar de su brevedad, la frase añadida al nº 2 (la participación de los laicos en la misión de la Iglesia); se trataba de un inciso (considerado más tarde como uno de los elementos más importantes del esquema) que identificaba la vocación cristiana con la vocación al apostolado²³⁹.

Con el envío a la imprenta de la nueva versión, y también con el informe sobre la *expensio modorum*, parecía que la historia del texto iba quedando completada. Pero el 7 de noviembre Glorieux, secretario de la comisión, fue avisado por Felici de que se hiciera cargo de una carta urgente enviada por Dell'Acqua; esa carta contenía algunas enmiendas al esquema, requeridas por el Papa. Así que la comisión se encontraba en la embarazosa situación de tener que revisar el texto, después de que su redacción había

235. Para el nuevo texto cf. AS IV/6, 19-20 y 42; cf. también *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 188 y 196.

236. Algunos mantenían la necesidad de incluir una referencia explícita a un mandato; otros querían que la Acción Católica «se recomendara más claramente»; había también quienes sugerían que se citara a Pío XI, que describía esta asociación como «la niña de sus ojos». En contraste con ello, cuarenta y ocho obispos estigmatizaban la identificación del apostolado laical con la Acción Católica y pedían una aclaración. Algunos querían que se suprimiera toda la sección. Para conocer todas las peticiones de los padres, cf. AS IV/6, 95-100. Por otras fuentes nos enteramos de que uno de los *modi* opuestos a la función exclusiva asignada a la Acción Católica procedía de Suenens y había sido redactado por B. Häring (JPrignon, 29 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1595, 61]).

237. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 192.

238. *Ibid.*, 196-197: «Puesto que en nuestros días las mujeres están asumiendo una participación cada vez más activa en toda la vida de la sociedad, es muy importante que llegue a ser también más amplia su participación en los diversos ámbitos del apostolado de la Iglesia»; cf. también AS IV/6, 61.

239. Esto se debía al *modus* nº 5 sobre el nº 2 del esquema; fue propuesto por un solo obispo y aceptado sin cambio alguno por la comisión. Para conocer algunas breves consideraciones sobre la importancia de la adición, véase la entrevista con R. Goldie, en G. Svidercoschi, *Inchiesta sul Concilio*, 139.

quedado terminada y de que el texto estaba imprimiéndose. ¿A qué se debía una intervención tan tardía de Pablo VI? Los argumentos utilizados por Felici para rechazar las peticiones de los obispos de que se demorara la votación podían aplicarse aquí, incluso con mayor validez, porque el esquema había sido enviado al Papa para su aprobación en junio de 1965. El incidente puede explicarse probablemente por el carácter complejo de las observaciones de Pablo VI²⁴⁰.

El Papa, desde luego, había escrito durante el verano algunas enmiendas al texto. Eran las denominadas «Observaciones efectuadas en Castelgandolfo», que ocupaban la primera parte de la serie de observaciones del Papa; no fueron enviadas enseguida a la comisión. Eran doce peticiones de cambios, de diferentes clases y basadas en diferentes argumentos, pero la mayoría de ellas expresaban la preocupación de que el esquema debía acentuar más la función legítima de la autoridad en la Iglesia. Existía el temor insistente de que se cometieran posibles abusos debidos a las ambigüedades existentes en el texto del decreto, como se ve por la referencia que el Papa hacía con preocupación a «iniciativas que son más originales que constructivas» en el campo del apostolado laical.

El Papa pedía la inversión de la frase «ius et officium», diciéndose en cambio «officium et ius», con la intención evidente de acentuar la idea de que todo cargo pastoral está basado en la obligación (nº 1); quería la omisión de una breve frase para reforzar la obligación de los obispos de juzgar acerca de la autenticidad de los carismas (nº 2); pedía que se hiciera mayor hincapié en las «obligaciones espirituales de los jóvenes», en la sección dedicada a ellos (nº 7); acentuaba la necesidad de que los pequeños grupos mantuvieran la comunión con sus pastores (nº 9); que se hiciera una referencia explícita a la comunión con la jerarquía como garantía de que el apostolado fuera fructífero (nº 10); que se sustituyera el término «ius» por el término —más mitigado— «facultas» en la sección que reglamentaba la fundación de nuevas asociaciones por parte de los laicos (nº 11); y finalmente, que se eliminara la expresión «implícita o explícitamente», dando así mayor rigor a la necesidad de obtener el consentimiento de la jerarquía para determinar como católica cualquier iniciativa laical (nº 12).

Eran de diferente tenor las enmiendas sobre la obligación de los laicos de llevar a cabo «reformas sociales» inspiradas en la doctrina social de la Iglesia (nº 8)²⁴¹; la inserción de un breve inciso para subrayar la finalidad religiosa de la labor de los laicos en el orden temporal (nº 3); la adición del adjetivo «legítima» a la reconocida autonomía de los laicos en el orden temporal (nº 4); la referencia al orden de la caridad como el fundamento del apostolado en las parroquias (nº 5)²⁴²; y la referencia a los «derechos» de la familia más que simplemente a su «legítima autonomía» (nº 6).

240. Sobre la actitud general de Pablo VI ante la labor de las comisiones y sobre las numerosas intervenciones del pontífice, cf. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, 316-352.

241. Esta enmienda sería rechazada por la comisión, porque el tema había sido suscitado en el nº 7, y no parecía adecuado suscitarlo de nuevo en el nº 13. Para el texto de las enmiendas pontificias, cf. AS V/3, 505-507. Las actas de la reunión se hallan en *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 198-200.

242. Pablo VI escribía: «En general, he subrayado la conveniencia de acentuar la necesidad de un orden de la caridad, determinado por la disciplina jerárquica de la Iglesia, y lo hice también en el párrafo siguiente (p. 32, líneas 7-24), a fin de no favorecer excesivamente las iniciativas que son más originales que constructivas» (AS V/3, 505).

Ahora bien, Pablo VI centró principalmente su atención en el nº 7, que probablemente recogía todas sus preocupaciones acerca del catolicismo que se hallaba en proceso de transformación durante la sensible transición que acompañaba al final del Concilio. «Parece necesario», escribía el Papa, «añadir algo sobre las obligaciones espirituales de los jóvenes: la obligación de obedecer a las autoridades legítimas, especialmente en la Iglesia (obediencia, amor, fidelidad...); la obligación de respetar y confiar en los mayores; la obligación de adoptar una actitud de buena voluntad hacia las buenas tradiciones».

Las propuestas del Papa no llegaron a la comisión antes de que se efectuara la votación en el aula, aunque probablemente habían sido ya formuladas hacía algún tiempo; en efecto, la última audiencia pontificia en Castelgandolfo se concedió el día 8 de septiembre. De las doce primeras enmiendas propuestas, vemos que, por lo menos, tres de ellas se ocupaban de puntos del esquema que la comisión había modificado ya (en los nn. 1, 2 y 9).

Además, había una conexión entre la acción del Papa y la presentación de los *modi* de los obispos, porque al menos diez de las enmiendas pontificias repetían casi al pie de la letra algunos de los *modi* presentados. Pero no es fácil decidir en qué dirección iba la relación. Es probable que las notas del Papa fueran a parar a las manos de algunos obispos de confianza, y a través de ellos entraran anónimamente en la *expensio modorum*. Esto explicaría las intervenciones tardías de Pablo VI: tan sólo en una segunda fase, cuando él se sentía decepcionado por los resultados de la labor de la comisión, el pontífice decidió intervenir personalmente.

Congar ofreció una explicación diferente, cuando se enteró por Ménager de la intervención pontificia. Él la interpretó como el resultado de las presiones ejercidas por algunos obispos, que se sentían insatisfechos por la forma en que se había producido la *expensio modorum*. Congar escribía: «Como resultado, el pobre Papa está comenzando a hacer de nuevo lo que no logró hacer al final de la tercera sesión... en materia menos delicada»²⁴³. Esta hipótesis no es fácil de reconciliar con la fecha de la nota del Papa; es cierto que en el momento de la votación en el aula y durante la *expensio modorum*, el Papa no residía en Castelgandolfo. En una posterior reconstrucción de los acontecimientos, Glorieux consideraba las observaciones formuladas en la primera parte de la nota del Papa como un texto no escrito por el mismo Papa, sino «recibido» por él durante el verano²⁴⁴. Con arreglo a esta hipótesis, podremos entender por qué esas mismas observaciones aparecían en las enmiendas propuestas por los obispos.

Sin embargo, era evidente que la segunda parte de la nota pontificia se hallaba estrechamente asociada con acontecimientos recientes en el Concilio, y que su autor era Pablo VI²⁴⁵. Esta segunda parte se refiere a las únicas tres enmiendas que parecían más urgentes (nuevamente el nº 7, pero también los nn. 10 y 12). El Papa escribía: «Éstas son

243. JCongar, 8 de noviembre de 1965; II, 467.

244. Glorieux hablaba de «observaciones remitidas al Sumo Pontífice durante el verano» (cf. Glorieux, *Histoire du décret*, 135).

245. La nota pontificia lleva una fecha única (6 de noviembre de 1965), pero está claro que el texto, en realidad, fue escrito en dos partes, compuestas en tiempos diferentes. Ésta es la única manera de explicar la presencia entre las enmiendas de algunas peticiones ya satisfechas en la *expensio modorum* (mes de octubre), con la cual Pablo VI se muestra bastante familiarizado en la segunda parte.

también las observaciones que obtuvieron un notable número de *modi* por parte de los padres, ocultando así a duras penas cierto grado de insatisfacción por la labor de la comisión». Por eso, él esperaba una ulterior intervención de la comisión que hiciera justicia primeramente a las tres observaciones citadas y, en segundo lugar, a las enmiendas nn. 5 y 8, que en la *expensio modorum* han obtenido «una mejora excesivamente débil..., dada la importancia de los temas tratados». En este caso es ciertamente plausible que el comportamiento del Papa se debiera a presiones recibidas de los obispos, aunque no sea fácil, desde luego, determinar la procedencia exacta de las mismas.

La comisión, que se reunió urgentemente el día 8 de noviembre después de ser convocada por teléfono, se encontró, por tanto, ante una delicada tarea. Hay que hacer notar desde un principio que la discusión no manifestaba escrúpulos asociados con la obediencia al Papa. Por el contrario, las enmiendas eran discutidas y sopesadas únicamente a la luz de la estructura global del esquema, de sus equilibrios internos y de una visión compleja de su contenido. Al final, por diferentes razones, la mayoría de las observaciones contenidas en los dos documentos fueron rechazadas, exceptuadas, desde luego, las tres observaciones incorporadas ya al esquema durante la *expensio*.

La n° 3 fue rechazada porque la sustancia de la frase añadida por el Papa se encontraba ya claramente en otros puntos de la misma sección. La n° 4 fue rechazada porque la adición del adjetivo «legítima» exigiría ulteriores explicaciones en el texto. La n° 5 provocó un debate animado. En opinión de Ménager, cada comunidad, en cualquier nivel en que se halle en la constitución de la Iglesia, y no sólo la parroquia, es un ámbito de manifestación del «orden de la caridad». Para Streiff y Larraín, el término «parroquia» abarcaba realidades muy diferentes, como se había visto claramente en Sudamérica. Así que la enmienda fue rechazada, porque podía interpretarse en sentidos muy diferentes²⁴⁶. La n° 6 fue rechazada igualmente, apelándose al debate habido en el aula. Las nn. 8 y 10 tuvieron el mismo destino, mientras que en el caso de la n° 11 (el hecho de sustituir «ius» por «facultas»), el término original fue defendido recurriéndose a la cita de un decreto de la sagrada congregación del Concilio, del que estaba tomado el término «ius». Esencialmente, las dos únicas enmiendas pontificias que la comisión aceptó fueron la n° 7 y la n° 12. Éstas ofrecían el texto de las «variaciones» sobre las que debería votarse, juntamente con la votación sobre la versión definitiva del esquema²⁴⁷.

El día 9 de noviembre, con el respaldo de Felici, a quien se había enviado una copia de la reunión y de las variaciones, se efectuaron las votaciones, con arreglo al reglamento, sobre la *expensio modorum* del esquema acerca del apostolado laical. Después de la misa, que fue celebrada con arreglo al rito bizantino-melquita, y del anuncio de los resultados de la votación sobre el *De revelatione*, Hengsbach leyó su informe general sobre la labor de la comisión. Explicó primeramente las principales enmiendas que se

246. «Por tanto, la comisión decide que la adición no debe admitirse, porque la frase no se entendería claramente y porque, además, se alteraría el debido equilibrio del texto» (*Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 198).

247. El documento entregado a los padres contenía tres *variationes*: la inserción de las palabras «por inspiración de la obediencia y del amor a la Iglesia», y otra frase relativa a la tradición en el n° 12, que se ocupaba de la juventud; y la eliminación de «implicite vel explicite» en el n° 24 del esquema (cf. AS IV/6, 129-130; cf. también *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 203).

habían efectuado en el texto, así como las líneas según las cuales la comisión había realizado su labor de revisión. Accentuó luego la necesidad de leer el esquema a la luz de la *Lumen gentium* y de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (no aprobada aún definitivamente). No hizo referencia alguna a la intervención del Papa, pero la comunicación de las variaciones en una página aparte hizo ver claramente que había habido una intervención en el texto, efectuada en el último instante²⁴⁸.

El resultado de la votación mostró inmediatamente lo muy difundido que estaba el consenso; el mayor número de votos negativos sobre los seis capítulos fue de 16, mientras que en la votación final sobre la totalidad del esquema hubo únicamente 2 votos negativos. Exceptuadas algunas modificaciones de tipo estilístico (que fueron también anotadas cuidadosamente en las actas de la comisión) y un cambio de última hora en la primera de las *variationes*, el texto resultante recibiría su aprobación final durante la sesión solemne el 18 de noviembre de 1965²⁴⁹. En un acto simbólico durante esa sesión, Pablo VI entregó copia del documento a tres auditores varones y a tres auditores mujeres, como si les encargara su aplicación.

Así que también este documento llegó al final de una turbulenta historia, que había comenzado con una decisión personal de Juan XXIII; éste, por sugerencia de Dell'Acqua, había constituido la apropiada comisión preparatoria. El decreto era una completa novedad por ser el primer documento de un Concilio que se ocupaba específicamente de los laicos. Se habían asimilado muchos de los impulsos que el pensamiento acerca del laicado había ido produciendo durante los decenios que habían precedido al Concilio, y representaba una superación de la idea tradicional de la participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Durante los años que siguieron inmediatamente a su promulgación, la gente fue adquiriendo conciencia no sólo de las grandes posibilidades del texto, sino también de sus limitaciones (para ofrecer únicamente dos ejemplos: la falta de una definición teológica del laico, y una no perfecta consonancia con la perspectiva adoptada en el capítulo IV de la *Lumen gentium*). Si al cabo de unos pocos años era posible hablar ya de que se trataba de un decreto anticuado, ello se debía precisamente al dinamismo desencadenado por el documento a causa no sólo de los méritos, sino también de las limitaciones de un esquema que abría amplias perspectivas para la actividad de los laicos en la Iglesia, pero que también permanecía ligado a algunos modelos teológicos y pastorales de una época ya pasada²⁵⁰.

248. Horton se refería a las *variationes* sin asociarlas con una intervención pontificia; en cambio, subrayaba su escasa incidencia sobre la totalidad del esquema. Su atención se centraba, más bien, en la «importante inserción» de la función de las mujeres en la Iglesia (D. Horton, *Vatican Diary* 1965, 132).

249. En esta votación final hubo todavía dos obispos que votaron en contra del esquema, en contraste con los 2340 votos afirmativos (*Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 203).

250. El texto que contenía el ensayo de Glorieux sobre la historia del esquema, recogía también algunas apreciaciones interesantes sobre la situación del laicado unos cuantos años después de la aprobación del decreto. Estas apreciaciones mostraban claramente que se sentía cuáles eran las limitaciones del decreto, especialmente si se contemplaba a la luz de la situación histórica de las Iglesias. Aubert cita la opinión de R. Rémond, un laico eminente, que era bastante crítico con respecto al esquema, y hace notar, más bien, las mayores potencialidades de los capítulos sobre el laicado que se contienen en la *Lumen gentium* (R. Aubert, *I testi conciliari*, 367-368). Para un juicio sobre la labor de la comisión, cf. M. T. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu»*.

La Iglesia bajo la Palabra de Dios

CHRISTOPHE THÉOBALD

Los acontecimientos que rodearon la revisión final del esquema sobre la divina revelación hacen que nos remontemos al comienzo del cuarto período y nos exigen que recorramos de nuevo, pero desde un ángulo diferente, los dos meses que separan la reanudación de la labor del Concilio, el 14 de septiembre de 1965, y la solemne sesión del 18 de noviembre, en la cual se promulgaron a la vez la Constitución dogmática *Dei Verbum* y el Decreto sobre el apostolado de los laicos. Ya en el otoño de 1964, estos dos documentos fueron debatidos, el uno después del otro, y siguieron siendo «vecinos» hasta la votación final.

El lector recordará que el texto enmendado de la futura constitución dogmática había sido distribuido ya el 20 de noviembre de 1964; el nuevo texto se había impreso en columnas paralelas junto al texto anterior, y estaba acompañado por los informes de Florit (sobre los capítulos I y II) y de Van Dodewaard (sobre los capítulos III a VI)¹. Al mismo tiempo se anunció que la votación no se efectuaría sino durante el siguiente período². El día 17 de septiembre de 1965, los padres recibieron el calendario de las votaciones que iban a realizarse a comienzos de la semana siguiente (del 20 al 22 de septiembre). Recordemos que este sencillo procedimiento, perfectamente acorde con el reglamento del Concilio, no fue aceptado sin dificultades; hasta comienzos del cuarto período reinaba la incertidumbre sobre la forma que iba a adquirir la continuidad de los trabajos, una incertidumbre que era primeramente jurídica, pero que está fomentada especialmente por las acciones cada vez más decididas de la minoría.

Cuando el 20 de noviembre de 1964 Felici instó a los padres a que enviaran a la Secretaría del Concilio sus observaciones sobre el texto, les dio a entender que el texto podría ser sometido nuevamente a debate. En efecto, los diferentes esbozos del calendario para el cuarto período mostraban que, al comienzo ya del 23 de diciembre de 1964, no se había planteado realmente la cuestión de una nueva discusión⁴, pero esto dejaba sin

1. AS IV/1, 336-381.

2. Cf. HV 4, 219.

3. AS IV/1, 282.

4. Cf. el informe que Felici remitió a Pablo VI el 23 de septiembre y que presentó a la Comisión de Coordinación (AS V/3, 94-96 y 120-122). Sin embargo, en aquel tiempo el cardenal Urbani, al informar so-

resolver el problema de saber cuál era la situación de las observaciones presentadas sobre un esquema que no había sido sometido aún a votación. El estudio de estas observaciones por Tromp, los memorandos dimanados del *Coetus internationalis patrum* y del Instituto Bíblico, los pasos dados por la minoría al tratar con los órganos rectores del Concilio y con Pablo VI, y lo que llegó a conocerse como las opiniones personales del Papa: todos estos movimientos de opinión manifestaban que las posturas fundamentales adoptadas sobre el *De revelatione* y formuladas ya en 1962, apenas se habían movido y seguían inspirando estrategias opuestas⁵. En el seno de la subcomisión encargada del esquema, un grupo que seguía estando dirigido por el equipo de Florencia-Lovaina (Florit y Charue / Betti y Philips) había decidido, en la víspera de la reapertura del período, que la comisión debía abstenerse de dar cualquier respuesta al *Coetus internationalis patrum*, y debía evitar el formular un nuevo informe sobre las observaciones que habían ido llegando a la Secretaría hasta el pasado mes de enero; pero Florit no quería retirar el informe que su teólogo, U. Betti, había preparado ya durante el verano⁶.

Así que se procedió a la votación durante los días 20 y 21 de septiembre, mientras que la asamblea continuaba el debate sobre la libertad religiosa, que se había iniciado a comienzos del cuarto período. El martes, 21 de septiembre, exactamente después de la muy esperada votación sobre el capítulo II de *De revelatione*, Felici interrumpió el curso de la discusión y propuso la votación de sondeo sobre la libertad religiosa: «¿Están satisfechos los padres con el texto, enmendado de nuevo, acerca de la libertad religiosa como la base para una definitiva declaración, aunque ese texto necesite ser mejorado de conformidad con la doctrina católica de la verdadera religión y con las observaciones formuladas durante la discusión?»⁷. La formulación de la cuestión siguió siendo tema de controversia hasta el último minuto. Prignon comentaba: «Se dio la impresión de que la redacción se había efectuado con miras a lograr una mayoría muy amplia, en función del viaje del Papa a Nueva York». Con 1997 votos a favor sobre un total de 2222 votos emitidos, el resultado era claramente positivo, aunque había aún 224 padres que se oponían al texto: «Éste será uno de los grandes días del Concilio, algo así como un día de locura»⁸.

Comenzó luego el debate sobre el esquema XIII, aunque todavía continuaba la votación sobre los capítulos finales del *De revelatione*. En cuanto se hubo terminado esa votación, al día siguiente (22 de septiembre), comenzó una serie de votaciones sobre el decreto acerca de los laicos; estas votaciones se extendieron desde el jueves, 23 de sep-

bre el texto de *De revelatione*, seguía contándolo entre los esquemas sobre los que había que discutir, antes de proceder a su votación (*ibid.*, 125). La misma idea estaba siendo transmitida en el calendario preparado por Felici para la reunión de la comisión el 11 de mayo de 1965 (*ibid.*, 296-301 y 332-333) y para la reunión del 13 de septiembre (*ibid.*, 347-348).

5. Cf. HV IV, 471-475; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio: La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998, 365-389.

6. Cf. DBetti, 11-13 de septiembre de 1965, en *La «Dei Verbum» trent'anni dopo: Miscellanea in onore di padre Umberto Betti OFM*, Editrice Lateranense, Roma 1995, 356, y en JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586): «Parece que el cardenal Florit está molesto porque su charla fue suprimida, y él está volviendo a la carga; él, ciertamente, querría hablar».

7. AS IV/1, 434.

8. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 1, 3).

tiembre, hasta incluido el lunes, 27 de septiembre, en paralelo con el debate sobre la futura constitución pastoral. El informe preliminar de Hengsbach sobre el decreto acerca de los laicos recordó a los oyentes las conexiones que existían entre este texto, el capítulo V de la *Lumen gentium*, que proporcionaba su base doctrinal, y el esquema XIII, que había sido elaborado por una comisión mixta, formada a partir de la Comisión para el Apostolado de los laicos y la Comisión Doctrinal⁹. Se presentaron 1374 *modi*. Puesto que cierto número de ellos coincidían en los mismos puntos, quedaban por estudiar 659 *modi*. Llevaría buena parte del mes de octubre el examinarlos y el decidir sobre la suerte que deberían correr; la labor sobre cada uno de los seis capítulos fue realizada por una de las seis subcomisiones y quedó terminada en ocho reuniones de toda la comisión.

En cuanto a la votación sobre el *De revelatione*, el resultado mostró que el texto del 20 de noviembre de 1964 había logrado granjear una grandísima mayoría¹⁰. ¿Podría sacarse la conclusión de «que los obispos se sentían cansados y querían votar confiadamente en favor de todos los textos que se les presentaran, exceptuados algunos que trataban sobre puntos ardientemente debatidos, de los cuales los obispos habían llegado a ser más vivamente conscientes, y sobre los que se había atraído especialmente su atención»?¹¹ En realidad, la mayoría pensaba que el actual esquema representaba «un considerable avance sobre el texto inmediatamente anterior», aunque, según Jauffrès, «debía dejarse que algunos especialistas propusieran *modi*»¹². En algunos casos el número de «especialistas» ascendía hasta llegar aproximadamente al 15 por ciento de los votantes¹³. ¿Esos *modi* eran sencillamente las peticiones de especialistas que iban encaminadas a la mejora del texto, sin debilitar el amplio consenso ya alcanzado¹⁴, o bien eran los

9. AS IV/2, 303-305.

10. La votación sobre los distintos números permitía únicamente un «sí» o un «no», mientras que la votación recapituladora sobre cada uno de los seis capítulos permitía expresar *modi*. Capítulo I: 2079 votos emitidos, 1822 votos de «sí», 3 votos de «no» y 248 votos de *placet iuxta modum* (6 votos nulos); capítulo II: 2246 votos emitidos, 1874 votos de «sí», 9 votos de «no» y 354 *placet iuxta modum* (9 votos nulos); capítulo III: 2109 votos emitidos, 1777 votos de «sí», 6 votos de «no» y 324 *placet iuxta modum* (2 votos nulos); capítulo IV: 2233 votos emitidos, 2183 votos de «sí» y 47 *placet iuxta modum* (3 votos nulos); capítulo V: 2170 votos emitidos, 1850 votos de «sí», 4 votos de «no» y 313 *placet iuxta modum* (3 votos nulos); capítulo VI: 2132 votos emitidos, 1915 votos de «sí», 1 voto de «no» y 212 *placet iuxta modum* (4 votos nulos). Puede observarse una considerable variación en el número de votos emitidos, que oscilan entre 2253 (votación sobre los nn. 9 y 10: Escritura / Tradición / Magisterio, el día 21 de septiembre, el día en que se efectuó la votación de sondeo sobre la libertad religiosa) y 2012 votos (votaciones sobre los nn. 23 y 24: la función de los teólogos y la relación entre la Escritura y la teología, el miércoles, 22 de septiembre). Normalmente, el número de votos emitidos descendía en medio de una sesión o después de un acontecimiento importante, como era la votación de sondeo sobre la libertad religiosa (2222 votantes); y, así, en la votación que siguió (sobre los nn. 12 y 13 del *De revelatione*: la interpretación de las Escrituras y la condescendencia divina) el número de votos emitidos descendió hasta llegar a 2064 votos.

11. Observación de Prignon, el 21 de septiembre (Documentos de Prignon, 1589).

12. Cf., por ejemplo, Auguste Jauffrès (último obispo de Tarantaise), que no era miembro de ninguna comisión, en *Carnets conciliaires de Mgr Auguste Jauffrès*, Maison Sainte-Marthe, Aubenas-sur-Ardèche 1992, 249.

13. Capítulo I: 248 *modi* (11, 92%); capítulo II: 354 *modi* (15, 76%); capítulo III: 324 *modi* (15, 36%); capítulo IV: 47 *modi* (2, 1%); capítulo V: 313 *modi* (14, 42%); capítulo VI: 212 *modi* (9, 94%). A esto hay que añadir 1498 enmiendas que había que estudiar.

14. Cf. Jauffrès, 22 de septiembre, en *Carnets conciliaires*, 253.

modi una señal de que un conflicto doctrinal aparecido en 1962 seguía agitando a una parte de la asamblea que era especialmente consciente de las graves cuestiones que se hallaban en juego en la futura constitución?

Para comprender claramente la situación, primero hemos de analizar el esquema sobre el que se había votado, y debemos efectuar el análisis teniendo en cuenta el clima predominante a comienzos del cuarto período. Los informes escritos que acompañaban al esquema nos permiten captar la índole exacta del consenso alcanzado, y también nos permitirán comprender el significado y el alcance de la oposición que aparecían en los votos negativos¹⁵. Sobre esta base podremos abordar luego el tratamiento que la comisión hizo de los 1498 *modi*, estudio que comenzó ya el 22 de septiembre. Vemos que ese tratamiento arroja nueva luz sobre el conflicto doctrinal, así como sobre la manera en que los dirigentes del Concilio llegaron a vérselas con él.

1. Un conflicto doctrinal irreductible

a) El texto presentado para la votación

Para comenzar, los votos emitidos en los días 20, 21 y 22 de septiembre de 1965 confirmaban dos puntos especialmente realzados en los informes que acompañaban al texto del 20 de noviembre de 1964¹⁶: el eje doctrinal del esquema y la estrategia de la subcomisión para salvaguardar lo que se había conseguido venciendo dificultades, a saber, el trazar una clara línea divisoria entre lo que se afirmaba realmente y lo que debía quedar abierto a discusión.

En cuanto *al eje del texto*, debemos tener bien presente, sobre todo, la observación formulada por el relator sobre el *status* de la introducción (nº 1), que ahora había adquirido su forma casi definitiva. Las dos citas, la que situaba la labor doctrinal del Concilio en la línea del kerigma joánico (1 Jn 1, 2-3) y la que indicaba su finalidad universal, a saber, la realización de las tres virtudes teológicas (san Agustín, *De cathechizandis rudibus* IV, 8), quedaban justificadas por el hecho de que «esta Constitución es, en cierto modo, la primera de todas las constituciones de este Concilio, de tal manera que su introducción sirve, en cierto sentido, como introducción para todas ellas»¹⁷. La petición

15. Los votos negativos revelan claramente tres ámbitos de profundo desacuerdo acerca del esquema; los votos negativos se sitúan a grandes rasgos entre 0 (capítulo IV) y 21 (nn. 23 y 24) y 29 (nn. 12 y 13), pero se elevaron rápidamente cuando se trataba de la cuestión de las relaciones entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio (nº 8: 49 votos negativos; nn. 9 y 10: 34 votos negativos), la inspiración de la Escritura (nº 11: 56 votos negativos) y la historicidad de los evangelios (nº 19: 61 votos negativos).

16. La serie compleja de los informes tenía varios niveles: 1) informes que seguían el texto de cada capítulo: al comienzo un informe general con algunas observaciones generales sobre las principales líneas del texto y una conclusión sobre el procedimiento adoptado por la comisión, seguida por informes sobre cada número del capítulo I; una observación preliminar sobre el procedimiento adoptado, seguida por informes sobre cada número del capítulo II; luego los informes sobre cada número de los capítulos III y IV; 2) dos informes sintetizadores, el de Florit sobre los capítulos I y II, y el de Van Dodewaard sobre los capítulos III a VI.

17. AS IV/1, 341, informe sobre el nº 1 (la cursiva es nuestra); cf. también el informe de Florit, del 30 de septiembre de 1964 (AS III/3, 131s).

de que se realzara más el aspecto eclesial de la revelación fue rechazada, porque ese aspecto se encontraba ya realzado en la Constitución sobre la Iglesia. Se ve claramente por el informe del relator que, desde 1964, la Comisión Doctrinal era muy consciente de la conexión que existía entre esos dos importantes textos conciliares, una conciencia compartida ya por todo el Concilio.

Recordemos después la división del texto en dos partes, que se reflejaba, por lo demás, en la labor por dos subcomisiones distintas, encargándose la primera de los dos primeros capítulos sobre la revelación y su transmisión, y encargándose la segunda de los cuatro capítulos siguientes sobre la Escritura (su inspiración e interpretación, el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, su presencia en la vida de la Iglesia). En octubre de 1964, Van Dodewaard resumió la conexión entre las dos partes: después de estudiar las relaciones entre la Escritura y la tradición, centró su atención en la Escritura *en sí misma*, «la cual, dada la orientación del Concilio, debe ser abordada no sólo desde una perspectiva doctrinal, sino también, y principalmente, desde una perspectiva pastoral». Basándose en la afirmación de san Jerónimo según la cual «ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo», se instaba a *todos* los cristianos a la lectura frecuente de las Escrituras (nº 25). Esto presupone que la acentuación pastoral en los cuatro capítulos de la segunda parte se basa en la sólida doctrina y que la función de los eclesiásticos, especialmente de «los profesores de exégesis», se halla bien definida en relación con los juicios doctrinales (nº 12), por un lado, y con los ministros de la palabra (nº 23), por el otro lado¹⁸.

El carácter «orgánico» del texto (*structura organica*), que se manifiesta aquí, se halla mencionado expresamente en el informe general que acompañaba al esquema presentado a votación en septiembre de 1965¹⁹. Este rasgo sería en adelante una norma fundamental a la hora de tratar de cualesquiera mejoras que la comisión pudiera aceptar; el principio encarnado en esta norma se hallaba claramente enunciado: «Una doctrina sólida y bien probada, tomada de la Sagrada Escritura y de la Tradición antigua». Esta doctrina estaba enraizada en una «concepción cristocéntrica y personalista de la revelación»²⁰, que quedaba reflejada en el modo de su transmisión (la naturaleza, el contenido y el tiempo de la tradición constituyan aquí expresamente, por vez primera, el objeto de un documento del Magisterio supremo²¹). Esta concepción tenía también su complementación y su verdadero punto de partida en una teología pastoral de la Escritura que explicitaba la condición a la vez histórica y teológica de las Escrituras, complementándose sin dificultades la totalidad de su proyecto mediante un reposicionamiento de las funciones del Magisterio, de los exegetas y de los teólogos al tratar de la Escritura; su complementación consistiría también en una interpretación de la Escritura que fuera, al mismo tiempo, doctrinal y pastoral.

Sin embargo, fue sorprendente que el informe no hiciera casi ninguna mención del principal conflicto acerca del párrafo fundamental de la constitución, a saber, el párra-

18. AS III/3, 268s.

19. AS IV/1, 340.

20. *Ibid.*, 340 y 380.

21. *Ibid.*, 380.

fo que hablaba de las relaciones entre la Escritura y la Tradición (nº 9). El informe mencionaba únicamente el conflicto por cuanto rechazaba en bloque todas las enmiendas «que pretenden de alguna manera que se cambie el equilibrio, largo tiempo buscado, dentro del texto»²². Esta manera de salvaguardar lo ya conseguido, basada en el principio conciliar de «dejar para ulteriores estudios de los teólogos cualesquiera puntos que estuvieran sometidos aún a debate o que no fueran absolutamente necesarios», fue confirmada por los votos en septiembre de 1965.

Además de validar esta orientación global y la estrategia doctrinal de la comisión, la votación ratificaba cierto número de enmiendas encaminadas a mejorar y unificar lo que ya se había conseguido. El informe enumeraba las más importantes de esas enmiendas²³.

Con respecto a la revelación misma (capítulo I), los principales puntos que hay que hacer notar son una más clara distinción e interrelación de la «revelación sobrenatural» (un término evitado en el esquema mismo) y la «revelación inscrita en el orden de la creación» (nn. 3 y 6); un nuevo énfasis (característico de otros textos conciliares y que se hallaba en la línea de la introducción²⁴), que acentuaba la universalidad de la divina voluntad salvífica; y, finalmente, una acentuación de la «naturaleza personalista del escuchar con fe»²⁵. Siguiendo a san Ireneo, el capítulo sobre la transmisión de la revelación (capítulo II) distingue más claramente entre la tradición divina y apostólica y la tradición eclesial²⁶; la primera, por ser definitiva y suficiente²⁷, no es susceptible *en sí misma* de cualquier progreso; el progreso corresponde exclusivamente a la comprensión interior que los seres humanos pueden adquirir de ella a lo largo de la historia. La comprensión que la Iglesia tiene de la Biblia y su reconocimiento del canon de las Escrituras son el ejemplo más claro de este creciente entendimiento (nº 8).

La contrapartida de estos puntos es la distinción, nuevamente introducida en el texto en el nº 9, entre los portadores de la tradición apostólica (el ministerio constitutivo de los apóstoles) y aquellos que la preservan, la explican y la difunden (el ministerio de los obispos)²⁸. El texto tocaba aquí cuestiones ya abordadas en el capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia. Esto se aprecia clarísimamente en el nº 10, que se ajusta

22. *Ibid.*, 352.

23. *Ibid.*, 378-380.

24. Cf., por ejemplo, *Lumen gentium*, 2, 9, 16 y 17 (la *Lumen gentium* había sido promulgada ya).

25. AS IV/1, 370; cf. también *ibid.*, 345, informe sobre el nº 5 (B): «Muchos han pedido que se proponga una descripción más bíblica y más personalista de la fe, que corresponda mejor a la descripción dada ya de la revelación».

26. *Ibid.*, 353 (C) y 379.

27. *Ibid.*, 353 (B).

28. La doble distinción entre tradición divina y apostólica y tradición post-apostólica, por un lado, y entre el ministerio constitutivo de los apóstoles y el magisterio de los obispos, por el otro lado, puede verse especialmente en la intervención de Léger, el día 1 de octubre de 1964 (AS III/3, 182-195). La distinción procede del grupo de Montreal (cf. G. Routhier, *L'itinéraire d'un Père conciliaire: Le Cardinal Léger: CrSt 19* [1998] 89-147, especialmente 128-141), pero fue compartida igualmente por otros oradores, por ejemplo, Van Dodewaard, relator de los capítulos III-VI (AS III/3, 229). Un análisis del informe que acompañaba al texto del 20 de noviembre de 1965 (capítulo II) nos hace ver claramente que la petición de Léger fue aceptada. Si quedan todavía ambigüedades en las fórmulas del texto, eso tendrá que decidirlo una evaluación final.

a la definición general del Magisterio auténtico propuesta en la *Lumen gentium*, 25²⁹, pero hace mayor énfasis en la trascendencia de la revelación con respecto a su interpretación autorizada³⁰.

El informe sobre los capítulos III-VI hacía notar cierto número de enmiendas que contribuían principalmente a unificar la doctrina en las dos partes del texto. La principal corrección en el capítulo III se refería a la inspiración y a la verdad de las Escrituras (nº 11), un punto delicado, como veremos, y logrado sólo con dificultades durante la revisión de noviembre de 1964³¹, a saber, que la declaración que dice que las Escrituras enseñan «verdad *salvífica*» queda justificada a la luz del concepto de revelación dado en el capítulo primero, según el cual «la palabra implica *hechos* que en las Escrituras se hallan asociados (*iunguntur*) con la historia de la salvación»³².

En el importante párrafo teológico sobre la «condescendencia de la sabiduría divina» en las Escrituras (nº 13), se omitió la reserva «quedando siempre salvaguardada la verdad y la santidad de Dios», y se introdujo una cita de san Juan Crisóstomo para hacer ver claramente —de nuevo en armonía con el concepto de autorrevelación— que aquí se trataba de una «norma constante de la acción divina al tratar con la humanidad, una norma que se verificaba en las Sagradas Escrituras, en la Iglesia y en la Encarnación, donde lo divino está asociado con lo humano»³³.

En el capítulo IV, sobre el Antiguo Testamento, lo mismo que en el capítulo primero, los revisores dieron una expresión más vigorosa a lo que se decía acerca de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios (nº 14), y corrigieron una teología que hablaba del final del Antiguo Testamento (lo cual estaría también en contradicción con la doctrina de la *Nostra aetate*) y acentuaron más intensamente la aportación positiva del Antiguo Testamento (nn. 15 y 16)³⁴.

El capítulo V, sobre el Nuevo Testamento, comenzaba ahora con el kerigma paulino tal como se halla sintetizado en Rom 1, 16: «El poder de Dios para la salvación de todos los que creen» (nº 17); esto respondía a la concepción kerigmática de la revelación y de la fe en el capítulo primero. En otro punto delicado se suprimió la observación polémica contra la teoría (asociada quizá con Bultmann) de la creatividad de la comunidad primitiva (nº 19). En cuanto al capítulo final, sobre las Sagradas Escrituras en la vida de la Iglesia, es notable principalmente que desapareciera el énfasis sobre el papel normativo de las Escrituras, que son capaces «de guiar y de juzgar toda la predicación de la Iglesia e incluso a la misma religión cristiana».

29. AS IV/1, 354, informe sobre el nº 10 (A) y (B). Cf. también *Lumen gentium*, 19-20. Un análisis detallado descubre diferencias importantes entre la postura adoptada en la *Dei Verbum*, 9, y la adoptada en *Lumen gentium*, 19-20: mientras que la Constitución sobre la Iglesia rehúsa introducir el concepto de «la muerte de los apóstoles», vemos que la Constitución sobre la revelación rehúsa introducir el concepto de «finalización de la revelación con la muerte de los apóstoles», porque «la fórmula no carece de dificultades, y ello por varias razones» (*ibid.*, 354, informe sobre el nº 4).

30. *Ibid.*, 354, informe sobre el nº 4.

31. Cf. HV 4, 219.

32. AS IV/1, 358s (F).

33. *Ibid.*, 360 (A).

34. *Ibid.*, 365 (M), (L) y (P); cf. también *ibid.*, 359, el informe sobre el nº 12 (K), que acentuaba la unidad de los dos Testamentos como un principio para interpretar las Escrituras.

Entre estas mejoras votadas, los problemas que resultaban particularmente delicados eran: la relación entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio (nn. 8-10), el efecto de la inspiración sobre la verdad de las Escrituras (nº 11) y la cuestión de la historicidad de los evangelios (nº 19). El número más elevado de votos negativos sobre estos tres puntos mostraba la persistencia de alguna oposición al texto. Esta oposición debe situarse dentro del marco de las enmiendas ya rechazadas por la comisión en 1964 y de las razones dadas para esos rechazos. La mayoría de esos rechazos tenían que ver de hecho con el eje central de los documentos. Se hallaba en juego el significado de la fórmula que aparecía en la introducción y que situaba la doctrina «en la senda misma del concilio Vaticano I». ¿Qué lugar habría que conceder al Magisterio reciente en comparación con «la Sagrada Escritura y la Tradición antigua»³⁵, que en realidad determinaban la dirección adoptada en el texto? Esta cuestión subyacente no se mencionaba ya ni siquiera en el informe.

« La diferencia entre el enfoque bíblico y patrístico, por un lado, y la perspectiva adoptada por el Magisterio reciente, por el otro lado, aparecía de hecho subrepticamente cuando la comisión se negó a modificar el pasaje central sobre «la conexión intrínseca entre acontecimientos y palabras en la revelación» (nº 2), argumentando que el texto hablaba de la revelación «en su devenir inicial (*in primo fieri*) o como una economía (*oeconomia*)»³⁶, mientras que cierto número de enmiendas reflejaban una concepción verbal y doctrinal de la revelación tal como la encontramos en los textos del Vaticano I³⁷. Varios padres se sentían disgustados por el lenguaje sacramental del texto, y por la analogía establecida entre los acontecimientos o acciones de la Biblia y los sacramentos cristianos³⁸; una dificultad que ellos volvían a encontrar cuando, al final del texto (nº 21), se establecía la analogía entre la Palabra de Dios y la Eucaristía³⁹.

En torno a este punto clave podemos agrupar otras enmiendas que eran refractarias al enfoque «económico» y «kerigmático» adoptado en el esquema; por ejemplo, la actitud de quienes protestaban de que el tratamiento del «conocimiento natural de Dios» quedara relegado al final del capítulo primero⁴⁰; la de aquellos que querían, por el contrario, que se reintrodujera en este punto la orientación sobrenatural del hombre histórico⁴¹; la de quienes proponían que, en la sección sobre la fe, se tratara del aspecto apologetico de los signos⁴²; y, finalmente, la de quienes querían que se introdujeran doctrinas tales como la Trinidad⁴³ o la redención⁴⁴ en la descripción de la economía de la revelación, como si a Cristo hubiera que considerarlo como a un revelador (de doc-

35. AS IV/1, 340.

36. *Ibid.*, 342 (C).

37. Cf. el informe de Florit, del 30 de septiembre de 1964, en AS III/3, 132: «Dios se revela a sí mismo no sólo por medio de palabras, sino también por medio de las acciones que Él realiza en la historia de la salvación».

38. AS IV/1, 342 (B) y (C).

39. *Ibid.*, 375, informe sobre el nº 21 (C).

40. *Ibid.*, informe sobre el nº 2 (A).

41. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 6 (A).

42. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 5 (C).

43. *Ibid.*, 342, informe sobre el nº 2 (B).

44. *Ibid.*, 344, informe sobre el nº 4 (D).

Entre estas mejoras votadas, los problemas que resultaban particularmente delicados eran: la relación entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio (nn. 8-10), el efecto de la inspiración sobre la verdad de las Escrituras (nº 11) y la cuestión de la historicidad de los evangelios (nº 19). El número más elevado de votos negativos sobre estos tres puntos mostraba la persistencia de alguna oposición al texto. Esta oposición debe situarse dentro del marco de las enmiendas ya rechazadas por la comisión en 1964 y de las razones dadas para esos rechazos. La mayoría de esos rechazos tenían que ver de hecho con el eje central de los documentos. Se hallaba en juego el significado de la fórmula que aparecía en la introducción y que situaba la doctrina «en la senda misma del concilio Vaticano I». ¿Qué lugar habría que conceder al Magisterio reciente en comparación con «la Sagrada Escritura y la Tradición antigua»³⁵, que en realidad determinaban la dirección adoptada en el texto? Esta cuestión subyacente no se mencionaba ya ni siquiera en el informe.

La diferencia entre el enfoque bíblico y patrístico, por un lado, y la perspectiva adoptada por el Magisterio reciente, por el otro lado, aparecía de hecho subrepticamente cuando la comisión se negó a modificar el pasaje central sobre «la conexión intrínseca entre acontecimientos y palabras en la revelación» (nº 2), argumentando que el texto hablaba de la revelación «en su devenir inicial (*in primo fieri*) o como una economía (*oeconomía*)»³⁶, mientras que cierto número de enmiendas reflejaban una concepción verbal y doctrinal de la revelación tal como la encontramos en los textos del Vaticano I³⁷. Varios padres se sentían disgustados por el lenguaje sacramental del texto, y por la analogía establecida entre los acontecimientos o acciones de la Biblia y los sacramentos cristianos³⁸; una dificultad que ellos volvían a encontrar cuando, al final del texto (nº 21), se establecía la analogía entre la Palabra de Dios y la Eucaristía³⁹.

En torno a este punto clave podemos agrupar otras enmiendas que eran refractarias al enfoque «económico» y «kerigmático» adoptado en el esquema; por ejemplo, la actitud de quienes protestaban de que el tratamiento del «conocimiento natural de Dios» quedara relegado al final del capítulo primero⁴⁰; la de aquellos que querían, por el contrario, que se reintrodujera en este punto la orientación sobrenatural del hombre histórico⁴¹; la de quienes proponían que, en la sección sobre la fe, se tratara del aspecto apológico de los signos⁴²; y, finalmente, la de quienes querían que se introdujeran doctrinas tales como la Trinidad⁴³ o la redención⁴⁴ en la descripción de la economía de la revelación, como si a Cristo hubiera que considerarlo como a un revelador (de doc-

35. AS IV/1, 340.

36. *Ibid.*, 342 (C).

37. Cf. el informe de Florit, del 30 de septiembre de 1964, en AS III/3, 132: «Dios se revela a sí mismo no sólo por medio de palabras, sino también por medio de las acciones que Él realiza en la historia de la salvación».

38. AS IV/1, 342 (B) y (C).

39. *Ibid.*, 375, informe sobre el nº 21 (C).

40. *Ibid.*, informe sobre el nº 2 (A).

41. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 6 (A).

42. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 5 (C).

43. *Ibid.*, 342, informe sobre el nº 2 (B).

44. *Ibid.*, 344, informe sobre el nº 4 (D).

trinas), siendo así que él mismo *es* revelación («mediador y plenitud de toda la revelación»)⁴⁵. La dificultad básica aparecía finalmente en la redacción de la sección dedicada al acto de fe; en ella el informe trataba de justificar el mantenimiento de dos lenguajes, el enfoque bíblico o personalista y la perspectiva escolástica o doctrinal: «La fe implica por su naturaleza la aceptación de una doctrina; por otro lado, esta aceptación es esencialmente un acto de entrega a Dios»⁴⁶.

Otras enmiendas rechazadas en noviembre de 1964 se hallaban situadas igualmente en el mismo marco doctrinal y apologético, trazado por el concilio Vaticano I, y que se había ido precisando progresivamente durante el período modernista. Señalaremos especialmente algunas observaciones sobre la inspiración, que estaban encaminadas a reducir el papel de los autores⁴⁷ o a reintroducir el concepto escolástico de instrumento (capítulo III)⁴⁸; quizá también la propuesta de hablar explícitamente de la ley y del decálogo (capítulo IV)⁴⁹; o, nuevamente, el problema de la historicidad de los evangelios (capítulo V)⁵⁰. La cuestión disputada de la mayor amplitud objetiva de la Tradición en comparación con la de las Escrituras (el centro neurálgico del sistema doctrinal romano) aparece únicamente al final del informe⁵¹, y entonces lo hace de manera restringida, cuando la comisión defiende, por un lado, el objeto del capítulo VI, que trata de las *Escrituras* en la vida de la Iglesia (y no de la Palabra de Dios en general o de la Tradición)⁵², y, por otro lado, acepta que la función reguladora de la Escritura se exprese de manera menos absoluta⁵³, y que de sus relaciones con la tradición se hable «sin prejuzgar cuestiones disputadas»⁵⁴.

Las tres cuestiones litigiosas, mencionadas anteriormente, se sitúan claramente en el sistema doctrinal antimodernista, cuyos elementos principales se acaban de recordar, y, más exactamente, se sitúan en el terreno de las *mediaciones* de la revelación, de las que se trata en los capítulos II a VI. El hecho de que esos tres puntos experimenten, en septiembre de 1965, un número más elevado de votos negativos, significaba que una pequeña minoría no aceptaba ni las explicaciones ofrecidas por la comisión acerca de la «verdad salvífica» de las Escrituras, ni el relativo silencio que se había hecho entonces con respecto al problema de la historicidad de los evangelios ni con respecto a la mayor amplitud de la tradición en comparación con la amplitud de las Escrituras.

¿Cómo tendremos que valorar esta discreción y, sobre todo, la ausencia de argumentos en el informe sobre el capítulo II, ausencia que fue justificada *formalmente* por un «mandato (*officium*) al que la comisión sigue estando ligada»?⁵⁵ El principal argumen-

45. *Ibid.*, 342, informe sobre el n° 2 (D).

46. *Ibid.*, 345, informe sobre el n° 5 (B).

47. *Ibid.*, 358 (D).

48. *Ibid.*, 360, informe sobre el n° 11.

49. *Ibid.*, 364.

50. *Ibid.*, 369s, informe sobre el n° 19 (D).

51. Por primera vez en el n° 17 del informe, en el cual la comisión introdujo la reserva de que «no todo está relatado en el Nuevo Testamento» (*ibid.*, 369 [E]).

52. *Ibid.*, 375 (A).

53. *Ibid.*, 375, informe sobre el n° 21 (E).

54. *Ibid.*, 376, informe sobre el n° 24 (N).

55. *Ibid.*, 352, una observación preliminar (con una referencia retrospectiva a AS III/3, 82).

to, a saber, «el equilibrio alcanzado» que no debe ya alterarse, y que «deja los puntos debatidos para futuros estudios de los teólogos»⁵⁶, no tenía peso alguno a los ojos de una minoría para la cual la cuestión disputada no era una *cuestión teológica* entre otras muchas, una cuestión que pudiera dejarse en suspenso, sino que era un elemento esencial de la *doctrina católica*, como puede verse por el alegato de Franič, relator de la minoría, en septiembre de 1964⁵⁷. Esta observación, que se ajustaba plenamente al sistema doctrinal del Vaticano I, explica la progresiva escalada en los medios utilizados por la minoría para ganar la causa no sólo durante la intersesión, sino también a partir de septiembre de 1965⁵⁸.

Desde un punto de vista material, la subcomisión quería escapar del callejón sin salida, desarrollando, por vez primera en la historia, el concepto de tradición en toda su amplitud, «no sólo en su aspecto verbal, sino también, de acuerdo con el capítulo I, como algo real y vivo, inscrito en la vida de la Iglesia y actuante en ella»⁵⁹. Sin embargo, lo único que consiguió fue esbozar el problema. El *votum* del Instituto Bíblico (enero de 1965), que era más consciente de la dificultad real, cuestiona enseguida la utilización del vocabulario doctrinal para la descripción de la economía o de la historia de la salvación⁶⁰. Pero el Instituto Bíblico, por esta razón y por otras⁶¹, se encontraba a sí mismo en oposición (aunque no muy activa) con el memorando de Carli⁶².

En todo caso, esta oposición y, más exactamente, la dificultad para superar una confusión entre la perspectiva doctrinal del Vaticano I y el enfoque a la vez «económico» y «kerigmático» del acontecimiento de la revelación, un acontecimiento no sólo pasado, sino que seguía siendo también actual, impedían que se prestara atención al aspecto ecuménico, que era mantenido especialmente por Léger y por los teólogos de Montreal. Éstos se hallaban preocupados, queriendo que se distinguiera más claramente entre la revelación o la Tradición apostólica y su recepción o interpretación por la Iglesia y, en particular, por el Magisterio.

Ahora bien, las fronteras habituales entre las corrientes conciliares aparecían confusas aquí; de hecho, es difícil no asombrarse de la extraña connivencia, *precisamente en este punto*, entre la orientación de Léger y el memorando de Carli, quien se oponía igualmente (pero según las líneas del capítulo IV de la Constitución *Dei Filius* del Vaticano I y el célebre adagio de Vicente de Lérins) a la confusión entre la Tradición apostólica y la comprensión de la misma con la ayuda del Espíritu Santo y bajo la dirección

56. AS III/3, 133; AS IV/1, 380.

57. AS III/3, 124-129, especialmente 128.

58. Las *animadversiones* dimanadas del *Coetus internationalis patrum* y compuestas por Carli cuestionaban específicamente la apelación formal a un «mandato», presentada por el relator de la mayoría.

59. AS III/3, 82; AS IV/1, 380.

60. Cf. la crítica que atribuía a «acciones» la capacidad para «manifestar y confirmar *doctrina*» (nº 2), y el rechazo del desplazamiento que deja de hablar de la «verdad» que es Cristo (nº 2) y se pone a hablar de la aceptación de una «verdad» entendida como «doctrina» en el sentido escolástico del término (nº 5). Éstos se cuentan entre los *Modi qui proponuntur pro schemate «De divina revelatione»* (en Documentos de Florit, 245, 1 y 3).

61. Por ejemplo, la crítica del adjetivo «sagrado», cuando está asociado con «tradición» (sagrada) (*ibid.*, 4).

62. Cf. HV IV, 472-475.

del sagrado Magisterio⁶³. Pero mientras que Léger introducía la distinción para acentuar más claramente la trascendencia de la Palabra de Dios, Carli lo hacía para afirmar que la Iglesia posee ya la plenitud de la verdad objetiva⁶⁴. Podrían señalarse otras proximidades; por ejemplo, el rechazo por Carli y por los exegetas del Instituto Bíblico de la polémica fórmula: «El Magisterio no está por encima de la Palabra, sino que se encuentra al servicio de ella».

Tales eran las tensiones, visibles o menos visibles, reveladas por el esquema y por los informes que lo acompañaban. Éstos, distribuidos ya a los padres en noviembre de 1964, habían sido utilizados, en el momento de la votación en septiembre de 1965, por los movimientos de pensamiento que acaban de describirse: oposiciones antiguas, desde luego, pero avivadas ahora por la barrera del «equilibrio textual» que la comisión imponía a la asamblea conciliar. La inmensa mayoría de los votos ponía un sello de aprobación a esta estrategia, al eje central del documento y a las mejoras efectuadas para lograr una mayor unificación del texto. Pero los votos negativos confirmaban la existencia de un conflicto doctrinal, cuyos antecedentes globales comenzaban a desaparecer de la conciencia de las personas implicadas, poniendo así en primer plano los tres ámbitos principales de desacuerdo. Éstos constituirían ahora el tema del debate en la Comisión Doctrinal y darían origen a nuevas estrategias.

b) *Enmienda del texto por la pequeña Comisión asesora*

En la tarde misma de la última votación, una pequeña comisión técnica, que trabajaba en Santa Marta, comenzó la tarea de estudiar los 1498 *modi*. Los miembros de la comisión eran Charue, vicepresidente de la Comisión Doctrinal; dos relatores, Florit y Van Dodewaard; y dos secretarios, Philips y Tromp. A petición de Florit, el grupo añadió a Betti «como secretario» y, a instancias de Tromp, añadió también a Heuschen⁶⁵. Durante ocho reuniones de dos horas de duración, entre los días 22 y 30 de septiembre, la comisión examinó todas las enmiendas propuestas por los padres y redactó sus propias propuestas⁶⁶. En su informe, Tromp hizo notar que el elevado número de votos de *placet iuxta modum* no reflejaba el número de los *modi*, porque muchos de ellos coincidían entre sí. De hecho, la comisión entera debía examinar un total de 208 *modi*, de los cuales sesenta (el 28,8%) se referían al capítulo II⁶⁷.

63. Cf. *Animadversiones in schema de «Divina revelatione»* (Documentos de Florit, 244, 2s).

64. Cf. *ibid.*, 2.

65. Cf. RT 8, 4ss; JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 8s). Tan sólo el informe de Tromp menciona la presencia de Van Dodewaard. Betti, que pudo no haber sido invitado como experto, desempeñó un papel nada menospreciado en la secuencia de los acontecimientos.

66. El grupo abordó en los días 22 y 23 de septiembre el capítulo I, en los días 23, 24 y 25 el capítulo II, en el día 27 los capítulos III y IV, en el día 28 el capítulo V, y en el día 30 el capítulo VI (la primera reunión de la Comisión Doctrinal había tenido ya lugar el 29 de septiembre) (cf. U. Betti, *Cronistoria della costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, en *La costituzione dogmatica sulla divina Revelazione* [Torino 1966], 40s). Tromp habló únicamente de siete reuniones, pasando en silencio la última reunión de todas, sobre el capítulo VI (RT 8, 4).

67. RT 8, 4.

A juzgar por la experiencia de los miembros belgas del equipo, la atmósfera en que se realizaba la labor era excelente e inspiraba confianza⁶⁸, pero ocultaba dificultades radicales, que pronto se mostraron como influencias externas, algunas procedentes de lugares muy elevados, y que comenzaron a dejarse sentir en el seno mismo de la pequeña comisión. El informe de Tromp no dice nada acerca de ellas; por eso debemos recurrir a los diarios de otros teólogos del grupo, a fin de enterarnos de qué se trataba.

Una primera intervención externa estuvo vinculada con Betti, quien había sido invitado por Mons. Colombo, teólogo del Papa («expresando el deseo de la autoridad más alta»), para que asistiera a la reunión de la Conferencia episcopal italiana el día 15 de septiembre, «a fin de que pudiera proponer a los obispos dos *modi* capaces de acentuar no sólo el papel del Magisterio en la salvaguardia y el progreso de la Tradición, sino también el papel de la Tradición misma en el acto de comunicársenos el *conocimiento* de la revelación en su totalidad»⁶⁹. Él formuló entonces una primera adición a la segunda parte del n° 8, que, basándose en san Ireneo, declaraba que la percepción tanto de las cosas como de las palabras transmitidas se incrementa «sobre todo por medio de la predicación de aquellos que, mediante la sucesión episcopal, han recibido el carisma seguro de la verdad»; y formuló también una segunda adición al n° 9, que sacaba la conclusión de lo que se había dicho acerca de las relaciones entre la Escritura y la Tradición, a saber, «que la totalidad de la doctrina católica no podía *probarse* únicamente por la sola Escritura»⁷⁰.

Por eso, no nos sorprende el ver que Betti confiese su «preocupación por llamar la atención de la comisión sobre estas dos adiciones, que él mismo había sugerido al episcopado italiano el día 16 de septiembre y que estaban apoyadas por un número sustancial de padres»⁷¹. El primer *modus*, que había sido respaldado por 175 padres, fue aceptado por la pequeña comisión; la otra enmienda, defendida por 111 padres, dio origen a un debate en el cual una segunda intervención externa desempeñó un papel importante.

Pero antes de hablar de este acontecimiento, señalaremos que este *modus* era únicamente uno de los tres *modi* que se refieren no al problema de la extensión material de las Escrituras y de la Tradición, sino a la cuestión de *nuestro conocimiento* de la revelación evangélica. Porque 154 padres pedían que, en el n° 8, después de mencionarse el canon de las Escrituras, se añadiera que la Tradición «nos da a *conocer* también como Palabra de Dios esas verdades que no pueden reconocerse únicamente por la sola Escritura»; otros ocho padres sugerían la misma idea, pero en una fórmula más extensa (*modus* 36). La enmienda propuesta por Betti tenía la misma finalidad, pero estaba inserta

68. Cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 8s) y 25 de septiembre (Documentos de Prignon, 1591, 3): «En la pequeña comisión técnica que preparó la *expensio modorum* para la comisión sobre la revelación, Florit fue bastante conciliador; Betti se mostró incansable en la defensa del texto contra las mejoras propuestas; Tromp mostró una confianza cada vez mayor en Mons. Heuschen, hasta el punto de dejar en sus manos toda la labor de secretaría que debiera haber realizado él mismo. Mons. Heuschen regresaba todos los días al colegio con todas las propuestas de mejora, las clasificaba, etc. Él mismo preparó las propuestas para la comisión técnica, y el padre Tromp daba por bueno, casi a ciegas, todo lo que Mons. Heuschen había preparado y que la comisión decidía».

69. DBetti, 9-13 de septiembre de 1965, 356.

70. *Ibid.*, 16 de septiembre de 1965, 356s.

71. *Ibid.*, 23-25 de septiembre de 1965, 358.

en el nº 9 (*modus* 40 D). Finalmente, tres padres pidieron que el nº 10, que decía que el Magisterio «se nutre del único depósito de la fe, a saber, la Palabra de Dios, y que todo lo que él propone para que se crea, ha sido revelado por Dios», se complete añadiendo en este punto: «Pero la doctrina católica en su totalidad no puede *probarse* únicamente por la sola Escritura» (*modus* 56). Esta concentración de 276 peticiones en tres párrafos (nn. 8, 9 y 10), además del hecho de que Betti consiguiera ganar la prioridad para el suyo propio (anexo al nº 9: *modus* 40 D)⁷², fueron de capital importancia para la continuación del debate.

Pero entonces precisamente una segunda intervención externa, por mediación esta vez de Tromp, cambió el curso del debate. En la tarde del día 24 de septiembre, el secretario de la Comisión Doctrinal hizo que explotara «una pequeña bomba», cuando anunció a los miembros del grupo de trabajo que, al miércoles siguiente, la reunión comenzaría leyéndose a la comisión «una carta procedente de muy alto, que... proponía dos, tres pequeñas modificaciones sobre el tema de la tradición»⁷³. Sabemos ahora que, el 23 de septiembre, Ottaviani tuvo que haber recibido, por orden del Papa y por mediación de Felici, la carta que Siri había enviado al Papa al comienzo mismo del mes⁷⁴.

Al día siguiente, 24 de septiembre, Ottaviani tuvo que haber recibido también, por la misma vía jerárquica, la sugerencia personal del Papa de que la comisión hablara más claramente y de manera más explícita acerca de «la naturaleza constitutiva de la Tradición como fuente de revelación»⁷⁵. Pero, mientras que el memorando de Siri entendía la idea de «tradición constitutiva» como idea que identificaba la Tradición con el Magisterio («es evidente que un libro divino tiene que tener, sobre todo, a su disposición un medio de interpretación adecuado a él, es decir, un medio apoyado por la misma autoridad divina»⁷⁶), el Papa en su nota la entendía más bien como había hecho el concilio de Trento, a saber, como tradición oral: «Según la cita de san Agustín, añadida a su carta, hay muchos puntos que la Iglesia universal mantiene y que, por esta razón, son creídos perfectamente como preceptos venidos de los apóstoles, aunque no los encontremos escritos»⁷⁷.

Por tanto, se comprende fácilmente que, según Philips, Tromp hablara de la «carta procedente de muy alto». «No está claro si se trataba de la tradición en general, en contraposición a la Escritura, o de la diferencia entre la tradición constitutiva (los apóstoles) y la tradición preservada por el Magisterio»⁷⁸. Si damos crédito a la información

72. Por eso, al *modus* 36 y al *modus* 56 se les añadió una referencia a la respuesta dada al *modus* 40 D; cf. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, prooemium et caput II* (Documentos de Florit, D 247, 6 y 9).

73. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 5s).

74. Carta de Siri al Papa, del 5 de septiembre de 1965, con tres anexos (uno de ellos sobre el esquema acerca de la revelación), comunicada por el secretario de Estado al secretario del Concilio el día 15 de septiembre, y comunicada a su vez por este último a Ottaviani, presidente de la Comisión Doctrinal, el 23 de septiembre (AS V/3, 352-354 y 376).

75. AS V/3, 377.

76. *Ibid.*, 354.

77. *Ibid.*, 377.

78. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 6). La misma vacilación acerca de las opiniones del Papa aparece en el informe de Prignon después de la reunión de los moderadores con

que aparece en el diario de Prignon, Philips presintió con asombrosa precisión que algo se le escapaba en aquel momento: la ambigüedad de las dos cartas, enviadas en nombre de la misma «autoridad superior» y que atribuían dos significados claramente diferentes al concepto de «tradición constitutiva».

Según las informaciones que se proporcionan en los diarios, vemos también que Tromp, que no conocía el contenido de la famosa «carta», anunciaba que ésta llegaba en apoyo de su propia estrategia en el momento mismo en que se estaban discutiendo los tres *modi* relativos a los nn. 8, 9 y 10. Tromp se benefició del debate para conceder, de nuevo, crédito a un pequeño número de *modi* que pedían que el esquema hablara de una «tradición propiamente constitutiva» en el sentido de tener una extensión *material* mayor que las Escrituras⁷⁹. En ese momento Tromp se refirió a «la carta de Felici» (¿cuál de las dos cartas?) «en la que se dice que el Papa piensa con arreglo a la misma línea»⁸⁰. La situación producida por esta intervención espontánea fue muy importante, puesto que reveló las estrategias diferentes de los tres principales teólogos de este eje romano-florentino y belga.

Betti, «un incansable defensor del texto»⁸¹, ofreció primeramente un argumento jurídico, basado en el sentido común: el Papa, al poseer la autoridad y los medios para hacerlo, será capaz de dar a conocer *con completa claridad* su pensamiento; con todo, el realismo exige que reconozcamos que por el momento «no podemos avanzar más allá de la proposición de los 111 padres»⁸². Philips, o mejor, «Charue, Philips y Heuschen *preveían* una respuesta en el curso de la reunión, e introdujeron en los pasajes discutidos en la carta [¿de la cual nadie tenía conocimiento directo!] modificaciones que son aceptables y que no cierran la puerta al diálogo con los protestantes y que, además... son verdaderas y están redactadas de forma que eviten cualquier ruptura»⁸³. En esta información ofrecida por Prignon, vemos la armoniosa mezcla entre una convicción básica⁸⁴, una anticipación estratégica que rayaba en la autocensura y la habilidad que es característica de la labor de Philips. La finalidad de sus esfuerzos y de los de Heuschen era,

el Papa, el 28 de septiembre: «Pregunté entonces al cardenal Suenens si el Papa había hablado del *De revelatione*. 'Sí -dijo-, pero muy poco. No obstante, afirmó que había algunas inexactitudes en el capítulo sobre la Tradición: que no se distinguía suficientemente entre la tradición apostólica y otras tradiciones, y que no se hacía suficiente énfasis en la importancia de la Tradición apostólica'. Eso es, al menos, lo que el cardenal me dijo. No se ajusta por completo al contenido de la carta enviada a la comisión, carta de la que el padre Tromp hablaba» (JPrignon, 28 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1594, 3s]).

79. Se hace referencia a los dos *modi* que tratan de hacer que el esquema afirme la insuficiencia *material* de las Escrituras, una deficiencia compensada por la Tradición: *modus* 21, «Verdades que los apóstoles revelaron oralmente, pero que no se han conservado en los libros escritos, han llegado a nosotros por la Tradición»; y *modus* 42, apoyado por tres padres que reclamaban una adición que declarase que hay «dos fuentes -en el sentido verdadero y propio de este término- de la revelación y de la fe».

80. DBetti, 23-25 de septiembre de 1965, 358.

81. Cf. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 3).

82. DBetti, 23-25 de septiembre de 1965, 358, la cursiva es nuestra.

83. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 6), el comentario está añadido entre corchetes.

84. *Ibid.*: «Mons. Philips me dijo varias veces que él está sustancialmente de acuerdo con lo que se está pidiendo, y que ello expresa bastante bien sus propias opiniones, pero que el procedimiento implicado es evidentemente muy perturbador e inquietante».

pues, introducir una variante en la fórmula de los 111 padres (detrás de la cual nadie parece haber sospechado que se encontraba Betti como autor), a saber, «que cuando se nos pide desde lo alto la afirmación explícita de que no todas las cosas se hallan en la Escritura, el texto debe decir: no todas las cosas pueden hallarse o probarse directamente recurriendo a la Escritura. La palabra 'directamente' salva la totalidad del esquema»⁸⁵.

Tromp aceptó esta ligera modificación, mientras que Betti le ofreció una resistencia «apasionada»⁸⁶. El diario de este último revela su motivo: él preveía que la nueva formulación iba a facilitar la doble interpretación. Pudiera ser que la introducción de «directamente» no cambiara nada, con tal de que se entendiera por ella que necesitamos la ayuda de la Tradición, puesto que no todo puede probarse directamente por la Escritura. «Pero la pequeña adición puede también cambiarlo todo, si la intención es afirmar que toda verdad puede ser probada indirectamente por la Escritura, simplemente porque la Escritura demuestra la existencia de un Magisterio infalible y la indefectibilidad de la Iglesia, de tal manera que el Magisterio pueda definir una verdad sin referencia alguna a la Escritura, y esa verdad deba considerarse, no obstante, como divinamente revelada, simplemente porque la Escritura da testimonio de la infalibilidad del Magisterio que la defiende, y de la indefectibilidad de la Iglesia que la profesa». Más aún, Betti sacaba la conclusión de que era evidente que Tromp entendía lo de «directamente» en favor de esta segunda hipótesis⁸⁷, que es acorde con la carta de Siri.

El teólogo de Florit lamentaba entonces que Tromp hubiera tenido éxito «con el consentimiento de la *commissio parva*, aunque ese consentimiento hubiera sido dado muy precipitadamente en el momento mismo en que la comisión iba a abandonar el albergue de Santa Marta, en la tarde del 24 de septiembre»⁸⁸. Philips, no obstante, interpretaba la nueva fórmula como una victoria del grupo belga⁸⁹. Pero no se detenía ahí. Deseoso de evitar por completo que se hablara de la carta llegada de lo alto (a fin de evitar la recaída en todas las dificultades del año anterior y de «revelar la intervención de la corona»), logró convencer a Tromp, el lunes 27 de septiembre, para que «persuadiera al cardenal Ottaviani de que no hablara de esa carta, a menos que ello fuera absolutamente necesario»⁹⁰. Como sabemos ahora, Ottaviani escribió entonces al Papa, en aquel mismo día, hablándole de la nueva fórmula (con la interpretación de Tromp añá-

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. DBetti, 23-25 de septiembre de 1965, 358s.

88. *Ibid.* Cf. también G. Caprile SJ, *Trois amendements au schéma sur la Révélation*, en «CivCatt», 5 de febrero de 1966, texto traducido en DC, n° 1463 (1966) 625-642, y reimpresso en *Vatican II. La Révélation divine II*: Unam Sanctam 70b, Paris 1968, 667-687; el artículo fue compuesto a base del *dossier* de Pablo VI, que el Papa mismo dio al editor de CivCatt. Este *dossier* (Documentos de Pablo VI, B3/1-47) es un poco menos completo que el *dossier* del que constituía un extracto, a saber, los Documentos de Pablo VI, A/1-56. Contrariamente a lo que aparece por los diarios aquí citados, Caprile en su artículo parece sostener que la pequeña comisión asesora adoptó inicialmente la propuesta de tres padres de introducir la fórmula de que «no toda doctrina católica puede probarse por la sola Sagrada Escritura» en el n° 10 (*modus* 56), antes de que finalmente dicha comisión estuviera de acuerdo en situar la adición casi idéntica de los 111 padres en el n° 9 (*modus* 40 D) (Caprile, *La Révélation divine*, 671).

89. *Idignon*, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 6).

90. *Ibid.*, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1).

dida en una nota⁹¹) y asegurándole que «de esta manera se expresaría el papel constitutivo de la Tradición», y que «el lenguaje utilizado haría ver más claramente que el propósito de la fe no está contenido en la sola Escritura». Según Tromp, otros *modi* correrían el riesgo de suscitar controversias interminables; esta observación aparecía de nuevo en la respuesta al *modus* 40 D⁹². Ottaviani pedía también al Papa instrucciones en el caso de que la fórmula no fuera de su agrado⁹³. ¿Se trató, pues, de una victoria para la estrategia belga? La respuesta no estaba clara, porque dependía de una ambigüedad que llegaría seguramente a esclarecerse.

Mientras tanto, Philips y Heuschen terminaban su examen de los *modi* que debían presentarse a la comisión, acerca de los capítulos I y II⁹⁴. El lunes, 27 de septiembre, comenzó el estudio del capítulo II en presencia de Grillmeier, el relator de ese texto⁹⁵. El único obstáculo que había que superar era la cuestión acerca de la verdad de las Escrituras. Tromp efectuó un ataque a fondo acerca de la cuestión de la «verdad *salvífica*». «Él estaba determinado a que se suprimiera el término *salutaris* ('salvífica'), porque, a menos que se dijera pura y simplemente que la Escritura no contiene nada más que la verdad, y la verdad sin ninguna reserva, uno está haciendo lógicamente que Dios sea un mentiroso». De acuerdo con el informe de Heuschen, no había manera de que Tromp entrase en razón. A pesar de todos los ejemplos que se le dieron, ya fueran de orden material o de orden histórico, él se mantuvo obstinado hasta el fin. Por suerte, el grupo fue capaz de mantener el término *salutaris*, pero Tromp exigió que se dijera en una nota que *salutaris* no debía entenderse en sentido exclusivo⁹⁶.

Durante esos días Prignon expresó también algunos temores acerca de la tercera cuestión disputada: «Las enmiendas sobre el tema de la historicidad de los evangelios y especialmente acerca de los evangelios de la infancia»⁹⁷. Sin embargo, al día siguiente el obstáculo se franqueó más fácilmente de lo que se había previsto, porque «el padre Tromp se mostró bastante abierto a las avenencias», según el rector del Colegio belga⁹⁸.

91. AS V/3, 379s: según Ottaviani, una nota explicaría que el término «directamente» se utilizaba «en oposición a 'indirectamente', porque en la Sagrada Escritura misma se enseña la existencia del sagrado Magisterio de la Iglesia». La respuesta al *modus* 40 D decía: «Todas [las verdades] pueden probarse indirectamente a partir de la Escritura, porque la Sagrada Escritura enseña claramente la existencia de un magisterio y la indefectibilidad de la Iglesia» (Documentos de Florit, D 247, 7).

92. *Ibid.*, «Se propone que la adición antes dicha sea aceptada; todos están de acuerdo en ello y esto evitará cuestiones más sutiles».

93. AS V/3, 379s; cf. también JPrignon, 28 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1594, 5). El informe de Prignon (citado anteriormente, en la nota 80) acerca de la reunión de los moderadores con el Papa en aquel mismo lunes (29 de septiembre) es confuso. Quizá el Papa no había recibido aún la nota de Ottaviani, que estaba fechada en un día anterior. Lo que Suenens dijo acerca de la postura del Papa puede interpretarse de dos maneras: a la luz de las intervenciones de Léger, o bien con arreglo a las reivindicaciones de Carli.

94. JPrignon, 26 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 592, 3).

95. *Ibid.*, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1). Betti menciona la invitación enviada a los relatores sobre la segunda mitad de la futura constitución: A. Grillmeier para el capítulo III; A. Kerrigan para el capítulo IV; B. Rigaux para el capítulo V; y O. Semmelroth (A. Grillmeier) para el capítulo VI (Betti, *Cronistoria*, 40). No se sabe si otros, además de Grillmeier, estuvieron presentes en la reunión del lunes, 27 de septiembre, cuando se discutieron los capítulos III y IV, y en las reuniones de los días 28 y 30 de septiembre.

Cuando releemos hoy día esos fragmentos de memorias sobre la labor preparatoria de la «pequeña comisión», nos sentimos sorprendidos, en primer lugar, de que el *contenido global* de la futura constitución desapareciera de la conciencia de los principales participantes. El carácter técnico de la labor que debía realizarse exigía, en efecto, que los miembros clarificaran los problemas e identificaran los puntos de desacuerdo entre la mayoría y la minoría, como si se tratara de los «obstáculos» que había que superar. Así que la estrategia doctrinal se convirtió en el foco de la atención, aunque no hizo que se perdieran de vista las convicciones de los unos y de los otros; varios participantes, diferentemente situados en el proceso de redacción, trataban entonces de buscar fórmulas de avenencia que fueran aceptables para la minoría, pero que no pusieran en peligro las ganancias obtenidas.

Pero estas tentativas hicieron ver, aún más, la falta de claridad que había a la hora de tratar de las cuestiones que se hallaban en juego en el principal desacuerdo, a saber, las relaciones entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Y, así, una persona tan bien informada como Gérard Philips no parecía ver que la introducción del término *directamente* en la declaración de que «no toda la doctrina católica puede hallarse o probarse *directamente* por la Escritura, podía recibir dos interpretaciones completamente diferentes, estando amparadas las dos por el mismo concepto ambiguo de 'tradición constitutiva'». Una de esas interpretaciones mantenía intacta la trascendencia de la Palabra de Dios, aun admitiendo la necesidad de la tradición al nivel del *conocimiento*, es decir, para conseguir una captación integral del depósito de la fe. La otra interpretación se apoyaba en el significado concedido por quienes recurrían a la nota añadida al *modus* para encontrar en la Escritura misma la idea de una *segunda fuente*, la de un Magisterio que fuera maestro de la doctrina católica en su totalidad (Carli y Siri).

La reacción de Philips y de Heuschen se explica en parte por el trauma inferido por la *Nota praevia* de otoño de 1964 y por la preocupación de «no revelar la intervención de la corona», al mismo tiempo que combinaban la apertura ecuménica *con* una actitud tolerante hacia la minoría. Su acción fue, ciertamente, prematura y un poco ingenua, porque estaba provocada por una carta pontificia cuyo contenido no era conocido por ninguna de las personas implicadas; esta táctica de anticiparse a los movimientos de la oposición, una táctica adoptada sin el conocimiento de Suenens⁹⁹, era también una reflexión sobre lo que el Colegio belga pensaba acerca del clima general y sobre las actividades de la minoría. Prignon escribía:

Tememos que la minoría ejerza presión para conseguir una gran influencia sobre la mente del Papa, aun a pesar de la disminución del número de actuantes en la minoría. Ahora está claro, y desde luego me resulta evidente después de todos los contactos que he

96. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1s).

97. *Ibid.*, 2. Cf. también lo que Prignon dice sobre la campaña de Daniélou entre los obispos (JPrignon, 25 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1591, 3]).

98. *Ibid.*, 29 de septiembre de 1965 (1595) 1 y 4. Ninguna otra decisión de la *commissio parva* se halla referida en los diarios de los teólogos. Parece, pues, que los capítulos V (abordado el 28 de septiembre) y VI (releído el jueves, 30 de septiembre) no causaron especial dificultad.

99. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 8): «Mons. Philips me pidió expresamente que no dijera nada al cardenal Suenens antes del miércoles. Porque el cardenal tenía reacciones muy fuertes y podía ponernos a todos en una situación difícil».

mantenido con numerosas personas aquí en Roma, que al menos ciertos miembros de la minoría están haciéndole al Papa una especie de chantaje. Parece que él no es consciente de ello. Yo me doy cuenta plenamente y poseo otros testimonios sobre el hecho de que los más influyentes miembros de la minoría no están agradecidos, en absoluto, al Santo Padre de que él lleve adelante sus posiciones y las impulse hasta el punto de desagradar a la mayoría. No sólo no le están agradecidos, sino que hablan abiertamente de la debilidad del Papa y no ocultan la intención que tienen de aprovecharse de ella en el futuro. Me doy cuenta de que se trata de graves acusaciones, pero estoy refiriendo únicamente lo que he escuchado¹⁰⁰.

¿Qué había de verdad en todas estas presiones ejercidas sobre el Papa? ¿Y cómo tendremos que entender el envío de dos cartas tan diferentes, la de Siri y la del Papa mismo, al presidente de la Comisión Doctrinal? ¿Se escribiría la segunda carta para corregir el efecto de la primera? Pero entonces, ¿por qué la primera carta fue enviada al presidente de la comisión¹⁰¹? ¿Se trataba de una señal de la falta de claridad sobre la cuestión fundamental¹⁰²? ¿Mostraba un deseo «político» que tuviera el Papa de triunfar sobre los miembros de la mayoría? ¿O era incluso una expresión de su postura personal? Quizá intervinieron estos tres motivos. ¿Y por qué la segunda carta no llegó nunca a manos de la pequeña comisión? ¿Pensó Ottaviani que él había respondido convenientemente al informar al Papa, el 27 de septiembre, acerca de la nueva fórmula ofrecida por Philips (enmienda 40 D), o la retención de la carta estuvo inspirada por otra táctica diferente? Habrá que volver sobre esta cuestión.

Finalmente, Betti mismo desempeñó un papel en la táctica de anticiparse a los movimientos del adversario, pero actuó encubiertamente. Fue nombrado miembro de la comisión técnica por el cardenal de Florencia¹⁰³ y fue el verdadero autor de la solución de avenencia, que él había explicado ya a la Conferencia episcopal italiana y que defendió con mayor precisión y más perspicacia de lo que había hecho Philips. El «tercer partido»¹⁰⁴, que se hallaba en proceso de formación, quedó así dividido inmediatamente a

100. *Ibid.*, 7. El 24 de septiembre Congar había anotado ya en su diario: «El padre Smulders me dice que Schauf espera una especie de *Nota praevia* o algunos *modi* procedentes del Papa para el capítulo sobre la Tradición en el *De revelatione*. Alguien tendrá que ir a ver al cardenal Florit» (JCongar, 24 de septiembre de 1965; II, 407).

101. Podemos recordar aquí el caso semejante de la carta de Siri sobre la libertad religiosa. Veamos lo que refiere Mons. Prignon acerca de ella (JPrignon, 30 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1956]): «Con respecto a la libertad religiosa, olvidé hacer notar que, hace dos o tres días, el cardenal Siri realizó una gestión ante el Papa: no sé si lo hizo personalmente o por carta. Pidió que algunos de sus puntos de vista se introdujeran en el texto; luego envió una carta a la Secretaría enumerando sus propios puntos de vista y afirmando que 'lo hacía así por especial mandato de Su Santidad' (*de mandato speciali Sanctissimi*). La Secretaría, por su parte, se puso en contacto con el Papa y preguntó si se trataba realmente de un mandato especial. Parece que el Papa dijo que no y que él había dicho sencillamente a Siri que enviara ese texto a la secretaría».

102. Esta falta de claridad puede verse también en lo que Pignon refería acerca de la reunión de los moderadores con el Papa, el martes (JPrignon, 28 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon 1594]).

103. Hay que hacer notar que Florit decidió no asistir a la reunión técnica, en cuanto el trabajo sobre el capítulo II estuvo terminado (Documentos de Florit, 1593 [27 de septiembre de 1965]). ¿Participó en las reuniones finales de la comisión?

104. De Lubac utilizó esta expresión en su informe acerca de la segunda reunión de la Comisión Doctrinal (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965).

causa de una falta de claridad sobre el problema de la Tradición, pero también debido a un desacuerdo, más o menos visible, acerca de la estrategia y que existía entre los principales participantes, como eran Colombo, Florit y el dirigente del equipo belga.

Tan sólo Tromp, que había hecho que explotara «la pequeña bomba», parecía seguir una estrategia que era absolutamente conforme a su propia teología, a la cual no se la podía acusar de falta de claridad. Como adversario de todos y como intermediario de las actividades preventivas de Philips, él se convirtió en el objeto del humor, un poco condescendiente, del rector del Colegio belga: «En general, todo se está moviendo bien; es una labor cansada y de vez en cuando Tromp se despierta. Ahora se muestra muy amable, pero cuando se toca algún punto en que se pone en tela de juicio su teología, entonces se molesta terriblemente»¹⁰⁵.

c) Los atolladeros de la Comisión Doctrinal

A las 16.30 horas del miércoles, 29 de septiembre, se celebró en el lugar habitual la primera de las seis reuniones plenarias de la Comisión Doctrinal para estudiar los *modi* relativos al *De revelatione*. Aunque la asistencia fue generalmente bastante buena, sin embargo, la participación de los obispos y de los expertos decayó en las dos reuniones finales (sábado, 9 de octubre, y lunes, 11 de octubre), que abordaron los capítulos V y VI; estos capítulos eran menos controvertidos que los cuatro anteriores y algunos los consideraron como menos importantes. El ritmo de las discusiones era bastante acelerado, gracias a la inmensa cantidad de labor preparatoria realizada por la comisión técnica¹⁰⁶. Con unas pocas excepciones, sobre las que volveremos más adelante, la asamblea plenaria ratificó las propuestas (brevemente argumentadas) de la pequeña comisión; para la mayoría de los miembros de la comisión, estas propuestas representaban un primer comentario de la futura constitución¹⁰⁷. Pero los ámbitos de desacuerdo, identificados ya en el esquema, no podían menos de reaparecer y desacelerar de momento los debates, los cuales, a partir de la segunda reunión (el viernes, 1 de octubre), llegaron a ser cada vez más dramáticos; según decía Prignon, la comisión estaba entrando «en la semana decisiva para la continuación de los trabajos y para la dirección general del Concilio»¹⁰⁸.

105. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1).

106. Una nota de Congar, de fecha 24 de septiembre, describe la labor de algunos expertos que intervinieron en la corrección final de los textos: «Yo no voy a San Pedro. La labor es muy aburrida y fatigosa. A nosotros, los pobres expertos, nos resulta incluso terriblemente espantosa. Ayer hablé de esto con el padre Gagnebet. La perspectiva de poner en fichas 900 páginas de latín, de rediscutir todo eso, de rehacer los textos que habrán de ser modificados, de reexaminar todo el conjunto... esa perspectiva, esa enorme maquinaria es agotadora y le deja a uno deshecho. Yo no puedo seguir con esa labor. Todos los expertos no conciliares utilizan la reunión de la mañana para charlar y verse con gente. Tienen la fuerza para hacerlo. ¡Y originan o hacen papeles que caen sobre nosotros como la lluvia y añaden todavía más al peso de los papeles bajo los cuales estamos siendo asfixiados! ¡Ah, cuándo terminará todo! Yo ya no lo aguanto más» (JCongar, 24 de septiembre de 1965; II, 405-406).

107. Esto se aplicó a los cuarenta y cinco *modi* aceptados parcial o totalmente y a los 163 *modi* rechazados.

108. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 1).

1) Salvaguardar el enfoque «económico» de la revelación

El capítulo I, que volvió a leerse durante la primera reunión, no planteó problemas especiales¹⁰⁹. La autoridad del concilio Vaticano I, que se mencionó en el prólogo, quedaba corroborada ahora por la autoridad de Trento (*modus* 2). Se rechazaron varias enmiendas que afectaban a la controvertida relación entre la doctrina del Magisterio reciente y el enfoque bíblico y patrístico seguido en el texto. Algunos de esos *modi* trataban de reintroducir, una vez más, elementos de doctrina en la descripción «económica» de la revelación (*modi* 8, 10, 20); otros retornaban de nuevo a la terminología sacramental del texto (*modi* 7 y 13). El último punto de referencia de esas enmiendas presentadas por la minoría era la definición formal de la revelación como locución objetiva (*modus generalis* 4)¹¹⁰ y de la fe en su sentido estricto de *fides informis* (*modus* 31), tal como fueron utilizadas por el concilio Vaticano I. Mientras que Philips logró evitar que se tuviera en cuenta la cuestión de la revelación¹¹¹ (la respuesta al *modus* 4 insertaba la definición del Vaticano I en una visión «activa» de la revelación, es decir, en una visión que acentuaba que «Dios mismo es quien se revela a sí mismo y revela la totalidad de la economía de la salvación»)¹¹², él no pudo impedir el debate sobre la fe (*modus* 31), en el cual, no obstante, él salió ganador en contra de Tromp¹¹³.

Dos discusiones más prolongadas se refieren al comienzo y a la finalidad de la economía de la salvación. La expresión formulada en el *modus* 18 —«Ya desde el comienzo, Dios se manifestó a sí mismo a los primeros padres, dirigiéndose personalmente a ellos»— fue introducida por los alemanes¹¹⁴, pero no fue aceptada porque, según los miembros del Instituto Bíblico, favorecía no sólo una comprensión antropomórfica de la revelación, sino también una interpretación histórica de la existencia de Adán¹¹⁵. Por sugerencia de Betti, la comisión consideró que la petición quedaba suficientemente atendida mediante la palabra «además» (*insuper*), que conectaba las dos clases de ma-

109. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, proemium et caput I*: AS IV/5, 682.

110. Durante la labor de la pequeña comisión, Tromp había originado ya extensas dificultades relativas a la idea de la revelación, porque, según la entendía él, la revelación consistía únicamente en palabras (cf. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1595, 1]).

111. Cf. *ibid.*, 29 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 1s).

112. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, proemium et caput I*: AS IV/5, 682.

113. Cf. RT 8, 5ss, *Modi* I (Documentos de Florit, D 246, 6s y AS IV/5, 687s). La respuesta viene a ser lo que ya se había dicho en el informe del 20 de noviembre de 1964 (B), acerca de una descripción más bíblica y personalista de la fe.

114. Prignon pensaba que el *modus* 18 había sido redactado por K. Rahner (JPrignon, 29 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1595, 2]), lo cual es bastante improbable, si tenemos en cuenta que Rahner insistía más en la presencia de la gracia incluso en la percepción del testimonio que Dios da de sí mismo en las cosas creadas (cf. el informe que acompaña al n° 3 del esquema, con fecha 3 de julio de 1964: «Se afirma que la creación misma da testimonio de Dios, pero esto deja sin resolver la cuestión de si Dios interviene de hecho, con su gracia, incluso en la percepción de este testimonio»).

115. Cf. JPrignon, 29 de septiembre de 1965, 359s (Documentos de Prignon, 1595, 2); TSammelroth (29 de septiembre de 1965).

nifestación divina, contentándose sencillamente con reforzar la idea de *auto-manifestación*, al describir la revelación en el sentido propio del término¹¹⁶.

En cuanto a la finalidad de la economía de la salvación, la frase que hablaba de «alianza nueva (*novum* en lugar de *novissimum*) y definitiva» fue introducida después de algún debate, y, a fin de evitar cualquier confusión con la «revelación pública», las palabras «revelación final» se sustituyeron por las de «manifestación (*manifestatio* o *epiphaneia*) gloriosa» (*modus* 29).

Los miembros de la comisión rechazaron dos peticiones de Franiç y de Parente de que había que añadir algo, en el n° 4, sobre los motivos de credibilidad y algo asimismo, en el n° 6, sobre los «preámbulos de la fe». Esto condujo al primer retumbar del trueno en lo que hasta entonces había sido el cielo bastante sereno de la comisión. Comenzando con la siguiente reunión (1 de octubre), el retumbar se transformó en tormenta, como nos dice Philips, quien fue mal acogido por Parente. Éste reprochó amargamente a Philips que hubiera torpedeado sus dos enmiendas propuestas, y añadió: «Usted verá las consecuencias»¹¹⁷. Pero antes de que se desencadenara de lleno la tormenta, la asamblea adoptó también, por sugerencia de Volk (redactor del esquema preparatorio, presentado por la Secretaría para la unidad de los cristianos, «Sobre la Palabra de Dios»), una nueva fórmula de apertura, un verdadero acto de palabras, que aplicaba de manera admirable el contenido «kerigmático» de la futura constitución a la relación que el Concilio mismo se dice que debe mantener con la Palabra de Dios: «Escuchar reverentemente la Palabra de Dios y proclamarla con confianza»¹¹⁸.

2. ¿Deberá el esquema hablar más claramente acerca de la naturaleza constitutiva de la Tradición?

La comisión abordó a continuación el capítulo II¹¹⁹. Según Tromp, los nn. 7 y 8 acerca de «los apóstoles y de sus sucesores como heraldos del Evangelio» y acerca de la «sagrada Tradición» suscitaban únicamente escasas dificultades. Unos veinte minutos demostraron ser tiempo suficiente para revisar el análisis de las treinta y siete enmiendas¹²⁰. Además de algunas propuestas consideradas como innecesarias (por ejemplo, los *modi* 2, 4, 11) e incluso inútiles (por ejemplo, el *modus* 21), o menos claras (*modus* 10)¹²¹, se rechazaron enmiendas que habrían expresado la vinculación íntima

116. Cf. DBetti, 29 de septiembre de 1965, 359s. Al utilizar el tiempo presente para referirse a todas las «acciones divinas», exceptuada la auto-manifestación de Dios a los primeros padres, el texto definitivo se distanciaba de la pauta lineal de «creación – auto-manifestación». Además, la idea de «naturaleza» («in reum creaturarum natura») desaparecía de la versión final.

117. Cf. RT 8, 5s; JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 3).

118. RT 8, 8; DBetti, 1 de octubre de 1965, 360.

119. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, caput II* (Documentos de Florit, D 247); AS IV/5, 691-705.

120. RT 8, 6.

121. Un análisis detallado de las propuestas de la pequeña comisión revela la extrema precisión de los criterios seguidos y de los argumentos propuestos: criterios estilísticos encaminados a la concisión (lo que no era absolutamente necesario o era inútil, era rechazado), a la sencillez (por ejemplo, *modi* 25, 32), a la

entre este capítulo sobre «la transmisión de la revelación divina» y el capítulo III de la *Lumen gentium* acerca de «la constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente del episcopado».

La comisión remitió varias veces a la ya promulgada Constitución sobre la Iglesia (sobre la función del Espíritu, *modus* 15, la apostolicidad de la Iglesia, la función de los apóstoles y la sucesión apostólica, *modi* 8, 14 y 20), al mismo tiempo que acentuaba incluso el capítulo II, que se proponía tratar exclusivamente de la «transmisión de la revelación» (*modi* 8 y 14). Se tocó igualmente la conexión entre la revelación pública y la Iglesia en algunos *modi* que tenían que la referencia a «varones apostólicos», a quienes se presentaba de hecho como autores del Nuevo Testamento, pudiera disminuir el papel de los apóstoles (*modi* 8, 12 y 13). Más todavía que tratar del capítulo I, la respuesta de la comisión puso en claro la diferencia existente entre el lenguaje analítico y escolástico de los *modi* procedentes de la minoría, y el carácter «global» y «no exclusivo» de fórmulas tales como «apóstoles y varones apostólicos» (*modi* 8 y 12) y «predicación apostólica» o «función apostólica» (*modi* 7, 8, 14 y 21); el texto pretendía frecuentemente permanecer en el nivel de una simple descripción de hechos (*modi* 4, 9).

Otras enmiendas se ocupaban directamente del concepto de Tradición. Y, así, la comisión precisó la conexión intrínseca existente entre el acto de la Tradición (*Traditio activa*) y lo que es transmitido (*Traditio passiva*) (*modus* 30). Hizo más explícita su declaración global de que el canon de las Escrituras llegó a ser conocido por medio de la Tradición (*modus* 29). Tan sólo un punto interrumpió esta rápida revisión: el *modus* 29, compuesto por Betti y apoyado por 175 padres, se refería al papel del Magisterio en la salvaguardia y el progreso de la Tradición. A instancias de Congar, que no se hallaba en la reunión, pero que había enviado a Betti y a Garonne una nota sobre la controvertida interpretación de la frase de Ireneo, «charisma veritatis certum»¹²², se suprimió la referencia a dicha frase, lo mismo que se hizo con el término «potissimum», que habría concedido al Magisterio un lugar exagerado¹²³.

claridad (como una razón para rechazar, *modus* 10 —o para aceptar— *modus* 25) y a la evitación de la pesadez (*modi* 17, 18); el criterio de la conexión lógica entre las afirmaciones (por ejemplo, *modi* 3, 16); el criterio de la exactitud en la citación de textos conciliares (*modi* 3, 16) y del cuidado puesto en las citaciones de la Escritura (por ejemplo, *modus* 6, aceptado, y *modi* 19 y 37, rechazados); y la negativa a considerar de nuevo cuestiones ya decididas, acompañadas ahora por referencias a los argumentos de informes anteriores (*modi* 18, 21, 32, 37). Algunos *modi* proponían el traslado de una afirmación del n° 8 (sobre la Tradición) al n° 10 (relación de la Tradición y de la Escritura con la totalidad de la Iglesia y con el Magisterio) o, inversamente, la anticipación en el n° 8 de lo que se dirá en los nn. 9 y 10 sobre el Magisterio. Se rechazaron traslados tales como los que se encuentran en los *modi* 23 y 29 (traslado al n° 10 de lo que Ireneo dice acerca del «carisma de la verdad»), pero se aprobó un traslado de lo que se dijo acerca del papel del Magisterio en el progreso de la Tradición (*modus* n° 29 sobre el n° 8). Los *modi* 36 (n° 8) y 56 (n° 10) remitían al *modus* 40 (n° 9), lo cual programaba las dificultades que iban a surgir pronto. En efecto, el problema del traslado de las afirmaciones no era sólo una cuestión de exposición, sino que se refería también a las relaciones internas entre la Tradición, las Escrituras y el Magisterio. Finalmente, otros *modi* tocaban dos cuestiones fundamentales: la constitución jerárquica de la Iglesia (cf. *Lumen gentium* III) y el concepto mismo de Tradición.

122. Cf. la nota de Congar en los Documentos de Florit, F 302; cf. también DBetti, 1 de octubre de 1965; y JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416.

123. Cf. *Modi* II (Documentos de Florit, D 47, 4s); AS IV/5, 696s; cf. también JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2).

Cuando, hacia las 16.30 horas, la comisión pasó a estudiar las cinco enmiendas propuestas acerca del nº 9 (la relación recíproca entre la Tradición y la Escritura), la atmósfera era ya bastante tensa. Charles Moeller, que no había estado al corriente de la labor de la comisión técnica, puso el dedo sobre la llaga del *modus* 40 D (apoyado por 111 padres) y sobre el comentario hecho por la pequeña comisión acerca del término «directly». Alertó a Heuschen (!), Butler y a algunos otros obispos, pidiéndoles que no dejaran que se aceptara el *modus*. Rahner se sintió también alarmado y distribuyó entre los padres una hoja en la que acentuaba el peligro de esa enmienda¹²⁴. Otra hoja, procedente del Instituto Bíblico, insistía en lo mismo¹²⁵.

Se examina muy rápidamente una treintena de *modi*..., pero se siente prisa por llegar al punto esencial. Parente no pudo reprimirse por más tiempo y suscitó la cuestión, pero entonces llegó el descanso, y durante el descanso el padre Rahner estuvo adoctrinando al cardenal Léger y a los obispos alemanes, etc., a Mc Grath, etc. Medina hizo lo mismo; en una palabra, todos sentían que iba a desencadenarse una batalla¹²⁶.

Es difícil reconstruir la reunión, a causa de la excitación reinante en aquel momento, la cual acentuaba la diversidad de los puntos de vista expuestos en los informes de que disponemos, pero el resultado de la segunda reunión de la comisión plenaria está claro: la batalla hizo que se derrumbara el tercer partido y, sobre todo, la estrategia de Philips encaminada a la conciliación, estrategia que falló en gran parte, aquella tarde, porque la minoría no quería conciliación. «Parente y sus amigos querían demasiado y lo perdieron todo»¹²⁷.

Philips habló por lo menos dos veces; la primera de todas al comienzo mismo de la discusión¹²⁸, cuando sugirió que la enmienda de los 111 padres (40 D) debía tratarse más bien en conexión con el nº 10. Esto equivalía a conceder un lugar privilegiado al *modus* 56, el cual, en el punto mismo en que se trataba de que «el magisterio está al servicio de la Palabra de Dios», añadía una fórmula incluso paradójica (*autem*) acerca de la doctrina católica, que «no puede *probarse* enteramente por la sola Sagrada Escritura». Pero esta fórmula lo hacía así, sin el «directamente» del *modus* 40 D y sin su nota que era fruto de una solución de avenencia. ¿Habría sido Philips influido ya por la decidida oposición de Moeller¹²⁹ y de Rahner?

Parente rechazó categóricamente esta solución: sobre el tema del nº 9, él añadía que una cuestión tan seria no podía tratarse simplemente de pasada (*obiter*). El padre Lubac escribía en su diario: «El pequeño partido que defendía 'las dos fuentes' hizo que acu-

124. K. Rahner, *Animadversiones ad n. 40, p. 7 fasciculi «modorum» capituli II schematis De divina revelatione, sub lit. «D» et «Ad D»* (pag. 16, lin. 13 schematis), en Documentos de Prignon, 1195.

125. Instituto Bíblico, *Animadversiones ad ea quae Subcommissio doctrinalis respondit circa modos a Patribus propositis relate ad cap. II Schematis De divina revelatione*, en Documentos de Prignon, 1193.

126. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2).

127. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416.

128. Es lo que se desprende del informe de Tromp (RT 8, 6), mientras que Betti (DBetti, 1 de octubre de 1965, 361) y de Lubac (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965) mencionan únicamente que Philips habló en el transcurso de la discusión.

129. Cf. el episodio del encuentro entre Philips y Moeller en el automóvil que los llevaba a la comisión (JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 1)).

diera el padre Charles Boyer como experto; así que, [después del descanso], el cardenal Ottaviani concedió el uso de la palabra al padre Boyer, quien leyó toda una disertación»¹³⁰. Pero cuando Boyer sacó la conclusión de que la doctrina católica no está «suficientemente» contenida en la Escritura (una fórmula que podía interpretarse en el sentido de un insuficiente *conocimiento* por medio de la Escritura), Parente le corrigió, hablando de «no totalmente», en lugar de «no suficientemente», lo cual restablecía el significado cuantitativo, es decir, lo que la Tradición añade a la Escritura. Otros, como Ottaviani, Fernández y Gagnebet, le apoyaron. Tromp, quien habló también en su condición de secretario, introdujo un *argumento formal*, pretendiendo que en la Comisión Mixta la mayoría de los padres apoyaban la idea de la tradición aditiva, pero guardaron silencio por razones de oportunidad. Pero ahora la oportunidad de introducir la idea de la tradición aditiva se hallaba claramente asentada por la alocución de Pablo VI, el día 4 de diciembre de 1963, en la cual el pontífice, al hablar de la revelación, pidió «que se eliminaran ciertas dudas»¹³¹.

Varios obispos respondieron manifestándose en el mismo nivel formal que las observaciones y haciendo notar que la adición sería contraria al voto de los padres (Henríquez)¹³², que minaría el acuerdo con la Secretaría para la unidad de los cristianos y con Bea (Charue), y que tendría un efecto psicológico desastroso sobre el Concilio (Schröffer, Doumith y McGrath)¹³³. Unos cuantos miembros de la mayoría abordaron el fondo del problema. Cuando fue cuestionado por Schröffer, vemos que Rahner, que había distribuido sus *Animadversiones* antes de la reunión, afirmó que él se oponía formalmente al cambio del texto. Su razón era que, al sugerir la tesis de la insuficiencia material de la Escritura y al introducir «oscuridad» en el texto, la enmienda sobrepasaba las competencias de la comisión; si era «evidente que toda la doctrina católica no puede hallarse explícita y formalmente en las Escrituras», entonces el texto, tal como estaba en la actualidad, enseñaba ya «la insuficiencia formal admitida por todos»¹³⁴. Léger expresó la misma opinión al final de la reunión.

130. Jde Lubac, 1 de octubre.

131. RT 8, 7. Según H. de Lubac, inmediatamente después del descanso Ottaviani habría propuesto otro argumento formal (que Tromp no exponía): «El cardenal Ottaviani pronunció un breve discurso, algo así como el anuncio de un producto; pretendía que nunca había habido realmente una verdadera Comisión Mixta, creada para refundir el esquema sobre las 'dos fuentes'; Juan XXIII, decía él, se limitó a añadir algunos miembros a la Comisión Teológica; así, pues, esta última tenía plena autoridad para decidir lo que ella quería y no estaba ligada por la decisión de una supuesta Comisión Mixta que nunca existió, etc. Al menos cuatro obispos dieron un mentís a este discurso, el primero de ellos fue Christopher Butler, luego Schröffer, Henríquez y McGrath. El último de los mencionados afirmó que él estaba restaurando la versión de lo que había sucedido, 'para tranquilidad de mi propia conciencia'» (Jde Lubac, 1 de octubre).

132. Betti hizo notar la atmósfera de gran agitación que había, especialmente por la constante repetición de Henríquez, que no dejaba de decir: *non licet, non licet* (DBetti, 1 de octubre de 1965, 361).

133. Cf. RT 8, 7; y JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2). De Lubac informaba que «en el momento en que Ottaviani sintió que estaba perdiendo la batalla, el cardenal se puso a gritar como pidiendo auxilio: '¡Parente! ¡Gagnebet!'» (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965).

134. Tromp refería únicamente esta última afirmación (RT 8, 7), mientras que Semmelroth (TSemmelroth, 1 de octubre de 1965) y Prignon (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 2]) acentuaban, por encima de todo, que Rahner pensaba lo grave que iba a ser la aceptación de la corrección propuesta por la *commissio parva*. Según de Lubac, Rahner hablaba «de manera confusa y violenta» (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965).

Congar, que había dado a Garrone su hoja de ideas sobre el *modus* 29 («charisma veritatis certum»), afirmó que él estaba de acuerdo con la adición del *modus* 40 D, por cuanto «esas palabras expresan un hecho que, como tal, es cierto»¹³⁵. Sin embargo, él lamentaría más tarde la expresión excesivamente descortés del *modus* y, en particular, las palabras «por la Escritura», que corrían peligro de ser entendidas en el sentido de una «insuficiencia *material* de la Escritura»¹³⁶. Su postura halló un eco, hasta cierto punto, en la intervención de Butler, quien hizo notar la diferencia existente entre «no está contenido *en* la Sagrada Escritura» y «no puede probarse *por* las Sagradas Escrituras»¹³⁷.

¿Habrá que entender la declaración de Butler como un apoyo de la «fórmula de concordia», propuesta por Betti? En efecto, Florit defendió por dos veces el *modus* 40 D, pero *sin* la adición de «directamente», y en la segunda ocasión fue apoyado por una intervención de Betti¹³⁸; no tuvo éxito. Que se había llegado a un grado de confusión, podemos verlo por el hecho de que los diarios de que disponemos encontraban dificultades para situar correctamente la intervención del personaje clave, que era Colombo. De Lubac asimilaba la postura de Colombo a la de Florit: «Algunos murmuraban diciendo que esa solución de avenencia había sido sugerida por el Papa»¹³⁹; Prignon veía en la intervención un apoyo a las fórmulas de Philips¹⁴⁰; y Tromp la interpretaba como una afirmación de la «tradición aditiva» defendida por la minoría¹⁴¹. Philips volvió a hablar por segunda vez para finalizar el debate. Aunque él trató de hacer ver que esa corrección no era tan grave como Rahner u otros pensaban («no es sustancial ni se halla en contradicción con el texto, sino que sencillamente lo explica»¹⁴²), «él se sentía obligado a admitir que era preferible no modificar en forma alguna el texto, porque tal cosa se interpre-

135. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416; Congar estaba de acuerdo con Rahner en este punto, pero, al preocuparse menos que Rahner y Betti de las posibles interpretaciones del término *directamente*, tenía una apreciación diferente del valor de la fórmula propuesta por Philips.

136. Congar adoptaría una postura más explícita acerca del *modus* 40 D en la víspera de la última reunión (18 de octubre) de la Comisión Doctrinal; lo hizo así en una nota enviada a varios padres y expertos: *De habitudine inter Traditionem (apostolicam) et S. Scripturam* (en Documentos de Florit, F 303).

137. RT 8, 7. Semmelroth, que no había estado presente en la segunda parte de la reunión, parecía expresar en su diario la misma postura, pero sin ver ambigüedad en el término *directamente*: «El padre Rahner y algunos otros se sentían muy excitados [por el *modus*] y trataban de impedir su aceptación. Cuando lo consiguieron, yo también me sentí muy feliz. Por otro lado, yo pienso que el *modus* es inocuo, porque es preciso admitir que no todo se puede probar *directamente* por las Escrituras, aunque uno mantenga que la totalidad de la revelación esté contenida en las Escrituras. '*Estar contenido*' y '*poder probarse por*' no son la misma cosa» (TSemmelroth, 1 de octubre de 1965; la cursiva es nuestra).

138. RT 8, 6 y 7; DBetti, 1 de octubre de 1965, 361; Jde Lubac, 1 de octubre de 1965; Prignon (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597]), por otro lado, no hace distinción alguna entre la fórmula de Philips (que contiene el «directamente») y la fórmula de Betti (sin el «directamente»).

139. Jde Lubac, 1 de octubre de 1965.

140. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2). Philips se había reunido con Colombo en la tarde anterior, poniéndole al corriente acerca del sentido del paso dado por él y de su fórmula y pidiéndole que dijera «unas cuantas palabras en la reunión con el fin de apoyar esa explicación» (*ibid.*, 1596 [30 de septiembre], 4).

141. RT 8, 6 y 7.

142. Así es como Tromp refiere la conclusión sacada por Philips (RT 8, 7).

taría inmediatamente como el hecho de poner en tela de juicio el acuerdo alcanzado, y esto, a su vez, originaría división en el Concilio»¹⁴³.

En la votación que siguió a continuación, quince votantes afirmaron que no querían cambio alguno en el texto. Así que el «tercer partido», que se proponía la conciliación, no tuvo éxito debido no sólo a la actitud de la minoría, sino también a los argumentos formales expresados por la mayoría. Prignon estuvo muy acertado cuando hizo notar que «la intervención de Parente dio un vuelco al debate, y ésta era principalmente la cuestión fundamental que los padres tenían en su mente; los padres, evidentemente, temían ahora que la corrección propuesta por Mons. Philips los llevara mucho más lejos de lo que ellos habían tenido intención de llegar»¹⁴⁴. Pero el rector del Colegio belga no dijo que la ambigüedad del término «directamente», introducido en el *modus* 40 D –ambigüedad que se había incrementado por la explicación dada del mismo–, desempeñó un papel importante en el fracaso de la «fórmula de concordia», sugerida inicialmente por los florentinos.

Pero en este punto hay que añadir que la cuestión que Philips propuso a votación y el resultado de dicha votación no hicieron más que aumentar la confusión. Y, así, Tromp hacía notar que Ottaviani había votado en favor del estado actual del texto, porque quería introducir una adición en el n° 10. (Tromp añadía que algunos otros pensaban quizás de la misma manera¹⁴⁵). Prignon, por otro lado, daba una interpretación bastante diferente del resultado. Tal como la cuestión se había planteado, tenía que haber una segunda votación: los que se oponían a introducir un cambio en el texto actual ¿aceptarían la adición de una «nota explicativa»? «Es bastante seguro que hubo *más de quince* que no querían cambio alguno en el texto, pero algunos de los que votaron que ‘no’ ¿aceptarían no un cambio, sino una nota explicativa?»¹⁴⁶.

Sin embargo, no se produjo la segunda votación, porque el cardenal presidente puso fin inmediatamente a la reunión. ¿Lo hizo así con el fin de dejar el futuro en suspenso y de reanudar el debate en la próxima «encrucijada», cuando el tema se convirtiera en el *modus* 56? (eso es lo que sucedería realmente el día 4 de octubre). ¿O la razón fue, más bien, que la propuesta de Philips no había sido muy clara? He aquí la opinión que aparece en los diarios: mientras que Tromp y Prignon informaban de que la sugerencia de Philips era la de «mantener el texto tal como estaba, con una nota sobre la tradición constitutiva»¹⁴⁷, vemos que De Lubac, Rahner y Congar entendían que la sugerencia era la de que «la explicación dada en la fórmula de Florit debía introducirse en el informe; esto permitiría que no se modificara el texto del esquema mismo»¹⁴⁸. Al día siguiente, Rahner, hablando con Congar, añadiría que «esto iba a satisfacer a quienes deseaban una especie de *nota praevia*»¹⁴⁹.

143. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2).

144. *Ibid.*

145. RT 8, 7.

146. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2s).

147. RT 8, 7; JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2s).

148. Jde Lubac, 1 de octubre de 1965.

149. JCongar, 2 de octubre de 1965; II, 417.

Apenas había terminado la reunión, cuando los cuatro interlocutores principales en el diálogo, a saber, Ottaviani y los miembros del «tercer partido» que intervenían en el asunto, Florit, Colombo y Philips, trataban ya de ofrecer otras fórmulas¹⁵⁰. En efecto, las cosas no podían quedarse como estaban y durante el fin de semana todo el mundo se puso a trabajar. Sabían que tendrían que afrontar el mismo problema cuando llegaran al *modus* 56¹⁵¹. Al comienzo de la tercera reunión, a las 16.30 horas del lunes, 4 de octubre, la comisión completó su relectura del n° 9¹⁵² y entonces tomó decisiones, bastante rápidamente¹⁵³, sobre los *modi* propuestos acerca del n° 10¹⁵⁴. Hacia las 17.00 horas comenzó de nuevo el debate sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición. La comisión se encontraba casi en el mismo punto en que había estado en el viernes anterior; pero esta vez Colombo habló francamente y ofreció su propia enmienda: las tres fórmulas que estaban siendo debatidas, la de Philips, la de Colombo y la de Parente, representaban claramente, por vez primera, dos intentos por llegar a un acuerdo y la postura de la minoría.

Philips inició la discusión y pidió que, como relator, se le escuchara hasta el fin. Su exposición, sabiamente equilibrada, trataba de responder a todo el mundo. Philips afirmaba que su fórmula —«Las Sagradas Escrituras transmiten la totalidad (*complexum*) del misterio cristiano, pero sin que por eso den expresión formal a todas las verdades reveladas»— no decía nada acerca de la controvertida cuestión del contenido material de la Escritura y de la Tradición. Por tanto, la fórmula no modificaría la sustancia del texto y respetaría lo que en él se había enseñado acerca de la «tradición constitutiva». Es verdad que la adición no era necesaria, ni originaba peligro alguno en una o en otra dirección, porque la fórmula no se expresaba sino de manera negativa. Decía únicamen-

150. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 3). He aquí que tenemos otro hecho sumamente significativo: Mientras que la Comisión Doctrinal estaba celebrando su turbulenta reunión, una primera reunión, copresidida por el cardenal Martin y por el pastor Boegner, estaba teniendo lugar en Saint-Louis des Français sobre la traducción ecuménica de la Biblia para los países de lengua francesa, traducción que sería realizada por un comité editorial de sesenta reputados especialistas en Sagrada Escritura, la mitad de ellos católicos y la otra mitad protestantes. Este proyecto anticipaba en cierta medida lo que iba a determinarse en el n° 22 del capítulo VI del *De revelatione* (cf. el conmovedor informe de esta reunión en Jauffrès, *Carnets conciliaires*, 264s).

151. JPrignon, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 2).

152. El n° 9 no iba acompañado más que por cinco *modi*: de ellos el *modus* 40 había sido ya ampliamente discutido y lo mismo el *modus* 42, que defendía la teoría de las dos fuentes. Ninguno de ellos fue aceptado.

153. Sin embargo, Léger pedía, pero sin insistir en ello, que la comisión retornara al n° 8 (*modus* 29: «Unus postulat...», en *Modi* II [Documentos de Florit, D 247, 4]) y que se permitiera hablar a su experto, A. Naud: este último, tratando absolutamente de evitar una formulación ambigua que pudiera sugerir la idea de que hubo un *incremento en la tradición apostólica*, mientras que pueda hablarse de un incremento en la *doctrina*, propuso que lo que se había dicho de la actualización de la Escritura se transfiriera al n° 10 sobre el Magisterio, cuya función es esa actualización (cf. G. Routhier, *L'itinéraire d'un Père conciliaire: Le Cardinal Léger*: CrSt 19 [1998] 140s). Aquí vemos una vez más la extraña convergencia entre la propuesta de Léger y algunas peticiones de la minoría (reunidas en el mismo *modus* 29).

154. Entre los *modi* 43 a 55, algunos, de menor importancia, fueron rechazados en nombre de criterios estilísticos o de otra índole (43, 49, 52 y 55), porque habían sido ya analizados en conexión con la *Lumen gentium*, capítulo III, especialmente en el n° 25. En conexión con el n° 23, la *commissio parva* defendió las palabras «*pie audit*», porque reflejaban la insistencia de los «hermanos separados» y el contexto «kerigmático» del esquema.

te que todas las verdades se encontraban en las Escrituras, pero *no formalmente*; Rahner, Congar y otros estarían de acuerdo con ello. Al mismo tiempo, era una fórmula útil, porque podía tranquilizar los temores de todos y satisfacer la petición de Pablo VI, expresada en su alocución del 4 de diciembre de 1963¹⁵⁵.

Colombo, hablando en nombre propio, en el de Heuschen¹⁵⁶ y en el de Butler, sugería que se añadiera una fórmula diferente al n° 9, donde se abordaba directamente la cuestión de las relaciones entre la Escritura y la Tradición: «El resultado es que la Iglesia no deduce únicamente de las Sagradas Escrituras su certidumbre acerca de la divina revelación», una fórmula modificada durante el debate por Poma para que dijese «certidumbre acerca de las verdades reveladas»¹⁵⁷. Finalmente, justo antes de que se efectuara la votación, Parente pidió que en el n° 9 se incluyeran las palabras: «Aunque son claramente distintas la una de la otra, la Sagrada Escritura y la Tradición constituyen un solo depósito»¹⁵⁸.

En la discusión que siguió a continuación, Heuschen observó que las dos fórmulas de Philips y de Colombo tenían la misma finalidad, y que la de Philips aportaría un valioso elemento positivo. Pero la mayoría de los oradores, tanto de la mayoría como de la minoría, expresaron reservas, comenzando por Rahner, Gagnebet y Congar. Cuando fue interrogado por König, el teólogo alemán no pareció oponerse a la proposición de Colombo, pero se distanció de la de Philips, cuestionando la afirmación de este último de que «*todo está contenido de manera no formal en la Escritura*», basándose en la razón de que la Escritura no puede dar testimonio de su propia canonicidad. Gagnebet prefirió guardar silencio a aceptar una fórmula que no pretendía decir nada¹⁵⁹. Congar, también, piensa «que el texto de Philips... no pretende decir nada; declara algo tan evidente (¡el Denzinger no es parte de la Escritura!) que la minoría nunca se sentiría satisfecha con tal declaración. En la medida en que el texto dice algo, favorece más bien la tesis de la suficiencia material de la Escritura; eso, con seguridad, es tradicional»¹⁶⁰. Él prefiere, por tanto, la proposición de Colombo.

Entre los obispos, muchos se oponían a esta segunda «enmienda de Philips». Algunos juzgaban que el término «*formaliter*» era demasiado escolástico (McGrath y Doumith)¹⁶¹; otros, entre ellos Poma y Butler, preferían la fórmula de Colombo. Era un momento de éxito para Glorit y Betti, quienes no podían menos de ver la «complicidad oculta» que existía entre la enmienda de Colombo y la de los 111 padres, es decir, el *modus* 40 D, que no contenía la ambigua expresión «*directamente*»¹⁶².

155. El texto de la propuesta de Philips se encuentra en los Documentos de Prignon, 1182.

156. Según Prignon, Philips elaboró su fórmula juntamente con Heuschen (JPrignon, 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598, 21]). ¿Por qué Heuschen respaldaba también a Colombo?

157. Cf. RT 8, 8, y DBetti, 4 de octubre de 1965. Esta proposición es casi idéntica a la fórmula definitiva.

158. Tal como está formulada, la proposición de Parente parece pertenecer al n° 9 (pero el informe de Tromp no es muy claro y el informe de Colombo la vincula con el n° 10).

159. RT 8, 8.

160. JCongar, 4 de octubre de 1965; II, 420.

161. «El cardenal Browne planteó una dificultad: '¿Dónde se encuentra el que las Escrituras contengan la totalidad del misterio cristiano? Yo no lo he visto en ninguna parte', dijo... A lo que él se refería era a una lista de tesis» (JCongar, 4 de octubre de 1965; II, 420-421).

162. DBetti, 4 de octubre de 1965, 362.

Cuando Philips volvió a hablar en defensa de su fórmula, la cuestión del procedimiento llegó a ser inevitable: ¿Tenía que componerse un nuevo pasaje por una pequeña comisión, tal como Charue proponía, o tenía que ponerse fin al proceso, porque se hallaba en contradicción con lo que el Concilio había determinado (Henríquez), o tendría que haber, de nuevo, dos votaciones sucesivas, una acerca de la *necesidad* de una *adición* y luego, si esa necesidad existía, una elección entre las dos fórmulas (König)? Esta tercera solución es la que salió ganadora. Se efectuó una votación sobre la cuestión de si era necesario hacer una adición en la línea 37 del n° 10; de los veinticuatro votantes, trece dijeron que «sí» y once dijeron que «no».

¿Qué cambio radical en comparación con el día anterior, cuando una mayoría de quince votantes, entre veinticinco, habían optado por mantener el texto! ¿Tenía razón entonces Tromp cuando hacía notar, en su informe sobre el viernes anterior, que Ottaviani, y otros quizá, querían mantener el n° 9 tal como estaba, porque querían dejar abierta la posibilidad de una adición al n° 10 que apoyara la tesis de una tradición *aditiva*? ¿O las tentativas de conciliación, durante la última reunión, habían despertado un eco mayor entre los padres de la comisión que los quince votos en favor de mantener el texto sin cambio alguno (como pensaba Prignon en su informe)?

El debate que siguió sobre el procedimiento terminó, en todo caso, con el acuerdo de Ottaviani —apoyado por Butler, del «tercer partido»— de que había que elegir ahora una fórmula. Philips propuso entonces que se efectuara una votación por separado sobre cada una de las tres fórmulas (la suya, la de Colombo y la de Parente) y de que se adoptara la primera que consiguiera la mayoría. Se efectuó inmediatamente una votación, a pesar de la petición de Heuschen de que hubiera un descanso que permitiese hacer consultas. La fórmula de Philips ganó con una mayoría de 14 votos contra 10¹⁶³. Segunda ronda de asombros, después de la discusión que acababa de tener lugar. Pero el éxito de esta enmienda duraría poco.

En comparación con lo que estaba sucediendo aquel mismo día fuera del Concilio, pero en conexión con él, el debate mantenido en la Comisión Doctrinal sobre las relaciones entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio parecía de interés muy limitado o incluso estrecho. Desde primeras horas de la tarde Pablo VI se encontraba en Nueva York para pronunciar su alocución a las Naciones Unidas. A las 20.00 horas, toda Roma estaba sentada ante la pequeña pantalla para escuchar la alocución pontificia. Se había escogido bien la fecha para este solemne homenaje a la organización internacional, un homenaje que incluía una vigorosa denuncia de la carrera de armamentos y una vibrante exhortación a la cooperación fraternal entre todos los pueblos de la tierra. Era la fiesta de san Francisco de Asís, patrón de Italia. La misa del Concilio se había celebrado aquella mañana para interceder en favor del Papa y de su misión de paz; el Evangelio había sido entronizado luego por el superior general de los capuchinos. La

163. RT 8, 9 (Tromp añadió un voto *iuxta modum* que proponía que se utilizara *summum* en lugar de *complexum*). Después de un descanso bien merecido, bastaron cinco minutos para la relectura de los cuatro *modi* restantes sobre el n° 10: la respuesta a los *modi* 57 y 58 proporcionó comentarios sobre las relaciones entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio, mientras que el *modus* 60, que fue aceptado parcialmente, introducía en esta red de relaciones la acción unificadora del Espíritu Santo.

conexión entre el viaje apostólico del Papa, estas acciones en el Concilio, el voto de sondeo sobre la libertad religiosa y los debates en el aula sobre el esquema XIII era una conexión profundamente simbólica, porque sugería ante la mirada de la opinión pública una manera nueva y más evangélica de hallarse presente en el seno de la historia de la humanidad.

Ahora bien, este acontecimiento mundial, calificado por algunos en sus diarios como «considerable»¹⁶⁴, no dejó vestigio alguno en las páginas de Prignon, quien, aquella misma tarde, revisaba muy detalladamente lo que había venido sucediendo durante los últimos diez días. Escribe en su diario:

Debo añadir que hay algo misterioso acerca de este asunto. En realidad, nadie, al menos de nuestro lado, ha visto la carta del Papa de la que Tromp hablaba. Él nunca se la mostró a Mons. Philips y nadie conoce su contenido; nadie lo sabe exactamente. Yo hice expresamente la pregunta a Mons. Philips para aclarar la cuestión: «¿Hubo o no hubo una carta procedente del Papa y de la Secretaría de Estado?». Él me contestó que no dudaba de la existencia de la carta del Papa, porque él consideraba inconcebible que Ottaviani y Tromp inventaran todo el tinglado... Puesto que Colombo no estaba al corriente, él se preguntaba si el Padre Tromp no habría cometido una exageración, en un intento por lograr el resultado que él quería y volver a introducir subrepticamente la afirmación de las dos fuentes... Mons. Philips me dijo que él se encontraba en una situación como la de Cornelio. No sabiendo si Tromp estaba exagerando o si se preparaba un golpe... y, por el otro lado, temiendo que nuevas intervenciones del Papa pudieran dar origen a una nueva «semana negra» y a una nueva *Nota praevia*, que trajera consigo todos los inconvenientes y dificultades que habíamos experimentado el año anterior, él pensaba que era deber suyo, como un mal menor, el proponer un *modus* en respuesta al proclamado por el *Coetus internationalis patrum*, un *modus* escrito de tal manera que no consiguiera nada esencial, pero que diera satisfacción aparente a la minoría. Aparente, porque de hecho el *modus* votado esta tarde deja intacta la cuestión de las dos fuentes y no puede satisfacer a la minoría. Es verdad que, al fin de la reunión, Gagnebet, Schauf, Balić y Tromp no ocultaron su descontento. Podría preguntarse, y de hecho yo he preguntado a Mons. Philips, por qué, después que los padres habían votado contra la adición de un texto en el n° 9, él mismo propuso que se hiciera una adición al n° 10 según el tenor que acabo de describir. Mons. Philips me respondió que eso sería el único medio de evitar inconvenientes más graves¹⁶⁵.

El argumento táctico de Philips era el siguiente: estando persuadido de que, de una manera o de otra, los adversarios implacables del texto irían al Papa con el fin de obtener una decisiva intervención suya, «él [Philips] consiguió la aprobación de un *modus* inocuo que, en caso necesario, pudiera servir como excusa [¿para el Papa?] para negarse a las peticiones de la minoría»¹⁶⁶. Prignon añadía que «era una acción muy penosa, porque Philips era perfectamente consciente de que corría el peligro de perder la confianza de la mayoría del grupo que le había apoyado siempre. Esas personas, al no estar

164. Cf., por ejemplo, Jauffrès, *Carnets conciliaires*, 266-269.

165. JPrignon, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 3s).

166. *Ibid.*, 4.

al corriente del asunto, se preguntarían qué estaba pasando y a qué venía tanta insistencia, y eso aunque Philips no iba a ceder en nada esencial. 'Pero —me dijo— hay momentos en la vida en que hay que hacer un sacrificio personal para conseguir un bien mayor'»¹⁶⁷. Una confesión ciertamente muy respetable, pero que quizá se caracterizaba también por una pizca de ingenuidad.

Las mentes no se habían apaciguado después de la reunión del lunes¹⁶⁸. Al comienzo de la cuarta reunión de la Comisión Doctrinal, el miércoles, 6 de octubre, Parente pidió la palabra y reanudó de nuevo el debate, haciendo notar que para él se trataba de una cuestión de conciencia y de fe, porque la adición de Philips favorecía la idea de la suficiencia de las Escrituras¹⁶⁹. Cuando Ottaviani sugirió que los padres expresaran sus opiniones sobre la cuestión, la respuesta fue un absoluto silencio. Luego intervinieron König, Charue, Butler y Henríquez para decir que la comisión debía permanecer en el punto en que se hallaba. El volverse atrás de una decisión ya adoptada exigiría un voto unánime de la comisión; la cuestión debatida no era un asunto de fe.

Pero los vientos soplaron por última vez, cuando MacGrath¹⁷⁰, Henríquez y Spanedda observaron, con el *Ordo concilii* en su mano, que, puesto que se requería una mayoría de dos tercios para añadir algo a un texto, la votación del 4 de octubre en favor de la «enmienda de Philips» no había sido válida. Charue propuso luego que se volviera al texto anterior; Parente y Ottaviani apoyaron esta propuesta. La votación, que se efectuó a continuación, tuvo como resultado 18 votos a favor del texto anterior, 5 en contra y 1 abstención. Congar comentaba: «Así que, por segunda vez, la oposición trató de conseguir ganancias, pero lo perdió todo»¹⁷¹.

Lo que prevaleció, pues, en aquel día fue la lógica del todo o nada. Era lo que la mayor parte de los obispos de la mayoría habían deseado desde la reunión del 1 de octubre; era lo que Gagnebet, a quien se habían unido ahora Parente y Ottaviani, había deseado desde el lunes, 4 de octubre. Al carácter disperso de las 276 enmiendas «en favor del acuerdo» sobre tres diferentes números del texto se debían en buena medida los avivamientos sucesivos de un debate cuyo resultado podía preverse. En aquella tarde sufrió la estrategia de Philips un definitivo naufragio, pero sumió a la mayor parte de los teó-

167. *Ibid.* Véase la observación que Rahner comunicó a Congar: «Philips ha sido excesivamente diplomático; habló de indicar en el informe que la subcomisión para la *expensio modorum* había aceptado el *modus 40 D*» (JCongar, 2 de octubre de 1965; II, 417).

168. El martes se escucharon ya impugnaciones basadas en el reglamento. Puesto que el texto no había recibido a su favor una mayoría de dos tercios de los votos, no podía considerarse como aceptado, ya que el reglamento exigía una mayoría de dos tercios en cuestiones doctrinales. Por lo demás, Gagnebet, del Santo Oficio, quería reavivar la cuestión, basándose en que lo que se había aceptado era ridículo y no podía satisfacer a la minoría. Luego algunos padres fueron alertados por Moeller, y unos cuantos manifestaron que estaban hartos y cansados. Además, se supo al día siguiente que Ottaviani estaba alertando al grupo constituido por Ruffini, Siri y otros (cf. JPrignon, 5 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1599, 2] y 6 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1600, 1s]).

169. *Ibid.*, 6 de octubre (Documentos de Prignon, 1600, 2); T Semelroth, 6 de octubre, y DBetti, 6 de octubre de 1965, 363.

170. McGrath afirmó primeramente que no se trataba de una cuestión de fe, sino de una cuestión de oportunidad, y sacó una vez más a relucir la cuestión de la mayoría de dos tercios (cf. RT 8, 10; JCongar, 6 de octubre de 1965; II, 423).

171. JCongar, 6 de octubre de 1965; II, 424.

logos de la mayoría en una gran inquietud por el futuro del texto¹⁷². Betti parecía muy esperanzado de que su propio «memorando» en favor de la enmienda de los 111 padres, comunicada a Florit el 4 de octubre, pudiera alcanzar un nivel muy alto¹⁷³. Ottaviani, por su parte, escribiría a Pablo VI, el 11 de octubre, sugiriéndole como solución una *Nota praevia*¹⁷⁴.

3) ¿Enseñan las Escrituras la «verdad salvífica»?

En cuanto hubo finalizado este episodio, la comisión se dedicó a la relectura del capítulo III sobre la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura. La labor sobre este tema había comenzado el lunes, 4 de octubre, al final de la tercera reunión. Los *modi* 1 a 7 y 10 a 11, relacionados con el n° 11 («La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura»), no suscitaron especial dificultad¹⁷⁵, pero hubo que detenerse durante algún tiempo sobre los *modi* 8 y 9. La expresión «veritas salutaris» (verdad salvífica), que había sido introducida durante la revisión del texto en noviembre de 1964, dio origen a un nuevo debate. Philips y Tromp explicaron entonces el acuerdo alcanzado en la pequeña comisión en respuesta al *modus* 8, de que una nota debía introducir una serie de referencias a san Agustín, así como a las encíclicas *Providentissimus* y *Divino afflante Spiritu* sobre la Biblia, a fin de declarar explícitamente que la fórmula «la Escritura enseña... la verdad salvífica» «debía entenderse en sentido positivo y no en sentido exclusivo»¹⁷⁶.

Al igual que las dificultades suscitadas en los capítulos anteriores, la dificultad consistía aquí en la diferencia entre el lenguaje analítico de la neoescolástica y el lenguaje positivo y no exclusivo de las Escrituras¹⁷⁷, o incluso entre una concepción material o cuantitativa de la verdad de las Escrituras y una especificación formal o cualitativa de

172. JPrignon, 6 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1600, 3s); JCongar, 6 de octubre de 1965; II, 424; TSemmelroth, 6 de octubre, y Jde Lubac, 6 de octubre.

173. DBetti, 4 de octubre de 1965, 362s; el día 8 de octubre Florit informaba a Betti de que él había transmitido el *Promemoria* a Colombo para que se lo comunicara al Papa (*ibid.*, 8 de octubre de 1965, 364).

174. El domingo, 10 de octubre, antes de que finalizara el debate en la comisión, el Papa escribió a Ottaviani pidiendo que le enviara el esquema enmendado. En su respuesta del 11 de octubre fue donde Ottaviani se lamentaba de las graves deficiencias del esquema enmendado, expresando a Pablo VI su opinión de que era necesaria una intervención análoga a la de la *Nota praevia* para el *De ecclesia*. En esa misma carta Ottaviani daba las gracias al Papa por haber salvado el celibato (AS V/3, 408-410).

175. Eran cuestiones de estilo (*modi* 2 y 5), de citación (*modi* 3, 4 y 11), del desplazamiento de tal o cual afirmación (*modus* 7), etc., decididas todas ellas según los criterios habituales. Sin embargo, dos *modi* abordaban cuestiones de fondo: el *modus* primero y general representaba la mente de quienes sostenían que había que preservar el carácter completamente histórico de las Escrituras, protegiendo el texto contra interpretaciones abusivas, y de quienes querían que la inspiración se describiera en conjunción con la evolución del conocimiento religioso. El *modus* 6 proponía que se retuviera una concepción instrumentalista de la inspiración (cf. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, caput III*, en Documentos de Florit, D 248, 1-3; AS IV/5, 706-710).

176. Cf. RT 8, 9, y la nota de Philips anexa a su *relatio super modos* (JPrignon, 7 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1175, 2bis]).

177. Cf. en la respuesta al *modus* 8 las referencias a las expresiones bíblicas «la Palabra de la verdad» y «el Evangelio de vuestra salvación» (Ef 1, 13; 2 Cor 4, 2; etc.).

dicha verdad: un punto señalado por König y por otros (Van Dodewaard, Pelletier y Benoit)¹⁷⁸. König y Charue añadieron que, desde este punto de vista, la fórmula representaba un progreso real. Browne y Ottaviani, a quienes se unió Garofalo, pensaban por el contrario que la fórmula introducía grave confusión; su principal temor consistía en que la fórmula se hallaba basada en un paralelo ilegítimo entre el objeto de la infalibilidad de la Iglesia y el objeto de la inerrancia bíblica. Fue un argumento propuesto por varios padres en noviembre de 1964¹⁷⁹. Finalmente, Florit abogó por que se adoptara la formulación propuesta por setenta y tres padres, a saber, que las Escrituras contienen «todo lo que Dios quiso comunicarnos por medio de ellas», una fórmula que se aproximaba ya mucho a la que sería adoptada después de la intervención del Papa. El debate terminó luego con la decisión de conservar el texto tal como estaba. «Me siento muy feliz de ello», comentaba Congar en su diario. «Es un avance en la dirección que yo vengo patrocinando desde hace tiempo»¹⁸⁰.

La comisión prosiguió su relectura del capítulo III, en la tarde del 6 de octubre. La mayor parte de las respuestas que la pequeña comisión había preparado sobre el n° 12 («La interpretación de las Escrituras») se aceptó sin dificultad. Sin embargo, el grupo tuvo que detenerse en los *modi* 24 y 25. Parente, Garofalo y otros querían que se restringiera el recurso a los géneros literarios y a las «maneras en que éstos se utilizaban en aquel período (el período del Nuevo Testamento) en las relaciones humanas», mientras que otros, como Butler y Benoit, se aferraban firmemente al texto existente. Finalmente se llegó a un acuerdo sobre una formulación positiva: «Para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en su obra, hay que prestar la debida atención a las maneras habituales y características de percibir y de hablar... y a las formas convencionales que las personas de aquella época utilizaban en sus relaciones mutuas»¹⁸¹. Todos concedieron su aprobación a la enmienda 27, la cual, al comienzo del párrafo sobre la interpretación eclesial de las Escrituras (siempre en el n° 27), presentaba al Espíritu como Aquel cuya obra consiste en establecer una estrecha conexión entre la redacción, la lectura y la interpretación del texto bíblico.

Finalmente, un debate ulterior sobre las enmiendas 30 y 33 hizo posible, mediante un intercambio de ideas entre Betti, Benoit, McGrath y Philips, que se enunciara claramente que la Iglesia en su totalidad, es decir, en su tradición apostólica (y patrística), y no sólo el Magisterio (como habría pretendido el *modus* 33), es el juez supremo de la interpretación de las Escrituras. En todo caso, eso fue lo que enseñó ya el concilio Vaticano I, como recordó König a la comisión¹⁸². Entre los cuatro *modi* relativos al n° 13, tan sólo el primero (el *modus* 35) mereció atención; a petición de Colombo, y basándose en la autoridad del concilio Vaticano I¹⁸⁴, se introdujo en las observaciones so-

178. Además, Butler consiguió que se añadiera una referencia a santo Tomás, y Heuschen logró que se retirara de la respuesta la referencia a 1 Jn 3, 8 y 10 como base para la expresión «verdad salvífica».

179. Cf. RT 8, 9; AS IV/1, 358s, informe sobre el n° 11 (F).

180. JCongar, 4 de octubre de 1965; II, 421.

181. RT 8, 10, *Modi* II (Documentos de Florit, D 248, 4); AS IV/5, 711.

182. RT 8, 11, *Modi* II (Documentos de Florit, D 248, 5); AS IV/5, 712s.

183. Cf. Denzinger-Hünermann, *Enchiridion*, 3007.

184. Como hace notar Tromp en RT 8, 11.

bre la «condescendencia de Dios en las Escrituras» la siguiente reserva: «Quedando siempre salvaguardada la verdad y la santidad de Dios»¹⁸⁵.

Después de un receso, comenzó el examen de los *modi* sobre el capítulo IV, lo cual no exigió más que unos veinte minutos. Llegó a estar más clara la conexión entre el n° 14 sobre «la historia de la salvación en los libros del Antiguo Testamento» y el n° 3 del capítulo primero, sobre la preparación para el Evangelio¹⁸⁶. En el n° 15 sobre «la importancia del Antiguo Testamento para los cristianos», se acentuó más el carácter mesiánico del Reino, para el cual toda la economía antigua era una preparación (*modus* 8), y se mantuvo la tensión entre las imperfecciones de los libros del Antiguo Testamento y la pedagogía divina, pero sin entrar en detalles (*modus* 11). Finalmente, mediante citas más abundantes (*modus* 17) y una ligera modificación del final del párrafo 16 sobre «la unidad de los dos Testamentos» (*modus* 18), se pone más de relieve la complejidad de la teología del cumplimiento en los libros del Nuevo Testamento¹⁸⁷.

4) ¿Habrà que afirmar el carácter histórico de los evangelios?

Después de este interludio, el capítulo V dio origen de nuevo a algunos desacuerdos importantes. La comisión aceptó rápidamente el n° 17 sobre «la excelencia del Nuevo Testamento» y el n° 18 sobre «el origen apostólico de los evangelios», deteniéndose tan sólo durante unos pocos instantes en la mención de los profetas del Nuevo Testamento en la cita tomada de Efesios 3, 4-6 (la mención fue puesta en duda por algunos: *modus* 6)¹⁸⁸ y en la cuestión de «el origen apostólico de los evangelios» (*modus* 15). Algunos padres temían no sólo una negación de la inspiración con respecto a los hechos narrados por los evangelistas, sino también la pretensión de que *todos* los hechos estaban referidos en los evangelios. ¿Se trataba de una nueva alusión al debate sobre las relaciones entre la Tradición y la Escritura? (Parente). Eso no sorprendería a nadie, porque la doctrina expuesta en el capítulo V tenía su base en la doctrina expuesta en los nn. 8 y 9 del capítulo II, el cual, obviamente, tenía que ver también con la cuestión de la fundación histórica de la Iglesia¹⁸⁹. Rahner defendió el texto y éste permaneció sin cambios.

Aunque eran ya las 19.00 horas y la reunión se encontraba plenamente cargada de incidentes y de emociones, el grupo no vaciló en abordar una vez más el n° 19 sobre el

185. *Ibid.*; AS IV/5, 712s. La pequeña comisión no aceptó este *modus* (*Modi* II, en Documentos de Florit, D 248, 5).

186. El *modus* 1 (Documentos de Florit, D 249, 1), que procedía del Instituto Bíblico (en: *Modi qui proponuntur pro schemate «De divina revelatione»*, en Documentos de Florit, D 245, 9), fue aceptado parcialmente. Los verbos *intendens* y *praeparans* se tomaron del n° 3 para expresar la *universalidad* de la salvación, querida y preparada por Dios.

187. Los *modi* 17 y 18 procedían también del Instituto Bíblico (cf. *Modi qui proponuntur* [Documentos de Florit, D 245, 10s] y *Modi* IV [Documentos de Florit, D 249, 2s]).

188. *Modi... caput V*, Documentos de Florit, D 250, 1; y RT 8, 11s.

189. Cf. el *modus* 2, que cuestionaba la expresión «*praecllenti modo*», aunque ésta repetía sencillamente las palabras «*speciali modo*» empleadas en el n° 8 para hablar de la inspiración de las Escrituras; el *modus* 3, que quería introducir una observación sobre la fundación de la Iglesia; el *modus* 17, que suscitaba igualmente el problema de la fundación de la Iglesia y que, como hacía notar la respuesta, había sido abordado ya en el n° 19 de la *Lumen gentium*.

carácter histórico de los evangelios. El *modus* 16, el primero de los cuatro *modi*, suscitaba problemas de forma y de fondo. En primerísimo lugar se discutió la fórmula «la Iglesia mantuvo y mantiene» (*tenuit ac tenet*), utilizada, por lo demás, dos veces en los nn. 18 y 19. Algunos padres, por ejemplo Colombo, querían que la fórmula se cambiara por «creyó y cree» (*credidit ac credit*), con el fin de evitar que la historicidad de los evangelios se basara en un simple acto de confianza en lo que los historiadores refirieron (*fides historica*), mientras que otros, como Garofalo, sugerían que se eliminara simplemente de la respuesta al *modus* la observación que daba a la formulación una menor calificación teológica. Finalmente, Tromp, Salaverri y Rahner lograron precisar lo que se encontrará en el informe, a saber, que la fórmula escogida combina la fe y la razón en la aceptación de la historicidad de los evangelios¹⁹⁰.

En cuanto a la historicidad misma (la cuestión de fondo), algunos padres lamentaron la desaparición de este concepto¹⁹¹, pero expertos como Philips y Rahner mostraron, una vez más, la ambigüedad del término en el lenguaje teológico contemporáneo. Por eso, el texto permaneció tal como estaba. Pero la cuestión surgiría de nuevo en conexión con los *modi* 17 a 19, que se discutirían el sábado; el hecho de que los participantes se reunieran en sábado se efectuó, como señala el relator, con el acuerdo de casi todos, ¡exceptuados los muchos que ya se habían marchado!

Así que en la mañana del 9 de octubre la comisión abordó de nuevo la cuestión del carácter histórico de los evangelios, pero, según Tromp, consumió buena parte del tiempo en discusiones que no llegaron a ningún resultado. Se había introducido ya en el texto la cita completa del comienzo de Hechos (1, 1-2): «Estos cuatro evangelios transmiten fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, enseñó e hizo realmente durante su vida entre los hombres, *hasta el día en que fue llevado al cielo*» (*modus* 16b). La finalidad era la de evitar pronunciarse sobre la resurrección como *hecho histórico* (*modus* 19). Pero de nuevo Parente, retrasado en relación con las decisiones ya adoptadas, renovó el debate tratando de introducir declaraciones más específicas, especialmente sobre el tema de las palabras del Señor Resucitado (*modus* 17)¹⁹². Esta manera de introducir subrepticamente una concepción puramente verbal de la revelación, fue contraatacada de inmediato por una falange de defensores (Charue, Garrone, Heuschen, Philips, Betti, Butler, Rahner y Benoit). Por tanto, el texto se dejó tal como estaba.

El ataque fue lanzado una segunda vez por Spanedda (Cerdeña), especialmente en conexión con el *modus* 18, pero también con el *modus* 16c, rechazado ya en la reunión anterior. El orador evocaba la Instrucción *Sancta mater ecclesia* de la Comisión Bíblica (citada en una nota del texto). El cardenal presidente Browne hizo que hablara Castellino, uno de los consultores. Pero Rahner y Rigaux replicaron enseguida que la comisión había guardado silencio deliberadamente sobre esta cuestión; algunos de los obispos acudieron en su ayuda: Charue, Heuschen, McGrath, Garrone y Butler, acentuando este último la diferencia existente entre el concepto clásico de la historia y el

190. Cf. *Modi V* (Documentos de Florit, D 250, 2s); RT 8, 12; y AS IV/5, 722s.

191. Se trataba de los mismos 175 padres que pidieron que el preámbulo de la constitución hiciera referencia a Trento y que el capítulo II incluyera una referencia al *charisma veritatis* de los obispos.

192. Cf. *Modi V* (Documentos de Florit, D 250, 1); RT 8, 13.

concepto de la historia de la salvación, con el que estaban familiarizados los protestantes. La minoría –Browne, Parente y Garofalo– volvieron a atacar, pero cuando, después de tres cuartos de hora de debate, König instó a que se efectuara una votación, la mayoría volvió a conseguir la victoria, 13 votos contra 7, y el texto siguió como estaba¹⁹³.

En efecto, la respuesta al *modus* 18a había mostrado claramente que la fórmula «los autores sagrados... siempre nos transmiten sobre Jesús cosas verdaderas y sinceras (*vera et sincera*)» conserva a la vez el elemento objetivo y el aspecto subjetivo de la relación de los evangelistas con lo que sucedió efectivamente¹⁹⁴. Los cinco *modi* sobre el nº 20 acerca de «los demás escritos del Nuevo Testamento» no originaron problemas.

5) ¿La lectura de la Biblia es para todos?

Finalmente, al terminar la mañana, la comisión pasó a examinar el capítulo VI sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia¹⁹⁵. Los debates que tuvieron lugar durante esta fase final repitieron lo que había sucedido ya en las relecturas de los capítulos anteriores; el enfrentamiento y las estrategias no variaron notablemente. El primero y el segundo *modus* marcaron el tono. Algunos pidieron, sin éxito, que el texto hablara más explícitamente de la tradición, hasta el punto de cambiar incluso el título del capítulo, cuyo «objeto formal es, no obstante, las Escrituras» (respuesta al primer *modus*). Otros se opusieron al paralelismo entre el pan de la Palabra y el pan del cuerpo de Cristo¹⁹⁶, pero no fueron convincentes. Por el contrario, la aceptación de la enmienda 5, que procedía del Instituto Bíblico¹⁹⁷, permitió reforzar un poco más la función reguladora de las Escrituras, que había quedado sensiblemente debilitada en la versión anterior.

Después de una breve discusión sobre las diferentes versiones y traducciones de las Escrituras (nº 22)¹⁹⁸, el nº 23 proporcionó a los padres una nueva ocasión para retornar a la cuestión de la suficiencia material de las Escrituras. Aquí la corrección introducida por la pequeña comisión (*modus* 18) –«La Iglesia se esfuerza por conseguir una comprensión cada vez más profunda de las Sagradas Escrituras y de toda la revelación divina»– fue rechazada por König y considerada insincera por Rahner¹⁹⁹, mientras que

193. Cf. RT 8, 13s; JPrignon, 10 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1602, 1); Jde Lubac, 9 de octubre de 1965.

194. Cf. *Modi* V (Documentos de Florit, D 250, 3s). La respuesta explicaba también el sentido del término «forma de predicación» (*praeconium*) como la característica más fundamental del género «Evangelio»; conectaba esta explicación con el *modus* 3 sobre el Prólogo, que había introducido el término «anuncio» (*praeconium / kerygma*) para indicar cuál era la finalidad de la constitución.

195. *Modi*... VI (Documentos de Florit, D 251). Para el resultado del estudio de los *modi*, cf. AS IV/5, 728-738.

196. Cf. *modus* 2; y RT 8, 14.

197. Cf. *Modi qui proponuntur*... (Documentos de Florit, 245, 11s) y *Modi* VI (Documentos de Florit, D 251): «Por eso es necesario que toda la predicación eclesialística... esté nutrida y guiada (*regatur*) por la Sagrada Escritura».

198. RT 8, 14.

199. Thils hizo notar que la formulación sugerida por la pequeña comisión modificaba la propuesta efectuada en el *modus* 18, que no añadía a las Escrituras una mención de «toda la revelación», sino que sustituía «Escrituras» por «revelación».

Colombo la defendió y propuso además que el texto mantuviera la mención de los padres de Oriente y de Occidente (como en el mismo *modus*). Algunos obispos se declararon a favor de esta última propuesta, aunque rechazando la primera adición, que introduciría de nuevo el problema de las dos fuentes. Éste era el punto alcanzado cuando la reunión terminó a las 12.30 horas.

En la tarde del lunes, día 11 de octubre, se celebró la última de las seis reuniones de la comisión plenaria. Entre las enmiendas restantes (de la 19 a la 21) ofrecidas para el nº 23, tan sólo la cuestión de las relaciones de los exegetas y de los doctores en ciencias sagradas con el Magisterio condujo a un debate. Al final, se rechazó la fórmula «bajo la dirección del sagrado Magisterio», y se retuvo la antigua fórmula que hablaba de «vigilancia», queriéndose subrayar la capacidad de los especialistas en ciencias bíblicas y de los teólogos para adoptar iniciativas²⁰⁰. Cuando el grupo llegó al nº 24, sobre las relaciones entre la Escritura y la teología, los padres retornaron, casi de manera obsesiva, al problema de la Tradición. Tan sólo Schröffer y Rahner hicieron notar que ésa no era la cuestión de la que se trataba en la sección; los otros líderes, desde Ottaviani, Garofalo y Tromp, pasando por Colombo, hasta llegar a Charue, Butler, Heuschen y Philips, aceptaron, para asombro de ambas partes, la corrección: «juntamente con la Tradición». Esta expresión evitaba la fórmula «a la luz de la Tradición», que hubiera favorecido la tesis de una tradición explicativa.

Finalmente, en el nº 25, la comisión llegó al cambio de actitud de la Iglesia, desde el concilio de Trento, sobre la lectura de la Biblia por *todos* los cristianos. Aquí Philips se encontraba nuevamente del lado de Tromp y de Browne, al defender la reserva introducida por la pequeña comisión²⁰¹. Pero después de la intervención de König (que recordó al grupo la postura adoptada por Benedicto XV en *Spiritus paraclitus*) y de la intervención de Charue, McGrath, Schröffer y Butler, la votación fue de 14 votos a favor y 5 votos en contra de mantener el texto en su antigua forma, lo cual quería decir que la exhortación iba dirigida a *todos*²⁰².

Después de discutir el lugar que debía ocupar el epílogo, que se concebía como más que el final del capítulo VI, se llegó al acuerdo de renunciar a cualquier «verdadero» epílogo y se vinculó el nº 26 con el nº 25. Florit leyó entonces su informe sobre el Prólogo y sobre los capítulos I y II²⁰³, y Van Dodewaard leyó el suyo sobre los capítulos III a VI. Los informes fueron aceptados sin que se hicieran comentarios, aunque Heuschen logró obtener el consentimiento para que esos informes se enviaran a los padres de la comisión, con el fin de que éstos presentaran por escrito sus posibles obser-

200. Las respuestas a los *modi* 19, 20 y 21 siguen, todas ellas, la misma pauta (cf. *Modi VI* [Documentos de Florit, D 251, 4]; y RT 8, 15).

201. Entre los *modi* 25 a 31, tan sólo el nº 26 sobre la lectura de la Escritura tuvo alguna importancia. La reserva introducida por la pequeña comisión estaba formulada de la siguiente manera: «Aunque no se puede afirmar que el leer la Escritura sea necesario para todos y cada uno» (Documentos de Florit, D 251, 5).

202. Cf. RT 8, 15s. La versión final de la respuesta al *modus* 26 (que hacía notar la contradicción entre la reserva y la citación de san Jerónimo), hacía referencia a las encíclicas bíblicas de Benedicto XV y de Pío XII, y aseguraba a los padres que el texto era lo suficientemente prudente para disipar «el miedo a cualquier extrañeza (*miratio*)» (AS IV/5, 734).

203. Betti comentaba: él leía «casi sin convicción»; DBetti, 11 de octubre de 1965, 364.

vaciones²⁰⁴. Completada ya la labor de relectura, finalizó la sexta reunión; al día siguiente, el esquema corregido fue enviado a Pablo VI, juntamente con una carta de Ottaviani, que decía al Papa que se le iba a enviar también un compendio de los principales cambios, que sería redactado por Philips, y los dos informes de Florit y de Van Dodewaard.

El prefecto del Santo Oficio añadió que la minoría de la comisión no había logrado que se hiciera una declaración más clara y más precisa de la función «constitutiva» de la Tradición; además sugería al Papa, incluso en este punto temprano, el procedimiento que habría que seguir para que una posible adición al texto no pareciera ser impuesta desde fuera, sino que tuviera los visos de ser una propuesta hecha por la comisión²⁰⁵.

Había comenzado, pues, la fase final de la redacción del texto. Resulta comprensible que los miembros de la mayoría y la mayor parte de los expertos tuvieran miedo de que una intervención desde lo alto pudiera alterar el frágil equilibrio que se acababa de conseguir y defender²⁰⁶. Los redactores no habían tocado el eje principal del texto; por el contrario, habían reforzado su estructura orgánica mediante algunos pequeños cambios que establecían más vínculos entre sus diferentes partes, y habían sido capaces incluso de precisar la perspectiva propia de la *Dei verbum* relacionándola con la de la *Lumen gentium*. Muchas de las respuestas a los *modi* sirvieron incluso como un primer comentario del texto.

Sin embargo, persistían algunos temores. La constitución, especialmente su manera de tomar en serio la historia, ¿no hacía que fuera dudosa la imagen que la neoescolástica había trazado de la fundación de la Iglesia, debilitando con ello su actual estructura jerárquica y su sistema doctrinal? Y era imposible no ver que los debates mantenidos en la comisión no habían aportado más claridad sobre los principales puntos de desacuerdo entre la mayoría y la minoría: el enfoque económico de la revelación, una articulación más equilibrada entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio, una concepción de la inspiración que tuviera en cuenta los progresos realizados en la exégesis, una nueva relación con la historia, etc. En la tarde del 11 de octubre, y con respecto a estas cuestiones fundamentales, las relaciones entre la mayoría y la minoría seguían siendo exactamente iguales que lo que habían sido un año antes; la única diferencia era la pérdida gradual de la ilusión de que una estrategia como la de Philips pudiera reconciliar a las dos partes.

Habría que preguntarse si los principales encargados del texto sabían incluso dónde se situaba el desacuerdo. De Lubac tenía sus dudas sobre ello cuando escribía después de la reunión final de la comisión:

Algunos partidarios de las «dos fuentes» tratan de nuevo de introducir algunas fórmulas que se ajusten a su manera de sentir; a mí me parece que ellos no entienden la cuestión, y que muchos de los que rechazan sus propuestas no las entienden tampoco mejor.

204. RT 8, 16.

205. Carta de Ottaviani a Pablo VI, del 12 de octubre, en AS V/3, 410s; cf. también JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 1).

206. Cf. JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 1 y 4s); TSammelroth, 13 de octubre de 1965; JCongar, 14 de octubre de 1965; II, 434.

Uno de los inconvenientes del procedimiento seguido en este Concilio es que, cuando va a comenzar la discusión de un esquema, no hay nunca una extensa exposición del tema, realizada por una persona competente e imparcial en una congregación general o en el seno de una comisión²⁰⁷.

Mientras Pablo VI recibía a algunos padres de la Comisión Doctrinal (Parente, Charue, Döpfner, Florit, König, entre otros) y consultaba con otros, vemos que Congar trató de hacer su propia aportación a la cuestión. En la tarde del 14 de octubre, Congar se dirigió al Colegio belga para conseguir información sobre el *De revelatione*. En aquel mismo día había discutido ya con Rahner, quien había alertado, él mismo, a König. Congar se enteró entonces de que Heuschen, después de haber visto a Charue, «creía que era inevitable que el Papa propusiera un *modus*: indudablemente en un lenguaje al estilo del de Parente»²⁰⁸. Al día siguiente Congar escribía a Colombo; en el mismo momento en que estaba echando la carta al correo, se encontró con Moeller, quien trató de disuadirle:

Me dijo que él creía que mi sugerencia era muy peligrosa. Yo no estuve en la reunión en que se discutió el *modus* 40 D... Si hubiera estado allí, habría visto que la minoría daba a este texto un sentido que yo habría sido el primero en rechazar. Ahí es donde está el gran peligro. Por eso, Moeller insistía en el rechazo de todos los *modi* y en que se retuviera el texto tal como estaba. Él piensa personalmente que es incierto que el Papa haya decidido cambiar nada en el texto. Eso no es lo que Mons. Heuschen me dijo. Yo había escrito mi carta de conformidad con lo que Mons. Heuschen me había dicho que era cierto. Sin embargo, yo añadí a mi carta una posdata encaminada a este efecto: lo mejor sería no cambiar nada²⁰⁹.

Encontramos aquí la misma vacilación señalada anteriormente: el padre Congar parecía que no se daba cuenta de la ambigüedad existente en el *modus* 40 D con su adición de «directamente». La misma impresión la ofrece su informe de su encuentro, el viernes 15 de octubre, con Florit. El dominico hizo suyo el argumento de Moeller, quien acentuaba el peligro de la interpretación maximalista del *modus* (esto es tanto más sorprendente cuanto que Florit defendía el *modus* sin la adición de «directamente»):

Vi al cardenal Florit sobre la cuestión del *De revelatione*. Me dijo que él estaba a favor de la aceptación del *modus* 40 D, la cual no afectaba al equilibrio de la doctrina; él no entendía por qué la comisión la rechazaba. Yo dije: lo hace por temor a lo que los otros (Parente, etc.) puedan depositar en ella y deducir de ella. Pero Florit pensaba –y yo pienso– que lo mejor para el Papa sería instar a la comisión a que reconsiderara esa votación²¹⁰.

Al día siguiente, después de un prolongado insomnio, Congar escribía a Florit, a Colombo y a Charue:

207. Jde Lubac, 11 de octubre de 1965.

208. JCongar, 14 de octubre de 1965; II, 435-436.

209. JCongar, 15 de octubre; II, 436-437.

210. JCongar, 15 de octubre de 1965; II, 437.

Está claro que la mayoría de los padres no aceptarían una fórmula que entrañase el significado de *latius patet*; ellos decidieron, por amor a la paz, evitar tal fórmula. Por eso, desde el punto de vista de lo que nosotros conocemos, hemos de afirmar la necesidad de la tradición. Si contemplamos detalladamente el texto del concilio de Trento, entonces vemos que eso es lo que él dice. Hay que afirmar que la revelación o el Evangelio podemos conocerlos únicamente en su plenitud y pureza, si consultamos la Tradición al mismo tiempo que leemos las Escrituras. Repito: lo mejor sería no cambiar nada en el texto actual. Pero si hay que decir o añadir algo, a mí me parece que debemos contemplarlo según esa trayectoria²¹¹.

Así pues, mientras declaraba su preferencia (en la cual está de acuerdo con Moeller y Rahner), Congar apoyaba de hecho la táctica de Florit y Betti.

Cuando él se enteró, el sábado, 16 de octubre, de que la Comisión Doctrinal tenía previsto reunirse el lunes, 18 de octubre, y sabiendo que él no podría asistir, entonces escribió dos notas dirigidas a Garrone, Charue, Heuschen, Colombo, Florit, Butler y Ancel, y también a Philips, Rahner y Betti. En la primera, afirma que él está de acuerdo con la adición del *modus* 40 D en la medida en que las palabras declaren un hecho, aunque se lamenta de la formulación desafinada del *modus* y especialmente de las palabras «por la Escritura», que corren peligro de entenderse en el sentido de la «insuficiencia material» de las Escrituras²¹². Su nota explica claramente la distinción entre la insuficiencia *material* (la tesis de la minoría) y la insuficiencia *formal* de las Escrituras, siendo esta última sencillamente un hecho, porque «los fieles y el Magisterio necesitan realmente la Tradición y la Escritura para conocer, utilizar, enseñar y expresar la pura revelación evangélica en toda su integridad». Sin criticar de forma directa el término «directamente» en el *modus* 40 D (un punto al que él permanecía menos atento que Betti y Rahner), Congar añadía que no estaba permitido invertir el orden de la declaración tradicional —«Ésta se halla contenida en la Tradición, por eso la Iglesia cree en ella y la enseña»—, convirtiéndola en: «La Iglesia cree en ella y la enseña, por eso se halla contenida en la Tradición». La segunda nota de Congar cita algún apoyo en favor de la expresión «verdad salvífica», tomándolo de las obras de santo Tomás de Aquino²¹³.

2. La intervención de «la Autoridad Superior»

a) La atmósfera en el Concilio

Mientras tanto, la asamblea continuaba debatiendo los esquemas: el esquema XIII (hasta el 8 de octubre), el decreto sobre la misión (hasta el 12 de octubre) y el decreto sobre los sacerdotes (hasta el sábado, 16 de octubre). Durante el mismo período hubo

211. DBetti, 16 de octubre de 1965, 306.

212. Congar, *De habitudine inter Traditionem (apostolicam) et S. Scripturam*; cf. JCongar, 18 de octubre; II, 441.

213. Y. Congar, *De convenientia locutionis «veritas salutaris»*, en Documentos de Florit, F 304.

una interminable serie de votaciones sobre textos ya terminados, y los padres iban sintiéndose cada vez más cansados. Como señalaba ya Prignon el día 25 de septiembre: «Lo más inquietante es el creciente cansancio de los padres. Me impresionó profundamente ayer por la mañana, viernes, ver el número de padres que estaban deambulando por los pasillos, una hora después de iniciada la reunión. Una verdadera cuestión es qué se va a hacer con los obispos, una vez que hayan terminado los debates en la asamblea. Alguna solución es absolutamente necesaria»²¹⁴. Los representantes de la mayoría encontraban cada vez más difícil conseguir que los obispos dijeran algo contra los textos presentados; ellos estaban dispuestos, sin presentar reacción alguna, a votar sobre los esquemas que se les presentaban²¹⁵. Era evidente que la asamblea quería que las cosas terminaran y no podían poner ningún entusiasmo en su trabajo, a no ser cuando salían a relucir algunas cuestiones excepcionales. Según Prignon, quedó incluso escamoteado el debate sobre el capítulo acerca de la política en el esquema XIII; tan sólo cuatro o cinco oradores solicitaron hacer uso de la palabra²¹⁶.

A la vista de esta situación, los órganos rectores del Concilio decidieron que, en cuanto terminaran los debates, los padres podrían ausentarse durante la semana del 17 al 24 de octubre y luego nuevamente durante lo que los romanos llaman «la vacación de los difuntos», es decir, desde el sábado, 30 de octubre, hasta el lunes, 8 de noviembre²¹⁷. Además, los padres recibirían, por conducto de las conferencias episcopales, algunas cuestiones sobre disciplina penitencial, sobre las indulgencias y sobre otras materias, acerca de las cuales ellos podrían hacer notar sus puntos de vista durante su «tiempo libre»²¹⁸.

Mientras se buscaban ocupaciones útiles para la gran mayoría de los obispos, una pequeña minoría de padres y de expertos se sentían abrumados por la cantidad de trabajo que había que realizar en breve tiempo. A esto se añadía la incertidumbre acerca de las conexiones entre el Papa y la minoría, una cuestión que estuvo gravitando siempre

214. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 1 y 4).

215. *Ibid.*, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 2).

216. *Ibid.*, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 4s) y 8 de octubre de 1965 (1601, 1s): «Durante los tres o cuatro días pasados, el debate en la asamblea se hizo muy apagado. Nos damos cuenta de que los obispos se sienten increíblemente cansados. Muchos deambulan ya por los pasillos a las 10.00 horas de la mañana. Hoy, precisamente mientras Garrone estaba pronunciando su informe final, después de terminado el debate sobre el esquema XIII, el rumor de las conversaciones mantenidas en los laterales de la basílica de San Pedro ahogaban la voz del orador. Es hora ya de que terminen los debates en la asamblea, porque la situación va realmente de mal en peor». Jauffrès, un buen representante de la gran mayoría de padres que no tenían en el Concilio ningún cargo de responsabilidad especial, escribía en su diario, refiriéndose al miércoles, 13 de octubre: «La gente permanece en los bancos, un poco constreñida moralmente, tan sólo a causa de las votaciones, una decena de ellas, que se van sucediendo inexorablemente a intervalos tan breves, que no dejan tiempo alguno para ir al bar y volver» (*Carnets conciliaires*, 280).

217. Este anuncio se hizo oficialmente el viernes, 1 de octubre.

218. Cf. JPrignon, 28 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1594, 1s) y 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 1 y 5). Con respecto al primer documento, sobre la disciplina de la penitencia, Prignon hacía la siguiente observación: «Para decir la verdad, el documento es tan pobre, que no da de sí lo suficiente para llenar los ocho días de vacaciones. Además, los obispos se han reunido ya sobre el tema, y yo pienso que en el momento actual se ha dicho ya casi todo lo que se tenía que decir» (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 6]).

sobre las mentes desde la *Nota praevia* del otoño de 1964. Todos sabían, desde luego, que el Papa es quien rige el Concilio y que, por este motivo, él puede intervenir en las decisiones, sin que tal cosa se considere como una anomalía; la posición del pontífice se hallaba también simbolizada, durante el período final del Concilio, por la sede elevada que él ocupaba tras la mesa de la presidencia y que estaba reservada permanentemente para él. Sin embargo, lo que resultaba difícil de aceptar para la mayoría de los padres y de los expertos que formaban parte de las comisiones, era la falta de transparencia en algunas intervenciones. Esto había sucedido ya en el anterior mes de mayo, en conexión con el debate sobre los judíos; lo mismo ocurrió el 29 de septiembre, cuando, después de haber comenzado la votación sobre el *De episcopis*, algunos nuevos *modi* o sugerencias, procedentes del Papa, fueron remitidos a los moderadores²¹⁹; otras adiciones se introdujeron en el esquema sobre los religiosos²²⁰, mientras que la minoría trataba de conseguir que en el esquema sobre la educación se introdujera una advertencia sobre la autoridad de santo Tomás²²¹.

La crisis se intensificó durante el viaje del Papa a Nueva York. En la mañana del martes, 5 de octubre, Prignon puso al corriente a Suenens «sobre el estado de tensión que se estaba apoderando de los obispos y expertos que eran miembros de las comisiones, y sobre el deterioro de la situación debido a las intervenciones secretas del Santo Padre y sobre la incertidumbre que reinaba en las mentes de esas personas acerca de la autoridad real de los *modi* presentados a todas las comisiones en nombre del pontífice». Dos días antes, Döpfner, dirigiéndose a Colombo, había hablado bastante violentamente acerca de esas intervenciones, y Colombo tuvo que advertir de ello al Papa antes del viaje del sumo pontífice²²².

Había que añadir a todo esto el que, entre las cuestiones que debían abordarse en las conferencias episcopales, se hallaba la del celibato eclesiástico, promovida especialmente por los obispos brasileños. Apenas una semana después del regreso del Papa, en el mismo día 11 de octubre en el que finalizó la labor de la Comisión Doctrinal sobre el *De revelatione*, se leyó en el aula una carta del Papa, en la que éste prohibía la discusión pública de cuestiones que tuvieran que ver con el celibato sacerdotal²²³.

En este ambiente general hay que situar el temor, expresado por cierto número de obispos y expertos, de que una «Autoridad Superior» interviniera después de concluidos los trabajos sobre la *Dei Verbum*. ¿Llegaría finalmente la carta tan anhelada por el «tercer partido»?

219. Cf. JPrignon, 30 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1596, 1-4): «Esta nueva intervención del Papa ha creado una dolorosa impresión, especialmente por haber llegado cuando la votación había comenzado ya. Llegó a saberse enseguida quién había sugerido al Papa la inserción de esos *modi*, una inserción impulsada indudablemente por Carli y por Siri. Según la noticia se fue difundiendo gradualmente por los pasillos, la atmósfera comenzó de nuevo a ser un poco como la de la Semana Negra durante la tercera sesión».

220. Cf. *ibid.*, 5.

221. Cf. *ibid.*, 6; *ibid.*, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 4s); *ibid.*, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 1).

222. Cf. *ibid.*, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 1s).

223. AS V/3, 408.

b) *La carta del cardenal Cicognani*

Un día después de la reunión final de la Comisión Doctrinal, Pablo VI recibió, por conducto de Ottaviani y de la secretaría del Concilio, alguna información sobre la situación actual del *De revelatione*. El pontífice se reunió entonces con los moderadores y con otras personalidades representantes de la minoría y de la mayoría.

A petición del presidente de la comisión, Philips le envió un compendio de los principales cambios efectuados en puntos importantes del texto²²⁴, haciendo que se deslizara en el envío «una hoja suelta que contenía un poquito de comentario sobre la *veritas salutaris*»²²⁵. Además, el Papa tenía ya sobre la mesa de su despacho un informe procedente del cardenal Dante, compuesto el 7 de octubre, sobre los dos puntos clave: la relación entre la Escritura y la Tradición, y la verdad de las Escrituras²²⁶. Este informe, que era la labor conjunta de algunos padres que habían quedado desconcertados por la reunión del 6 de octubre, proponía para el n° 9 una fórmula de acuerdo, que se aproximaba mucho a la segunda «enmienda de Philips»²²⁷ (se encuentra, juntamente con otras, en la carta de Cicognani a la comisión) y para el n° 11 la supresión del término «salutaris». El comentario que acompañaba a esta segunda propuesta acentuaba la gravedad de la decisión adoptada por la *commissio parva* y confirmada por la comisión plenaria²²⁸.

Finalmente, Felici dijo a Pablo VI que su propia enmienda sobre la tradición, que había ido acompañada por una cita de san Agustín, no había sido dada a conocer a la comisión; explicaba también al Papa la situación jurídica de un texto que, aunque quedaba bajo la competencia de la Comisión Mixta establecida por Juan XXIII, había sido revisado por la sola Comisión Doctrinal, *con el consentimiento tácito de la Secretaría para la unidad de los cristianos*²²⁹.

Parece que después de haber visto a Parente el día 11 de octubre²³⁰, Pablo VI mandó venir a Charue, vicepresidente de la Comisión Doctrinal y la persona encargada del *De revelatione*, a fin de preguntarle su parecer y de expresarle sus preocupaciones sobre los dos puntos de la Tradición y sobre la frase «verdad salvífica»²³¹. Prignon nos ofrece la siguiente información sobre la reunión:

Sobre el primer punto, Mons. Charue le dijo que, en la presencia de Dios, él no veía ninguna razón para estar preocupado; que la cuestión difícil quedaba perfectamente in-

224. JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 1, 3 y 5s).

225. *Ibid.*, 1185 y 1183.

226. Documentos de Pablo VI, B3/10 y B3/14 (este texto se halla impreso en AS V/3, 448-454, como apéndice de una carta enviada por Dell'Acqua a Ottaviani el 18 de octubre).

227. Documentos de Pablo VI, B3/10, 2s (AS V/3, 449s).

228. El documento pretendía que la fórmula «verdad salvífica» se había introducido deliberadamente con el fin de limitar la inerrancia a las solas verdades sobrenaturales que se referían a la fe y a las costumbres; y que daría libre curso a todas las innovaciones de los exegetas, etc. El texto contenía también severos juicios contra la actitud y la labor de la pequeña comisión.

229. Cf. Documentos de Pablo VI, B/3, 15, 16 y 17 (esta nota escrita llevaba fecha del 13 de octubre).

230. JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 8).

231. Cf. JCharue, 12 de octubre de 1965. Al comienzo el Papa hablaba del hecho de que su enmienda no había sido puesta en conocimiento de la comisión, y él se preguntaba acerca de la implicación de la Secretaría para la unidad en la redacción del texto.

tacta, etc. El Papa le dijo entonces que era para él un gran consuelo el ver que Mons. Charue pensaba de esta manera... En cuanto al segundo punto, el Papa tenía miedo del término «*veritas salutaris*», porque él lo interpretaba como si significara que algunas cosas que había en las Escrituras no estaban inspiradas. Se trata claramente de un malentendido, y uno se pregunta cómo es posible que el texto pudiera entenderse en ese sentido, porque no había nada en él que ni siquiera lo sugiriese. Nuevamente, Mons. Charue protestó vigorosamente contra esa interpretación; no ocultó al Papa que él, personalmente, consideraba la introducción de «*veritas salutaris*» como un verdadero paso hacia delante²³².

¿Se dejó el Papa convencer por estas palabras que infundían seguridad? ¿O había él decidido ya modificar el texto²³³, porque no tenía verdadera confianza en la dirección adoptada por el equipo belga?²³⁴ En todo caso, el obispo belga consiguió que ganara su punto de vista con respecto al procedimiento: Pablo VI llegó a darse cuenta perfectamente de que él tenía que intervenir *antes de que se efectuara la votación en el seno de la comisión*, si quería evitar lo que había sucedido el año anterior en relación con el ecumenismo²³⁵.

Durante la reunión semanal del Papa con los moderadores, la cuestión fue suscitada de nuevo:

El Papa les dijo que no estaba satisfecho del texto, que era inadecuado al hablar sobre los temas de la Tradición y de la *veritas salutaris*. Los «tres Sinópticos» trataban de hacerle comprender que era preferible no romper el acuerdo, si no se quiere originar graves dificultades en el Concilio, y que la *veritas salutaris* era una buena cosa. Pero ellos tenían la impresión de que debían vérselas con una persona cuya convicción estaba ya formada. El Papa dijo que él tenía su propia conciencia y que su conciencia no le permitía aceptar el texto²³⁶.

232. JPrignon, 13 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604); hay otra versión, *ibid.*, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603).

233. El martes, Charue dijo a Philips que, sobre el tema de la *veritas salutaris*, «el Santo Padre no daba la impresión de aceptar los puntos de vista de él», y que «sobre la cuestión de la Tradición, él tenía la impresión de que el Papa había adoptado ya su propia decisión» (JPrignon, 12 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1603, 5]). En una conversación con Prignon en la mañana del miércoles, Charue dijo: «Que el Papa no estaba tan resuelto como pareció a los moderadores que lo estaba ayer. Y que quizá había aún lugar para la esperanza» (*ibid.*, 13 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1604, 1]).

234. Ésta era la interpretación de Philips: «Él interpretaba este cuasi-rechazo de Mons. Charue, esta mañana, como prueba de que él [Philips] apenas tenía ya la esperanza de influir sobre la mente del Santo Padre» (JPrignon, 12 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1503, 5]). Dos días más tarde, el 14 de octubre, Charue escribía al Papa, sugiriéndole que recibiera a Philips (Documentos de Pablo VI, B3/23); tal cosa no sucedió. Prignon menciona también otra característica de la conversación entre Pablo VI y Charue: «Durante la audiencia concedida a Mons. Willebrands (lunes, 18), el Papa había (dicho) que él había visto a Mons. Charue y que Mons. Charue se había declarado sumamente tranquilo sobre el tema de la ortodoxia del *De revelatione*, pero que Mons. Charue no llevaba sobre sus hombros, como lo llevaba él mismo, el peso de toda la Iglesia. Que, por otra parte, él se sentía un poco sorprendido cuando (para utilizar las mismas palabras de Willebrands) Mons. Charue pareció encogerse de hombros cuando el Papa mencionó esta responsabilidad suya, el poder de las llaves» (JPrignon, 18 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1609, 1s]).

235. Cf. *ibid.*, 14 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1605, 1), y 16 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1606, 1), la cursiva es nuestra.

236. *Ibid.*, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 8).

Quizá por consejo de Charue²³⁷, aquella misma tarde el Papa recibió de nuevo a Florit²³⁸ y, posteriormente, a Döpfner²³⁹. Florit explicó al Papa el *Promemoria* de Betti. Después de resumir los elementos esenciales del problema de la Tradición, Betti propuso, en una segunda parte, la siguiente solución:

La petición razonada de un importante número de padres nos invita a reconsiderar muy atentamente la necesidad o, al menos, la oportunidad de decir explícitamente que todo lo que hay en la doctrina católica no puede probarse por la sola Escritura. A fin de cuentas, se tratará de exponer más claramente (dejando a un lado la cuestión de la cantidad numérica) que la tradición nos proporciona *una expresión más explícita y completa de la divina revelación, y de que, en algunos casos, la tradición puede ser incluso decisiva para un conocimiento y comprensión exactos de la divina revelación.*

Entre las cinco consideraciones que siguieron, la primera y la cuarta fueron las más importantes: «Una afirmación de esta índole se halla en completa armonía con el texto, añadiéndole *un útil complemento*, pero sin afectar a su sustancia». Más aún, la fórmula sugerida por los 111 padres (sin el término «directamente», como se explica en una nota)

tiene la ventaja de hallarse en consonancia con el concilio de Trento, de conformidad con la interpretación de este último, que es aceptada por todos y confirmada por la constante práctica de la Iglesia. Mientras que no es cierto en absoluto que, al tratar de ciertas verdades, el concilio de Trento tratara de contraponer *la Tradición sola* a la doctrina protestante de la *Escritura sola*, queda fuera de toda duda que el Concilio ratificó el principio católico de *la Escritura y la Tradición* en contra del principio protestante. Aunque afirmaba la insuficiencia de la Sagrada Escritura al nivel gnoseológico, el esquema dejaría abierta la cuestión de la insuficiencia de la Sagrada Escritura en el nivel propiamente constitutivo; para decirlo con otras palabras, declararía explícitamente que la doctrina católica en su totalidad no puede demostrarse por la sola Escritura, y que, por tanto, es necesario recurrir también a la Tradición. Pero no excluiría la posibilidad de que alguna que otra doctrina católica se contenga únicamente en la Tradición²⁴⁰.

Una nota de la mano de Pablo VI —escrita probablemente después de su conversación con Florit— contiene, en el siguiente orden, primero la fórmula propuesta ya por Florit durante el debate y que sustituiría lo de «la verdad salvífica» de las Escrituras por la frase: «todo lo que Dios quiso comunicarnos en ellas»; luego una adición que completaría la declaración de que los evangelistas nos dicen «siempre» «sobre Jesús cosas verdaderas y sinceras», añadiendo la precisión: «es decir, lo que es conforme a

237. JPrignon, 13 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 1). Podemos suponer que el Papa, por propia iniciativa, tenía intención de llamar al cardenal de Florencia, dada la intervención que este último había tenido en la redacción del esquema.

238. Cf. DFlorit, 12 de octubre.

239. DBetti, 16 de octubre de 1965, 365s.

240. U. Betti, *Promemoria sulla dottrina riguardante la sacra Tradizione esposta nel Cap. II dello Schema di Costituzione dogmatica «De Divina Revelatione»*, en Documentos de Florit, D 255; Documentos de Pablo VI, B3/8; y Documentos de Pablo VI A3/4 (la cursiva es nuestra).

la fe histórica»; y, finalmente, la enmienda de los 111 padres sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición²⁴¹.

Es probable que la conversación con Florit fuera decisiva, porque dio al Papa las certezas doctrinales que él necesitaba²⁴². La misma conclusión se deduce del hecho de que, el 14 de octubre, Pablo VI enviara una nota a Colombo, que esta vez repetía los tres puntos formulados en la hoja manuscrita, en el orden en que aparecían en el esquema²⁴³. Además, Colombo había hablado al Papa, el miércoles 13 de octubre, acerca del resultado de una conversación con Bea, quien dijo que él estaba de acuerdo con la idea de una adición, pero inmediatamente dio a conocer sus preferencias por la enmienda de Colombo y pidió que se utilizara alguna otra expresión en lugar de la de «verdad salvífica»²⁴⁴.

Con arreglo a la versión oficial de los acontecimientos, tal como se da en el artículo de Caprile, «el 14 de octubre, el Papa decidió, por tanto, que se enviara a la comisión una nota, preparada ya el día 12, que contuviera las sugerencias formuladas por el primero de los dos cardenales de los que acabo de hablar»²⁴⁵, es decir, Florit. En efecto, nos hallamos en posesión de una primera lista de ocho fórmulas sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición²⁴⁶, una lista refundida y completada el 14 de octubre²⁴⁷, después que el Papa hubiera recibido una carta procedente del «segundo cardenal», que no era otro sino Döpfner.

Así pues, el día 14 de octubre se cruzó un umbral. El Papa recibió varias cartas, de Döpfner, Journet y Charue²⁴⁸. Journet, repitiendo hasta cierto punto la postura de Léger, distinguía dos sentidos de la palabra «Tradición»: «La distinción entre las luces de la re-

241. Documentos de Pablo VI, B3/12.

242. El *Promemoria* era muy astuto por cuanto afirmaba claramente que la tradición proporciona una *manifestación* más explícita de la revelación, pero dejaba en suspenso la cuestión acerca de la insuficiencia de la tradición en el nivel propiamente constitutivo. R. Burigana llama acertadamente la atención sobre la ambigüedad del silencio de Florit acerca de su conversación con el Papa en relación con Charue (*La Bibbia nel Concilio*, 420); esto surtió el efecto de dividir aún más al «tercer partido».

243. Documentos de Pablo VI, B3/13 y 14; y A3/22 y 3/6-9. Con arreglo a las anotaciones manuscritas, Pablo VI envió también a Colombo el archivo de Dante (cf. Documentos de Pablo VI, B3/14 y A3/6-9).

244. Documentos de Pablo VI, B3/18 y 14, y A3/23B. Esta carta era, entonces, una respuesta a la inquietud que Pablo VI había expresado la tarde anterior en su conversación con Charue, acerca de la postura adoptada por la Secretaría para la unidad de los cristianos.

245. Caprile, *Trois amendements au schéma sur la Révelation*, 676.

246. La primera lista contenía fórmulas de Florit (a), de Philips 1 (b), de Colombo (c), de Philips 2 (d), anónima 1 (e: se trata de la fórmula de Dante), anónima 2 (f), de Dhanis (g) y, en último lugar (!), de Parente (h). La fórmula de Dhanis se encontraba ya mencionada en la carta de Colombo a Pablo VI (Documentos de Pablo VI, A3/23b y B3/18).

247. La segunda lista, trazada el 12 o el 13 de octubre, era casi la definitiva; los nombres habían desaparecido; la fórmula de Colombo (c) iba precedida por la fórmula de Pola (la introducción de esta fórmula supone que el Papa se había enterado de los detalles de la reunión del 4 de octubre); las fórmulas anónima 2 (f), la de Dhanis (g) y la de Parente (h) habían desaparecido; por el contrario, se había añadido (posteriormente) la fórmula que se encuentra en la carta de Döpfner. Estas diversas fórmulas fueron reagrupadas de la manera siguiente (sin mencionar a sus autores): 1ª (Florit), 2ª (Philips 1), 3ª (Poma y Colombo), 4ª (Philips 2 y Dante), luego, sin numeración, la *propuesta* de añadir la fórmula de Döpfner.

248. Estas cartas se encuentran en el archivo de Pablo VI. El día 18 de octubre Dell'Acqua envió algunas de ellas a Ottaviani: la carta de Ruffini (de fecha 17 de octubre) y las de Dante, Döpfner y Journet (AS V/3, 446-461). ¿Por qué esas cartas y por qué en ese orden?

velación y de la inspiración, por un lado, y las de la asistencia, por el otro»²⁴⁹. Pero parece que la carta de Döpfner fue la que acabó con las últimas vacilaciones del Papa. Utilizando el lenguaje de Rahner, la primera parte de la carta defendía la afirmación de que la Escritura enseña sin error «verdad salvífica» (o «las verdades de la salvación»); la afirmación no sólo es ortodoxa, sino que además refleja el desplazamiento de la problemática desde el período modernista: «Cuando se dice que la Sagrada Escritura expone sin error verdades *salvíficas*, esto no significa en absoluto la introducción en la Sagrada Escritura de una distinción material entre ‘verdades salvíficas’ y enunciados ‘profanos’, como si las primeras contuvieran verdad mientras que los últimos pudieran ser falsos; no, sino que lejos de eso se indica un punto de vista formal, según el cual toda afirmación de la Escritura, que es verdadera de este modo, es enseñada por Dios en la Sagrada Escritura y, por esta razón, es verdadera».

La segunda parte de la carta recapitulaba, punto por punto, lo que se dice en la constitución acerca de las relaciones entre la Tradición y la Escritura: se enseña claramente la necesidad de la Tradición y del Magisterio para poder profesar la fe católica; la prioridad de la Tradición, la cual hace que llegue hasta nosotros la Escritura, y la imposibilidad de conocer, sin la Tradición, la extensión del canon y de la inspiración. «Aquí aparece claramente la naturaleza y la existencia de una tradición que es constitutiva y no meramente explicativa del depósito de la fe». La única cuestión a la que el texto no hace referencia y sobre la que no decide es la de la insuficiencia *material* ulterior de las Escrituras, siendo ésta una cuestión sobre la que los teólogos no estaban de acuerdo. El cardenal de Múnich llamó luego la atención sobre la importancia ecuménica de este silencio y sobre la concordancia del texto actual con las enseñanzas del concilio de Trento y del concilio Vaticano I (esta concordancia era la opinión de la inmensa mayoría de los padres conciliares). Nadie de la comisión insinuaba que lo que el esquema dice sea falso; tan sólo una pequeña minoría quería que se dijera *más*.

Después de todo esto, Döpfner añadía al final de su carta:

Si se piensa que hay que decir algo más, a fin de tranquilizar los espíritus, podremos añadir que, indudablemente, es imposible deducir de las Escrituras la totalidad de la verdad católica sin la ayuda de la Tradición y del Magisterio. Esta solución permitiría rechazar la doctrina protestante de la *sola scriptura*, pero sin abordar cuestiones que todavía están siendo debatidas entre los católicos, y en las que el Concilio no desea entrar; dejaría el camino abierto para ulteriores estudios, al no excluir ninguna opinión y sin imponer una carga adicional que no sea necesaria para la defensa de la fe católica y de la importancia de la Tradición²⁵⁰.

Es muy significativo el que la versión oficial de Caprile sobre los acontecimientos se base únicamente en esta última observación, al afirmar que la postura de Döpfner concordaba con la de Florit²⁵¹. No sólo Pablo VI sino también Florit, según parece, se

249. Documentos de Pablo VI, A3/25 y AS V/3, 458. Podemos señalar, además, que Journet omite lo de «salutaris» y no dice nada acerca del carácter histórico de los evangelios.

250. Documentos de Pablo VI, A3/26a y b; y AS V/3, 454-457.

251. *Trois amendements au schéma sur la Révélation*, 675s.

aproximaban mucho a los argumentos fundamentales de Döpfner en favor del esquema en su estado actual.

Cuando Congar emprendió su propia serie de consultas el 14 de octubre, escribiendo a Colombo y conversando con Florit (15 de octubre), antes de hablar a Florit, a Charue y, nuevamente, a Colombo (16 de octubre) y antes de preparar sus dos notas (18 de octubre), todo se había decidido ya. En la mañana del viernes, 15 de octubre, algunos expertos se enteraron de que iba a haber, ciertamente, una intervención del Papa²⁵²; sin embargo, hasta el domingo no encontramos los primeros vestigios de una carta. En ese día Pablo VI recibió dos cartas más. Una era de Ruffini, que se hallaba preocupado por la ausencia de una declaración nítida sobre la Tradición como verdadera fuente independiente de la Escritura. La otra carta era de Frings, quien se hizo cargo de expresar cierto descontento originado por las intervenciones pontificias y ciertos temores de que esas acciones, «consideradas como una forma de coacción moral ejercida sobre la comisión y sobre el Concilio», fueran a menoscabar gravemente el prestigio de la Iglesia y del Concilio, especialmente en los países anglosajones y en los Estados Unidos, donde la gente era particularmente sensible a cualquier violación del reglamento²⁵³.

El Papa replicó aquel mismo día:

Nos deseamos daros a conocer inmediatamente nuestra firme intención de instar a la comisión conciliar *De doctrina fidei et morum* a que considere la oportunidad de mejorar algunos puntos del esquema sobre la revelación, porque Nos pensamos que es deber nuestro el buscar una seguridad doctrinal que Nos permita unir nuestra aprobación a la de los padres conciliares. Nos pensamos también que nuestra intervención en la comisión conciliar se halla en plena conformidad con el reglamento, porque es deber nuestro no sólo ratificar o rechazar el texto en cuestión²⁵⁴, sino también, como cualquier otro padre conciliar, el trabajar por la mejora del texto mediante sugerencias oportunas. La misma verdad se desprende también, y principalmente, del hecho de que nuestras observaciones fueron dadas a conocer a la comisión por el Secretario general del concilio ecuménico el pasado día 24 de septiembre. Parece que ésta es la manera más clara y más deferente de dar a conocer a la comisión todo lo que es útil en la labor que le ha sido confiada. Permítasenos, por tanto, hacer notar que no se ha hecho ninguna ofensa a la autoridad del Concilio, como vos sospecháis, sino que se ha efectuado, más bien, una contribución necesaria al ejercicio de sus funciones. En lo que respecta a la libertad del Concilio y a su reglamento establecido, nada Nos puede agradar más que el ver que se recuerdan esos principios, que no son menos queridos por los anglosajones que por los romanos. El Concilio los ha respetado de la manera más rigurosa²⁵⁵.

252. Una nota, con fecha 15 de octubre (Documentos de Pablo VI, A3/27a), da a conocer claramente que Felici había recibido por teléfono un mensaje en el que se le pedía que anunciara a Ottaviani la llegada de algunas observaciones procedentes del Santo Padre acerca del esquema *De revelatione*, a fin de que este último pudiera convocar una reunión urgente de la comisión; cf. también TSemmelroth (15 de octubre), y JPrignon, (16 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1605, 1]).

253. Documentos de Pablo VI, A3/37a y B3/27a.

254. Eso era lo que Frings parecía inferir, al pedir al Papa que dijera *claramente* si pensaba que podría no aprobar el esquema, en lugar de intervenir en la labor de la comisión.

255. Documentos de Pablo VI, A3/37b y c, y B3/27b y c (versiones italiana y latina).

Esta carta, escrita en italiano, traducida al latín y enviada con una bella caligrafía (como si estuviera destinada a ser expuesta públicamente en el Concilio), representa la interpretación oficial del procedimiento puesto en práctica aquel mismo día; enuncia claramente el doble papel («cum Petro et sub Petro») que Pablo VI se proponía desempeñar y el significado que él daba a su intervención, cuya finalidad era *perfeccionar el texto* (una fórmula empleada ya por Betti). La implicación del Papa en nombre de su cargo determinaba también el curso de dos conversaciones mantenidas con Willebrands, probablemente en aquel mismo día, con Suenens al día siguiente y, según parece, también con König²⁵⁶.

En todo caso, el 17 de octubre fue el día en que fue preparada la muy esperada carta a la comisión. La decisión de ofrecer a la comisión siete fórmulas para que escogiera, fue adoptada unos pocos días antes. En cuanto a los otros puntos que iban a ser sometidos a la comisión, en lo que respecta a la *verdad salvífica*, el Papa tenía ante sí cuatro propuestas²⁵⁷: la del texto sobre el que se había votado, la de la comisión, la de Dhanis y la de Bea. En efecto, en aquel mismo día, el Papa recibió una evaluación pericial de seis páginas, procedente de Bea²⁵⁸, quien había vuelto a leerse todas las enseñanzas bíblicas de los Papas desde León XIII y que había deducido que era preferible mantener la fórmula sencilla: las Escrituras «enseñan la verdad fielmente y sin error»; rechazaba también la distinción de Dhanis entre lo que el autor dice como escritor sagrado y lo que dice como simple escritor humano.

El Papa se adhirió a la postura de Bea, como podemos ver por una nota de su propia mano²⁵⁹. La página que compendia las cuatro propuestas relativas a la *verdad salvífica*, contenía también una observación sobre el tercer punto en disputa, es decir, sobre la verdad histórica de los Evangelios: Bea proponía que la fórmula «los evangelistas nos dicen sobre Jesús la verdad sincera» fuera sustituida por otra fórmula que nos dijera que ellos nos refieren «lo que es verdadero o digno de fe histórica». Aquí también el Papa estaba de su lado.

La nota manuscrita mencionada hace un momento era de hecho el primer esbozo de la carta enviada a la comisión. Las otras dos versiones, mecanografiadas, se encuentran en el Archivo de Pablo VI: un resumen en cuatro puntos que compendia los argumentos

256. JPrignon, 18 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1607, 4): «El Papa le dijo [a Suenens] que era plenamente consciente de que [su intervención] podría desencadenar una nueva Semana Negra, pero que él había reflexionado mucho ante Dios sobre el asunto; estimaba que era obligación suya el actuar y que, por el bien supremo de la Iglesia, él tenía que correr el riesgo de afrontar una nueva Semana Negra. El cardenal me dijo que el Papa había hablado, expresando su opinión definitiva; que no podía seguir discutiendo el problema de fe con él. No obstante, dijo que vería de nuevo a Bea antes de adoptar su decisión final». Suenens sugería también que el Papa consultara a Scrima, un ortodoxo; puesto que este último no había regresado aún de Estambul, Bea no había podido hablar con él acerca del *De revelatione* (Documentos de Pablo VI, B3/30). En cuanto a König, cf. JCongar, 14 de octubre de 1965; II, 434; y JPrignon, 16 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1606, 1).

257. Éstas se hallan compendiadas en una sola hoja (Documentos de Pablo VI, A3/35b, y B3/28), que quizá había sido preparada por Colombo.

258. *Ibid.*, A3/33.

259. *Ibid.*, A3/35c y B3/28.

de la carta²⁶⁰ y la carta en italiano, encabezada por la petición de que fuera enviada rápidamente a Ottaviani como presidente de la Comisión Doctrinal²⁶¹.

En aquel mismo día Pablo VI se preocupó de que la Secretaría para la unidad de los cristianos fuera invitada a la reunión final de la Comisión Doctrinal²⁶². Fue Dell'Acqua, un asesor cercano al Papa, quien le informó de que Bea afirmaba que estaba de acuerdo con la conveniencia de una mejora del esquema sobre la revelación; de que, con respecto al texto sobre la tradición, él estaba dispuesto a aceptar cualquiera de las cuatro fórmulas, aunque prefería la tercera; de que la fórmula de Döpfner debía añadirse a la lista; y de que Congar prefería la segunda fórmula, es decir, la fórmula propuesta por la comisión técnica (la primera «enmienda de Philips»)²⁶³.

Ottaviani recibió pronto dos archivos. De Dell'Acqua llegó un archivo que contenía las cartas de cuatro cardenales, Ruffini, Dante, Döpfner y Journet, juntamente con una «nota privada» procedente del Papa, que transmitía la información proporcionada por Bea, pero que no revelaba las preferencias de Bea²⁶⁴. De Cicognani, Secretario de Estado, llegó la carta oficial dirigida directamente al presidente de la Comisión Doctrinal, con un apéndice que contenía la serie de fórmulas que podían emplearse para completar el n° 9 del esquema²⁶⁵. Aunque expresaba su agradecimiento y su aprecio por la labor realizada, el Papa decidió que la comisión debía ser convocada para llevar a cabo un nuevo estudio del esquema sobre la revelación. La primera parte de la carta explicaba, ante todo, la finalidad de este paso dado por él en el ejercicio de su autoridad: «Las observaciones adjuntas no tienen intención de modificar sustancialmente ni el trabajo de la comisión ni el esquema²⁶⁶, sino que se proponen más bien perfeccionarlos en algunos puntos de gran importancia doctrinal²⁶⁷. Como resultado de ello, el Papa, como Vicario de Cristo, será capaz de pedir, con plena certeza, en la presencia de la Iglesia universal y ante su propia conciencia, y sobre un tema de tanta gravedad, la aprobación de los padres conciliares, que es necesaria para la promulgación de la constitución».

260. Documentos de Pablo VI, A3/35a y B3/28: I. Lo apropiado de completar el n° 9 con una de las siete fórmulas; II. La omisión de «verdad salvífica», omisión acompañada por cuatro argumentos (no impedir, sin embargo, el avance de los estudios sobre la inerrancia bíblica; la fórmula, tal como está, no constituye parte todavía del patrimonio doctrinal; evitar el peligro de una falsa interpretación; dejar a la comisión la posibilidad de formular un texto más claro); III. Modificar la fórmula sobre la verdad histórica de los evangelios; IV. La invitación dirigida a Bea, presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos, como testimonio definitivo de su aprobación.

261. *Ibid.*, A3/36 y B3/35.

262. Cf. una nota de fecha 17 de octubre, en *ibid.*, A3/32 y B3/30. ¿Se reunió el Papa personalmente con Bea el 18 de octubre? Eso es lo que Suenens dijo, después de su propia audiencia en aquel mismo día. Esa visita última, el lunes día 18, ¿será la razón por la cual la reunión de la comisión, prevista quizá para aquel día (y sin los expertos), fue aplazada? (JCongar, 16 de octubre de 1965; II, 439-440; y TSammelroth, 18 de octubre de 1965).

263. Cf. una segunda nota, de fecha también del 17 de octubre, en Documentos de Pablo VI, A3/28 y B3/26. Esa nota supone que Bea era conocedor de la nota de Congar.

264. AS V/34, 462.

265. *Ibid.*, 459-461.

266. Éste era el principal argumento de los relatores.

267. Éste era el principal argumento de Betti en su *Promemoria*.

La segunda parte de la carta se ocupaba de los tres puntos controvertidos, tratando por separado acerca de cada uno de ellos. Este último era precisamente el punto esencial que había que tener bien presente, una vez que se hubiera reconstruido la génesis del texto. Sobre la cuestión de la tradición, el Papa pedía a la comisión que considerara, con ánimo benévolo y libre, si era conveniente perfeccionar y completar el texto mediante la adición de una de las fórmulas propuestas o por una fórmula equivalente, eligiendo la que pareciera más aceptable a los representantes cualificados de la mayoría. Así pues, en la práctica, Pablo VI pedía que la comisión completara el texto y que lo completara en un punto particular (el nº 9), pero disfrutando de plena libertad para elegir la fórmula. Sin embargo, conviene hacer notar que, de las diez fórmulas contempladas en un momento o en otro, fueron propuestas únicamente siete. La fórmula de Parente había sido eliminada, seguramente por estar orientada hacia la minoría, y la fórmula de Dhanis y la fórmula anónima 2 fueron eliminadas, probablemente por su lenguaje excesivamente complicado. El que ganó, por tanto, fue el «tercer partido», porque la decisión de la autoridad superior sobre el lugar donde había que hacer la adición, permitió que la atención se fijara únicamente por vez primera sobre la fórmula que debía escogerse.

La actitud del Papa sobre el segundo punto disputado fue muy diferente:

Se insta a la comisión a que reconsidere y estudie seriamente si es preferible suprimir del texto la expresión «*veritas salutaris*», que se utiliza en él para referirse a la inerrancia de las Sagradas Escrituras. El Santo Padre se siente más perplejo aquí de lo que se había sentido en el punto anterior, por varias razones: porque se trata en este caso de una doctrina que no es común en las enseñanzas teológicas de la Iglesia sobre la Biblia, porque la fórmula no parece haber sido discutida suficientemente en el aula y porque, según el juicio de personas competentes y que gozan de autoridad, la fórmula no está al abrigo de interpretaciones erróneas. Parece prematuro que el Concilio se pronuncie sobre un problema tan delicado. En este momento parece que los padres no están en condiciones de ver con claridad el alcance de la expresión y las interpretaciones abusivas a las que pudiera dar lugar. Al mismo tiempo, la omisión de esta expresión no impide que siga estudiándose el tema.

Así que, en este punto, la libertad de la comisión era mucho más limitada. A primera vista parecía que la minoría había ganado la partida. Pero, puesto que no se ofreció ningún argumento fundamental y puesto que se hizo ver claramente la intención de que siguiera estudiándose la cuestión, este pasaje se orientaba más hacia la dirección de la mayoría.

Acerca del tercer punto, la carta pedía a la comisión que sustituyera la expresión «los evangelistas nos dicen sobre Jesús cosas verdaderas y sinceras», por otra que dijera que los evangelistas nos dicen «cosas verdaderas o dignas de fe histórica». Parece que, en efecto, la primera fórmula no garantiza la historicidad real de los evangelios, y es sumamente evidente que el Santo Padre no puede aprobar una fórmula que abra el camino a dudas sobre la historicidad de esos libros sacratísimos. Así que, sobre este último punto, la comisión no tenía margen alguno de maniobra y fue la minoría la que logró que Pablo VI se pusiera de su parte.

La carta de la Secretaría de Estado terminaba con una petición de que Bea estuviera presente en esta reunión, porque él era miembro de la Comisión Mixta que Juan XXIII había instituido para que este memorable esquema fuera redactado según una nueva orientación que resultara aceptable para todos.

c) *El debate en la Comisión Doctrinal el 19 de octubre*

La comisión se reunió en pleno durante las «vacaciones conciliares» y después de la reunión mixta sobre el esquema XIII. Aquella mañana Ottaviani y Browne, los dos relatores del esquema, se reunieron con Florit y Charue y con los dos secretarios, Tromp y Philips, a fin de tomar decisiones sobre el procedimiento que había que seguir. Philips debía presentar los diferentes puntos²⁶⁸. Pero durante la reunión las cosas no fueron del todo según se había planeado²⁶⁹.

Después de la lectura de la carta en presencia del presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos y de su secretario, Willebrands, vemos que Ottaviani concedió inmediatamente el uso de la palabra a Bea, para que éste pudiera exponer su opinión sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición. El cardenal pasó revista a las siete fórmulas, que aparecían en una hoja que fue distribuida a todos. Su juicio fue que las dos primeras eran «oscuras» (principalmente a causa del término «directamente», que aparecía en la segunda)²⁷⁰; él prefería la tercera, que había sido propuesta en la reunión del 4 de octubre por Colombo, Heuschen, Butler y, con ligeras enmiendas, por Poma. Después de diez minutos de reflexión, se efectuó una votación: la tercera fórmula (Colombo / Poma) y la primera (Florit) quedaron en cabeza²⁷¹. En el segundo escrutinio la tercera fórmula recibió 19 votos de un total de 27; contaba, pues, con la mayoría necesaria y fue adoptada: «Síguese de ahí que la Iglesia no obtiene por la sola Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas»²⁷².

268. JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 1).

269. Cf. RT 8, 17-19; JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 1-3); DBetti, 19 de octubre de 1965, 366s; Jde Lubac, 19 de octubre; TSammelroth, 19 de octubre; JCongar, 22 de octubre de 1965; II, 444-446.

270. He aquí lo que Prignon dijo acerca del comienzo de la reunión: «Después de la lectura de la carta, Bea habló en lugar de Philips. Para perplejidad nuestra, por un *lapsus linguae* (que, por lo demás, era revelador), terminó diciendo que hay que admitir, a pesar de la dificultad que origina a los observadores, que la Tradición es también una 'fuente'; después, se corrigió a sí mismo y dijo que la Tradición es un 'medio de transmisión' de la revelación. Y que, después de considerar bien todas las cosas, la fórmula n° 3 parecía ser la mejor. Tuvo buen cuidado de decir que él estaba hablando a título personal y no en nombre de la Secretaría» (JPrignon, 19 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1608, 1]). A consecuencia de un artículo de Daniélou, que había aparecido en *La Croix* dos días antes de la votación final, Bea volvió a precisar de nuevo, en una carta a Wenger, que «cuando intervino, *por una razón especial*, en una reunión de la Comisión Doctrinal, él afirmó explícitamente que estaba exponiendo su propio punto de vista y que no hablaba en nombre de la Secretaría» (Wenger IV, 351s, la cursiva es nuestra).

271. En el primer escrutinio, se vota sobre la totalidad de las siete fórmulas; la primera obtuvo 6 votos a favor y la tercera obtuvo 16.

272. En la *expensio modorum* del 29 de octubre, esta adición (*modus* 40 D) no iba acompañada por ningún comentario (AS IV/5, 700), sin embargo, fue explicada en el informe de Florit (*ibid.*, 704s).

Cuando se llegó a la supresión de las palabras «veritas salutaris», Bea, para sorpresa de todos, repitió los argumentos que había desarrollado ya en su informe dirigido al Papa: «La expresión no es tradicional; es atribuida erróneamente a san Agustín o a santo Tomás²⁷³; corre el riesgo de abrir una puerta que no seamos ya capaces de cerrar; en todo caso, no fue discutida en una congregación general»²⁷⁴. El primer escrutinio obtuvo 17 votos a favor de la supresión, 7 votos a favor de la fórmula y 4 votos nulos. Siguió un debate indeciso sobre el procedimiento: Ottaviani, apoyado por el canonista Bertrams, que citaba un artículo del Derecho Canónico, pensaba que no debían contarse los votos nulos, pero la opinión de Dom Butler era que el citado artículo no tenía aplicación en este caso, porque, con arreglo a un artículo del reglamento conciliar, un resultado, para ser válido, exigía los dos tercios de los votos *de los presentes*, y ese resultado no se había conseguido. El presidente cedió y se efectuó una segunda votación: 17 votos a favor de la supresión, 7 a favor del *statu quo* y 4 abstenciones: una de estas últimas mencionaba: «Por respeto al Soberano Pontífice», lo cual indujo a Ottaviani a hacer notar que la abstención no era una señal de respeto al Papa. El tercer escrutinio no cambió notablemente la situación: 17 votos a favor de la supresión, 8 a favor de la fórmula y 3 abstenciones.

Parece que este callejón sin salida proporcionó a Philips una oportunidad para hablar, algo que él no había hecho hasta aquel momento. Gracias al apoyo de Butler y de Volk, él consiguió explicar su fórmula alternativa (extraída del *modus* 8, propuesto por 78 obispos), que los padres escucharon bajo su dictado: «Es necesario afirmar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, fielmente y sin error *la verdad que, para salvación nuestra, Dios quiso que quedara consignada en los escritos sagrados*». Bea hizo notar que, aunque él no había tenido tiempo para reflexionar sobre ella, la fórmula le parecía aceptable. Tuvo lugar inmediatamente una votación, que mostró 19 votos a favor de la nueva fórmula de Philips y 9 en contra de ella. Se había logrado una mayoría de dos tercios, así que la enmienda fue aceptada. En ese momento el padre Anastasio del Santo Rosario solicitó hablar. Declaró que en un asunto tan grave no se puede correr el riesgo de cometer ninguna irregularidad; por eso, pidió que la cuestión del procedimiento fuera llevada al tribunal administrativo. Sin embargo, después de la reunión, Charue persuadió a Ottaviani para que acudiera directamente al Papa, sin recurrir al tribunal²⁷⁵.

En cuanto al tercer punto, se hizo notar que la expresión «fe histórica» era desacertada e incluso peligrosa, porque podía parecer que daba la razón a los seguidores de Bultmann²⁷⁶. Philips sugirió entonces que, en lugar de ella, se dijera al comienzo del

273. Un argumento sobre el que no estaba de acuerdo Congar.

274. Jde Lubac, 19 de octubre de 1965.

275. Cf. JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 2); 20 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1609, 1); 21 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1610, 1). Véase también la opinión solicitada al experto Onclin, quien, como conclusión, habló en favor de la interpretación de Butler (Documentos de Prignon, 1189). El jueves, 21 de octubre, la comisión se enteró de que la cuestión había quedado resuelta (Documentos de Pablo VI, A3/48).

276. Jde Lubac, 10 de octubre de 1965; JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 2), y JCongar, 22 de octubre de 1965; II, 444-446.

nº 19: «Los cuatro evangelios, *cuya historicidad (la Iglesia) afirma sin vacilación*»; esta propuesta fue aceptada por 26 votos a favor y 2 en contra²⁷⁷.

Cuando se evalúan los resultados de esta memorable reunión, que terminó a las 19.45 horas, se suscitan algunas cuestiones, especialmente acerca del papel inesperado que fue desempeñado por Bea. Al recibir el artículo en el que Caprile ofrecía la versión oficial de los hechos, René Laurentin, experto y periodista, le respondía el 5 de marzo de 1966:

Como persona que fui testigo del acontecimiento, desearía señalar a su atención un pequeño punto que puede haber pasado inadvertido a los historiadores. El hecho de que las cuestiones suscitadas por los *modi* pontificios hayan sido discutidas numerosísimas veces, y de que hayan reaparecido casi todos los días antes de la reaparición final de las mismas; la atmósfera creada al comienzo de la reunión; la presencia del cardenal Bea, a quien nadie aguardaba y cuya presencia no fue explicada claramente: todas estas circunstancias crearon un clima de temor, tal como no se había visto jamás en la comisión. Esto explica el silencio de los padres sobre el primer *modus*. Explica también el hecho de que, de las siete fórmulas sugeridas, los padres escogieran una que ellos mismos habían rechazado por considerable mayoría en los días anteriores; lo hicieron así a causa de las palabras «non sola Scriptura», que precisamente Mons. Parente había considerado inoportunas, por la impresión que daban de «atacar a los protestantes». La impresión general era que el cardenal Bea había venido con un mandato del Papa para que se aceptaran los *modi*. A partir del segundo *modus* fue cuando los padres más valientes se rehicieron y comenzaron a manifestarse. Yo pienso que, cuando se trataba de *modi* procedentes de él, el Papa no tenía siempre en cuenta la atmósfera creada por una serie de factores imponderables²⁷⁸.

Es comprensible que Philips y el equipo belga se sintieran heridos por lo que ellos experimentaban como un «abuso de autoridad» en la forma en que Bea actuaba²⁷⁹. Charue, en particular, se quejaba de que, en una audiencia pontificia, el Papa pareció censurarlo por no haber mantenido informada a la Secretaría para la unidad de los cristianos; Charue había recordado al Papa que se había remitido a Bea el texto que contenía lo de la «verdad salvífica» y que Bea lo había devuelto diciendo que estaba de acuerdo con lo que se decía en el texto²⁸⁰. ¿Por qué, entonces, Bea se opuso tan tenazmente a la fórmula en aquella reunión? Otros miembros de la Secretaría para la unidad de los cristianos, como Willebrands y De Smedt, se hallaban igualmente perplejos²⁸¹. La actitud del cardenal sigue siendo desconcertante, aunque hay que reconocer que su resistencia a la «veritas salutaris» correspondía probablemente a su postura personal²⁸².

277. Cf. también la respuesta al *modus* 16 en el informe del 29 de octubre (AS IV/5, 723); aunque mantenía la observación sobre la ambigüedad del término «historicum», ¡la respuesta eximía al término «historicitas» de esa misma ambigüedad!

278. Documentos de Pablo VI, A3/57.

279. JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 3).

280. JPrignon, 21 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1610, 1).

281. *Ibid.*, 20 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1609, 1s).

282. Cf. *ibid.*, 1: «En el automóvil en que regresábamos de la reunión de la Comisión Mixta sobre el esquema XIII, Tromp dijo que, aquella mañana o la tarde anterior, Bea le había dicho que él había estado lu-

Pero, aparte de esas cuestiones personales e incluso psicológicas, el transcurso de la reunión fue sorprendente en términos de lo que se había previsto en la carta del Papa. Mientras que la decisión sobre el primer punto había quedado a merced de la decisión, relativamente libre, de la comisión, dicha comisión se mostró bastante vacilante. Acerca del segundo punto, la libertad de los padres se hallaba restringida y, a pesar de todo, los padres expresaron una intensa resistencia, tal vez a causa de la inesperada actitud de Bea. El tercer punto, que fue impuesto a la comisión, pero que había sido redactado de manera bastante incompetente, suscitó la idea de que se trataba de una solución de avenencia, que consiguió entonces una adhesión bastante amplia.

En cuanto a lo sustancial, una evaluación de esta fase final depende de la lectura global del texto. Sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición, el sentir general era que «la adición solicitada no cambiaba nada en el texto del capítulo»²⁸³. Betti, que había hecho notar ya la proximidad entre la fórmula de Colombo / Pena y la de los 111 padres, señaló sencillamente que se habría podido llegar a puerto mucho antes «sin incomodar al Papa»²⁸⁴. Pero ¿se sentía feliz de que la adición contuviera las palabras «sola scriptura»?²⁸⁵ Desde un punto de vista ecuménico, las siete fórmulas no eran completamente equivalentes.

En cuanto a la nueva redacción del pasaje sobre la inerrancia —«la verdad que Dios, para nuestra salvación, quiso que quedara depositada en los escritos sagrados»—, no podremos menos de asombrarnos de la equivalencia entre este pasaje y el pasaje que había sido suprimido. ¿Cómo podía Bea declararlo «admisible» sin ver que este pasaje dejaba sin valor a una parte importante de su propio argumento?²⁸⁶ La única justificación posible para modificar el texto es la dada por Philips en el comentario oficial, publica-

chando durante toda su vida contra la *veritas salutaris* y que estaba muy contento de que la fórmula no llegara a ser parte del texto». Cf. también Congar: «Mons. Ancel me dijo que sabía por Mons. Colombo que ese temor (de que la fórmula se entendiera erróneamente y de que algunos la utilizaran abusivamente para limitar la inspiración y, por tanto, la inerrancia de las verdades religiosas) procedía del cardenal Bea, quien se lo infundió al Papa» (JCongar, 22 de octubre de 1965; II, 446).

283. Jde Lubac, 19 de octubre de 1965. Unos cuantos días más tarde escribía de Lubac: «Mons. Maziers me preguntó mi opinión. Yo le respondí que a mí me parece que ese *modus* es excelente; no añade nada al texto, sino que compendia muy bien su pensamiento. Añadí que incluso no me parecía demasiado vigoroso (después de todo, ¿cuáles son los dogmas sobre los cuales la sola Escritura, sin la interpretación tradicional de dicho dogma, pudiera proporcionar una certeza absoluta?). El buen obispo quedó bastante sorprendido. Esto me hizo ver que muchas personas interpretan erróneamente la doctrina sobre la revelación, lo mismo que hacen con la doctrina de la colegialidad. Y así, jellos consideran el rechazo del dualismo de 'las dos fuentes' como una afirmación de la *scriptura sola*! En ese punto, la recalitrante pequeña minoría tiene la cosa fácil» (*ibid.*, 25 de octubre).

284. DBetti, 19 de octubre de 1965, 367.

285. «Es una lástima que esa fórmula contenga la expresión 'sola scriptura'. Moeller no es capaz de pasarla por alto, y no será capaz de pasarla por alto durante todo el tiempo que sea Bea mismo quien haya recomendado una fórmula que contenga lo de 'sola'» (JPrignon, 19 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1608, 2]).

286. Esto se desprende de la «Nota sobre el sentido de 'salutis nostrae causa' en la constitución *De revelatione*» que Prignon escribió para Charue y que envió el 28 de noviembre a Ottaviani para que se la transmitiera al Papa (Documentos de Prignon, 1580). Prignon recuerda «las exclamaciones de Mons. Colombo y del padre Anastasio», que decían «que esta nueva fórmula significaba lo mismo que 'veritas salutaris'», y recuerda también «la declaración de un padre que dijo al salir del aula: 'Nosotros habíamos cerrado la puerta, pero han hecho que entre por la ventana'».

do en la *expensio modorum*, en el cual se dice que el texto fue modificado únicamente «para evitar una interpretación abusiva del alcance de la inspiración»²⁸⁷.

Al final de la reunión, dos informes secretos fueron enviados al Papa el día 20 de octubre. Uno de ellos había sido compuesto por Philips a petición de Ottaviani²⁸⁸; el otro, un poco más extenso y sobre el segundo punto, fue enviado por Colombo²⁸⁹. Al día siguiente el Papa dio su aprobación final para la impresión del texto —pero lo hizo, según parece—, después de algunas vacilaciones²⁹⁰.

d) El informe del 29 de octubre y las votaciones finales

Terminadas las primeras vacaciones, la labor de la asamblea comenzó de nuevo el lunes, 25 de octubre²⁹¹. Jauffrès escribía: «Esta mañana, la mayoría de los obispos ocupaban ya sus asientos; muchos (especialmente los italianos) regresaban de sus diócesis, pasados los ocho días de descanso que acabábamos de tener. Después de asistir a la misa conciliar, durante la cual escuchamos a la *schola* de Ratisbona, hubo aproximadamente una hora de intensa atención, mientras estuvimos escuchando primeramente las opiniones, expuestas extensamente y siempre espirituales, del Secretario General Felici sobre la organización de todas las próximas sesiones»²⁹². Felici anunció lo siguiente: las votaciones sobre la libertad religiosa se llevarían a cabo durante los dos próximos días; la séptima sesión pública tendría lugar el jueves, 28 de octubre, en la cual se promulgarían tres decretos (la tarea episcopal, los religiosos, los seminarios) y dos declaraciones (sobre la educación, sobre las religiones no cristianas), y sobre todo se celebraría una sesión pública el día 18 de noviembre, en la cual estaba previsto promulgar la constitución *Dei Verbum*²⁹³.

287. AS IV/5, 708.

288. AS III/3, 464-468 (con las *Notulae* de Philips y el *modus* 8 del capítulo III para la *expensio modorum*); cf. también Documentos de Pablo VI, A3/43-44 y B3/31.

289. Documentos de Pablo VI, A 3/41-42 y B3/31.

290. Este punto se deduce de una tarjeta enviada al Papa por Colombo, para completar la respuesta telefónica tranquilizadora efectuada por Florit (cf. DFlorit, 21 de octubre de 1965) a la cuestión planteada por Pablo VI acerca de si la nueva fórmula sobre la inspiración era «adecuada» desde un punto de vista doctrinal (Documentos de Pablo VI, A3/48). Que la nueva fórmula originaba de hecho algunos problemas, puede verse por la versión italiana de la *Dei Verbum*, que apareció en L'Osservatore Romano del 23 de noviembre y que traducía «nostrae salutis causa» como «Autor de nuestra salvación», en vez de «a causa de nuestra salvación» (*causa* se encuentra en latín en caso ablativo). Al día siguiente Felici alertó al Papa, que le pidió que hiciera que la comisión corrigiera la traducción (cf. la carta de Ottaviani del 29 de noviembre en AS V/3, 635).

291. En ese día, Philips, agotado y enfermo, no tuvo más remedio que interrumpir su trabajo; se veía obligado a abandonar el Concilio antes de su finalización. Prignon escribía: «Durante todo el día he estado recibiendo mensajes de todos los rincones con los mejores deseos y oraciones por Philips. Mons. Colombo propuso incluso trasladarlo, si surgía la necesidad, a una clínica cardiológica de toda confianza para él. Y esa misma tarde, en la audiencia concedida a los moderadores, el cardenal puso al corriente al Santo Padre; el pontífice expresó multitud de buenos deseos para Philips» (JPrignon, 26 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1612, 2s]).

292. Jauffrès, *Carnets conciliaires*, 297.

293. AS V/3, 742s.

El martes por la mañana se distribuyó a los padres el esquema sobre la revelación, así como las respuestas a los *modi* y los informes de Florit y de Van Dodewaard²⁹⁴. El Consejo de presidentes anunció que las votaciones sobre el *De revelatione* tendrían lugar el viernes, 29 de octubre, y que el Papa había pedido formalmente a los obispos que no se tomaran días de asueto antes de finalizada esa votación.

Después de la misa, celebrada según el rito armenio, esta reunión final, antes del día de vacación por la celebración de la festividad de todos los fieles difuntos, se dedicó por completo a las votaciones sobre la constitución dogmática, suspendidas desde la primera sesión. En su informe sobre los capítulos I y II, Florit²⁹⁵ hizo notar, antes que nada, que el texto había sido notablemente mejorado y que había recibido una forma mejor. Aunque resumió sencillamente los cambios más importantes efectuados en el Prólogo y en el capítulo sobre la revelación, dedicó dos extensos comentarios a los párrafos sobre la Tradición y sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición. El primero ofrecía una respuesta a quienes tenían miedo de que la idea de un desarrollo de la tradición constituyera una amenaza para la trascendencia de la Palabra de Dios; el texto no admitía ningún *progreso* objetivo, porque nada sustancialmente nuevo puede añadirse a la Tradición; lo que va creciendo es «la *comprensión* tanto de las cosas como de las palabras transmitidas». El relator añadió algunas ideas sobre «el desarrollo interno de una realidad viva», y lo hizo con el fin de que se comprendiera la historia de los dogmas.

El segundo comentario estuvo dedicado al «*modus* pontificio» sobre la Escritura y la Tradición. El informe lo comprende primeramente, (a) en el contexto del n° 9, como una explicación de lo que le precedía (la transmisión integral) y como una justificación de lo que le seguía (sentimientos iguales de devoción y de reverencia hacia la Escritura y la Tradición). Luego añadió (b) que, de esta manera, el texto afirma con toda certeza una doctrina católica confirmada por la práctica constante de la Iglesia. Finalmente, el informe ofreció (c) una interpretación: «Ha quedado claro que la Tradición no es una complementación cuantitativa de la Escritura y que la Escritura no es la codificación de la revelación en su totalidad; la adición no cambia, pues, la sustancia del texto, sino que mejora su expresión»²⁹⁶. El cardenal concluyó diciendo: «Tened siempre bien presente este documento, que es de extensión muy breve, pero que al mismo tiempo es de importancia doctrinal verdaderamente fundamental. Enuncia la conexión, a menudo directa, entre todas las cuestiones tratadas por el Concilio. Nos sitúa en el corazón mismo del misterio de la Iglesia y también en el centro del problema ecuménico»²⁹⁷.

Después de este primer informe, se pidió a los padres que votaran sucesivamente sobre los capítulos I y II, mientras se escuchaban los cantos de una coral eslava. Luego vino el informe de Van Dodewaard, quien sencillamente enumeró los cambios más importantes efectuados en la segunda parte del texto; terminó citando las primeras palabras del Prólogo: «Escuchando la Palabra de Dios con reverencia y proclamándola con con-

294. AS IV/5, 681-746.

295. El redactor de este informe era Betti, quien dejó en él su propia nota característica (DBetti, 20 de octubre de 1965).

296. AS IV/5, 740s.

297. *Ibid.*, 741; cf. también DFlorit, 29 de octubre de 1965.

fianza». Siguieron las votaciones sobre cada uno de los capítulos III y VI, interrumpidas por cantos de la coral y por explicaciones dadas por el Secretario General. Los resultados de las votaciones²⁹⁸ se aproximaron mucho al «consenso unánime», deseado por los relatores²⁹⁹.

Al final de la congregación general, el secretario anunció que los padres volverían a reunirse el 9 de noviembre y que en ese día votarían sobre la *expensio modorum* del decreto sobre el apostolado de los laicos. Durante las vacaciones anteriores, la Comisión para el apostolado de los laicos había sido capaz de dar el toque final al decreto; el día 20 de octubre, en su reunión final aceptó el informe de Hengsbach. El texto había sido impreso ya, cuando el sábado, 6 de noviembre, Felici concertó un encuentro con el secretario de la comisión, al día siguiente, en la sacristía de San Pedro; Dell'Acqua entregó entonces al secretario una carta que contenía algunos «*modi pontificios*».

El documento contenía dos partes: observaciones enviadas al Sumo Pontífice durante el verano y observaciones sobre la *expensio modorum* con algunas nuevas sugerencias que debían ser estudiadas por la comisión. No pudo celebrarse una reunión plenaria de la comisión hasta el lunes por la mañana, es decir, hasta el día anterior al previsto para la votación. Se deseaban doce correcciones en los números 12 (los jóvenes), 19 (las numerosas formas de apostolado organizado) y 24 (las relaciones con la jerarquía). Entre éstas, tan sólo tres adiciones se efectuaron al n° 12 y se suprimieron las palabras «implícita o explícitamente», que se referían al consentimiento de la jerarquía para la utilización del nombre de «católico»³⁰⁰. Estas modificaciones mínimas fueron impresas el mismo día y fueron añadidas al cuaderno de los *modi* sobre los que había que votar³⁰¹.

El día 9 de noviembre, en el momento de la última reanudación de los trabajos, el relator ofreció una breve visión de conjunto del texto, acentuando el estilo y el nuevo tono del documento. Se había hecho nuevo hincapié en los fundamentos teológicos, en la espiritualidad, en la unidad y en las distinciones existentes entre los fines del apostolado laical, y en la formación para el mismo. Se evitó cualquier impresión de tono paternalista. Todo ello se ajustaba a los deseos de los padres, al mismo tiempo que se prestaba también atención a las observaciones y a los consejos de los colaboradores

298. Capítulo I: 23 votos negativos y 2 votos nulos sobre 2194 votos emitidos; capítulo II: 55 votos negativos y 7 votos nulos sobre 2185 votos emitidos; capítulo III: 31 votos negativos y 4 votos nulos sobre 2189 votos emitidos; capítulo IV: 8 votos negativos y 2 votos nulos sobre 2188 votos emitidos; capítulo V: 19 votos negativos y 5 votos nulos sobre 2139 votos emitidos; capítulo VI: 14 votos negativos y 6 votos nulos sobre 2146 votos emitidos. Para el esquema en su totalidad: 27 votos negativos y 7 votos nulos sobre 2115 votos emitidos.

299. AS IV/5, 741.

300. «A las 16.30 horas hubo reunión plenaria de la Secretaría. En el momento de marcharme, vi a Mons. Ménager. Me dijo que, después de estar ya impreso el esquema *De apostolatu laicorum*, recibieron del Papa algunos *modi*. La comisión rechazó algunos de ellos...; los demás serán distribuidos juntamente con el esquema, pero en una hoja aparte. Esos *modi*, me dice Mons. Ménager, proceden de obispos que acudieron llorando al Papa y quejándose de que no se había prestado suficiente atención a las observaciones formuladas por ellos. Así que para el pobre Papa comienza de nuevo lo que le resultó tan desagradable al final de la tercera sesión... pero en materia menos delicada» (JCongar, 8 de noviembre de 1965; II, 467).

301. AS IV/6, 12-130.

laicos³⁰². El resultado de las votaciones sobre cada uno de los capítulos fue altamente positivo³⁰³; al día siguiente, el texto en su totalidad fue sometido a votación y fue aceptado casi unánimemente³⁰⁴.

Entre los días 10 y 17 de noviembre la asamblea continuó con las votaciones: en primer lugar se votó sobre el decreto acerca de la Actividad misionera de la Iglesia; se reanudó también la labor sobre la futura constitución pastoral acerca de la Iglesia en el Mundo Actual en forma de una interminable serie de votaciones. Al mismo tiempo, tres congregaciones generales se dedicaron a un debate sobre las indulgencias. Antes de que lleguemos a la octava sesión pública, en la que se promulgaron la constitución dogmática *Dei Verbum* y el decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, convendrá ofrecer un breve resumen de esta fase final de la labor doctrinal.

3. El significado del compromiso doctrinal y su recepción inicial

a) El texto de la «*Dei Verbum*», la constitución dogmática sobre la divina revelación

El Prólogo de la Constitución sitúa en relación mutua las dos dimensiones del texto: su finalidad kerigmática y su perspectiva estrictamente doctrinal. La finalidad *kerigmática* está resumida en un acto de proclamación³⁰⁵, efectuado por los sucesores de los apóstoles: «el sagrado Concilio» (nº 1), el «oficio vivo de enseñar de la Iglesia» se sitúa bajo la Palabra de Dios (nº 10). Él escucha primeramente la Palabra y a continuación la proclama: «[El Concilio] quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión: para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame» (nº 1). ¿Habrá mejor manera de enunciar la eficacia universal de ese acto de la palabra que establece una comunicación entre los que la proponen y los que la escuchan, una comunicación que es accesible al mundo entero y que no contiene nada menos que una «vida» —«vida eterna» o «salvación»— cuya profundidad suprema es trinitaria?

Y puesto que la Palabra es siempre palabra interpretada (nn. 10 y 12) —y una palabra auténticamente interpretada por la Iglesia de Cristo según la promesa de Cristo³⁰⁶— el oficio vivo de enseñar del concilio Vaticano II no puede menos de situarse «en las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I» (1). El término «huellas» ha de entenderse literalmente, hasta el punto de que la constitución de 1965 conserva en su misma textura vestigios del decreto tridentino *Sacrosancta* (1546) sobre la recepción de los libros sagrados y sobre las tradiciones de los apóstoles, al mismo tiempo que cita tam-

302. *Ibid.*, 138.

303. Capítulo I: 10 votos negativos sobre 2127 votos emitidos; capítulo II: 16 votos negativos y 1 voto nulo sobre 2116 votos emitidos; capítulo III: 12 votos negativos sobre 2087 votos emitidos; capítulo IV: 14 votos negativos y 1 voto nulo sobre 2076 votos emitidos; capítulo V: 8 votos negativos sobre 2097 votos emitidos; capítulo VI: 6 votos negativos y 3 votos nulos sobre 2109 votos emitidos.

304. Votación sobre la totalidad del esquema: 2 votos negativos y 5 votos nulos sobre 2208 votos emitidos.

305. Cf. los nn. 1, 8 y 9.

306. Cf. *Lumen gentium*, 25.

bién la constitución dogmática *Dei Filius* (1870) sobre la fe católica. Aquí tenemos la dimensión doctrinal del texto. La complejidad de la *Dei Verbum* se debe precisamente a la vinculación entre estas dos perspectivas, la kerigmática y la doctrinal, al entrelazamiento recíproco del contenido de la fe y de la condición de quienes la proponen. Por esta razón, los dos capítulos fundamentales —el capítulo II sobre la transmisión de la revelación y el capítulo III sobre la inspiración de la Sagrada Escritura y sobre su interpretación— originaron tantos problemas hasta el fin.

El capítulo III refleja el carácter histórico de la exégesis bíblica, la cual, desde los tiempos modernos, viene estando caracterizada en Occidente por el enfoque histórico-crítico. Desde luego, sería ingenuo pensar que este método es neutral o se halla exento de presupuestos doctrinales. Por esta razón, aun sin perder de vista la perspectiva kerigmática en la interpretación de las Escrituras, la *Dei Verbum* hace suyas aquí las enseñanzas de las tres encíclicas bíblicas de León XIII, Benedicto XV y Pío XII. En el n° 11 se expone el lugar único de la Escritura como libro inspirado, y se expone asimismo la consecuencia de la inspiración, a saber, la inerrancia. Los debates apasionados, e incluso violentos, que tuvieron lugar hasta el último momento constituyeron el síntoma de una dificultad fundamental: el Concilio no había llegado realmente a reconocer la distinción, propuesta (por ejemplo) por Rahner, entre el criterio formal de la verdad de todas las Escrituras desde la perspectiva de la salvación y su relatividad cultural desde un punto de vista material.

En el n° 12 el texto precisa los dos polos del acto de la interpretación: las raíces del significado del texto en la historia, cuando el texto es contemplado a la luz de su forma (por ejemplo, el género literario), y el respeto hacia la totalidad y la unidad del libro bíblico (analogía de la fe). Finalmente, el n° 13 enuncia el principio que rige la interpretación teológica de las Escrituras, a saber, el principio de la «condescendencia divina», que reconduce al lector, a partir de la Biblia, al capítulo I de la *Dei Verbum* sobre la revelación, aunque la eventual (re-)introducción de la fórmula «sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios» muestra una especie de retroceso del carácter radical de la declaración sumamente tradicional que se propone aquí. En todo caso, la totalidad de este capítulo de la *Dei Verbum* reconoce ya lo que se desarrollará ulteriormente en el capítulo VI, a saber, que la Biblia, al ser un libro histórico, necesita la colaboración de otras personas, además de la colaboración de los obispos y de los teólogos.

En los capítulos IV y V sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, el texto pasa de hablar de la forma de los libros bíblicos a hablar del contenido de los mismos. Un segundo concepto clave, el de la economía, aparece aquí (n° 15), pero fue también un concepto fundamental en el capítulo I sobre la economía de la revelación (n° 2). Lo que se dijo en los nn. 3 y 4 sobre la preparación para los evangelios y sobre Cristo, que en su persona es la plenitud de la revelación, tiene su raíces bíblicas en los capítulos IV y V. Los números 14 y 15 tratan respectivamente acerca de la historia de la salvación en los libros del Antiguo Testamento (el texto toca aquí lo que se dice acerca del judaísmo en la *Nostra aetate*) y acerca de la importancia del Antiguo Testamento para los cristianos (una distinción ya muy significativa en sí misma). En el punto de transición entre los dos capítulos (en el n° 16) encontramos una explicación del segundo principio que rige

la interpretación de las Escrituras cristianas: «Dios es el autor que inspira los libros de ambos Testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo y el Nuevo descubriera el Antiguo», un principio que está inspirado en san Agustín.

El nº 17 ofrece luego la clave para la teología kerigmática de la constitución: «La Palabra de Dios, que es fuerza de Dios para la salvación del que cree (cf. Rom 1, 16), se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento»³⁰⁷. Los números 17 y 18, sobre la excelencia del Nuevo Testamento y sobre el origen apostólico de las Escrituras (el nº 18 introduce un nuevo concepto, cuestionado en los debates, el de *vir apostolicus*), movían al lector a ir de la historia bíblica al establecimiento de la tradición apostólica, que fue descrita en el capítulo II. Por el contrario, los nn. 19 y 20 hablan nuevamente de historia (la historia de la redacción de los evangelios) y del paso a la *doctrina genuina* (sin abandonar la dimensión kerigmática) en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. En el nº 19, dedicado al carácter histórico de los evangelios, nos encontramos en una de las grandes zonas de turbulencia durante el período final del Concilio.

Finalmente, el capítulo VI sitúa a la Escritura en la vida de la Iglesia. Aparte de observaciones técnicas sobre las diferentes versiones y traducciones, en particular sobre las traducciones ecuménicas (nº 22), el texto se ocupa una última vez de las relaciones entre los miembros activos de la Iglesia. Se insta encarecidamente a *todos* los cristianos a que lean las Escrituras, porque «la ignorancia de las Escrituras es la ignorancia de Cristo» (san Jerónimo); ésta es la principal finalidad pastoral del texto. La labor de los exegetas (nº 23) y de los teólogos (nº 23) se define en última instancia por esta finalidad, es decir, por el *ministerio de la palabra*, que es también el objetivo último de la vigilancia del Magisterio (nn. 10, 20 y 21). Según la expresiva afirmación de la encíclica *Providentissimus*, «el Estudio de las Sagradas Escrituras debe ser el alma de la teología»³⁰⁸, la cual tiene en las Escrituras su fundamento y una perpetua energía de renovación³⁰⁹. Pero la declaración más importante en este capítulo «eclesiológico» es el paralelo, cuestionado intensamente por algunos, entre la mesa de la Palabra y la mesa del cuerpo de Cristo, especialmente en la liturgia³¹⁰. Es la manifestación final que se hace en la constitución, acerca de la concepción sacramental de la revelación y que constituye el centro del capítulo primero.

Pero antes de llegar a este punto, debemos remontarnos al capítulo II sobre la transmisión de la revelación divina. Porque las Escrituras, tal como existen (o debieran existir actualmente) en la vida de la Iglesia (capítulo VI), tal como «son más plenamente entendidas y constantemente actualizadas en la Iglesia» (nº 8, § 3), tal como fueron definidas como canónicas (*ibid.*) y tal como fueron escritas –estas Escrituras– presupo-

307. Cf. también el nº 8, que utiliza la misma expresión «de un modo especial» (*praeccellenti modo o speciali modo*) para describir la «fuerza», es decir, el resultado de la inspiración.

308. Cf. C. Theobald, *L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme como religion de l'interprétation*, en R. Lafontaine et al., *L'Écriture âme de la théologie*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1990, 109-132.

309. Esta afirmación central se acerca mucho a lo que el Decreto sobre el ecumenismo dice acerca de la «renovación» y la «reforma» en la formulación de la doctrina; cf. *Unitatis redintegratio*, 6 y 11³⁰⁹.

310. Alusión discreta a la constitución sobre la Sagrada Liturgia.

nen ya la Tradición apostólica (nº 8, § 1), una Tradición que prosigue en la Iglesia (nº 8, § 2). Forma parte incluso de su identidad kerigmática el que las Escrituras lleguen a ser (o, de lo contrario, corren peligro de convertirse en letra muerta) «la voz viva del Evangelio [que] resuena en la Iglesia –y por ella en el mundo entero–» (nº 8, § 3 y en el Prólogo), una voz que exige predicadores que la hagan resonar.

El vigor del capítulo II consiste en no haber aislado estas tres referencias –la Tradición, la Escritura y la autoridad de los apóstoles y de sus sucesores, «que recibieron, juntamente con su derecho de sucesión en el episcopado, el carisma seguro de la verdad» (nº 8, § 2)– y se ocupa de todas ellas: «Está claro por tanto que, según el plan prudente de Dios³¹¹, la sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (nº 10)³¹².

Así pues, después de una larga discusión (Léger y otros), los autores lograron finalmente distinguir entre la Tradición apostólica y las Escrituras, sustentadas por las *sugerencias* del Espíritu Santo, y la *inspiración*, por un lado, «y la tradición que prosigue en la Iglesia bajo la *asistencia* del Espíritu Santo, por el otro». Era difícil –y tal vez demasiado difícil por el momento– el mantener a la vez la trascendencia de la Palabra de Dios, lo que pasó «de una vez por todas» entre Jesús y los Doce (nº 7), y el constante diálogo entre Dios y la esposa de su Hijo amado. Los números 7 a 9 se inscriben en el marco del decreto *Sacrosancta* de Trento, que se cita al comienzo y al final, y que se comenta en esos números de la *Dei Verbum*. El nº 10 recapitula todo el conjunto, al mismo tiempo que insiste en las relaciones entre la Iglesia y los pastores.

Mientras que el concilio de Trento, con Ireneo, concedió su preferencia al término *Evangelio*, el concilio Vaticano I prefirió, aunque en un sentido completamente diferente, el término *revelación*³¹³. El concilio Vaticano II combina los dos conceptos al comienzo del capítulo II, que se halla intensamente influido por Trento, pero, al hacerlo así, remite al lector al capítulo II: «Cristo, nuestro Señor, en quien se consuma toda la *revelación* del altísimo Dios (cf. 2 Cor 1, 20; 3, 16–4, 6), mandó a los apóstoles predicar a todos los hombres el *Evangelio*, que había sido prometido anteriormente por los profetas, y que él cumplió en su propia persona y promulgó con sus propios labios. Al predicar el Evangelio, ellos iban a comunicar los dones de Dios a todos los hombres. Este Evangelio sería la fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral» (nº 7).

Finalmente, en el capítulo I es donde se adoptan las decisiones fundamentales del documento. Más aún, como acabamos de ver, esas decisiones se adoptan a la luz de la lectura kerigmática de las Escrituras, una lectura marcada por la tradición antigua y las

311. La misma expresión se utiliza a propósito de las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

312. Los autores de la constitución no se olvidaron de señalar, una vez más, la finalidad suprema de la misma.

313. Cf. C. Theobald, *La Constitution dogmatique «Dei Filius» du Concile Vatican I*, en B. Sesboué y C. Theobald (eds.), *La Parole du salut. Histoire des Dogmes IV*, Paris 1996, 259-313 (versión cast.: *La Palabra de la Salvación. Historia de los dogmas IV*, Salamanca 1997).

intuiciones de Trento, pero entendidas en una perspectiva que era completamente ajena a la teoría de las dos fuentes. En el análisis final, todo gira en torno al concepto básico –o, más bien, a la experiencia– de la *auto-revelación* o *auto-comunicación* de Dios (nº 2). Este término está compartido por los dos concilios del Vaticano³¹⁴, pero ha proporcionado ahora la estructura experimental, gracias a una lectura económica y sacramental del acontecimiento neotestamentario:

Esta economía de la revelación se realiza por obra y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que dicha revelación transmite, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la Revelación (nº 2).

No resulta sorprendente que los escritores tuvieran que revisar entonces el concepto de fe³¹⁵, y tuvieran que darle una estructura verdaderamente comunicacional sin debilitar su estructura intelectual (nº 5). En el nº 6 la enseñanza del concilio Vaticano I sobre las relaciones entre la revelación y el acceso natural a Dios se reorganiza y por este mismo hecho se reinterpreta³¹⁶.

Como el *votum* del Instituto Bíblico de enero de 1965 tenía conciencia, fue indudablemente la dificultad de lograr plenamente esta transición la que dio origen a los violentos debates sobre los capítulos II y III de la *Dei Verbum*. De hecho, una evaluación de la larga historia de la redacción de la constitución no puede contentarse con efectuar un análisis de su estructura teológica orgánica. Debe tener en cuenta al mismo tiempo los conflictos y sus soluciones más o menos satisfactorias, así como el lugar específico del texto en el conjunto de la labor del Concilio.

b) *La significación de la fase final de la redacción y de la permanencia del conflicto doctrinal*

Las reflexiones que siguen a continuación son más arriesgadas y están más influidas por las décadas que han transcurrido desde que el texto fue promulgado. Durante el conflicto doctrinal final, Pablo VI, lo mismo que el relator Florit y su teólogo, insistieron en que las adiciones introducidas el 19 de octubre mejoraban el texto. Otros miembros de la mayoría quitaron dramatismo a esas intervenciones, haciendo notar que «ellas no añadían nada sustancial». En su carta del 14 de octubre dirigida a Pablo VI, vemos que Döpfner proponía el argumento clave –pero un argumento que se refería a la forma y no a la sustancia–, cuando él aceptaba una adición «a fin de tranquilizar los espíritus». Así pues, no estamos aquí muy alejados de la idea de una avenencia doctrinal, que supone siempre una zona de sombra que no ha podido aclararse y que obvia-

314. Cf. la constitución *Dei Filius*, capítulo II.

315. Cf. *ibid.*

316. *Ibid.*, capítulos I, II y IV.

mente puede degenerar convirtiéndose en una zona de turbulencia en la que se desencadenen sentimientos violentos. Es necesario comprender aquí la queja de la minoría, que no era capaz de distinguir tan clara y pacíficamente como lo hacía la mayoría entre lo que era *de fide* y lo que quedaba a merced de la libre discusión de los teólogos. Parece que podemos señalar, al menos, cuatro campos en los que el texto parece implicar una solución de avenencia doctrinal.

El punto primero y más importante tiene que ver indudablemente con la relación entre la revelación entendida como acontecimiento kerigmático o pastoral (la proclamación del Evangelio) y la revelación en la forma de una explicación doctrinal de la fe cristiana desde el punto de vista de las diversas verdades o elementos que hay en el «depósito». Éste constituía el punto específico en el que se manifestaba, a lo largo de todos los debates, la tensión entre dos lenguajes diferentes: el enfoque bíblico y patrístico de la revelación, por un lado, y la perspectiva adoptada por el reciente Magisterio, por el otro. No había necesariamente oposición entre los dos, pero no se había reflexionado aún plenamente sobre la relación entre ellos³¹⁷.

Encontramos el mismo problema en el capítulo II, cuando los escritores tratan de evitar la perspectiva de una «extensión material» de la Escritura y de la Tradición. Aunque se realizó un esfuerzo por dejar la cuestión en suspenso, ésta sigue estando en el horizonte de la constitución y penetra en el texto, al menos negativamente, donde la fórmula escogida sigue siendo un cuerpo extraño, a pesar de la explicación de Betti. Éste, juntamente con Philips y Congar, desplazaban el problema trasladándolo del contenido de la revelación al conocimiento cierto y completo del mismo, que es un conocimiento proporcionado por la Tradición. Esto deja intacta la cuestión del *status* del contenido de la fe en relación con el acontecimiento. En la relación entre la Tradición y la Escritura ¿existe realmente un problema de conocimiento de la doctrina? ¿La doctrina no es, más bien, una manera de plantear, en contextos diferentes, las condiciones requeridas para que, en el seno mismo de la Tradición, el acontecimiento kerigmático o pastoral pueda producirse en todas sus dimensiones? Esto es, seguramente, lo que pretendía significar el lenguaje de Rahner cuando hablaba del «aspecto formal» de la Escritura y del dogma; y es, seguramente, lo que Juan XXIII tenía en su mente cuando hablaba de la «*forma pastoral*» de la doctrina o del oficio de enseñar».

Un segundo punto, relacionado con el primero, tiene por objeto la dificultad para determinar exactamente la función normativa de las Escrituras. Se hizo notar la vaguedad de las fórmulas existentes en el capítulo IV: en la penúltima versión desapareció la declaración anterior de que las Escrituras son capaces de «guiar y de juzgar toda la predicación eclesial en la Iglesia e incluso *la religión cristiana misma*»; fue restaurada parcialmente al final: «Síguese que toda la predicación de la Iglesia... debe nutrirse y regirse por la Sagrada Escritura» (nº 21). Los aspectos ecuménicos de esta cuestión son importantes en la medida en que el luteranismo no niega en absoluto la función herme-

317. Podríamos pensar acerca de la diferencia en términos de un cambio de paradigma, como yo propuse en mi contribución a B. Sesboué-C. Theobald, *La Parole du salut. Histoire des Dogmes* IV, especialmente en mis dos capítulos sobre *L'encyclique «Humani generis» (1950) ou la fin d'une époque de dogmatisation fondamentale* (451-470) y *Le Concile de Vatican II et la «forma pastoral» de la doctrine* (471-510).

de la Tradición³¹⁸, al mismo tiempo que concede también a la Escritura, como institución que simboliza el *extra nos* de la Palabra de Dios, una función crítica que hace posible una *Ecclesia semper reformanda*, una idea que se halla sugerida también en el Decreto sobre el Ecumenismo³¹⁹.

El tercer ámbito de conflicto, eludido con la ayuda de un «compromiso», era la historia, una realidad que se halla verdaderamente presente en la constitución, especialmente en el capítulo III, que trata de los géneros literarios y de otras formas de expresión, y en el capítulo V, en el cual se hacen alusiones a la historia de la composición de los evangelios. Pero hasta qué punto es difícil abordar la cuestión de fondo, se vio en el breve debate sobre la resurrección y en el intento de Daniélou de introducir una nota sobre los relatos de la infancia. Oculto detrás de estas cuestiones, que son al parecer puramente exegéticas, se encuentra el problema de la modernidad y el de la «secularización» de la visión del mundo; el problema puede verse también en el horizonte de los debates sobre la autonomía de la historia en la primera parte de la *Gaudium et spes*. Karl Rahner insistió mucho en la transformación contemporánea de la «problemática modernista», que consistía en distinguir materialmente, en las Escrituras, entre el ámbito de lo «profano», que era históricamente relativo y constituía posiblemente una fuente de errores, y las afirmaciones «religiosas», las cuales son definitivas y tienen valor de revelación. Por otro lado, el nuevo concepto de «verdad salvífica» no designa un ámbito «sagrado» que está preservado contra o exento de las fluctuaciones de la historia, sino que significa más bien una «clave interpretativa» de la totalidad de las Escrituras, como explicaba Döpfner una última vez en su carta del 14 de octubre. En mi opinión, ni las altas autoridades del Concilio ni una parte considerable de la asamblea captaron este argumento, que suponía una real «conversión» de las mentalidades. Pablo VI prefería la supresión de la fórmula «verdad salvífica», pero al final aceptó a regañadientes la fórmula elegida en el último momento, que era objetivamente equivalente a su predecesora.

En cuarto lugar, un número importante de los *modi* propuestos para el capítulo II se refería a la fundación histórica de la Iglesia. La comisión los rechazó, al mismo tiempo que se refirió varias veces al capítulo III de la *Lumen gentium*. Este procedimiento, aunque perfectamente legítimo en sí mismo, suponía que la cuestión acerca de la apostolicidad de la Iglesia, de las funciones de los apóstoles y de la sucesión apostólica, así como acerca de la pluralidad de ecclesiologías (Ef 4, 11-13), del papel del Espíritu, etc., se hallaban resueltas en ese texto; no sucedía así necesariamente. El conjunto de la imagen que la neoescolástica se había formado de la fundación de la Iglesia era una especie de retroproyección a-histórica e incluso ideológica de la actual estructura jerárquica y arquitectura doctrinal de la Iglesia sobre un pasado inmemorial; esto, de repente, había llegado a ser incierto. Hablando estrictamente, no podemos hablar aquí de un «compromiso doctrinal», porque no se discutió nunca el terreno compartido por la

318. Cf. principalmente el texto de la IV Conferencia de Fe y Constitución, celebrada en Montreal, del 12 al 26 de julio de 1963, sobre el tema de la Escritura y la Tradición (el texto se encuentra en DC, n° 60 [1963] 1205-1315).

319. Cf. *Unitatis redintegratio*, 4 y 6.

Dei Verbum y la *Lumen gentium*, y no se hizo ni en la comisión ni en el aula conciliar. Pero la eliminación tácita de un problema es también una manera de dejar que haya zonas de sombra en un texto y de efectuar una cita para el futuro.

c) La «*Dei Verbum*» y los demás documentos conciliares

En el otoño de 1964, la Comisión Doctrinal llegó a ser vivamente consciente de que la *De revelatione* era «en cierta manera la primera de todas las constituciones de este Concilio, de tal modo que su prólogo sirve de introducción, hasta cierto punto, a todas ellas». Es verdad que los debates doctrinales finales durante el otoño de 1965 y la necesidad de cruzar algunos «umbrales» para avanzar y llegar a un consenso condujo a algunos a olvidar ese trasfondo global. Sin embargo, con ocasión de la votación final sobre el esquema, el día 29 de octubre Florit retornó a él, casi furtivamente, al afirmar en la conclusión de su informe que esta constitución «nos habla del vínculo existente entre todas las cuestiones abordadas por este Concilio. Nos sitúa en el corazón del misterio de la Iglesia y en el centro del problema ecuménico».

Sin caer por ello en una «ficción conciliar», no podremos menos de observar que el *De revelatione*, con sus debates de intensidad nada habitual, estuvo presente durante la totalidad de los cuatro períodos. Aborda el *principio* mismo de la fe cristiana, un principio que, en cierto modo, permaneció en suspenso hasta casi el último momento. ¿Qué habría pasado si la *Dei Verbum* hubiera quedado terminada antes de la *Lumen gentium*? Se trata, desde luego, de una pregunta especulativa, pero de una pregunta que puede volvernos más sensibles a un hecho que se refiere a la recepción, a saber, al hecho de que, en la práctica, la Constitución sobre la Iglesia ocupara el primer lugar entre todos los textos conciliares³²⁰.

Quizá esta prioridad se vio favorecida por el mismo Pablo VI y por el hecho de que, al principio del segundo período, el pontífice hablara sobre las principales metas del Concilio:

Venerables hermanos, consideremos esta realidad tan importante: Cristo es nuestro Fundador y nuestra Cabeza, invisible pero real. Nosotros recibimos todo de Él, de manera que llegamos a ser uno con Él: el *Cristo total* del que habla san Agustín y del que brota toda la doctrina sobre la Iglesia. Si esto es así, entonces aparecerán muy claros los principales objetivos de este Concilio. Por afán de brevedad y claridad, los hemos resumido en cuatro capítulos: la definición, o mejor, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de los cristianos y el diálogo con el hombre actual³²¹.

320. Las ediciones que presentan los textos conciliares según el orden de constituciones, decretos y declaraciones, a menudo sitúan la *Lumen gentium* en primer lugar, seguida por la *Dei Verbum*, la *Sacrosanctum concilium* y la *Gaudium et spes* [Así sucede en la edición bilingüe promovida por la Conferencia episcopal española, B.A.C., Madrid 1993 (N. del T.)].

321. AS II/1, 189. [La versión española de este discurso está tomada de la mencionada edición de la B.A.C., p. 1110 (N. del T.)].

Sobre este trasfondo llegó a ser significativo el hecho de que, cuando la *Dei Verbum* fue promulgada, el 18 de noviembre de 1965, Pablo VI no recordó lo que estaba en juego en esta constitución, sino que más bien dirigió su mirada hacia el período posconciliar desde el punto de vista de las instituciones. Todo sugería que se había vuelto ya página.

Ahora bien, los dos informes que acabamos de citar situaban la *Dei Verbum* a la cabeza de la totalidad de la labor conciliar. Por tanto, la recepción de este documento no sólo debe respetar su «estructura orgánica»; no debe contentarse tampoco con volver de nuevo sobre los puntos de desacuerdo que seguían existiendo después de los compromisos alcanzados, con la idea posiblemente de eliminarlos. No, sino que la recepción se ocupa también, o debería ocuparse, de la totalidad de la labor del Concilio, a fin de sopesar, desde un punto de vista histórico, la relativa importancia de los textos y en particular de la Constitución sobre la Revelación.

Así que deberá responder ante todo a la cuestión de la *autoridad* propia de cada una de las dos constituciones *dogmáticas*, pero recordando que, con respecto a la *Dei Verbum*, la cuestión recibió ya una primera respuesta en una notificación que el Secretario general del Concilio envió el 15 de noviembre de 1965, tres días antes de la promulgación del documento:

Se ha suscitado la cuestión de la *calificación teológica* que hay que dar a la doctrina expuesta en la Constitución dogmática sobre la Revelación y que fue sometida a votación. A esta cuestión la Comisión Doctrinal dio una respuesta en su declaración del 6 de marzo de 1964: «De conformidad con la práctica de los concilios y con la finalidad pastoral del presente Concilio, esta última define que sólo deben ser mantenidos por la Iglesia aquellos puntos de fe y de moral que ella haya declarado explícitamente que son tales. En cuanto a la restante doctrina expuesta por el sagrado Concilio: puesto que se trata entonces de enseñanzas del Magisterio supremo de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos deben recibirlas y abrazarlas a la luz del pensamiento del sagrado Concilio mismo, tal como se dio a conocer por la misma materia tratada o por la manera en que se hablaba de ella, es decir, a la luz de las reglas de la interpretación teológica»³²².

La referencia a «la finalidad pastoral del presente Concilio» podría entenderse quizá en contra del valor dogmático de las dos constituciones. Pero las palabras finales, que no se encuentran en la nota del 15 de noviembre de 1964, con respecto a la *Lumen gentium*, pero que se hallan en la nota del 15 de noviembre de 1965, con respecto a la *Dei Verbum*, proporcionan dos criterios que nos permiten sacar la conclusión de que esos textos se proponen «dar expresión infalible a la doctrina de Cristo» (*Lumen gentium*, 25, § 2). En cuanto a la «materia tratada», no se puede negar la continuidad con el concilio de Trento y con el concilio Vaticano I y en particular con las constituciones sobre la fe católica y la constitución sobre la Iglesia (I) de la asamblea de 1870. En cuanto a «la manera de hablar», hemos de citar el Prólogo de la *Dei Verbum*, que hace referencia explícitamente al concilio de Trento y al concilio Vaticano I, y a los prólogos de los capítulos I y III de la *Lumen gentium*, que se apoya en la misma autoridad de la

322. AS IV/6, 419.

asamblea de 1870. ¿Por qué denominar a la *Dei Verbum* y a la *Lumen gentium* constituciones dogmáticas, si estos textos poseen menor valor dogmático que el de los textos que ellos pretenden reinterpretar?

La recepción deberá decidir luego sobre la relación entre estas dos constituciones principales, haciéndose especialmente sensible no sólo al hecho de que el «cristocentrismo» de los dos documentos oculta dos teologías diferentes, sino también a las vagas fronteras existentes entre los dos documentos, que se hacen evidentes en la respuesta a los *modi* de septiembre y de octubre de 1965.

Además, el informe final de Florit situaba la *Dei Verbum* «en el centro del problema ecuménico». Esto se ve claramente por la historia de la redacción del texto y por la materia tratada. Pero esta afirmación más bien programática suscita formidables problemas acerca de la relación exacta entre la *Dei Verbum* y el decreto *Unitatis redintegratio*: ¿Qué conexión hay que establecer, por ejemplo, entre la adición de última hora al capítulo II de la *Dei Verbum* y el principio de la «jerarquía de las verdades», que se expone como método en el n° 11 del Decreto sobre el ecumenismo?

Es verdad, como decía el relator en sus palabras finales, que la *Dei Verbum* «expresa el vínculo entre todas las cuestiones tratadas por este Concilio»: el capítulo VI, sobre la Escritura en la vida de la Iglesia, está relacionado expresamente con la liturgia, aunque no se cite la constitución *Sacrosanctum concilium*; la futura constitución pastoral y el problema del ateísmo se mencionan en el informe del mes de septiembre sobre los *modi* propuestos para el n° 6 acerca del conocimiento natural de Dios³²³; la relación con el judaísmo se toca en el n° 14 sobre la historia de la salvación en los libros del Antiguo Testamento; y podemos ver seguramente los intentos por reforzar la universalidad de la «auto-revelación de Dios desde el principio» (n° 3) —un tema predilecto de Rahner— en conexión con la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

d) Permitir que la teología llegue a ser plenamente evangélica

«Un gran documento que proporciona a la teología los *medios* para llegar a ser plenamente evangélica». Este sabio juicio del padre Congar, escrito el día mismo de la ceremonia de promulgación³²⁴, podría verse fluir también de la pluma de otros expertos. El padre De Lubac, con su colega dominico, había estado en la comisión teológica preparatoria y durante el último período había observado, con sentimiento cada vez mayor de alienación, la dirección que, según veía él, iba tomando una parte de la Iglesia y del Concilio. Él no empleó tiempo, como lo hicieron otros, en la redacción y afinamiento de documentos conciliares. Sin embargo, comenzó bastante pronto a ofrecer comentarios sobre la constitución en conferencias, incluso antes de que fuera promulgada.

323. Quizá la teología de la fe en el n° 5 deba completarse con la que se expone en el n° 10 de la Declaración sobre la libertad religiosa, Declaración que fue adoptada el 19 de noviembre de 1965, poco después de la promulgación de la *Dei Verbum*.

324. JCongar, 18 de noviembre de 1965; II, 478.

Con gran lucidez, él cayó en la cuenta de que lo esencial de la constitución estaba determinado por el capítulo primero, e hizo notar, paradójicamente, que ningún miembro de la minoría pensó que resultaba útil pedir en 1964 un informe especial sobre el capítulo primero, ni reclamar siquiera que el informe de Franiç se extendiera hasta abarcar los dos primeros capítulos³²⁵. Uno sentiría la tentación, decía él, juntamente con muchos exegetas católicos del período conciliar, de considerar la *Dei Verbum* como «el manifiesto del concilio Vaticano II sobre la Biblia», pero «no es exagerado afirmar que el progreso esencial sancionado por la *Dei Verbum* es, en primerísimo lugar, el de la teología fundamental, la cual es también teología de la Biblia; esto no es reducir la importancia de la enseñanza que la constitución nos ofrece sobre la interpretación de la Biblia, sino más bien considerarla como uno de los frutos de sus enseñanzas sobre la revelación misma»³²⁶.

Sin que tratemos de describir aquí las numerosas e importantes consecuencias de la elección decisiva efectuada por el Concilio³²⁷, mencionemos la conexión que De Lubac, al final de sus observaciones, establecía entre la constitución y el gesto de «entronizar el Evangelio», un hermoso símbolo que se mostraba patentemente ante los ojos de todos, cada mañana del Concilio:

Cuando Pablo VI estaba presente, él no dejaba a nadie más el encargo de hacerlo. Esta ceremonia no siempre se entendió plenamente. Muchos vieron en ella simplemente el homenaje que la Iglesia del Vaticano II quería tributar a la Biblia. Aunque esta opinión no es enteramente errónea, resulta muy incompleta (al igual que, a veces, la interpretación de la constitución misma, según vimos antes). No capta el verdadero significado del rito. Después de ser llevado en procesión, el Libro de los evangelios no era colocado en un facistol, sino que realmente era instalado en un trono. Esto se hacía porque ese Libro representaba a Cristo mismo³²⁸.

No es seguro que los padres, en aquel momento, establecieran esta conexión entre el gesto cotidiano y el texto, y menos aún que se percataran de su significado para la teología y para una «reforma» de la Iglesia, a la que se exhorta a adoptar la forma misma de los evangelios. Fue el destino de la *Dei Verbum* en el Concilio el de llegar, aunque tarde, a puerto; el de ser aceptada por una asamblea ya fatigada y el de ser superada por textos «de la última etapa», que hicieron mayor impresión en la opinión pública, como el Decreto sobre la libertad religiosa, adoptado poco después, y la Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno. Las observaciones de Jauffrès fueron típicas, probablemente, dentro de las formuladas por muchos otros:

¿Qué camino más largo hemos recorrido desde la famosa sesión de hace tres años, en la cual los cardenales y la asamblea parecían estar divididos acerca de este esquema, que fue denominado entonces, o al menos lo fue el primero de sus capítulos, «Las dos fuen-

325. Cf. la conclusión tripartita del *Commentaire du Préambule et du chapitre I*, en *Vatican II, La Révélation divine*, 1, 273-302; el pasaje citado está en la p. 279.

326. *Ibid.*, 282s.

327. *Ibid.*, 290.

328. *Ibid.*, 301s.

tes de la revelación»! Para llegar al texto definitivo actual, hubo que realizar un serio esfuerzo por ambas partes, movidas por el soplo del Espíritu Santo, un serio esfuerzo de comprensión mutua, de estudio y de reflexión³²⁹.

Nada se habla aquí de la sustancia, sino que se expresa simplemente el asombro de que llegara a restaurarse la unidad. Y eso es precisamente lo que Pablo VI quería conseguir.

Entre los observadores protestantes las reacciones fueron más reservadas. Hubo, desde luego, reacciones entusiasmadas, como las expresadas por Roger Schutz y Max Thurian: «La revelación es contemplada en todo este magnífico texto como la palabra viva que el Dios vivo dirige a una Iglesia viva integrada por miembros vivos... Todo este documento sobre la revelación está dominado por los temas evangélicos fundamentales de la palabra, de la vida y la comunión»³³⁰. Pero no faltaban las voces críticas, especialmente para señalar «la relación poco clara entre la Escritura y la Tradición»³³¹. K. E. Skydsgaard, por ejemplo, observaba las dos corrientes de pensamiento que existían en el Concilio, pero se sentía asombrado de que Jean Daniélou, «uno de los teólogos progresistas», en un artículo que se publicó dos días antes de la votación final, no deplorara el hecho de que la adición pontificia acentuaba aún más la Tradición. Aunque el documento eludía dar una solución clara a la cuestión debatida en el catolicismo, «en mi opinión –decía el profesor–, el documento es lo suficientemente claro para permitirme afirmar que esta cuestión sigue siendo una clara línea de división entre la Iglesia católica romana y las iglesias nacidas de la Reforma»³³².

Skydsgaard observaba también que la mayoría de los obispos tenían una concepción bastante fundamentalista de la Biblia. Pero, aunque él pensaba que los exegetas no se sentirían nunca satisfechos por el capítulo III³³³, una personalidad como E. Schlink expresaba su admiración porque la Iglesia católica era la primera de las iglesias en afirmar, en el campo de la hermenéutica crítica, que la pluralidad de géneros y formas de expresión cumplen una función propiamente dogmática. Su respuesta al capítulo I era positiva con respecto a su concentración en Cristo, pero criticaba la «concepción semi-moralista» de la fe. En el capítulo II, él consideraba positivo el abandono de la tesis romana sobre el magisterio como *regula proxima*, pero criticaba el mantenimiento de la Tradición bajo la aprobación romana.

En el capítulo IV, sobre el Antiguo Testamento, Schlink lamentaba que no se dijera nada sobre la dialéctica de la ley y de la fe. Alababa el capítulo V por la libertad que mostraba al tratar de la historia y el capítulo VI por afirmar «que la Escritura es la base permanente de la teología». En conclusión, expresaba su convicción, compartida por

329. Jauffrès, 28 de octubre de 1965, en *Carnets conciliaires*, 305.

330. Roger Schutz-Max Thurian, *La parole vivante au Concile*, Taizé 1966, 219s. Cf. también Id., *La Révélation selon le cap. 1er. de la Constitution*, en *Vatican II, La Révélation divine* I, 463-474.

331. E. Schlink, 51. *Bericht über das II. Vatikanische Konzil* (An den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses Kurt Scharf), 25 de octubre de 1965, en *Documentos de Schlink*, 1695, 6.

332. Skygaard, *Report on the Fourth Session of the Second Vatican Council*, n° 5 (19 de noviembre de 1965), 3s.

333. *Ibid.*, 4

Congar, de que la constitución permitiría dar una estructura bíblica a la teología romana, pero añadía inmediatamente: «Uno iría demasiado lejos, a mi parecer, si esperara que la constitución originase transformaciones esenciales de ciertos elementos centrales de la conciencia de fe del catolicismo romano»³³⁴.

Escuchemos finalmente la voz de un último testigo: la del archimandrita André Scrima, a quien Pablo VI, por consejo de Suenens, deseaba consultar antes de su intervención final el día 19 de octubre. Hablando en nombre de la ortodoxia oriental, Scrima acentuaba, por encima de todo lo demás, la conexión entre la revelación y la liturgia: «Habría sido de desear una acentuación doctrinal más intensa del entrelazamiento entre la economía y la liturgia. Es verdad que la constitución habla sobre ello en su capítulo final (sobre el lugar de la Escritura en la vida del Pueblo de Dios), sin embargo, nos referiremos a un aspecto más profundo: al de su base en el misterio, si nos es permitido expresarnos así»³³⁵.

Scrima expresó opiniones especialmente sobre los capítulos I y II. «La importancia del capítulo primero no se debe únicamente al hecho de haber reordenado, de una manera más conforme a su verdadera finalidad teológica, principios de comprensión que habían funcionado hasta entonces de manera dispersa, sino que se debe también al hecho de haber trazado algo así como una metodología implícita para reflexionar sobre la transmisión de la revelación»³³⁶. Refiriéndose al capítulo II, el archimandrita recordó el principal progreso logrado por el Concilio:

Al incorporar la innegable y positiva contribución que procede de cuestionar el pasado, el capítulo II encontró el camino de regreso a la unidad íntima de la realidad, cuya eclosión formal condujo en tiempos recientes al debate que continúa en la actualidad: re-descubrió la relación, constitutiva del misterio revelado, entre «la localización» de la revelación «en el tiempo» y su «actualización contemporánea». Así que la Constitución hace algo más importante que ofrecer una discusión detallada de un problema abstracto; en este capítulo (que, admitámoslo, es un poco desigual en cuanto a vigor y claridad) señala el contenido concreto que se oculta en la fórmula «transmisión de la revelación». Sin esquematizar en exceso, creo yo que podríamos determinar de la siguiente manera los tres puntos principales: la univocidad de las relaciones entre la Escritura y la Tradición; la unidad orgánica de la Tradición en el sentido no sólo de *traditum*, sino también de *actus tradendi* (para decirlo con otras palabras: la unidad interior de su contenido litúrgico y de su especificación noética); finalmente, la convergencia, de índole litúrgica, de aquellas realidades que significan y actualizan, en el proceso de la Tradición, la realidad misma de la economía de Dios en su totalidad³³⁷.

La única crítica de Scrima, formulada prudentemente, tenía que ver con la teología del Magisterio: «En este punto parece que la constitución se detiene, de alguna manera,

334. Informe de E. Schlink (resumen hecho por Micksey de los informes 30 y 31), en Documentos de Schlink.

335. André Scrima, *Révélation et Tradition dans la Constitution dogmatique «Dei Verbum» selon un point de vue orthodoxe*, citado en Schutz y Thurian, *La Révélation selon le chap. 1er de la Constitution*, 527.

336. *Ibid.*, 527s.

337. *Ibid.*, 528s.

al borde del problema»³³⁸. Y con respecto al célebre *modus* pontificio del capítulo II, Scrima señala únicamente (y en una nota) que, aunque la constitución es clara en cuanto al papel del Espíritu en la Tradición apostólica y en las tradiciones recibidas de los apóstoles, es menos clara cuando habla de las relaciones entre la Escritura y la Tradición: «El *modus* del papa Pablo VI debe situarse en ese contexto»³³⁹.

e) *Un magisterio de estilo principalmente pastoral*

Al terminar esta evaluación de la fase final de la elaboración doctrinal, tengo que hacer notar que la proximidad entre la constitución *Dei Verbum* y el decreto *Apostolicam actuositatem*, con ocasión de la solemne promulgación del 19 de noviembre, no carece quizá de significación profunda. Sin embargo, no debemos sobreestimar la significación de la proximidad, que se debió, después de todo, a las circunstancias accidentales de la programación conciliar. En cualquier caso, en una mañana de celebración, el Concilio no sólo restauró la relación entre la Palabra de Dios y una experiencia eclesial de gran importancia, sino que además, y sobre todo, estableció la idea de Juan XXIII (expresada en su discurso de apertura, *Gaudet mater ecclesia*) de un magisterio pastoral que tenga siempre bien presente la unidad intrínseca que existe entre la doctrina y la práctica.

El texto del Decreto sobre el apostolado de los laicos contiene una introducción y seis capítulos. El capítulo I está vinculado estrechamente con otros documentos conciliares, a los que se hace referencia en la Introducción. Este capítulo, «La vocación de los laicos al apostolado», identifica inmediatamente la vocación cristiana con la vocación al apostolado (nº 2). El fundamento teológico de esta identificación se ofrece mediante la referencia a los tres sacramentos de la iniciación cristiana, a las tres virtudes teologales (el prólogo de la *Dei Verbum* indica la dimensión trinitaria de estas virtudes) y a la teoría de los carismas (nn. 3 y 4 con una referencia a la meditación de la Palabra de Dios).

En el capítulo II («Objetivos») vemos los vestigios de la *Lumen gentium* y de la futura constitución pastoral, especialmente en la distinción que se hace entre el apostolado, cuya finalidad es evangelizar y santificar a otros (nº 6), y la renovación del orden temporal (nº 7). Sobre todo, hemos de observar que el texto identifica desde el prólogo –y quizá por primera vez– el vocabulario del apostolado y el de la misión, a pesar de que pudiéramos reservar el primer término, con la *Lumen gentium* (19 y 20), a los apóstoles para designar actividades de evangelización y de santificación, y el segundo término pudiéramos reservarlo a los laicos, cuya tarea es «buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios» (*Lumen gentium*, 31).

De este modo, la idea de la «participación del laicado en el apostolado de la jerarquía» es sustituida aquí por la idea de la «colaboración» (cf. el nº 20), y se afirma la unidad de las dos dimensiones de transformación del mundo y de proclamación (una

338. *Ibid.*, 534.

339. *Ibid.*, 536, nº 14.

unidad de hechos y de palabras, cf. la *Dei Verbum*) en un número que designa la actividad caritativa como el sello del apostolado cristiano (nº 8).

En el capítulo III el texto sigue adentrándose en algunas esferas de apostolado diversificadas histórica y localmente. Se pasa revista a «los diversos campos del apostolado»: las comunidades eclesiales (nº 10), la familia (nº 11), los jóvenes (nº 12)³⁴⁰, el ambiente social (nº 13) y el orden nacional e internacional (nº 14). Con una amplitud mayor que el capítulo III, vemos que el capítulo IV está condicionado por «las diferentes formas de apostolado»; el texto mantiene un equilibrio entre los aspectos individuales (nn. 16 y 17) y las numerosas formas de apostolado organizado (nn. 18 y 19). En este marco el documento se ocupa de la Acción Católica (nº 20), señalando tres características específicas de esta forma de apostolado. Los capítulos finales, el V y el VI, concretan cierto número de disposiciones, principalmente de índole jurídica, y ofrecen algunas directrices para una «formación para el apostolado».

4. 18 de noviembre: Pablo VI dirige su mirada hacia el período posconciliar

En su diario, el día 18 de noviembre, a las 12.40 horas, Mons. Jauffrès escribía:

Salgo de la solemne sesión pública, en la que se promulgaron oficialmente la Constitución dogmática sobre la revelación y el Decreto sobre el apostolado de los laicos. Era uno de los grandes días, pero fue celebrado con ceremonial ordinario, reducido al mínimo por Pablo VI. Había cardenales con ornamentos sacerdotales, que marchaban delante del Papa y eran sus concelebrantes; había obispos con capa y mitra; la basílica estaba iluminada resplandecientemente; había multitud de invitados y de otras personas que habían logrado obtener tarjeta de acceso. El Papa celebraba la misa con representantes de los superiores generales, con expertos y con párrocos; era una misa sencilla, pero en la que se entonaban himnos con estrofas que se cantaban alternativamente entre el coro y la inmensa multitud de padres y de otras personas presentes. Observé, para satisfacción mía, que el padre de Lubac se hallaba entre los concelebrantes. Era una justa compensación por las dificultades que él había tenido en otra ocasión con el Santo Oficio³⁴¹.

Después de la celebración de la misa, se pasó a la votación: la constitución *Dei Verbum* recibió 2344 votos positivos de los 2350 votos emitidos; el decreto *Apostolicam actuositatem* recibió 2340 votos positivos de los 2342 votos emitidos (tan sólo dos padres votaron en sentido negativo)³⁴². Después de cada una de las dos votaciones, el Papa pronunció la habitual fórmula de promulgación; entregó a tres varones y a tres mujeres, entre los auditores, ejemplares de los documentos con objeto de que los distribuyeran (*tradere*) entre todos los laicos. Acto seguido pronunció su alocución, centrada esencialmente en dos puntos.

340. Algunas adiciones se introdujeron en el nº 12 en el último minuto, por ejemplo: «Animado por la obediencia y el amor a los pastores de la Iglesia».

341. Jauffrès, 18 de noviembre de 1965, en *Carnet conciliaires*, 322s.

342. AS IV/6, 687s.

a) *Reformas institucionales para el período posconciliar*

Después de una breve introducción que recordaba las dimensiones enteramente excepcionales de este Concilio, el Papa abordó el aspecto institucional del período posconciliar. «¡El final del Concilio ecuménico es realmente el comienzo de muchas cosas!». Se habían instituido ya tres comisiones posconciliares: una para la liturgia, otra para la revisión del Código de Derecho Canónico y una tercera para la aplicación del Decreto sobre los Medios de comunicación social. La creación del sínodo episcopal había sido anunciada ya en un *motu proprio* el día 15 del anterior mes de septiembre, antes de que tal creación fuera incluida también en el Decreto sobre la función pastoral de los obispos en la Iglesia: Pablo VI anunciaba ahora que el sínodo celebraría su primera reunión en 1967. Además de estas tres secretarías ya existentes —para la unidad, para las relaciones con las religiones no cristianas y para los no creyentes— se crearían también otros servicios para la renovación de la Iglesia.

Entre esta primera serie de instituciones, requeridas directamente para la puesta en práctica del Concilio, y una segunda institución, la Curia Romana, se hallaba la puesta en práctica institucional de la eclesiología de comunión, tal como ésta aparecía en la *Lumen gentium* (aunque no se utilizara su terminología ni se citara su texto). Pablo VI formuló algunas observaciones a este respecto:

Está lejos de nuestra intención el crear una nueva y artificial centralización; por el contrario, nuestro deseo es implicar al episcopado en la labor de aplicación de las leyes previstas por el Concilio, y Nos tratamos también de beneficiarnos lo más posible de la colaboración del episcopado, a fin de responder mejor a las exigencias de nuestro oficio apostólico, que es el del gobierno universal de la Iglesia. La función eficaz, que se ha reconocido recientemente a las conferencias episcopales, desempeñará un papel importante en el desarrollo orgánico del Derecho Canónico. Y así como Nos hemos deseado y favorecido de buena gana la creación de tales conferencias, así también esperamos que en los diferentes países y regiones han de fomentar el crecimiento de la Iglesia y le proporcionarán honor³⁴³.

A continuación vino la muy esperada reforma de la Curia Romana. Sin embargo, tal reforma fue precedida por una defensa en regla de «este activo y fiel instrumento para el ejercicio del oficio apostólico». Habían comenzado ya estudios con arreglo al n° 9 del decreto *Christus Dominus*. El Papa añadía:

Nos hemos de deciros que no hay prueba de que existan necesidades graves que exijan cambios en las estructuras. Por otro lado, además de reemplazar a los titulares, son precisas algunas simplificaciones y mejoras. El punto importante es que los principios fundamentales de esta organización queden más claramente formulados y asentados. La esperada transformación parecerá lenta y parcial, y así tendrá que ser, si queremos tributar a las personas y a las tradiciones el respeto que se merecen, pero la transformación llegará³⁴⁴.

343. *Ibid.*, 691.344. *Ibid.*, 692.

Este anuncio fue seguido por la segunda parte de la alocución, que estuvo dedicada a la reforma moral y espiritual. Esta sección era especialmente importante, porque ofrecía una perspectiva teórica de una recepción oficial o kerigmática del Concilio³⁴⁵.

La celebración del Concilio Nos parece que ha dado origen a tres experiencias espirituales diferentes. La primera fue la del entusiasmo, y era normal que así fuera: la sorpresa, el gozo, la esperanza y una especie de sueño mesiánico acogieron favorablemente la convocatoria del Concilio... Luego vino la segunda fase: la del desarrollo efectivo del Concilio; ésta estuvo caracterizada por los actos de cuestionar... En este período final del Concilio, sus serias y estimulantes expresiones nos dirán lo que deberá ser la manera de vida de la Iglesia. Así que llegamos a la tercera fase: la fase de las resoluciones, y la fase de la aceptación y ejecución de los decretos conciliares³⁴⁶.

La alocución hizo mucho énfasis en el contraste entre la segunda fase y la tercera, que estuvieron separadas por «la voz del Concilio»:

Para algunos sectores de la opinión pública *todo era discutido y discutible*; todo les parecía difícil y complejo; todo lo censuraban y esperaban con impaciencia novedades; aparecieron inquietudes, corrientes de opinión, temores, audacias, arbitrariedades; se introdujo por todas partes la duda sobre las normas de la autoridad y la verdad, hasta que el Concilio empezó a hacer oír su voz suave, considerada y solemnemente.

En cuanto a la tercera fase, que estaba comenzando ahora: «Éste es el momento en el que cada uno debe disponer su propio espíritu. *Se impone el fin de la discusión; los temas empiezan a ser meditados y comprendidos*. A la acción del arado que remueve el suelo, sigue el cultivo del campo, que se hace regular y provechosamente»³⁴⁷.

Hay, pues, una determinación clarísima de dar por concluido el tiempo de los debates (tiempo que era considerado como provisional) y de comenzar el tiempo de la aplicación *ordenada*. No aparece aquí ninguna idea de que la conciliaridad o la sinodalidad continúen. Y para completar esta descripción programática de la historia, Pablo VI redefinió el término *aggiornamento*, acuñado por Juan XXIII: «Cuando [Juan XXIII] utilizó este término programático, él no le atribuyó ciertamente el significado que algunos intentan darle, como si con aquella adaptación permitiera considerar, según el espíritu secular y los caprichos del 'relativismo', todo en la Iglesia: dogmas, leyes, instituciones, tradiciones... Por consiguiente, de ahora en adelante utilizaremos esta expresión... *aggiornamento* con este significado: comprensión del pensamiento del Concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas, feliz y santamente promulgadas»³⁴⁸.

345. «La 'recepción kerigmática' describe todos los esfuerzos de los pastores por dar a conocer las decisiones del Concilio y por llevarlas eficazmente a la práctica» (G. Routhier, *La réception d'un Concile*, Paris 1993, 87).

346. AS IV/6, 692s.

347. *Ibid.*, 693.

348. *Ibid.*, 693s.

b) *Apertura del proceso de beatificación de Pío XII y de Juan XXIII*

En este contexto Pablo VI anunció su decisión de iniciar los procesos canónicos de beatificación de sus dos predecesores, Pío XII y Juan XXIII. Cualquiera que haya sido la prehistoria de este anuncio en cuanto al buen papa Juan se refiere³⁴⁹, el discurso pontificio logró vincular entre sí, al menos, tres finalidades. Se evitó una beatificación por aclamación, cosa que algunos deseaban, y el asunto se confió a los canales habituales del procedimiento romano. Puesto que cada uno de esos pontífices había sido el símbolo de un período en la vida de la Iglesia, vemos que Pío XII y Juan XXIII fueron desde entonces asociados como vínculos en la continuidad romana. Como resultado, «su imagen auténtica y queridísima será propuesta a nuestra veneración y a la de los siglos venideros a causa de su verdadera santidad, es decir, para la gloria de Dios y para la edificación de la Iglesia». Finalmente, los dos pontífices fueron puestos al servicio del período posconciliar y del *aggiornamento*, tal como fue revisado por Pablo VI; esto se convirtió en una síntesis de Juan XXIII y de Pío XII, o, para citar la *Dei Verbum*, en un recordatorio para no olvidar que este documento siguió fielmente los pasos del concilio de Trento y del concilio Vaticano I. «De este modo la posteridad será capaz de beneficiarse de la totalidad del patrimonio espiritual que ellos legaron como herencia suya»³⁵⁰.

El padre Congar, a quien no le fue posible participar en la octava sesión pública del Concilio, escribía en su diario:

Me levanté muy temprano y me puse a escribir a máquina los *modi* para los números 1-3 [del Decreto sobre la actividad misionera] y mis respuestas a los mismos. Trabajé sin descanso hasta las 16.00 horas, con la sola interrupción para almorzar con Chenu y con Peuchmaurd. Era una tarea muy larga y muy agotadora, una tarea que había que realizar con cuidado. Por esta razón no acudí (y, en todo caso, no debía acudir) a la sesión pública en la cual se iban a proclamar el decreto *De apostolatu laicorum* y la constitución *De divina revelatione*, siendo esta última un gran documento que proporciona a la teología *los medios* para llegar a ser plenamente evangélica. El Papa pronunció un discurso en el que no dijo nada acerca de estos documentos, pero habló, bastante extensamente, del período posconciliar. Añadió el anuncio de un Jubileo y el comienzo del proceso de beatificación de Pío XII y de Juan XXIII. Este anuncio me entristece. ¿A qué viene esta glorificación de papas por sus sucesores? ¿Es que no vamos a abandonar jamás esos viejos hábitos romanos? En el momento de la proclamación del *aggiornamento*, se realizan actos que no son acordes con él³⁵¹.

349. Cf. A. Melloni, *La causa Roncalli: Origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 607-636.

350. AS/6, 694.

351. JCongar, 18 de noviembre de 1965; II, 478.

Las semanas finales del Concilio

PETER HÜNERMANN

1. *Ritmo febril y fijación de un curso para después del Concilio*

a) *La asamblea con intención de finalizar; el Papa y la Curia en plena actividad*

Las últimas semanas del concilio Vaticano II, desde finales de octubre hasta el 8 de diciembre, aparecen de manera bastante diferente según sea la perspectiva desde la cual se contemple el Concilio. Durante estas semanas la asamblea disfrutó de tres vacaciones bastante largas: desde el 17 al 24 de octubre, desde el 30 de octubre al 8 de noviembre y desde el 19 al 29 de noviembre. La razón de estas interrupciones era que habían terminado los grandes debates sobre los textos. Mientras que al menos dos tercios de la mayoría de los padres habían aceptado todos los textos que se les habían propuesto, habían presentado también gran número de cambios deseados. Las comisiones tenían que ocuparse entonces de tales peticiones, que se contaban por cientos para los diversos documentos; la labor no sólo era difícil, sino que, además, por la presión del tiempo, era febril. En las restantes congregaciones generales, los relatores ofrecían evaluaciones de los cambios solicitados y describían los criterios y las razones por los cuales los aceptaban o los rechazaban. Después de esto, los textos eran sometidos de nuevo a votación, sección por sección, y acto seguido lo único que les quedaba a los padres era presentar de nuevo por escrito la petición de cambios. Posteriormente se celebraba una última votación y los textos eran presentados al Papa, quien los remitía de nuevo al Concilio para que fueran sometidos a una votación final y solemne.

Muchos obispos no europeos utilizaron los períodos de vacaciones para viajar a Europa. Además, gran número de padres conciliares viajaron a Florencia, los días 13 y 14 de noviembre, para asistir al Jubileo de Dante. Al mismo tiempo, los padres comenzaron sus visitas de despedida. Después de anunciar al cardenal Tisserant (el 9 de noviembre) la clausura del Concilio, Pablo VI comenzó a conceder audiencias a grupos de padres. En esta serie de audiencias de despedida sobresalió una: la recepción a los obispos latinoamericanos con ocasión del décimo aniversario del CELAM. El Papa pronunció una importante alocución, requiriendo a estos obispos que elaborasen un plan pastoral

común para la totalidad de América Latina correspondiente al período posconciliar, un plan que tuviera en cuenta principalmente los grandes problemas sociales y económicos de ese continente, en particular el problema de la pobreza.

El día 1 de diciembre el presidente de Italia celebró una recepción de despedida en honor de los padres conciliares. Finalmente, el día 6 de diciembre el alcalde de Roma obsequió a cada uno de ellos con una medalla de plata que les sirviera de recuerdo. Así que, para la mayoría de los padres, las semanas finales fueron hasta cierto punto un período vacacional. Al comienzo de esta fase final del Concilio, el Secretario general temía que disminuyera el número de padres que se hallaban presentes para las votaciones, así que procuró ofrecerles un poco de alivio en los momentos, bastante monótonos, de las votaciones, organizando conciertos de música sacra.

El temor del Secretario era comprensible, si uno se fija en el calendario de las congregaciones generales y de las sesiones públicas durante los meses de noviembre y diciembre de 1965. En los días 9 y 10 de noviembre se efectuaron en total siete votaciones sobre el esquema del apostolado de los laicos. En la votación final sobre la totalidad del esquema, el texto recibió 2201 votos a favor, 2 votos en contra y 5 votos nulos. Durante los días 12 y 13 de noviembre se celebraron quince votaciones sobre el esquema acerca del ministerio y la vida de los sacerdotes. Del 15 al 17 de noviembre se celebraron treinta y tres votaciones sobre el mejorado esquema XIII. El día 18 de noviembre, durante la octava sesión pública, se realizaron las solemnes votaciones finales sobre la Constitución dogmática acerca de la divina revelación (2344 votos a favor, 6 votos en contra) y sobre el Decreto acerca del apostolado de los laicos (2340 votos a favor, 2 votos en contra); los textos fueron aceptados y promulgados. El 19 de noviembre se celebraron cinco votaciones sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. El 30 de noviembre, después del receso, se celebraron diez votaciones sobre el decreto acerca de la actividad misionera de la Iglesia, y el 2 de diciembre, seis votaciones sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. El día 4 de diciembre se celebraron otras cuatro votaciones sobre el esquema XIII y el 6 de diciembre se celebró una votación sobre la aceptación de este esquema en su totalidad. En la sesión pública del 7 de diciembre se efectuaron las solemnes votaciones y promulgaciones de los siguientes documentos: el Decreto sobre la libertad religiosa (2308 votos a favor, 70 votos en contra, 8 votos nulos), el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (2394 votos a favor, 5 votos en contra), el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes (2390 votos a favor, 4 votos en contra) y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (2309 votos a favor, 75 votos en contra y 7 votos nulos).

Estas semanas finales proporcionaron al Papa y a sus colaboradores de la Curia numerosas oportunidades para fijar el curso de la labor posconciliar que se cernía sobre el horizonte. Después de la adopción del esquema sobre la liturgia, Pablo VI creó una comisión para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia. El día 10 de noviembre, el pontífice recibió a los participantes en el congreso, organizado por el consejo para los traductores de los libros litúrgicos. Estableció como principio básico del consejo la norma de que la Iglesia celebrara los sagrados misterios y administrase los sacramentos en una misma y única voz, aun en el caso de que esa voz hablara en diver-

las lenguas¹. Acentuó también que la labor sobre la liturgia, ya fuera realizada por individuos, ya por instituciones, estaba sometida al control de la jerarquía. Los textos litúrgicos debían ser aprobados por la autoridad competente y confirmados por la Santa Sede. Después de dicha confirmación, los textos no debían experimentar cambios.

El día 18 de noviembre, después de la promulgación de varios documentos conciliares durante una sesión pública del Concilio, el Papa pronunció una alocución algo extensa sobre las medidas que deberían adoptarse durante el período posconciliar². Después de mencionar las tres comisiones conciliares ya establecidas (para la liturgia, para la revisión del Código de Derecho Canónico y para los medios de comunicación social), anunció que se crearían más comisiones. El sínodo de obispos fue convocado para que celebrara su primera reunión en el año 1967. Y, hablando en términos generales, Pablo VI explicó que los obispos debían participar en él, «a fin de estar más capacitados para realizar su tarea de gobierno en la Iglesia universal»³.

El Papa siguió hablando de la importancia de las conferencias episcopales y luego hizo grandes elogios de la Curia. No tenían razón los que difamaban a este órgano como un instrumento inapropiado. Desde luego, podía mejorarse, como todo lo humano. De hecho se había estado considerando ya la reforma de la Curia Romana y se habían efectuado consultas sobre este tema. Aunque no había necesidad de «modificar la estructura misma» de este órgano⁴, el Papa preveía fijar límites a las atribuciones de los funcionarios de la Curia. Anunció que en un futuro próximo se publicarían normas para «la primera de todas las sagradas congregaciones romanas, a saber, el Santo Oficio»⁵. Confirmó expresamente que seguirían existiendo tres secretarías: para la unidad de los cristianos, para el diálogo con los no cristianos y para el diálogo con los no creyentes.

El Papa dedicó casi la mitad de su discurso a las actitudes ante el Concilio. Inicialmente el Concilio había sido acogido con entusiasmo; este sentimiento fue siendo sustituido por una actitud de sobriedad a la vista de la inmensa tarea que había que realizar. Mientras tanto comenzaban a escucharse algunas dudas en el ámbito de la opinión pública. Algunas personas comenzaban a «impacientarse» aguardando novedades. Ahora que el Concilio había llegado a su final y que con sus documentos había cumplido la tarea que le había fijado Juan XXIII, era necesario «afirmar la solidez de las enseñanzas y de la estructura de la Iglesia y aplicar la labor del Concilio de una manera que fuera fiel a las normas establecidas por él». El Papa rechazaba expresamente toda clase de relativismo y de actitud secularizada que algunos conectaban con el Concilio.

Cuando, después de estas reflexiones, el Papa anunció que se iba a iniciar el proceso de canonización de Pío XII y de Juan XXIII, este gesto apareció como simbólico y programático. El nuevo rumbo que Juan XXIII había dado a la Iglesia debía permanecer vinculado con las formas fijas que la Iglesia tenía en tiempos de Pío XII. Finalmente, el Papa anunció la edificación de un templo en Roma que estuviera dedicado a la

1. AAS 57 (1965) 968.

2. AAS 57 (1965) 978-984. La alocución puede hallarse también en Rynne, *The Fourth Session*, 303-309.

3. *Ibid.*, 980.

4. *Ibid.*, 981.

5. *Ibid.*, 983.

memoria del Concilio y se denominara Templo de la Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia. Fue también un gesto simbólico. Este mismo título había sido rechazado por una mayoría de los padres conciliares con motivo de la discusión del capítulo octavo de la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia⁶. Al final, el Papa habló de proclamar un Jubileo para que «se predique el mensaje de la verdad y del amor dimanados del Concilio» y sea acogido por los fieles de Cristo⁷.

Fue especialmente importante la alocución de Pablo VI, el 20 de noviembre, a los cardenales y consultores de la Comisión Pontificia para la revisión del Código de Derecho Canónico⁸. Para comenzar, diremos que es sorprendente que Pablo VI no hiciera referencia a ninguno de los documentos conciliares ya promulgados y que citara únicamente textos de Pío XII. Las observaciones, muy fundamentales, del Papa describen una imagen completamente jerárquica de la Iglesia. Según la intención de sus fundadores, la Iglesia es «un cuerpo social... y perfecto»⁹. La autoridad jurisdiccional que Cristo concedió a la jerarquía tiene la finalidad de que, por medio de las leyes establecidas por la jerarquía, la humanidad obtenga participación en la verdad y en la gracia de Cristo. El Papa hizo notar que algunos elementos constitutivos de la Iglesia existen por derecho divino: La Iglesia es una sociedad de desiguales, puesto que la ley divina decretó el primado del obispo de Roma y estableció asimismo el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Hay que mencionar aquí igualmente a los laicos, pero ellos no tienen la facultad de gobernar. Los patriarcas, los metropolitanos, los párrocos y los religiosos, tanto varones como mujeres, existen por derecho divino.

Luego se describió la competencia de la jerarquía, así como la obligación de conciencia que tenían los súbditos de la jerarquía de obedecer a las leyes. Las prescripciones del derecho dan a conocer con certeza la voluntad de Cristo, a la que estamos sometidos como al supremo Señor¹⁰. A la luz de estos principios, el Papa fustigó algunas concepciones erróneas, entre ellas la comprensión inapropiada de la libertad, porque la obediencia no restringe la libertad, sino que la perfecciona. No debemos estar de acuerdo con quienes menosprecian el Derecho Canónico afirmando que la letra mata y que el Espíritu vivifica. Fue rechazada la distinción entre una Iglesia jurídica y una Iglesia del amor. Menos aún debemos estar de acuerdo con quienes piensan que en la Iglesia no existe una jerarquía, sino únicamente un «ministerio» y, principalmente, un ministerio de la palabra, a fin de que nada se interponga entre Cristo y la comunidad de los creyentes¹¹. Finalmente, el Papa rechazó la opinión de que la Iglesia posea únicamente un *ius sacramentale*, es decir, que la jerarquía sea necesaria tan sólo en cuanto se precisa de ella para la administración de los sacramentos; esto significaba una negación del derecho positivo.

Se estableció una serie de principios básicos que debían regir la revisión del Derecho Canónico. 1) Todo lo que pertenece al derecho divino y constitutivo no puede cam-

6. Cf. HV 3, 287; HV 4, 62-70 y 409-411.

7. AAS 57 (1965) 984.

8. *Ibid.*, 985-989.

9. El Papa se refería aquí a la encíclica de Pío XII, *Mystici corporis* (AAS 35 [1943] 226).

10. AAS 57 (1965) 986.

11. *Ibid.*, 987.

riarse en modo alguno. 2) Las tradiciones deben mantenerse fielmente, en la medida de lo posible, porque son una característica de las instituciones que vienen existiendo durante largo tiempo. 3) Pero, como es propio también del derecho eclesiástico el que conecte la vida de la Iglesia y la de sus miembros entre sí y con la sociedad civil, síguese de ahí la necesidad de introducir cambios. Por consiguiente, el orden existente hasta ahora debe conservarse en la mayoría de los casos, pero se necesita una renovación en algunas esferas. Finalmente, el Papa abordó la cuestión de si tendrá sentido el constituir un código básico y común que contenga el derecho constitutivo para la Iglesia y que proporcione, por tanto, un fundamento común para el código de la Iglesia latina y para el código de las Iglesias orientales. Este discurso fue claramente uno de los elementos más importantes para establecer un curso que fuera decisivo para el destino del Concilio y para su recepción en la Iglesia.

El día 21 de noviembre, una pequeña comisión, dirigida por Mons. Willebrands, de la Secretaría para la unidad de los cristianos, voló a Estambul para reunirse con un grupo nombrado por Atenágoras I, patriarca de Constantinopla, y negociar la supresión de las mutuas condenas. Estas negociaciones condujeron finalmente, el 7 de diciembre, al solemne intercambio de ósculos fraternales entre el Papa y los delegados del patriarca, y entre el patriarca y el presidente de la delegación romana.

El día 23 de noviembre, el cardenal Lercaro, presidente de la comisión para la aplicación de la constitución litúrgica, juntamente con los presidentes de la congregación de ritos y de la congregación para los religiosos, publicaron una instrucción dirigida a los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas, que contenía prescripciones para el uso de la lengua vernácula en la oración del coro, en el rezo del breviario, en las misas conventuales y en las misas de las comunidades. En estas diversas prescripciones, con su constante acentuación de limitaciones, podemos percibir, por un lado, lo intensa que era la presión existente en los conventos para celebrar la liturgia de una manera nueva e inteligible, y, por otro lado, el esfuerzo por «salvar» el latín como lengua litúrgica. Las órdenes y congregaciones que tenían miembros «nativos» podían aprovecharse más ampliamente de estos permisos que otras¹².

El día 26 de noviembre el Papa concedió una extensa audiencia a los periodistas. El día 29 de noviembre se anunció la creación de una Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata, el texto latino de la Biblia. Se hallaba al frente de ella el cardenal Bea, presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos.

El día 4 de diciembre vio el comienzo de una serie de verdaderas y propias ceremonias de conclusión del Concilio. Durante la congregación general de la mañana de ese día, el Secretario general Felici leyó un mensaje dirigido a los padres conciliares por los observadores y los invitados por la Secretaría para la unidad de los cristianos. Agradecían a los padres su acogida excepcionalmente calurosa por las innumerables muestras que habían dado de estima, amor y amistad; el diálogo acerca del cual todos hablan, no se había quedado en una promesa vacía¹³. Los observadores expresaron su firme convic-

12. Cf. AAS 57(1965) 1010-1013.

13. AS IV/1, 56.

ción de que la comunión establecida ya entre las Iglesias «se iría incrementando con toda seguridad». Este mensaje fue acogido con grandes aplausos. En el atardecer de aquel mismo día, se celebró en San Pablo una liturgia de la Palabra, a la que se invitó especialmente a los observadores y los invitados.

En la congregación general final, celebrada el día 6 de diciembre, el Papa obsequió a cada uno de los padres conciliares con un regalo de despedida consistente en un anillo de oro, un certificado que atestiguaba su participación en el Concilio y una medalla de plata de la ciudad de Roma.

En la sesión pública del 7 de diciembre, se promulgaron los restantes documentos: sobre la libertad religiosa, la actividad misionera de la Iglesia, el ministerio y la vida de los sacerdotes, y la Iglesia en el mundo moderno. Esta grandiosa solemnidad final, con la supresión de las condenaciones mutuas pronunciadas antaño por Roma y por Constantinopla, marcó la conclusión interna del Concilio. La misa pontificia, celebrada en la plaza de San Pedro el día 8 de diciembre, representó una conclusión del Concilio destinada a ser contemplada por el mundo entero.

En estas solemnidades finales se marcaron también importantes rutas para el futuro, por ejemplo, la declaración hecha por Roma y por Constantinopla. Hay que señalar, además, como notable el hecho de que el 7 de diciembre el Papa dictara también nuevos estatutos para el Santo Oficio y le diera un nuevo nombre: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

b) *La labor decisiva de las comisiones en los trabajos finales del Concilio*

1) El método de trabajo de las comisiones

Para valorar la importancia de los trabajos de las comisiones durante la fase final del Concilio, debemos examinar cuáles eran sus métodos. Una vez que un texto conciliar había sido aceptado por una mayoría de al menos dos tercios, a la comisión competente le correspondía decidir qué cambios propuestos debían admitirse. El texto resultante era sometido luego nuevamente a votaciones detalladas en el seno del Concilio. En esas votaciones era posible todavía presentar por escrito peticiones de cambios, pero éstas no eran discutidas públicamente. El texto volvía entonces a la comisión, que adoptaba decisiones acerca de los cambios propuestos y revisaba en consecuencia el texto. El texto era sometido luego a votación, primeramente sección por sección y luego en su totalidad. El texto resultante era enviado después al Papa; si él lo aprobaba, entonces se lo presentaba a los padres conciliares para una votación solemne y luego promulgaba el documento conciliar.

La labor final de las comisiones se llevaba a cabo en dos etapas. Incluso cuando la discusión continuaba en el aula conciliar, las contribuciones de los padres pasaban a las subcomisiones encargadas de trabajar sobre los diversos capítulos de los documentos en cuestión. Las subcomisiones organizaban las contribuciones, deliberaban sobre si aceptarlas o rechazarlas, formulaban las razones para estas decisiones y daban a conocer a

Las comisiones los resultados de su trabajo. Sobre la base de la labor preliminar de las subcomisiones, cada comisión decidía entonces acerca de la definitiva aceptación o rechazo de los cambios sugeridos y, en caso necesario, modificaba las razones dadas. La redacción final estaba a cargo del secretario de la comisión o de la correspondiente comisión redactora. El texto resultante no era examinado ya nuevamente por la comisión o por las subcomisiones.

Es evidente que en esta labor no podían seguirse normas estrictas. Puesto que los textos que habían conseguido una mayoría de dos tercios, estaban ya aprobados en principio, la norma era que únicamente a base de una evidente «utilidad» debía introducirse cualquier mejora. Pero, al mismo tiempo, la aceptación de cambios debía estar encaminada a conseguir un acuerdo que fuera lo más extenso posible. El tratamiento que había que dar a las sugerencias que requerían transposiciones o una nueva organización de los capítulos o de extensos pasajes, originaba dificultades. Había que tener bien presente la unidad del estilo y de la terminología y la fluidez de la argumentación. El padre Tromp, que era el secretario de la subcomisión central encargada de la revisión del esquema XIII, dio cuenta meticulosamente, a modo de diario, de esta actividad, anotando con precisión las horas y los minutos; esas anotaciones son un tesoro lleno de informaciones valiosas sobre las dificultades y las confusiones que habían ido surgiendo durante esta tarea.

Los expertos, que cargaban con el principal peso de esta labor, no estaban presentes a menudo durante las discusiones en el aula, porque pesaban sobre ellos otras numerosas tareas y, en algunos casos, intervenían en varias subcomisiones. ¿Cómo iban a incorporar a un texto continuo las objeciones y las peticiones de cambios formuladas en el aula? Extensas reflexiones debían compendiarse y era necesario armonizar las intervenciones que surgían de contextos muy diferentes.

Otra dificultad importante era la enorme variedad de temas abordados. La subcomisión central que recibió los diversos textos del esquema XIII se vio en la difícil situación de tener que decidir, en muy breve tiempo, sobre multitud de cuestiones teológicas, sociales, éticas y políticas muy complejas. Esto constituía una importante diferencia con respecto a la situación del concilio Vaticano I, cuya concentración en unas pocas cuestiones, claramente delineadas, fue una ayuda considerable para la labor en las comisiones. En el concilio Vaticano II, la abundancia de temas, su complejidad y lo inmaduras que estaban algunas cuestiones significaron que la labor de las comisiones durante esta fase final adquirió un nuevo carácter: las comisiones tenían que dirigir intelectualmente el curso de las ideas, con la esperanza de que una gran mayoría de los padres conciliares ratificaran luego lo que se les iba presentando.

La labor tenía que realizarse en brevísimo tiempo y frecuentemente exigía a las comisiones de redacción largas sesiones nocturnas de trabajo. Surgieron también otras dificultades. El informe de Tromp nos hace percibir claramente que los presidentes o los miembros de las diversas subcomisiones que trabajaban en el esquema XIII, pusieron objeciones a la forma en que la subcomisión central estaba realizando su labor. Se discutían enmiendas que no procedían de peticiones formuladas por los padres; la labor cuidadosa de las subcomisiones no era suficientemente apreciada; se concedía atención

preferente por encima de sólidas ideas teológicas a impresiones espontáneas surgidas de la discusión¹⁴. Se criticaba igualmente a los grupos de redacción. En su diario, en el asiento correspondiente al 7 de noviembre de 1965, Congar señalaba:

Me echo un poco a temblar cuando pienso en la revisión editorial del esquema XIII, que de momento está completada. Los revisores trabajaron desde el lunes por la noche hasta el martes. Tuvieron que hacerlo así, si querían entregar el texto a Felici a las diez horas, como habían prometido. La comisión es un grupo pequeño, bastante compacto: Haubtmann, Garrone, Tucci y, en menor medida, Ancel y Hirschmann. Daniélou entró a formar parte de ella. No recurrieron a mí. Me temo que prestaron muy poca atención a la labor de las subcomisiones¹⁵.

Una de las tareas más importantes de los redactores (Garrone, Haubtmann y Tucci) era la de dar al documento un estilo y una argumentación eficaces. Garrone, que llegó a ser el relator encargado del esquema, después de la enfermedad de Guano, permanecía en estrecho contacto con el papa Pablo VI, quien tenía un enorme interés personal en el éxito del esquema XIII. Es muy probable que, en sus conversaciones con Pablo VI, Garrone se asegurara el respaldo del pontífice a los extensos cambios introducidos en el texto. Congar hacía notar en su diario, el día 7 de noviembre: «Mons. Garrone regresó hacia las 8.10 horas, después de haber visto al Santo Padre durante toda una hora, hablándole sobre el tema del esquema XIII. Yo me pregunto: ¿Es optimista el Santo Padre? Respuesta: Él quiere serlo; quiere sólidas razones para serlo». Un día más tarde Congar escribía: «Garrone trata de que el Papa le apoye en los cambios de redacción que él introdujo en un texto que había sido aprobado por la Comisión Mixta [la subcomisión central]; la versión final del texto no será sometida a esa comisión»¹⁶. En opinión de Congar, los redactores se tomaron evidentemente ciertas libertades.

Más acerba aún fue la crítica formulada por el obispo Carli, cuando, por un descuido de Mons. Glorieux, no se tuvo ni siquiera en cuenta una petición referente al comunismo ateo. Carli objetó al método empleado:

Corresponde a la comisión, es decir, a no más de treinta personas, el arbitrar en última instancia acerca de la aceptación o del rechazo de enmiendas presentadas por los padres, y eso sin dar razones, como ha sucedido en nuestro caso. A los padres conciliares, quienes juntamente con el Santo Padre son los verdaderos jueces, se les pregunta en la práctica si les agradan o les desagradan aquellas enmiendas que la comisión ha decidido introducir, ¡aun en el caso de que, por ejemplo, hayan sido sugeridas por un solo padre conciliar! Pero a los padres no se les pregunta nunca lo que ellos piensan acerca de las numerosas enmiendas (¡aunque hayan sido propuestas, por ejemplo, por 450 padres!) que no agradan a la comisión y que, por tanto, ni siquiera son dadas a conocer a los padres. A mí me parece que el Concilio lo realizan las comisiones más que los padres¹⁷.

14. Cf. RT, 14 de septiembre - diciembre de 1965, 68-74.

15. JCongar, 8 de noviembre de 1965; II, 467-468.

16. *Ibid.*, 465 y 468.

17. Cf. AS V/4, 556.

Esta valoración del obispo Carli era una exageración polémica, pero tenía su meollo de verdad. Otro incidente durante las votaciones finales y el establecimiento del texto definitivo muestra claramente lo que los encargados de la redacción del texto pensaban acerca de sí mismos y de su propia competencia. Cuando, el 6 de diciembre, el texto de la *Gaudium et spes* fue dividido en porciones para las votaciones definitivas, contenía una corrección que era probablemente obra de Mons. Haubtmann, el redactor en jefe. Éste sustituyó la expresión «doctrina social de la Iglesia», doctrina que él tenía en poca estima, por «doctrina acerca de la sociedad». El Secretario general Felici no hizo en el aula ninguna referencia a este cambio, pero veintidós obispos, principalmente brasileños, descubrieron el cambio y protestaron ante el cardenal Cicognani¹⁸. Detrás del cambio en la redacción se ocultaba, desde luego, una opinión crítica acerca de la anterior «doctrina social» de la Iglesia.

La verdadera controversia surgió cuando se publicaron las versiones oficiales; el día 7 de diciembre el texto —tal como había sido redactado por Haubtmann— fue aprobado en la votación final. Posteriormente Haubtmann se defendió a sí mismo, alegando que la aceptación de la frase «doctrina social» se debía a un descuido por parte de la comisión. Apeló al acuerdo básico de los monseñores Guano y Garrone de que, gracias a la nueva formulación, podía evitarse intervenir en las discusiones acerca de la naturaleza de la doctrina social católica¹⁹.

2) Personalidades importantes en las comisiones

La descripción de las comisiones y de su labor como un factor independiente en el desarrollo del Concilio quedaría incompleta, si no echáramos una ojeada a las personas que colaboraron en ellas, especialmente a aquellas personas que ejercieron una mayor influencia.

A la primera persona a quien hay que mencionar es al mismo Pablo VI. El pontífice no sólo fue siguiendo muy de cerca la labor de las comisiones, especialmente en esta fase final, sino que además influyó de varias maneras diferentes en la labor de las comisiones. En primer lugar, fijó límites. Al determinar el tiempo para que quedase terminada la obra del Concilio y al aprobar procedimientos para la votación y para el método de trabajo, situó a las comisiones en una posición fuerte. En segundo lugar, y quizá algo que resulta más importante, podemos dudar de que algunos documentos hubieran llegado a ver la luz del día sin la firme intervención de Pablo VI en favor de ellos, un interés que el Papa hizo público, al mismo tiempo que lo manifestaba en sus contactos con las comisiones.

Dos ejemplos: durante el tercer período Pablo VI defendió personalmente el esquema sobre las misiones, pero los padres conciliares no aceptaron el esquema propuesto

18. Cf. S. Scatena, *La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale a la «Editio typica»*, en J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio*, Bologna 2001, 84-97.

19. Cf. la comunicación de Haubtmann a Glorieux, del 11 de enero de 1965 (Documentos de Haubtmann, 2227); y M. D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa: Origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia 1977.

como base para un ulterior trabajo. Nos preguntamos si la nueva elaboración de la totalidad del esquema, si su fundamental revisión teológica y su rápida discusión durante el cuarto período habrían tenido éxito sin el respaldo de Pablo VI y sin su determinación de poseer un decreto maduro sobre las misiones. En este caso el Papa hizo suyos los deseos de los obispos de los países de misión e imprimió vigor a la petición de los mismos.

La influencia de Pablo VI se mostró todavía más claramente al lograr que fuera una realidad la constitución pastoral *Gaudium et spes*. La consideró como uno de los objetivos más importantes del concilio Vaticano II. Las enormes dificultades encontradas en la elaboración del esquema —debidas a la nueva metodología, a la complejidad de los problemas y a la dificultad para formular las respuestas de la Iglesia a los mismos— hicieron que se pudiera dudar de si, precisamente en la votación final, el documento iba a ser aprobado por los padres conciliares. Los estrechos contactos que Pablo VI mantenía con Mons. Garrone, especialmente en la fase editorial final de la comisión, sostuvieron y apoyaron en grado importante esta labor.

Aparte de eso y por encima del apoyo general, Pablo VI intervino repetidas veces en la labor de las comisiones, requiriendo inserciones, cambios y adiciones a los textos que él había revisado; así sucedió, por ejemplo, en la cuestión acerca del control de la natalidad, que fue abordada en el esquema XIII. La carta que Pablo VI encargó que compusiera sobre esta cuestión al Secretario de Estado, era en realidad una instrucción estricta. Con esta acción Pablo VI se situaba evidentemente a sí mismo por encima del procedimiento que servía de normativa a los acontecimientos del Concilio. Él pretendía tener el derecho a intervenir directamente, por ser el responsable supremo de la ortodoxia. Su intervención fue ocasionada por informaciones recibidas de expertos conservadores que colaboraban en la comisión y que se dirigieron al Papa enviándole una carta por conducto de Ottaviani, quien compartía con Browne la presidencia de la subcomisión central.

Pablo VI reaccionó en la forma que acabamos de describir, porque él pensaba evidentemente que en esta cuestión se hallaba en juego la tradición doctrinal vinculante de la Iglesia. Precisamente porque él estaba tan interesado en que quedara completada la constitución pastoral, se sintió internamente urgido a actuar. Su reacción resulta muy sorprendente, porque él mismo había creado con anterioridad una comisión para que se encargara de seguir estudiando esta misma cuestión, mientras que los textos elaborados por dicha comisión reflejaban básicamente la idea de que, al parecer, la cuestión se hallaba aún relativamente sin resolver. Pero en el texto de la comisión, que dejaba en suspenso la cuestión, Pablo VI veía un peligro para la conservación de la doctrina anterior de la Iglesia, que rechazaba estrictamente el control de la natalidad.

Fueron interesantes las reacciones que se produjeron en la comisión. Los obispos pertenecientes a la mayoría, como Léger, pretendían que las enmiendas que Pablo VI había enviado en forma de instrucción debían ser tratadas exactamente igual que las enmiendas sugeridas por obispos o grupos de obispos. Esto significaba que la comisión tenía que decidir acerca de esas enmiendas y podía, siguiendo sus propias normas, insertarlas en el texto, incorporarlas al mismo en forma modificada o incluso rechazarlas.

La mayoría de los componentes de la comisión, que compartían la opinión de Léger, se basaban en el hecho de que Pablo VI mismo había creado la comisión para que estudiara más detalladamente esas cuestiones, pero ahora las había sustraído a la libre discusión por el Concilio. Como resultado, una simple ejecución de las instrucciones dadas del Papa y una correspondiente reorganización del texto significarían poner en labios del Concilio una declaración que él no quería ciertamente hacer e incluso no podía hacer. De conformidad con este argumento, que se impuso en la comisión, las enmiendas de Pablo VI fueron modificadas e insertadas en el texto en sitios diferentes de los que el pontífice había previsto. Se mantuvo el carácter global original del texto, aunque en forma levemente atenuada. Representantes de la Curia, como Ottaviani, y miembros de la minoría conciliar en el seno de la comisión, que al mismo tiempo se consideraban a sí mismos como la «parte más sana» (*sanior pars*), lamentaron abiertamente la decisión de la comisión. Finalmente, Pablo VI toleró la decisión de la comisión, aunque en esta situación, en una reunión de emergencia con sus más estrechos colaboradores de la Curia, apeló con gran énfasis a la voz de su propia conciencia.

Si reflexionamos teológicamente sobre las diversas maneras en que Pablo VI influyó en la labor de las comisiones, entonces hacen su aparición varias líneas fundamentales. Las comisiones, que se consideraban a sí mismas como instrumentos esenciales de la labor del Concilio, mostraban claramente su respeto hacia la autoridad del Papa como primado de la Iglesia. Mediante su política de mantener informado al pontífice, hacían posible que él utilizara su autoridad para asegurar el éxito del Concilio y para que éste superara la multitud de problemas que tenía que afrontar. Además, nunca ponían en duda que el Papa pudiera ejercer una función especial y que, acerca de cuestiones importantes, él pudiera presentar enmiendas a la labor de las comisiones, sin hallarse ligado por el reglamento del Concilio.

Pero las comisiones, sintiéndose como sujetos responsables de la labor del Concilio, pretendían también ser competentes, cuando se trataba de cuestiones que no habían sido definidas aún como materias de fe, para tratar también las enmiendas sugeridas por el Papa como hacían con las enmiendas propuestas por otros obispos, es decir, con el respeto debido hacia el parecer de la mayoría de los padres conciliares. Resulta significativo el que aquí se estableciera una distinción explícita entre un juicio objetivo sobre la definibilidad de una doctrina de fe y el juicio emitido por la conciencia del Papa. Así que, por un lado, las comisiones pretendían poseer cierta independencia con respecto al pleno de la asamblea y cierta competencia que era propia de ellas; por otro lado, en sus relaciones con Pablo VI, las comisiones se mostraban a sí mismas como autoridades que tenían una obligación con el Concilio y con las ideas del Concilio, y que podían aplicar los principios básicos que regían la labor conciliar, incluso en oposición al primado, pero sin cuestionar la autoridad del mismo.

En cuanto a las personas que trabajaban en las comisiones y a la clase de influencia que ejercían dentro de ellas, hay que distinguir cuatro grupos: los obispos; los funcionarios u oficiales de las comisiones, como los secretarios, los relatores y los secretarios de redacción; los expertos o asesores teológicos; y los auditores, laicos o religiosos, que formaban parte de algunas comisiones.

Los obispos eran los miembros propiamente tales de las comisiones. Tenían derecho a hablar, a hacer propuestas y a decidir. Sin embargo, en la subcomisión central para el esquema XIII, y debido a las circunstancias, se encontraban algunos obispos que tenían únicamente voto consultivo, entre ellos K. Wojtyła, de Cracovia. En todas las comisiones existía un pequeño grupo de obispos de la Curia, que hacían también de presidentes de las correspondientes comisiones. En su orientación teológica, la mayoría de ellos pertenecían a la minoría conciliar. Se diferenciaban mucho entre ellos mismos en cuanto a pericia, a la comprensión de su propia función de líderes y a las aportaciones que efectuaban. Por ejemplo, para el cardenal Agagianian, presidente de la Comisión para las misiones, daba la impresión de que la tarea resultaba excesiva. Como contraste, Ottaviani, a causa de su experiencia como dirigente del Santo Oficio, estaba familiarizado con todas las cuestiones críticas de la teología y de la ética social, y poseía la capacidad requerida para dirigir la Comisión Doctrinal.

El término de *moderador o presidente de una comisión* suscita quizá una imagen equivocada. La estructuración efectiva de la discusión y la organización de la labor estaban confiadas a teólogos que, además de su formación y de sus buenos conocimientos teológicos, poseían la necesaria habilidad para la comunicación. En su mayor parte ejercían la función de relatores, es decir, eran los oradores que en el aula presentaban las enmiendas y la labor realizada en las comisiones y la apoyaban con argumentos. Dentro de las comisiones, ellos efectuaban gran parte de la labor y tenían funciones decisivas en cuanto a la formación de opiniones. Cuánto dependía de la habilidad de los mismos, podemos verlo cuando, por ejemplo, Philips, relator de la subcomisión central que estaba desarrollando la constitución pastoral *Gaudium et spes*, tuvo que abandonar de repente su tarea a causa de una enfermedad y se vio obligado a regresar a Bélgica. Aunque los presidentes de las comisiones, o sus adjuntos, podían hacer sentir su peso en las discusiones, ellos se limitaban —en su mayoría— a cumplir las formalidades.

Juntamente con los miembros de la Curia, algunos otros obispos constituían un grupo con su propio perfil distintivo. Esos obispos se contaban entre los que, en las conferencias episcopales, destacaban entre sus colegas por su independencia, su juicio teológico, sus iniciativas, etc. En general, constituían una clase selecta entre los obispos; por esta razón eran escogidos. Pero se diferenciaban notablemente en cuanto a su grado de implicación en la labor de las comisiones. Es un hecho indudable el que con mucha frecuencia un pequeño grupo de obispos eran los que habitualmente asistían a todas las reuniones y, por tanto, eran los que trabajaban efectivamente. En varios puntos de su diario, Congar hace que aparezca lo que él pensaba acerca de los obispos. Durante las vacaciones conciliares por la festividad de todos los santos y de todos los fieles difuntos, tan sólo cuatro o cinco entre cuarenta obispos hicieron acto de presencia para realizar su trabajo; los demás prefirieron tomarse vacaciones²⁰.

Los expertos, la mayoría de los cuales eran teólogos de fama internacional, ocupaban en las comisiones, en muchos aspectos, la posición que exigía mayores sacrificios. Además de sus actividades en una o varias comisiones, los más reputados teólogos se

20. Cf. JCongar, 26 y 30 de octubre de 1965; II, 453 y 459.

veían a menudo sobrecargados de trabajo, realizando la tarea de valorar tal o cual pasaje de los proyectos presentados para su discusión en el aula. Una vez que las discusiones habían finalizado, ellos tenían que clasificar las enmiendas presentadas y sugerir cambios, y debían ocuparse, en las diversas subcomisiones, de tal o cual pasaje del texto y de su revisión. Pero, al mismo tiempo, no tenían derecho a voto, ni siquiera en las subcomisiones. Cuando «sus textos» eran estudiados en la comisión pertinente, ellos participaban en las discusiones, y el presidente de la correspondiente subcomisión podía pedirles que manifestaran sus opiniones acerca de cuestiones particulares. En su diario, en la anotación correspondiente al 6 de noviembre, Congar caracterizó muy vivamente esta abnegada labor de los teólogos:

El padre Bernard Lambert, que trabaja con Hauptmann en la revisión de la redacción del esquema XIII (especialmente acerca del capítulo tercero de la primera parte, del que Smulders había ofrecido una versión insatisfactoria y en un orden insatisfactorio), tuvo las mismas tristes experiencias que he tenido yo. Estamos exhaustos de preparar intervenciones para los obispos; éstos aceptaron presentarlas, pero al final no lo hicieron. El resultado es que no tenemos base alguna en la comisión para introducir tal o cual idea. Podemos introducirla únicamente si por lo menos un padre la requiere. Por eso, trabajamos por mediación de un padre; empleamos cantidad de tiempo en componer un texto para él... A veces esto es descorazonador. ¡Cuánto trabajo dedicado para nada! Pienso también en los dos textos sobre la Iglesia en el mundo, uno de ellos compuesto en Roma en 1963 y el otro elaborado en Malinas en septiembre de aquel mismo año. ¡Y muchos otros más! Yo podría haber escrito tres libros durante el tiempo que he dedicado a esos trabajos que fueron a parar al abismo de la nada²¹.

Una gran mayoría de expertos trabajaron hasta el límite de su capacidad e incluso sobrepasándolo. A pesar de sus frustraciones y renunciaciones, hemos de hacer constar que, sin ellos, no habría habido ni esquemas ni revisiones de los esquemas después de la discusión de los mismos en el aula.

La labor de los expertos abarcaba dos tareas. Primeramente, mediante una enorme inversión de energías y de conocimientos teológicos especializados, ellos realizaban un oficio de formación teológica y de persuasión de los obispos, a fin de ponerlos en condiciones de que pudieran tratar razonablemente bien acerca de las cuestiones fundamentales de la vida de la Iglesia moderna. En segundo lugar, los expertos se dedicaban a componer y enmendar los textos, con el fin de darles el necesario rigor objetivo y de lograr que fueran aceptables para la mayoría de los padres.

Es evidente que esta clase de abnegada labor teológica podía ser realizada únicamente por los expertos de las comisiones, porque esos teólogos eran clérigos o religiosos célibes, y por esta razón, al no estar ligados a obligaciones familiares, tenían a su disposición los largos espacios de tiempo que se necesitaban para tan agotadora tarea. El colectivo de teólogos que tenemos hoy día necesitarían métodos de trabajos considerablemente diferentes, por no hablar de los temas, bastante diferentes, que esos teólogos posteriores, tanto varones como mujeres, pondrían sobre el tapete.

21. JCongar, I de noviembre de 1965; II, 460.

El hecho de que el concilio Vaticano II fuera fundamentalmente un Concilio de clérigos o, más específicamente, un Concilio de obispos y teólogos, que eran a su vez clérigos y religiosos, aparece también en la forma en que algunos laicos participaron en tal o cual comisión. Los escasos laicos que ocuparon un puesto en la subcomisión central para el esquema XIII, eran invitados como auditores a todas sus reuniones. Tenían derecho a hablar, pero sólo a petición de uno de los miembros episcopales de la comisión. Se les pedía que hicieran declaraciones sobre cuestiones en las cuales los obispos de la comisión pensaban que ellos eran especialmente competentes, como en cuestiones relativas al matrimonio y a la familia o al orden económico. Las anotaciones de Tromp no causan la impresión de que esas declaraciones modificaran el enfoque que los obispos daban a la discusión. Típicamente se suponía de antemano que los auditores laicos no tenían competencia alguna en teología. En lo que respecta a los numerosos problemas del mundo moderno, de los que se trataba en el esquema XIII, resulta extraño que ni en las subcomisiones ni en la labor de la subcomisión central se hiciera intento alguno por consultar a instituciones científicas o por escuchar otros pareceres.

En cuanto a los oficiales o funcionarios de las comisiones, se ha descrito ya el papel importante de los relatores, que estructuraban las discusiones en el seno de la comisión; ellos influían en gran manera en el contenido de la labor de la comisión y luego presentaban ante el pleno de la asamblea los resultados de la labor de la comisión. Hay que mencionar también a los secretarios, los cuales eran, en muchos casos, religiosos; con gran devoción y minuciosidad redactaban las actas de las reuniones y dejaban constancia de los resultados de la discusión. Finalmente, estaban los miembros de las comisiones de redacción. El éxito de la labor de una comisión dependía en gran medida de los conocimientos teológicos especializados de esas personas, de su capacidad para abordar cada uno de los problemas y para saberlos expresar debidamente, darles flexibilidad e imprimir en ellos un carácter creativo. Con mucha frecuencia, las enmiendas sobre las que la comisión debía decidir se hallaban enunciadas únicamente en cuanto al tema del que se trataba, de tal modo que los redactores tenían que darle al texto tal o cual forma, y al mismo tiempo tenían que introducir matices y acentuar en una o en otra dirección el tono de lo que se estaba diciendo.

En su diario, Congar se mostraba muy crítico con las comisiones de edición, pero reconocía también los méritos de ese grupo. Escribía así el 8 de noviembre de 1965: «Me doy cuenta de que en la revisión por las subcomisiones el texto perdió su carácter de palabra dirigida a personas y adquirió un tono dogmático. Se introdujeron muchas repeticiones, y el orden llegó a ser más teológico y menos concreto. La revisión redaccional trató de restablecer el carácter que se había querido que tuviera este texto»²².

En resumidas cuentas, las comisiones tuvieron gran importancia durante la fase final. La labor de redactar una ingente cantidad de material sobre tantísimos temas diferentes no la habría podido realizar una asamblea de dos mil personas; requería la labor de grupos. Teniendo en cuenta la autonomía y la libertad, necesariamente amplias, de las comisiones en la realización de su tarea, fue una bendición el hecho de que los di-

22. *Ibid.*, 8 de noviembre de 1965; II, 468.

ferentes grupos y tendencias que existían en el Concilio estuvieran representados en cierta medida en las comisiones. Claro está que el resultado fue el que, en la redacción de muchas fórmulas, hubiera que llegar a soluciones de avenencia. Pero los textos elaborados por las comisiones reflejaban en grado extraordinario las ideas de los padres conciliares.

2. *La discusión sobre las indulgencias: un episodio desagradable*

Aunque los intensos trabajos finales hacían que fuera menor el número de las restantes sesiones plenarias, las votaciones iban acumulándose de manera nada agradable. El Consejo de presidentes y el Secretario general hicieron todo lo posible por evitar que los padres se ausentaran durante las sesiones. En este contexto se celebró, durante los días 9 al 11 de septiembre de 1965, un intenso y memorable debate sobre el problema de las indulgencias. Estas discusiones fueron importantes teológicamente, porque mostraban cómo la eclesiología jurídica y la inveterada práctica de la Contrarreforma —como si se tratara del final de un glaciar— se transformaban en una situación teológica considerablemente diferente.

El incendio de la Reforma había comenzado a arder a partir de la práctica de las indulgencias. El concilio de Trento rechazó, desde luego, algunos excesos en la práctica de las indulgencias, pero no efectuó cambio alguno en el concepto. Los pontificados de los siglos XIX y XX dieron origen a una multiplicación de las indulgencias. Se amplió notablemente el margen de la posible acumulación de indulgencias. ¿Continuaría esta práctica, después de la apertura ecuménica creada por el Concilio? A esto hay que añadir el hecho de que Bernhard Poschmann y, en seguimiento suyo, Karl Rahner sometieron la doctrina católica de las indulgencias y de la práctica de las mismas a un examen teológico crítico²³. La cuestión era explosiva.

¿Cómo surgió en el aula esta discusión acerca de las indulgencias y cuáles fueron sus resultados? Algunos padres, en los *vota* presentados para el futuro Concilio, habían expresado su deseo de que se reordenara toda la cuestión de las indulgencias. Esos *vota* fueron ocasionados principalmente por el extensísimo número de indulgencias plenarias concedidas en tiempos de Pío XII, así como por la multiplicación de otras indulgencias. Como resultado de ello, el 24 de julio de 1963 Pablo VI dio al cardenal Cento, el Gran Penitenciario, el encargo de crear una comisión para la reforma del sistema de las indulgencias. La comisión, constituida por miembros y consultores de la Penitenciaría Apostólica y por algunos teólogos romanos, fue confirmada el 14 de enero de 1964, y compuso un esquema sobre el cambio en el ámbito de las indulgencias²⁴. Este esquema fue compendiado en un primer informe.

23. Cf. Bernhard Poschmann, *Der Ablass im Lichte der Bußgeschichte*, Berlin 1948; Karl Rahner, *A Brief Theological Study of Indulgence y On the Official Teaching of the Church Today on the Subject of Indulgences: Theological Investigations* 10 (New York 1973) 150-165 y 166-198.

24. Los expertos consultados fueron Mons. Rossi, el padre Berti OSM, el padre Raes SJ y el padre Mruk SJ (cf. Wenger IV, 416).

Pablo VI pidió luego al cardenal Journet que examinara la labor de la comisión²⁵. Journet estaba entusiasmado con ella. El Papa decidió consultar a los obispos en este delicado asunto. La comisión revisó su propio informe original y denominó al texto mejorado un documento de posición (*positio*). Fue distribuido a los presidentes de las conferencias episcopales el 15 de octubre de 1965. En la 155ª congregación general, el 29 de octubre, el Secretario general anunciaba que el Santo Padre había accedido a que se leyeran en el Concilio las respuestas dadas por los presidentes de las conferencias episcopales al documento de posición sobre las indulgencias. En esta ocasión y más tarde, el 5 de noviembre, se subrayó que este documento de posición sobre las indulgencias no era un documento conciliar y que las declaraciones formuladas en él debían permanecer al margen del curso del Concilio.

El texto presentado a los padres constaba de dos partes. La primera exponía los principios teológicos que intervenían en la cuestión y añadía un esbozo histórico del desarrollo de las indulgencias. La segunda parte contenía decisiones prácticas para la estructuración de las indulgencias. El punto de partida para la explicación teológica era la distinción que santo Tomás había formulado con claridad: por un lado, está la culpa que los seres humanos contraen por el pecado al ser éste una ofensa contra Dios; por otro lado, está el castigo temporal en que incurren a causa del desorden introducido en la creación por el pecado y a causa de los efectos subsiguientes del pecado. Cada pecado introduce confusión en la creación y tiene efectos negativos. La culpabilidad a los ojos de Dios, si el pecado no es perdonado, conduce a la condenación eterna. El desorden introducido en la creación a consecuencia del pecado conduce a castigos temporales, como son las enfermedades y otras tribulaciones. Estos efectos continúan después de la muerte en castigos creados limitados. Los teólogos hablan de «pena de sentido».

Según el documento de posición, es un dogma de la Iglesia el que, por medio de la remisión del pecado en el sacramento de la penitencia, no se elimina sin más a la vez la pena temporal debida por el pecado. Se describe también como dogma la doctrina de que los seres humanos, mediante obras de penitencia, pueden satisfacer por las penas temporales debidas por el pecado. Refiriéndose a la doctrina paulina del cuerpo místico y a la práctica penitencial de la Iglesia primitiva, el documento afirmaba que, por la gracia de Dios, las personas pueden ofrecer satisfacción no sólo por sus propias penas temporales, sino también por las de otros. Finalmente, basándose en la doctrina de la comunión de los santos, que se contiene en la Escritura y que fue confirmada por el concilio de Trento, el documento enseña la posibilidad de ofrecer satisfacción por las penas temporales en que habían incurrido personas ya difuntas.

La primera serie de principios doctrinales iba seguida por una sección concisa acerca de la doctrina del tesoro de méritos adquiridos por Cristo y por los santos y que está confiado a la Iglesia. Para la justificación de esta doctrina, el documento hace referencia a la bula *Unigenitus Dei filius* de Clemente VI (1343) y a las dos bulas de León X, *Cum postquam* (1518) y *Exsurge Domine* (1520), las cuales tenían que ver, ambas, con la controversia con Martín Lutero.

25. Journet escribió su respuesta a la labor de la comisión en un ensayo titulado *Théology des Indulgences*: DC 1481 (1966) 1867-1895; cf. *ibid.*, 1466 (1966) 354-355.

La tercera afirmación doctrinal tenía que ver con la autoridad de la Iglesia para disponer del tesoro de los méritos de Cristo y de los santos. La Sagrada Escritura no enseña explícitamente que la Iglesia tenga autoridad para disponer de ese tesoro de gracias y para distribuirlas a los fieles. Pero, según la Escritura, Cristo dio a la Iglesia una amplia potestad con respecto a los pecados en general. Partiendo de ahí se deducía una conclusión teológica: si la Iglesia tiene autoridad para perdonar la culpa del pecado, posee también autoridad para reducir las penas temporales y para hacerlo recurriendo a su propio tesoro de gracias. La existencia de tal autoridad está confirmada por la tradición que condujo a la institucionalización de esta reducción de penas.

A estas declaraciones teológicas clave se añadía a modo de apéndice una visión de conjunto de la historia de las indulgencias. Se esbozaba un desarrollo rectilíneo desde la práctica penitencial de la Iglesia primitiva y de las penitencias que había que efectuar (con las correspondientes posibilidades de mitigación) hasta la práctica de las indulgencias durante la Contrarreforma y en tiempos modernos. En cuanto a la práctica de la tardía Edad Media, con sus corruptelas, el documento hace notar lacónicamente que las buenas obras exigidas para ganar indulgencias quedaban reducidas a menudo al hecho de dar limosnas; como resultado de ello, podían surgir fácilmente abusos. Los predicadores de indulgencias no se atenían siempre a la doctrina auténtica de la Iglesia, con el resultado de que los abusos llegaron a convertirse en la ocasión para que los Reformadores acusaran a la Iglesia de practicar la venta de indulgencias.

En su conclusión, el documento afirmaba que en siglos recientes no había sido necesario modificar o renovar ningún aspecto de la concesión de indulgencias. Por otro lado, alguna renovación de la disciplina y de la práctica, para hacerlas más acordes con los principios teológicos del concilio de Trento, parece oportuna en la actualidad a fin de inculcar la dignidad de las indulgencias y para fomentar la piedad y la devoción de los fieles. La primera parte —la parte doctrinal— del documento de posición termina con una definición de lo que es una indulgencia; abarca los elementos de la descripción canónica de las indulgencias que aparecen en el Código de Derecho Canónico, canon 911. El documento añade que la remisión —a causa de las indulgencias— de la pena temporal debida por el pecado es eficaz no en virtud del sacramento de la penitencia o *ex opere operantis*, sino en virtud del tesoro de gracias confiado a la Iglesia y actúa, por tanto, *ex opere operato*.

Las condiciones para ganar una indulgencia son las siguientes. Por parte de quien concede la indulgencia: autoridad legítima y una causa justa; por parte de quien la recibe: el bautismo, la intención de ganar la indulgencia, la realización de la obra prescrita y el estado de gracia. La reducción de la pena temporal no es necesaria, desde luego, para la salvación eterna, pero, con arreglo a la doctrina del concilio de Trento, es utilísima para los fieles. Porque ellos no sólo obtendrán una reducción de la pena temporal debida por el pecado, sino que además, al ganar una indulgencia, se verán inducidos a confesar la sustancia de la fe, a admitir la seriedad del pecado, y a reconocer la justicia de Dios y la redención por Cristo, así como también los méritos de Cristo y de los san-

tos, la autoridad del Papa y la realidad del purgatorio. Finalmente, una indulgencia exige la práctica de las virtudes y una actitud de piedad hacia los difuntos.

Esta teología de las indulgencias muestra un estilo característico que es puramente contrarreformista; es típico el hecho de que sus puntos de referencia en el Magisterio sean las bulas sobre las indulgencias de Clemente VI y de León X, así como las explicaciones ofrecidas por el concilio de Trento. La teología es confirmada luego por las normas prácticas que son expuestas en la segunda parte y que son comentadas de nuevo y explicadas en la tercera parte.

En cuanto a la práctica se refiere, el cambio más importante fue la limitación de la posibilidad de conseguir indulgencia plenaria una sola vez al día. En cuanto se refiere a la indicación de los «tiempos» en las indulgencias limitadas temporalmente, el documento afirma que la medida de la pena temporal cuya remisión se obtiene por el acto penitencial del creyente queda duplicada por el recurso al tesoro de la Iglesia²⁷.

Cuando las diversas opiniones de las conferencias episcopales se presentaron en el aula conciliar, se vio enseguida claramente que una serie de conferencias episcopales abrigaban reservas fundamentales con respecto al documento de posición. La declaración del patriarca Máximos IV fue de especial viveza. Cuestionó la base teológica de la teoría y de la práctica de las indulgencias, tal como había ido desarrollándose a partir del siglo XIII, porque no existía continuidad reconocible con la anterior práctica de la Iglesia antigua. En el período antiguo había existido la penitencia pública y la Iglesia tenía autoridad para dispensar de las penas impuestas. Sin embargo, a partir del siglo XIII se trataba directamente de la remisión de las penas temporales debidas por el pecado. Y ésa era una cuestión enteramente diferente.

Esta transformación, efectuada durante el siglo XIII, constituyó también un argumento importante en los análisis críticos expuestos por los cardenales König y Döpfner, quienes, hablando en nombre de las conferencias episcopales de Austria y de Alemania, adoptaron una postura negativa. Sus declaraciones fueron recogidas, en sus puntos esenciales, por Otto Semmelroth, a quien se encargó de esta tarea, después de que la Conferencia episcopal alemana pronunciara una conferencia sobre el tema²⁸. Karl Rahner dispuso el texto de Semmelroth en una forma algo diferente y añadió algunas observaciones²⁹.

La Conferencia episcopal inglesa rechazó igualmente el documento. Su declaración escrita iba acompañada por una reflexión elaborada por Charles Davies. Otras conferencias episcopales, como la suiza y la francesa, estaban de acuerdo con el documento de posición; había algunas conferencias episcopales que pedían que, después del Concilio, se procediera a una elaboración teológica más profunda del tema, aunque estaban de acuerdo con el texto que a la sazón se les había presentado.

27. «Mediante una indulgencia parcial que está vinculada con una oración o una obra piadosa, la autoridad eclesiástica concede a los fieles cristianos, tomándola del tesoro de la Iglesia, una remisión de la pena temporal debida ante Dios, en la misma cuantía que la persona obtiene ya por la misma oración u obra piadosa» (*Positio de sacrarum indulgentiarum recognitione*, n° 39).

28. Cf. T Semmelroth, 25 y 27 de octubre de 1965.

29. *Ibid.*, 8 de noviembre de 1965.

Felici, Secretario general del Concilio, inquietado por estos acontecimientos, anunció al día siguiente, 13 de noviembre, que las conferencias episcopales iban a presentar por escrito sus opiniones a la Penitenciaría. A causa de las numerosas votaciones que había que efectuar aún sobre textos conciliares, la discusión no podía continuarse. Semmelroth anotó en su diario:

Ahora han impuesto silencio a la continuación de la discusión sobre el tema de las indulgencias. Y lo han hecho de una manera realmente lamentable. Fue clarísimamente obra de la Curia y a ella se le atribuyó también. Felici anunció que, a causa de las numerosas votaciones pendientes, se había decidido no permitir la ulterior discusión del tema. Las opiniones de las conferencias episcopales deben presentarse por escrito. Además, se le había comunicado a él que no procedía una discusión teológica de la cuestión, sino que se deseaban únicamente unas nuevas normas que reglamentaran la práctica. Esto era una clara afrenta al cardenal Döpfner y, como muchos hicieron notar, era un asunto muy desagradable. En todo caso, se ha hablado suficientemente sobre el tema, de modo que no puede seguir siendo ignorado³⁰.

Pero en este último punto Semmelroth se hallaba equivocado.

En el informe final de la comisión, que hacía un resumen de la cuestión, se enumeraron las siguientes conferencias episcopales que no habían aprobado el esquema: Austria y Alemania, Bélgica, Inglaterra y Gales, Holanda, Escandinavia, Haití, Brasil, Chile, Congo, Dahomey, Ruanda, Burundi, Japón y Laos. Tampoco lo había aprobado el patriarca Máximos IV. Ahora bien, hay que hacer una distinción entre las conferencias episcopales de Austria y Alemania, Bélgica, Holanda y Escandinavia, y las demás conferencias. Las primeras habían dado a conocer reservas fundamentales y habían hablado de un magisterio «preconciliar». Las demás conferencias episcopales habían instado a que se redujera considerablemente el número de indulgencias o habían solicitado incluso su abolición, como habían hecho las conferencias de Dahomey, Japón y Laos, y el patriarca Máximos IV.

El documento de posición ofreció la base para la constitución apostólica que Pablo VI publicó en 1967³¹; sus directrices teológicas y sus normas canónicas prácticas siguen estando en vigor actualmente.

Es comprensible que los observadores asistentes al Concilio, especialmente los cristianos evangélicos, reaccionaran con gran consternación. En la reunión de los observadores no católicos, el 9 de noviembre, el profesor Schlink realizó una declaración tajante. Los informes de los observadores en el Concilio, que fueron publicados después del mismo, concedían igualmente un lugar importante a la postura adoptada en relación con las indulgencias.

Será oportuno dejar constancia aquí de las quejas más importantes que se pronunciaron durante la discusión. Puesto que la declaración de la Conferencia episcopal alemana era la más detallada, seguiremos aquí sus líneas principales. La declaración comienza con una queja de que se haya simplificado excesivamente el tema y de que no

30. *Ibid.*, 13 de noviembre de 1965.

31. Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*: AAS 59 (1967) 5-24.

Felici, Secretario general del Concilio, inquietado por estos acontecimientos, anunció al día siguiente, 13 de noviembre, que las conferencias episcopales iban a presentar por escrito sus opiniones a la Penitenciaría. A causa de las numerosas votaciones que había que efectuar aún sobre textos conciliares, la discusión no podía continuarse. Semmelroth anotó en su diario:

Ahora han impuesto silencio a la continuación de la discusión sobre el tema de las indulgencias. Y lo han hecho de una manera realmente lamentable. Fue clarísimamente obra de la Curia y a ella se le atribuyó también. Felici anunció que, a causa de las numerosas votaciones pendientes, se había decidido no permitir la ulterior discusión del tema. Las opiniones de las conferencias episcopales deben presentarse por escrito. Además, se le había comunicado a él que no procedía una discusión teológica de la cuestión, sino que se deseaban únicamente unas nuevas normas que reglamentaran la práctica. Esto era una clara afrenta al cardenal Döpfner y, como muchos hicieron notar, era un asunto muy desagradable. En todo caso, se ha hablado suficientemente sobre el tema, de modo que no puede seguir siendo ignorado³⁰.

Pero en este último punto Semmelroth se hallaba equivocado.

En el informe final de la comisión, que hacía un resumen de la cuestión, se enumeraron las siguientes conferencias episcopales que no habían aprobado el esquema: Austria y Alemania, Bélgica, Inglaterra y Gales, Holanda, Escandinavia, Haití, Brasil, Chile, Congo, Dahomey, Ruanda, Burundi, Japón y Laos. Tampoco lo había aprobado el patriarca Máximos IV. Ahora bien, hay que hacer una distinción entre las conferencias episcopales de Austria y Alemania, Bélgica, Holanda y Escandinavia, y las demás conferencias. Las primeras habían dado a conocer reservas fundamentales y habían hablado de un magisterio «preconciliar». Las demás conferencias episcopales habían instado a que se redujera considerablemente el número de indulgencias o habían solicitado incluso su abolición, como habían hecho las conferencias de Dahomey, Japón y Laos, y el patriarca Máximos IV.

El documento de posición ofreció la base para la constitución apostólica que Pablo VI publicó en 1967³¹; sus directrices teológicas y sus normas canónicas prácticas siguen estando en vigor actualmente.

Es comprensible que los observadores asistentes al Concilio, especialmente los cristianos evangélicos, reaccionaran con gran consternación. En la reunión de los observadores no católicos, el 9 de noviembre, el profesor Schlink realizó una declaración tajante. Los informes de los observadores en el Concilio, que fueron publicados después del mismo, concedían igualmente un lugar importante a la postura adoptada en relación con las indulgencias.

Será oportuno dejar constancia aquí de las quejas más importantes que se pronunciaron durante la discusión. Puesto que la declaración de la Conferencia episcopal alemana era la más detallada, seguiremos aquí sus líneas principales. La declaración comienza con una queja de que se haya simplificado excesivamente el tema y de que no

30. *Ibid.*, 13 de noviembre de 1965.

31. Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*: AAS 59 (1967) 5-24.

se haya tenido en cuenta el desarrollo teológico producido durante los años recientes. El lenguaje utilizado es casi exclusivamente jurídico, aunque los temas tratados no puedan expresarse plenamente en categorías jurídicas. Finalmente, la declaración se lamenta del empleo inapropiado de la Escritura y hace notar que las posiciones controvertidas entre los teólogos católicos quedan excluidas en el presente texto.

En particular, la declaración hace referencia a la ruptura que se produjo en la Edad Media, cuando algo nuevo hizo su aparición en la Iglesia latina. La esencia o naturaleza de la pena temporal que las personas cargan sobre sí mismas a causa del pecado no estaba concebida de manera plenamente adecuada. La idea del tesoro de la Iglesia tampoco está concebida de manera plenamente adecuada. La remisión por un acto de jurisdicción o por intercesión de otros es criticada como doctrina arbitraria. Además, la declaración critica el hecho de que la disposición de la persona que gana una indulgencia se halle considerada inadecuadamente, y de que la satisfacción efectuada en favor de otro se entienda de manera individualista.

Los obispos alemanes sugirieron la siguiente descripción de las indulgencias: «En las indulgencias la Iglesia recurre a su propio tesoro, es decir, a los méritos de la Bienaventurada Virgen María y de los santos en Cristo, y concede al penitente ayuda eficaz para extinguir ante Dios la deuda de la pena temporal, en la medida que el Espíritu Santo concede, según su voluntad, a cada persona y con arreglo a las disposiciones y a la cooperación de cada persona» (Denzinger-Hünermann, 1835)³². Con respecto a lo que se dijo acerca de una indulgencia plenaria, los obispos señalaron que es extraordinariamente difícil determinar la naturaleza de tal indulgencia. El tema había sido sencillo en la práctica penitencial de la Iglesia antigua; se trataba entonces de prácticas penitenciales que la Iglesia imponía al penitente. Por eso sugerían que el término de «indulgencia plenaria» se sustituyera por el de «indulgencia maior» (indulgencia mayor). Esta podía asociarse con las prácticas penitenciales de los diversos penitentes; entre ellas hay que incluir, en particular, la penitencia sacramental o un acto de perfecta contrición y la recepción de la sagrada comunión.

Los obispos hicieron una extensa reflexión sobre la manera en que la Iglesia actúa cuando se ganan indulgencias. Rechazaron la idea de un tesoro de la Iglesia que ella misma posea, porque eso conduce a muchos malentendidos. Rechazaron igualmente la doctrina de la concesión de indulgencias mediante un acto jurisdiccional. Se trata más bien, de una intercesión por la cual la Iglesia se identifica con todos sus miembros, que son sus hijos e hijas. Los obispos hablaron de una «oración de la Iglesia hecha con autoridad» (*auctoritativa oratio ecclesiae*).

En esta exposición crítica y bien pensada de la Conferencia episcopal alemana, es sorprendente el hecho de que, cuando los obispos hablaron de los desórdenes originados por la conducta pecadora de los seres humanos, no se dijera una sola palabra acerca de las experiencias concretas del período de la posguerra, de las exigencias de reparación que dimanaban del sacrificio de que habrían sido víctimas los judíos y de las compensaciones reclamadas por otros pueblos. No se dijo tampoco una sola palabra acerca de la

32. Se hace referencia al concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 7.

culpa histórica de la Iglesia. De hecho, en relación incluso con los individuos, no se reflexionó a fondo y concretamente sobre los desórdenes surgidos en la creación a causa del pecado, sino que se los mencionó muy sumariamente. Los obispos no adoptaron la perspectiva original de santo Tomás, quien reflexionó sobre los efectos causados por el pecado sobre el mundo creado y sobre las correspondientes exigencias de reparación y reconciliación³³.

La conclusión de la declaración de los obispos austriacos y alemanes no era ambigua en absoluto: «El enfoque revisado de las indulgencias, tal como se expone en el documento de posición, no debe publicarse; las dificultades citadas (en el n° A II) hablan en contra de su publicación. Y es de temer que ese documento tenga serias consecuencias negativas para las relaciones ecuménicas, recientemente mejoradas. El tema de las indulgencias, que en su tiempo fue la causa inmediata para la división producida en la Iglesia occidental, necesita tratarse con suma cautela, a fin de que nuestros hermanos separados no vuelvan a ver ocasión de tropiezo en él, sino que se puedan contemplar las indulgencias como una ayuda que nos dio el Señor misericordioso». No han venido teniendo en cuenta estos *vota* y otros parecidos durante todo el tiempo transcurrido hasta incluido el momento de anunciarse la indulgencia para el Año jubilar 2000.

3. La labor final sobre la «*Gaudium et spes*»

a) El punto de partida para la labor de la comisión

En la 132ª congregación general, el 21 de septiembre de 1965, Mons. Garrone presentó el texto, revisado a fondo, del esquema XIII. Los debates sobre él se prolongaron hasta la 145ª congregación general, celebrada el 8 de octubre. Al final, Garrone volvió a hablar para enlazar el curso de la discusión, los cambios sugeridos y las críticas formuladas. Su primera observación fue la más importante: el esquema había sido sometido, con razón, a duras críticas. Los redactores del mismo habían sido plenamente conscientes de lo incompleta que era su labor; pero los temas resultaban extraordinariamente difíciles y era la primera vez que un Concilio trataba de entrar en diálogo, de manera totalmente nueva, con el mundo³⁴. Pero incluso la trabajosa fase final de la labor sobre este texto —labor que había llevado a los miembros de la comisión y a los expertos participantes a llegar hasta el empleo extremo de sus capacidades— no había cambiado básicamente nada en cuanto a la extensión del texto e incluso en cuanto a las limitaciones que se reconocían como propias del esquema. La *Gaudium et spes* era un espléndido punto de partida nuevo, efectuado por la Iglesia reunida en Concilio. Al mismo tiempo era únicamente el comienzo de un diálogo y, por tanto, era fundamentalmente incompleto, aunque entraba en un territorio nuevo y abría nuevas perspectivas para el futuro.

33. Los pasajes de la declaración de las conferencias episcopales austriaca y alemana están tomados de los Documentos de Lercaro XXXI, 1073. La declaración final se halla igualmente en *ibid.*, 1072.

34. Cf. AS IV/3. 735. Cf. también R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale*, en Yves M.-J. Congar-M. Peuchmaud (eds.), *L'Eglise dans le monde de ce temps* II, Paris 1967, 104s.

Pablo VI compartía esta idea sobre la constitución pastoral. En su homilía del 7 de diciembre, después de la solemne aprobación del texto conciliar, el pontífice había acerca de la manera nueva en que el Concilio se había dirigido a la humanidad y de las cuestiones ardientes de la sociedad, pero sin definir declaraciones dogmáticas. El Concilio ha podido trazar aquí únicamente algunas líneas fundamentales y los cristianos están llamados a darles un asentimiento radical, pero al mismo tiempo deben trabajar duramente para profundizar en las ideas y llevarlas a la práctica³⁵.

Cuando Pablo VI tomó posesión de su cargo de pontífice, centró su atención en la orientación de la Iglesia hacia el diálogo con el mundo. En su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, describió la finalidad y las dimensiones de este diálogo. En su sermón final, el 7 de diciembre, la manera en que él vinculaba la liturgia de la Iglesia con el diálogo y el servicio a la humanidad mostraba que, en su mente, la *Gaudium et spes* era el resultado más significativo del Concilio. Teniendo en cuenta estas circunstancias, comprendemos por qué Pablo VI siguió tan de cerca, estimuló e influyó en la labor sobre la constitución pastoral, especialmente durante la fase final de la misma.

Los cinco números siguientes describen detalladamente el punto de partida de la labor final, al terminarse el debate en el aula conciliar el 8 de octubre.

1) El debate condujo a que se aprobara en principio el presente esquema, aunque se formuló gran número de sugerencias de cambios y de críticas. Esta aprobación había comenzado a manifestarse ya en agosto y a principios de septiembre. Los obispos italianos de la Lombardia y de la región de Venecia se reunieron en agosto; en su informe, Mons. Sartori llegó a la conclusión de que el actual esquema, que debía discutirse ahora, podía quedar aprobado, al menos en su primera parte, por la riqueza de sus ideas³⁶. Por otro lado, los obispos alemanes, basándose en las declaraciones de Karl Rahner y en un artículo crítico de Joseph Ratzinger³⁷, manifestaron fuertes reservas acerca del texto; su escepticismo se reforzó aún más por el análisis de Oswald von Nell-Breuning acerca de las secciones económicas y sociales del texto³⁸.

El giro de los obispos alemanes hacia una actitud más positiva se debió, entre otras cosas, a Mons. Elchinger de Estrasburgo, quien, en un grupo de discusión de obispos alemanes presidido por él y por el obispo Volk, fue capaz de aproximarlos a la postura

35. Cf. AS IV/7, 660.

36. Cf. Tucci, *Introduzione storica et doctrinale*, 100.

37. Karl Rahner, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*: Stimmen der Zeit 176 (agosto de 1965) 321-330; Josef Ratzinger, *Angesichts der Welt von heute: Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche in Schema XIII*: Wort und Wahrheit 20 (agosto-septiembre de 1965) 49-54.

38. «Considerado en su totalidad, el capítulo [sobre la vida económica y social] causa la impresión de estar compuesto por partes de origen muy diferente, con el resultado de que no se ha logrado organizar la materia en forma significativa ni se ha conseguido evitar repeticiones... La descripción de la economía contemporánea consiste únicamente en presentar notas características que la economía tiene en común con otros ámbitos; no se encuentra ni siquiera una alusión a los aspectos que caracterizan a la economía actual como tal, especialmente al sistema monetario flexible con su dinamismo y su importancia estructural y coyuntural (el crecimiento económico, la inflación y la deflación). Como resultado, apenas se abordan problemas económicos y éticos de interés crucial. Quizá no era posible otra cosa en un documento producido por una asamblea de no profesionales y dirigido al mundo, es decir, a personas principalmente no profesionales. Pero parece además cuestionable el que tal documento deba contener algo más que las pertinentes verdades del catecismo» (Documentos de Medina II, 4).

del episcopado francés. Según la descripción detallada de Congar sobre la reunión decisiva del 17 de septiembre, el obispo Hengsbach sintetizó de la siguiente manera los resultados obtenidos con miras a las próximas discusiones y votaciones: «1. No hablar de una manera que eche a perder el crédito del esquema, sino reconocerlo como una base posible. 2. Hallarse de acuerdo entre ellos mismos acerca de las enmiendas, no sólo durante la discusión, sino también con respecto a los *modi*. 3. Reconocer que se trata de un texto incompleto, de un inicio de diálogo con el mundo, y no de un cuerpo de doctrina definitiva y concluyente». Al final Congar escribía: «Los alemanes serán indudablemente menos críticos de lo que corrían peligro de serlo»³⁹.

En el mundo de lengua francesa, la valoración positiva del presente esquema fue apoyada por publicaciones como la de J. Daniélou⁴⁰ y principalmente por una declaración de la Action Catholique Ouvrière efectuada a comienzos de septiembre de 1965⁴¹. Estas voces afirmativas, halladas también en los episcopados latinoamericanos, africanos y asiáticos, se impusieron a pesar de la dura crítica efectuada ante la opinión pública por grupos conservadores, por ejemplo, en la publicación periódica *Il Borghese* y en otras publicaciones que hablaban de una nueva alianza con el comunismo y con los mitos esparcidos por las Naciones Unidas⁴².

2) La discusión y los comentarios de Garrone mostraron que no se discutía la decisión relativa a los destinatarios, pero que se suscitaban serias objeciones contra el título de «constitución pastoral». Algunos querían que se redujera la importancia del documento, pidiendo que no se lo calificara como constitución, sino que se lo situara dentro de algún otro género literario. Más aún, el título de «constitución» había quedado reservado hasta entonces para documentos dogmáticos solemnes. El título de «constitución *pastoral*» parecía a muchos padres conciliares que era inconsecuente con la distinción que se había efectuado hasta entonces entre afirmaciones dogmáticas y sus aplicaciones pastorales.

3) No se suscitaron objeciones serias contra el proemio ni contra la descripción introductoria que se hacía de la situación humana en el mundo contemporáneo. Sin embargo, Garrone aseguró a los padres que la comisión quería que los términos «mundo» e «Iglesia» se definieran más cuidadosamente y que luego se utilizaran con el mismo significado a lo largo de todo el documento. Detrás de la afirmación y de las objeciones que el uso de los dos términos podían suscitar, se ocultaban problemas teológicos que debían expresarse en el diálogo ecuménico⁴³ y por teólogos inclinados a conceder prioridad a la visión joánica y a la visión paulina del mundo.

4) Con respecto a la primera parte del esquema XIII, Garrone acentuó las numerosas objeciones que consideraban como una deficiencia el que el texto fuera excesivamente filosófico y que siguiera una trayectoria dictada por las «realidades naturales», dedicando muy poca atención a la situación de pecado de la humanidad y siendo dema-

39. JCongar, 17 de septiembre; II, 396.

40. *Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II*: Revue d'Ascétique et de Mystique 41/3 (1965) 421-428.

41. Cf. «Témoignage chrétien», 30 de septiembre de 1965, 13.

42. Cf. los fascículos del 27 de agosto de 1965, 855, y del 8 de septiembre de 1965, 64-65 y 87.

43. Los observadores se reunieron varias veces para discutir los problemas del esquema XIII (cf. Tucci, *Introduction historique et doctrinal*, 106, nota 102).

siado optimista. No se había prestado suficiente atención al aspecto trágico de la vida humana, a la lucha contra el mal y a la discrepancia acerca de lo que es bueno.

Era evidente la estrecha conexión existente entre las objeciones contra el título y la crítica de los conceptos de mundo y de Iglesia en el capítulo de introducción. En el trasfondo se hallaba la cuestión de si la doctrina social de la Iglesia debía seguir estando guiada por el derecho natural o si había que realizar un esfuerzo por ofrecer una interpretación teológica de la situación histórica a la que debían ajustarse la Iglesia y su praxis. El desacuerdo acerca del concepto del mundo tenía a la vista precisamente este problema que acabamos de mencionar, puesto que las estructuras del mundo podían discutirse o bien desde una perspectiva filosófica basada en el concepto de la naturaleza humana, o bien a la luz de la teología paulina y joánica, que contempla el mundo como esclavizado por el pecado.

Si, desde una perspectiva filosófica y propia del derecho natural, se acentúa una reflexión sobre los seres humanos y sobre su situación en el mundo, entonces se contemplará a la Iglesia como la «Madre y Maestra» (*mater et magistra*), destinada por Dios para que continúe exponiendo la doctrina correcta acerca de las condiciones actuales de la humanidad⁴⁴. Si a la Iglesia se la entiende en el marco de la historia de la salvación y es contemplada en su forma histórica actual, entonces la Iglesia será considerada como la comunidad de los creyentes que dan testimonio de su redención y de su esperanza, que de múltiples maneras se hallan entrelazados con su situación actual y que fallan en muchos aspectos⁴⁵. Este último enfoque era extraño a la teología tradicional de las escuelas y, por tanto, lo era para un gran sector de los padres conciliares.

Precisamente por este problema adquirió su importancia la controversia acerca del título del esquema XIII. Si se adoptaba el punto de vista de que la Iglesia, como institución sobrenatural, especialmente agraciada por Dios, contempla el mundo «desde fuera», como quien dice, y presenta a ese mundo sus propias enseñanzas y juicios, entonces la expresión de «constitución pastoral» es un absurdo. Su sentido puede ser únicamente el de que, sobre la base de principios dogmáticos, se ofrecen aplicaciones pastorales. Pero si la Iglesia, como una realidad en la historia de la salvación, es —por su misma naturaleza— parte de la situación histórica en un momento dado y debe probar en él su valía, entonces la expresión de «constitución pastoral» adquiere un significado enteramente nuevo. Entonces el término se convierte en un cualificador teológico de la Iglesia, la cual debe estar abierta a los desafíos concretos del día, a las necesidades y aflicciones de las personas, a nuevos avances en la cultura, ya sean prudentes o perjudiciales para la vida,

44. Con el título de *Soziallehre* («doctrina social»), F. Klüber escribía en el *Lexikon für Theologie und Kirche* IX (1964), 917: «La doctrina social católica abarca todas las normas procedentes del derecho natural y de la revelación, que tienen que ver con el ordenamiento de la sociedad. Pero los contenidos de la doctrina social católica están derivados predominantemente y en medida esencial del derecho natural, de tal manera que la doctrina social católica puede probarse a base de la filosofía social por sí sola y sin referencia a la revelación».

45. Uno de los más importantes adelantados en esta manera de pensar fue Marie-Dominique Chenu OP. Cf. sus publicaciones: *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, y *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964. En el período posconciliar escribió *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1988, y *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Brescia 1977, Paris 1979.

etc., y en todo ello debe demostrar su propia valía. El término «pastoral» adquiere entonces toda la amplitud de significado que tuvo ya en los anuncios originales de Juan XXIII.

Estos puntos centrales de la discusión muestran que, en esta fase final, la cuestión seguía siendo la orientación fundamental y el carácter distintivo de este esquema, pero que en él se discutían también cuestiones esenciales para la renovación de la teología y para una nueva visión de la Iglesia.

La respuesta que las diez subcomisiones y la Comisión Mixta central trataron de dar, se manifestó también en la declaración de Garrone. Él acentuó que todo el texto, y en particular el capítulo primero, debían tener carácter profético. Habría que añadir una sección sobre el misterio de Jesucristo. Al mismo tiempo insistió en que la Iglesia había aceptado una serie de verdades naturales como fundamento de la fe y en que este aspecto había que tenerlo también en cuenta. Así pues, en la declaración sintetizadora de Garrone había ya un elemento de «no sólo, sino también».

5) Un problema importante que Garrone mencionó por separado en su discurso de finalización era el problema del ateísmo. Las críticas más rigurosas procedían de un grupo bastante reducido de obispos que se hallaban menos interesados en el fenómeno del ateísmo moderno y en la muy difundida indiferencia de la sociedad hacia la fe que en una condena del comunismo lo más vigorosa posible y que tuviera repercusiones políticas; ellos no hacían distinción entre el ateísmo y los aspectos sociales del socialismo realmente existente y de los movimientos comunistas o socialistas que existían en el mundo libre. Garrone hizo notar que, aunque el ateísmo es el mayor peligro para la humanidad y para el Evangelio en la época actual, es también una realidad sumamente compleja. Añadió que había que examinar y revisar de nuevo cuidadosamente el texto.

Resulta sorprendente que las críticas que los padres conciliares realizaron a la segunda parte se centraran constantemente en la falta de conexión entre la primera y la segunda parte del esquema XIII; no estaba claro cómo las reflexiones sobre la persona humana y sobre la sociedad humana, con su dignidad natural y sobrenatural, fundamentarían las decisiones formuladas en la segunda parte. Si tenemos en cuenta las críticas de los expertos en la esfera que estaba discutiéndose⁴⁶, entonces veremos con claridad, por la conducta de los padres en la discusión, que apenas había comenzado el diálogo con los economistas, los politólogos, los sociólogos, etc.

Entre los factores que condicionaron la labor de la comisión hubo un importante acontecimiento conciliar: el viaje de Pablo VI a la sede de las Naciones Unidas el día 4 de octubre de 1965.

b) Pablo VI en las Naciones Unidas: un acontecimiento conciliar

El viaje de Pablo VI a Nueva York y su discurso ante las Naciones Unidas fueron en muchos aspectos un acontecimiento conciliar. Cuando el Papa regresó el 5 de octubre, los padres le recibieron con gran entusiasmo y decidieron que su discurso ante las Na-

46. Schillebeeckx reunió un grupo de ellos, y anteriormente hicimos referencia a la declaración de Nell-Breuning (Documentos de Medina II. 4).

ciones Unidas se incluyera en las actas del Concilio. En ese discurso el Papa ofreció modelos y una dirección para la discusión del capítulo final del esquema XIII.

Con su manifestación en público, en Nueva York, Pablo VI expuso claramente ante todos cuál era la postura de la Iglesia, con su mandato que abarcaba al mundo entero, en relación con las Naciones Unidas, que tenían igualmente una misión universal. Ante las Naciones Unidas se dio un paso importante en el *aggiornamento* de la Iglesia, algo que Juan XXIII había señalado como la tarea del Concilio. Al mismo tiempo, Pablo VI realizó visiblemente lo que Juan XXIII había esbozado con anterioridad en su encíclica *Pacem in terris*.

Los viajes de Pablo VI fueron indudablemente partes de un programa y estuvieron vinculados históricamente entre ellos. Cuando él fue a Tierra Santa y a Jerusalén en el año 1964 para atestiguar el regreso de la Iglesia a sus raíces, se reunió con el patriarca Atenágoras de Constantinopla, y con el patriarca ortodoxo griego y el *Katholikos* de los armenios. Mantuvo también una breve conversación con el sargento Shriver, confidente del Presidente Johnson, acerca de cómo el presidente vería una visita del Papa a la sede de las Naciones Unidas. A continuación del viaje del Papa a la India en octubre de 1964, Roma inició una correspondencia con U. Thant, Secretario general de las Naciones Unidas. Durante su visita a la India el Papa puso muchísimo empeño en el encuentro con los pobres. Pronunció un vigoroso alegato en favor del desarme y abogó por la creación de un fondo internacional de ayuda a los hambrientos y a los pobres de cualquier parte del mundo. El fondo se nutriría con el dinero que se ahorrara gracias al desarme. El día 20 de enero de 1965, U. Thant hablaba ya, en una carta enviada a Roma, del interés que las Naciones Unidas tenían en que el Papa fuera a visitarles⁴⁷.

En el aeropuerto de Roma, cuando emprendió su viaje en la mañana del 4 de octubre, el Papa presentó a sus acompañantes: entre ellos había cinco cardenales que representaban a los cinco continentes, pero se encontraba también el cardenal Agagianian, que representaría de modo especial las relaciones con los cristianos orientales. Pablo VI anunció también el tema principal de su viaje: la necesidad que el mundo tenía de paz.

El primer lugar visitado, después de un extenso y aclamado viaje por la ciudad de Nueva York, fue la catedral de San Patricio, donde el Papa fue acogido calurosamente por el cardenal Spellman y por los católicos de Nueva York, una comunidad de ascendencia principalmente irlandesa. A continuación tuvo lugar una conversación con el Presidente Johnson en el Hotel Waldorf-Astoria. En torno a las 15.00 horas, hora local, el Secretario general, U. Thant, recibió al Papa en el «Palacio de Cristal» de las Naciones Unidas, donde el Papa pronunció durante treinta minutos uno de los grandes discursos de su pontificado.

Después de dar las gracias al Secretario general, a Amintore Fanfani, presidente de la asamblea, y a la asamblea misma, el Papa se presentó a sí mismo como representante de una «minúscula y casi simbólica soberanía temporal»⁴⁸, y al mismo tiempo como portador de un mensaje para toda la humanidad, un mensaje que venía predicándose desde hacía veinte siglos. En virtud de la experiencia histórica y como «experto en hu-

47. Cf. *Insegnamenti* III, 544.

48. AAS 57 (1965) 877.

manidad», el Papa expresó un solemne reconocimiento moral y una confirmación de las Naciones Unidas como institución. Él era consciente de que, en aquella hora, estaba hablando en nombre de las numerosas víctimas que habían caído durante las terribles guerras del pasado, y en nombre de los que habían sobrevivido a esas guerras y que, en sus corazones, aguardaban la paz no menos que las generaciones más jóvenes. Él era consciente de ser portavoz de los pobres y de los desheredados, que anhelaban justicia, dignidad, libertad, prosperidad y progreso. «El edificio que vosotros habéis construido no debe derrumbarse jamás ni convertirse en ruinas: debe mejorarse y adaptarse a las exigencias que la historia del mundo ha de presentar»⁴⁹.

El Papa habló luego del servicio que las Naciones Unidas estaban prestando a la humanidad, un servicio encaminado a lograr «un sistema ordenado y estable de vida internacional». De esta visión Pablo VI dedujo la tarea de las Naciones Unidas: edificar la paz. Utilizó repetidas veces la expresión: «¡Seguid adelante!». Y en este contexto, el pontífice se refirió explícitamente al mensaje de Juan XXIII: paz en la tierra.

La base de esta labor urgentemente necesaria la constituían los derechos y los deberes de los seres humanos; entre ellos se encontraba el respeto a la vida, incluso ante el gran problema de que el número de nacimientos superase al de defunciones. «Vuestra tarea es lograr que haya suficientes alimentos en la mesa de la humanidad y no la de promover medios artificiales para el control de la natalidad, lo cual sería irracional como recurso para limitar el número de invitados al banquete de la vida». El Papa citó luego el texto de Isaías 2, 4: «Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas». Con el fin de alcanzar los fines económicos y sociales, los instrumentos de muerte deben convertirse en instrumentos de vida.

A modo de conclusión, el Papa habló de los principios espirituales, que son los únicos que hacen posible la construcción de tal edificio: «En una palabra, el edificio de la civilización moderna debe construirse sobre principios espirituales, que son los únicos capaces no sólo de mantenerlo en pie, sino también de iluminarlo y animarlo. Y estamos convencidos, como sabéis, de que estos principios indispensables de sabiduría superior no pueden basarse sino en la fe en Dios»⁵⁰.

Después de este conmovedor discurso, transmitido por televisión al mundo entero, el Papa celebró una misa vespertina en el Yankee Stadium, en presencia de 90.000 fieles. En sus palabras de apertura y de despedida, le aclamaron ruidosos aplausos. Antes de emprender el vuelo nocturno que le llevase de regreso a Roma, el Papa visitó el World Trade Center, donde se hallaba expuesta la *Pietà* de Miguel Ángel. El día fue una fiesta grande e importante: los niños de la ciudad no tuvieron que asistir a clase.

Al día siguiente, el Papa, cuyo rostro estaba marcado por el largo viaje en un avión a reacción, lo primero que hizo fue asistir al aula conciliar e informar a los presentes. Los padres conciliares decidieron unánimemente incluir en las actas del Concilio el discurso del Papa ante las Naciones Unidas, porque sentían que en esa ocasión se había producido un *aggiornamento* de la Iglesia y había comenzado un auténtico diálogo.

49. *Ibid.*, 879.

50. *Ibid.*, 885.

c) *Tendencias generales en la labor de enmienda del esquema*

✦ Cuando hubo terminado la discusión sobre el esquema XIII, ¿cómo se organizó la labor de su enmienda y qué imagen característica adquirió el texto? Puesto que la votación sobre los *modi* examinados iba a comenzar ya a mediados de noviembre, la labor se realizó bajo enorme presión. Mientras continuaba aún la discusión, los *modi* y los cambios sugeridos estuvieron ya siendo catalogados y enviados a las subcomisiones⁵¹. La labor siguió una trayectoria que iba de las subcomisiones a la subcomisión central⁵² y al comité de redacción, el cual realizó sus trabajos bajo la supervisión de Mons. Garrone.

✦ La cantidad de modificaciones que había que examinar era enorme; los 160 discursos que se habían pronunciado durante la discusión de estas intervenciones, juntamente con las propuestas presentadas por escrito, llenaban 400 páginas de texto impresas densamente. Las reglas que regían la revisión quedaron descritas anteriormente. En relación con la cuestión del ateísmo se decidió consultar a la Secretaría para los no creyentes y a su presidente, el cardenal König. A los obispos con voz asesora, que habían sido nombrados el año anterior, se les permitió participar en las reuniones de la Comisión Mixta. El informe de Tromp, escrito a modo de diario, hizo ver que esos obispos sin derecho a voto (K. Wojtyła, A. Fernandes, González Moralejo y Quadri), asistieron a casi todas las reuniones durante el período del 14 de septiembre al mes de diciembre de 1965.

Philips, como relator general, estableció un calendario de trabajo; del 2 al 4 de noviembre se permitían posibles reuniones. El 10 de noviembre era la fecha límite para la entrega del texto. Philips daba por supuesto que el Concilio terminaría hacia el 10 de noviembre. De hecho, la Comisión Mixta celebró dieciséis reuniones bastante extensas desde el 19 hasta el 30 de Octubre.

51. Cf. Tucci, *Introduction historique et doctrinale*, 107. Los obispos y los expertos para las subcomisiones fueron los siguientes: 1) para la subcomisión sobre la situación actual: los obispos Fernandes, Fernández-Conde, McGrath, Nagae y Zoa, y los expertos Anastasio del S. Rosario, Medina, de Lubac, Sugranyes de Franch y Vasquez; 2) para la subcomisión sobre la persona humana: los obispos Doumith, Granados, Ménager, Parente, Poma y Wright, y los expertos Benoit, Congar, Daniélou, Gagnebet, Kloppenburg, Nicolau, K. Rahner y Semmelroth; 3) para la subcomisión sobre la actividad humana: los obispos Bednorz, González Moralejo, Garrone y Volk, y los expertos Lattanzi, Thils, Balić, Lambert, Molinari y Smulders; 4) para la subcomisión sobre la tarea de la Iglesia: los obispos Ancel, Pelletier, Spanedda y Wojtila, y los expertos Vodopivec, Grillmeier, Ochagavia, Salaverri, Bellosillo y Guillemin; 5) para la subcomisión sobre el matrimonio: los obispos Colombo, Dearden Heuschen, Morris, Petit, Van Dodewaard, y los expertos Géraud, Lambruschini, Prignon, Delhay, Heylen, Schillebeeckx, Van Leeuwen, Minoli, Adjakpley y Work; 6) para la subcomisión sobre la cultura: los obispos Charue, Valloppilly y Yü Pin, y los expertos: Möhler, Butler, Klostermann, Ramselaar, Dondeyne, Rigaux, Tucci, Swiezawski y Folliet; 7) para la subcomisión sobre cuestiones económicas y sociales: los obispos de Araújo Sales, Franić, Granier Gutierrez, Hengsbach, Larrain, Pessôa Câmara, y los expertos: Ferrari-Toniolo, Pavan, Rodhain, Worlock, Laurentin, Calvez y Lio; 8) para la subcomisión sobre la vida política: los obispos Henríquez, László y Quadri, y los expertos: Guglielmi, Leetham, Ruiz-Giménez y Veronese; 9) para la subcomisión sobre la paz: el cardenal Šeper, los obispos Kominék, Necsey y Schröffer, y los expertos: Fernández, Schauf, Alting von Gesau, Sigmond, De Riedmatten, Dubarle, Labourdette, De Habicht y Norris.

52. La subcomisión central estaba constituida por el cardenal Browne, los obispos Charue, Garrone, Hengsbach, Ménager y los presidentes de las demás subcomisiones; los expertos que formaban parte de ella eran Glorieux, Haubtmann, Philips, Moeller, Häring, Hirschmann, Tromp, Tucci, R. Goldie y M. L. Tobin.

Por razones de la prisa y de las diferentes situaciones en que se hallaba la labor en las distintas subcomisiones (las últimas no pudieron comenzar su trabajo hasta que las primeras lo hubieron terminado), fue imposible, al comienzo de la labor, el presentar a la Comisión Mixta el texto completo de la versión que iba a ser revisada por las subcomisiones. Los grupos se movían en todas las direcciones y era difícil para la Comisión Mixta el mantener una visión de conjunto de los trabajos. No nos sorprenderá el que Philips, organizador de la labor y relator jefe, se sintiera completamente exhausto y tuviera que renunciar a su trabajo el 25 de octubre. Dos semanas más tarde, el 7 de noviembre, tuvo que regresar en avión a Bélgica por sentirse enfermo.

Cuando se celebró la primera reunión el 19 de octubre, seis subcomisiones habían terminado ya de revisar sus correspondientes secciones del esquema. Para ofrecer una impresión de los métodos de trabajo de las subcomisiones, de la Comisión Mixta y de la correspondiente Comisión de Edición, debemos remontarnos a un pasaje, elegido al azar, de la introducción de la *Gaudium et spes*. En la descripción de los cambios psicológicos, morales y religiosos que caracterizan al mundo moderno y a su sociedad (nº 7), la subcomisión responsable sugirió el siguiente texto, basándose en los *modi*: «El cambio en las mentalidades y estructuras somete frecuentemente a discusión los valores recibidos y tradicionales; esto sucede principalmente entre los jóvenes, que en su malestar se hacen rebeldes, mientras que sus padres no se hallan a menudo a la altura de sus tareas»⁵³. En la reunión de la Comisión Mixta, el 20 de octubre, varios miembros se centraron en la idea de la «juventud rebelde»; el cardenal Browne abogó por el término de «juventud insubordinada». En defensa del texto, el relator hizo referencia a la impaciencia que es característica de los jóvenes de hoy día. El obispo Poma instó a que el texto hablara más positivamente⁵⁴.

¿Qué hizo con el pasaje la Comisión de Redacción? El texto presentado a los padres el 13 de noviembre decía así: «El cambio en las mentalidades y en las estructuras cuestiona frecuentemente los valores tradicionales, principalmente entre los jóvenes, los cuales, no raras veces, en su malestar, llegan a hacerse impacientes o incluso rebeldes, mientras que sus padres no se encuentran ya a menudo a la altura de sus tareas»⁵⁵. Aquí se añadió un importante eslogan —el de la impaciencia de los jóvenes de hoy día—, aunque no había sido propuesto en ninguna votación formal; con ello se interpretó la otra idea, la de la «juventud rebelde», y toda la declaración quedó refundida, constituyendo un texto más armonioso y más inteligible. No se aceptó lo de la «insubordinación», como otro eslogan. Por este texto, que es relativamente poco importante, podemos ver la libertad de que gozaba y la importancia que tenía la Comisión de Redacción.

Si consideramos en conjunto la labor de la Comisión Mixta, tal como dejó constancia minuciosa de ella Tromp⁵⁶, entonces vemos que la mayoría de las observaciones crí-

53. Las palabras en cursiva se añadieron basándose en las discusiones mantenidas en el aula.

54. Cf. RT (14 de septiembre - diciembre de 1965) 24.

55. AS IV/6, 427.

56. Cf. RT (14 de septiembre - diciembre de 1965) 24: «Hacia las 16.35 horas, Philips, el relator, dijo que algunos querían discutir el título, pero él pensaba que tal discusión sería fructífera únicamente después de la revisión de la totalidad del esquema. Hacia las 16.39 horas se leyó el nº 7 sobre los cambios psicológicos, morales y religiosos».

ticas sobre el texto, presentadas por las subcomisiones, se centraban en expresiones particulares. Raras veces había controversias sobre cuestiones más profundas.

Cuantitativamente, más del 30 por ciento de la totalidad del texto fue formulado de nuevo. Estos cambios iban desde breves añadidos hasta nuevas formulaciones de la totalidad de las secciones. Al mismo tiempo, el texto adquirió mayor tersura en algunos lugares. Podemos observar tres características generales en los cambios efectuados: en primer lugar, los grupos trabajaron con el fin de conseguir descripciones más precisas de los conceptos clave. Y así, en el proemio, al concepto de «mundo» se le dio una descripción más detallada fenomenológica y teológicamente. El mismo esfuerzo de precisión se efectuó en relación con el concepto de «signos de los tiempos». Tan sólo mediante la investigación e interpretación de estos conceptos era posible responder a las preguntas básicas que la gente se planteaba acerca del significado de la vida presente y de la vida futura y sobre la relación entre ambas (nº 4). Lo mismo sucedió con la definición del «bien común», el cual se expresó en forma moderna, es decir, en relación con los derechos humanos fundamentales a la educación, a una información adecuada, y a la libertad de conciencia y de religión (nº 26).

En segundo lugar, a esta labor sobre los conceptos se añadió una descripción más minuciosa de los problemas suscitados por la situación actual. Por ejemplo, se elaboró una declaración más nítida de las dificultades que los países en desarrollo tenían que afrontar y que se derivaban de los cambios globales contemporáneos. Al mismo tiempo se explicó la aspiración de esos países a participar en las nuevas formas de vida (nº 6). Se describió con más detalle la ruptura con la tradición por parte de muchos jóvenes, y lo mismo se hizo con el individualismo ético que plasma modernas formas de vivir (nn. 6 y 30). Claro que tampoco en esta fase de la labor se sobrepasaron ciertos límites. La descripción del mundo moderno del trabajo delata el hecho de que en este ámbito no hubo estrecha colaboración con los expertos, aunque, a propósito de este texto, se escuchó en las subcomisiones la voz de algunos laicos (nº 33).

En tercer lugar, en su totalidad, la revisión del texto condujo a reflexiones teológicas más vigorosas sobre los diversos problemas. Se nombraron de una forma más clara las clases de conducta pecadora que aparecen en varios ámbitos de la vida. Sin embargo, hay que señalar que el pecado se discutió únicamente con respecto a las relaciones seculares y no en relación con la Iglesia. Tan sólo de manera esporádica se admitió una historia eclesiástica de pecado, y en esos casos se hizo con grandes restricciones. El resultado fue que extensas secciones de la totalidad del esquema parecían algo así como una exhortación moral. El misterio de Cristo es, desde luego, el tema de discusión a través de todas las secciones y de conformidad con la perspectiva propia de cada una de ellas. Pero a menudo resulta difícil ver cómo ese misterio de Cristo actúa en la Iglesia, qué efectos históricos concretos produce en la Iglesia o cómo, dada la historia eclesiástica de pecado, aparecen llamamientos colectivos a la conversión y a la reforma.

Sin embargo, la revisión del texto consiguió fundamentar la igualdad humana, la justicia social y los correspondientes derechos humanos básicos. Y lo hizo no sólo filosóficamente, sino también teológicamente, refiriéndose al concepto de la persona hu-

mana como imagen de Dios y a la redención⁵⁷. En tales pasajes, el Concilio sobrepasó la manera anterior de fundamentar la doctrina social de la Iglesia mediante el recurso al derecho natural.

Después de describir las tendencias generales en la labor de revisión, hemos de dirigir nuestra atención a cuatro problemas que preocupaban especialmente al Concilio y a la opinión pública: el ateísmo; la guerra y la paz, y la comunidad de naciones; la propiedad; y el control de la natalidad. Eran problemas explosivos de índole política (incluida la política eclesiástica) y habían despertado un extenso interés público y suscitado problemas que debían plantearse en la política eclesiástica.

d) *El problema del ateísmo y su condena*

La discusión del ateísmo en el aula conciliar se realizó a alto nivel. Máximos IV acentuó el carácter complejo del ateísmo moderno e instó al Concilio a que estudiara sus causas. König mencionó las diversas razones históricas para el ateísmo y se refirió a las diferentes maneras de negar a Dios y a las posibles respuestas a las mismas. Florit habló de la estrecha relación entre el ateísmo y las ideologías económicas o sociales. Arrupe, superior general de los jesuitas, investigó el fenómeno del ateísmo en la sociedad moderna y exhortó a que la Iglesia emprendiera una acción concertada. Los obispos Hnilica y Rusnack, así como el cardenal Slipyi, describieron sin paliativos la persecución de la religión y del cristianismo en los países comunistas. Wojtyla distinguió cuidadosamente entre el ateísmo como opción personal y el ateísmo como una ideología y un sistema políticos. El obispo Marty, prelado de la *Mission de France*, efectuó una distinción parecida desde un punto de vista occidental. Durante la discusión se instó a que interviniera en el estudio del tema la Secretaría para los no creyentes, presidida por el cardenal König. La discusión en el aula suscitó un eco considerable en la prensa, por ejemplo, en publicaciones rusas⁵⁸.

Para la revisión del texto se creó una comisión especial presidida por König y por Šeper. Se añadieron a ella otros tres obispos procedentes del bloque comunista: Aufderbeck (Erfurt), Hnilica (jesuita checo residente en Roma) y Kominek (Wroclaw [= Breslau]). En la comisión figuraban también teólogos como De Lubac, Daniélou, Miano y Girardi.

El texto elaborado por esta comisión abarcaba los números 19-21. En el n° 19 se hizo una descripción de las diversas formas de ateísmo. La lista incluía la negación deli-

57. Cf. el n° 29.

58. Lo delicada que era la cuestión de una condena formal del ateísmo por el Concilio podemos verlo por las anotaciones efectuadas por Willebrands, quien, por orden del Vaticano, visitó al patriarca de Moscú y le invitó a que enviara observadores de la Iglesia ortodoxa rusa. La cuestión de la posible condena del comunismo por el Concilio constituía la más importante objeción de las autoridades ortodoxas. Finalmente, pero sólo en el último minuto, el arzobispo Nikodim llegó, en representación del patriarca de Moscú, para asistir a las ceremonias de clausura del Concilio. Como está claro, en Moscú se estaba decidido a esperar a que se efectuaran las votaciones definitivas sobre la constitución pastoral. Acerca de las reacciones de la prensa rusa, cf. Wenger IV, 168s.

berada de Dios, así como el agnosticismo; hablaba de las razones científicas, metodológicamente dudosas, que se daban para el rechazo de una verdad absoluta, y se mencionaban también las diversas formas adoptadas por un ateísmo que brotaba de una protesta ética contra el sufrimiento, o que se basaba en los efectos de la religión sobre la vida humana. En este contexto se hizo referencia al hecho de que los cristianos tienen su parte de culpa en la aparición del ateísmo, por cuanto el ateísmo ha surgido a veces como una reacción crítica contra la religión, especialmente contra la religión cristiana.

Se distinguió entre estas clases de ateísmo y un ateísmo «sistemático», típicamente moderno, que, según se consideraba, surgía esencialmente del hecho de que los seres humanos se consideran a sí mismos como su propia finalidad, completamente autónoma. Tal antropología puede convertirse también en la ideología predominante en los Estados. La descripción de las relaciones de la Iglesia con el ateísmo (en el nº 21) acentúa varias veces la afirmación de que la fe en Dios no reduce en absoluto la dignidad de la persona humana.

El remedio propuesto contra el ateísmo no es sólo la enseñanza, sino también, y por encima de todo, el testimonio vivo dado por los cristianos y por la totalidad de la Iglesia. A los ateos se los puede conducir únicamente al cristianismo mediante un diálogo sincero y prudente. Es curioso que, en un mundo marcado por la ciencia, la comisión hablara escasamente de las cuestiones epistemológicas y de las cuestiones que surgen de la manera moderna de hablar acerca de Dios, al igual que habló escasamente de las posibles consecuencias que se derivaban de ello para la predicación y la teología de la Iglesia.

Cuando se presentó el texto el 15 de noviembre de 1965, Garrone explicó su estructura: «Esta manera de proceder pareció a la comisión que era plenamente consecuente no sólo con la finalidad pastoral del Concilio, sino también con la voluntad expresada por los pontífices Juan XXIII y Pablo VI. Fue una decisión adoptada después de que la comisión se ocupara varias veces de esta cuestión, especialmente antes de la discusión en el aula y, sobre todo, después de las intervenciones de los padres conciliares»⁵⁹. Este pasaje, que no se encuentra en el texto escrito de la explicación dada por el obispo, indica que la revisión efectuada por la comisión presidida por König y Šeper, fue aprobada por Pablo VI. En todo caso, el texto presentado daría origen, una vez más, a un importante debate.

e) *Las obligaciones sociales de la propiedad*

En la Comisión Mixta se produjo un intenso debate sobre la exposición del nº 73: el hecho de que los bienes terrenos están destinados para beneficio de todos. La cuestión acerca de la comprensión teológica de la propiedad privada, incluida la propiedad de los medios de producción, era una cuestión políticamente explosiva. La cuestión afectaba a la nacionalización de la propiedad, a la expropiación de fincas, a la formación de cooperativas y colectividades, y al establecimiento de empresas de propiedad nacional. La

59. Citado por Wenger IV, 162s.

cuestión de la reforma agraria era en aquel tiempo extraordinariamente controvertida, especialmente en Latinoamérica. Con esta cuestión de la propiedad privada se hallaba asociado el desacuerdo global acerca de las formas competitivas de la economía: la economía de planificación comunista, con su extenso programa de nacionalización, frente a la economía de mercado, propia del capitalismo. La subcomisión ofrecía un texto que debilitaba o incluso omitía toda una serie de afirmaciones del esquema que se habían discutido en el aula. No se siguió hablando ya acerca de la «finalidad» o del «destino» de los bienes terrenos para beneficio de todos; se omitió de esta forma una idea clave en la doctrina de Tomás de Aquino acerca de los bienes terrenos. Juan XXIII había expresado igualmente esta idea en sus encíclicas. Se suprimieron asimismo las siguientes declaraciones: los seres humanos «no deben considerar nunca los bienes terrenos que poseen como propiedad suya, sino como propiedad común». La frase final fue atenuada también en gran manera; decía así originalmente: «Los que viven en la pobreza tienen el derecho a obtener de los bienes poseídos por otros lo que ellos necesitan para sí mismos y para sus familias».

Un vivo debate se desarrolló en la comisión acerca del concepto teológico de la propiedad. Ancel, Moralejo, McGrath, Henríquez, Doumith, Fernández, Butler, Poma y Spanedda pidieron que se volviera al texto anterior. La doctrina de santo Tomás fue compendiada detalladamente: Dios tiene la intención de que el género humano posea en común los bienes terrenos. La institución de la propiedad privada es la organización jurídica de esta referencia fundamental de la propiedad, una organización necesaria precisamente a causa de la dignidad y de la responsabilidad del ser humano. Sin embargo, no suprime las responsabilidades sociales fundamentales asociadas con la propiedad. Tan sólo sobre esta base puede someterse a crítica adecuada no sólo el capitalismo liberal, sino también el comunismo. Después de una discusión a fondo, se decidió regresar al texto anterior; se introdujeron pequeños cambios, como fue una referencia a la doctrina de Tomás de Aquino sobre las propiedades terrenas. Será difícil sobreestimar la importancia que tuvo a largo plazo esta decisión.

f) Los fines del matrimonio y el control de la natalidad

Las discusiones mantenidas en el aula habían mostrado que la mayoría y la minoría no habían tratado detenidamente de los temas relativos a los objetivos o fines del matrimonio y a las relaciones existentes entre unos y otros, y acerca del tema del control de la natalidad. El cardenal Browne había defendido la estricta subordinación de la vida matrimonial a la procreación de hijos. En contraste con ello, el cardenal Léger, miembro también de la Comisión Mixta, había acentuado el carácter personal del matrimonio moderno y había rechazado, no menos decididamente, la subordinación de esta finalidad del matrimonio a la procreación y crianza de hijos. Las posturas adoptadas con respecto al control de la natalidad eran también discrepantes.

Puesto que el Papa se había reservado para sí la decisión acerca del control de la natalidad y había establecido una comisión especial para resolver el problema, se decidió

dejar la revisión del texto para que la efectuara la subcomisión pertinente y *algunos* miembros de la Comisión Pontificia⁶⁰. Cuando Dearden, presidente de la subcomisión acerca del matrimonio, presentó el texto revisado, dijo que la subcomisión había tratado de «tirar por el camino de en medio»⁶¹. Por una parte, dicha subcomisión no había querido anticiparse a los resultados a que llegara la Comisión Pontificia, mientras que, por otra parte, deseaba tener en cuenta los argumentos y enmiendas deseadas que habían sido solicitadas por ambos grupos. Si seguimos el intenso debate que se desarrolló en la Comisión Mixta, tal como lo recoge Tromp en su informe, nos sorprenderá el hecho de que los propugnadores de la doctrina tradicional acerca de la subordinación del amor conyugal a la procreación de hijos defendían su postura con gran rigor y claridad, y querían que esa postura quedara insertada en el texto. Es verdad que se evitó hablar de los fines primario y secundario del matrimonio, pero el punto en cuestión se hallaba claramente formulado⁶². Léger presentó objeciones, pero no fue capaz de imponerse. A petición suya se añadió únicamente la frase que decía que «los cónyuges eran los responsables ante Dios, ellos mismos y ningún otro», en cuanto al juicio sobre cuántos hijos iban a tener. Los doce miembros de la Comisión Mixta que votaron contra esa adición eran claramente conscientes de la posibilidad de que una negación de esa autoridad de los progenitores pudiera tener fatales consecuencias: instituciones civiles o internacionales podían promulgar leyes que determinaran cuál debía ser el crecimiento de la población.

Así que la tendencia básica del texto permaneció sin cambios, aunque muchos detalles se expusieron más claramente. Acerca del tema del control de la natalidad, se adujeron criterios explícitos por los cuales debían regirse las parejas casadas. La sección terminaba con la exhortación dirigida a «los hijos de la Iglesia para que, en la cuestión del control de la natalidad, no siguieran caminos que no hubieran sido aprobados por el magisterio»⁶³. A causa de la existencia de juicios divergentes sobre muchas cuestiones, el texto condujo también a considerables complicaciones cuando fue presentado de nuevo.

En todos estos aspectos, resulta sorprendente lo poco que los padres y la comisión se enfrentaron con la realidad de las relaciones entre los sexos en las sociedades modernas y con las cuestiones relativas a las leyes civiles que reglamentaban el matrimonio, la familia y las relaciones entre los sexos. No da la impresión de que, en las reuniones de la Comisión Mixta, se acogieran en gran manera las observaciones formuladas por los laicos sobre la espiritualidad del matrimonio y sobre las dimensiones espirituales de la vida conyugal y familiar. Los intereses de los miembros de la comisión se centraban en los dos problemas mencionados anteriormente.

60. La subcomisión estaba constituida por los obispos Dearden, Colombo, Van Dodewaard, Petit, Morris, Castellano, Heuschen y Scherer; los expertos eran Heylen, Lambruschini, Géraud, Delhay, Prignon, Schillebeeckx, Van Leeuwen y los auditores laicos Minoli, Work, Adjakpley y el señor y la señora Álvarez. Los miembros añadidos, que procedían de la Comisión Pontificia, eran Visser, secretario de esa comisión, juntamente con Fuchs, Zalba y Ford. Cf. la lista en Wenger IV, 187.

61. RT, 51.

62. Cf. el n° 54.

63. Cf. el n° 55.

g) *La guerra y la paz, y la comunidad internacional de naciones*

El problema de la guerra y la paz, y las tareas de una comunidad internacional de naciones fueron discutidas por los padres conciliares inmediatamente después del viaje del Papa a Nueva York y del discurso pronunciado por él en la sede de las Naciones Unidas. Los problemas centrales eran la disuasión por el terror y la condena de la guerra moderna y de las armas científicas, por un lado, y la afirmación de un derecho a la autodefensa, por el otro lado. Se discutieron también los problemas de los armamentos, la producción de armas de destrucción masiva y la cuestión de los derechos inherentes a la soberanía nacional, cuestiones que se encontraban conectadas, todas ellas, con el derecho a la autodefensa. Se discutió igualmente la creación de instituciones internacionales para la salvaguardia de la paz en el mundo. Finalmente, se discutió también la negativa a prestar el servicio militar por razones de conciencia. En la discusión en el aula conciliar, resultó notable el hecho de que los obispos de los Estados Unidos apenas tomaban parte en las discusiones, aunque la política de disuasión y la estrategia de la Guerra fría eran esencialmente responsabilidad de los Estados Unidos.

Como resultado de la discusión, la subcomisión presidida por Schröffer presentó un texto formulado de nuevo casi por completo. Al hacer luego su presentación en el aula, Hengsbach insistió en que la comisión había tratado de conservar la sustancia de la doctrina contenida en el texto anterior, pero había cambiado fundamentalmente la organización del texto y su expresión. Además, la comisión había tenido bien presentes a las innumerables víctimas de una posible nueva guerra, así como los conflictos morales con que tenían que enfrentarse los dirigentes políticos y militares, que debían combinar la obligación de defender los derechos de sus pueblos con la obligación de evitar un fratricidio universal. Sobre este trasfondo, la comisión se esforzó en ofrecer argumentos claros y vigorosos sobre la sustancia de la cuestión, pero también trató de ser circunspecta a la hora de presentar el tema y de no sucumbir a la casuística o a una argumentación desarrollada a nivel puramente emocional⁶⁴. La nueva organización del texto fue la labor primordial de la Comisión Mixta, ya que la subcomisión se había atendido casi enteramente al antiguo esquema XIII. Como resultado de los reajustes en la disposición del texto por obra de la Comisión Mixta, se aclararon considerablemente los problemas modernos de la guerra y la postura adoptada ante ellos por el Concilio.

El proemio y el n° 82 sobre la naturaleza de la paz volvieron a redactarse en gran parte. El proemio, aunque no excluía las formas de legítima defensa, mencionaba expresamente a quienes, en vista de la situación actual, renuncian a la violencia ateniéndose al espíritu de Cristo. Estas observaciones iban seguidas por una primera sección, algo extensa, que se ocupaba de la evitación de la guerra. En esta sección se describía la situación actual y se mencionaban las armas científicas modernas, así como las armas secretas y el terrorismo. Por otro lado, se invocaban los principios internacionales del derecho natural y del derecho internacional, y de manera particular se condenaba estrictamente

64. Cf. Wenger IV, 275.

tamente el genocidio. Se destacaron los intentos por refrenar la guerra y por recalcar la importancia de los tratados internacionales; se hizo un llamamiento a una mentalidad centrada en la paz y se exigió que hubiera leyes que reglamentaran la negativa a prestar el servicio militar, especialmente cuando las personas que expresaban tal negativa realizaban otros servicios en beneficio del bien público.

Puesto que el peligro de guerra no quedaba desterrado por los medios mencionados hasta entonces, se dejaba a merced de los dirigentes de los Estados y de las autoridades responsables la posibilidad de planificar la legítima defensa de su propio pueblo. Sin embargo, en la sección siguiente se condenó enérgica y solemnemente la guerra total. Por «guerra total» se entendía toda acción militar encaminada a la destrucción de ciudades enteras y de sus habitantes. Este juicio se extendió tanto más a la destrucción de extensas regiones.

La siguiente sección (nº 85) hablaba de la carrera de armamentos y acerca de la idea engañosa de que un orden de paz puede edificarse sobre la disuasión mutua por el terror. Finalmente, había una extensa sección, completamente nueva, sobre la prohibición de emprender la guerra y sobre las medidas internacionales para evitarla. En este punto el texto desarrolla la idea, presentada con gran autoridad por Ancel, de prohibir la guerra y de crear una supervisión internacional de esta prohibición mediante una institución internacional como las Naciones Unidas. Una visión retrospectiva de la historia demuestra que esta política de paz, ampliada gracias a una política de medidas encaminadas a edificar la confianza mutua, era eficaz, al menos en principio. Pero una visión retrospectiva de la actualidad demuestra lo mucho que las potencias dominadoras sienten al mismo tiempo la tentación de hacer caso omiso de tales políticas.

El nº 87, el primer artículo que hablaba de la edificación de la comunidad internacional, contenía una aportación importante, y formulada de manera nueva, sobre las causas que en los tiempos modernos solían dar origen a repetidos conflictos internacionales. El texto describía también la conexión indisoluble entre una política de paz y una política de desarrollo, entre la salvaguardia de la paz y la labor en pro de una comunidad humana integrada.

Después de una extensa discusión en la Comisión Mixta, la comisión de redacción elaboró un texto que pudiera presentarse a los padres, conservando el antiguo título de «Constitución pastoral». En estrecha colaboración con los presidentes de las subcomisiones, la comisión de redacción completó los primeros capítulos del esquema a comienzos de noviembre. El día 8 de noviembre la redacción de la primera parte estaba terminada y el 9 de noviembre lo estaba la segunda parte. La imprenta de la editorial del Vaticano trabajó con tanta rapidez que fue posible distribuir el texto a los padres en el aula conciliar durante los días 12 y 13 de noviembre. Tromp informaba de que, en la noche del 9 de noviembre, la pequeña comisión de redacción, integrada por Haubtmann, Moeller, Tucci y Hirschmann, estuvo trabajando hasta las cinco de la madrugada. Como era de esperar, el texto impreso contenía una serie de errores tipográficos; Tromp hacía notar: «Es un milagro moral que esos errores fueran tan pocos»⁶⁵.

65. RT (14 de septiembre - diciembre de 1965), 86.

h) El «*Textus recognitus*» y las votaciones (del 15 al 17 de noviembre)

Aun antes de que se distribuyera el folleto que contenía el texto revisado, comenzó entre bastidores una lucha sobre ese texto. Inmediatamente después de que terminara la labor de la Comisión Mixta, el padre E. Lio, teólogo franciscano que trabajaba en Roma y uno de los expertos que formaba parte de dicha comisión, envió al cardenal Ottaviani una declaración acerca de lo que se sostenía acerca del matrimonio y la familia. Pretendía que se habían silenciado deliberadamente elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia y que el texto «estaba compuesto desde una perspectiva opuesta a la de la Iglesia»⁶⁶. Como prueba de su afirmación, Lio apelaba al concilio de Florencia⁶⁷, al Catecismo del concilio de Trento, al Código de Derecho Canónico, a la encíclica *Casti connubii*, a una declaración del Santo Oficio en el año 1944, a la alocución de Pío XII a las comadronas en 1951 y al sínodo romano celebrado en tiempo de Juan XXIII⁶⁸. Denunciaba también un segundo hecho, a saber, que la comisión, deliberadamente, no había dicho nada acerca de la malicia intrínseca del onanismo marital por la razón de que el amor conyugal, una finalidad igualmente esencial del matrimonio, podía legitimar tal onanismo. Lio terminaba sus observaciones con la afirmación de que esas declaraciones, en su forma actual, no podían ser aprobadas por el Concilio y de que, en el peor de los casos, tendría que haber una subsiguiente explicación de que permanecía sin cambio alguno la doctrina de la Iglesia sobre la finalidad primaria del matrimonio y sobre la malicia intrínseca del onanismo conyugal, a pesar de lo que el Concilio decía.

Una segunda iniciativa procedía de otro consultor de la Comisión Mixta, el dominico Gagnebet. Criticaba en su totalidad el esquema XIII, a causa de la prisa con que se había procedido a su redacción; sugería, como única escapatoria, el que se aceptara la alocución de Pablo VI a las Naciones Unidas como un texto conciliar, asociándola con algunos extractos de la primera parte del esquema, y proponiendo que, más tarde, comisiones o sínodos episcopales siguieran trabajando sobre el resto del esquema.

El día 4 de noviembre Ottaviani envió ambos textos a Pablo VI, juntamente con una carta de su propia pluma. Comenzaba su carta diciendo que esas personas eran consultores del Santo Oficio y profesores de facultades teológicas de Roma. Añadía: «Puesto que esas reservas me parece que constituyen el eco de muchas otras críticas del esquema formuladas por obispos y expertos contra este esquema, yo considero como obligación mía el dárselas a conocer a Vuestra Santidad, porque pienso que no tendría objeto comunicárselas a otros miembros de la Comisión Mixta, dada la mentalidad de la mayoría de los padres que constituyen esa comisión»⁶⁹. Una iniciativa parecida la emprendió el padre John Ford SJ contra el capítulo sobre el matrimonio.

Mientras se producían esas iniciativas en el trasfondo, los asuntos del Concilio seguían su camino. El texto revisado fue presentado en los días 15 y 16 de noviembre. Al

66. Cf. Documentos de Medina II, 4.

67. Cf. DH 1327.

68. Cf. DH 3700-3724: 3838; art. 493.

69. Documentos de Medina II, 4.

comienzo de la votación sobre los distintos números del esquema XIII, se distribuyó como complemento un folleto que contenía el informe general de Garrone acerca del texto revisado, el informe de McGrath sobre el proemio y el informe de Hengsbach sobre la segunda parte del esquema.

Para gran sorpresa de la minoría, todas las partes del esquema XIII fueron aprobadas por más de dos tercios de los votos. Los mayores bloques de votos negativos se emitieron contra la parte primera, capítulo cuarto, nn. 40-42 (113 votos en contra) y 43-45 (112 votos en contra). En la parte segunda hubo 140 votos en contra del capítulo primero, nn. 54-56; en el capítulo quinto, los nn. 81-86 recibieron 144 votos en contra.

En su totalidad, la parte primera y el capítulo primero recibieron 453 votos de *placet iuxta modum*; 467 *modi* se referían al capítulo tercero. En la parte segunda, el capítulo primero recibió 484 votos de *placet iuxta modum*; el capítulo tercero, 469 *modi*; y el capítulo quinto, 523. Las reglas para la votación determinaban que para los distintos números no podía haber más que votos a favor o votos en contra, mientras que para capítulos enteros podía emitirse también un voto de *placet iuxta modum*. El número total de votos emitidos oscilaba en los distintos escrutinios entre 2113 (mínimo) y 2260 (máximo). Un análisis minucioso de los votos emitidos en contra muestra que setenta y cuatro padres rechazaron los nn. 19-22, que trataban del ateísmo. Los nn. 40-42 y 43-45, que mostraron (en cada grupo) más de 100 votos en contra, se ocupaban en general de la función de la Iglesia en el mundo y de lo que la Iglesia recibe del mundo, una perspectiva que no resultaba familiar y que originaba confusión en los círculos conservadores. Los nn. 51-53, que recibieron 91 votos en contra, trataban del matrimonio y de la familia en el mundo contemporáneo, de la santidad de esas instituciones y del amor conyugal. Los nn. 54-56, que recibieron 140 votos en contra, trataban de la fecundidad en el matrimonio. Los nn. 81-86, que trataban de la paz y la guerra, recibieron 144 votos en contra.

Nuevamente las comisiones se enfrentaron con una tarea apremiante. Los *modi*, que debían presentarse por escrito, llenaban 220 páginas escritas a máquina y reproducidas por multicopista, y debían quedar evaluadas para el 29 de noviembre. Se acordó que la Comisión Mixta se ocupara únicamente de los *modi* que habían sido admitidos por las correspondientes subcomisiones. Por otro lado, cada obispo que participaba en la Comisión Mixta tenía el derecho de retornar a cualquier *modus* particular durante las discusiones, si lo consideraba necesario. Como resultado, las cuestiones más extensamente discutidas fueron, otra vez más, el ateísmo, el matrimonio, y la guerra y la paz. Cada una de estas tres cuestiones originó de nuevo serias complicaciones.

i) ¿Una violación de las reglas de procedimiento?

El día 1 de noviembre, es decir, el día antes del debate en la reunión plenaria del Concilio, la revista *Concretezza* sacó a la luz una carta dirigida a la Secretaría general del Concilio, en la que se pedía una condena explícita del comunismo. Circuló el rumor de que el obispo Carli había iniciado el asunto; de que 450 padres habían firmado la

carta y de que la subcomisión de redacción no la había tenido en cuenta. De hecho, tal carta contenía sólo 332 firmas. El día 4 de diciembre, *La Civiltà Cattolica* publicó la lista de los veinticinco signatarios originales; ni Carli ni Lefebvre se contaban entre los veinticinco. La declaración fue enviada a tiempo a la Secretaría general y fue transmitida por ésta a la secretaría de la Comisión Mixta. Mons. Glorieux no envió ese texto a ninguno de los padres. ¿Lo hizo intencionadamente? Glorieux sostuvo más tarde que había sido un descuido debido al exceso de trabajo.

En los días 15 y 16 de noviembre, durante los que el texto revisado fue presentado, los signatarios de la carta distribuyeron un texto que contenía una vigorosa condena del comunismo. Sus palabras clave eran: «Hay que condenar el comunismo no sólo porque está corrompido por el ateísmo, sino también porque el magisterio de la Iglesia ha declarado que el comunismo está pervertido intrínsecamente por los graves errores con los que está unido indisolublemente»⁷⁰. El nuevo texto contenía 200 firmas.

¿Cómo se ocupó la comisión de esta demanda? Al presentar la *expensio modorum* en diciembre, Garrone explicó que la comisión no estaba preparada para aceptar este *modus*, pero en el lugar del texto en el que se condenaba explícitamente el ateísmo, se introdujo una referencia a condenas anteriores. De hecho, en el texto revisado del 2 de diciembre se hacía referencia a la encíclica *Divini redemptoris* (del 19 de marzo de 1937) de Pío XI, a la encíclica *Ad apostolorum principis* (del 29 de junio de 1958) de Pío XII, a la encíclica *Mater et magistra* (del 15 de mayo de 1961) de Juan XXIII y a la encíclica *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1961) de Pablo VI.

Resulta curioso cómo se trató la vulneración del reglamento conciliar. Carli se dirigió al Consejo de presidentes, describió los hechos del caso y preguntó si se había violado el reglamento conciliar y si el comunismo debía condenarse expresamente en el esquema XIII. El cardenal Tisserant, presidente en funciones del Concilio, no hizo absolutamente nada a este respecto. Finalmente, el 26 de noviembre, Pablo VI convocó a Tisserant y a Cicognani, así como a Garrone, a Dell'Acqua y a Felici. Se pidió a Felici que informara sobre el caso y sobre su solución. Felici admitió que de hecho se había violado el reglamento conciliar, pero alegó que no se había hecho para realizar una mala pasada. Sugirió que la petición se recogiera expresamente en la *expensio modorum*. Hizo notar que el tema había sido asunto del Consejo de Presidentes. Tisserant explicó que él no había convocado al Consejo de presidentes porque el cardenal Wyszynski pertenecía a él y este cardenal se hallaba muy apegado a sus propias ideas sobre el comunismo.

El Papa aprobó el rumbo seguido por la Comisión Mixta y estuvo de acuerdo en que no se hiciera una nueva condena expresa del comunismo. No se deseaba abordar una vez más esta cuestión ni promover agitadas interpretaciones políticas. Por otro lado, era admisible mencionar en nota a pie de página las anteriores encíclicas. Tan sólo el 26 de noviembre —es decir, después de su reunión con el Papa— Tisserant escribió para informar a los demás miembros del Consejo de presidentes y les envió una copia de la carta de Carli⁷¹. En todo este asunto el Concilio estaba siendo manipulado.

70. Citado por Wenger IV, 165.

71. Cf. AS V/3, 609-610.

j) *La cuestión del matrimonio y los «modi» pontificios*

Cuando se llegó a revisar los *modi* sobre las cuestiones del matrimonio y de la familia, se decidió que la subcomisión competente y algunos miembros de la Comisión Pontificia emprendieran conjuntamente la tarea⁷². Esta participación de la Comisión Pontificia no modificaba en nada la orientación global de la subcomisión, porque tan sólo dos obispos de la subcomisión tenían derecho a voto y el obispo Reuss era favorable a la mayoría. La labor del grupo quedó terminada el 20 de noviembre.

Durante esta fase de la labor, Mons. Colombo, el teólogo del Papa, convocó una reunión extraconciliar de las dos comisiones con el fin de discutir las siguientes cuestiones: «¿Cómo debe resolverse el problema pastoral de la moralidad conyugal en el terreno del control de la natalidad? ¿Qué es lo que una persona con cura de almas debe decir en el futuro inmediato? ¿Qué consejo hay que dar en el confesionario?»⁷³. Colombo formuló estas preguntas con el fin de estimular una discusión radical sobre cómo había que proceder en la Iglesia de acuerdo con el texto redactado. Ford y Visser pensaban que era mejor no publicar el texto en su forma actual, por la razón de que dicho texto sólo podía originar confusión, a menos que fuera acompañado por un discurso del Santo Padre o por un comentario que garantizara la continuidad de la doctrina sobre el matrimonio. La mayoría se opuso a esta idea y señaló las cuestiones todavía no resueltas, de las que debe ocuparse la Comisión Pontificia. Entre los días 21 y 24 del mes de noviembre, Ford mantuvo una conversación con Pablo VI, en la que hizo la advertencia de que el silencio del Concilio sobre el control de la natalidad originaría una situación en la que la gente consideraría las anteriores enseñanzas de los Papas como abiertas a la libre discusión⁷⁴.

El 21 de noviembre, la subcomisión sobre el matrimonio y los teólogos de la Comisión Pontificia sobre cuestiones matrimoniales celebraron una reunión conjunta en el Colegio belga. El informe de esta reunión mostraba que había un genuino deseo de llegar a una solución de avenencia⁷⁵. Binz, Petit y Lambruschini pensaban que era preferible retirar el texto, porque su silencio iba a originar confusión e iba a permitir que se dedujeran conclusiones divergentes acerca de la doctrina tradicional. Por el contrario, la gran mayoría pensaba que una retirada del documento originaría decepción, porque las esperanzas de los fieles eran muy intensas. La mayoría, aunque quería que se mantuviera el texto, reconocía que había en él algunos puntos débiles. Los esposos Álvarez acen-tuaron vigorosamente los elementos positivos del esquema.

72. Se trataba de los obispos Binz y Reuss y de los teólogos Fuchs, Visser, Ford, Zalba, De Loch, Auer, De Lestapis, Perico, Anciaux y De Riedmatten (secretario). A causa de una enfermedad, Anciaux no participó en la labor.

73. Cita tomada de Jan Grootaers, *Le tre letture dello «schema XIII», con particolare riferimento al capitolo sul matrimonio*: Quesitalia 9 (1966) 32.

74. Cf. *ibid.*, 33.

75. Cf. el informe sobre este encuentro, redactado por De Riedmatten y enviado a la Secretaría de Estado, sin mostrárselo a Heylen (Documentos de Tucci XIX, 5). El informe de Heylen dice que la reunión se celebró el 21 de noviembre, mientras que De Riedmatten, por error, indica como fecha el 22 de noviembre. Entre los Documentos de Prignon hay también anotaciones tomadas por Delhay durante la reunión.

Durante esta reunión, De Locht sugirió que, por el momento, *dubitante ecclesia* [por hallarse en duda la Iglesia], se redactara un esquema breve con cinco secciones. Visser y Ford pensaban que, si el documento se publicaba, debía ir acompañado por un discurso del Papa que desvaneciera todas las confusiones e hiciera resaltar la continuidad existente en las enseñanzas del Magisterio. El resultado de las discusiones fue que «los miembros de ambas comisiones apoyaban unánimemente el texto conciliar»⁷⁶. Sin embargo, a pesar de esta unanimidad, las personas con sentido realista sabían que no se había ganado aún la partida. Antes de la discusión en el seno de la Comisión Mixta, el 24 de noviembre, Van Dodewaard manifestó confidencialmente a Dupont que él «aguardaba dificultades. Colombo las había aportado a la subcomisión..., pero los demás las menospreciaban, a pesar de la oposición de esta persona»⁷⁷.

Mientras tanto, entre bastidores se había ido preparando la secuencia de los acontecimientos para los siguientes días. El 22 de noviembre, Colombo mantuvo una conversación con Ford, quien le entregó sus propios *modi* sobre el matrimonio. Con arreglo al primer *modus*, el uso de anticonceptivos debía mencionarse explícitamente, acompañado por una referencia a la *Casti connubii*. Un segundo *modus* explicaba la inviolabilidad de la vida humana; un tercer *modus* quería que se hiciera una referencia explícita a la *Casti connubii* cuando se trataran cuestiones relativas al control de la natalidad. En una carta dirigida a Pablo VI, Colombo acentuaba que se hallaba de acuerdo con Ford en que estos *modi* «eran necesarios, incondicionalmente necesarios, especialmente el segundo»⁷⁸.

En ese mismo día o al día siguiente, Colombo recibió las observaciones de Lio juntamente con los cuatro *modi* que Lio quería introducir en el esquema⁷⁹. El primer *modus* quería que se hiciera una presentación más equilibrada del bien que es el amor conyugal y del bien que los hijos representan. Lio pensaba que era innecesario emplear en un documento pastoral los términos técnicos de «fin primario» y de «fin secundario». Instó a que, sin entrar en discusión sobre la jerarquía de los fines del matrimonio, se acentuara más claramente que los hijos son «la finalidad más excelente del matrimonio». En cuanto al segundo *modus*, Lio pensó que era necesario que se acentuara más claramente que seguía estando en vigor la interpretación de la ley moral que el Magisterio había expuesto de manera solemne y constante sobre el tema de la castidad conyugal. La finalidad del tercer *modus* era presentar la castidad conyugal como el medio para superar las inevitables dificultades del matrimonio. Finalmente, Lio pensaba que era oportuno explicar en nota a pie de página que el Concilio no tenía intención de resolver todos los problemas asociados con el control de la natalidad. Con este fin se había establecido una comisión especial.

76. Informe de Heylen (escrito a máquina y copia manuscrita).

77. JDupont, 11 de noviembre de 1965, 215.

78. Documentos de Tucci XIX, 5. La carta iba acompañada por los *modi* propios de Colombo, aunque nosotros conocemos únicamente los de Ford.

79. Las observaciones de Lio, que fueron entregadas a Ottaviani y transmitidas por carta al Papa el día 4 de noviembre, fueron distribuidas ulteriormente. Las encontramos, con fecha del 22 o del 23 de noviembre, entre los Documentos de Medina, de Tucci, de Heylen y de otros. Además, el 23 de noviembre, Colombo envió a Tucci un texto alterado (cuatro modificaciones) (Documentos de Tucci XIX, 9).

En su memorando dirigido al Papa, Colombo tomaba muy en serio «los puntos, verdaderamente muy importantes, expuestos por el Padre Lio», que «no se hallan enteramente infundados; merecen ser tenidos en cuenta seriamente, dada la importancia del tema»⁸⁰. El teólogo milanés pensaba que el esquema daba la impresión de contener una desproporción entre el bien del amor conyugal y la obligación de los progenitores de procrear, con desventaja de esta última obligación. Esto conducía a la conclusión de que el Concilio no seguía verdaderamente la enseñanza del Magisterio, sino que trataba de abandonarla. Por otro lado, Colombo creía que en un documento pastoral, dirigido por igual a todas las personas de buena voluntad, no era necesario reafirmar los fines del matrimonio. Sin embargo, él juzgaba que era útil, a fin de no anticipar la solución de los problemas, que el informe sobre los *modi* hiciera ver claramente que el texto conciliar no tenía intención de modificar las enseñanzas acerca de este punto ni de resolver la cuestión debatida.

Más graves eran, en opinión de Colombo, las posibles conclusiones morales que se dedujeran de la afirmación de la igual importancia de los dos fines del matrimonio (el bien de los cónyuges y la procreación). Era sumamente lamentable la resistencia de la subcomisión a seguir, en esta materia, la línea fijada claramente por la encíclica *Casti connubii*. La dificultad en esta esfera se debía al hecho de que la Comisión Pontificia había convertido esta doctrina en tema de debate, debate reforzado por la opinión de que no era imposible una revisión de la misma. Por su parte, Colombo pensaba que, a este respecto, debía tenderse a «la mayor claridad posible de expresión». Había que decir llanamente que la doctrina sobre la castidad conyugal propuesta por la *Casti connubii* y por Pío XII seguía estando en vigor y era vinculante para los fieles.

Desde el lunes 22 hasta el sábado 27 de noviembre, la Comisión Mixta celebró reuniones mañana y tarde, con un total de trece. Durante este período, la labor de las congregaciones generales estuvo suspendida y un número importante de cardenales –König, Šeper, Florit y Léger– no estuvieron presentes. La ausencia de estos cardenales, que habían desempeñado papeles tan importantes en los debates, demuestra que el clima de cansancio y agotamiento había ido difundiéndose hacia el final del Concilio.

Durante esta labor febril, cuando el Concilio se acercaba a su fin, se produjo el último gran incidente. Durante esa semana la atmósfera era tensa hasta el punto de estallar y los nervios de los miembros de la comisión estaban a flor de piel. El miércoles por la tarde, 24 de noviembre, el obispo Dearden, de Detroit, presidente de la subcomisión sobre el matrimonio, llamó al obispo Heyschen y le entregó una carta que le habían enviado a él; al final de la reunión de la Comisión Mixta, se comunicó a los miembros que se habían recibido los *modi* pontificios. El resultado fue un desaliento general, «un sentimiento de depresión flotaba en todo el local». Según Moeller y de Locht, «durante el descanso, después de la reunión, De Riedmatten y Colombo mantuvieron una conversación muy desagradable. De Riedmatten, rojo como una parrilla y muy excitado; Colombo, blanco como una sábana y en una actitud de rechazo total a lo que De Riedmatten le estaba diciendo»⁸¹.

80. Documentos de Tucci XIX, 7. El memorando (de dos páginas) de Colombo lleva fecha del 22 de noviembre.

81. Cf. JPrignon, 24 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1618, 5).

Los *modi* pontificios fueron dados a conocer en una carta de Cicognani a Ottaviani. Esa carta estaba escrita en estilo apodíctico: «Hay que mejorar algunos puntos del texto». El pasaje decisivo decía así:

Sobre todo, hay que hacer referencia al conjunto de la doctrina que ha sido expuesta, hasta el día de hoy, por el supremo magisterio de la Iglesia, especialmente y con claridad por Pío XI en la encíclica que comienza con las palabras *Casti connubii* y por Pío XII en su alocución a las comadronas; particularmente no hay que perder de vista que el contenido de esa doctrina debe considerarse como todavía vigente. Esta materia es tanto más grave y peligrosa, porque en el momento presente algunos están adoptando la opinión de que los pronunciamientos de los Papas se encuentran ya anticuados y que, por consiguiente, hay que hacer caso omiso de ellos. En segundo lugar, es realmente necesario rechazar de manera abierta los métodos y los medios por los cuales se impide la concepción, es decir, los métodos del control de la natalidad discutidos en la encíclica *Casti connubii*. Porque, en cuanto se admiten dudas sobre este tema, o se guarda silencio sobre ellos, o se insinúan opiniones sobre la necesidad de permitirlos, entonces todo ello puede ser la causa de gravísimos peligros para la manera de pensar de la gente en general.

La carta de Cicognani pedía también que se tratara de la castidad conyugal, que se ajusta a la dignidad en el uso del matrimonio. Finalmente, decía que los cuatro *modi*, aquí presentados, debían introducirse en el texto⁸².

Las cuatro enmiendas del texto se contenían en un anexo. El primer *modus* decía que el significado del matrimonio, establecido por Dios, queda oscurecido «por medios para el control de la natalidad o por otras distorsiones». En este contexto se pedía que se hiciera referencia a la encíclica *Casti connubii* de Pío XI. El segundo *modus* se ocupaba de la controversia sobre los fines del matrimonio. La palabra «también» debía eliminarse en la frase del texto revisado que decía así: «El verdadero amor conyugal... significa *también* que los cónyuges... están dispuestos a cooperar con el amor del Creador y Redentor, quien por medio de ellos aumenta y enriquece cada día su familia». El tercer *modus* decretaba que «los hijos de la Iglesia, para regular los nacimientos, no deben utilizar métodos que estén prohibidos o que vayan a estar prohibidos por el Magisterio». Aquí también el Papa pedía que se hiciera referencia a la encíclica *Casti connubii* y a la alocución de Pío XII a las comadronas. El cuarto *modus* pedía que se introdujera un pasaje sobre la necesidad de la castidad conyugal para superar dificultades⁸³.

82. Documentos de Medina II, 84; AS V/3, 604-605.

83. En cuanto al *modus* 1, cf. cap. I, p. 5, lin. 22: «Artes Anticonceptionales debent habere mentionem simul cum referentia ad Casti connubii, ita ut textus iam legatur: siquidem p[ro]p[ri]a, divortii lue, amore sic dicto libero artibus anticonceptionalibus, aliisve deformationibus obscurantur». Cf. Pius XII, Litt. Encycl. 'Casti connubii', AAS 22 (1930); Denzinger-Hünermann, 3716-2717.

Para el *modus* 2, cf. p. 2, lin. 11: «Omittatur verbum 'etiam', atque brevis haec enuntiatio in extremum periodum addatur, ad lin. 13: 'Filii sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum (bonum) maxime conferunt'».

Para el *modus* 3, cf. p. 9, lin. 28-29: «Haec dicantur: 'Quibus principiis innixi (docemus) filiis Ecclesiae in procreatione regulanda vias inire non licere, quae a Magisterio improbatae sunt vel improbentur', vel: 'Quibus principiis innixis, filiis Ecclesiae in procreatione regulanda vias inire non licet, quae a Magisterio improbatae sunt vel improbentur'. Praetera in adnotatione de duobus praestantissimis de ac materia docu-

Aquella tarde, varios cardenales comenzaron a preparar declaraciones para el día siguiente. Suenens se reunió con Heylen, Prignon y Delhayc con el objeto de elaborar contrapropuestas a los *modi* pontificios⁸⁴. Aquel mismo día (24 de noviembre) Prignon escribía: «Tenemos que esperar que se produzcan reacciones muy fuertes en la Iglesia, tan fuertes que nosotros, los expertos, creemos que sería preferible no tener en absoluto ningún texto que tener uno en esa forma». Helder Câmara se sentía alarmado; se produjeron conversaciones telefónicas con Garrone, Ancel y McGrath, quien a su vez informó a König, a J. Butler (Mombasa) y a Fernandes (Nueva Delhi), para que ellos pudieran adoptar una postura en el debate del día siguiente. Se entabló también contacto con Léger y con su grupo de trabajo.

Prignon se sentía irritado por el incidente, al igual que Léger. Si el Papa había sustraído esta cuestión a la competencia del Concilio y se la había reservado para sí mismo, no podía imponer su solución al Concilio. Además, Prignon estaba profundamente convencido de que si los *modi*, tal como habían sido presentados, debían ser aceptados, entonces el texto conciliar «sería difícilmente aceptado por los cristianos». Dada esta situación, sería preferible votar en contra⁸⁵. Principalmente el grupo belga quería que la puerta quedara abierta para posibles desarrollos ulteriores. Puesto que aún se hallaba en curso la investigación del problema, el Concilio no podía canonizar directrices controvertidas, que podían considerarse como anticuadas. En este caso el Papa no podría decir más tarde que él no estaba en contra de las opiniones del Concilio, ni podría entonces rechazar cualquier cambio.

La reunión de la Comisión Mixta, que había comenzado hacia las 9.30 del día 25 de noviembre, fue una de las más dramáticas en su historia. La postura de Cento y Browne y la de Léger, Charue y Heuschen chocaban mutuamente. Los primeros consideraban la postura del Papa como una orden, mientras que la mayoría de los padres opinaban que el Papa estaba dando simplemente sugerencias para una mejora y que, por tanto, sus *modi* debían tratarse como los demás *modi* de los padres conciliares. Se originaron, además, problemas prácticos por el hecho de que los *modi* pontificios trataban de un tema que el Papa había sustraído a la consideración por parte del Concilio. Por otro lado, el hecho de que sugerencias de tal importancia se hubieran hecho entonces, al final de la tercera lectura del texto, resultaba difícilmente armonizable con los procedimientos conciliares normales. Colombo pidió que las discusiones continuaran entre los obispos solos, sin los asesores. Se necesitaba una atmósfera diferente⁸⁶.

mentis mentio iat scilicet: de Encyclicis Litteris 'Casti connubii', AAS 22 (1930); cf. locos in Denzinger-Hünemann, 3716-3718; ac de oratione a Pio XII ad obstetrices habita, AAS 43 (1951).

Para el *modus* 4, cf. p. 9, lin. 15: «Haec addantur: '... non posse, sed ad difficultates superandas omnino requiri ut coniuges castitatem coniugalem sincero animo colant'». Citado por Grootaers, *Le tre lecture dello «schema XIII»*, 35s.

84. Cf. JPrignon, 24 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1618, 2).

85. *Ibid.*, 3.

86. «Mons. Colombo se hallaba descontento. Sugirió que se suspendiera la discusión y se continuara a la mañana siguiente en una reunión en la que tomaran parte únicamente los padres (obispos)» (JCharue, 25 de noviembre de 1965, 45). Su irritación no era sorprendente, porque entre los *modi* pontificios había uno que coincidía literalmente con el presentado por Colombo a la subcomisión el domingo y que no había sido aceptado (cf. JPrignon, 24 de noviembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1618, 4]).

En la tarde de aquel mismo día, Léger envió al Papa una declaración. Era también una petición formulada por los diez auditores laicos y un documento presentado por Riedmatter. Este último afirmaba que, al dar el Papa ese paso, quedaba invalidada la ulterior labor de la Comisión Pontificia.

En las anotaciones que Felici tomó de la subsiguiente conversación de Pablo VI con Tisserant, Cicognani, Garrone, Dell'Acqua y con el mismo Felici acerca de la violación del reglamento conciliar, hay algunas que reflejan lo agitado de la discusión y la postura apasionada adoptada por el Papa⁸⁷:

Cuando el Papa pasó a hablar entonces de las sugerencias que él había propuesto sobre la cuestión del matrimonio, expresó su decepción por las reacciones manifestadas por la comisión; él aceptaría otras formulaciones, con la sola condición de que reflejaran sus propios pensamientos: si los demás tenían sus conciencias, él también tenía la suya y debía seguirla a fin de no comprometer la doctrina auténtica de la Iglesia, doctrina que a lo largo de ese esquema no siempre estaba expresada con la necesaria claridad. Y, finalmente, ¿a qué viene hablar tanto de amor, amor, amor, sin afirmar que el fin primario del matrimonio es el *bonum proles*, el bien de los hijos? Si se condena el aborto y la occisión de hijos, ¿por qué no denunciar también la esterilización y los anticonceptivos?

En la mañana del 26 de noviembre, la Comisión Mixta tenía ya una segunda carta enviada por el cardenal Secretario de Estado. Esta carta corregía la primera. Los *modi* que se habían comunicado, debían considerarse como «consejos [*consigli*] dados por el Sumo Pontífice», y por esta razón no debían tomarse necesariamente al pie de la letra: no tenían carácter definitivo. Por eso, la mayoría de la Comisión Mixta decidió entender los *modi* del Papa como una petición con la que ellos podían estar o no de acuerdo libremente. El 27 de noviembre, Ottaviani informó al Papa acerca de los resultados de la discusión; lo hizo mediante una carta cuyo tono era más bien de resignación: «Por desgracia, la mejor parte sigue estando en la minoría»⁸⁸. En vez de hablar de métodos para el control de la natalidad, el texto decía ahora que «el amor conyugal se halla profanado a menudo por el egoísmo, el hedonismo y otras prácticas ilegítimas para impedir la concepción». Al mismo tiempo, se rechazaba la solicitada referencia a la *Casti connubii* por razones de coherencia y se la desplazaba al n° 55.

El segundo *modus* había pedido la eliminación de la palabra «también». La Comisión Mixta explicó que la palabra trataba de llamar la atención sobre el hecho de que la procreación de hijos no es el único fin del matrimonio; no había habido intención alguna de decidir acerca de la jerarquía de los bienes del matrimonio. Por eso, la comisión decidió suprimir la palabra «también» y añadir, en lugar de ella, «sin desatender los otros fines del matrimonio». Esta frase expresaba más claramente la idea.

Con respecto al tercer *modus* del Papa, Ottaviani informó de nuevo sobre un importante cambio en la redacción: la comisión se negó a aceptar la fórmula que se refería al pasado y al futuro. Su texto decía así: «A los hijos de la Iglesia... no se les permite seguir caminos que han sido condenados por el Magisterio en su interpretación de la ley

87. AS V/3, 610.

88. Cita tomada de los Documentos de Medina II, 4.

divina». A las solicitadas referencias a la *Casti connubii* y a la alocución de Pío XII a las comadronas, se añadió la alocución de Pablo VI a los cardenales (AAS 56 [1964] 581-589) y su declaración de que estas cuestiones exigían una investigación más a fondo. Se trata de la alocución pronunciada con motivo de la creación de la Comisión Pontificia sobre cuestiones de población y de familia. El texto añadía que el Concilio no pensaba directamente en sugerir soluciones concretas, ya que el Papa se había reservado el dictamen para sí mismo.

Finalmente, la comisión quiso evitar el dar la impresión de que la castidad conyugal era el único medio posible para el control de la natalidad. Por este motivo, la referencia a la castidad conyugal que el Papa había pedido en su cuarto *modus* fue introducida en un lugar diferente del solicitado por el pontífice.

El resultado mostraba que la mayoría de los miembros de la Comisión Mixta deseaban dejar en suspenso la cuestión acerca de la jerarquía de los fines del matrimonio y la cuestión de un nuevo enjuiciamiento del control de la natalidad.

El 28 de noviembre, Pablo VI tomó la carta de Ottaviani en la que éste informaba sobre la labor de la Comisión Mixta y escribió de su puño y letra que él aceptaba los cambios en la forma que la comisión les había dado.

Indiscutiblemente esta intervención del Papa despertó un gran eco en la opinión pública y en los padres conciliares, y suscitó también una considerable desconfianza hacia la autoridad del Papa. La expresión más clara de la opinión de la mayoría puede verse en la carta que Máximos IV dirigió a Pablo VI el día 29 de noviembre. Con respecto a la recentísima tradición doctrinal, él observaba que la encíclica *Casti connubii* contenía argumentos que, «tal como habían sido formulados, quedaban anticuados por recientes descubrimientos científicos». En cuanto a la alocución de Pío XII a las comadronas, el patriarca escribía que «no se trataba de un documento importante». A él le parecía que acentuar las enseñanzas de ambos documentos era «peligroso para el futuro en un tiempo en que la mayoría de los expertos de vuestra Comisión Pontificia han expresado su opinión de que esos documentos no son irreformables»⁸⁹.

Después de que la comisión hubo completado el texto, Léger volvió a escribir a Pablo VI. Expresaba su respeto hacia el Papa, pero luego hablaba abiertamente de la ansiedad de gran número de padres conciliares y de pastores y cristianos que trataban sinceramente de resolver la difícil tarea de mantener a la vez la fidelidad a la Iglesia y de ajustarse a las exigencias de la vida familiar en el mundo moderno. El Concilio, a pesar de su autoridad, no podía resolver una cuestión que nunca había examinado. Tal manera de proceder corría peligro de originar «una considerable pérdida de confianza en el magisterio de la Iglesia». Los padres conciliares «¿podrán decidir en conciencia acerca de una cuestión tan decisiva en la vida de muchos fieles?». Si lo hacían, entonces obstruirían «el camino para una investigación profunda sobre esta cuestión y originarían inmensa inquietud en el mundo y una gran congoja en la Iglesia».

El día 29 de noviembre el canónigo Dondeyne comunicaba al Papa sus reflexiones sobre la reunión de la Comisión Mixta del 27 de noviembre, y en esa misma mañana

89. Documentos de Medina II, 4.

Heuschen transmitió una copia de ello a Colombo⁹⁰. Dondeyne rechazaba el procedimiento escogido y acentuaba en particular la ambigüedad resultante con respecto a las implicaciones del texto. La mayoría estaba de acuerdo con ese texto, aunque presuponía que la cuestión no se hallaba decidida y que en el futuro eran posibles otros desarrollos. La minoría creía que la incorporación de las citas de la *Casti connubii* permitía sencillamente que la Iglesia se ajustara a las enseñanzas de Pío XI. El día 2 de diciembre Colombo comunicaba sus «observaciones» sobre las reflexiones del profesor Dondeyne. Después del 3 de diciembre, Dell'Acqua hizo que las reflexiones de Dondeyne llegaran a manos de Suenens⁹¹.

Las observaciones de Colombo, que Pablo VI leyó, indudablemente son de gran interés. Arrojan luz sobre la historia del envío de los *modi* y sobre la interpretación del texto conciliar. Por ellas se sabe que el envío de los *modi* tuvo su origen en la preocupación pastoral de Pablo VI y de las personas de su entorno⁹². Los círculos pontificios llegaron a estar convencidos de que, incluso si el Papa reafirmara que, hasta que se diera una nueva directriz, la doctrina de la *Casti connubii* debía considerarse como doctrina vinculante de la Iglesia, se iría difundiendo cada vez más la opinión de que esa doctrina no era inmutable. Como resultado se iría creando en la Iglesia un clima de incertidumbre. *Lex dubia non obligat* («una ley dudosa no es vinculante»)⁹³.

Además, aparte del temor de un desplazamiento hacia una situación de confusión doctrinal, se temía también que, «después de un período de atenuación», fuera imposible en la práctica regresar a esta doctrina [tradicional] si, después de un examen, el Magisterio sacara la conclusión de que la doctrina sobre la castidad conyugal presentada en la *Casti connubii* debía conservarse inalterada. Por eso, era preferible poner freno a una incertidumbre que pudiera nacer de una prolongada «situación de confusión doctrinal», a fin de que tal situación no demostrara más tarde que había sido una grave tragedia.

90. Cf. Documentos de Suenens, 2661, 5. Suenens envió la carta a Léger el 16 de diciembre, juntamente con las observaciones de Colombo (cf. Documentos de Suenens, 2668; y Documentos de Léger, 1565).

91. Documentos de Suenens, 2662, 2663 (la fecha manuscrita fue introducida por Pablo VI). Una versión francesa de las observaciones de Colombo se encuentra en los Documentos de Suenens, 2666. El 3 de diciembre, De Lubac escribía en su diario: «Esta mañana el padre Martelet dio a Colombo una copia de la respuesta a las dificultades, que Dondeyne (de Lovaina) le había dado» (Jde Lubac, 676). Por consiguiente, no es improbable que las observaciones de Colombo estuvieran inspiradas por Martelet. Más aún (según Heuschen, después de una conversación mantenida con Colombo), Colombo daba la impresión «de que él está muy preocupado por la disciplina de la Iglesia y tiene miedo de una interpretación subjetivista» (JPrignon, 12 de diciembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1626, 2]).

92. Ésta es también la conclusión que Congar sacó de una conversación con Colombo. Este último le había dicho: «La intención (de los *modi*) no era didáctica, sino pastoral. Era necesario dejar completamente libre a la Comisión Pontificia, sin hacer que pesara sobre ella ninguna presión. Ahora *el no decir nada* sobre la cuestión de los medios para el control de la natalidad daba la impresión de que se había modificado la postura adoptada por Pío XI y por Pío XII. *Hay que decir que nada se está cambiando*. (Tengo que confesar que esto ni me agrada ni me inquieta grandemente)» (JCongar, 28 de noviembre de 1965; II, 495).

93. Heylen pensaba que la publicación de John Noonan, teólogo estadounidense, que era muy conocido en Roma, había contribuido a acelerar la crisis y a alarmar al grupo en torno a Colombo. En los capítulos finales del libro, Noonan escribía que el silencio del Concilio era importante para el desarrollo de esta doctrina, porque si el Concilio hubiera querido confirmar la doctrina de la *Casti connubii*, lo habría hecho así. Cf. JPrignon, 2 de diciembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1623, 1).

Colombo fue muy claro en la interpretación del texto: Nadie piensa que, por su incorporación al texto conciliar, «la doctrina de la *Casti connubii* vaya a adquirir infalibilidad, porque el Concilio no tiene intención de presentar una doctrina infalible». Colombo reafirmó asimismo que esta decisión no determinaba la labor de la Comisión Pontificia, tal como ésta había sido descrita en el discurso de Pablo VI el día 23 de junio de 1964: El problema no está definitivamente resuelto, al menos en todos sus aspectos; aunque hay obligación de ser prudentes, sin embargo, no se prohíbe a los teólogos continuar sus estudios e investigaciones, como sucede en relación con todas las demás cuestiones que han sido tema de un magisterio auténtico pero no infalible.

Mientras parecía que el Concilio se aproximaba al final de este asunto que destruía los nervios, la preparación para el futuro estaba teniendo lugar entre bastidores. Como muchos sospecharon, iban apareciendo ya tiempos difíciles. Los matrimonios y los sacerdotes se expresaban. El 2 de diciembre, Suenens recibió un telegrama enviado por 150 intelectuales belgas, en el que le pedían que hiciera todo lo posible por impedir que el Concilio decidiera esta cuestión⁹⁴. Pero estas reacciones públicas no condujeron a una renovada discusión en Roma, donde la gente tenía más bien la certeza de que el texto conciliar no iba a resolver la cuestión⁹⁵. Por otro lado, se estaban haciendo ya los preparativos para el período posconciliar. El Padre de Lochte elaboró un texto sobre la validez actual de la *Casti connubii* y otro texto titulado «La pastoral familiar después del decreto conciliar sobre el matrimonio»⁹⁶.

Pero el futuro no estaba siendo preparado únicamente por los que argumentaban a favor de una actitud de apertura. El día 3 de diciembre, Ford continuó su labor de presión sobre el Papa. En una carta dirigida a Mons. Macchi, Ford llamaba la atención del Papa sobre la interpretación que daban del nuevo texto la prensa y quienes pretendían que el Concilio no tenía intención de decidir acerca de esta cuestión⁹⁷. Los periódicos del 1 y 2 de diciembre habían informado de que los *modi* sencillamente no habían sido aceptados y que el texto revisado dejaba la cuestión en suspenso. Ford, indudablemente, no fue el único en reaccionar como lo hizo. Garrone fue llamado por la Secretaría de Estado, donde «le entregaron, para estudio y posible corrección del texto, una nueva propuesta procedente de una alta personalidad»⁹⁸. Este nuevo *modus* afirmaba que la procreación era el fin primario del matrimonio⁹⁹. Heuschen y Garrone escribieron una respuesta a este renovado intento en favor de un *modus*, y hacia las 14.30 entregaron a Dell'Acqua el documento que rechazaba el cambio.

94. Cf. JPrignon, 2 de diciembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1623, 2).

95. Ésta era la opinión de Suenens y de Lercaro, entre muchos otros. Cf. *ibid.*

96. Ambos textos llevaban fecha del 2 de diciembre. Suenens afirmó que encontraba en ellos muchas cosas buenas, «pero no es posible, sin embargo, presentárselos al Santo Padre». El momento «había sido mal escogido», y «por otro lado, era de temer que los textos suscitaran una reacción entre la gente» (JPrignon, 2 de diciembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1623, 2s]).

97. Carta de Ford a Macchi (Documentos de Tucci IXX, 4).

98. JPrignon, 3 de diciembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1624, 2). La alta personalidad era un miembro de la Curia, no el Papa mismo.

99. La fórmula que aparecía en el texto —«sin menospreciar los otros fines del matrimonio»— se cambiaba por la de «sin descuidar los otros fines del matrimonio».

El informe de Garrone al Concilio, el día 2 de diciembre, no sólo subrayaba el significado dado al nuevo texto, sino que además contenía una declaración acerca de la continuidad existente en la enseñanza del Magisterio; al final, Garrone explicaba que el Concilio no quería decidir la cuestión del control de la natalidad¹⁰⁰. El sábado, 4 de diciembre, el capítulo disputado fue aceptado por 2047 votos de 2209 votos emitidos; hubo 155 votos en contra y 7 votos nulos. Con seguridad, incluso algunos de la mayoría se vieron obligados en conciencia a votar en contra. Junto al capítulo sobre la guerra y la paz, este capítulo sobre el matrimonio fue el que recibió mayor número de votos en contra. El 6 de diciembre, en la última congregación general del Concilio, se procedió a votar sobre el esquema *Gaudium et spes* en su totalidad.

k) *Se proscribire nuevamente la guerra*

El jueves, 2 de diciembre, se distribuyó en su forma revisada la primera parte del esquema XIII, mientras que la segunda parte fue entregada al día siguiente a los padres. Al mismo tiempo se distribuyó una declaración contra el capítulo acerca de la proscripción de la guerra y la preservación de la paz¹⁰¹. Estaba firmada por el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York, el cardenal Shehan, arzobispo de Baltimore, así como por Philip Hannan, arzobispo de Nueva Orleans y propugnador en este asunto, y por una serie de obispos de otros países. La declaración pedía que se rechazara por varias razones el capítulo quinto. En los nn. 80 y 81 del esquema se condenaba como inmoral la posesión de armas nucleares. Esto equivalía a obviar el hecho de que la posesión de armas científicas había preservado la libertad en una gran parte del mundo; la defensa de buena parte del mundo contra la agresión no era un delito, sino un servicio importante. La causa de las guerras son los conflictos y las tensiones entre los pueblos, originados a su vez por la injusticia y no por la posesión de armas científicas. Tal declaración iba en perjuicio de la causa de la libertad en el mundo. Además, está en contradicción con lo que se dice en el n° 79 del esquema y también con el discurso pronunciado por Pablo VI en la sede de las Naciones Unidas en septiembre de 1965, en los que se confirma el derecho de las naciones a defenderse. Actualmente, las grandes naciones no pueden defenderse a sí mismas sin las armas científicas. En el n° 80 se sostiene que pontífices recientes habían condenado ya categóricamente la guerra total. No se ofrecen referencias para este aserto. Finalmente, el Concilio no puede llegar a adoptar una decisión en una materia sobre la que no existe consenso entre los especialistas en teología.

Este intento de algunos cardenales y obispos hizo que se difundiera el temor de que el esquema XIII no recibiera la necesaria mayoría en la ronda final de votaciones. Se suponía que esta declaración, al estar apoyada por dos famosos cardenales de los Estados Unidos, suscitaría un eco considerable entre otros obispos. Téngase en cuenta que había también otros grupos que no sentían simpatía por el esquema. Debido a lo que éste decía sobre el ateísmo, a la falta de una condena formal del ateísmo y del comunis-

100. Cf. AS IV/7, 464-469, especialmente 465.

101. Documentos de Prignon, 1323.

mo, a la cuestión del matrimonio y a la negativa a prestar el servicio militar, parecía que eran escasas las posibilidades de que se aprobara el documento.

En esta situación el obispo Schröffer, presidente de la comisión encargada de las cuestiones acerca de la guerra y la paz, decidió distribuir una declaración, firmada por él mismo y por Garrone, que refutaba los argumentos de los cardenales estadounidenses. Schröffer hacía notar que en ninguna parte de los nn. 80 y 81 se condenaba como inmoral la simple posesión de armas nucleares. El texto decía, más bien, que «existe un peligro», que «se ofrece una ocasión», como quien dice, etc., y que, por otra parte, la carrera de armamentos «no es un camino seguro para preservar la paz». Finalmente, en ninguna parte se decía que las armas científicas eran la causa de la guerra, sino que «la carrera de armamentos corre peligro de intensificar las causas de guerra». Más aún, en ninguna parte se cuestiona el derecho de las naciones a defenderse de agresiones injustas; de hecho, la nota 2 de ese capítulo hace referencia a documentos pontificios, y en particular a lo que Pío XII dijo el 30 de septiembre de 1954, un texto que era citado directamente en la nota a pie de página. Finalmente, Schröffer hacía notar que, en lo que respecta a la descripción de la destrucción masiva, estaba formándose un consenso entre los teólogos católicos¹⁰².

La declaración, evidentemente, fue eficaz. Spellman y Shehan recomendaron una votación positiva en el escrutinio definitivo. Se rumoreaba que incluso el Papa había dado a conocer su aprobación del texto¹⁰³.

El día 4 de diciembre, el texto actual y mejorado de la constitución pastoral fue sometido a una serie de doce votaciones; en este punto, se podía votar únicamente a favor o en contra. El número de votantes fluctuó entre 2174 y 2238. El mayor número de votos en contra recayó sobre los nn. 11-12 (131 votos en contra); sobre los nn. 46-52 (155 votos en contra); sobre los nn. 73-76 (121 votos en contra); sobre los nn. 77-90 (483 votos en contra) y sobre los nn. 91-93 de la Conclusión (128 votos en contra). La votación sobre el título obtuvo 293 votos en contra. Los nn. 11-12 trataban de la cuestión de la condena del comunismo y del ateísmo. Los nn. 46-55 contenían enseñanzas sobre el matrimonio, los fines del matrimonio y el control de la natalidad. Los nn. 73-76 trataban de la vida política; en ellos la cuestión de las huelgas y del apoyo a la actividad política en forma de partidos determinó la discusión. Los nn. 77-90 se ocupaban de la cuestión de la guerra y de la paz. La Conclusión (nn. 91-93) originó un número bastante grande de votos en contra, probablemente a causa de la orientación global de la sección hacia el diálogo con el mundo y a causa de las referencias a la evolución que se estaba produciendo en la Iglesia. En cuanto al título del esquema, el relator, Garrone, hizo notar que tan sólo un reducido grupo de padres habían presentado sugerencias para que se cambiara el título de «Constitución pastoral». Con el fin de aclarar el significado de estas palabras, se incluyó en el esquema del texto una breve explicación en forma de nota a pie de página; se exponía el carácter primordialmente doctrinal de la primera parte y el carácter más pastoral de la segunda, aunque elementos pastorales se encontraban en la primera parte y elementos doctrinales en la segunda.

102. Cf. Documentos de Medina II, 4.

103. Cf. Wenger IV, 280.

El día 6 de diciembre, durante la reunión 168ª y final del Concilio, se celebró la votación sobre la totalidad del esquema. De 2373 votantes, 2111 votaron a favor, 251 en contra y hubo 11 votos nulos. El día 7 de diciembre, el esquema fue definitiva y solemnemente aprobado por los padres conciliares. Esta vez hubo únicamente 75 votos en contra y 7 votos nulos, y 2309 padres votaron a favor.

Precisamente en su forma final, tal como había sido aprobada por el Concilio, la *Gaudium et spes*, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, que al fin había pasado por tantas dificultades, tenía en sí todas las señales de ser el comienzo de un diálogo entre la Iglesia y el mundo. La importancia de la *Gaudium et spes* y la abundancia de perspectivas que ofrecía puede verse en el hecho de que casi todas las controversias intraeclesiales durante el período posconciliar implicaban a la *Gaudium et spes* y a la letra y al espíritu de este documento conciliar. Pensemos, por ejemplo, en la controversia sobre la doctrina moral de la Iglesia acerca del matrimonio, o en la teología de la liberación, propia de América Latina.

Lo fructífero que fue el enfoque adoptado en la *Gaudium et spes* podemos verlo especialmente en el ámbito de los problemas relativos a la guerra y a la paz. Al afrontar la dificultad planteada en abstracto por el derecho de los pueblos a defenderse a sí mismos, por un lado, y por la «imposibilidad» de utilizar armas modernas de destrucción masiva, por el otro, el documento no trataba de establecer un equilibrio abstracto y teórico. Tal cosa habría sido imposible. En lugar de eso, el documento comenzaba presentando el dinamismo del Evangelio con el fin de promover arreglos institucionales y poner en marcha procesos políticos que ayudaran a evitar las guerras. Aquí el dinamismo de la fe cristiana y la existencia de la Iglesia en el tiempo se convirtieron en el punto de partida para el desarrollo de perspectivas y medidas que en las actuales circunstancias hicieran posible la paz.

Esto era algo diferente del enfoque abstracto y basado en el derecho natural que había sido habitual en la anterior doctrina social. El nuevo enfoque llegó a ser posible porque la Iglesia era contemplada en él como existente en la historia, y con ello se afirmaba a sí misma como un factor que proporciona energías y revela perspectivas. Por otro lado –y ésta era la limitación, como quien dice, que la *Gaudium et spes* entrañaba– este punto de vista no se mantenía de manera consecuente ni en la primera parte ni en la segunda del documento. No sin justificación, Edmund Schlink, uno de los observadores en el concilio Vaticano II, hablaba de la «extraña atemporalidad»¹⁰⁴, en la cual la Iglesia parece existir en muchos pasajes de la *Gaudium et spes*, a pesar de la introducción programática que lleva el documento¹⁰⁵. Un reconocimiento crítico de tales limitaciones no disminuye en modo alguno los inmensos méritos que aquellos obispos y teólogos, y también Pablo VI, se granjearon a sí mismos al promover y mantener este proyecto.

104. Edmund Schlink, *Nach dem Konzil*, München 1966, 162.

105. Para una evaluación de la *Gaudium et spes*, especialmente para apreciar las líneas teológicas fundamentales del documento, cf. Peter Hünemann, *Die Frage nach Gott und der Gerechtigkeit: Eine kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution*, en Gotthard Fuchs y Andreas Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute»*, Münster 1997, 123-124.

1) *Un sistema de relaciones abiertas: la Iglesia en el mundo actual*

No es tarea sencilla el hacer una evaluación global de la *Gaudium et spes*. Este documento fue elaborado en el seno del Concilio mismo y debe mucho al interés innovador de Juan XXIII, que originaría una renovación del mensaje cristiano, una «actualización» de la Iglesia mediante una nueva apertura hacia el mundo. El resultado fue que se abrieron amplios horizontes. Los padres conciliares, que al principio del primer período habían dirigido un mensaje a la humanidad, el cual había adelantado ya las palabras con que comenzaba la constitución pastoral, dieron pruebas evidentes de que se hallaban inspirados profundamente por el mismo hondo interés que animaba a los papas del Concilio. Este acuerdo mostraba un profundo anhelo de romper todos los caparazones y de entrar en nuevo diálogo con la humanidad. El diálogo con la gente de su tiempo, con el «mundo», era también la principal preocupación de Pablo VI.

Era una tarea extraordinariamente ardua el dar expresión adecuada a este anhelo en un documento conciliar: un anhelo que brotaba del vivo deseo, basado en el Evangelio, que los cristianos, sus comunidades y su Iglesia tenían de participar en los gozos y aflicciones de la humanidad. Había que redactar un documento para el que no existía modelo anterior. A diferencia de anteriores tratados de eclesiología, este documento no iba a tratar de las estructuras jerárquicas y de las prerrogativas características de la Iglesia, sino de las relaciones de la Iglesia con las personas del tiempo actual. Esto significaba que había que adentrarse por un terreno no recorrido hasta entonces, porque la habitual doctrina social de la Iglesia no había dilucidado nunca ese tema. Los fatigosos trabajos de las diversas comisiones atestiguaban las dificultades propias de captar esa nueva visión de la Iglesia en el mundo. Una nota característica es que la labor recibió impulsos clave de intercambios con teólogos del movimiento ecuménico; en aquel tiempo el Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, tenía que abordar esencialmente los mismos desafíos. Lo que al fin hizo su aparición fue un documento que era altamente significativo y que se ocupaba de temas esenciales, pero que, según la opinión del relator y el juicio de Pablo VI, necesitaba también que se siguiera trabajando en él; era tan sólo un primer intento.

Dos aspectos, tan sólo aparentemente contradictorios, de la historia de la influencia del documento demuestran que la *Gaudium et spes* tuvo una importancia central para todo el Concilio. La cristiandad católica se identificó tan profundamente con el documento que sus palabras clave llegaron a describir todo el mensaje conciliar. David Scheber lo hizo constar así: «En todo caso, la influencia de la *Gaudium et spes* hasta tal punto se identificó desde un principio con la historia de la influencia del Concilio en su totalidad, que ahora es ya difícil distinguir entre ambos»¹⁰⁶.

Otro aspecto subraya la importancia de la constitución pastoral. Durante el período postconciliar, casi no hubo ninguna gran controversia eclesial que no estuviera estrechamente asociada con lo que se dice en la *Gaudium et spes*, comenzando con las controversias que rodearon a la *Humanae vitae* y llegando a la cuestión acerca del aseso-

106. David Seeber, *30 Jahre Pastoralkonstitution: Über «Gaudium et spes» hinaus*, en Fuchs y Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils*, 14.

ramiento que debía darse sobre un embarazo indeseado; las intensas controversias sobre la teología de la liberación y, como consecuencia, las numerosas controversias que hubo sobre la teología, tal como ésta era practicada en el contexto de diversas culturas y tradiciones, y finalmente los conflictos que surgieron en el período posconciliar acerca de la jerarquía en la Iglesia. Todas estas cuestiones estaban ocasionadas por la *Gaudium et spes* y tenían sus raíces en ella. Esto es obvio en el caso de los dos primeros temas que acaban de mencionarse. Pero podemos señalar también a la *Gaudium et spes* a propósito de una tercera cuestión, porque no es casual el que, en los primeros capítulos fundamentales sobre la Iglesia en el mundo, el término *Iglesia* no aparezca muy frecuentemente. En cambio, se eligieron expresiones como «los discípulos de Cristo» o «la comunidad de seres humanos... que están unidos en Cristo» (nº 1). Este énfasis al referirse a la Iglesia refleja quiénes son los destinatarios de este documento conciliar: la *Gaudium et spes* es el primer texto conciliar en la historia de la Iglesia que se halla dirigido a todos los seres humanos.

La finalidad del documento queda reflejada en su estructura. Comienza con un análisis detallado de la situación de la humanidad moderna; en su concisión y complejidad, este análisis no tiene igual. Habla de los profundos y rápidos cambios; del poder, en veloz crecimiento, que se halla a disposición de los seres humanos; y de los enormes procesos de marginación y de las calamidades y sufrimientos que se encuentran asociados con esos cambios. El análisis de las formas de vida antiguas y tradicionales caracteriza la discusión acerca de las nuevas formas sociales y comenta la inmensa devastación que va de la mano con ellas. El documento habla de los cambios psicológicos, morales y religiosos, del aumento de los conocimientos y de las confusiones que surgen de todo ello. Aborda los niveles más profundos de los problemas modernos y los cambios psicológicos, morales y religiosos a los que la humanidad actual tiene que hacer frente.

Este análisis de la situación va seguido por una concisa descripción de una antropología cristiana que, bajo el título de «El ser humano como imagen de Dios», trata acerca de la dignidad de la persona humana, y sobre la comunidad humana y la creatividad humana. Si comparamos todo esto con antropologías teológicas anteriores, nos sorprenderá el impresionante avance logrado aquí en la imagen que se ofrece del ser humano. Anteriormente había sido habitual el desarrollar una antropología sobre la base de principios teológicos y filosóficos, pero aquí los principios y los aspectos empíricos de la persona se hallan combinados en una nueva unidad. Como resultado, la teología adquiere una profundidad enteramente nueva. A la relación de la Iglesia con la realidad, que Juan XXIII tenía en perspectiva, se le da aquí su primera expresión. La lectura de esta primera parte permite ver claramente que no hay oposición, por principio, entre el mundo moderno y la fe, aunque desde el punto de vista cristiano haya, desde luego, muchas cosas en el mundo moderno a las que es preciso oponerse seriamente, porque están en contradicción con la voluntad salvífica de Dios y con la dignidad humana.

La interconexión mutua entre la Iglesia y el mundo —sin nivelar estas dos entidades y sin acomodarlas la una a la otra— queda destacada de manera especial en el capítulo

final de la primera parte¹⁰⁷. En esta sección, los padres conciliares dieron por sentado que la comunidad cristiana se beneficia de muchas maneras de los desarrollos culturales, sociales y económicos del género humano, y que, precisamente en relación con el Evangelio mismo, la Iglesia, como resultado de los avances culturales, científicos y sociales, ha logrado una comprensión más profunda de su propio mensaje y de sus propios fines. Se escuchan nuevos acentos, no oídos nunca anteriormente. Debido a este mismo hecho, el Concilio gana credibilidad en las demás declaraciones en las que habla sobre la contribución efectuada por los cristianos y por la Iglesia a un mundo digno de los seres humanos.

La segunda parte de la *Gaudium et spes* está dedicada a cuestiones particulares importantes: 1) El fomento de la dignidad del matrimonio y de la familia; 2) la recta promoción del progreso de la cultura; 3) la vida económico-social; 4) la vida de la comunidad política y el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos. En conexión con estos temas principales y complejos, los padres conciliares contribuyeron aportando impulsos pioneros, perspectivas e innovaciones. Con respecto al matrimonio y la familia, establecieron una comprensión personalista de ambos, en contraste con la definición utilitaria y finalista del matrimonio y de la familia, que había predominado en buena parte hasta entonces, y que se derivaba del estoicismo y que acentuaba la procreación y la crianza de hijos.

En la sección sobre el puesto de la cultura en el mundo moderno, los padres descubrieron un nuevo tema para la Iglesia y la teología. En esta sección, aunque no se emplea nunca el término de *globalización*, encontramos un exacto y anticipador esbozo de las tensiones y polarizaciones que surgen entre las formas tradicionales de vida y las formas de vida resultantes de los cambios científico-tecnológicos y económicos. Teniendo bien presentes a los seres humanos, se desarrollan principios para enjuiciar ese poderoso impulso cultural. Se desarrollan perspectivas para un *ethos* cultural, al que los cristianos se sienten obligados.

El capítulo sobre la vida económica habla claramente del dominio que el pensamiento económico está comenzando a ejercer sobre la era actual y sobre la vida de los pueblos. Los padres abordan de forma global los principales problemas internacionales del orden económico y de la reglamentación de los mercados, que son, incluso hoy día, motivo de conflictos. El texto insta al desarrollo de normas internacionales para que los seres humanos de todos los continentes sean capaces de ganarse el sustento.

Si tenemos en cuenta que el Concilio se celebró durante la Guerra fría, nos sorprenderá la claridad y la visión profética con que los padres conciliares apoyan la participación libre y activa de todos «en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno del Estado, en la determinación de los campos y límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes» (nº 75). De-

107. El capítulo cuarto se titula «Función de la Iglesia en el mundo actual», y tiene las siguientes subdivisiones: «Relación mutua entre la Iglesia y el mundo», «Ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre», «Ayuda que la Iglesia procura ofrecer a la sociedad humana», «Ayuda que la Iglesia, a través de los cristianos, procura prestar a la actividad humana», «Ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual» y «Cristo, alfa y omega».

ducen todo ello de la dignidad y de la naturaleza social de la persona humana, así como de los desarrollos históricos que la vida social ha experimentado en la era moderna.

Finalmente, el capítulo sobre el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos merece especial reconocimiento. Contra la carrera de armamentos, «una plaga gravísima de la humanidad» (nº 81), y contra «la guerra total» (nº 80), los padres abren perspectivas en favor de una política de distensión que debe centrarse y sustanciarse en la creación de instituciones internacionales. Esto significa que hay que abandonar una doctrina abstracta sobre la guerra, una doctrina basada en la ley natural, y significa que hay que abandonar igualmente el pacifismo, que se ha convertido en una cuestión de principio, pero que conduce también a una completa indefensión frente a un agresor. Esa doctrina queda sustituida por una política de paz llena de energía y caracterizada por imperativos morales y por un espíritu cristiano. Uno de los grandes logros del Concilio fue que tal concepción pudiera desarrollarse a pesar de la considerable oposición por parte del episcopado estadounidense y a pesar de las intensas posturas partidistas contra el comunismo y contra sus representantes políticos.

No es casual que las más importantes declaraciones posconciliares de obispos y del Papa sobre cuestiones de la cultura, la economía, el desarrollo político y sobre un orden de paz siguieran las sendas trazadas por la *Gaudium et spes*; por ejemplo, la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la economía y la carta pastoral de la Conferencia episcopal alemana sobre los armamentos y los problemas de la paz.

La significación de la constitución pastoral y la importancia fundamental de las posturas adoptadas en este documento no quedan eliminadas por las limitaciones de los distintos capítulos y por los problemas que aún subsistían. El Concilio era consciente claramente de que su esfuerzo por definir las relaciones entre la Iglesia y el mundo era sólo un comienzo. Eso no es nada sorprendente tras una historia de casi cuatrocientos años de alienación. Más tarde se formuló, con razón, la objeción de que se había prestado insuficiente atención a la teología de la cruz, al desafío que el mundo hacía a la fe, y al fracaso y la fragilidad de todas las obras humanas. Todo eso hay que admitirlo. Precisamente más graves son las objeciones teológicas de que el Concilio no se ajustaba a la línea adoptada en la *Lumen gentium*, sino que en extensos pasajes recaía en el pensamiento basado en el derecho natural. Hay que admitir también esas limitaciones. Sin embargo, la visión expuesta en este documento y la dirección global que dio a la Iglesia parecen más importantes.

En la Conclusión, esta visión se evoca de manera impresionante. El documento habla en ella de la tarea de cada uno de los fieles y de las iglesias locales, tarea que consistía en que se tomara lo que el Concilio había expuesto en términos generales y se lo concretara y desarrollara ulteriormente dentro de culturas y situaciones particulares, con el fin de ayudar así a todos los hombres, «sea que crean en Dios, sea que no lo reconozcan explícitamente» (nº 91). La Iglesia se halla ante la exigencia de cultivar dentro de sí misma «la estima mutua, el respeto y la concordia, reconociendo toda legítima diversidad», «para establecer un diálogo cada vez más fructífero entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios... Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los divide. Hay unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo» (nº 92).

ducen todo ello de la dignidad y de la naturaleza social de la persona humana, así como de los desarrollos históricos que la vida social ha experimentado en la era moderna.

Finalmente, el capítulo sobre el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos merece especial reconocimiento. Contra la carrera de armamentos, «una plaga gravísima de la humanidad» (nº 81), y contra «la guerra total» (nº 80), los padres abren perspectivas en favor de una política de distensión que debe centrarse y sustanciar-se en la creación de instituciones internacionales. Esto significa que hay que abandonar una doctrina abstracta sobre la guerra, una doctrina basada en la ley natural, y significa que hay que abandonar igualmente el pacifismo, que se ha convertido en una cuestión de principio, pero que conduce también a una completa indefensión frente a un agresor. Esa doctrina queda sustituida por una política de paz llena de energía y caracterizada por imperativos morales y por un espíritu cristiano. Uno de los grandes logros del Concilio fue que tal concepción pudiera desarrollarse a pesar de la considerable oposición por parte del episcopado estadounidense y a pesar de las intensas posturas partidistas contra el comunismo y contra sus representantes políticos.

No es casual que las más importantes declaraciones posconciliares de obispos y del Papa sobre cuestiones de la cultura, la economía, el desarrollo político y sobre un orden de paz siguieran las sendas trazadas por la *Gaudium et spes*; por ejemplo, la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la economía y la carta pastoral de la Conferencia episcopal alemana sobre los armamentos y los problemas de la paz.

La significación de la constitución pastoral y la importancia fundamental de las posturas adoptadas en este documento no quedan eliminadas por las limitaciones de los distintos capítulos y por los problemas que aún subsistían. El Concilio era consciente claramente de que su esfuerzo por definir las relaciones entre la Iglesia y el mundo era sólo un comienzo. Eso no es nada sorprendente tras una historia de casi cuatrocientos años de alienación. Más tarde se formuló, con razón, la objeción de que se había prestado insuficiente atención a la teología de la cruz, al desafío que el mundo hacía a la fe, y al fracaso y la fragilidad de todas las obras humanas. Todo eso hay que admitirlo. Precisamente más graves son las objeciones teológicas de que el Concilio no se ajustaba a la línea adoptada en la *Lumen gentium*, sino que en extensos pasajes recaía en el pesimismo basado en el derecho natural. Hay que admitir también esas limitaciones. Sin embargo, la visión expuesta en este documento y la dirección global que dio a la Iglesia parecen más importantes.

En la Conclusión, esta visión se evoca de manera impresionante. El documento había en ella de la tarea de cada uno de los fieles y de las iglesias locales, tarea que consistía en que se tomara lo que el Concilio había expuesto en términos generales y se lo concretara y desarrollara ulteriormente dentro de culturas y situaciones particulares, con el fin de ayudar así a todos los hombres, «seca que crean en Dios, seca que no lo reconozcan explícitamente» (nº 91). La Iglesia se halla ante la exigencia de cultivar dentro de sí misma «la estima mutua, el respeto y la concordia, reconociendo toda legítima diversidad», «para establecer un diálogo cada vez más fructífero entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios... Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los divide. Hay ya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo» (nº 92).

Finalmente, y de manera conmovedora, el documento aborda la cuestión de la unidad ecuménica: «Nuestro espíritu abraza al mismo tiempo a los hermanos que no viven aún en plena comunión con nosotros y a sus comunidades, con las que estamos unidos en la confesión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y por el vínculo del amor» (n° 92). Al terminar, el documento habla luego del necesario diálogo con las diversas religiones y del común esfuerzo por conseguir los verdaderos bienes de humanidad en cooperación con todos.

Este espíritu es el que se difundió por sectores característicamente extensos de la Iglesia, y este espíritu es el que proporciona al documento todo su significado y su vigor.

4. *¿Evangelización del mundo o «Propaganda Fide»?*

El día 7 de octubre comenzó la discusión del texto revisado sobre la actividad misionera de la Iglesia. El nuevo esquema, esencialmente la obra de Congar con el vigoroso apoyo de Ratzinger y de Neuner, obtuvo fácilmente la aprobación de la Comisión de Coordinación y fue enviado a los padres a mediados de junio de 1965. Döpfner informaba más tarde de que incluso alguien «tan crítico como el padre Rahner» había aceptado el texto con entusiasmo¹⁰⁸. Claro que el texto no agradó a todos, especialmente porque pedía una reforma fundamental de la congregación romana para la Propagación de la Fe. Desde su creación por Gregorio XV en 1622, esta congregación romana había actuado sin cambiar su proceder. Parecía necesario que hubiera una adaptación a la situación en las misiones modernas, que se tuviera seriamente en cuenta a las jóvenes iglesias y que hubiera un correspondiente cambio en las autoridades romanas. El padre Schütte, presidente de la subcomisión que había efectuado la labor de revisión, pronunció una serie de conferencias públicas con miras a esta reorganización que convertiría una máquina administrativa en una fuente de orientación dinámica para las misiones de la Iglesia. El correspondiente pasaje del texto que había sido enviado a los obispos decía así: «Esta congregación está compuesta por miembros elegidos entre todos los que colaboran en la tarea de las misiones, a saber, cardenales, patriarcas y obispos de todo el mundo, sin que importe cuál sea su rito, juntamente con los moderadores de los institutos y obras pontificias. Todos ellos deben ser convocados en determinados tiempos y, trabajando colegialmente, bajo la autoridad del Papa, deben ejercer la dirección suprema de toda la labor misionera»¹⁰⁹.

Entre bastidores el cardenal Roberti intervino firmemente con respecto a esta sección del nuevo esquema, basándose en las razones de que, dado que la propuesta tenía que ver con una institución de la Curia, no era asunto del Concilio decidir en esta cuestión, como en todas las cuestiones semejantes, sino que se trataba de una materia reservada únicamente a la Comisión Pontificia encargada de la reforma de la Curia. De conformidad con los deseos de Roberti, el texto fue modificado y Schütte se lo transmitió a los padres como una enmienda sugerida por la comisión para los miembros. Ahora

108. Cf. Wiltgen, 254.

109. AS IV/3, 682.

decía así: «Están llamados a participar en esta congregación los representados, elegidos entre todos los que colaboran en la obra de las misiones: obispos de todo el mundo, cualquiera que sea su rito, y los moderadores de los institutos y de las obras pontificias. Todos ellos deben ser convocados en determinados tiempos y deben participar en la dirección suprema de la labor de las misiones»¹¹⁰.

De la tensión existente entre estos dos textos, como de un punto central, surge el problema con el que tuvo que enfrentarse el Concilio al tratar de las misiones. ¿Las misiones deberían seguir la senda anterior, con mejoras introducidas de vez en cuando, o el cambio de la situación exige una nueva fisonomía de la misión? La cuestión era apremiante. Los padres habían discutido acerca de una nueva comprensión básica de la Iglesia y habían analizado las iglesias locales y la colegialidad episcopal. Habían reflexionado sobre la Iglesia en el mundo actual y habían aprobado el movimiento ecuménico y el diálogo con las religiones. ¿No debería concretarse todo ello en una nueva forma de la actividad misionera? Después de todo, ¿qué significa la *misión* en el mundo moderno? ¿Cuáles son sus dimensiones? ¿Cómo debe llevarse a cabo y cómo debe organizarse?

Estas cuestiones dependían mucho de la fundamentación teológica dada a las misiones. Entre los misionólogos protestantes se hallaba muy difundida la discusión sobre la *missio Dei*, la misión salvífica del Hijo y del Espíritu, como la verdadera misión¹¹¹. A comienzos de 1960, esta fundamentación teológica se hallaba asociada muy frecuentemente con la idea de la secularización: Dios efectúa la salvación en el ámbito de lo profano lo mismo que en el ámbito de lo sagrado. Las misiones, comenzaba a decirse, tienen como meta una labor histórica en la edificación de la sociedad y el perfeccionamiento de la humanidad¹¹². En comparación, el mandato misionero de Cristo, la proclamación y la Iglesia, al igual que la conversión, se desvanecían en el fondo. El diálogo con las religiones y con las culturas llega a ser de importancia central. La misión no significa ya la *implantación de la Iglesia*¹¹³.

Estas cuestiones, que surgieron primeramente en la teología protestante de la misión, fueron asumidas muy pronto por la teología católica. El requerimiento, formulado por muchas partes en el aula, de que la «teología de la misión» se incorporara al esquema, llevaba consigo lógicamente la demanda de que se diera alguna respuesta a las tendencias que acaban de mencionarse. Así que la cuestión de la organización de la Propaganda Fide aparecía como el eslabón final de toda una cadena de cuestiones que iban enlazándose unas con otras y se hallaban condicionadas por el eslabón final.

Una evaluación histórica adecuada del esquema, así como de su discusión en el aula y del texto final, ha de comenzar con tales cuestiones y con las normas implicadas en ellas. En este contexto describiremos primeramente el esquema presentado y, en un segundo paso, presentaremos la discusión que dicho esquema suscitó en el aula.

110. *Ibid.*, 707.

111. D. G. Vicedom, *Missio Dei*, München 1958; G. H. Anderson, *The Theology of Christian Mission*, New York 1961; J. L. Newbigin, *Tributarian Faith and Today's Mission*, Richmond 1964.

112. Cf. A. T. van Leeuwen, *Christianity and World History*, New York 1964.

113. En estas tendencias hay que ver también un esfuerzo por salvar a las misiones de la acusación de colonialismo, de europeización de culturas y de tendencia general al poder.

a) El esquema del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia

Enmarcado por un Proemio y una Conclusión¹¹⁴, el esquema tiene cinco capítulos: «Principios doctrinales», «La obra misionera», «Los misioneros», «La ordenación de la actividad misionera» y «La cooperación». La estructuración y los títulos no indican, como tales, ninguna innovación. Después de los *principios* doctrinales, el esquema habla de la *obra misionera*; los que realizan esa labor son los *misioneros*; sus actividades se describen en el capítulo cuarto; y el capítulo quinto se ocupa de la *coordinación* entre tales actividades. Podríamos imaginarnos perfectamente esta estructuración en un manual misionero del período preconiliar o en un libro de texto de la neoescolástica. Pero las apariencias pueden ser engañosas. ¿Qué hay detrás de todos esos títulos?

1) La Introducción

La primera frase cita a la *Lumen gentium*. La Iglesia, «sacramento universal de salvación», es enviada a las naciones para llevarlas al Evangelio. Pero el movimiento general, que es característico de la *Lumen gentium*, se abandona enseguida cuando se dice que esta misión fue confiada a los apóstoles y que es el «deber de sus sucesores perpetuar esta obra». Aquí puede observarse una comprensión jerárquica de la Iglesia. La siguiente sección de la Introducción hace notar la nueva situación en que la Iglesia ha de ser sal de la tierra y debe reunir a todos los seres humanos en una sola familia y en un único pueblo de Dios. La tercera sección habla de la tarea: el pueblo de Dios, siguiendo el camino de Cristo, debe difundir por doquier el reino de Cristo y preparar el camino para su retorno. A partir de esta polaridad, que se encuentra ya en la Introducción, puede afirmarse que la comisión no adoptó por completo la nueva visión de la Iglesia.

2) Capítulo primero: Principios doctrinales

Se describe a la Iglesia como misionera por su misma naturaleza, ya que tiene su origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo. Del amor del Padre, «semejante a una fuente», dimana el plan de salvación para la humanidad, un plan que es realizado mediante el envío del Hijo y del Espíritu Santo. El envío del Señor y el envío del Espíritu conducen directamente al envío de los apóstoles y de sus sucesores. «El Señor Jesús, antes de entregar libremente su vida por el mundo, estableció el ministerio apostólico y prometió el envío del Espíritu Santo, de tal modo que ambos [el ministerio apostólico y el Espíritu] estén asociados en la obra de Cristo, que debe llevarse a cabo por doquier y siempre»¹¹⁵. En lo que sigue, el texto habla del descendimiento del Espíritu sobre los apóstoles en Pentecostés, ¡pero no del descendimiento del Espíritu sobre los discípulos! Se cita el mandato misionero de Cristo resucitado (Mt 28, 19-20)

¹¹⁴ Cf. AS IV/3, 663-692.

¹¹⁵ *Ibid.*, 665.

y el texto afirma expresamente que el orden de los obispos «heredó» su tarea, y lo hizo «juntamente con el sucesor de Pedro, la cabeza visible de la Iglesia»¹¹⁶. Se dice también del pueblo de Dios que la Iglesia entera debe cooperar en la realización de esta tarea.

La formulación que acaba de describirse recoge el desarrollo teológico más reciente, a saber, la fundamentación de la misión de la Iglesia en la doctrina del Dios trino y uno. Se acentúa la jerarquía en la realización del mandato misionero de Cristo, y el texto no expresa adecuadamente que la misión de la Iglesia en su totalidad se fundamenta en el mandato de Cristo y que el ministerio de los obispos es el ministerio de dirigir a la Iglesia en el cumplimiento de su misión. Esta fórmula —el que la misión está confiada al orden de los obispos y a su cabeza, el sucesor de Pedro— se repite expresamente¹¹⁷.

Después de describir la fundamentación trinitaria, el capítulo primero esboza las condiciones en que la actividad misionera se realiza en el tiempo actual. El texto describe primeramente las diversas etapas en la edificación de la Iglesia, comenzando por la implantación original, la aparición de las nacientes Iglesias y el firme establecimiento de las iglesias locales; señala también las diferentes circunstancias que son posibles en los procesos sociales. Después, el texto se vuelve hacia la implantación de la Iglesia, implantación que de manera especial es denominada «misión» (el texto se resiste así a admitir las clases de unilateralidad que pueden verse en la tendencia de la teología de la *missio Dei*, tal como ésta quedó descrita anteriormente). La actividad misionera para la implantación de la Iglesia se produce habitualmente en «ciertos territorios» asignados «por la Santa Sede»¹¹⁸. Se hace distinción entre esta actividad misionera en el sentido más estricto y la actividad pastoral habitual en favor de los fieles.

El capítulo procura explicar el significado y la necesidad de la actividad misionera dirigida hacia los paganos y los pueblos a los que no ha llegado todavía el Evangelio. Se dan dos razones para justificar la necesidad de la actividad misionera dirigida a los paganos. La primera se refiere a la salvación de cada una de las personas, y la segunda tiene que ver con la reunión de esas personas para que constituyan el pueblo de Dios. El primer argumento no está muy bien formulado. Comienza con la doctrina de la universal voluntad salvífica de Dios: «La Iglesia mantiene que Dios puede conducir a la fe a las personas por caminos conocidos por Él solo». Sin embargo, la Iglesia sabe al mismo tiempo que «por medio del conocimiento de Cristo y de su Evangelio los seres humanos son iluminados de manera sin igual y reciben dones espirituales»¹¹⁹.

La doctrina acerca de la universal voluntad salvífica de Dios es presentada aquí de manera tan abstracta y tan poco histórica, que el carácter definitivo de la revelación cristiana queda oscurecido y no aparece ya clara la necesidad real de la misión. El texto pasa por alto el hecho de que el misterio de Jesucristo, por muy escondido que esté, es esperado por la humanidad y fue prometido por los profetas. No dice que el Evangelio aporta el cumplimiento de ese anhelo y de esa promesa, y que al mismo tiempo somete a juicio las numerosas formas en que los hombres se relacionan con Dios. Como resulta-

116. *Ibid.*, 666.

117. *Ibid.*

118. AS IV/3, 667.

119. *Ibid.*, 668.

do, lo único que queda en el texto es la referencia a la voluntad de Dios, que quiere que «los seres humanos se salven por la fe, sean llamados mediante la predicación de la Iglesia y sean justificados para la salvación por medio de los sacramentos cristianos».

La comisión misma sentía evidentemente la debilidad de este primer argumento y, por tanto, hizo especial énfasis en el segundo: «Pero la razón primaria para la actividad misionera de la Iglesia se deriva del decreto de Dios... de que todos los que constituyen el género humano lleguen a formar el único Pueblo de Dios, unidos en un solo cuerpo de Cristo, y sean edificados como templo del Espíritu Santo». Este argumento, aunque desde luego es convincente desde el punto de vista teológico, puede quedar fácilmente distorsionado, como si lo único de que se tratara en él fuera de la difusión universal de una religión cuyo efecto, la salvación de los seres humanos, pudiera lograrse también mediante una pluralidad de religiones. La debilidad de esta sección hace ver claramente que la nueva visión del plan divino de salvación y el problema del diálogo con otras religiones y la condición de estas últimas en la historia de la salvación no se concibieron de manera profunda ni teológicamente apropiada.

Las dos breves secciones que sirven de conclusión de este primer capítulo se ocupan de la actividad misionera en la vida y en la historia de la humanidad, pero difícilmente ofrecen una descripción adecuada de la situación moderna de las misiones; hacen referencia únicamente, de manera general, a la necesidad que los pecadores tienen de redención. Tan sólo en la sección final, acerca del carácter escatológico de la actividad misionera, se dice que la predicación del Evangelio inicia un proceso de transformación en las culturas de los pueblos y también en los corazones de los individuos; como resultado de este proceso, el bien y el mal son diferenciados y los hombres y las mujeres son puestos en el camino de su plenitud.

3) Capítulo segundo: La obra misionera

Entre todos los capítulos, éste parece el más moderno y el más realista. Una primera sección, sobre las condiciones previas para la evangelización, habla de preparar el terreno, una preparación sin la cual no puede efectuarse la evangelización: Para que los cristianos «puedan dar con fruto un testimonio de Cristo, deben estar unidos con aquellos hombres por el aprecio y el amor, reconocerse como miembros del grupo humano en el que viven y participar en la vida cultural y social»¹²⁰. Se hace referencia explícita a la necesidad de familiarizarse con las tradiciones nacionales, con las religiones, etc. Un aspecto ulterior de esta pre-evangelización es la *presencia por medio de la caridad*, el hecho de que los cristianos se comprometan actuando en medio de las dificultades experimentadas por las personas y las sociedades entre quienes viven.

La predicación formal del Evangelio y la reunión del Pueblo de Dios son distinguidas de esta pre-evangelización. Se mencionan expresamente la libertad para dar testimonio del Evangelio y la libertad para confesar la fe cristiana. Se describen las etapas

120. *Ibid.*, 670.

del catecumenado y de la iniciación cristiana, así como las pertinentes celebraciones litúrgicas de este proceso. Se hace referencia a la irremplazable función de las comunidades, no sólo en el catecumenado, sino también en la iniciación cristiana.

La siguiente sección pasa a hablar de la constitución de comunidades cristianas, del fomento de los carismas y de los llamamientos a los diversos ministerios, y finalmente se habla de la tarea de formar un clero local y catequistas locales. Entre las observaciones sobre la formación del clero y de los catequistas se encuentra un llamamiento a familiarizarse con el propio ambiente cultural, con las prácticas religiosas que se efectúan en él, etc. En la sección sobre los catequistas observamos la preocupación por su adecuado mantenimiento. La sección final habla de la tarea de fomentar las vocaciones a la vida religiosa. A esta sección se le añade un extenso pasaje sobre la Iglesia particular. En él se tiene en cuenta el desarrollo efectivo, es decir, que casi en todas partes se establezcan diócesis, a fin de que vayan surgiendo jóvenes iglesias independientes.

3) Capítulo tercero: Los misioneros

Este capítulo contrasta vivamente con el capítulo segundo. Las diversas secciones tratan de la vocación misionera, de la espiritualidad misionera, de la formación espiritual y moral, de la formación teológica y, finalmente, de los institutos misioneros. Por *misioneros* se entiende a individuos con una vocación especial, que están dotados de los pertinentes dones y capacidades y dedican toda su vida a la tarea misionera, y que, como norma, desempeñan la tarea de las misiones en institutos misioneros sometidos a la legítima autoridad eclesiástica. En este tercer capítulo no se presta ninguna atención a las diversas situaciones en que se realiza la labor misionera ni a las formas que esa labor adopta. No se hace mención de los catequistas ni de los laicos, ni de los médicos misioneros de ambos sexos, ni de los directores o maestros de las escuelas de misión. En las ideas finales se elogia a los institutos misioneros por su dificultosa tarea. Frecuentemente la Santa Sede les confía la evangelización de extensos territorios «en los que ellos han congregado un nuevo pueblo para Dios, una Iglesia local que depende ahora de sus propios pastores».

En este capítulo, los misioneros y los institutos misioneros son contemplados como los agentes que realizan toda la labor de la misión, hasta el punto de crear iglesias locales con sus jerarquías propias. Es una concepción algo extraña, si se tienen en cuenta las numerosas «realizaciones independientes» de quienes son objeto de la misión, desde los primeros convertidos hasta llegar a la constitución de una Iglesia local. Por eso, el lector espera con ansia cómo se va a hablar en el capítulo cuarto acerca de la organización de las actividades misioneras, y en el capítulo quinto, sobre la colaboración.

5) Capítulo cuarto: La ordenación de la actividad misionera

Puesto que todos los cristianos, con arreglo a los carismas y a los dones de cada uno, están obligados a contribuir a la actividad misionera de la Iglesia, tiene que haber una

organización general de esta actividad. Puesto que la tarea de la proclamación pertenece al colegio de los obispos, esta organización «es contemplada a partir de un consejo central que exista cerca del Papa». La comisión en cuestión, es decir, la Propaganda Fide, debe estar constituida apropiadamente, de tal forma que aparezca como un órgano dinámico de dirigentes, un órgano que utilice métodos científicos y medios prácticos que resulten apropiados para las circunstancias contemporáneas. En este punto se sigue la declaración, ya citada, acerca de la composición de esta congregación o de su órgano supremo de dirección.

A nivel local el obispo se halla en el centro del apostolado diocesano. A él le corresponde presidir o coordinar las actividades misioneras de la diócesis. Se le insta a que establezca, con esta finalidad, un consejo pastoral. La coordinación regional se halla en manos de la Conferencia episcopal, la cual debe actuar en aquellas cuestiones en que las diócesis particulares no puedan proporcionar respuestas. En este marco, el texto aborda, en particular, el tema de la existencia de centros supradiocesanos para la formación del clero, de centros pastorales y del empleo de los medios de comunicación social.

Cuando el texto habla de los institutos misioneros, acentúa la autoridad de los ordinarios locales para controlar la labor misionera en sus respectivas diócesis. Recomendada que se lleguen a establecer acuerdos entre los obispos y los institutos o entre las conferencias episcopales y los institutos con respecto a las formas que su colaboración debe adoptar. Estos acuerdos deben ser aprobados luego por la Santa Sede. Por esta manera de hablar, relativamente vaga y generalizada, podemos colegir las verdaderas dificultades que se hallaban en el trasfondo. Finalmente, se insta a los institutos mismos a que lleguen a concertar acuerdos entre unos y otros, si es que están trabajando en el mismo territorio de misión, a fin de que su labor sea lo más eficaz posible. En este contexto se hace mención de sus relaciones con las conferencias episcopales. Como parte de esa cooperación, se presta especial atención a la creación y apoyo, por los institutos misioneros, de organizaciones científicas que utilicen la misionología, la etnología, la historia, las ciencias de la religión y la sociología.

6) Capítulo quinto: La cooperación

Este capítulo especifica de nuevo, en una larga lista, las tareas especiales que incumben a los diversos grupos, en el seno de la Iglesia, con respecto a las misiones. Habla de la tarea misionera de todo el pueblo de Dios, un pueblo llamado a «cooperar» o trabajar juntos. Se exhorta a las comunidades cristianas a que cultiven un espíritu misionero. Se recuerda a los obispos que deben preocuparse de que en sus respectivas diócesis exista un vivo espíritu misionero y las correspondientes actividades misioneras, a fin de apoyar los esfuerzos y las iniciativas que vengan de la base, y se los exhorta también a que concedan libertad a los sacerdotes diocesanos para que realicen esas tareas misioneras. Las conferencias episcopales deben apoyar los esfuerzos emprendidos por las diócesis.

Se esbozan las obligaciones misioneras de los sacerdotes. Se describen las tareas de los institutos religiosos, tanto de los contemplativos como de los activos. Y lo mismo se

hace con la contribución que deben aportar los laicos. En esta sección final del capítulo quinto se contempla toda la gama de las actividades misioneras. Se menciona la necesaria labor básica que es preciso realizar en las regiones ya cristianizadas, a fin de que las misiones cuenten con el necesario apoyo. El texto habla de los laicos nativos y de los laicos procedentes de antiguas iglesias cristianas que trabajan en los países de misión: enseñando en las escuelas, desempeñando tareas temporales, y cooperando en las labores de la parroquia y de la diócesis, en el ámbito económico y social, en las actividades de desarrollo y de enseñanza. La conclusión expresa su agradecimiento a los que trabajan en las misiones y exhorta a todos a que no se cierren a los llamamientos e impulsos del Espíritu.

Si contemplamos el esquema en su totalidad, recibimos la impresión de que se arroja luz no sólo sobre los nuevos puntos de partida, sino también sobre los grandes problemas de las misiones, pero que no se ofrecen todavía soluciones útiles para esas grandes cuestiones.

b) *La discusión en el aula*

La discusión en el aula se prolongó hasta el 13 de octubre y se efectuó a un nivel muy elevado. Puesto que aproximadamente una tercera parte de los obispos presentes procedían de regiones de misión, donde tenían que afrontar enormes dificultades y donde abrigaban la esperanza de recibir estímulo y fortalecimiento en su labor misionera, no nos sorprenderá que las aportaciones de esos obispos estuvieran marcadas, en su mayor parte, por una gran apertura y una profunda conciencia de los problemas. Las cuestiones relacionadas con la reestructuración de la Propaganda Fide fueron abordadas por declaraciones cautelosas pero, no obstante, claras. Los obispos de los países de misión y de las regiones en desarrollo eligieron portavoces que expresaran anticipadamente sus preocupaciones y su visión.

El intento de compendiar la discusión mantenida en el aula nos permite observar claramente las siguientes cuestiones centrales: 1) La realidad actual de las misiones y de las actividades misioneras de la Iglesia; 2) la razón o los fundamentos para las actividades misioneras de la Iglesia; 3) la esencia, en la actualidad, de las actividades misioneras de la Iglesia; 4) las personas que tienen a su cargo la dirección de las actividades misioneras de la Iglesia y las personas que soportan el peso principal de la labor, y 5) la coordinación de las actividades misioneras que se efectúan en cualquier momento dado y la dirección general de las actividades misioneras de la Iglesia.

1) *La realidad actual*

Al elaborar la *Gaudium et spes*, los redactores comenzaron ofreciendo un análisis de la situación actual. El esquema sobre las misiones no contenía un capítulo introductorio paralelo que analizara la situación de las misiones. Se abordaron, desde luego, las características particulares de la situación de las misiones en la actualidad, pero no se

ofreció una imagen global. Toda una serie de padres conciliares se refirieron a esto en sus observaciones, pero no reclamaron un capítulo especial sobre el tema.

La realidad contemporánea halló su expresión más clara en el discurso de Arrupe, superior general de los jesuitas. El orador señaló, para comenzar, que era necesaria una nueva visión de la labor misionera, porque se hallaban muy difundidas algunas ideas que presentaban una imagen distorsionada de la realidad de las misiones. Con este fin era necesario ver el estado real del mundo actual con sus problemas y sus procesos de cambio. Las misiones no pertenecen únicamente a los países subdesarrollados, sino también a países industrialmente muy desarrollados, como Japón, donde un ocho por mil de la población son analfabetos. Esto demuestra la enorme complejidad de las actividades misioneras.

Arrupe habló de la dificultad para cooperar en la conversión de los individuos. Mencionó explícitamente los problemas que existen para conducir a los pueblos y a las culturas bajo el reinado de Dios en la tierra. A la luz de ello, fustigó el infantilismo, el sentimentalismo, el sentido de superioridad, la miopía y la superficialidad que se encuentran a menudo en las imágenes y conceptos de las misiones que existen en la Iglesia. Estas deficiencias conducen a criterios erróneos para la selección de los misioneros, y llevan a que los misioneros sufran por una falsa imagen acerca de ellos. Las misiones son consideradas como entidades que imploran o incluso mendigan ayuda. Basándose en esta descripción de la situación, Arrupe exigió una reforma radical en la formación de la conciencia eclesial; una diferente valoración de las diversas culturas, pueblos y razas; y reclamó que se hicieran esfuerzos misioneros para ajustarse a esta nueva valoración¹²¹.

La complejidad de los desafíos que supone para la Iglesia la actividad misionera actual fue también un tema de la intervención de König, quien habló de que la sociedad moderna se caracteriza por la presencia de una pluralidad de diferentes religiones¹²². Un grupo bastante nutrido de obispos latinoamericanos señaló, a través de su portavoz, la clase especial de labor misionera que ellos tienen que desarrollar. Numerosos indios en sus diócesis habían sido bautizados, pero nunca experimentaron una evangelización real. Existía, por tanto, una especie de cristiandad formal, pero sin contenido, la fachada de una Iglesia sin realidad.

Algunos africanos, como Michael Ntuyahaga, obispo de Bujumbura, insistió vigorosamente en el hecho de que jóvenes iglesias habían surgido en todas partes, pero la realidad de esas jóvenes iglesias no era comprendida adecuadamente. «Vivimos en una nueva época misionera, y esta época es muy importante. Nuestro tiempo es, como quien dice, un momento crucial, en el que estamos pasando de un período de misiones al sentido propio de un período de jóvenes iglesias, que son autónomas y existen por derecho propio». Por esta razón él exigía una definición fundamentalmente nueva de las relaciones entre las iglesias antiguas y las iglesias nuevas, nuevos tipos de cooperación entre los institutos misioneros y las nuevas iglesias, y, por último, una correspondiente reestructuración de la Propaganda Fide¹²³.

121. Cf. AS IV/4, 208-212.

122. *Ibid.*, 137.

123. *Ibid.*, 196-198.

El arzobispo D'Souza fue aún más claro. En sus observaciones, que por falta de tiempo presentó por escrito, pidió que a las iglesias asiáticas en particular, que trabajaban en países con antiguas culturas, se les concediera la libertad para aplicar los principios fundamentales que se habían aprobado en el esquema sobre la liturgia. En Asia oriental, dijo, la actividad misionera adoptó la forma no de una «implantación», sino de una «transplantación». La Iglesia no se había desarrollado a partir de un grano de mostaza, sino que había sido instalada como si fuera una «organización prefabricada». Como resultado, «el corazón de la vida cristiana no había sido dirigido hacia nuestra cultura», aunque esa cultura era el camino necesario para expresar y difundir el Evangelio. Pero este enfoque, que era un camino necesario a causa del Evangelio, no llegó a desarrollarse ni obtuvo impulso alguno en el esquema¹²⁴.

2) Las razones para la actividad misionera de la Iglesia

Muchos padres conciliares abordaron la cuestión de la base para la actividad misionera de la Iglesia. En casi todos los casos, la actividad misionera se veía como derivada de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. Pero se sentía que la fundamentación más próxima de la actividad misionera era inadecuada. Meouchi, patriarca maronita de Antioquía, se lamentó de que nada se hubiera dicho acerca de que la fe traía la salvación¹²⁵. Frings pidió una declaración más positiva de que la misión de la Iglesia contribuía no sólo a la salvación de los individuos, sino también a la del género humano, que no puede alcanzar la salvación definitiva sin la actividad misionera de la Iglesia¹²⁶.

Joseph Cordeiro, arzobispo de Karachi, Pakistán, planteó con claridad dos cuestiones fundamentales que no habían sido tratadas suficientemente en el texto: Si Dios, con su voluntad salvífica universal, puede conducir por diversos caminos a los seres humanos hacia la salvación, ¿por qué tiene que haber misiones?¹²⁷ Si iglesias no católicas, e incluso otras religiones, pueden contribuir a que se consiga la salvación, ¿por qué tiene que haber misiones católicas? Su propia respuesta, basada en la Biblia, era que, en la predicación de la fe y en toda la actividad misionera, la finalidad primordial era la glorificación de Dios. Cristo dedicó toda su vida a la glorificación del Padre; lo mismo debe suceder en las misiones. La salvación de los hombres está vinculada con la glorificación de Dios.

Numerosas intervenciones acentuaron, aunque utilizando diferente lenguaje, la conexión entre la voluntad salvífica de Dios y las actividades misioneras de la Iglesia, la orientación intrínseca de la misión de la Iglesia hacia los corazones de los hombres y la proclamación del Evangelio como el centro de todas las actividades misioneras. Finalmente, se describió de diversas maneras la función de las religiones en la economía de la salvación. Su misma pluralidad y sus distintas peculiaridades indicaban la nece-

124. *Ibid.*, 184-187.

125. Cf. AS IV/3, 708.

126. *Ibid.*, 739.

127. AS IV/4, 150-153.

sidad que existía de la Iglesia y de sus esfuerzos misioneros. El aspecto ecuménico se expuso ocasionalmente en conexión con la misión esencial de la Iglesia para con la humanidad.

En relación con este asunto de la justificación de la actividad misionera, se discutió y criticó frecuentemente el que la actividad misionera se derivara de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. La razón de la crítica era que el esquema, a diferencia de la *Lumen gentium*, no hablaba primeramente de la misión del pueblo de Dios, y tan sólo después lo hacía de la misión de los obispos y de otros que poseían un ministerio oficial. Alfrink fustigó el esquema porque se expresaba como si la misión de la Iglesia «estuviera confiada casi exclusivamente a la Iglesia jerárquica, mientras que los demás seguidores de Cristo tan sólo podrían cooperar con los obispos en este campo». El cardenal hizo referencia no sólo a la *Lumen gentium*, sino también, y especialmente, al esquema sobre el apostolado de los laicos, el cual hablaba de la labor de evangelización como de la tarea fundamental del pueblo de Dios¹²⁸.

El obispo McGrath, de Panamá, criticó igualmente esta deficiencia eclesiológica: todo el esquema daba la impresión de que la actividad misionera debía estar dirigida por el obispo, y de que la actividad misma debía quedar confiada únicamente a sacerdotes y religiosos. Tan sólo «ocasionalmente» se decía algo acerca de los laicos y, cuando esto ocurría, no se contemplaba a los laicos en el contexto de sus familias, de sus asociaciones seglares, etc., con el resultado de que no se exponía en absoluto la comunidad de la Iglesia, que es la señal del amor. Asimismo, como resultado de este concepto jerárquico de la misión, no se contemplaba la dimensión sacramental de la misión, es decir, que el Señor mismo se encuentra presente en su Iglesia y en sus responsables y actúa por medio de su Espíritu. McGrath acentuó igualmente la necesidad, derivada de la doctrina recientemente afirmada sobre la colegialidad, de subrayar y hablar más plenamente de la responsabilidad que poseen todos los obispos, juntamente con el sucesor de Pedro, con respecto a las misiones¹²⁹.

No fueron menos impresionantes, en este mismo contexto, las frecuentes referencias a la persecución y a la cruz en las misiones: la participación de la Iglesia en la vía dolorosa del Señor¹³⁰. Esas intervenciones destacaban de manera concreta el carácter sacramental de la actividad misionera. Llegó a estar claro que las misiones implicaban esencialmente una lucha contra «los poderes de las tinieblas» y la conversión al Dios vivo.

3) La esencia de la actividad misionera de la Iglesia

La tercera cuestión se hallaba estrechamente relacionada con la situación descrita de las misiones modernas. Numerosas intervenciones expusieron la importancia de los laicos y de su labor en las misiones. Esta importancia se debe al testimonio de fe y amor que dan las comunidades y las familias, no menos que a actividades específicamente ca-

128. AS IV/3, 740-742.

129. AS IV/4, 154s.

130. Cf. *ibid.*, 746 y 750.

tequéticas y a otras actividades profesionales dedicadas a la edificación y fomento de la Iglesia en los países de misión. Muchos padres conciliares dedicaron especial atención a la cuestión de la actividad docente en las misiones, desde la enseñanza en las escuelas hasta la formación en las universidades. Algunos hablaron de los ministerios de prestar atención médica y de caridad. Juntamente con esta extensa y variada multitud de actividades, se dedicó especial atención a la predicación y a la catequesis, a la apropiada celebración de la liturgia y a la administración de los sacramentos. A las etapas mencionadas en el esquema –desde la pre-evangelización, la proclamación propiamente tal y la formación de comunidades hasta la creación de jóvenes iglesias independientes– se les concedió una valoración positiva, aunque unos cuantos oradores hicieron notar que esas actividades misioneras se realizaban conjuntamente y se entreveraban hasta cierto punto.

4) La labor de dirigir la actividad misionera de la Iglesia

Una de las cuestiones discutidas más importantes fue la de la responsabilidad en la dirección de los esfuerzos misioneros. Algunas veces se hizo especial énfasis en la responsabilidad del episcopado en su totalidad y en unión colegial con el Papa, y otras veces en la responsabilidad de los distintos obispos en las iglesias jóvenes. Por las intervenciones se percibió con claridad los profundos problemas que habían surgido en relación con la formación de jerarquías propias en las jóvenes iglesias de África, Asia y Oceanía. Anteriormente Roma había asignado y confiado los territorios de misión a institutos misioneros, pero con el establecimiento de jerarquías, constituidas en alto grado por clero nativo, apareció una nueva situación: los obispos de las jóvenes iglesias pretendían, naturalmente, poseer la misma autoridad de gobierno que los obispos de las iglesias antiguas. Ahora bien, las estructuras anteriores seguían estando parcialmente en vigor, y esto significaba el ejercicio de una especie de tutela. Las dificultades vinculadas a la transición en el liderazgo eran inmensas. A esto se añadía la intensa dependencia económica de las jóvenes iglesias, un tema escasamente expresado, pero que se escuchaba en el fondo de las intervenciones.

El esquema preveía que se establecieran acuerdos, a diversos niveles, entre los obispos y los institutos misioneros, acuerdos que debían ser aprobados luego por Roma. Importantes asuntos en este contexto eran la provisión de personal a las jóvenes iglesias y el ejercicio de la autoridad de los obispos en cuestiones de énfasis pastorales. Otra cuestión era la del apoyo financiero. Los institutos misioneros poseían extensos lazos con sus países de origen y las diócesis de esos países, y de allí llegaba ayuda económica para la labor de las misiones, pero esto no tuvo una continuidad automática después de la transición a una jerarquía autóctona. Hay que señalar que, en las discusiones, estos problemas se tocaron, pero los puntos neurálgicos no se abordaron con claridad ni se deslindaron de manera suficientemente explícita. Era evidente que se sentía cierta resistencia a describir la situación sin rodeos¹³¹.

131. Para tener una visión de las dificultades concretas de la labor misionera, cf. Eugen Nunnenmacher, *Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret «Ad Gentes» und nach persönlichen Äußerungen*

En este contexto se abordó la cuestión de la colaboración. Llamó la atención el énfasis sumamente acentuado que los obispos misioneros hicieron en la colaboración con los laicos nativos y con sus familias y comunidades, pero también con los laicos extranjeros que se consagraban a las misiones, y con los institutos seculares de reciente aparición y con otros. Se atribuyó también gran importancia a los sacerdotes diocesanos a quienes se permitía trabajar, ya sea temporalmente o bien de manera permanente, en las jóvenes iglesias. Es interesante el que casi no se hiciera notar el hecho de que la mayoría de los institutos misioneros de tipo tradicional eran grupos de sacerdotes que no debían contarse propiamente entre los religiosos, porque no hacían votos. Aquí es evidente que esos grupos de misioneros eran incluidos en buena parte entre las órdenes y congregaciones religiosas, aunque tenían un origen enteramente diferente y una imagen diferente de sí mismos.

En cuanto a la preparación de los colaboradores en la tarea misionera, el énfasis principal era algo distinto en la discusión de lo que había sido en el esquema mismo. Se subrayó vigorosamente la familiaridad que debía adquirirse con el marco cultural, religioso y social de su nueva esfera de actividad, y la formación que debía obtenerse en la capacidad de comunicación, juntamente con la formación espiritual y teológica.

5. La función de la Congregación para la Propagación de la Fe

Finalmente, un tema especialmente delicado que se hallaba estrechamente relacionado con la anterior serie de cuestiones, era la postura de los padres con respecto a la organización de la Propaganda Fide. Se sugirió que se le diera un nuevo nombre: Secretaría para la evangelización de los pueblos. ¿La razón? Gravitaba demasiado peso sobre el nombre de Propaganda Fide; las misiones no tenían que ver únicamente con la difusión de la fe; y el Evangelio incluye en sí más de lo que expresa el nombre de Propaganda Fide. Al mismo tiempo, se hizo referencia al carácter posiblemente chocante del nombre para los no cristianos¹³². Se formularon además propuestas para una profunda reorganización de la congregación.

El obispo Martin, de Ruanda-Burundi, abogó intensamente para que se incluyera a obispos de las jóvenes iglesias como miembros de la congregación, con plenos derechos; en apoyo de su propuesta apeló al Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos. Evidentemente, el orador se refería a la creación de un gremio colegial de gobierno, bajo la supremacía del Papa, en el cual las jóvenes iglesias participaran en las tareas de responsabilidad, juntamente con representantes de las iglesias antiguas¹³³. Otro problema, que el orador mencionó con mucha frecuencia, era el del despliegue de las energías

von Afrikamissionaren, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 33, Nettetal 1984. El estudio se basa en encuestas realizadas a comienzos de los años setenta. Éstas hacían ver con claridad las dificultades que surgieron en muchos casos por el cambio de las situaciones políticas y por la huida de misioneros que abandonaron el país; se discutieron experiencias límite en la formación del clero y se acentuaron los peligros de una evangelización superficial.

132. Cf. AS IV/4, 218.

133. Cf. *ibid.*, 193.

disponibles, tanto en materia de personal como de finanzas. En este punto había que proceder con mayor «equidad»¹³⁴. En total, el nuevo órgano romano debía estar estructurado de tal manera, que la gran tarea misionera pudiera realizarse de forma global y dinámica, con la mirada puesta en los problemas actuales. Éstos iban desde el problema de fomentar la oración y los actos de penitencia en favor de los campos de misión y de las tareas misioneras, hasta los problemas de índole material. Se necesitaba una radical reestructuración de esta congregación¹³⁵.

Mauritius Quéguiner, superior general de la Mission Étrangère de Paris (MEP), hizo una advertencia explícita contra la excesiva centralización, como sucede cuando se amplía y se transforma el campo de tareas de la congregación. Además, él pensaba que era urgentemente necesaria una colaboración más estrecha entre los distintos institutos misioneros, no sólo en cuanto a la formación y a la relación con los obispos del país de origen de los sacerdotes y misioneros, sino también en cuanto a la relación con los obispos en las iglesias jóvenes. Propuso que la capacitación de futuros misioneros se efectuara primeramente en centros de formación teológica situados en sus países de origen, y que sólo la capacitación específica como misioneros se realizara en lugares de formación pertenecientes a los institutos misioneros. Sugirió que hubiera mayor flexibilidad en materia de incardinación, tanto en las diócesis de las patrias de origen como en las nuevas iglesias. Así que vemos por tales observaciones que con ello se estaban realizando nuevas formas de colaboración, incluso al nivel de las organizaciones¹³⁶.

Un tema central, abordado a través de muchas intervenciones, fue el del ecumenismo; la división existente entre los cristianos fue denunciada repetidas veces como un obstáculo considerable para la labor misionera. Los oradores hablaron de la colaboración ecuménica como necesaria, pero también como algo que entrañaba dificultades, especialmente por la rápida difusión de comunidades que constitúan iglesias libres.

c) *La revisión del esquema y las votaciones finales*

Ya el día 12 de octubre el Secretario general convocó a la asamblea para una votación sobre el esquema actual como «base para una ulterior revisión». Entre los 2085 padres presentes, 2070 votaron a favor y 15 en contra. Aunque se había agotado la lista de oradores, diez padres conciliares hablaron el día 13 de octubre en nombre de un gran grupo de obispos. E. Adjakpley, de Togo, secretario regional de la Alianza mundial de la juventud católica, fue el último obispo en hablar. Al padre Schütte, vicepresidente de la comisión y relator del esquema, se le concedió pronunciar las últimas palabras. Agradeció a los padres sus intervenciones y el empeño que éstas demostraban, y les agradeció también la aprobación —en principio— del esquema. En opinión suya, el punto más importante que había que examinar en la revisión era el de si había que cambiar el orden de los capítulos. En este punto se observó en su actitud una considerable reserva.

134. *Ibid.*, 194.

135. *Ibid.*, 102.

136. *Cf. ibid.*, 139-143.

En cuanto a la cuestión eclesiológica de si la comprensión de la misión debía tomar como punto de partida el pueblo de Dios o la estructura jerárquica de la Iglesia, él pensaba que ambas concepciones eran posibles. Sin embargo, la comisión quería lograr un mayor equilibrio. Quería acentuar asimismo lo más vigorosamente posible los aspectos ecuménicos de la misión, y subrayar la importancia de los laicos y de sus diversos ministerios. Entre otros puntos particulares, el orador mencionó la definición de la finalidad y necesidad de las misiones y la definición de la misión misma. Mencionó también como puntos particulares la formación de misioneros, los diferentes aspectos del proceso de evangelización y del diálogo con los no cristianos, la importancia del Espíritu Santo en la conversión de los pueblos, y las cuestiones, más bien administrativas, de la competencia de los obispos y de las obras misioneras pontificias¹³⁷.

Ya el día 15 de octubre la comisión se reunió y dio instrucciones a las subcomisiones para que, bajo la dirección de Schütte, se ocuparan de estudiar más de 190 peticiones que llenaban más de 500 páginas. En gran parte, esas peticiones estaban firmadas por grupos enteros de obispos. Las subcomisiones trabajaron en el esquema desde el 19 al 26 de octubre. El día 27 de octubre el esquema revisado fue aprobado unánimemente por la comisión.

El examen de las peticiones mostró que más de 300 padres conciliares se oponían por escrito a la corrección que Roberti había efectuado con respecto a la constitución de Propaganda Fide. Por esta razón la comisión decidió sustituir el texto que había suscitado protestas. No concedía el nombre de «miembros» a los representantes que fueran nombrados por las jóvenes Iglesias o por otros grupos, pero acentuaba que ellos iban a desempeñar «una parte activa y crucial en la orientación» de las autoridades de la Curia, «bajo la autoridad del Papa»¹³⁸.

Cuando Schütte presentó al Concilio, el día 10 de noviembre, el texto revisado, señaló un importante cambio externo. Del capítulo segundo, sobre la labor misionera, la comisión había eliminado declaraciones relativamente breves acerca de las jóvenes iglesias y las había situado en un capítulo separado que se titulaba «Las iglesias particulares». Con ello la comisión había tenido en cuenta, incluso en la estructura, la situación que había cambiado considerablemente en los territorios de misión. Pero las revisiones sobre puntos particulares no eran menos radicales.

El primer punto que el relator mencionó fue la nueva formulación de las declaraciones acerca de los motivos y de la necesidad de las actividades misioneras de la Iglesia. Insistió explícitamente en que la comisión se había guiado en este punto por la *Lumen gentium*; citó también el mandato dado por Cristo de que se misionara, según el evangelio de Mateo y según el evangelio de Marcos. Ahora bien, con respecto a las críticas eclesiológicas, el relator hizo notar: «Aunque es verdad que la necesidad de promover la actividad misionera obliga al pueblo de Dios, como tal pueblo, sin embargo la comisión creyó que debía acentuar que el encargo de Cristo iba dirigido en primer lugar a los apóstoles y a sus sucesores»¹³⁹.

137. *Ibid.*, 330-332.

138. AS IV/6, 248s.

139. AS IV/4, 262.

Se puso también empeño en presentar a las jóvenes Iglesias como sujetos y no como objetos de la actividad misionera. Por eso, la comisión ofreció expresamente una definición más estricta del término *missionero* para que incluyera a sacerdotes y laicos, a religiosos varones y mujeres, a nativos y extranjeros, todos los cuales proclaman el Evangelio a quienes no lo conocen todavía. Como resultado de las intervenciones, la comisión introdujo también una sección especial acerca de los laicos. Finalmente, se presentó de manera detallada la realidad del cristianismo dividido, y los desafíos y dificultades que entrañaba la colaboración ecuménica¹⁴⁰.

Del 10 al 12 de noviembre se efectuaron, sin ulterior discusión, veinte votaciones sobre cuestiones particulares del nuevo esquema. Los votos en contra variaron de 6 a 13, pero entre los votos a favor hubo un número considerable de votos *iuxta modum*. El capítulo quinto fue el que recibió la mayor parte de tales votos, con un total de 712 votos, cantidad suficiente para que por 8 votos no se alcanzara la mayoría de dos tercios, que era necesaria para la aceptación. La mayoría de los *modi* tenían que ver con la reorganización de la Propaganda Fide. Los restantes se referían a pasajes del texto que habían constituido los principales temas de atención durante la discusión anterior¹⁴¹.

Cuando se examinaron los *modi*, se vio que cientos de deseos de cambios se hallaban en hojas reproducidas a multicopista, de manera que la labor quedó simplificada en gran manera. El día 30 de noviembre se procedió a una votación sobre el texto nuevamente revisado. El texto revisado iba acompañado por un apéndice que exponía la postura de la comisión sobre cada uno de los cambios sugeridos.

En su informe oral pronunciado ante la asamblea, Schütte se ocupó primeramente, como es natural, del gran número de peticiones relativas a la organización de la Propaganda Fide. Hubo sugerencias, formuladas por 461 padres, de que se incluyera la frase «con voz activa», a fin de mostrar que los obispos tenían realmente participación en el gobierno de esa congregación romana. Sugerían también que los miembros de este comité rector fueran propuestos por las conferencias episcopales. Proponían, además, que los nombramientos se hicieran «por un tiempo limitado». La comisión estuvo de acuerdo con la primera propuesta y añadió las palabras «voz deliberativa». Se rechazó el derecho de las conferencias episcopales a presentar los nombres de los miembros, porque en este caso no se trataba de un sínodo. Además, no debía limitarse la libertad del Papa para efectuar nombramientos. Dondequiera que existía el derecho de presentación, el resultado era a menudo el estancamiento o incluso la inmovilidad. Fue rechazada igualmente la sugerencia final, porque parecía entrar en demasiados detalles. Era prerrogativa del Papa el dictar aquí reglas sobre los detalles.

La votación sobre el texto enmendado mostró 2162 votos a favor frente a 18 votos en contra. Observando el procedimiento previsto, el texto fue presentado a Pablo VI, quien a su vez lo presentó para una votación final en la sesión pública del 7 de diciembre. En ella el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia fue aceptado por 2394

140. Cf. AS IV/6, 261-263.

141. Sobre el capítulo primero hubo 309 votos *iuxta modum*; sobre el capítulo segundo hubo 7; sobre el capítulo tercero hubo 3; sobre el capítulo cuarto hubo 2; sobre el capítulo quinto hubo 712; sobre el capítulo sexto hubo 153 (cf. *ibid.*, 339s).

padres; hubo 5 votos en contra. Fue el número más alto de votos a favor obtenido durante todo el concilio Vaticano II.

Si echamos una ojeada a la historia extraordinariamente turbulenta de este documento, nos llamará la atención seguramente la obstinación y determinación de muchos padres conciliares que pensaban que había que reflexionar de nuevo sobre la actividad misionera de la Iglesia y reforzarla como una expresión de su naturaleza y de su misión en medio del cambio de las circunstancias sociales, políticas e incluso eclesiales. Al principio, toda la empresa pareció ser una tarea rutinaria, en la cual todo consistía en unas cuantas mejoras de tipo organizativo. La crisis acerca de su aceptación, a pesar de la implicación personal de Pablo VI, condujo luego a una revisión radical. Se apreció una gran competencia teológica entre los obispos y teólogos a quienes se había confiado la tarea de la redacción, pero las aportaciones de los padres conciliares mismos fue extraordinariamente intensa tanto en el plano teológico como en el pastoral.

Teniendo en cuenta la crisis por la que estaban atravesando las misiones católicas y protestantes a comienzos de los años sesenta, el esquema originó una importante reconsideración de los fundamentos de las misiones. Se aprobó el cambio por el que se pasaba de las misiones tradicionales a la actividad misionera de las jóvenes iglesias locales. Se esbozaron directrices fundamentales para nuevas clases de colaboración entre los misioneros extranjeros, el clero nativo y los laicos comprometidos en la labor de edificación de la Iglesia. Incluso a una distancia de unos cuarenta años es sorprendente ver la medida en que los padres conciliares concebían y fomentaban perspectivas que tendrían un futuro pero que estaban emergiendo entonces.

Hay que mencionar dos limitaciones teológicas de este decreto. En primer lugar, a pesar de todos los esfuerzos teológicos por presentar de manera adecuada la base de las misiones, se hizo ver claramente el aspecto crítico y de juicio que se halla tan nítidamente atestiguado en el Nuevo Testamento. La frase: «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16, 15) se citó, sí, pero no se desarrolló su significado. No se contempla claramente el Evangelio como la palabra de Dios que sitúa a la persona humana ante una decisión. Esta cuestión se halla asociada obviamente con la evaluación de las religiones no cristianas. La segunda limitación se ha mencionado ya: el concepto abrumadoramente jerárquico del concepto de Iglesia que predomina en el documento. Una mirada a la comisión encargada de la edición hace que este hecho sea aún más difícil de comprender¹⁴².

Vale la pena señalar la apreciación que Lukas Vischer hizo del decreto en su informe destinado al Comité central del Consejo Mundial de Iglesias:

El decreto expuso con relativo detalle la necesidad de colaboración con otras iglesias. Aunque la mayoría de los demás textos no hacen más que una breve referencia al decreto sobre el ecumenismo, este documento repite el contenido de ese decreto y acen-túa la estrecha conexión existente entre la tarea misionera y el movimiento ecuménico... Estas referencias pueden ser muy importantes para la colaboración entre las

142. La subcomisión estaba integrada por Lokuang, Zoa, Lecuona, Riobé y Schütte, superior general de la Congregación del Verbo Divino. Los expertos eran Congar, Ratzinger, Seumois, Neuner, Glazik, Moya, Beuys, Greco, Grasso y Eldarov; el secretario era R. B. Peeters.

iglesias. Porque una comunidad ecuménica será realidad únicamente cuando las iglesias sean puestas en condiciones de dar un testimonio común. Nos hallamos lejos de esa situación... Pero es indudable que el decreto amplía los fundamentos para un testimonio común, y el hecho de que el decreto sobre el ecumenismo haya hecho esa ampliación es una señal de que la tarea común de la proclamación aparezca como un impulso para el movimiento ecuménico, incluso en cuanto a las relaciones entre la Iglesia católica romana y las demás Iglesias¹⁴³.

d) *La misión y la fe van juntas: una apreciación de «Ad gentes»*

Los padres del concilio Vaticano II afrontaban una tremenda tarea cuando tuvieron que componer un decreto sobre las misiones. Durante 500 años las misiones cristianas habían estado muy estrechamente asociadas con la implantación de imperios coloniales por las naciones de Europa. La teología, incluida la teología de la misión, mantuvo un sesgo eurocéntrico hasta el período que precedió inmediatamente al Vaticano II¹⁴⁴. Esto sucedía no sólo con las comunidades misioneras católicas, sino también con las protestantes. No nos sorprenderá, por tanto, que el concepto de misiones cristianas entrara en un período de profunda crisis cuando surgieron iglesias y jerarquías independientes en antiguos territorios coloniales que habían alcanzado ahora la independencia política y habían logrado una autonomía cultural, y también con el nuevo acceso que se tenía ahora a las religiones no cristianas. La crisis se hizo aún más profunda por el nuevo énfasis que se hacía en la universal voluntad salvífica de Dios. Las religiones, con sus abundantes desarrollos culturales, ¿no se hallarían entre los caminos ordinarios por medio de los cuales Dios salva?

Contemplado sobre este trasfondo, el decreto del concilio Vaticano II sobre las misiones representaba un logro excepcional, un logro que acompañaba e infundía seguridad en la difícil transición por la cual muchos territorios de misión se habían convertido en Iglesias locales independientes. El decreto iniciaba y promovía una nueva manera de pensar acerca de la misión de la Iglesia. Estaba claro que, aunque no se había dado plena respuesta a las cuestiones fundamentales, se estaban poniendo en marcha energías decisivas y se ofrecían perspectivas para hallar soluciones.

El decreto contiene, en su forma definitiva, seis capítulos enmarcados por una breve introducción y una conclusión. El primer capítulo, que ofrece los fundamentos teológicos, es el más importante no sólo por su extensión, sino también por su grado de elaboración. Se recurre abundantemente a las Sagradas Escrituras. Los padres de la Iglesia son citados extensamente. No sólo se citan importantes documentos de la doctrina pontificia sobre las misiones, sino que se hace referencia también a la Constitución sobre la Iglesia y al Decreto sobre el Ecumenismo. Si exceptuamos a santo Tomás de Aquino, no se cita a ningún teólogo de la Edad Media o de principios de la Edad Moderna. Lue-

143. Lukas Vischer, *Le Concile de Vatican II: Verbum Caro* 20 (1966) 29s.

144. Cf. una visión global de las controversias en materia de teología de las misiones, elaborada por A. Freitag, *Mission und Missionswissenschaft*, Steyl-Kalenkirchen 1962, 21-67.

go, al asentar los fundamentos de la misión, los padres conciliares recurren al primer milenio, es decir, a un tiempo en el que la Iglesia no desarrollaba su actividad misionera (en contra de lo que sucedía en el segundo milenio) en armonía principalmente con esfuerzos coloniales. Mediante el primer capítulo, que es importante, el decreto sobrepasa con mucho el título del decreto: *Sobre la actividad misionera de la Iglesia*.

¿Cuáles son las líneas fundamentales de la actividad misionera que se esbozan aquí? En primer lugar se halla el principio: La Iglesia, por su naturaleza, es misionera (nº 2), porque el pueblo de Dios se origina en el amor, debido al cual el Hijo y el Espíritu proceden del Padre, la creación es producida, y la redención de la historia se efectúa mediante la economía de la salvación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Los padres de la Iglesia hablan con gran objetividad acerca de las religiones no cristianas, mediante las cuales Dios conduce de muchas maneras a la humanidad hacia la salvación; pero ellos no piensan que esto derogue el carácter escatológico de la revelación de Dios en Jesucristo: las religiones están necesitadas de «iluminación y corrección» (nº 3). La Iglesia, para poder ejercer plenamente su misión, recibió el Espíritu Santo, quien la capacita para que reúna a las naciones, para que hable en todas las lenguas y para que supere mediante el amor la dispersión ocurrida en Babel (nº 4).

Cuando, en los dos números siguientes (los nn. 5 y 6) se distingue entre la actividad misionera y la misión general de la Iglesia y se define cuál es el sujeto propiamente tal de la misión, vemos cómo se aproxima la perspectiva a la teología católica radical del segundo milenio. Esta aproximación fue puesta de relieve primeramente por la exégesis protestante que comenzó a mediados del siglo XIX, pero fue recogida luego por la exégesis católica. Los padres conciliares no tomaron nota de ese desarrollo. ¿De qué pensaban los obispos que estaban tratando? En el nº 5 se hace que el programa misionero de la Iglesia se remonte a Jesús, quien a comienzos de su actividad pública nombró a los Doce, convirtiéndolos así en «el comienzo de la sagrada jerarquía». Posteriormente, la misión del Señor resucitado (Jn 21, 21) se transmite a los apóstoles y se extiende más tarde al Papa y al colegio de los obispos.

En contraste con los padres conciliares, Rudolph Schnackenburg escribe acerca de este pasaje citado: «El interés de Juan se centra en la transmisión de la autoridad y del encargo de Jesús; la comunidad de los discípulos deberá hacerle a él presente en el mundo y continuar su obra salvífica. No puede verse limitación alguna a los discípulos allí presentes, y es difícil que se pretendiera tal cosa; Juan denomina entonces a esos discípulos 'apóstoles' en el sentido estricto. A los ojos de Jesús, ellos representan a toda la comunidad de fe»¹⁴⁵. La diferente explicación exegética dada por el Concilio¹⁴⁶ conduce en el nº 6 a la extraña conclusión: «Esta tarea que debe realizar el orden de los obispos presidido por el sucesor de Pedro, con la oración y cooperación de toda la Iglesia, es única e idéntica en todas partes y bajo cualquier condición, aunque no se ejerza del mismo modo según las circunstancias».

145. Rudolph Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1982, IV/3, 385 (versión cast.: *El evangelio según san Juan III*, Barcelona 1980; la versión castellana no recoge el texto refundido de la cuarta edición alemana).

146. Estas observaciones se aplican igualmente a la interpretación de Mateo 28, 19s y de Marcos 16, 15s.

En la definición de la misión se combinan los dos puntos de partida diferentes para una teología de la misión (el énfasis en la predicación del Evangelio, según la Escuela de Münster, y la idea de la implantación de la Iglesia, mantenida por los autores de Lovaina y por los autores curial-canónicos): «Las iniciativas particulares con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia, yendo por todo el mundo, cumplen la tarea de predicar el Evangelio y de implantar la misma Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo, reciben comúnmente el nombre de 'misiones'».

El primer capítulo termina con más reflexiones sintetizadoras acerca del plan salvífico de Dios, quien actúa, sí, en todos los hombres y en las religiones y culturas, pero lo ha ordenado todo hacia Cristo; reflexiona también sobre el significado de la actividad misionera para la naturaleza humana y para las aspiraciones humanas. La sección final (nº 9) muestra la integración de la misión en la historia de la salvación, porque la misión pertenece esencialmente al tiempo que sigue a la primera venida de Cristo y se halla dirigida hacia la segunda venida.

Los capítulos que siguen tratan de la obra misionera (capítulo II), de las iglesias particulares (capítulo III), de los misioneros (capítulo IV), de la ordenación de la actividad misionera (capítulo V) y de la colaboración de la Iglesia universal en su propia misión (capítulo VI). En la descripción de la labor misionera en el sentido propio (capítulo II), es especialmente notable la primera sección, que trata de la necesidad de que la Iglesia, ayudada por los cristianos creyentes, llegue a familiarizarse con las personas, con su herencia cultural e histórica, con sus hábitos de vida, y con sus problemas y dificultades. Sin esta participación —esta colaboración en los grandes desafíos culturales, sociales y de otra índole— la labor misionera no pisa terreno firme. Tan sólo después de conseguir esta familiaridad, puede comenzar plenamente la proclamación del Evangelio y la acción de congregar al pueblo de Dios. Estas actividades conducen finalmente al establecimiento de comunidades cristianas, al desarrollo de diversos ministerios y a encender el fuego de las vocaciones que las jóvenes comunidades cristianas necesitan. Puede afirmarse con razón que en este capítulo segundo se traduce a medidas prácticas la visión teológica presentada en el capítulo primero.

Tan sólo en la fase final de su revisión, el capítulo tercero, sobre las iglesias particulares, fue elevado a la condición de capítulo aparte. Refleja la situación que se halla muy difundida en Asia y en África y en la mayoría de las regiones en que han surgido iglesias jóvenes. El capítulo trata expresamente de las numerosas tareas que corresponden a los distintos ministerios en esas Iglesias jóvenes, a los obispos, a los sacerdotes, a los diáconos, a los religiosos y a los hombres y mujeres que actúan como catequistas; añade una extensa reflexión sobre los laicos y sus actividades en las iglesias jóvenes. Se hace un llamamiento explícito a la formación de un pensamiento teológico independiente y de formas de vida comunitarias y privadas que estén marcadas por el espíritu de la fe y conserven, no obstante, las tradiciones culturales de los pueblos.

En el capítulo cuarto, la concepción eurocéntrica dominante sigue desempeñando una función decisiva en el concepto mismo de lo que es un misionero. Aunque la totalidad del pueblo de Dios está llamado a la misión, el Señor llama de una manera especial a misioneros, tanto hombres como mujeres, que poseen los más variados carismas

y a quienes se confían los más diversos ministerios. Se dice expresamente que esas vocaciones surgen también, y de manera especial, en las iglesias jóvenes y que la «misión» no es únicamente asunto de las iglesias «antiguas». Evidentemente, cada grupo diferente de misioneros requiere su propia capacitación específica. Nos sorprende el hincapié que se hace en la labor de desarrollo de los correspondientes pueblos.

El capítulo quinto habla de la formación de un consejo episcopal que, juntamente con el Papa, debe dirigir toda la actividad misionera de la Iglesia. Según el decreto, la Propaganda Fide debe considerarse como la localización de esta labor del Papa y del sínodo de los obispos. Podemos leer entre líneas una crítica hostil hacia esa institución romana, cuando el texto sostiene lo siguiente: «Aunque el Espíritu Santo suscita de muchas maneras el espíritu misionero en la Iglesia de Dios y muchas veces se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia, no obstante, también este Dicasterio, por su parte, debe promover la vocación y espiritualidad misionera, el celo y la oración por las misiones, y difundir noticias auténticas y convenientes sobre éstas» (nº 29). El capítulo habla finalmente de la cooperación necesaria y no sólo de las diversas obras misioneras. Se hace referencia a la función dirigente del obispo en su propia diócesis, incluso en lo que respecta a las misiones. La tarea de las conferencias episcopales consiste en coordinar; y se insta a los institutos misioneros a que colaboren. Se hace mención específica del fomento de instituciones científicas que presten servicio a la obra misionera y a los misioneros.

El capítulo sexto habla de la cooperación dentro del marco de la Iglesia universal. Al principio se hace mención de la conciencia de responsabilidad que debe existir en todos, tanto en las diócesis como en las comunidades. Luego se mencionan más concretamente las obligaciones de los obispos; estas obligaciones no sólo tienen por objeto sus propias diócesis, sino también la obra misionera. Se insta a las congregaciones activas y contemplativas y a los institutos religiosos a que cooperen. Finalmente, el documento habla en sentido amplio de los laicos y de sus actividades en favor de las misiones.

Todo el documento constituye, indudablemente, un importante jalón en la historia de la teología de las misiones. Además, desempeñó un papel esencial en la estabilización y comunicación de una orientación nueva y sólida para las misiones católicas a fines del siglo XX.

5. «*Dignitatis humanae*»: una solución creativa

El documento sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, que fue objeto de acalorada controversia hasta incluso durante el cuarto período de sesiones y que fue luego aceptado por abrumadora mayoría, es uno de los más importantes documentos conciliares y, al mismo tiempo, un documento decisivo en la historia de la humanidad. Su línea de argumentación universalmente humana, filosófica y teológica define de manera equilibrada la relación de los hombres y mujeres creyentes y de la Iglesia, así como de otras comunidades religiosas, con el Estado moderno y con la sociedad; además, los principios desarrollados en este documento proporcionan bases estructurales para las relacio-

nes ecuménicas y para la coexistencia de las religiones. Los principios establecidos en el documento se hallan estrechamente asociados, al mismo tiempo, con la eclesiología del Concilio. Proporcionan máximas para el ejercicio de la autoridad eclesial en la Iglesia misma y para una organización jurídica de los ámbitos de autoridad dentro de la Iglesia. Sin embargo, estos aspectos mencionados en último lugar no se hallan desarrollados en el documento; son conclusiones que se deducen de los principios elaborados y de las aclaraciones de conceptos que se ofrecen en el documento.

Si el título de la presente sección habla de «una solución creativa», lo hace porque las oposiciones, que hasta entonces parecían insolubles, entre la libertad de conciencia de individuos y grupos, la obligación del Estado de dictar leyes que afecten a cuestiones de moralidad, y los esfuerzos de las religiones y de los grupos ideológicos por entregarse a una actividad misionera, esas oposiciones —decimos— son armonizadas creativamente dentro de un marco que no nivela esos diversos elementos, sino que, lejos de eso, preserva su carácter especial, al mismo tiempo que los integra en una correlación racional caracterizada por la libertad.

Un capítulo en el esquema preparado sobre la Iglesia había asentado, una vez más, la pretensión reclamada por la Iglesia, desde la antigüedad tardía, de que, por ser Dios el autor de la sociedad civil, la sociedad tiene obligación de adorarlo. En el actual orden de la salvación, el culto establecido por Dios es el culto ofrecido por la Iglesia cristiana. Este culto tributado a Dios es aquel al que la sociedad civil y sus autoridades deben adherirse¹⁴⁷. Este principio, que conduce a una Iglesia establecida o Iglesia de Estado, obliga una vez que la fe cristiana se ha difundido en una sociedad o comunidad pública, porque la fe no puede imponerse por la fuerza. Sin embargo, un sistema civil de leyes, caracterizado por la libertad, y una correspondiente organización pública del ámbito de la libertad de conciencia no pueden conciliarse con este argumento de principio.

No fue casual el hecho de que el abandono de esta línea de argumentación, que había sido aceptada durante unos 1.500 años, se efectuara en la Secretaría para la unidad de los cristianos. Desde los comienzos del movimiento ecuménico se habían suscitado cuestiones acerca de la libertad religiosa. En Oxford, en 1937, en conexión con la Declaración de Barmen, se debatieron cuestiones acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado moderno. ¿Qué libertades debe la Iglesia reclamar del Estado? Durante la asamblea en la que se fundó el Consejo Mundial de Iglesias en Amsterdam en 1948 y luego en Nueva Delhi en 1961, se discutieron cuestiones relativas a la libertad religiosa y a la coexistencia internacional, así como cuestiones acerca de la coexistencia pacífica de iglesias separadas. Se formuló una distinción entre el proselitismo y la libertad para poder dar testimonio.

147. Cf. *Schema constitutionis de ecclesia*, 42: «Dios es el autor de la sociedad civil y la fuente de todas las cosas buenas que a través de ella fluyen a sus miembros. Por tanto, la sociedad civil debe honrar y adorar a Dios. Pero, en la actual economía de la salvación, la manera en que Dios debe ser adorado puede ser únicamente la manera de adoración que él mismo determinó que se le tributara en la verdadera Iglesia de Cristo. Por tanto, el Estado tiene que asociarse con el culto público ofrecido por la Iglesia, y debe hacerlo así, no sólo en las personas de sus ciudadanos, sino también en las personas de quienes posean autoridad y representen a la sociedad civil» (AS I/4, 67).

Varios teólogos, bajo la dirección del cardenal Bea, recogieron las ideas y las reflexiones que se habían ido desarrollando en esta esfera, así como las discusiones públicas que se habían efectuado en conexión con la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada y proclamada por las Naciones Unidas en el año 1948. Hasta qué punto los conflictos caracterizaron las discusiones acerca de la libertad religiosa en aquel tiempo queda ilustrado por el hecho de que la neutral España quedara excluida de los beneficios del Plan Marshall, propuesto por los Estados Unidos, y por el simultáneo ostracismo moral de que era objeto España como Estado católico, donde la libertad religiosa estaba garantizada por la constitución y por la práctica, pero donde estaba prohibido que las «asociaciones religiosas no católicas» efectuaran propaganda pública. Italia, de conformidad con los Concordatos de Letrán, fue reconocida también como un Estado católico, pero en el que se aceptaba al mismo tiempo la libertad de religión; la realidad y la práctica constitucionales eran menos estrictas que en España¹⁴⁸.

A esta línea de reflexiones en el ámbito del ecumenismo se añadía la controversia pública acerca de la libertad religiosa, tal como se desarrollaba especialmente en relación con los Estados totalitarios. Hay que tener en cuenta igualmente el clima intelectual de la Guerra fría durante el período preconiliar y mientras se desarrollaban las discusiones en el Concilio.

¿Cuál era entonces el núcleo de la solución y, al mismo tiempo, el elemento innovador en este documento? El documento no toma como su punto de partida ni la libertad de conciencia de los individuos ni la necesidad de que el Estado dicte normas jurídicas sobre cuestiones de moralidad o de religión. Ni parte tampoco de la pretensión de las religiones o de la Iglesia de proclamar la verdad y la voluntad de Dios. En lugar de eso, los padres escogieron como punto de partida de sus argumentos la dignidad de la persona humana como algo que, por principio, debe ser respetado por todas las instituciones. Pero del núcleo mismo de la dignidad de la persona forma parte la relación religiosa con Dios.

Las dos primeras palabras del documento, *Dignitatis humanae*, describen el contenido del documento. El texto evita una interpretación individualista de la libertad de conciencia; y no acepta tampoco para la vida pública una concepción puramente privada de la religión, que hunde sus raíces en una teoría agnóstica de la tolerancia y que sitúa a todas las religiones en el mismo nivel; no concede al Estado tutela alguna sobre la religión, pero tampoco permite a las religiones o las iglesias beneficiarse de una acción coercitiva por parte del Estado para poder conservar su estatus público. Por otro lado, si se parte de la dignidad de la persona humana, hay numerosas maneras posibles de relacionar los diversos factores que contribuyan a preservar la libertad y a hacer que se respete el derecho y la moralidad pública.

La introducción parte de la creciente conciencia de la dignidad de la persona humana, de la exigencia de una práctica responsable de la libertad y de la correspondiente necesidad de una limitación del poder público, principalmente en lo que respecta «a los

148. Sobre el problema de la libertad religiosa en España, cf. la excelente visión de conjunto que ofrece T. Jiménez Urresti, *La libertad religiosa vista desde un país católico: España*: Concilium 18 (1966) 97-114. Se ofrecen numerosas referencias bibliográficas.

bienes del espíritu humano, principalmente a los que afectan al libre ejercicio de la religión en la sociedad» (nº 1). En contrapunto con esta exigencia y esta demanda se hallan la confesión de fe en la revelación de Dios en Jesucristo y la práctica de la misión que de ello dimana. Se hace mención expresa del carácter vinculante de la verdad, pues «todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla» (nº 1). El Concilio ve que estas dos posturas están conectadas, por el hecho de que la verdad, siempre y únicamente «por la fuerza de sí misma», penetra en el entendimiento humano y vincula a las conciencias. De estas dos proposiciones se sigue que la libertad religiosa «se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil» (*ibid.*). Esta enseñanza «deja íntegra la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la religión verdadera y a la única Iglesia de Cristo» (*ibid.*).

La postura básica aquí enunciada se estudia en dos secciones bastante extensas. La primera sección (capítulo primero) dilucida el fundamento general de la libertad religiosa; el argumento se basa en la filosofía del derecho. Tan sólo en la segunda sección (capítulo segundo), que se titula «La libertad religiosa a la luz de la revelación», el argumento llega a ser teológico. La sección final (nº 15) dirige una vez más la atención del lector hacia la actual situación histórica y habla de relaciones pacíficas entre la gente, relaciones que no pueden existir sin libertad religiosa.

Al comienzo de la justificación general, la libertad religiosa se define como libertad de toda coacción en materias religiosas, una libertad que tiene su fundamento en la dignidad de la persona humana. Este derecho humano puede conocerse por medio de la razón y también por medio de la revelación, y debe estar anclado en el ordenamiento jurídico de la sociedad. La fundamentación de la libertad religiosa en la esencia de la persona humana está basada a su vez en la orientación de la persona hacia la verdad y en la obligación de buscarla. Este ejercicio fundamental de lo que debe ser humano «no se puede impedir, siempre que se respete el justo orden público» (nº 2). Ahora bien, la búsqueda de la verdad debe estar acorde, ella misma, con la dignidad de la persona humana y con su naturaleza social. En este punto se mencionan varias formas de comunicación que son incondicionalmente necesarias. La libertad religiosa se extiende a los actos interiores y exteriores de índole religiosa, bien sean privados (o individuales), bien comunitarios. El poder del Estado y el orden público deben estar al servicio de las personas. «Así pues, el poder civil... debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla» (nº 3).

A continuación se mencionan aspectos específicos de la libertad que debe concederse a las comunidades religiosas: el derecho a la profesión pública de su fe, a una adecuada celebración del culto, a crear instituciones de enseñanza, a escoger sus propios ministros, etc. En opinión del Concilio, esos derechos existen «siempre que no se violenten las exigencias del orden público» (nº 4). Se hace especial mención de los derechos de las familias a determinar su vida doméstica y la educación de sus hijos de conformidad con sus convicciones religiosas, lo cual implica la aceptación de las elecciones hechas por los padres en cuanto a la formación escolar de sus hijos. A causa de su importancia, la protección y el fomento de la libertad religiosa son responsabilidad de los ciudadanos y de

los grupos sociales, así como de quienes ejercen la autoridad en el Estado. «Si, teniendo en cuenta las circunstancias peculiares de los pueblos, se concede a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y se respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas» (nº 6).

A esta obligación general de permitir la libertad religiosa y de conservarla y fomentarla le corresponde una obligación: «La de que su uso esté regulado por determinadas normas» (nº 7). Las limitaciones fundamentales están fijadas por los derechos de otras personas y por el bien común. Por esta razón, la sociedad civil tiene el derecho de «protegerse contra los abusos que puedan cometerse bajo el pretexto de libertad religiosa» (nº 7); se menciona especialmente el proselitismo inapropiado. Al terminar esta primera parte del decreto, los padres instan a la protección de la libertad contra «presiones de todo tipo», pero insisten asimismo en que las personas no pueden eludir el sometimiento a la autoridad legítima bajo el pretexto de la libertad, sino que deben practicar «la debida obediencia» (nº 8). La educación religiosa contribuirá también a la apropiada comprensión de ello (nº 8).

La segunda parte, algo más breve, es la sección teológica del documento (capítulo segundo). Está encaminada a persuadir a las personas que viven en el seno de la Iglesia, una tarea cuya importancia resultará clara si recordamos la continua oposición al documento por parte de una minoría que inicialmente había sido bastante numerosa, pero que quedó reducida finalmente a un pequeño círculo. Al comienzo de esta sección, en el nº 9, el texto admite que «la revelación no afirma expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa». Sin embargo, al mismo tiempo declara con énfasis que la revelación «hace patente en toda su amplitud la dignidad de la persona humana». Por ello puede verse que existe armonía entre la doctrina de la libertad religiosa y la fe cristiana.

El argumento comienza con la constante tradición de que las personas, por medio de la fe, tienen que responder libremente a la revelación de Dios. En este punto, el texto contiene referencias a fuentes que van desde Lactancio hasta las declaraciones doctrinales de Pío XII. Las observaciones que se formulan a continuación hacen ver que, en su predicación y en su actividad, Jesucristo respetó la libertad humana y evitó toda clase de coacción. Al estar clavado en la cruz, él puso el sello a esta actitud: «Dio testimonio de la verdad... pues su Reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y oyéndola, y crece por el amor con que Cristo, exaltado en la cruz, atrae a los hombres hacia Él» (nº 11). Los apóstoles manifestaron la misma perspectiva: «Por consiguiente, la Iglesia, fiel a la verdad evangélica sigue el camino de Cristo y de los apóstoles cuando reconoce y promueve el principio de la libertad religiosa como conforme a la dignidad del hombre y a la revelación de Dios» (nº 12). A lo largo del tiempo, el espíritu del Evangelio «contribuyó mucho» a hacer que los seres humanos fueran conscientes de su propia dignidad como personas y a que entendieran el derecho a la libertad religiosa.

Tan sólo cuando se practica la libertad religiosa en la sociedad civil, «la Iglesia logra la condición estable de derecho y de hecho para la necesaria independencia en el

cumplimiento de la misión que las autoridades eclesíásticas reivindican cada vez más insistentemente dentro de la sociedad» (nº 13). Por consiguiente, el declararse a favor de la libertad religiosa no es debilitar a la Iglesia ni su lugar en la historia, sino más bien fortalecerlos.

La conclusión del documento adquiere la forma de una exhortación para que los miembros de la Iglesia y quienes están a cargo de la formación de sus conciencias tengan siempre bien presente «la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia», den testimonio de la verdad de Jesucristo y «traten con amor, prudencia y paciencia» a quienes no conocen esta verdad (nº 14). Los padres conciliares contemplan luego una vez más la situación histórica. Admiten con agradecimiento que la libertad religiosa se ha convertido en una realidad en muchos países, pero no pasan en silencio el deplorable hecho de que tal cosa no sucede en todas las naciones. Sin embargo, en un mundo que se va convirtiendo cada vez más en una realidad única, vemos que la defensa eficaz del derecho a la libertad religiosa es un imperativo indispensable para la salvaguardia de la paz y para la coexistencia pacífica entre los hombres.

La doctrina de la *Dignitatis humanae* se halla en consonancia con la teología de la *Dei Verbum*, de la *Lumen gentium* y de la *Gaudium et spes*. Esta armonía puede verse principalmente por el hecho de que el punto de partida para la trayectoria teológica del argumento en la *Dei Verbum* y en la *Lumen gentium* es en ambos casos el Dios creador y redentor, quien determina la unidad y la vocación de la estirpe humana. Pero este plan de salvación, que se halla atestiguado y realizado por Jesucristo, actúa en todos los seres humanos y se encuentra presente en la historia y en las diversas circunstancias de la vida humana, como muestra la *Gaudium et spes*. Contemplada así, la *Dignitatis humanae* es una expresión esencial de la teología del Concilio.

En la *Dignitatis humanae* los padres conciliares profundizaron y continuaron esencialmente las enseñanzas de Juan XXIII en la *Pacem in terris*, la encíclica sobre los derechos humanos publicada en 1963. En la *Pacem in terris* se había concedido ya un lugar importante a la dignidad humana como punto de referencia; sin embargo, la libertad religiosa no se encuentra fundamentada y desarrollada en ella mediante una serie de argumentos, sino que dicha libertad se enseñó simplemente como un hecho. Los padres conciliares, con su examen profundo de la doctrina de la libertad religiosa, dieron una dimensión teológica a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Desde este punto de vista, la *Dignitatis humanae* desempeñó indudablemente una función importante en el proceso de evangelización de la cultura moderna.

Al mismo tiempo, la *Dignitatis humanae*, sin proponérselo, expuso claramente los presupuestos para el diálogo entre las religiones del mundo moderno. Semejante diálogo exige imperiosamente una libertad religiosa, con una validez proclamada pública y jurídicamente, que le permita convertirse en realidad. Los padres conciliares, con su justificación religiosa de la libertad religiosa, proporcionaron a otras religiones un modelo para que ellas también enfocaran, desde sus propias raíces, la idea y la concepción de la libertad religiosa, sin que renunciaran por ello a su propia identidad y misión.

Hay una consecuencia que los padres conciliares no tuvieron a la vista, a saber, que la diferenciación estricta entre el plano jurídico con su carácter coactivo, en contraste

con el plano religioso y de la libertad de la fe, tiene también consecuencias para la determinación de la relación o de la diferenciación existente entre las reglamentaciones institucionales y jurídicas dentro de la Iglesia, y las cuestiones de la fe y de la obligación de abrazar la fe. La historia del período posconciliar dará penoso testimonio de la continuada existencia de este punto ciego.

6. *Una reforma llevada a cabo con poco entusiasmo: el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes*

El Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes fue uno de los vástagos poco afortunados del Concilio. La historia de su gestación nos permite comprender los problemas que surgieron con motivo de este documento. Desde que las comisiones preconciliares comenzaron a trabajar en él, la idea reinante fue siempre la de tratar de la disciplina del clero y del pueblo cristiano sin adentrarse en una descripción teológica propiamente tal del ministerio de los sacerdotes. El cambio de instrucciones sobre la manera de proceder fue también de poca utilidad para esa orientación que reflexionaba acerca de los fundamentos. Durante el tercer período, en octubre de 1964, el esquema que había sido preparado fue rechazado por 1199 votos en contra y 930 a favor.

Cuando el nuevo texto fue discutido finalmente durante el último período, en octubre de 1965, suscitó numerosas y profundas críticas. Se presentaron más de 10.000 sugerencias de cambios. Fue un pequeño milagro que se hiciera una revisión, y no nos sorprenderá que su resultado fuera fragmentario desde el punto de vista teológico. Los 2.390 votos a favor, frente a los 4 votos en contra, en el solemne escrutinio final, no deben llamarnos a engaño sobre los problemas sin resolver que quedaban en ese texto. Aunque el texto ofrece abundancia de enfoques y aspectos positivos, éstos no se hallan concebidos de manera profunda, y además están contrarrestados por una serie de declaraciones que establecían una imagen sacerdotal tradicional del presbítero en contraste con una comprensión teológica actualizada del ministerio.

Para lograr un juicio equilibrado sobre este decreto, presentaremos en primer lugar su tenor global; luego explicaremos sus problemas fundamentales; esbozaremos la respuesta ambivalente que les da el decreto, y sus declaraciones positivas y negativas, y finalmente nos ocuparemos de las perspectivas que se abrían en el decreto y que, sustancialmente, predeterminaban el desarrollo posconciliar.

a) *Una descripción global del decreto*

Surgieron inmediatamente cuestiones acerca de las direcciones que implícitamente marcaban los títulos de los capítulos. El primer capítulo se titula: «El presbiterado en la misión de la Iglesia». Este título implica que el capítulo ofrece una fundamentación teológica. Sin embargo, se plantea la cuestión de si los nuevos énfasis en la eclesiología se aplican, y hasta qué punto, al ministerio de los sacerdotes y si se concretan en dicho ministerio.

Con el título de «El ministerio de los presbíteros», el segundo capítulo compendia tres ámbitos diferentes. La primera parte dilucida las funciones de los sacerdotes, utilizando la tripe distinción empleada ya en la *Lumen gentium*: predicar la Palabra, santificar y apacentar el rebaño. Una segunda sección, titulada «Los sacerdotes en relación con otros», discute las relaciones de los sacerdotes con los obispos, sus relaciones con otros sacerdotes, su condición de miembros del presbiterio y, finalmente, su relación con los fieles. La tercera sección estudia la distribución de los sacerdotes en el mundo, el hecho de ser enviados a otras diócesis y el fomento de las vocaciones. La lógica interna del capítulo segundo no es especialmente rigurosa.

El tercer capítulo se titula «La vida de los sacerdotes». En una primera sección se habla de la vocación de los sacerdotes a la perfección. La segunda sección, «Necesidades espirituales propias de la vida sacerdotal», tiene tres números: el primero habla de la comunión jerárquica con el obispo y de la obediencia que a él se le debe; el segundo discute el celibato, y el tercero habla del uso de bienes y del espíritu de pobreza. Toda esta sección segunda demuestra ser, hasta cierto punto, una aplicación concreta de la primera sección, que habla de que los sacerdotes, al estar llamados a la perfección a causa de su ordenación, son puestos en relación con Cristo. Su camino hacia la santidad consiste en «realizar sincera e incansablemente sus funciones en el Espíritu de Cristo» (nº 13). La sección termina hablando de la búsqueda de la voluntad de Dios.

El tercer capítulo, «Los medios de ayuda para la vida sacerdotal», se refiere de nuevo a la oración, recomienda los conocimientos científicos que los sacerdotes deben cultivar, y afirma el derecho de los sacerdotes a una justa remuneración y la necesidad de crear instituciones diocesanas para atender a las necesidades de los sacerdotes y para asegurar que éstos disfruten de una apropiada previsión social. Pero, después de todo esto, uno se pregunta cómo los obispos podrán ajustarse a una imagen tan abstracta y espiritualista de la vida de los sacerdotes.

b) El problema fundamental

El ministerio u oficio (*ministerium* o *munus*) significa una relación. Una relación exige, por lo menos, dos términos. De ellos se distingue el fundamento de la relación. El ministerio de los sacerdotes es la relación; los términos son los *sacerdotes*, por un lado, y el *pueblo de Dios*, por el otro; y el fundamento es Jesucristo, en quien el ministerio especial de los sacerdotes tiene su base. Ahora bien, cuando el Concilio trataba acerca del pueblo de Dios, ofrecía una serie de definiciones que constituyen una parte en la determinación de la relación que es el ministerio. En primer lugar, los padres conciliares discutieron la situación de la Iglesia en la sociedad moderna, como atestigua elocuentemente la *Gaudium et spes*. En segundo lugar, los padres conciliares corrigieron el rechazo de un sacerdocio universal para el pueblo de Dios y para los creyentes, rechazo que había llegado a ser habitual en la teología de la Contrarreforma. La *Lumen gentium* habla explícitamente de este sacerdocio, lo mismo que la *Sacrosanctum concilium*, la Constitución sobre la sagrada liturgia. En un tercer aspecto,

los padres conciliares sobrepasaron la concepción del ministerio sacerdotal que había venido predominando desde la Edad Media.

A partir de la Edad Media, se consideró que el ministerio sacerdotal consistía esencialmente en la capacidad para consagrar el cuerpo eucarístico del Señor. Puesto que los sacerdotes tienen esta competencia —es decir, puesto que el ministerio sacerdotal estaba ordenado esencialmente hacia el sacramento eucarístico como el otro término de la relación— los teólogos medievales consideraron a los sacerdotes como poseedores también de un «poder sobre el cuerpo místico de Cristo», es decir, el cuerpo que es la Iglesia. La nueva definición que hizo el Concilio del pueblo de Dios como del otro término de la relación constituida por el ministerio sacerdotal, se halla asociada fundamentalmente con una visión más amplia del ministerio sacerdotal en cuanto totalidad: la predicación y la actividad pastoral son ahora las tareas primarias. Éstas se hallan conectadas directamente con el pueblo de Dios y no con la eucaristía. Tan sólo en este contexto pastoral se halla determinada también la tarea del sacerdote que consiste en santificar. Esta nueva definición se encuentra expresada no sólo en la *Lumen gentium*, sino también en la *Sacrosanctum concilium*. Sin embargo, en la *Lumen gentium* se aplica primordialmente a los obispos.

Podría suponerse que los padres conciliares, conscientes de los nuevos énfasis que ellos habían dado en anteriores documentos del Vaticano II, en los que se habían guiado por la investigación teológica, irían a ofrecer ahora una imagen correspondiente de la esencia teológica del ministerio sacerdotal, y que, partiendo de esos nuevos énfasis, sacarían conclusiones relativas a su concepción del oficio sacerdotal. Tal suposición resultó errónea. En vez de eso, la respuesta que los padres dieron a los diversos problemas fue ambivalente.

c) *Las respuestas ambivalentes*

La introducción hace referencia explícita a la dificultad que había que afrontar en los trabajos en favor de la renovación de la Iglesia, tal como la pretendía el Concilio. Encontramos también una referencia explícita a «las circunstancias profundamente cambiadas», que hacen que la tarea de los sacerdotes sea adicionalmente difícil. Parece, pues, que los padres conciliares son conscientes del problema. Entonces, ¿cómo responden ellos, en el capítulo primero, a la cuestión acerca de la relación entre el sacerdocio y la misión de la Iglesia? El n° 2 habla del sacerdocio universal de los creyentes y luego —sin referencia a ese sacerdocio— habla específicamente de «ministros oficiales» que poseen «la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y que desempeñan públicamente, en nombre de Cristo, el ministerio sacerdotal a favor de los hombres».

En este contexto, la acción de ofrecer el sacrificio y la de perdonar los pecados es la función del sacerdote. Pero no se expone el hecho de que (y la manera en que) este sacrificio, juntamente con el perdón de los pecados, es a la vez asunto de la Iglesia y del pueblo de Dios. En este contexto se realza que los sacerdotes «pueden actuar como re-

presentantes de Cristo que es la Cabeza» (nº 2). No se dice que ellos son al mismo tiempo representantes de la Iglesia. ¡Qué enmarañados parecen estar los diferentes enfoques: medieval y contrarreformista, patrístico y, al mismo tiempo, moderno! Fijémonos en las siguientes frases, en las que el sujeto es el sacrificio que el pueblo de Dios ofrece y el sujeto es el sacrificio del único mediador, Cristo, que los sacerdotes ofrecen en forma incruenta y sacramental; fijémonos también en la identidad de estas dos realidades. El texto dice así: «Por medio del ministerio de los presbíteros se realiza a la perfección el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el sacrificio de Cristo, único Mediador. Éste, en nombre de toda la Iglesia, por manos de los presbíteros, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía hasta que el Señor venga» (nº 2).

Esta frase suscita la impresión de que el sacrificio espiritual que los fieles ofrecen es cosa separada del sacrificio de Cristo. Ahora bien, el sacrificio de Jesucristo es ofrecido por los sacerdotes de manera sacramental, y es así el lugar donde el sacrificio espiritual de los fieles adquiere su plena eficacia y sentido. Sin embargo, si la frase se interpreta así, entonces uno vuelve a preguntarse qué significa que los sacerdotes «celebran la Eucaristía en nombre de toda la Iglesia».

En el nº 3 hay un pasaje curioso. Una alusión a Hebreos 5, 1 describe el sacerdocio del Antiguo Testamento, pero, aunque ese sacerdocio fue radicalmente trascendido por Cristo, la declaración se aplica directamente a los sacerdotes y luego se aplica también a Jesucristo. Este pasaje muestra lo vigorosamente que una idea sacerdotal del Antiguo Testamento, la idea de los sacerdotes, se hallaba aún impresa en las mentes de los padres conciliares. Éstos podían haber razonado de manera diferente de lo que lo hicieron, a fin de acentuar el hecho de que los sacerdotes deben vivir entre las personas que tienen a su cargo y familiarizarse con la vida de las mismas.

Cuando en el capítulo segundo (sobre el ministerio de los sacerdotes) se describen los oficios de los sacerdotes, se concede el primer lugar a la predicación de la Palabra. Con ello, exactamente igual que en la *Lumen gentium*, en la Constitución sobre la sagrada liturgia y en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, se completa el alejamiento de la concepción medieval del ministerio en la Iglesia. Sin embargo, es digno de tenerse en cuenta que, tanto en las observaciones sobre la predicación de la Palabra como en la discusión del ministerio de santificación y en la tarea pastoral, el sacerdote es el único que aparece como el sujeto de la acción; no se habla de la implicación activa y madura del pueblo de Dios. Y, así, en conexión con el ministerio pastoral, se dice que los fieles han de ser educados para que lleguen a una madurez responsable (nº 6); no se reconoce que el sacerdote pudiera estar tratando con cristianos maduros y responsables.

Esta atribución unilateral de toda la actividad a los sacerdotes y esta reducción de los laicos a la condición de meros receptores pasivos resultan especialmente sorprendentes en la sección sobre la santificación. «Por el bautismo [los sacerdotes] introducen a los hombres en el Pueblo de Dios; por el sacramento de la penitencia reconcilian a los pecadores con Dios y con la Iglesia; por la unción de los enfermos alivian a éstos, y, sobre todo, por la celebración de la misa ofrecen sacramentalmente el sacrificio de Cristo» (nº 5).

Por eso, no es sorprendente que, en la segunda sección del capítulo primero, aparezca en primer lugar la relación jerárquica de los sacerdotes con los obispos, y aparezca luego la relación de los sacerdotes con otros sacerdotes y la colegialidad entre ellos (nº 7). Tan sólo entonces se aborda la relación con los fieles. Esta secuencia presupone una imagen del sacerdote como de quien, mediante la participación en la autoridad del obispo, tiene la función de comunicar las bendiciones de la salvación a otras personas y, consecuentemente, se encuentra como el dador activo de gracias ante el pueblo de Dios, un pueblo que es esencialmente receptivo. Tal concepción no deja lugar a la idea de que, en la sociedad moderna, las congregaciones y comunidades de fieles puedan nombrar a varones para el ministerio sacerdotal y sugerir que se les confiera la ordenación, haciéndolo así impulsados por la conciencia de la propia responsabilidad por el reino de Dios y por la fe. No es casual que, al comienzo de la pertinente sección, los sacerdotes de la nueva alianza sean denominados padres y maestros del pueblo de Dios «por razón del sacramento del orden» (nº 9).

La tercera sección de este capítulo segundo, que se ocupa de la distribución de los sacerdotes y también de las vocaciones al sacerdocio, refleja la misma concepción básica. Los sacerdotes son responsables a su modo, juntamente con los obispos, de la difusión del Evangelio por todo el mundo. Participan en la misión de salvación, que se extiende «hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8). A partir de ahí se examinan las posibilidades de enviar sacerdotes a regiones y a iglesias locales que padecen escasez de clero. Como resultado, el documento no se plantea la cuestión acerca de cómo las diversas iglesias locales deben asumir por sí mismas la responsabilidad y sobre cómo pueden ser apoyadas una vez que se han dado cuenta de la responsabilidad que les incumbe en lo que respecta a la difusión de la fe.

Exactamente de la misma manera, los sacerdotes son responsables también de reclutar nuevos sacerdotes. El nº 11 dice así: «El Pastor y obispo de nuestras almas, de tal manera constituyó su Iglesia, que el pueblo que eligió y adquirió con su sangre debía tener sus sacerdotes, siempre y hasta el fin del mundo, para que los cristianos no estuvieran nunca como ovejas sin pastor». La obligación de conseguir nueva prole sacerdotal es parte de la misión de los sacerdotes. Por otro lado, «hay que enseñar a la Iglesia, el pueblo de Dios, que tiene el deber de colaborar de diversas maneras».

El tercer capítulo, sobre la vida de los sacerdotes, trata en su primera sección acerca de la vocación de los sacerdotes a la perfección. La ordenación sacerdotal es contemplada como el fundamento de esta vocación. Es verdad que todos los cristianos están llamados por su bautismo a la perfección, «pero los sacerdotes están especialmente obligados a alcanzar esa perfección». La razón es la siguiente: «Todo sacerdote, a su manera, representa a la persona del mismo Cristo. Por eso también recibe abundantemente una gracia especial para que pueda servir a los fieles que le han sido confiados y a todo el pueblo de Dios, y así tender mejor a la perfección de Aquel a quien representa» (nº 12).

El camino hacia la perfección pasa por el ejercicio de las funciones confiadas a los sacerdotes. En este contexto el ofrecimiento del sacrificio eucarístico se describe como «la principal función de los sacerdotes». Ellos deben ofrecer este sacrificio sacramen-

tal, aunque ninguno de los fieles tome parte en él. El antiguo Código de Derecho Canónico prescribía que un sacerdote no debía celebrar a menos que otra persona estuviera presente para dar las correspondientes respuestas del pueblo; este precepto ha quedado ahora suprimido. Se ha borrado al mismo tiempo, como quien dice, la conmemoración institucional del hecho de que el sacrificio eucarístico es fundamentalmente un acto de la comunidad eclesial, presidida por el sacerdote.

En vista de la multiplicidad de sus funciones y del ritmo febril de la vida moderna, se aconseja a los sacerdotes que traten de dar unidad a sus vidas ajustándolas a la voluntad de Dios, de la misma manera que Jesucristo cumplió la voluntad de su Padre. Gracias a esta actitud los sacerdotes lograrán tener el vigor para entregar sus vidas como el Buen Pastor hizo en favor de sus seguidores. «Esta caridad pastoral brota, sobre todo, del sacrificio eucarístico, que, por eso, es el centro y raíz de toda la vida del presbítero, de manera que el sacerdote se esfuerza por aplicarse a sí mismo lo que se realiza en el altar del sacrificio» (nº 14).

Si echamos una mirada retrospectiva a estas explicaciones, nos sorprenderá no sólo su unidad, sino también su carácter restrictivo. Su unidad la deducen del hecho de que la ordenación hace fundamentalmente que el sacerdote sea un representante de Jesucristo, de manera más intensa que como el bautismo hace cristianos en general. De ahí se sigue que el ejercicio de las obligaciones de su oficio es, al mismo tiempo, el camino que le conduce a la perfección y a la santidad. Por otro lado, a menos que el sacerdote se implique a sí mismo en las vidas de la gente e interprete las condiciones de vida de esas personas bajo la influencia del Espíritu Santo y mediante el discernimiento de espíritus, ¿cómo podrá llegar a ser consciente de las obligaciones de su oficio y cómo podrá llegar a poseer una vida plena para sí mismo? Las observaciones del texto sobre la vocación a la perfección están inspiradas indudablemente por cierta tendencia al cristomonismo, que luego encuentra expresión en una estrecha espiritualidad litúrgico-sacramental.

Aparece la misma tendencia en la sección segunda, sobre las exigencias especiales para la vida espiritual de los sacerdotes. La sección primera habla en términos generales de la actitud de obediencia del sacerdote, quien debe buscar en todas las cosas cuál es la voluntad del Padre. Aquí se ofrece una nota positiva: esa actitud de obediencia no debe identificarse ya simplemente, como se hacía a menudo en el pasado, con la ejecución de las instrucciones procedentes del Papa, del obispo propio del sacerdote y de otros superiores. El texto habla, más bien, de «obediencia responsable y voluntaria» (nº 15).

En relación con la continencia a causa del reino de los cielos, que Cristo recomendaba, se hace constar explícitamente, al principio, que el celibato no está exigido por la *esencia* del sacerdocio. Se menciona expresamente la tradición de las Iglesias orientales y se afirma que hay «excelentes sacerdotes casados»; sin embargo, en la Iglesia latina conviene mantener el celibato. La razón:

La misión del sacerdote está totalmente dedicada al servicio de la nueva humanidad que Cristo, vencedor de la muerte, hace surgir en el mundo por medio de su Espíritu y que tiene su origen «no de la sangre ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del

varón, sino de Dios» (Jn 1, 13). Por la virginidad o el celibato a causa del reino de los cielos, los presbíteros se consagran a Cristo de una manera nueva y excelente y se unen más fácilmente a Él con un corazón no dividido, se dedican más libremente a Él y, por Él, al servicio de Dios y de los hombres (nº 16).

La Iglesia confía en que, si ella ora con fervor pidiendo tales dones, Dios concederá, en suficiente medida, esta vocación al celibato. Se exhorta a toda la Iglesia, más vigorosamente que en cualquier otro documento conciliar, a orar pidiendo «este precioso don del celibato sacerdotal». Llama la atención que no se diga nada acerca de los presupuestos para una vida célibe, acerca de sus peligros específicos y de los cuidados que deben adoptarse para observar formas adecuadas de vida en común; tampoco se dice nada acerca de posibles elecciones equivocadas o de fallos, o acerca de cómo la Iglesia debe abordar tales asuntos.

La sección siguiente está dedicada a los bienes temporales. Los sacerdotes deben hacer uso de las cosas de este mundo como si no hicieran uso de ellas. Se anima a los sacerdotes a que practiquen la pobreza voluntaria, por la cual «se identificarán más claramente con Cristo y estarán más liberados para el ministerio sagrado. Cristo, en efecto, se hizo pobre por nosotros, aunque era rico, para enriquecernos con su pobreza» (nº 17). Estas observaciones, como los pensamientos acerca de la vocación del sacerdote a la perfección, muestran lo mucho que seguía siendo determinante un ideal ascético tradicional, un ideal que pasa por alto en gran manera la dimensión social del ministerio del sacerdote. Se pasa por alto la lucha por la justicia en la sociedad moderna y la marginación de amplios sectores de la población, y no se habla tampoco de las correspondientes virtudes de la solidaridad, del compartir fraternalmente y de la participación en las penas y gozos de la humanidad.

La primera parte de la tercera sección, que trata de las ayudas para la vida sacerdotal, recomienda encarecidamente varios ejercicios de devoción: la lectura de la Sagrada Escritura y la celebración de la eucaristía, el sacramento de la penitencia y el examen de conciencia, la devoción a María, la oración interior y la adoración eucarística. Sorprende que no mencione la Liturgia de las horas (el Breviario), ni tampoco el rosario. El pasaje siguiente habla de que es necesaria una formación ulterior en teología y en ciencias, así como en los medios para lograr la eficacia pastoral. Finalmente, la última sección del capítulo tercero aborda el problema de la remuneración del clero. Se recomienda la creación de fondos adecuados a nivel diocesano o interdiocesano, y el texto habla de la necesidad de desarrollar las previsiones de la seguridad social.

Tan sólo en la exhortación final se hace una brevísima referencia a las actuales circunstancias económicas y sociales y a los cambios que se han producido en los hábitos de vida de la gente. «Por eso los ministros de la Iglesia, e incluso algunas veces los fieles, se sienten en este mundo como ajenos a él, preguntándose angustiados con qué medios y palabras adecuados podrán entrar en comunicación con él. En efecto, los nuevos obstáculos que se oponen a la fe, la aparente esterilidad del trabajo realizado y la amarga soledad que experimentan, pueden ponerlos en peligro de perder los ánimos» (nº 22). Con la mirada puesta en estas dificultades reales, el decreto termina pronunciando palabras de consuelo y aliento.

d) *Las perspectivas del «Presbyterorum ordinis»*

A causa de sus limitaciones intrínsecas, el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes no fomentó una imagen nueva y distintiva de este importante ministerio en la Iglesia. Así que no nos sorprenderá realmente que, inmediatamente después del Concilio, la cuestión acerca de la debida descripción del ministerio presbital fuera puesta de nuevo en el orden del día, y que sobre ella se produjeran considerables debates entre el clero. Las encuestas realizadas en aquel tiempo mostraban la existencia de un abismo considerable entre el clero de mayor edad y el más joven; ambos grupos tenían concepciones muy diferentes acerca del ministerio presbital. Con estos antecedentes, el decreto debe considerarse como un intento del Concilio por dar estabilidad a los sacerdotes y por asentar la imagen tradicional de los mismos, completada con unos cuantos énfasis nuevos.

7. *Las solemnes ceremonias en la clausura del Concilio*

El día 9 de noviembre de 1965 Pablo VI escribió una carta al cardenal Tisserant, el primero entre los presidentes del Concilio, para darle a conocer las fechas de las solemnidades de la clausura. En las palabras iniciales de la carta, Pablo VI acentuaba que los presidentes del Concilio le habían mantenido informado acerca de la labor desarrollada por el Concilio, según éste llegaba a su fin, y le habían pedido que «decidiera el día y los ritos solemnes para dar por finalizado el Concilio ecuménico»¹⁴⁹. Refiriéndose retrospectivamente al concilio Vaticano I, que se había inaugurado el 8 de diciembre de 1869, Pablo VI decidió que la fiesta de la Inmaculada Concepción de María fuera el día final del concilio Vaticano II. Al hacerlo así, acentuaba nuevamente (como había hecho Juan XXIII al disponer que las solemnidades de apertura del Concilio tuvieran lugar en la fiesta de la Maternidad de María en el año 1962) que el Concilio había sido encomendado a la especial protección de María. Al mismo tiempo, Pablo VI daba a conocer que la última sesión pública del Concilio se celebraría el 7 de diciembre; en ese día se procedería a la solemne aprobación final de los esquemas que todavía estaban siendo revisados.

Esta solemne conclusión se vio enriquecida por una serie de ulteriores gestos. El día 4 de diciembre tuvo lugar una liturgia ecuménica de la Palabra, celebrada con observadores del Concilio en la basílica de San Pablo Extramuros. El día 6 de diciembre los participantes en el Concilio recibieron como recuerdo un anillo de oro que el Papa había mandado hacer. A los participantes se les entregó un certificado que acreditaba su asistencia al Concilio, y el alcalde la ciudad de Roma dispuso que se les entregara una medalla conmemorativa de plata, acuñada para ellos. También el día 6 de diciembre se entregó a los obispos el decreto sobre la reorganización de la Curia. Después, el día 7 de diciembre, tal como Pablo VI había proyectado, tuvieron lugar las solemnes votaciones finales y se promulgaron los documentos sobre la libertad religiosa, las misiones, el

149. AS IV/6, 190.

ministerio y la vida de los sacerdotes, y sobre la Iglesia en el mundo actual. Antes de la misa de clausura, que el Papa concelebró con veinticuatro padres conciliares, la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa de Constantinopla anularon mutuamente las excomuniones pronunciadas en el año 1054. Finalmente, el día 8 de diciembre, se celebró en la plaza de San Pedro la gran liturgia de clausura.

Toda esta solemne conclusión del Concilio revistió no sólo interés histórico, sino también teológico. Estos gestos y ritos, alocuciones y homilías, mostraron lo que el Concilio, convocado bajo la llamada al *aggiornamiento*, había cambiado ya en la Iglesia. Pero mostraron también los límites que el Concilio no había logrado trascender y las tendencias divergentes que seguían vivas en la Iglesia.

a) *La liturgia ecuménica de la Palabra, 4 de diciembre de 1965*

La liturgia de la Palabra, en el espacioso recinto de la basílica de San Pablo Extramuros, estuvo caracterizada por una atmósfera especial. Aunque los observadores procedentes de otras iglesias, cuyo número ascendía a 103 al final del Concilio, habían asistido, desde luego, a las misas y oraciones celebradas en San Pedro, sin embargo, desempeñaron ahora una función inmediata en la celebración de esta liturgia de la Palabra. Pablo VI la presidió, y las lecturas escogidas fueron leídas por un francés católico, un americano metodista y un griego ortodoxo.

La celebración comenzó con el Salmo 27: un suplicante afligido, que confía en el Señor como en su luz, exclama: «Una cosa pido al Señor, sólo eso ando buscando: vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida». Y los versículos finales decían: «Enseñame tu camino, Señor, guíame por la senda del bien, porque me persiguen... Espera en el Señor, sé fuerte; ten ánimo, espera en el Señor». La primera lectura, tomada de 1 Cr 29, 10-18, contiene la gran oración de acción de gracias, pronunciada por David, en agradecimiento por las numerosas dádivas recibidas para la edificación del templo de Jerusalén. La segunda lectura, tomada de Rom 15, 1-6, contiene la exhortación dirigida a los cristianos para que no vivan para sí mismos, sino «que cada uno de nosotros trate de agradar al prójimo, buscando su bien y su crecimiento». Pues tampoco Cristo vivió para sí mismo. El texto termina pidiendo aquella «armonía» que corresponde a los que están en Cristo Jesús, «para que con un solo corazón y una sola boca alabéis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo». Finalmente, la lectura del evangelio era el comienzo del sermón de la montaña según Mateo, es decir, las bienaventuranzas.

Las palabras iniciales de la homilía de Pablo VI hablaban de la atmósfera que empapaba a esta comunidad en oración:

Señores, queridos observadores, o permitidme que me dirija a vosotros con el nombre que ha adquirido vitalidad durante estos cuatro años del Concilio ecuménico: ¡Hermanos! ¡Hermanos y amigos en Cristo! El Concilio está terminando y tendremos que decirnos adiós unos a otros. En este momento de la despedida, Nos desearíamos hacernos intérprete de los reverendos padres del Concilio que nos rodean esta tarde, a fin de que podamos orar con vosotros y despedirnos de vosotros. Cada uno de vosotros emprend-

derá el viaje de regreso a su patria y nosotros nos quedaremos solos. Permitidme que os confíe mis sentimientos internos: Vuestra marcha crea una *solitud* en torno a nosotros, que no conocíamos antes del Concilio y que ahora nos entristece. ¡Desearíamos veros siempre con nosotros!¹⁵⁰

El Papa estaba expresando una experiencia que él, como la mayoría de los padres conciliares y también como la mayoría de los observadores, había tenido por primera vez. Por medio de la labor realizada juntos, los encuentros personales y la liturgia celebrada en común, había surgido una cercanía, una conciencia que no había existido con anterioridad al Concilio.

Después de comenzar dando las gracias a los observadores y a los invitados, Pablo VI hizo una breve evaluación de la labor realizada durante cuatro años. Hizo notar la comprensión, más profunda, de los problemas del ecumenismo y de la tarea de trabajar en favor de la unidad, pero también de los prometedores impulsos que se habían dado para el logro de la unidad. Habló del descubrimiento de los tesoros cristianos que existían en las diversas comunidades del mundo, y se refirió a las estructuras doctrinales, a las mentalidades y a las formas de devoción. Aludió a que se admitían faltas y deficiencias, y a que se pedía perdón por ellas; al rechazo de la polémica y de los prejuicios. Mencionó la gran abundancia de reuniones que habían tenido lugar, por vez primera en cientos de años, y se refirió particularmente al encuentro con el patriarca Atenágoras.

Finalmente, el pontífice describió el Concilio mismo como un movimiento hacia los hermanos y hermanas que aún estaban separados, como un movimiento caracterizado no sólo por el respeto y el gozo espiritual por la comunión lograda, sino que había hallado expresión en formulaciones doctrinales y disciplinarias. En relación con esto, Pablo VI pidió una vez más a los observadores que no acusaran a la Iglesia católica de orgullo e insensibilidad, porque esta Iglesia se mantenía aferrada tan celosamente al legado de la fe: «Y no nos acuséis de haber traicionado o deformado este deber si, durante el curso de su secular, escrupulosa y amante meditación, la Iglesia ha descubierto tesoros de verdad y de vida, y el renunciar a ellos sería un quebrantamiento de la fe». Al final de su discurso, el Papa refirió una historia acerca del filósofo ruso Vladimir Soloviov. Después de peticiones en forma de letanía y del padrenuestro recitado en común, el Papa impartió una bendición y la liturgia terminó con el canto en común del Magnificat.

Aunque el acto de culto resultó conmovedor para los que participaron en él, debemos darnos cuenta de que no fue en sentido formal una liturgia ecuménica de la Palabra. El Papa no la presidió juntamente con ningún otro. Tan sólo en las lecturas tomaron parte dos miembros de otras iglesias. Es sorprendente que, en su alocución, Pablo VI no dijera una palabra acerca de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento que se habían leído y no los aplicara a la situación presente. Aunque en los textos oficiales la alocución se describía como una homilía, el discurso no tenía nada que ver con ese género. El hecho de que la Iglesia se halle bajo la palabra de Dios, según se enseñaba en

la *Dei Verbum*, no aparecía en absoluto en esta liturgia celebrada con representantes de otras iglesias. La labor que había que realizar en el futuro fue descrita con estos términos: «Tiene que haber un estudio a fondo del gran problema de la reincorporación a la unidad de la Iglesia visible de todos aquellos que poseen la dicha y la responsabilidad de llamarse a sí mismos cristianos». Era una declaración que, ciertamente, miraba hacia el futuro, pero que al mismo tiempo señalaba los obstáculos en el camino de la conversión y de un regreso a la unidad.

En la recepción final en el monasterio benedictino de San Pablo, el Papa hizo que el cardenal Bea le presentara a cada uno de los observadores; el pontífice regaló a cada uno de ellos una campanita de bronce como recuerdo del Concilio, juntamente con un certificado de su participación personal en el Concilio. En la recepción, el portavoz de los delegados, observadores e invitados expresó sus experiencias, haciéndolo de una manera tan positiva como habían sido las palabras del Papa:

Ni una sola vez durante los cuatro años hemos apreciado sentimiento adverso alguno por nuestra presencia. Todo lo contrario, se nos ha inducido siempre a suponer que nuestra presencia ha contribuido en más de un aspecto al éxito del Concilio en la gran tarea de reforma que él tiene entre manos. Creemos que están desapareciendo por ambas partes el mutuo temor, el exclusivismo rígido y la autosuficiencia arrogante... Desearía de Vos, Santo Padre, que pensarais en nosotros como en vuestros amigos –y, desde luego, como vuestros mensajeros– según vamos caminando por nuestros respectivos caminos¹⁵¹.

b) *La última congregación general, 6 de diciembre de 1965*

Cuando los padres conciliares se reunieron el 6 de diciembre para participar en la última congregación general, les esperaba un regalo de despedida de Pablo VI. Pero, antes de que se distribuyeran los anillos de oro y los certificados, el Secretario general Felici dio a conocer los resultados de la votación sobre la constitución pastoral. Ahora que las votaciones anteriores sobre las distintas secciones del documento habían alcanzado en todos los casos las necesarias mayorías, se emprendió la votación sobre la totalidad del documento.

Después de esta votación, se distribuyeron los textos para la concelebración en la reunión pública del Concilio, el día 7 de septiembre, y se distribuyeron también la ya aprobada Constitución sobre la revelación, el Decreto sobre el apostolado de los laicos, y el texto del Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, que tenía que ser aprobado todavía el 7 de diciembre.

Entonces, con una humorística referencia a la festividad de san Nicolás, Felici leyó el diploma que Pablo VI había compuesto para la distribución de los anillos de oro a los participantes en el Concilio. Según este texto, los anillos eran expresión de «la máxima benevolencia» hacia los obispos, quienes, juntamente con el Papa, habían discutido «cómo podía renovarse el esplendor y el celo de la Iglesia de Cristo». Juntamente con

151. Cita tomada de Wiltgen, 282-283.

estos regalos, el Papa impartió también a los obispos la bendición apostólica y les pidió que «las instrucciones y exhortaciones» del Concilio «fueran llevadas a cabo y observadas» por los obispos y por «vuestros fieles»¹⁵².

Después de leer el texto del diploma, el Secretario general promulgó la bula de Pablo VI *Mirificus eventus*, que anunciaba un jubileo¹⁵³. El Papa señaló que la finalidad de este jubileo, con su anuncio de una indulgencia plenaria, era el que la Iglesia entera diese gracias a Dios por los dones del Concilio, ayudara al Concilio a producir frutos y proporcionara a los fieles la oportunidad para una «renovación... en la vida de las personas y en la vida doméstica, pública y social». Con la ayuda de tales jubileos, los hombres se apartan «de las cosas terrenas y transitorias y eligen las que son eternas».

La bula hacía ver claramente cómo Pablo VI concebía la recepción del Concilio: el acento recaía enteramente en las conversiones personales y en la profundización de la vida religiosa mediante el seguimiento de Cristo, y no en reformas estructurales. Esta comprensión de la recepción dimanaba, en opinión de Pablo VI, del acontecimiento conciliar mismo. La Iglesia «ha dirigido su mirada hacia sí misma», ha meditado sobre su propio misterio, y con ello se ha enseñado a sí misma y se ha llamado a sí misma a comprender más plenamente la doctrina sobre su propio origen, su propia naturaleza y su propia misión, a pesar de que todo eso era conocido ya anteriormente. En este contexto Pablo VI citó una frase de su primera encíclica, *Ecclesiam suam*¹⁵⁴. A causa de este tema eclesial del Concilio, el Papa fijó como condiciones para ganar la indulgencia del jubileo el que, durante el período del 1 de enero al 21 de mayo de 1966, además de recibir el sacramento de la penitencia y de la eucaristía, los receptores tenían que escuchar por lo menos tres instrucciones, o sermones pronunciados al estilo de una misión popular, en la Iglesia. Los fieles debían reunirse en torno a sus obispos en las catedrales, a fin de aprender de ellos las directrices desarrolladas por el Concilio.

Sorprende que no se dijera nada en esa bula acerca de la intención de Juan XXIII de contribuir a una renovación y *aggiornamento* de la Iglesia, y que tampoco se mencionara, por ejemplo, la necesidad de celebrar sínodos para poner en práctica las intenciones del Concilio acerca de la renovación de la Iglesia.

Después de dar lectura a la bula del jubileo, el secretario Felici pronunció como despedida una breve poesía en latín. Las medallas conmemorativas acuñadas por la ciudad de Roma habían sido distribuidas ya.

A continuación de algunos anuncios relativos a la recepción que, como despedida, el Papa iba a conceder a los párrocos que habían sido invitados al Concilio, a los auditores, a los chóferes de los padres conciliares en Roma y a los expertos, el cardenal Suenens habló en nombre de los moderadores a fin de expresar su agradecimiento por el final exitoso del Concilio. Además de dar las gracias a Dios y al Papa, el cardenal mencionó expresamente a los miembros del Consejo de presidentes, a la Secretaría general, a los padres conciliares, a los oradores y miembros de las comisiones, y a los asesores. Se dio las gracias especialmente a los observadores y a los auditores como representan-

152. AS IV/7, 634.

153. *Ibid.*, 635-640.

154. AAS 56 (1964) 611.

tes del pueblo de Dios. Con no menos cordial gratitud, mencionó a los numerosos colaboradores cuya tarea había contribuido a que el Concilio fuera posible, desde los ujieres y los cantores que habían ayudado a estructurar la liturgia, hasta los impresores de la Tipografía vaticana, y finalmente a los redactores de los informes diarios acerca del Concilio que eran entregados al público. La última congregación general terminó con aplausos para los moderadores.

Igualmente el día 6 de diciembre *L'Osservatore Romano* publicó el «motu proprio» *Integrae servandae*, de Pablo VI, sobre el comienzo de la reforma de la Curia¹⁵⁵. El primer paso que se dio para la reforma fue la publicación de nuevas normas para el Santo Oficio. El Papa comenzaba con una historia del Santo Oficio y su lugar preeminente entre las instituciones de la Curia. Su nombre se cambió por el de Congregación para la Doctrina de la Fe. La función de la congregación consistía en «proteger las enseñanzas de la fe y de la moral en todo el mundo católico». El Papa mismo estaría al frente de esta congregación, que sería dirigida por un cardenal secretario.

La tarea más importante de la congregación sería la de «investigar nuevas doctrinas y nuevas opiniones... y fomentar los estudios de estas materias y los congresos de especialistas». La congregación debía rechazar nuevas doctrinas opuestas a los principios de la fe, y debía hacerlo así «después de escuchar a los obispos de la correspondiente región, si ellos estaban interesados en la materia». En cuanto a la condena de libros, se estableció expresamente que a los autores se les concediera la oportunidad de defenderse a sí mismos, incluso por escrito, y que el obispo local competente fuera informado de antemano. Con respecto a los delitos contra la fe, se determinó expresamente que se siguieran las normas que regían los procesos ordinarios. Además, la congregación debía permanecer en estrecho contacto con la Comisión Bíblica Pontificia. Se creó, además, un comité asesor, que estaría integrado por profesores universitarios.

Las normativas particulares estaban regidas por el principio, «Puesto que el amor echa fuera el temor (1 Jn 4, 18), a la fe que debe ser protegida se le prestará mejor servicio mediante una institución para el fomento de la doctrina, una institución de la cual los predicadores del Evangelio saquen nuevas energías, mientras que los errores sean corregidos y quienes se hallan en el error sean llamados delicadamente a que regresen a la razón»¹⁵⁶. El documento, especialmente su intención, sonaban como prometedores.

c) La sesión pública el 7 de diciembre de 1965

La sesión pública, el día 7 de diciembre, comenzó hacia las 9.00 horas con la extensa procesión del Papa, los cardenales y los veinticuatro concelebrantes. Todos cantaban la antifona «Tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia», y el coro entonó el Salmo 131 (132). Después de que el Papa hubiera entronizado solemnemente el Evangelio, el gesto de prestar obediencia fue realizado por dos representantes de cada uno de los diversos grupos que constituían la jerarquía; este gesto fue acompañado por el

155. Cf. AAS 57 (1965) 952-955.

156. *Ibid.*, 953.

canto solemne del coro: «Éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros». La oración conciliar, «Adsumus, Domine», fue recitada por última vez, y el himno al Espíritu Santo, «Ven, Espíritu Creador», fue cantado alternativamente por la asamblea y por el coro.

El Secretario general Felici leyó luego las palabras iniciales de los cuatro documentos conciliares siguientes: La Declaración sobre la libertad religiosa, los Decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia y sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Se procedió por última vez a la votación sobre todos estos documentos. Mientras los padres conciliares rellenaban sus papeletas, el coro de la Capilla Sixtina cantaba. La votación sobre la constitución pastoral fue la última del Concilio (hizo el número 544).

Después de esto, Felici, hablando en nombre de los padres, dio las gracias al Papa por su regalo de los anillos de oro, que el Secretario general consideraba como una señal de que el Concilio no había sido sino «una gran manifestación de amor». Los prolongados aplausos de los padres conciliares confirmaron esta expresión de gratitud.

A continuación, el obispo Willebrands, secretario de la Secretaría para la unidad de los cristianos, acudió al ambón para leer la declaración conjunta de Pablo VI y del patriarca Atenágoras. Fue uno de los acontecimientos de mayor alcance que tuvo lugar durante los cuatro años de historia del Concilio¹⁵⁷. En sus frases iniciales Pablo VI y Atenágoras recordaron su encuentro en Jerusalén y su compromiso mutuo de buscar la unidad. Uno de los obstáculos más importantes que se alzaban era la excomunión, en 1054, del patriarca Miguel Cerulario por el cardenal Humberto, el enviado por el obispo de Roma, y la excomunión de este delegado y de sus acompañantes por el patriarca. Se acentuó que esas excomuniones iban dirigidas contra personas particulares y no contra las Iglesias, que no pretendían una ruptura de la comunión eclesial y que estaban caracterizadas «por actitudes desmedidas».

Pablo VI y Atenágoras declararon conjuntamente que «lamentaban las palabras hirientes, las acusaciones injustificadas y la conducta reprensible que caracterizó y acompañó a los tristes acontecimientos de ese período»; que «lamentaban las sentencias de excomunión» y «cancelaban las sentencias, eliminándolas de en medio de la Iglesia y entregándolas al olvido». Finalmente, ambos lamentaron «los tristes sucesos que precedieron y siguieron a las excomuniones y que, por la influencia de diversos factores, entre ellos principalmente la mutua incomprensión y desconfianza, se llegara a una ruptura completa de la comunión eclesial»¹⁵⁸. Pablo VI y Atenágoras explicaron que este acto que ellos habían realizado no eliminaba automáticamente «los antiguos y nuevos conflictos». Pero que, con espíritu de mutua confianza, respeto y amor, el diálogo debía continuar y conducir finalmente a una plena comunión en la fe, «en la armonía fraterna y en los sacramentos».

157. Hasta los últimos días fue incierto que la declaración llegara a hacerse realidad. Tan sólo el 21 de noviembre de 1965 la comisión romana de expertos y la comisión constantinopolitana comenzaron a trabajar en Constantinopla para la elaboración del texto. Justo antes de la proclamación, un emisario romano, el padre Duprey, fue enviado de nuevo a Constantinopla para solicitar aclaraciones. Para los detalles, cf. Capriote V, 506-509. Para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 286.

158. AS IV/7, 653.

Después de leer este texto, el obispo Willebrands y Melitón, metropolitano de Heliópolis, intercambiaron ósculos de paz. Al mismo tiempo aproximadamente y durante la celebración de la Liturgia de san Juan Crisóstomo en la basílica patriarcal de Constantinopla, el mismo texto se leyó en presencia del patriarca Atenágoras I y de siete delegados del Papa, presididos por el cardenal Shehan, arzobispo de Baltimore. Cuando se hubo apagado el tumultuoso clamor de júbilo en la basílica de San Pedro, Pablo VI comenzó la celebración de la misa. Después de la solemne proclamación del Evangelio por uno de los cardenales concelebrantes, el Papa pronunció una alocución de más de media hora sobre la cuestión: ¿Cuál ha sido el significado religioso de nuestro Concilio? Esta alocución, cuidadosamente estructurada y pronunciada con gran seriedad, merece un análisis y una reflexión más detallados¹⁵⁹.

Pablo VI tomó como punto de partida la experiencia de este gran y laborioso Concilio, que había dejado tras de sí muchas cuestiones sin resolver, no por cansancio, sino para que el Papa y los obispos siguieran trabajando sobre ellas en el futuro con toda su energía. El pontífice habló de la experiencia de los obispos que, a lo largo de estos cuatro años, se habían dejado guiar por la misma fe y el mismo amor. Habló de la comunión de todos ellos en la oración, de su disciplina y del gozoso tiempo que habían pasado juntos. El Concilio, dijo, había aclarado muchos elementos en el legado de fe que Cristo había confiado a la Iglesia; había «expuesto» ese legado «en su integridad y de manera ordenada»¹⁶⁰.

Pero Pablo VI no quería hablar sobre lo que el Concilio había sido y lo que había logrado, porque, en este solemne momento de despedida, él no podía apreciar debidamente los méritos de ese gran acontecimiento. El pontífice prefirió concentrarse en el *significado religioso* «de nuestro Concilio». Por «significado religioso» entendía él la unión con Dios, que es la razón de existir de la Iglesia y que es lo que hace que se comprenda lo que la Iglesia cree, espera y ama, y lo que ella es y hace.

Sus observaciones se hallaban estructuradas por la siguiente pregunta: «¿Somos capaces de declarar que hemos dado alabanza a Dios, que hemos tratado de conocerlo y amarlo, que hemos progresado en el esfuerzo por contemplarlo, en el celo por celebrarlo y en el arte de proclamarlo ante la humanidad, que nos contempla como pastores y maestros de los caminos de Dios?»¹⁶¹. Dos objeciones afectan a la respuesta dada a esta cuestión y parecen oponerse a que se dé una respuesta positiva. En primer lugar, decía él, «algunos dirán quizá que el Concilio dedicó su tiempo no tanto a ocuparse de cuestiones acerca de Dios, sino principalmente a considerar a la Iglesia, su naturaleza, su estructura, su tarea ecuménica y sus obras apostólicas y misioneras». Y, en segundo lugar, ¿no se ha empeñado el Concilio, sobre todo lo demás, en «investigar el mundo de nuestro tiempo»?

La parte más extensa del discurso estaba dedicada a responder a la segunda cuestión. La trayectoria principal del pensamiento se resumía en una tesis: «Hay que afirmar, en verdad, que la religión católica y la vida humana están unidas entre sí por una alianza ami-

159. Para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 359-362.

160. AS IV/7, 655.

161. *Ibid.*

ga y ambas persiguen al mismo tiempo un único bien, ciertamente humano, es decir, la religión católica es para la humanidad y es en cierto modo la vida del género humano». En este contexto Pablo VI citaba unas palabras de santa Catalina de Siena: «En tu naturaleza, Dios eterno, conoceré mi naturaleza»¹⁶². De este modo, el Concilio abría a la humanidad contemporánea el camino ascendente que conduce a «la liberación y al consuelo»¹⁶³.

La primera cuestión, acerca de si Dios era alabado y honrado por el Concilio y por sus obras, ofreció a Pablo VI la ocasión de describir los tiempos en que tuvo lugar el Concilio. Era, en opinión suya, una época de apartarse de Dios y de volverse al dominio del mundo; en este fenómeno, el olvido de Dios se hacía habitual y los hombres pretendían para sí mismos una libertad que no estuviera sujeta ya a ninguna ley que trascendiera las circunstancias humanas. Pablo VI pasó a hablar del secularismo como del principio que regía la sociedad actual. Su veredicto más severo fulminaba la razón humana desordenada: «Es también una época en la que la razón humana llegó al punto de mantener lo que es completamente absurdo y arrebató a los hombres toda esperanza»¹⁶⁴. Finalmente, Pablo VI criticó la época presente porque había introducido la confusión en las religiones de los pueblos.

En contraste con ello, el Concilio había expuesto una concepción teocéntrica y teológica de la naturaleza humana y del mundo, y llamaba con ello a la gente a volverse a lo que el espíritu de la época consideraba como ajeno y extraño, e incluso absurdo, a fin de que las personas se dieran cuenta finalmente de que «verdaderamente hay Dios; Dios existe realmente, vive, es personal, es providente, es infinitamente bueno, no sólo en sí, sino también infinitamente bueno para nosotros; es nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad»¹⁶⁵. ¿Cómo respondió Pablo VI a la objeción de que los padres conciliares no se ocupaban primordialmente de Dios y de las cuestiones acerca de Dios, sino de la Iglesia? Si la Iglesia se vuelve hacia ella misma, decía el pontífice, no lo hacía para conocerse a sí misma, sino para entender mejor la palabra de Cristo, que está actuando dentro de ella por medio del Espíritu Santo, y para penetrar más profundamente en este misterio. Así sucedía especialmente con los documentos acerca de la divina revelación, la liturgia, la Iglesia, los sacerdotes, los religiosos y los laicos.

Pero ¿qué había que decir del hecho de que la Iglesia se ocupara tan extensamente «del mundo de nuestra época»? La respuesta era que la Iglesia «en tiempos anteriores, en el pasado y, sobre todo, en el siglo actual, estuvo ausente y como distanciada de la cultura humana»¹⁶⁶. El Concilio ha recuperado eficazmente para la Iglesia la actitud interna de aprender acerca de la sociedad humana a la que ella se dirige, de apreciarla correctamente y de servirla mediante la predicación del Evangelio. Por eso, su vuelta hacia el mundo no era una concesión al espíritu de la época a costa de la fidelidad al Evangelio que se le había transmitido. Lejos de eso, su apertura al mundo y su volverse a la humanidad eran el resultado del encargo recibido de Jesucristo y de las palabras de los apóstoles.

162. *Ibid.*, 661.

163. *Ibid.*, 662.

164. *Ibid.*, 656.

165. *Ibid.*

166. *Ibid.*, 657.

En este contexto el Papa describía una vez más al hombre contemporáneo, que en este tiempo era como una figura de Jano, al que hay que contemplar, por un lado, con una sagrada reserva «a causa de la inocencia de su infancia y del misterio de su pobreza... y, por el otro lado, como un ser humano cargado con actos atroces»¹⁶⁷. El Concilio, que se ha vuelto al mundo y a la humanidad de nuestro tiempo, estuvo caracterizado por un gran encuentro, el encuentro de dos religiones: «La religión, es decir, el culto a Dios que quiso hacerse hombre, y la religión –pues así debe ser considerada–, esto es, el culto al hombre que quiere hacerse Dios»¹⁶⁸. Pero las dos religiones no entran en conflicto, porque el Concilio adoptó como su norma la historia del buen samaritano. El sínodo se volvió a la humanidad con gran amor; miró el rostro bueno de la humanidad, más bien que su rostro malo; rechazó errores y proporcionó los medios de salvación. Al mismo tiempo, el Concilio fortaleció y aceptó lo que es bueno. El Papa se refirió también al lenguaje de la liturgia y a la incorporación a la Iglesia de cosas que son queridas para la humanidad contemporánea, aludiendo quizá con ello a la libertad religiosa.

Para concluir, el Papa defendió el hecho de que en este Concilio la Iglesia no había ejercido su función de enseñar mediante definiciones dogmáticas, sino que había abordado directamente a la humanidad contemporánea y, mediante el ejercicio de la autoridad doctrinal, había escogido la manera fácil y amistosa de hablar que es propia del amor pastoral, «porque quería ser oída y comprendida por hombres». Toda la intención de la labor de los padres ha sido la de mostrar a la Iglesia como «la servidora del género humano». La Iglesia actuó por celo pastoral y no se dejó arrastrar por el espíritu de la época.

Con esta defensa contra críticas procedentes del interior de la Iglesia, el Papa combinaba una invitación dirigida a todos los hombres para que reconocieran este hecho de que la Iglesia se estaba volviendo hacia ellos: la fe cristiana y el amor cristiano son inseparables. El Papa terminó su discurso con una pregunta: «¿No nos enseña finalmente el Concilio a amar al hombre de un modo simple, nuevo, solemne, para amar a Dios? Decimos ‘amar al hombre’ no como un medio para conseguir un fin, sino como el primer fin, como quien dice, por medio del cual alcanzamos el fin último, que trasciende todas las cosas humanas». En este sentido el Concilio debe ocuparse enteramente de Dios y de su glorificación, del amor de Dios.

Esta visión global e interpretación del Concilio eran impresionantes. El Concilio se describía como un servicio a Dios (una *liturgia*) que adquirió la forma de una nueva apertura hacia el mundo y de un servicio a la humanidad. Resulta sorprendente que Pablo VI no mencionara ninguna culpa histórica de la Iglesia; el término *conversión* no aparecía en sus palabras. Tampoco se dijo nada sobre cambios institucionales en la Iglesia ni sobre un progreso de la doctrina. Se presentó a la Iglesia y a los padres conciliares como los que se hallaban iluminados por la luz de Dios y se volvían hacia el mundo herido y hacia una humanidad encadenada al pecado, a la debilidad y a numerosas formas de oscuridad. La descripción del Concilio como un diálogo con los hombres y mujeres de nuestros días y con las situaciones actuales parece más bien ingenua, si reflexionamos más detenidamente sobre la manera en que el Concilio y sus comisiones

167. *Ibid.*, 658.

168. *Ibid.*

realizaron sus trabajos. Resulta también sorprendente que esta alocución final no dijera una palabra sobre el diálogo ecuménico ni sobre el diálogo con el pueblo de Dios del Antiguo Testamento ni con personas de otras religiones. En este discurso, la afirmación de que la comunidad de los creyentes está *en* el mundo, pero no es *de* este mundo, parece haberse convertido en esta otra fórmula: la Iglesia se halla *por encima de y frente al* mundo, y *se ha vuelto hacia* el mundo.

Después de la alocución del Papa, el Credo fue cantado por todos. Durante la preparación de los dones, el coro de la Capilla Sixtina volvió a cantar. Después de la oración eucarística y del padrenuestro, que fue recitado por todos, el Papa repartió la comunión a los auditores laicos. Esta celebración final de la eucaristía en el aula conciliar terminó con la bendición solemne.

Después de quitarse los ornamentos litúrgicos, el cardenal Bea, como presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos, intercambió el saludo de paz con el metropolitano Melitón, delegado del patriarca Atenágoras. El Secretario general Felici anunció los resultados de las votaciones finales sobre los cuatro documentos conciliares¹⁶⁹, y Pablo VI les concedió su aprobación y los proclamó solemnemente. A continuación se leyó la carta apostólica *Ambulate in dilectione*; era el documento en el que Pablo VI abolía la excomunión del año 1054. En su formulación, este documento utilizaba extensamente el lenguaje de la declaración que había sido compuesta conjuntamente por Roma y por Constantinopla. Después de la lectura de esta carta, el Papa y el metropolitano se abrazaron, y de nuevo resonaron grandes aplausos.

La reunión terminó con la oración en que se pedía perdón por los pecados cometidos durante la celebración de este Concilio. Después de que todos recitaran el padre-nuestro, Pablo VI pronunció las palabras de absolución y todos se intercambiaron ósculos de paz. El Papa entonó entonces el *Te Deum*, se retiró el evangeliario que había sido entronizado al comienzo de la reunión y comenzó el gran éxodo.

El padre Semmelroth escribía: «Toda la reunión de hoy fue una celebración final del Concilio sumamente espléndida. Al término de ella tuvo lugar la absolución del Concilio (*Absolutio concilii*); casi todos deseaban que esto fuera ciertamente lo último. Pero mañana tendrá lugar una celebración final en la plaza de San Pedro, para la cual se han instalado costosas tribunas y el trono pontificio»¹⁷⁰.

d) La celebración final en la plaza de San Pedro, 8 de diciembre de 1965

En esa fresca pero entrañable mañana de diciembre, la plaza de San Pedro rebosaba con cientos de miles de fieles. Comenzando a las 9.00, los obispos penetraban en la basílica de San Pedro para ponerse sus ornamentos sagrados. Los cardenales se reunieron

169. Los resultados fueron los siguientes: Declaración sobre la libertad religiosa: 2386 votos, 2308 votos a favor, 70 votos en contra, 8 votos nulos; Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: 2399 votos, 2394 votos a favor, 5 votos en contra; Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes: 2394 votos, 2390 votos a favor, 4 votos en contra; Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: 2391 votos, 2309 votos a favor, 75 votos en contra, 7 votos nulos.

170. TSemmelroth, 7 de diciembre de 1965.

en la capilla de la Trinidad y aguardaron allí al Papa. Cuando Pablo VI entró en la basílica, poco antes de las 10.30, los padres conciliares comenzaron su larga procesión para salir por la puerta principal hacia la plaza de San Pedro, por la escalinata de la basílica. A ambos lados se hallaban las tribunas para los obispos; en el medio se encontraba el enorme altar y el trono pontificio. Las campanas de Roma comenzaron a repicar, cuando el Papa, en la «silla gestatoria», cruzaba la plaza para dirigirse al altar. El coro de la Capilla Sixtina cantó el *Tu es Petrus* y, alternando con todos los fieles, entonó el himno *Ave, Maris Stella* en honor de María, cuya Inmaculada Concepción se estaba celebrando.

Después de una breve pausa para recogerse interiormente, el Papa comenzó recitando las oraciones al pie del altar. Ninguno de los moderadores ni de los miembros del Consejo de presidentes estaba a su lado. En cambio, el Papa estaba acompañado por su limosnero y por el prefecto de la sacristía, los cuales eran, ambos, miembros de la Curia. La epístola y el Evangelio los leyeron también miembros de la Curia: un auditor de la Rota y un maestro de ceremonias del Vaticano. Así pues, una solemne misa pontificia, en la que no concelebraron los padres conciliares, marcó el final del Concilio.

Después del Evangelio, el Papa saludó a los presentes, a los que estaban siguiendo la celebración por medio de la radio o la televisión, y finalmente a toda la humanidad. Explicó que él se limitaría a estos saludos, porque, al final de esta misa, iban a leerse los mensajes que el Concilio ecuménico dirigía a grupos de personas que representaban, como quien dice, el variadísimo carácter de la vida humana. Después de eso, se leería el decreto que ponía fin al Concilio.

El saludo del Papa, que, dado su carácter, se esperaba que fuese leído al comienzo de la misa más bien que después del Evangelio, estuvo caracterizado por penetrante sensibilidad. En sus palabras de saludo el Papa se esforzó por expresar la apertura y el movimiento de la Iglesia hacia la humanidad y la solidaridad de la Iglesia con todos, incluso con aquellos que no entienden a la Iglesia o la consideran ajena a ellos:

Así como el sonido de las campanas se extiende por el aire y las ondas del sonido llegan a todos y cada uno, así también nuestros saludos llegan en este momento a todos y a cada uno, a quienes aceptan los saludos y a quienes no. Penetran en el oído de todo ser humano. Desde este centro del catolicismo en Roma, nadie es por principio inasequible. En principio puede y debe llegarse desde aquí a todos los seres humanos. En principio nadie es un extraño, nadie queda excluido, nadie está lejos. Cada persona a quien van dirigidos nuestros saludos está llamada e invitada, se halla incluso presente en cierto sentido. El corazón amante puede afirmar: «¡Cada persona amada está presente!». Y Nos especialmente, en este momento, y en virtud de nuestro encargo pastoral y apostólico universal, Nos amamos a todos. ¡A todos!¹⁷¹

Pablo VI saludó luego a aquellos fieles que estaban participando desde lejos en la celebración. Envío saludos a quienes sufren y especialmente a aquellos obispos a quienes se les había impedido participar en el Concilio; se refería a la Iglesia silenciosa y humillada. Finalmente, habló de nuevo expresamente de aquellos «que no nos conocen. Vosotros, los que no nos comprendéis. Vosotros, los que no creéis que seamos útiles y

171. AS IV/7, 869; para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 362-363.

necesarios para vosotros y que seamos vuestros amigos. Y también vosotros, que, quizá de buena fe, estáis luchando contra nosotros, ¡a todos vosotros os envío saludos sinceros, respetuosos y esperanzados, saludos que —¡creedme!— están llenos de estima y de amor en este día!»¹⁷².

Pablo VI interpretó luego esos saludos. «No son saludos de despedida que separa, sino de amistad que permanece y que... quiere nacer». Son saludos que piden al Señor invisible mismo que esté presente, de modo que «una chispa del amor divino» surja e «inflame los principios, las doctrinas y las propuestas que el Concilio ha estructurado y que éstos, encendidos así por el amor, produzcan realmente en la Iglesia y en el mundo aquella renovación de pensamientos, actividades, conducta, fuerza moral y esperanza y gozo que fueron la finalidad misma del Concilio». ¿Son estos saludos un sueño, simple poesía?, preguntó el Papa. «¡No! —contestó—; estos saludos son ideales, pero no irreales». Y, como prueba, el Papa dirigió su mirada a María, la Madre de Cristo: «Nuestro Concilio y nuestra despedida ¿podrán terminar sin dirigir nuestra mirada hacia esa humilde mujer que es nuestra hermana y que, al mismo tiempo, es nuestra Madre y Reina celestial, y espejo claro y santo de infinita belleza? En ella encontró su solución el drama de la humanidad, el conflicto entre una concepción ideal de la vida y la realidad. ¿Acaso la belleza de esa Virgen inmaculada no es un modelo inspirador? ¿Una fuente de aliento y de esperanza?»¹⁷³.

Esta breve alocución fue seguida por las peticiones formuladas en latín y en griego y luego en algunas lenguas modernas. Durante la preparación de los dones, el cardenal Tisserant anunció que, con motivo de la clausura del Concilio, Pablo VI iba a donar dinero para que se terminara un hospital en Belén, para la labor de los Hermanitos de Jesús (fundados por Charles de Foucauld) en Buenos Aires, para un proyecto catequético y para una escuela de formación agraria en el sur de la India; además, se ponía dinero a disposición de una fundación de Cáritas en Pakistán y en Camboya. Después de la oración eucarística y del padrenuestro, el Papa dio la comunión a algunos niños oriundos de varios continentes. La misa terminó con una solemne bendición.

Esta celebración eucarística fue seguida por algunos actos solemnes. El Papa bendijo la primera piedra para una iglesia titulada María, Madre de la Iglesia; esta iglesia recordaría a la Roma del Concilio. En este contexto debemos recordar al lector que, en conexión con la discusión de la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, la mayoría de los padres conciliares habían votado contra la inclusión de este título en el texto, porque oscurecía el lugar de Jesús como único mediador de la salvación. Un grupo algo numeroso de obispos, especialmente de España y de Polonia, habían hablado en favor del título. Luego, en su alocución en la sesión final del tercer período del Concilio, Pablo VI proclamó este título. Se trataba, evidentemente, de un esfuerzo por agradar a la minoría, que había quedado derrotada. El hecho de que, en esta reunión final solemne, el pontífice retornara de nuevo a esta controversia y dedicase la primera piedra de la iglesia a María, Madre de la Iglesia, hizo que mucha gente moviera la cabeza con gestos de evidente desagrado.

172. *Ibid.*

173. *Ibid.*, 871.

La conclusión formal de la celebración en la plaza de San Pedro consistió en la lectura de mensajes a los gobernantes, a los científicos, a los artistas, a las mujeres, a los trabajadores, a los pobres, a los enfermos y a todos los que sufren, y a los jóvenes. Estos mensajes tuvieron una introducción pronunciada por el mismo Pablo VI y se proponían hablar en nombre del Concilio. En sus observaciones que sirvieron de prólogo, Pablo VI dijo: «Antes de disgregarse, el Concilio desea ejercer su función profética y expresar su 'buena nueva' para el mundo en breves mensajes y en un lenguaje que todos comprendan fácilmente». El primer mensaje, dirigido a los gobernantes, comenzaba con las palabras: «En este momento solemne, nosotros, los padres del vigésimo primer Concilio ecuménico de la Iglesia católica, nos dirigimos...»¹⁷⁴.

Estos mensajes no fueron compuestos ni aprobados por el Concilio. El Papa y sus colaboradores se encargaron de redactarlos. Era evidente que Jacques Maritain había colaborado al menos en el mensaje dirigido a los representantes de la ciencia y quizá también en otros. Tan sólo el día anterior se entregaron los textos a los cardenales que iban a leer los mensajes. Era vana la pretensión de que el Concilio estaba hablando por medio de ellos.

A pesar de todo el énfasis legítimo que correspondía a la ceremonia final del Concilio, tanto la introducción de Pablo VI como el lenguaje de los mensajes mismos originaron en algunos casos una impresión desagradable y desconcertante. ¿Por qué el lenguaje causó tal efecto? En esos mensajes Pablo VI se iba dirigiendo a todos: a todos los gobernantes, fueran cristianos o ateos, musulmanes o budistas; el pontífice se dirigía asimismo a todos los científicos del mundo, a todos los artistas, a los trabajadores, a las mujeres y a los jóvenes. En este grupo, sumamente heterogéneo de destinatarios, él situaba a cada uno en relación directa con Jesucristo, y le pedía el reconocimiento de Cristo y de su mensaje. Dirigiéndose a los gobernantes, el Papa decía: «A vosotros os corresponde promover el orden y la paz entre los hombres aquí en la tierra. Pero no olvidéis: Es Dios, el Dios vivo y verdadero, el que es el Padre de la humanidad. Y es Jesucristo, su Hijo eterno, el que vino a decirnos y enseñarnos que todos somos hermanos y hermanas. Él es el gran restaurador del orden y de la paz en la tierra, porque él es quien dirige la historia humana»¹⁷⁵.

Nos preguntamos instintivamente qué podrían decir tales declaraciones a un musulmán que fuera jefe de Estado o a un dictador comunista. No se mostraba en ellas el respeto a las normas para persuadir a otros acerca de la fe, tal como habían sido expuestas en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, o incluso las normas para el diálogo con nuestros contemporáneos, tal como podían verse, por ejemplo, en el esquema XIII.

El mensaje dirigido a los científicos decía esencialmente que ellos debían dedicarse con todas sus energías a la búsqueda de la verdad y luego a unirse por medio de la fe con la Iglesia, que era la buscadora de la verdad; de manera muy parecida, a los artistas se los llamaba a una alianza con la Iglesia. El mensaje dirigido a los trabajadores hablaba de la Iglesia y de sus lazos con la clase trabajadora. Pablo VI acentuaba la idea de

174. *Ibid.*; para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 363-366.

175. *Ibid.*

que la Iglesia es la amiga de la clase trabajadora y de que había sonado la hora de una reconciliación entre ambas. Pensaremos instintivamente qué sentido podría tener tal manera de hablar, a la luz de lo que se había dicho acerca del pueblo de Dios en la *Lumen gentium*.

El mensaje dirigido a los pobres, a los enfermos, a los que sufren presentaba un tono más realista, porque en él no se habla de la Iglesia en abstracto, sino de los padres conciliares: «Amados hermanos y hermanas, como padres y pastores sentimos que resuenan profundamente en nuestros corazones vuestros gemidos y lamentos». El mensaje dirigido a las mujeres idealizaba una imagen pre-moderna de la mujer y hablaba de lo orgullosa que se sentía la Iglesia «por tener mujeres elevadas y que se habían liberado a sí mismas», y que a lo largo de los siglos habían iluminado su igualdad fundamental con los varones, «a pesar de la diferencia existente en sus respectivas personalidades»¹⁷⁶. El mensaje dirigido a los jóvenes era el que más acorde se hallaba con los destinatarios. La Iglesia se preocupaba (decía el mensaje) de que la sociedad que los jóvenes estaban edificando «respetara la dignidad, la libertad y los derechos de las personas»¹⁷⁷. La Iglesia se preocupaba del desarrollo de la fe en la sociedad contemporánea y especialmente en el caso de los jóvenes, sintiéndose deseosa de ayudarles para que no sucumbieran a las tentaciones de las «filosofías del egoísmo y del placer, o a las de la desesperanza y del nihilismo».

El padre Semmelroth escribió en su diario que él había tenido que traducir para la televisión alemana los mensajes y el decreto sobre la conclusión del Concilio. Había resultado una tarea difícil, porque el texto se había distribuido muy tarde y únicamente en francés. Acerca de la totalidad de la celebración, él hacía notar: «Fue muy larga y no tan sustanciosa como hubiera sido de desear»¹⁷⁸. Con estos mensajes se perdió una ocasión importante, porque diferían considerablemente, en cuanto al tono y al contenido, del mensaje que los padres conciliares habían dirigido al mundo después de la apertura del Concilio.

Toda la solemnidad concluía con la lectura de la carta apostólica *In Spiritu Sancto*, en la que Pablo VI declaraba clausurado el Concilio. Este documento habla del Concilio como de uno de los mayores acontecimientos en la Iglesia no sólo a causa del número de los padres participantes venidos del mundo entero, sino también por la categoría de los temas sobre los que se había tratado en las cuatro largas series de reuniones y por los resultados obtenidos. A este propósito, se hacía referencia particularmente al esfuerzo del Concilio «por llegar hasta aquellos creyentes en Cristo que se hallan todavía separados de la unión con la Sede Apostólica y, más allá de ellos, por llegar con espíritu de fraternidad a toda la familia humana»¹⁷⁹. Esta única mención de la preocupación ecuménica del Concilio durante toda la clausura solemne —por no hablar de la deficiencia de no enviar saludos a las otras iglesias— refleja el lenguaje y la actitud de Pío XII, más bien que la del Concilio y la de Juan XXIII.

176. *Ibid.*, 879.

177. *Ibid.*, 884; para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 285.

178. TSemmelroth, 149.

179. AS IV/7, 885.

Resulta difícil conciliar, por un lado, el acto de presencia de Pablo VI en la sede de las Naciones Unidas, el ósculo fraternal intercambiado con el enviado del patriarca de Constantinopla y las conmovedoras palabras pronunciadas en San Pablo Extramuros con esta celebración pontificia de la clausura del Concilio. Coexisten en el Papa como dos rostros. Se trata de los dos rostros de la Iglesia que se halla en transición.

El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico

LUKAS VISCHER

1. *La nueva atmósfera*

Durante los últimos días del Concilio, los pensamientos se remontaban frecuentemente al comienzo del mismo. ¿Qué era lo que se había logrado? ¿Qué había sucedido con las expectativas de aquel entonces? Los cristianos no católicos romanos estaban de acuerdo en que se había recorrido un gran trecho de camino. Cuando se inició el Concilio, difícilmente se habría atrevido nadie a esperar los grandes cambios que se iban a producir. Ahora que el Concilio estaba llegando a su fin, no cabía duda alguna de que la Iglesia católica romana se había abierto al diálogo con otras iglesias cristianas. Había quedado superada su anterior reserva hacia el movimiento ecuménico. Estaba surgiendo un nuevo clima. La Iglesia católica romana se había convertido en interlocutora de un diálogo.

El anuncio mismo del Concilio había servido ya de señal. El hecho de que la relación con las otras iglesias fuera a convertirse en tema del Concilio, originaba esperanzas que a veces no eran nada realistas. Desde el principio, la palabra *ecumenismo* se halló en boca de todos, mientras que durante los períodos del Concilio las ideas de encuentro, intercambio y diálogo fueron considerándose cada vez más como evidentes. Surgió una atmósfera en la que resultaba posible establecer nuevas relaciones y colaboración entre las iglesias. Las murallas comenzaban a derrumbarse. Una jerarquía católica romana, que anteriormente había evitado los contactos ecuménicos, comenzaba ahora a buscarlos deliberadamente. Tenían lugar incesantemente nuevos encuentros, apretones de manos y ósculos fraternales, celebrados por la prensa como «históricos». De todas partes procedían impulsos y sugerencias para profundizar en esta comprensión mutua. Se invitaba a oradores no católicos a que hablaran ante auditorios católicos, y los periódicos y revistas católicos romanos concedían generoso espacio a las opiniones de esos oradores.

Cuando estaba finalizando el Concilio, dominaba la alegría por esta comunión recuperada. Numerosos cristianos no católicos tomaron parte, abiertamente o de incógnito, en las solemnidades de los últimos días. Una serie de acontecimientos simbólicos sub-

rayaron el carácter ecuménico del Concilio. En la sesión plenaria del 4 de diciembre, es decir, cuatro días antes de que finalizara el Concilio, los observadores tuvieron la oportunidad de dirigir un mensaje al Concilio¹. Aquella tarde el Papa invitó a los observadores a unirse en la oración que se iba a realizar en la basílica de San Pablo Extramuros. En su discurso pronunciado con esta ocasión, el Papa alababa de corazón el papel desempeñado por los observadores durante el Concilio:

Vuestra marcha produce a nuestro alrededor una soledad que no habíamos experimentado antes del Concilio y que ahora nos entristece: ¡querríamos veros siempre con nosotros!... Hemos llegado a conoceros un poco mejor, y no sólo como a representantes de vuestras respectivas confesiones. Por medio de vosotros hemos entrado en contacto con comunidades cristianas que viven, oran y actúan en el nombre de Cristo; y con sistemas doctrinales y mentalidades religiosas; digámoslo sin temor: con tesoros cristianos de gran valor².

Tres días más tarde llegó el sensacional anuncio de que la Santa Sede y el Patriarcado Ecuménico habían acordado «borrar de la memoria» las mutuas excomuniones del año 1054.

La cuestión era entonces cómo se podía hacer que surtiera efecto esa nueva disposición. ¿Podía darse por sentado que la comunión iría originándose paso a paso? ¿O la conclusión del Concilio significaba al mismo tiempo la fijación de los resultados logrados? ¿O el Concilio había dado origen a un nuevo estilo: una disposición para hacer frente, con mutuos intercambios, a los desafíos de la época? ¿Las constituciones y los decretos eran expresiones definitivas, acerca de las cuales no cabía ya duda alguna? ¿O la Iglesia católica romana se había convertido en una comunidad «en camino»? En particular, ¿qué forma iban a adquirir las relaciones entre las iglesias? ¿Continuarían los intensos intercambios que se habían producido durante el Concilio? ¿Se había creado algún modelo para futuras maneras de proceder? ¿Podía darse por sentado que en el futuro la Iglesia católica romana seguiría escuchando voces procedentes del exterior? Al final del Decreto sobre el ecumenismo, el Concilio declaraba expresamente su ardiente deseo de que «las iniciativas de los hijos de la Iglesia católica progresen unidas a las iniciativas de los hermanos separados, sin poner obstáculo alguno a los caminos de la

1. Se proyectó originalmente que Lukas Vischer, observador enviado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), pronunciara el mensaje en el aula conciliar. Sin embargo, en el último momento se decidió que lo leyera el secretario del Concilio. El mensaje no quedó incluido en los *Acta Synodalia*. Cf. S. Schmidt, *Augustin Bea, Der Kardinal der Einheit*, Graz 1989, 626.

2. El texto de este discurso se encuentra en *Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité des chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1965, 59-64. Al final de su alocución el Papa pronunció una parábola que permitía diferentes interpretaciones. El filósofo Soloviov, dijo el Papa, se hallaba hospedado en un monasterio. Después de una conversación mantenida a última hora de la tarde, quería retirarse a su celda, pero a causa de la oscuridad no podía encontrar la puerta. A consecuencia de ello estuvo paseando de arriba abajo por el pasillo durante toda la noche. Al amanecer, todo se hizo claramente visible. El Papa continuaba: «La verdad está cercana. ¡Ojalá, amados hermanos, que ese rayo de luz divina nos permita a todos reconocer la puerta bendita!». ¿Qué quiso dar a entender el Papa? ¿Fue una invitación al diálogo acerca de la verdad, o una delicada petición dirigida a todos para que reconocieran que la puerta verdadera estaba en la Iglesia católica romana?

divina Providencia y sin prejuzgar los impulsos futuros del Espíritu Santo» (nº 24)³. ¿Había iniciado realmente el Concilio un período de diálogo?

Entre los cristianos no católicos había, claro está, algunos que eran escépticos y críticos. Algunos de ellos daban por supuesto que el entusiasmo ecuménico manifestado por el Concilio no era sino un fuego transitorio de hojarasca que se extinguiría pronto. En opinión de ellos, el Concilio no había aportado ninguna apertura real hacia los demás, sino únicamente una renovación interna de la Iglesia católica, es decir, la Iglesia católica había encontrado solamente una nueva expresión de su propia catolicidad⁴. «Plus ça change plus cela reste la même chose». A sus ojos se habían fijado de antemano estrechos límites a cualquier diálogo. En realidad, muchas cosas seguían siendo inciertas al final del Concilio. Mientras que se habían abierto numerosas perspectivas, el Concilio había reafirmado, en lo esencial, la tradición de la Iglesia católica romana. ¿Qué significa esa circunstancia para el futuro? La apertura para el diálogo no podía, desde luego, invalidarse. Pero al final del Concilio no se había determinado aún cuánta libertad de movimiento se había creado realmente. Un teólogo ortodoxo escribía: «Tan sólo el futuro mostrará si el concilio Vaticano II dio un paso de importancia hacia la restauración de la comunión en la verdad»⁵.

Entre las cuestiones que estaban temporalmente por decidir, se hallaban temas de gran importancia práctica, como la nueva normativa acerca de los matrimonios mixtos. Desde el comienzo del Concilio se habían expresado esperanzas, tanto en la Iglesia católica romana como en otras iglesias, de que el Concilio condujera a una práctica nueva y más abierta. En efecto, para muchos, especialmente para miembros de las congregaciones, una nueva normativa sobre los matrimonios mixtos era la preocupación decisiva. El número de matrimonios mixtos había ido incrementándose constantemente desde la Segunda Guerra mundial, especialmente en los países occidentales. La práctica predominante en la Iglesia católica romana era aceptada cada vez menos⁶. ¿Era posible realmente hablar de apertura ecuménica y de diálogo, si los esposos que pertenecían a diferentes confesiones no podían encontrarse como verdaderos cónyuges en el pleno sentido de la palabra?

El día 19 de noviembre de 1964, casi al final del tercer período, se presentó al Concilio un texto sobre el matrimonio que contenía una serie de sugerencias para la revisión de la ley. Sin embargo, la discusión demostró ser tan difícil, que el Concilio optó por dejar la decisión al Papa, y el cuarto período terminó sin que se adoptara ninguna deci-

3. La sentencia citada procede quizá de la sugerencia de algunos observadores. Ellos habían preguntado a la Secretaría para el fomento de la unidad cristiana hasta qué punto el diálogo podía ir más allá de la fase de discusión a la que se había llegado en el Concilio.

4. Cf. Vittorio Subilia, *La nuova cattolicità del cattolicesimo: Una valutazione protestante del Concilio Vaticano II*, Torino 1967.

5. Tal era el juicio de John Meyendorff al final de un artículo sobre el problema del papado: *Papacy, An Issue the Vatican Council skirted. An Orthodox View: Christianity today* 10/66 (1965) 6-9.

6. Bernhard Häring, por ejemplo, escribía ya en 1962 que el excluir de la recepción de los sacramentos es «una manera de actuar que solía inducir temor en una sociedad cerrada, pero que en una sociedad pluralista surtía el efecto contrario», *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, ²1962, 444. La narración satírica de Heinrich Böll, titulada *Ansichten eines Clowns*, Köln/Berlin 1962, contenía una crítica especialmente impactante.

sión. Para acentuar la urgencia de la cuestión, veintidós observadores procedentes de diferentes confesiones religiosas se reunieron para formular una petición común (1 de octubre de 1965). Unos cuantos meses después de finalizado el Concilio, el 18 de marzo de 1966, tan sólo cuatro días antes de la visita del arzobispo de Canterbury a Roma, la Sagrada congregación para la Doctrina de la Fe publicó una instrucción que originó una general decepción⁷. Por otro lado, el hecho de que la revisión pretendiera tener carácter experimental dejaba lugar a la esperanza de que en un futuro previsible tratara de encontrarse una solución más satisfactoria. El debate continuó en todos los niveles⁸. Indudablemente, la intensidad de la controversia contribuyó de manera importante al hecho de que el *motu proprio* del Papa, del 31 de marzo de 1970, sobrepasara en más de un aspecto la normativa existente⁹.

Cuando los encuentros entre cristianos católicos romanos y seguidores de otras confesiones se fueron incrementando en número, surgió la cuestión de hasta qué punto podía compartirse la vida eclesial. ¿Era el bautismo la señal de una unidad fundamental que reunía a todos en comunión? ¿Podía abandonarse desde ahora la práctica del bautismo administrado bajo condición? ¿Pondría fin el Concilio a la práctica del proselitismo? ¿Sería posible desde ahora la celebración común de la eucaristía? Todas estas cuestiones se suscitaron a causa de la apertura de la Iglesia católica romana y exigían respuestas¹⁰.

2. Diferencias regionales

El nuevo clima en las relaciones entre las iglesias no aparecía con la misma intensidad en todos los países. El movimiento más amplio tuvo lugar en los países de Europa occidental y en Norteamérica. Las grandes iniciativas en el Concilio procedían esencialmente de los obispos y teólogos de dichas regiones. En ellos también el aspecto ecuménico del Concilio suscitaba el máximo interés. Incluso antes del Concilio habían

7. El cardenal Bea se sentía muy preocupado de que la instrucción envenenara la atmósfera festiva de la visita. Cf. Stjepan Schmidt, *Agustin Bea, Der Kardinal der Einheit*, Graz 1989, 816ss.

8. Una conferencia organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y celebrada en Crêt Béard (Lausana) del 20 al 24 de junio de 1966, trató de situar la cuestión en un contexto más amplio: *Marriage and the Division of the Churches: Study Encounter III/1* (1967) 21-35. El grupo mixto de trabajo de la Iglesia católica romana y del Consejo Mundial de Iglesias se ocupó también de la cuestión (cf. Lukas Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, Zürich 1969, 98). Cuando los diálogos se celebraban a nivel nacional, entonces solía darse prioridad a esta cuestión.

9. Hay una visión de conjunto de la evolución durante y después del Concilio en Joachim Lell, *Mischehen: Die Ehe im evangelisch-lutherischen Spannungsfeld*, München/Hamburg 1967; y en Ursula Beykirch, *Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?*, en *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft* 2, Würzburg 1987, 155-219.

10. Otra cuestión por resolver se refería a las indulgencias. Para sorpresa de todos, un breve debate sobre esta cuestión simbólicamente importante se produjo durante el cuarto período. El Papa ordenó que se realizara una encuesta entre las conferencias episcopales. Durante dos días se leyeron declaraciones en el aula conciliar y predominaron las voces críticas. El tema originó tal sorpresa, que fue eliminado del orden del día, pero la breve discusión dejó tras de sí en la Iglesia católica romana la desagradable sensación de que sería necesario ocuparse en el futuro de una cuestión que la gente pensaba que había quedado olvidada.

tenido lugar ya contactos interconfesionales. Debido principalmente al testimonio espiritual del Abbé Paul Couturier en Lyon, la semana de oración en favor de la unidad cristiana (del 18 al 25 de enero) había adquirido una nueva orientación y había creado el marco para numerosos contactos no oficiales. Desde la Segunda Guerra mundial, la reunión de grupos mixtos para la conversación y la oración se había ido incrementando en número. Por ejemplo, en Alemania había surgido el Grupo ecuménico de trabajo de teólogos católicos y evangélicos (conocido también como el Grupo Jaeger-Stählin, por los nombres de sus fundadores); este grupo realizó un esfuerzo por sobrepasar los temas de controversia y por hallar maneras nuevas de plantear las cuestiones. Así que el campo ecuménico había venido cultivándose ya en Europa; la labor realizada hasta entonces en secreto emergía ahora desde su ocultamiento.

Los medios de difusión desempeñaron un papel importante. Cientos de periodistas y de equipos de televisión habían afluído a Roma, procedentes sobre todo de los países occidentales. El concilio Vaticano II se convirtió también en tema de constante interés en la prensa civil. Por lo general, los periodistas se interesaban por la apertura hacia el ecumenismo. Especialmente en países divididos confesionalmente como Alemania, los Países Bajos, Suiza, los Estados Unidos y Canadá, los medios de difusión contribuyeron en gran medida al cultivo de un interés especial por el aspecto ecuménico del Concilio y lo convirtió en tema de pública discusión. *Le Monde* en Francia¹¹, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en Alemania, *Trouw* en los Países Bajos¹² y otros periódicos semejantes, por no hablar de las publicaciones eclesiásticas, se convirtieron en portavoces del movimiento ecuménico y contribuyeron al desarrollo del nuevo clima de relaciones entre las Iglesias.

La situación era diferente en los países de la Europa oriental. Desde luego, a nivel gubernamental el Concilio era seguido con gran interés y sus implicaciones ecuménicas eran discutidas detalladamente. La renovación de la Iglesia católica romana tendría consecuencias políticas de gran alcance. De especial interés era la actitud que el Concilio fuera a adoptar hacia el comunismo. ¿Habría condena? ¿O el Concilio escogería un enfoque pragmático y dejaría abierta la posibilidad de un *modus vivendi* con los regímenes comunistas? En todo caso, los contactos ecuménicos dentro de los propios países no redundaban en interés de los regímenes comunistas; por el contrario, el fin que esos regímenes perseguían era el de limitar la influencia de las iglesias. Por tanto, la postura de la que partían tales regímenes no era favorable al movimiento ecuménico; no se permitía la discusión pública. En todo caso, las iglesias mismas, obligadas por las circunstancias externas a permanecer a la defensiva, se inclinaban a adoptar una actitud conservadora. Por estas razones los impulsos tanto hacia la renovación interna como hacia la apertura ecuménica no eran recibidos sino con vacilación¹³.

11. Cf. Henri Fesquet, *Le Journal du Concile tenu par Henri Fesquet*, édité par Robert Morel, 1966.

12. La discusión pública, que fue especialmente intensa en los Países Bajos, debe explicarse en gran medida por el hecho de que, en ese país, los medios de difusión estaban organizados por confesiones. Un debate ecuménico se hallaba preprogramado por estructuras institucionales.

13. Entre los visitantes no oficiales que hicieron acto de presencia con ocasión de la clausura del Concilio en Roma, estaba Joseph Hromádka, profesor en la Facultad Comenius de Praga y también presidente de la Conferencia cristiana de la paz. Él quiso formarse su propia imagen del Concilio y entablar contacto

A su vez era diferente la situación en el hemisferio meridional. La apertura al ecumenismo se observaba en todas partes con sumo interés, pero los debates mantenidos en el Concilio no eran seguidos con la mirada puesta primordialmente en un acuerdo confesional. La atención se centraba mucho más en la cuestión de hasta qué punto el Concilio lograría crear la base para una identidad común de la Iglesia misma en el mundo moderno. Los debates sobre la independencia de las iglesias locales, el diálogo con otras religiones y la inculturación del Evangelio constituían sus principales puntos de interés. Por ejemplo, la Conferencia cristiana de Asia Oriental, que era una agrupación de las iglesias evangélicas en Asia, en su asamblea plenaria celebrada en Bangkok en febrero de 1964, aprobó una declaración sobre las relaciones con la Iglesia católica romana, en la cual se expresaba la esperanza de que se llegara a un acuerdo sobre el encuentro con otras religiones¹⁴.

En Latinoamérica, los aspectos que llamaron la atención fueron los políticos y de ética social del Concilio. La responsabilidad de la Iglesia ante el panorama de la pobreza devino tema de discusión. Durante el Concilio, Dom Helder Câmara, obispo de Recife, se había convertido ya en representante emblemático de esa dirección. Como es natural, ese aspecto del Concilio llegó a ser el principal foco de atención de los contactos ecuménicos, que se iban desarrollando lentamente.

Por tanto, al final del Concilio, el clima estaba caracterizado por la falta de uniformidad. En algunas partes del mundo parecía que se habían echado los cimientos para una nueva época en el movimiento ecuménico; en otras zonas, los cambios habían sido escasos. Para algunos, el diálogo estaba vinculado principalmente con la esperanza de llegar a la comunión; otros se orientaban por la perspectiva de poder ofrecer un testimonio común.

3. La función de los observadores

La función de los observadores iba volviéndose cada vez más importante de un período a otro. Dicha función no se había limitado a mantener informadas a sus respectivas iglesias acerca de la marcha del Concilio. De manera cada vez mayor, los observadores tomaban parte en los acontecimientos del Concilio y sus voces eran escuchadas. La Secretaría para la unidad de los cristianos puso mucho empeño en preguntar a los observadores cuáles eran sus opiniones y en lograr que ellos dieran a conocer sus posturas a las correspondientes comisiones y a otras instancias. Todos los jueves por la tarde se celebraban reuniones en un local de un *palazzo* en la Piazza Navona, bajo una bóveda con pinturas barrocas en honor de los artistas. La finalidad era ofrecer la oportunidad de formular observaciones sobre los textos que estaban siendo debatidos. Las ideas presenta-

con obispos que habían sido mencionados en la discusión de la constitución *Gaudium et spes*. Entre otras cosas, mantuvo una conversación oficiosa con el Padre V. Miano, un personaje destacado en la Secretaría para los no creyentes.

14. East Asia Christian Conference, *The Christian Community within the Human Community: Statements from the Bangkok Assembly*, febrero-marzo de 1964, 84.

das verbalmente y por escrito por los observadores eran aceptadas de buena gana. Más importantes aún eran los encuentros personales con padres conciliares; las conversaciones con observadores inspiraron a muchos padres en sus intervenciones.

El número de observadores fue aumentando según avanzaban los períodos, pasando de cincuenta y cuatro durante el primero a cien durante el período final. Podían dividirse en dos grupos: representantes de las iglesias de la Reforma y representantes de las iglesias ortodoxas de Oriente. Casi todos los observadores procedían de los continentes septentrionales. Durante el primer período, tan sólo la Comunión anglicana y el Consejo metodista mundial tenían representantes procedentes de Asia (el arcediano Harold de Soysa) y de América Latina (José Míguez Bonino). Luego fueron llegando algunos representantes más procedentes del Sur, especialmente en delegaciones enviadas por el Consejo Mundial de Iglesias.

El resultado fue que prevalecieron las cuestiones planteadas por las regiones septentrionales, incluso entre los observadores. La atención se concentraba en aquellos documentos que habían suscitado las principales cuestiones teológicas controvertidas en siglos anteriores. La revelación, la Iglesia, el ecumenismo originaron una discusión mucho más viva que el problema de dar testimonio en el mundo moderno. Tan sólo el Consejo Mundial de Iglesias, sensibilizado por el hecho de que sus miembros procedieran del mundo entero, consideró desde el primer momento la composición de la constitución pastoral *Gaudium et spes* como un tema clave.

No todos los observadores participaban en los debates con el mismo grado de dedicación. Algunos consideraban como cuestión prioritaria su participación en el Concilio. Otros permanecían en Roma tan sólo durante breves períodos. Algunos trataban de influir en los acontecimientos mediante conversaciones, conferencias y sugerencias acertadamente dirigidas; otros se contentaban con una presencia más bien ceremonial. Una función especialmente importante fue desempeñada por aquellos observadores que participaron constantemente en el Concilio durante varios períodos y, por tanto, se hallaban familiarizados con los procedimientos.

Desde el principio se planteó la cuestión de las relaciones entre los observadores. No era obvio, ni mucho menos, que hubiera acuerdo entre ellos, porque cada una de las iglesias representadas juzgaba el Concilio a la luz de sus propios presupuestos teológicos y eclesiológicos y, por tanto, no podían aceptar automáticamente el juicio formulado por otros observadores. Por otro lado, la mayoría de las iglesias representadas por observadores pertenecía al Consejo Mundial de Iglesias. Muchos de los observadores habían participado en reuniones y conferencias ecuménicas; algunos, como Vitaly Borovoy, Douglas Horton, José Míguez Bonino, Albert Outler, Karekin Sarkissian, Edmund Schlinnk y Krister Skydsgaard, habían desempeñado funciones dirigentes en el Consejo Mundial de Iglesias. Más aún, el Consejo Mundial de Iglesias había desempeñado una importante función mediadora durante el período de preparación del Concilio. ¿No sería posible hacer que esta comunión entre las iglesias se hiciera visible también en los contactos con el Concilio?

Una completa coordinación quedaba excluida evidentemente, porque las diferencias entre las iglesias eran demasiado grandes y el grado de identificación de las dis-

tintas iglesias con el Consejo Mundial de Iglesias variaba de manera bastante considerable. A pesar de todo, surgió cierto grado de coordinación. Comenzando ya durante el primer período, los observadores se reunían para orar en común a primeras horas de la mañana de cada lunes, en la iglesia metodista que se hallaba a orillas del Tíber. Llegaron a un acuerdo sobre quién de ellos debía hablar en nombre de todos en ocasiones oficiales. Los observadores se reunían repetidas veces en pequeños grupos para intercambiar informaciones y para discutir las ulteriores medidas que debían adoptar. Sobre ciertas cuestiones se formaron repetidas veces coaliciones que sobrepasaban las fronteras confesionales. Un buen ejemplo era la petición conjunta, mencionada ya, que se formuló el 1 de octubre de 1965 sobre el problema de los matrimonios mixtos. Asimismo, sobre la cuestión de las indulgencias, los observadores actuaron con unanimidad.

Entre los observadores, los dos representantes de la Comunidad de Taizé ocupaban un lugar especial. Los hermanos Roger Schutz y Max Thurian se hallaban interesados sobre todo en establecer contactos con los obispos. «Nosotros queríamos principalmente mantener una presencia de oración y cumplir así la especial vocación de la Comunidad de Taizé, que consiste en trabajar por la unidad de todos en una sola Iglesia»¹⁵. Un pequeño grupo de hermanos de Taizé vivían en comunidad en Roma. Gran número de obispos participaban en sus oraciones y visitaban habitualmente la comunidad. Taizé fomentaba especialmente los contactos con los obispos latinoamericanos. La solidaridad con los pobres constituía una prioridad en la comunidad.

4. Efectos sobre la comunidad ecuménica ya existente

Llegó a verse claramente que el Concilio tendría consecuencias para el carácter del movimiento ecuménico. Durante la primera sesión, el Dr. W. A. Visser't Hooft, que por aquel entonces era el secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, reconocía ya la importancia del Concilio. *Nostra res agitur!* («¡Es asunto nuestro!»). Los no católicos no podían mantenerse distanciados de lo que estaba sucediendo en el Concilio. Todo el que aceptaba el concepto fundamental del movimiento ecuménico tenía que admitir que la comunión lograda hasta entonces no era más que una comunión parcial. La participación de la Iglesia católica romana resultaba esencial para la integridad del movimiento ecuménico. Al mismo tiempo, no cabía ninguna duda de que esta ampliación del movimiento originaría rupturas en su interior. El gozo por la ampliación del movimiento ecuménico iba acompañado por preocupaciones acerca de los próximos pasos que hubiera que dar. Visser't Hooft expresaba elocuentemente este conflicto citando unas palabras de Friedrich Nietzsche: «¡Para bien o para mal, el cálido viento de la primavera está soplando!».

Seis grandes retos acuden a nuestra mente. En primer lugar, la participación de la Iglesia católica romana significaba que la alineación de los ya participantes en él iba a cambiar en el ámbito internacional y especialmente a nivel nacional. Había que revisar

15. Roger Schutz, «The Tablet», 2 de marzo de 1963.

la anterior red de relaciones. En muchos países, el hecho de hacerse miembros del Consejo Mundial de Iglesias había traído consigo extensos cambios, porque el interlocutor más importante en el país, la Iglesia católica romana, no pertenecía al Consejo Mundial de Iglesias. Tales iglesias mantenían contactos con iglesias de otras confesiones en conferencias internacionales, pero no habían sido movidas por el movimiento ecuménico en sus entornos inmediatos. Ahora había surgido una nueva situación: el movimiento ecuménico se estaba convirtiendo casi en todas partes en un reto existencial. Un teólogo ortodoxo comentaba: «Mientras que el movimiento ecuménico había sido hasta ahora simplemente un tema interesante, ahora siento su desafío 'en mis entrañas'».

En segundo lugar, la apertura de la Iglesia católica romana obligaba a volver a reflexionar sobre las propias opiniones y los sentimientos asentados. Durante generaciones las iglesias se habían deslindado unas de otras. Tan sólo ahora, en que llegaba a ser posible una nueva relación, las iglesias llegaban a hacerse conscientes de lo intensamente que sus enseñanzas y, sobre todo, su espiritualidad estaban caracterizadas por su diferenciación con respecto a la Iglesia católica romana. El recuerdo de persecuciones y de conflictos confesionales hacía que toda aproximación apareciese como una traición. Ahora era necesario saltar sobre sus propias sombras; tenía que producirse un giro interno. En vez de acentuar una identidad definida negativamente, mediante la oposición a la Iglesia católica romana, había que hallar nuevos caminos para representar en el diálogo su propia tradición. Lo que había tenido lugar, al menos inicialmente, dentro de las iglesias que formaban parte del Consejo Mundial de Iglesias, tenía que extenderse ahora a la Iglesia católica romana.

En tercer lugar, el consenso alcanzado hasta entonces en el movimiento ecuménico demostraba ser demasiado estrecho. Los debates mantenidos en el Concilio hacían previsible que posturas y perspectivas teológicas que no se habían tenido en cuenta anteriormente, llegaran a convertirse en el futuro en parte del diálogo teológico. Un primer experimento en esa dirección fue una reunión celebrada en el Instituto Ecuménico en Bossey, en marzo de 1963. Para realizar, sobre la base más amplia posible, la preparación para la Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Montreal, julio de 1963), se invitó a un grupo de teólogos católicos a que presentaran sus opiniones sobre los temas previstos. Por vez primera en la historia del Consejo Mundial de Iglesias, asuntos como la naturaleza de la Iglesia, la revelación, la Escritura y la Tradición, el ministerio y los ministros, y la liturgia se convirtieron en tema de una discusión teológica conjunta. El intercambio no dejó duda alguna de que había surgido una nueva situación para el diálogo. El orden del día, en cuestiones teológicas, del movimiento ecuménico había experimentado un cambio radical.

En cuarto lugar, el nuevo punto de partida representado por el Concilio conducía a nuevos puntos de partida en el movimiento ecuménico, los cuales, aunque a primera vista no tenían nada que ver con el Concilio, se vieron reforzados, si es que no llegaron a ser posibles, gracias a la nueva situación. El hecho de que se derrumbaran murallas que hasta entonces se habían considerado muy sólidas en relación con la Iglesia católica romana, mostraba que nuevas iniciativas no podían adoptarse en el interior mismo de otras iglesias. Inmediatamente antes del comienzo del Concilio, las iglesias luteranas,

reformadas y unidas en Europa habían decidido celebrar una nueva ronda de conversaciones teológicas; desde el comienzo se vio con claridad que, en comparación con anteriores contactos, reinaba ahora una nueva atmósfera. Esta vez las conversaciones estaban sostenidas por una voluntad de actuar y condujeron más tarde a la declaración de plena comunión entre las dos tradiciones¹⁶. Un paso semejante comenzó a darse en las relaciones entre las Iglesias ortodoxas del Este y las Iglesias ortodoxas orientales. Durante el Concilio, contactos completamente inesperados condujeron a conversaciones entre el Consejo Mundial de Iglesias y los Adventistas del Séptimo Día; por parte de los adventistas, este movimiento fue promovido por una persona que asistió como visitante oficioso al Concilio, Bert Beverly Beach¹⁷.

En quinto lugar, las distintas iglesias se veían obligadas a preguntarse cómo reaccionarían ellas ante el Concilio. Ahora que el Concilio había cuestionado tantas cosas, las iglesias tenían que hacer ver claramente hasta qué punto podían seguir manteniendo su actitud anterior. Era inevitable una nueva conciencia de sí mismas. El Concilio proporcionaba a las iglesias el ejemplo de un proceso de renovación. ¿Se limitarían las iglesias a enjuiciar el Concilio y a comentarlo? ¿O estarían dispuestas a concederle, además, algún valor? En las iglesias ortodoxas el anuncio del Concilio condujo a una reavivación de antiguos planes de celebrar un Concilio panortodoxo. Kurt Schmidt-Clausen, secretario general de la Federación luterana mundial, declaró que las iglesias luteranas deberían celebrar un Concilio a semejanza del Vaticano II, y Krister Skydsgaard opinaba, con sentido algo más realista, que las iglesias luteranas deberían dedicarse al menos a la preparación de tal Concilio¹⁸.

En sexto lugar, la apertura de la Iglesia católica romana al ecumenismo era un reto, especialmente, para el Consejo Mundial de Iglesias. ¿Qué actitud adoptaría la Iglesia católica romana hacia el Consejo Mundial de Iglesias? ¿Permitiría que la comunión existente en el Consejo Mundial de Iglesias se extendiera para que la incluyese también a ella? ¿O habría que encontrar nuevas formas de colaboración? ¿Podrían seguir sin cambio alguno las estructuras, ya familiares, en los ámbitos de la misión, del testimonio social y de la ayuda intereclesial? La discusión sobre el tema había comenzado ya después del primer período del Concilio. Lord Fischer of Lambeth, que había sido uno de los presidentes del Consejo Mundial de Iglesias, sugirió en un artículo que dicho consejo debía reorganizarse. Afirmó que había surgido una nueva situación, y que sería una solución miope el limitarse sencillamente a tender puentes entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia católica romana: «La total falta de semejanza entre el

16. La declaración fue denominada *Leuenberger Konkordie* («Acuerdo de Leuenberg») por el lugar donde se adoptó; cf. Elisabeth Schieffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg: Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, Paderborn 1983.

17. Beach pasó varias veces largas temporadas en Roma como observador oficioso de los Adventistas del Séptimo Día y publicó también una obra acerca del Concilio: *Vatican II: Bridging the Abyss*, Washington 1968. En su informe sobre las conversaciones mantenidas en dos rondas desde el año 1965 al 1971, leemos: «Por extraño que parezca, esas consultas anuales son un subproducto indirecto del Vaticano II»; cf. World Council of Churches, *So Much in Common*, Geneva 1973, 98.

18. Sobre este punto cf. Vilmos Vajta, *Interpretation of the Second Vatican Council: Lutheran World* 13 (1966) 424.

Consejo [Mundial de Iglesias] y la Iglesia de Roma sería permanentemente embarazosa para ambas partes y echaría a perder todos los intentos de cooperación»¹⁹. Hermann Sasse, teólogo luterano que había desempeñado también un papel importante en el movimiento de Fe y Constitución, defendía esta sugerencia:

Una vigorosa federación de iglesias cristianas basada en el Credo Niceno, que limitara sus funciones a lo que las iglesias separadas pueden hacer juntas sin interferir en sus respectivas vidas internas: esto abarcaría todo el ámbito de asuntos prácticos, desde la labor por el bienestar hasta la común representación ante el mundo. Abarcaría también la labor de Fe y Constitución como un verdadero diálogo entre las iglesias.

Sobre esta base, afirmaba Sasse, sería posible un nuevo resurgimiento en dirección hacia una comunión de iglesias que serían católicas en el verdadero sentido de la palabra²⁰.

5. Reflexiones e iniciativas en el Consejo Mundial de Iglesias

Mucho antes de que el Concilio llegara a su fin, las comunidades cristianas que habían enviado observadores a él suscitaron la cuestión acerca de la forma que deberían adoptar las futuras relaciones. Su participación en el Consejo Mundial de Iglesias había habituado a esas comunidades a deliberar sobre la planificación del movimiento ecuménico. En el seno del Consejo Mundial de Iglesias prevaleció enseguida la opinión de que había que emprender medidas lo antes posible. El hecho de que la Iglesia católica romana hubiera decidido participar activamente en el movimiento ecuménico originó la esperanza de que al diálogo pudiera dársele una base institucional. La duda de que el entusiasmo ecuménico fuera a continuar, hizo que pareciese aconsejable proporcionar lo antes posible una forma institucional a lo que se había conseguido, facilitando así, además, el que se produjeran nuevos desarrollos. Asimismo, la Secretaría para la unidad de los cristianos tenía público interés en poder presentar lo más rápidamente posible resultados tangibles. La apertura marcada por el Decreto sobre el ecumenismo podía confirmarse de la manera más eficaz mediante acciones que fueran irreversibles.

En el seno del Consejo Mundial de Iglesias, las reflexiones sobre este tema comenzaron enseguida. Inmediatamente después del primer período, el 24 de enero de 1963, se envió a cierto número de teólogos y dirigentes eclesiales un memorando interno sobre la forma que debían adoptar las relaciones con la Iglesia católica romana; este memorando iba acompañado por la petición de que los destinatarios expresaran sus opiniones al respecto. Entre los que recibieron el memorando se hallaban Henrikus Berkhof, Eugene C. Blake, Franklin C. Fry, José Míguez Bonino, Ernes Payne, Edmund Schlink y Krister Skydsgeard. La principal cuestión en esta encuesta era cómo podía mantener-

19. Cf. «Church Times», 8 de febrero de 1963. El artículo originó una viva discusión en el seno del Consejo Mundial de Iglesias; cf. las actas del Comité Ejecutivo, Ginebra 11 a 15 de febrero de 1962, p. 5 (reproducidas a multicopista).

20. Hermann Sasse, *The Ecumenical Challenge of the Second Vatican Council*: Lutheran World 13 (1965) 107-119.

se en pie el concepto de una comunión de iglesias frente a las pretensiones de la Iglesia católica romana. ¿Cómo se podía evitar el peligro de que el movimiento ecuménico se escindiera en dos campos diferentes? Por primera vez surgió la idea de crear un grupo mixto de trabajo del Consejo Mundial de Iglesias y de la Iglesia católica romana. En general, las respuestas al memorando acentuaban la necesidad de introducir en las discusiones del Concilio el concepto que servía de fundamento al Consejo Mundial de Iglesias. Puesto que Mons. Jan Willebrands, secretario de la Secretaría para la unidad de los cristianos, había solicitado expresamente sugerencias y propuestas para la labor del Concilio, las preocupaciones esenciales del Consejo Mundial de Iglesias con respecto al ecumenismo fueron reunidas en una extensa carta dirigida a la Secretaría para la unidad de los cristianos²¹.

Durante la primera sesión llegó a quedar claro que el Concilio iba a elaborar un texto sobre la Iglesia en el mundo actual. En una intervención que causó sensación, el cardenal Suenens había introducido una distinción entre textos *ad intra* y textos *ad extra*, y había instado a que el Concilio adoptara una postura ante los grandes problemas del mundo. Una descripción, efectuada por el Concilio, acerca del testimonio que se requería en el mundo actual, podía ser de la máxima importancia para la cooperación ecuménica. Por eso se decidió formular propuestas al obispo Emilio Guano de Liborno, presidente de la correspondiente comisión; las encuestas realizadas por Willebrands habían mostrado que tal expresión de interés serían bien recibidas. A mediados de abril un extenso y detallado memorando fue enviado al obispo Guano. Varios miembros de la comisión hicieron saber luego al Consejo Mundial de Iglesias que el texto había sido recibido y leído atentamente, y que tuvo alguna influencia en los debates²².

En agosto de 1963 el Comité central del Consejo Mundial de Iglesias se reunió en Rochester (Nueva York). Esta reunión había sido precedida por la cuarta Conferencia mundial sobre Fe y Constitución que se celebró del 12 al 26 de julio en Montreal, Canadá. Observadores católicos romanos habían participado en la conferencia y en una liturgia común, en la cual tomó parte el cardenal Émile Léger, que había mostrado ya claramente algo de la nueva atmósfera. Los diálogos hicieron ver que el diálogo estaba teniendo lugar en una nueva situación²³. En Rochester el Comité central del Consejo

21. Carta del 18 de enero de 1963; se encuentra en el archivo del Consejo Mundial de Iglesias, 994.3.50.1.

22. Cf. Charles Moeller, *Einleitung zur Pastoralkonstitution*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Das Zweite Vatikanische Konzil, III, 251-252. Escribe así: «Fue la carta de Lukas Vischer la que movió al comité editorial a darse cuenta de la necesidad de hablar acerca del señorío de Cristo y de convertirlo en una idea central». Otto Hermann Pesch ofreció un informe detallado de esta carta y de sus efectos, haciéndolo en su obra: *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse und Nachgeschichte*, Würzburg 1993; sin embargo, en un punto su exposición no fue del todo acertada. Él creía que la carta era «una insolencia, desde el punto de vista del protocolo», porque el autor «se pasó por alto todos los conductos reglamentarios» (210 y 323s). En realidad, hubo conversaciones preliminares con Willebrands y con Guano. Esto queda confirmado por un memorando que se encuentra en los archivos del Consejo Mundial de Iglesias.

23. P. C. Rodger-L. Vischer (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal 1963*, SCM Press, London 1964. El mismo día en que la conferencia comenzaba, Roger Mehl, de Estrasburgo, decía: «En la presencia de nuestros hermanos de la Iglesia católica romana, nosotros estamos aquí como observadores... Desearíamos afirmar que las iglesias que pertenecen al Consejo Mundial de Iglesias no consideran el concilio Vaticano como un acontecimiento que no les concierne, sino como un acontecimiento que las afecta a todas ellas, porque tiene que ver realmente con la historia de la verdadera Iglesia universal», 10-11.

Mundial de Iglesias tuvo que abordar por primera vez la tarea de definir una postura. Según el informe de Lukas Vischer, el único observador por aquel entonces, surgió una viva discusión. La cuestión acerca del concepto mismo del Consejo Mundial de Iglesias volvió a centrar en sí la atención²⁴. ¿Cómo habría que hacer que la gente entendiera que el movimiento ecuménico tenía que ser una empresa *conjunta* de todas las iglesias, si es que iba a conducir a resultados duraderos? «Esta clase de diálogo con la Iglesia católica romana es el que anhelamos, porque hemos comenzado a saborear lo fructífero que es dentro de nuestra comunión».

Los trabajos sobre el decreto *De oecumenismo* continuaron durante el segundo período. La implicación de la Iglesia católica romana en el movimiento ecuménico se iba haciendo cada vez más clara. Por esta razón era importante, a los ojos del Consejo Mundial de Iglesias, que en el decreto se establecieran los mejores principios posibles para una colaboración futura. Por invitación de la Iglesia ortodoxa rusa, el comité ejecutivo se reunió en Odessa en febrero de 1964. Se preparó con mucho esmero la reunión. Se elaboró un memorando que contenía una crítica detallada y sugerencias concretas para la redacción del decreto. Se presentó una moción para que, con la bendición de la comisión ejecutiva, ese memorando se presentara a la Secretaría para la unidad de los cristianos.

Después de que Nikos Nissiotis hubiera presentado un informe sobre el segundo período²⁵, el comité ejecutivo se ocupó, él mismo, de escribir el proyecto del memorando. El comité decidió publicar una breve declaración pública con el título de: «La Unidad cristiana – La fase actual»²⁶. El texto completo fue presentado a Willebrands. La declaración pública ofrecía una breve descripción del Consejo Mundial de Iglesias, acentuando la importancia de la base (§ 7) y de la solidaridad de las iglesias miembros entre ellas mismas. Aunque estaban divididas las unas de las otras, las iglesias estaban dispuestas a un diálogo en pie de igualdad. «Es una conversación en la que se espera que todos escuchen y que todos hablen, y en la que las diferencias y tensiones existentes se abordan con franqueza» (§ 9). Las iglesias constituyen ya una comunión y «reconocen su solidaridad mutua, se prestan asistencia recíproca en caso de necesidad, y se apoyan unas a otras en dar testimonio de Cristo y en su tarea evangelizadora y misionera, y, siempre que resulta posible, emprenden una acción conjunta y dan testimonio común sobre la base de consultas y acuerdos mutuos» (§ 10).

El memorando detallado fue redactado en un estilo más directo y preciso. En primer lugar, sometía el actual texto del Decreto sobre el ecumenismo a una crítica detallada. Antes que ninguna otra cosa se pedía que el texto reconociera más plenamente la identidad y la individualidad de las iglesias no romanas. La pretensión de la Iglesia católica romana de ser la verdadera Iglesia no se cuestionaba en él, pero esa pretensión no determinaría de antemano la forma del diálogo. El memorando proponía luego una serie

24. World Council of Churches, *Minutes and Reports of the Seventeenth Meeting of the Central Committee*, Rochester NY, August 26-September 2, 1963, 32-34.

25. Cf. *Minutes of the Meeting of the Executive Committee*, February 10-14, 1964, Appendix 1 (reproducido a multiplicista).

26. Cf. *Christian Unity – The Present Stage*: Ecumenical Review 16 (abril de 1964) 323-328.

de sugerencias. Proponía, por encima de todo, que el decreto fuera precedido por una introducción en la que se reconociera que el movimiento ecuménico era un don del Espíritu a todas las iglesias. En la ulterior elaboración del decreto se aceptaron en extensas secciones del texto las sugerencias ofrecidas en el memorando²⁷.

Como resultado de constantes intercambios con la Secretaría para la unidad de los cristianos, la cuestión acerca de la expresión estructural de las relaciones llegó a hacerse de nuevo actual. Por sugerencia de Willebrands, se organizó una reunión oficiosa para el 15 de abril de 1964, a fin de aclarar el tema. El cardenal Bea, Willebrands, Jérôme Hammer y Pierre Duprey tomaron parte en ella, todos ellos por parte de la Secretaría, mientras que el Consejo Mundial de Iglesias estuvo representado por Visser't Hooft, Vischer y Nissiotis. La conversación tuvo lugar en medio del mayor secreto en la casa de las *Suore di Maria Bambina* en Milán. Las cuestiones que el Consejo Mundial de Iglesias había suscitado en sus declaraciones anteriores, fueron abordadas de manera muy directa.

Hamer había preparado un documento para la discusión. En él se presentaban de manera realista los diferentes conceptos que eran utilizados; se enumeraban los obstáculos que impedían que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Pero, al mismo tiempo, el orador preguntaba: «El mejor remedio contra el temor a un monopolio por la Iglesia católica ¿no sería desarrollar de manera intensa los contactos, el diálogo, la colaboración en todas las direcciones y entre todos los interesados?». En este sentido se orientaron también las propuestas para el futuro. Había que formar tres grupos: 1) Un grupo que estudiara los principios y las modalidades de la colaboración; 2) un grupo teológico que incluyera a Fe y Constitución; y 3) un grupo de estudio que examinara las cuestiones prácticas. Por ambas partes se acentuó que esos planes no se podrían realizar sino después de que se promulgara el Decreto sobre el ecumenismo.

Después de la reunión en Milán, ambas partes se vieron ante la tarea de que las autoridades competentes aprobaran el acuerdo del plan que ellos habían elaborado conjuntamente. En jornadas anteriores Bea había contemplado el Consejo Mundial de Iglesias con cierto grado de escepticismo. Ya en el año 1956, él había escrito en una carta: «El Consejo Mundial de Iglesias actualmente no piensa tanto en una asamblea basada en la doctrina, sino en un llegar a ser la Iglesia del mundo, y eso en consciente contraste con la universal Iglesia católica romana y con sus pretensiones»²⁸. Sin embargo, su actitud cambió cuando se hizo cargo de la dirección de la Secretaría para la unidad de los cristianos. Llegaba a aparecer cada vez con mayor claridad que la Iglesia católica romana tenía que depender del Consejo Mundial de Iglesias, especialmente con respecto a las iglesias de la Reforma. Los contactos de Bea con Visser't Hooft, entablados por mediación de Willebrands, revelaron a aquél la dimensión espiritual y

27. Sobre todo, se aceptó la sugerencia de añadir un preámbulo al decreto. En él el Concilio expresaba la idea de que el movimiento ecuménico incluía a todas las iglesias. En la nueva redacción misma, esta idea se acentuó particularmente por el hecho de que el texto no hablaba ya de «Principios del ecumenismo católico romano», sino de «principios católicos del ecumenismo».

28. Schmidt, *Augustin Bea*, 244.

teológica del Consejo Mundial de Iglesias. Durante el Concilio, Bea fomentó las relaciones con el Consejo Mundial de Iglesias e instó a las autoridades vaticanas a que permitieran una colaboración más estrecha. Apreciaba mucho la importancia de la reunión de Milán. «Juntamente con ulteriores deliberaciones, que tuvieron lugar en Roma durante el tercer período del Concilio, aquella reunión conduciría a la adopción de importantísimas decisiones durante el año siguiente a la promulgación del Decreto sobre el ecumenismo»²⁹.

La siguiente reunión ordinaria del comité ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias se celebró durante los días 23 al 27 de julio de 1964 en Tutzing (Baviera). Como preparación para la discusión se decidió celebrar primero una conferencia en la cual intercambiaran sus opiniones las personalidades dirigentes de las iglesias miembros, algunos observadores del Consejo Mundial de Iglesias y componentes del comité ejecutivo. Esta conferencia tuvo lugar durante los días 24 al 27 de julio en Rummelsberg (Baviera). La principal intervención fue la del profesor Edmund Schlink.

Principalmente un punto dio origen a una viva discusión. Los observadores del Consejo Mundial de Iglesias expresaron la opinión de que, en las actuales circunstancias, no se podía contar con que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Desde una perspectiva diferente, y en especial por boca del obispo Lesslie Newbigin (que a la sazón presidía la Comisión de misión mundial y evangelización, del Consejo Mundial de Iglesias), se dijo, en contraste con ello, que el Consejo Mundial de Iglesias estaba abierto, por principio, a que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro de él. Cualquier Iglesia que estuviera de acuerdo con los fundamentos del Consejo Mundial de Iglesias podía llegar a ser miembro del mismo. La simple colaboración era, en el mejor de los casos, una solución temporal.

La discusión continuó en la reunión del comité ejecutivo celebrada en Tutzing. Lukas Vischer había escrito un detallado memorando que compendia las resoluciones y las discusiones que habían tenido lugar en Milán y en Rummelsberg³⁰. Después de una discusión a fondo, el comité ejecutivo concedió al secretario general la autorización para mantener ulteriores relaciones con la Secretaría para la unidad de los cristianos sobre la base de algunas directrices formuladas durante la reunión. El comité ejecutivo concedió gran importancia a una lista de temas que el proyectado grupo mixto de trabajo tendría competencia para tratar:

Habría que distinguir claramente entre los temas que podían discutirse debidamente entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia católica romana, y aquellos otros temas que podían y debían discutirse en conversaciones bilaterales entre las distintas iglesias miembros (u órganos confesionales) y la Iglesia católica romana. Entre los temas que pertenecen a la primera categoría mencionaríamos especialmente: a) la colaboración práctica en el terreno filantrópico, así como en el de los asuntos sociales e internacionales; b) los programas de los estudios teológicos que tienen especial importancia para las relaciones ecuménicas (Fe y Constitución); c) los problemas que originan tensio-

29. *Ibid.*, 473-474.

30. *Bases of cooperation, Minutes of the Meeting of the Executive Committee of the World Council of Churches*, Tutzing, Germany, July 27-31, 1964, Appendix 3.

nes entre las Iglesias (por ejemplo, los matrimonios mixtos, la libertad religiosa, el proselitismo); d) las preocupaciones comunes con respecto a la vida y la misión de la Iglesia (el laicado, las misiones, etc.)³¹.

Una primera ocasión para poner en práctica este programa se presentó aun antes de que comenzara el tercer período. El día 4 de septiembre, Willebrands visitó el Consejo Mundial de Iglesias. Las sugerencias formuladas en Milán quedaron ampliamente confirmadas y se añadieron otros dos puntos. Visser't Hooft afirmó que la multiplicidad de las iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias debía estar representada adecuadamente en los grupos mixtos de trabajo; el resultado era que el número de representantes del Consejo Mundial de Iglesias debía ser mayor que el número de representantes de la Iglesia católica romana. Willebrands señaló que la colaboración con el Consejo Mundial de Iglesias no debía interferir en las conversaciones con las distintas tradiciones confesionales. Pero se declaró también expresamente que la Iglesia católica romana tenía que compartir la responsabilidad por la coherencia interna del Consejo Mundial de Iglesias.

Las conversaciones continuaron durante el tercer período. Llegó a verse cada vez con mayor claridad que la necesidad primordial era la formación de *un* grupo mixto de trabajo, cuyo mandato fuera el de aclarar las bases de la colaboración; esto no excluía la formación de ulteriores grupos de trabajo que se fueran necesitando. El día 14 de noviembre (durante el tercer período) Vischer tuvo ocasión, durante una audiencia, de presentar al Papa el plan de colaboración.

Con la proclamación del Decreto sobre el ecumenismo, el camino quedaba expedito para poner en práctica el plan. Pero los cambios que el Papa introdujo en el último minuto en la Constitución sobre la Iglesia y en el Decreto sobre el ecumenismo volvieron a suscitar dudas en el Consejo Mundial de Iglesias. Visser't Hooft expresó las reacciones de muchos cuando, en una entrevista, habló de un día tenebroso en el Concilio. Pero se impuso pronto la opinión de que este incidente no menoscababa el dinamismo ecuménico del Concilio, y que permanecían sin cambio alguno todos los argumentos en favor de una estrecha colaboración.

El comité central del Consejo Mundial de Iglesias se reunió en Enugu (Nigeria) durante los días 12 a 21 de enero de 1965. El Papa había aprobado la formación de un grupo conjunto o mixto. La aprobación del comité central se dio después de una detallada discusión. Vischer informó sobre el tercer período y el secretario general presentó las sugerencias para una futura colaboración³².

Un solemne post-ludio se produjo casi accidentalmente. La asamblea local de las iglesias de Ginebra, el denominado «Rassemblement oecuménique des églises de Genève», invitó a Bea y al pastor Marc Boegner a pronunciar conferencias sobre la Semana de oración por la unidad. Bea aceptó, bajo la impresión de que estaba tratando con el Consejo Mundial de Iglesias. En vez de cancelar el acontecimiento, los planificadores lo

31. *Ibid.*

32. Central Committee of the World Council of Churches, *Minutes and Reports of the Eighteenth Meeting in Enugu, Nigeria*, Geneva 1965, 91-102; *Ecumenical Review* 17 (1965) 171-173.

cambiaron transformándolo en una ceremonia en la que se anunciara oficialmente la formación de un grupo mixto de trabajo. En la sede central del Consejo Mundial de Iglesias, Bea dijo: «No abrigo ninguna duda de que este paso que corresponde muy bien al espíritu y a la letra del Decreto sobre el ecumenismo logrará excelentes resultados no sólo en el campo de la mutua colaboración para la solución de los grandes problemas de nuestros días, sino también en el terreno del diálogo propiamente tal»³³. Después de la ceremonia, se invitó a la gente a una reunión pública en la *Salle de la Réformation* en Ginebra. La sala estaba repleta. El nuevo comienzo se celebró con sentimientos festivos.

Visser't Hooft terminó su discurso con las palabras: «Ahora pueden comenzar ya los trabajos». Ya en la primavera de 1965 se celebraron dos conferencias sobre temas que se hallaban en el orden del día del cuarto período. La primera conferencia, que se celebró en los días 28 al 31 de marzo en Ginebra, tuvo a la vista la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Después de un debate sobre los fundamentos teológicos del testimonio eclesial en la sociedad, hubo una discusión detallada sobre la tarea de desarrollar «criterios mutuamente aceptables para el pensamiento y la acción social». En el Consejo Mundial de Iglesias se preparaba con mucho empeño la planificación de una conferencia mundial sobre la Iglesia y la sociedad. La conferencia instaba a la parte católica romana a participar, y se expresó la esperanza de que el esquema XIII, como se llamaba todavía por aquel entonces la constitución pastoral, proporcionaría la base para una estrecha colaboración. Se instó a la formación de una Comisión Mixta sobre cuestiones de Iglesia y sociedad, con el fin de promover esta colaboración³⁴.

Unos cuantos días más tarde, del 5 al 10 de abril, un grupo se reunió en Crêt-Bérard, en las cercanías de Lausana, para un intercambio de opiniones sobre la colaboración en la misión. Formuló una extensa lista de sugerencias. El punto 2 dice así: «Hay lugares donde nuestras mutuas rivalidades y hostilidades son [un] lugar de tropiezo para las personas a quienes deseamos llevar a Cristo... Es un imperativo que tales escándalos se eliminen lo más posible». El punto 4 decía: «Es necesario crear canales de mutua información acerca del desarrollo de contactos a niveles regional, nacional y local». Punto 6: «Llamamos la atención sobre la importancia de planificar en común el testimonio en la vida de las universidades y colegios civiles». Punto 10: «Creemos que hay situaciones en las que pudiera pensarse en un estudio y planificación conjuntos de la acción misionera»³⁵.

En otros ámbitos se desarrolló también muy pronto una intensa colaboración. Dentro del Consejo Mundial de Iglesias la opinión dominante era que los contactos debían ser de gran alcance: debían incorporarse al movimiento ecuménico el mayor número posible de ámbitos de la vida de las iglesias. Y, así, en enero de 1964 se celebró en Glion (Suiza) una primera reunión que trataba de esclarecer el problema del lugar del laicado en la Iglesia. Esta reunión fue organizada por el departamento para el laicado, en el Consejo Mundial de Iglesias, y por COPECIAL (Comitato Permanente per Congressi Internazionali sul Apostolato dei Laici). Siguió una segunda reunión en septiembre de

33. Cf. *Ecumenical Review* 17 (1965) 133.

34. *Consultation on Church and Society. Report and minutes* (duplicated), Archivos WCC.

35. *Report on an "Informal Meeting on Mission"* (duplicated), Archivos WCC.

1965, celebrada en Gazzada-Varese³⁶. Ambas reuniones pusieron los fundamentos para la orientación vigorosamente ecuménica adoptada en el congreso sobre el laicado que se celebró en Roma en el año 1967. Del 22 al 29 de octubre de 1965, durante el cuarto período del Concilio, un grupo de mujeres se reunió en Vicarello-Bracciano en las cercanías de Roma. La reunión se debió al hecho de que mujeres católicas romanas hubieran sido invitadas al Concilio como «oyentes» (*auditrices*). El comité del Consejo Mundial de Iglesias sobre la colaboración entre hombres y mujeres y la Secretaría para la unidad de los cristianos dieron el paso para hacer posible una reunión entre las «oyentes» y las dirigentes del Consejo Mundial de Iglesias³⁷.

El grupo mixto de trabajo, recién nombrado, se reunió por primera vez desde el 22 al 24 de mayo en el Instituto ecuménico en Bossey. Los participantes fueron Willebrands y Visser't Hooft como presidentes, los monseñores Carlo Bayer y William Baum, el padre Pierre Duprey, el obispo Thomas Holland, el arcipreste Vitaly Borovoy, R. H. Edwin Espy, Nikos Nissiotis, Edmund Schlink y el padre Paul Verghese. Jérôme Hamer y Lukas Vischer fueron nombrados secretarios del grupo, que debía ocuparse de un extenso orden del día. La tarea primera fue llegar a un acuerdo sobre los fundamentos de la colaboración. No fue casual que se suscitara la cuestión de la naturaleza del verdadero diálogo, un concepto que se había convertido en el foco de la atención a causa de la encíclica *Ecclesiam suam*³⁸. Se desarrolló una extensa discusión sobre cómo habría que distinguir, en el futuro, entre los asesores y los observadores nombrados oficialmente.

Sin embargo, por encima de todo, el grupo mixto de trabajo trazó una lista de los ámbitos en los que había que buscar colaboración. Temas teológicos centrales debían ser aclarados por un comité mixto en colaboración con la Comisión «Fe y Constitución». Los informes sobre las dos conferencias celebradas en Ginebra y en Crêt-Bérard fueron ampliamente aprobados. En el ámbito de la misión se hizo especial énfasis en la celebración de una conferencia sobre el proselitismo. Se abordó un amplio espectro de cuestiones; desde las declaraciones conjuntas sobre asuntos internacionales hasta la ayuda mutua entre las iglesias, y hasta la fijación de una fecha común para la celebración de la Pascua.

Para ofrecer el apoyo más amplio posible a la labor común, se presentó un proyecto de informe confidencial a las autoridades de ambas partes para su aprobación. El primer paso fue la reunión del comité ejecutivo del Consejo el verano de 1965. Aprobó las líneas generales del texto y sugirió tan sólo unos pocos cambios³⁹. La Secretaría para la unidad declaró también su acuerdo. Alentado por esto, el grupo mixto pudo continuar

36. *Proceedings of the Ecumenical Consultation on «Laity Formation»*, Gazzada, September 7-10, 1965; Rome 1966.

37. «Report», Archivos WCC 42.01.52.

38. Se nombró un pequeño comité, constituido por Yves Congar, Nikos Nissiotis y Edmund Schlink, entre otros, para que compusiera un texto sobre el tema. Fue publicado en 1967 en nombre del grupo mixto, *Ecumenical Review* 19/4 (1967) 469ss. Se disponía también de estudios compuestos para el comité: Yves Congar, *Vorschläge für den Dialog*; N. A. Nissiotis, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*; Edmund Schlink, *Die Methode des ökumenischen Dialogs*; todos ellos se encuentran en *Kerygma und Dogma* 12/3 (1966) 181ss.

39. *Minutes of the Executive Committee*, Geneva, July 11-15, 1965 (duplicated), 15.

su tarea en sectores particulares, cuando celebró su segunda reunión en Ariccia, cerca de Roma, del 17 al 20 de noviembre de 1963, durante el segundo período del Concilio. Los miembros estuvieron de acuerdo en la redacción de un breve texto: «La oración y el culto en actos ecuménicos». Un modelo se desarrolló en dos reuniones de un pequeño círculo durante el cuarto período⁴⁰.

Así, al final del Concilio la labor común había avanzado ya un buen trecho. Existían sugerencias de planes de gran alcance, elaborados como esquemas. El acuerdo sobre la publicación de un primer informe podía considerarse prácticamente seguro. En febrero de 1966, el comité central del Consejo Mundial de Iglesias se reunió en Ginebra, y en esta ocasión Vischer presentó un informe definitivo sobre el Concilio⁴¹. El informe del grupo mixto se aceptó sin modificaciones y se autorizó su publicación⁴². Se había asentado, pues, la base para una colaboración estrecha. Ésta se desarrolló con especial rapidez en «Fe y Constitución» y en el ámbito del testimonio social. En efecto, unas semanas después de la publicación del informe, se celebró una segunda conferencia como preparación para la Conferencia mundial sobre Iglesia y Sociedad, en 1966.

Desde luego, hasta entonces no se había dicho nada oficialmente acerca de la posibilidad de que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro del Consejo Mundial de Iglesias. ¿Sería el grupo mixto de trabajo la forma definitiva de colaboración? ¿O era posible e incluso necesario contar con ulteriores desarrollos? Ya un año más tarde el segundo informe del grupo mixto de trabajo decía lo siguiente:

Sin entrar actualmente en ulteriores consideraciones, los miembros del grupo mixto de trabajo opinan que en la actualidad no se puede avanzar en la consecución de la meta común de la unidad cristiana mediante el ingreso de la Iglesia católica romana en el Consejo Mundial de Iglesias. Sin embargo, esto no significa que el grupo considere la actual forma de colaboración como definitiva. El grupo es consciente de que a la tarea del grupo mixto de trabajo ha de dársele una nueva formulación en un futuro próximo, y de que la composición del grupo debe cambiar. En este marco cambiado, el grupo debe proseguir su estudio sobre los fundamentos, la unidad y los logros concretos del movimiento ecuménico. De esta búsqueda se deducirá el paso siguiente que haya que dar⁴³.

Merece especial mención la función desempeñada por el Consejo Mundial de Iglesias en la redacción de la Declaración sobre la libertad religiosa. No es una exageración afirmar que el Consejo Mundial de Iglesias participó incluso en la elección de este tema. Poco después de la creación de la Secretaría para la unidad de los cristianos

40. Las reuniones se celebraron el 16 de octubre y el 8 de noviembre en Roma (cf. Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, 76-82).

41. World Council of Churches, *Minutes and Reports of the Nineteenth Meeting of the Central Committee*, in Geneva, Geneva 1966; los informes de Vischer y de Nissiotis sobre el cuarto período fueron publicados en *Ecumenical Review* 18 (1966) 150-189, 190-206.

42. *First Report of the Joint Working Group*, 1966: *Ecumenical Review* 18 (1966) 561-567; cf. también Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, 64-82.

43. *Second Report of the Joint Working Group*, 1967: *Ecumenical Review* 18 (1967) 461-467; Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, 86-87.

(5 de junio de 1960), Bea sugirió que él y Visser't Hooft se reunieran para una discusión; este último estuvo de acuerdo. En una carta confidencial dirigida a los presidentes y a los vicepresidentes del comité central, Visser't Hooft escribía: «Me parece que es más importante averiguar cuáles son sus planes y el que yo pueda señalar a su atención algunas de nuestras preocupaciones (la libertad religiosa y otras)». La conversación tuvo lugar el 22 de septiembre en Milán. Se convino en que, antes de la apertura del Concilio, se organizara una discusión sobre el tema: «La libertad religiosa como problema intereclesial»⁴⁴.

Este problema venía siendo una preocupación central del Consejo Mundial de Iglesias desde su misma fundación en Amsterdam. Representantes del Consejo Mundial de Iglesias habían trabajado en las Naciones Unidas para lograr que el principio de la libertad religiosa se incluyera en la Declaración Universal de Derechos Humanos. En opinión del Consejo Mundial de Iglesias, el reconocimiento de la libertad religiosa era un presupuesto para cualquier diálogo y colaboración entre las iglesias. Una secretaría especial, presidida por A. F. Carrillo de Albornoz, de España, se ocupaba exclusivamente de este tema. Bea reconocía la importancia de la cuestión y durante todos los años del Concilio trabajó en favor de una declaración sobre la libertad religiosa. El Consejo Mundial de Iglesias, por su parte, insistía constantemente en tal declaración.

Inmediatamente antes de la apertura del Concilio, un artículo de «Ecumenical Review» destacaba lo importante que era el que la Iglesia católica romana adoptara una postura clara sobre el tema: «Las cuestiones relativas a la libertad religiosa son de interés vital para cada cristiano y para la Iglesia cristiana en el mundo moderno». El autor expresaba su esperanza de que se llegara a un consenso sobre «la naturaleza y las exigencias de la libertad religiosa», lo cual permitiría que las iglesias hablaran al mundo con claridad nueva⁴⁵. Los observadores en el Concilio siguieron con especialísima atención los debates sobre la libertad religiosa. El hecho de que la votación sobre la declaración se retrasara del tercero al cuarto período inquietó profundamente a muchos de ellos, y que finalmente se aprobara la declaración causó especial satisfacción al Consejo Mundial de Iglesias.

En un artículo escrito por A. F. Carrillo de Albornoz, que se publicó inmediatamente después de la clausura del Concilio, leemos: «La Declaración significa, por encima de todo, una nueva unanimidad en materia de libertad religiosa... Porque, por primera vez durante muchos, muchos siglos, todas las iglesias cristianas proclaman la universalidad e inviolabilidad de la libertad religiosa para todos los hombres y para todas las confesiones, de tal manera que este derecho deba quedar salvaguardado en el mundo entero mediante medidas jurídicas eficaces. Esto es completamente nuevo, y abre esperanzas y perspectivas en todo el mundo»⁴⁶.

44. Sería organizada al año siguiente por la Conférence catholique pour les questions oecuméniques y por el Consejo Mundial de Iglesias, y se celebraría en los días 1 al 12 de mayo de 1961.

45. Alford Carleton, *The Vatican Council and Issues of Religious Liberty*: Ecumenical Review 14/4 (julio de 1962) 459.

46. A. F. Carrillo de Albornoz, *The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on Religious Freedom*: Ecumenical Review 18/1 (enero de 1966) 81.

Hay que mencionar ahora un último aspecto importante: las iglesias regionales y nacionales o consejos de cristianos. En tiempo del Concilio, éstos eran un elemento estructural esencial en el movimiento ecuménico. Al igual que el Consejo Mundial de Iglesias a nivel internacional, esas iglesias o consejos trataban de fomentar la unidad y un testimonio común de la Iglesia a nivel regional, nacional y a menudo a nivel local⁴⁷. Había, desde luego, estrecha colaboración entre el Consejo Mundial de Iglesias y los consejos de iglesias. La mayoría de los consejos regionales y nacionales de iglesias se hallaban también conectados estructuralmente con el Consejo Mundial de Iglesias. La cuestión entonces era la siguiente: ¿Qué actitud adoptaría la Iglesia católica romana? ¿Se limitaría a tratar con las iglesias particulares o ingresaría en la comunidad multilateral de consejos de iglesias?

Pronto se percibió con claridad que esos consejos seguían siendo un instrumento indispensable en el movimiento ecuménico, incluso dentro de la nueva situación. Ya el 10 de marzo de 1965 y, por consiguiente, antes de que finalizara el Concilio, la Conferencia episcopal de los Estados Unidos nombró una comisión especial con el propósito de que mantuviera conversaciones con el Consejo Nacional de Iglesias en los Estados Unidos⁴⁸. Durante el verano de 1965, el Consejo Mundial de Iglesias inició una correspondencia con seleccionados consejos de iglesias a fin de obtener una idea más clara de los desarrollos que se habían producido⁴⁹. El grupo mixto de trabajo se hizo cargo de la cuestión. El Consejo Mundial de Iglesias acentuó la importancia de la colaboración multilateral⁵⁰.

6. Desarrollos en las familias confesionales del mundo

El Concilio dio nueva importancia a las federaciones confesionales mundiales. Anteriormente esas federaciones habían permanecido en el trasfondo del movimiento ecuménico, dependiendo su mayor o menor importancia de sus fundamentos eclesiológicos. A causa de su habitual Conferencia de Lambeth, las iglesias anglicanas en todo el mundo se sintieron más estrechamente vinculadas entre sí que las iglesias luteranas, reformadas, metodistas y bautistas. Sus vínculos a nivel internacional eran demasiado flojos para permitirles que esas federaciones representaran a sus iglesias miembros. Así que, por buenas razones, el Consejo Mundial de Iglesias se había fundado como una comunidad no de federaciones mundiales, sino de iglesias territoriales. Ahora bien, el Concilio produjo un cambio en los presupuestos, porque los observadores fueron envia-

47. Cf. Frank Short, *National Councils of Churches*, en Harold E. Fey (ed.), *History of the Ecumenical Movement*, vol. II, 1948-1968, WCC, Geneva 1993, 93-113. La declaración de la Conferencia Cristiana de Asia Oriental, celebrada en febrero de 1964, refleja claramente esta estrecha conexión. Cf. *The Christian Community within the Human Community. Bangkok Assembly*, Minutes, Part. 2, 81-84.

48. Carta de William Baum, del 25 de marzo de 1965, que se encuentra en los archivos del Consejo Mundial de Iglesias, 42.01.52.

49. El 9 de julio de 1965, se pidió a los consejos de iglesias de Kenia, Japón, India, Sudán y Sri Lanka que enviaran información.

50. *Second Report of the Joint Working Group III*, 5, c: *Ecumenical Review* 18 (1967).

dos únicamente por federaciones mundiales⁵¹, y parecía natural, una vez que se había aceptado el Decreto sobre el ecumenismo, que la Secretaría para la unidad de los cristianos entrara en diálogos bilaterales a nivel mundial. Esta decisión representaba evidentemente un reto para el Consejo Mundial de Iglesias, reto que no fue reconocido inmediatamente por todos sus integrantes. ¿Cuál sería la relación entre la labor del grupo mixto de trabajo y las conversaciones confesionales bilaterales?

a) *La Federación Luterana Mundial*

Para las iglesias luteranas, quizá en mayor grado que para otras iglesias, la Iglesia católica romana era su verdadero interlocutor ecuménico. Como guardianas de la herencia de la Reforma, estas iglesias sentían que la nueva situación constituía para ella un reto especialmente intenso. Además, se hallaban mejor equipadas que otras iglesias para el diálogo con Roma. En 1960, Krister Skydsgaard, en estrecha colaboración con la Federación Luterana Mundial (FLM), había fundado un centro para la investigación interconfesional en Copenhague. Bajo la supervisión de este centro, y aun antes de que comenzara el Concilio, apareció en alemán y en inglés una publicación, representativa del mundo luterano, sobre las relaciones del luteranismo con Roma⁵². La asamblea plenaria de la Federación Luterana Mundial, celebrada en Helsinki (1963), dio su aprobación para que se creara una fundación para el estudio interconfesional; como resultado de ello se estableció el instituto en Estrasburgo, en el año 1965⁵³. Otras publicaciones posteriores recogieron cuestiones suscitadas en el Concilio⁵⁴. Toda esta labor intensa preparaba el terreno para el diálogo con Roma.

Los contactos entre la Federación Luterana Mundial y Roma se limitaron primeramente al intercambio de expresiones de cortesía. Una proyectada visita del secretario general Kurt Schmidt-Clausen a Roma, durante el segundo período conciliar, tuvo que ser suspendida a causa de una enfermedad. Durante la primavera de 1964, George A. Lindbeck, uno de los observadores luteranos en el Concilio, pasó varias semanas en Roma para entablar allí contactos con numerosas personas. Escribió un memorando, basado en sus impresiones, destinado al comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial. En él informaba especialmente sobre las conversaciones con Willebrands; estas conversaciones le hicieron ver claramente que la Secretaría para la unidad de los cristianos estaba interesada en continuar, después del Concilio, los contactos mantenidos durante el mismo.

51. Visser't Hooft y Bea habían suscitado la cuestión de enviar observadores, durante su primera conversación mantenida en Milán (22 de septiembre de 1960). Estuvieron de acuerdo en aquella ocasión en que el Consejo Mundial de Iglesias debía establecer contactos con las federaciones mundiales. Representantes de las federaciones mundiales se reunieron con Willebrands al año siguiente.

52. Krister E. Skydsgaard (ed.), *Konzil und Evangelium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; *The Papal Council and the Gospel*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1962.

53. Cf. Jens Holger Schjorring-Prasanna Kumari-Norman A. Hjelm, *From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation*, Fortress Press, Minneapolis 1997, 255s.

54. Friedrich Wilhelm Kantzenbach-Vilmos Vajta (eds.), *Wir sind gefragt: Antworten evangelischer Konzilsbeobachter*, Göttingen 1966; Warren A. Quanbeck (ed.), *Challenge and Response: A Protestant Perspective of the Vatican Council*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1966.

Las ideas sobre la forma que debían adoptar esos contactos seguían siendo vagas. Se habló de un intercambio de «embajadores» designados, pero también de comisiones mixtas. «La actitud actual de la Secretaría parece ser la de que la Iglesia católica romana debe entrar vigorosamente *no sólo* en discusiones multilaterales como las representadas, por ejemplo, por Fe y Constitución, *sino también* en conversaciones bilaterales con otras iglesias y confesiones». Lindbeck era muy consciente de los peligros asociados con las conversaciones bilaterales: «Muchas personas se sienten preocupadas con razón... Temen que si las iglesias de una determinada familia confesional o denominacional actúan juntas cada vez más en asuntos ecuménicos, eso conduciría a una lamentable fragmentación del movimiento ecuménico, a una reducción de la función desempeñada por el Consejo Mundial de Iglesias y a una tendencia a que el diálogo se polarizara en torno a Roma. Se trata de peligros reales». A pesar de todo, él se declaró favorable a la aceptación de relaciones bilaterales⁵⁵.

El memorando de Lindbeck fue discutido detalladamente en una reunión cerrada del comité ejecutivo en Reikiavik, durante los meses de agosto y septiembre. La idea adoptada sobre las relaciones bilaterales fue unánime: «Es una actividad legítima y unánime de la Federación Luterana Mundial». Se encargó al secretario general que entablara contactos con la Secretaría para la unidad de los cristianos. Se le asignó un grupo de asesores integrado por Krister Skydsgaard, Vilmos Vajta, Hermann Dietzfelbinger y Gerard Brauer⁵⁶.

Kurt Schmidt-Clausen llevó a cabo su encargo durante el tercer período conciliar. A comienzos de noviembre de 1964, durante el tercer período, él, juntamente con dos de los observadores luteranos, mantuvo una detallada conversación con la Secretaría para la unidad de los cristianos. En una carta dirigida a Willebrands, con fecha 23 de noviembre, echaba una mirada retrospectiva a ese acontecimiento y declaraba:

Cuando el comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial se reunió en Reikiavik a comienzos de septiembre del presente año, decidió autorizar el enlace y los contactos con la Iglesia católica romana, con tal de que esta última se mostrara interesada en ello. El comité expresó también la opinión de que debería consultarse sobre esos contactos al Consejo Mundial de Iglesias y a otras federaciones mundiales. En la conversación que mantuvimos la otra tarde, estuvimos de acuerdo en que existía tal interés por ambas partes; en que deberíamos tratar de establecer ese enlace y esos contactos, creando primeramente un comité mixto provisional (nombrando cada una de las partes hasta cinco miembros que, en la medida de lo posible, no debieran proceder de los mismos continentes), y en que ese comité mixto debería cumplir la tarea de explorar los temas, el alcance y el método de tales contactos del diálogo⁵⁷.

En la reunión de los funcionarios del comité ejecutivo, en enero de 1965, Schmidt-Clausen informó sobre los contactos que él había mantenido. Describió la tarea de esas

55. Para el texto del memorando, cf. *Minutes of the executive committee of the Lutheran World Federation* (que se reunió en Reikiavik durante los meses de agosto-septiembre de 1963), en los archivos de la Federación Luterana Mundial.

56. *Ibid.*

57. Cf. la correspondencia en los archivos de la Federación Luterana Mundial, GS.VI.2.

conversaciones iniciales como la de «confrontar a los católicos romanos con el significado real y las verdaderas intenciones de la Federación Luterana Mundial». Los funcionarios aprobaron el plan de un comité provisional; había que instar al Consejo Mundial de Iglesias a que enviara un observador. Con el fin de proporcionar al plan la más amplia ayuda posible, el secretario general, en febrero de 1965, envió una carta confidencial a todas las iglesias miembros y a los comités nacionales de la Federación Luterana Mundial, pidiéndoles que expresaran su opinión sobre la propuesta. Alentados por las respuestas afirmativas, los encargados comenzaron a planificar ulteriores contactos.

En mayo, un pequeño grupo de personal se reunió en Roma con el fin de elaborar un programa para la primera reunión. En tres días sucesivos había que abordar los siguientes temas: «a) El contenido, la forma y el alcance de ulteriores contactos de enlace en orden al estudio y a la acción emprendidos conjuntamente por la Federación Luterana Mundial y por la Iglesia católica romana; b) Los temas teológicos centrales para el futuro diálogo; y c) Recomendaciones». La reunión ordinaria del comité ejecutivo, celebrada en Arusha (Tanzania) en junio de 1965, propició una ulterior discusión del asunto. Las siguientes personas fueron nombradas miembros del comité provisional: Hermann Dietzfelbinger (presidente), Gerald Brauer, Warren Quanbeck, Krister Skydsgaard, Vilmos Vajta, Kurt Schmidt-Clausen y Carl Mau.

La primera reunión conjunta tuvo lugar a finales de agosto, inmediatamente antes del cuarto período del Concilio. La delegación católica romana estaba presidida por el obispo Hermann Volk e incluía a Yves Congar. Puesto que se vio que era imposible llegar enseguida a resultados concluyentes, el grupo volvió a reunirse por segunda vez durante los días 13 al 15 de abril de 1966.

El informe sobre la reunión conjunta sugería la formación de dos comisiones⁵⁸. La primera se dedicaría a la cuestión de «El Evangelio y la Iglesia»; la segunda estudiaría los espinosos problemas pastorales de los matrimonios confesionalmente mixtos. El informe fue recibido favorablemente por ambas partes. Así que, tan sólo unas cuantas semanas después de la clausura del Concilio, comenzó el primer diálogo bilateral a nivel mundial.

La iniciativa de la Federación Luterana Mundial no habría sido posible sin la buena disposición de algunas iglesias luteranas nacionales para entrar en diálogo con la Iglesia católica. Esto condujo a su vez a nuevas iniciativas y diálogos nacionales. La carta circular confidencial, escrita por el secretario general en febrero de 1965, reforzaba al comité nacional de la Federación Luterana Mundial en Norteamérica en su decisión de comenzar un diálogo con la Conferencia episcopal de los obispos norteamericanos. La Iglesia Evangélica Luterana Unida en Alemania, en un texto oficial titulado «Consejos para encuentros interconfesionales», expresaba su deseo de entablar un diálogo extenso con la Iglesia católica romana.

Fue tan amplia, desde los mismos comienzos, la interacción entre los diálogos internacionales y los nacionales, que surgió pronto cierta tensión. Los requisitos previos para un diálogo luterano-católico no eran los mismos en todas las partes del mundo. Llegar

58. *Report on the Conversation of the Roman Catholic/Evangelical-Lutheran Group*: Lutherische Rundschau 16/4 (1966) 560ss.

a un acuerdo, en el seno del luteranismo, acerca del diálogo con la Iglesia católica fue considerado desde el principio como una tarea urgente. En su memorando, Lindbeck se había referido ya a este problema: «Los encuentros de unas iglesias y otras con Roma exigen una confesión para actuar de manera unida. Las iglesias separadas, limitadas a determinadas regiones, se hallan en desventaja cuando se llega a participar en conversaciones, ya sean bilaterales, ya multilaterales, dada la gran presencia internacional de la Iglesia romana... ¿Será realmente posible convertir la Federación Luterana Mundial en un organismo a través del cual sus iglesias miembros puedan cooperar eficazmente en el diálogo? Pero, sin ese organismo, las iglesias, *en cuanto* iglesias, permanecen relativamente silenciosas en la conversación con Roma». Considerada de esta manera, la decisión de entrar en diálogo era un reto para cualquier Iglesia que decidiera hacerlo.

b) *La Iglesia veterocatólica (los Viejos Católicos)*

Aunque la Iglesia veterocatólica (*Christkatholische Kirche*) contaba relativamente con pocos miembros, se prestó especial atención a los desarrollos que se produjeron en su interior⁵⁹. Al estar caracterizada por su oposición al concilio Vaticano I, ¿cómo iba a responder a los debates del actual Concilio sobre las relaciones entre el Papa y los obispos? El amargo conflicto que se había desencadenado hacía poco menos de cien años ¿hasta qué punto podría superarse por las nuevas perspectivas desarrolladas en el nuevo Concilio? En más de un aspecto, la respuesta de la Iglesia veterocatólica constituía una prueba para la apertura ecuménica de la Iglesia católica romana.

En el Concilio, la Iglesia veterocatólica estuvo representada por el canónigo neerlandés Petrus Johannes Maan; durante dos períodos, el profesor Werner Küppers, alemán, estuvo presente como segundo observador.

Un primer intercambio entre las dos iglesias había tenido ya lugar en 1963, en los Países Bajos. Una Comisión Mixta o Conjunta abordó la cuestión de cómo había que enjuiciar las causas de la escisión. En la convicción de que había llegado la hora para un verdadero diálogo, se pidió a la Santa Sede que cancelara las condiciones fijadas hasta entonces para la aceptación de un diálogo⁶⁰. Pero una nueva atmósfera se creó pronto no sólo en los Países Bajos, sino también a nivel internacional. En el XIX Congreso internacional de los Viejos Católicos, celebrado en Viena del 22 al 27 de septiembre de 1977, las relaciones con la Iglesia católica romana ocuparon un lugar destacado⁶¹. Por

59. La Iglesia Vieja Católica [así se la denomina en español en el diccionario de *Terminología Ecuménica*, publicado por el Consejo Mundial de Iglesias; N. del T.] rompió con Roma en tiempo del concilio Vaticano I; se la conoce también como Iglesia cristiano-católica, y a sus miembros suele denominárseles «veterocatólicos» (*altkatholiken*).

60. J. A. G. Tans-Marinus Kok, *Rome-Utrecht. Over de historische oorzaken van de breuk tussen de roms-katholieke en de oud-katholieke kerken en de huidige beoordeling van de oorzaken*, Hilversum/Antwerpen 1966. Las condiciones en cuestión eran la aceptación del formulario de Alejandro VII y la constitución *Unigenitus* del papa Clemente XI.

61. Bericht über den 19. Internationalen Altkatholiken-Kongress, 22-27 September 1965 in Wien, Allschwil 1965.

primera vez estuvieron presentes observadores oficiales católicos romanos. Petrus Johannes Maan ofreció un informe sobre el Concilio. Uno de los observadores católicos romanos, el profesor Víctor Conzemius, aprovechó la ocasión para pronunciar un «Alegato en favor de un diálogo entre católicos»⁶². En una expresión final de deseos, el teólogo veterocatólico Hans Frei declaró que la presencia de observadores «nos hace sentir que, con mente abierta y, a la vez, con actitud mental benévolamente crítica, se podrían tomar en consideración en el seno de la Iglesia católica romana las preocupaciones de los Viejos Católicos y podrían reevaluarse»⁶³.

Después de la clausura del Concilio, Urs Küry, obispo veterocatólico de Suiza, publicó «algunas primeras palabras de orientación». Afirmó: «Nuestra pregunta puede ser únicamente la siguiente: ¿Qué progresos ha hecho el Concilio hacia la meta de un mayor y más resuelto catolicismo *crístocéntrico*?». En opinión suya, se habían dado pasos decisivos en esa dirección, pero se necesitaban todavía ulteriores avances. Küry mencionó, por ejemplo, las reservas que él sentía hacia la comprensión católica romana del movimiento ecuménico: «Como nuestros antepasados, quienes después del concilio Vaticano I pidieron que se celebrara un Concilio universal, debemos trabajar en favor de un mundo ecuménico en el que Roma no sea el único centro», sino que sea un mundo ecuménico en el que la iniciativa y la decisión sean obra de las diversas tradiciones que actúen juntas. Küry exhortó a su Iglesia a no eludir el diálogo, porque éste «puede convertirse en ocasión para dar testimonio ante los representantes católicos romanos acerca de nuestra especial misión como Iglesia»⁶⁴. El 6 de enero de 1966, en Alemania, un grupo de veintiún sacerdotes veterocatólicos pidió al recientemente consagrado obispo de Alemania que tomara la iniciativa en la búsqueda del diálogo⁶⁵.

La respuesta católica romana a la petición procedente de los Países Bajos llegó después de finalizado el Concilio. En una carta dirigida al cardenal Alfrink (14 de marzo de 1966) Bea declaraba: «Aunque en una época anterior, en la que todavía no se aplicaba la actual concepción y método del diálogo..., esta condición se hallaba en vigor, puedo ahora decirle a usted oficialmente que no se mantendrá por parte de la Iglesia católica romana»⁶⁶. Las conversaciones en los Países Bajos podían desarrollarse ahora como una actividad oficial⁶⁷. En otros países se establecieron también comisiones mixtas (en Suiza en 1966, en Alemania en 1968)⁶⁸.

62. Ambas conferencias fueron publicadas en *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (IKZ) 55 (1965) 216-231 y 254-271.

63. *Ibid.*, 84s.

64. Urs Küry, *Nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils: Hirtenbrief auf die Fastenzeit 1966*, Allschwil 1966. Küry habló de manera parecida en una publicación posterior: *Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche 1870-1970: Hirtenbrief auf die Osterzeit 1970*, Allschwil 1970.

65. Se pidió al nuevo obispo «que hiciera todo lo que estuviera en su poder para crear una nueva unidad entre todos los que comprenden que tienen la obligación de renovar la Iglesia que está fundamentada en Pedro y en los apóstoles», 6 de enero de 1966; cf. IKZ 74 (1984/2) 91.

66. IKZ 56 (1966) 234ss.

67. *Ibid.*

68. Cf. Walter Stählin, *Der offizielle Dialog zwischen der christkatholischen und der römisch-katholischen Kirche der Schweiz*: IKZ 72 (1982) 103-106; Peter Bläser, *Das alkatholisch-römisch-katholische Gespräch*: IKZ 60 (1970) 347-360; Werner Küppers, *Zwischen Rom und Utrecht: Zur neueren Entwicklung*

Una conferencia internacional celebrada en Zúrich, que reunió a representantes de Alemania, Suiza y Austria (del 10 al 12 de marzo de 1969) produjo la denominada «Nota de Zúrich» (*Zürcher Note*), un breve texto en el que se reglamentaban las relaciones entre la Iglesia veterocatólica y la Iglesia católica romana. La sección central del texto dice así: «Los católicos están autorizados para solicitar a sacerdotes católicos viejos los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la unción de los enfermos, siempre que exista una seria necesidad o que un provecho verdaderamente espiritual aconseje hacerlo, y con tal de que el acceso a un sacerdote católico resulte física o moralmente imposible. En las mismas condiciones, los veterocatólicos pueden ser admitidos a los sacramentos»⁶⁹.

c) *La Comunión anglicana*

La actitud de las iglesias de la Comunión anglicana era diferente de la de las otras iglesias. La idea del diálogo no resultaba nueva para los anglicanos y habían tenido ya lugar conversaciones con representantes de la Iglesia católica romana. Es verdad que las conversaciones de Malinas, durante la década de 1920, debieron interrumpirse sin que se llegara a resultados concretos, pero en el ánimo de la Comunión anglicana permanecía viva la conciencia de que la hora en que las conversaciones volvieran a abrirse paso llegaría más tarde o más temprano. La relación entre la Iglesia católica romana y la Iglesia de Inglaterra resultaba ambigua. Por parte católica, la actitud predominante era la de que había que «reconquistar» Inglaterra para la Iglesia católica romana. A pesar de todo, hubo repetidos contactos entre la Iglesia católica romana y círculos anglicanos de la Alta Iglesia, llegándose en muchos casos a amplios acuerdos.

En 1949, Geoffrey Fisher, arzobispo de Canterbury, envió un emisario a Roma para averiguar si era viable un diálogo con Roma. Por eso, no es sorprendente que el anuncio del Concilio suscitara grandes expectativas. Aunque pronto llegó a verse con claridad que el adjetivo *ecuménico* no era sinónimo de «interconfesional», sin embargo, la Iglesia de Inglaterra adoptó pronto una actitud positiva hacia el Concilio. En noviembre, el arzobispo Fisher anunció que visitaría al papa Juan XXIII «para dar a conocer al mundo que nuestras dos comuniones pueden hablar entre sí con caridad, gozo y mutua confianza... Lo grande que yo espero de esta visita es que se restaure de nuevo para el cristianismo la capacidad para hablar sin incurrir en sospechas». En un sermón pronunciado en la iglesia anglicana en Roma, el arzobispo llegó a hablar incluso de su esperanza de que se llegara a formar una *Commonwealth of Churches*⁷⁰.

der Beziehungen zwischen Alt-katholischer und Römisch-katholischer Kirche, en Max Seckler (ed.), *Begegnung: Beiträge zur Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz 1971; Werner Pelz, *Der Dialog zwischen der Altkatholischen und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968-1973*: IKZ 74 (1984) 85-128.

69. IKZ 74/2 (1984) 122-123.

70. Owen Chadwick, *The Church of England and the Church of Rome from the Beginning of the Nineteenth Century to the Present Day*, en E. G. W. Bill (ed.), *Anglikan Initiatives in Christian Unity*, SPCK, London 1967, 100-104.

La visita de Fisher fue anunciada como una visita de cortesía y así la entendió Roma. Sin embargo, sirvió de señal, tanto más porque, después de la visita, el arzobispo nombró un representante personal en Roma. Desde aquel momento, el canónigo Bernard Pawley estuvo siguiendo los preparativos para el Concilio, mantuvo numerosos contactos con representantes de la Curia y, por su manera de hablar, llena de humor, directa y, al mismo tiempo, prudente, se granjeó la simpatía de muchos.

Los observadores procedentes de la Iglesia anglicana, especialmente el obispo John Moorman, trabajaban igualmente con la convicción de que dicha Iglesia tenía que realizar una aportación especial, y tuvieron buen cuidado de no medirse por otras tradiciones confesionales⁷¹. Sin embargo, de vez en cuando se escuchaba a algunos que clamaban por una solidaridad más intensa con otras tradiciones, especialmente con el Consejo Mundial de Iglesias⁷². Durante el primer período, los observadores anglicanos se retrajeron. En el verano de 1963, el obispo Moorman, en una carta enviada a Londres, expresó una autocrítica, lamentándose de que los anglicanos no hubieran respondido suficientemente a la invitación de Bea de que enviaran sus observaciones y sugerencias sobre los temas del Concilio a la Secretaría para la unidad de los cristianos⁷³. A lo largo de los períodos tercero y cuarto, los observadores anglicanos presentaron memorandos sobre la cuestión del control de la natalidad y sobre su comprensión de la misión⁷⁴.

Durante los períodos segundo y tercero, los anglicanos reflexionaron atentamente sobre las futuras relaciones entre las dos iglesias. Los numerosos contactos entre católicos y anglicanos en muchos países los estimulaban a dar nuevos pasos. A finales de 1963 el arzobispo y sus colaboradores se preguntaron a sí mismos si sería útil establecer una presencia permanente en Roma. Se decidió esperar a que los resultados del Concilio hubieran adoptado una forma más clara. En mayo de 1964, Pawley fue recibido por el Papa y pudo informar a Londres de que Pablo VI «mostraba considerable interés en recibir una visita del arzobispo de Canterbury», y que esperaba que ésta se produjera antes del final del Concilio. En esa ocasión, el Papa desearía hablar acerca de la forma de un futuro diálogo. Con su estilo característicamente precavido, Pablo VI afirmó que él no podía corresponder a la visita del arzobispo con una visita propia suya a

71. Y así, Moorman acentuó que era importante «que los anglicanos hicieran su aportación, en vez de dejar que los metodistas, congregacionalistas u otros hablaran en nombre de ellos». Informó que él «había corregido ya al Dr. Horton, quien había afirmado que Canterbury se hallaba mucho más cerca de Ginebra» (memorando interno, en los archivos del Council for Foreign Relations, Lambeth Palace, RC Files 37/1).

72. En el seno de la Iglesia se discutió la cuestión acerca de hasta qué punto la Comunión anglicana era una «familia confesional», semejante a los luteranos, los metodistas o los reformados, o si debía considerarse, más bien, como una comunión *sui generis*. En una carta dirigida a John Satterthwaite, que era el más íntimo colaborador del arzobispo, David Paton insistió en que no debería acentuarse demasiado la posición especial de la Comunión anglicana; no debían descuidarse las buenas relaciones con otras tradiciones no romanas (10 de septiembre de 1964) (en RC Files 42/4).

73. En una carta con fecha 23 de julio de 1963, Moorman escribía: «Hasta ahora no nos hemos beneficiado de la invitación del cardenal Bea»; dijo que él estaba trabajando en una carta dirigida a la Secretaría (cf. RC Files 42/4).

74. Memorando del 11 de noviembre de 1964, sobre el Decreto acerca de la actividad misionera de la Iglesia (RC Files 41/4); fue seguido, al año siguiente, por dos comentarios sobre el control de la natalidad y nuevamente sobre la colaboración en la misión de la Iglesia (14 de octubre de 1965).

Inglaterra, pero que estaba dispuesto a visitar al arzobispo adonde él se alojara en Roma⁷⁵. El plan maduró al año siguiente.

A comienzos de 1965, el Rev. John Findlow sucedió a Pawley⁷⁶. En reuniones con el Papa y con el personal de la Secretaría para la unidad de los cristianos, la visita del arzobispo y el futuro diálogo fueron temas constantes de conversación⁷⁷. El 13 de noviembre, durante el cuarto período conciliar, el Papa recibió a la corporación de observadores anglicanos. Éstos hicieron saber al Papa que el arzobispo tenía intención de hacerle una visita oficial durante la primavera, y que en esa ocasión desearía hablar acerca de la posibilidad de entablar un diálogo entre la Iglesia católica romana y la Comunión anglicana. El Papa respondió que eso «podía disponerse con toda sencillez». Sin embargo, los observadores hicieron notar con preocupación que el Papa tenía sólo una vaga idea de la diferencia entre la Iglesia de Inglaterra y la Comunión anglicana. El pontífice preguntó, por ejemplo, si la comisión incluiría también a representantes de la Iglesia veterocatólica y de la Iglesia metodista⁷⁸.

Las dos funciones del arzobispo de Canterbury como autoridad suprema de la Iglesia de Inglaterra y como el obispo primero de la Comunión anglicana no podían separarse siempre con claridad. Por un lado, el arzobispo actuaba como autoridad suprema de la Iglesia de Inglaterra; por otro lado, era incumbencia suya el cuidarse de que el carácter universal de la Comunión anglicana fuera reconocido por la Iglesia católica romana. El representante británico ante la Santa Sede acentuaba también esto mismo. Por eso, el embajador pidió al arzobispo que, a la coronación de Pablo VI, enviara no sólo a un inglés, sino también, al menos, a un americano y, a ser posible también, a alguien «de piel oscura»⁷⁹.

En todo caso, debía quedar claro que un futuro diálogo no se efectuaría con la Iglesia de Inglaterra, sino con la Comunión anglicana. Tanto el arzobispo como los observadores temían que el cardenal Heenan, que era inglés, prefiriera dialogar únicamente con la Iglesia anglicana en Inglaterra. Y así, Moorman escribía a Lambeth el 6 de septiembre de 1965: «Existe verdadero peligro de que el Concilio se deslice por una pendiente y de que posiblemente la jerarquía inglesa trate de suprimir el diálogo fuera de este país. Heenan, como sabemos, está muy deseoso de evitar que mantengamos contactos en el continente... Por tanto, hemos de tratar que no suceda tal cosa»⁸⁰. El arzobispo, por aquel entonces, trataba de entablar contactos con dirigentes católicos

75. Informe del canónigo Pawley sobre su conversación del 5 de junio de 1964 (RC Files 41/2).

76. Findlow aportó gran experiencia a su nuevo puesto. De 1949 a 1956 había sido capellán en Roma, y de 1960 a 1964 había sido capellán en la embajada británica en Atenas, y hablaba muy bien el italiano. Después de su llegada a Roma, a comienzos de 1965 se iniciaron conversaciones acerca del establecimiento de un centro anglicano en Roma. Durante el cuarto período del Concilio, los planes para el proyecto adquirieron forma concreta.

77. Se ofrecen detalles en William Purdy, *The Search for Unity: Relations between the Anglican and Roman Catholic Churches from the 1950s to the 1970s*, Chapman, London 1996, 91ss.

78. Cf. el informe de John R. Satterthwaite al arzobispo, del 13 de noviembre de 1965, y el diario de John Lawrence, que fue observador anglicano durante el cuarto período conciliar (RC Files 44/3).

79. Carta de Peter Scarlett, embajador ante la Santa Sede, al arzobispo, del 10 de junio de 1963 (RC Files 39/1).

80. Carta de John Moorman, del 6 de septiembre de 1965, a John R. Satterthwaite (RC Files 44/1).

romanos en Francia, Bélgica y los Países Bajos. La desconfianza hacia la jerarquía católica romana en Inglaterra era también la razón de que a Heenan no se le mantuviera informado de la proyectada visita del arzobispo y del diálogo. Cuando, a pesar de todo, le llegaron noticias de ello, él se sintió disgustado y fue necesario que la Secretaría para la unidad de los cristianos desplegara alguna actividad diplomática para calmar las turbulencias⁸¹.

A comienzos de diciembre, el arzobispo dijo al Papa que estaba planeando una visita; con una prontitud nada habitual en el Vaticano, el 9 de diciembre, un día después de la clausura del Concilio, el Papa expresó su alegría por esta visita. La reunión tuvo lugar el 22 de marzo de 1966, en medio de una atmósfera de gozo. Las quejas fueron aisladas y procedieron principalmente de Ian Paisley y otros protestantes de Irlanda del Norte. Una celebración litúrgica en la Capilla Sixtina fue seguida por una larga conversación. La visita terminó con una oración en común en San Pablo Extramuros⁸². En aquella ocasión se leyó la declaración conjunta, en la que se habían puesto de acuerdo el Papa y el arzobispo. Se anunció el comienzo de un serio diálogo entre la Iglesia católica romana y la Comunión anglicana. Este diálogo abordaría no sólo «cuestiones teológicas como la Escritura, la Tradición y la Liturgia, sino también cuestiones de dificultad práctica que ambas partes habían sentido»⁸³.

Con ocasión de una visita de Willebrands a Lambeth en mayo, se llegó a un acuerdo sobre el nombramiento de una comisión preparatoria conjunta. Ésta presentó su primer informe después de tres reuniones en enero de 1967, en septiembre del mismo año y en enero de 1968⁸⁴. Pronto se vio con claridad que quedaba por delante un largo camino, más largo de lo que muchos habían supuesto al final del Concilio. La reunión entre Pablo VI y el arzobispo Ramsey había sido calurosa y sincera, pero esta reunión no modificó los presupuestos básicos. Las órdenes anglicanas seguían siendo consideradas como inválidas por la Iglesia católica romana. Pablo VI se había mostrado de acuerdo únicamente en que la cuestión podía y debía estudiarse de nuevo⁸⁵.

81. Los detalles se encuentran en Purdy, *The Search for Unity*, 92-93. Purdy cita una carta del cardenal Heenan a Mons. Willebrands, que culmina con la siguiente frase: «Nuestro gran temor es que la Secretaría siga interponiéndose entre nosotros y nuestros paisanos anglicanos».

82. La reunión se describe con detalles en Owen Chadwick, *Michael Ramsey. A Life*, Oxford University Press, Oxford 1991, 316-323.

83. El texto completo de la declaración está publicado en Alan C. Clark-Colin Davey, *Anglican/Roman Catholic Dialogue: The Work of the Preparatory Commission*, Oxford University Press, Oxford 1974, 1-4.

84. Sobre el transcurso del diálogo, cf. *ibid.*

85. Chadwick, en su biografía de Ramsey, sintetizaba la situación de la siguiente manera: «La reunión con el Papa no resolvió las dificultades de Ramsey. El Papa concedió que era más difícil de lo que se pensaba el tender un puente sobre el abismo existente acerca de las órdenes anglicanas. Pero esta idea, para Ramsey, fue más una señal de caridad que una concesión real; para los arzobispos de Canterbury era desdénosa cualquier doctrina de que había que tender un puente sobre el abismo existente acerca de las órdenes anglicanas... El hecho de que, en su gran ancianidad, León XIII actuara ignorante y erróneamente [referencia a la bula *Apostolicae curae*, de 1896, que declaraba que las órdenes anglicanas eran inválidas] constituía un problema para la Iglesia de Roma, no para la Iglesia de Inglaterra» (Chadwick, *Michael Ramsey*, 321).

d) *La Alianza Metodista Mundial*

Aunque las iglesias metodistas constituyen hoy día una comunidad mundial de iglesias, su origen radica en el mundo anglosajón, hallándose sus dos centros en Gran Bretaña y en los Estados Unidos. El grupo de observadores metodistas en el Concilio constaba principalmente de representantes procedentes de esos dos países⁸⁶. Como resultado, estos representantes tenían especial acceso a los obispos y a los expertos de lengua inglesa.

Entre estos observadores hay tres que merecen especial mención: el profesor Albert Outler, de la Perkins School of Theology, en Dallas (Texas); el obispo Fred Pierce Corson, que a la sazón era presidente de la Alianza Metodista Mundial, y Harold Roberts, del Richmond College, en Londres. Outler (1910-1989) era un teólogo brillante, elocuente y algunas veces sarcástico. Al principio tenía una idea escéptica acerca del Concilio, pero pronto se convenció de la relevancia del acontecimiento y participó, con su especial verbo, en numerosos debates. Sus análisis de los textos y, sobre todo, su conciencia del Concilio como acontecimiento espiritual le abrieron muchas puertas⁸⁷. Al final del cuarto período, y por invitación de los padres paulistas, pronunció una conferencia en el Grand Hotel, ante la jerarquía reunida de los Estados Unidos. La peroración de la conferencia era característica de él:

No volverá a haber más reuniones de éstas mientras vivamos. Nuestros caminos, a partir de aquí, van en mil direcciones –todos ellos ajustándonos a Dios, ¡gracias a Dios!–. Los esplendores del Vaticano II –ese extraño interludio en el que hemos sido tan extraños– se desvanecerán y quedarán guardados en los archivos de nuestras memorias. Pero un nuevo advenimiento del Espíritu Santo se ha producido en nuestro mundo y en nuestro tiempo, una nueva epifanía de amor que ha conmovido los corazones de los hombres, dondequiera que lo han visto encarnado... Lo que no tiene que desvanecerse es la convicción clara, expuesta en el *De oecumenismo*, de que «no puede haber ecumenismo digno de ese nombre ni puede llegarse eficazmente al mundo sin una conversión interior, un cambio del corazón y una santidad de vida». El camino hacia la unidad cristiana es largo y arduo, y el final no está a la vista. Pero en tal camino, como en todos los viajes deparados por la providencia, el pueblo peregrino de Dios caminará por la fe y no por lo que vea⁸⁸.

Mientras que Outler tenía la capacidad de crear una atmósfera de comprensión, el obispo Corson se consideró a sí mismo, más que nada, como un estratega. No participó en las sesiones, sino por poco tiempo, pero en cada ocasión fue capaz, con su aparición, de dar cierta sensación de gravedad a su llegada. Trató de obtener audiencias con el Papa y cultivó los contactos con los cardenales y obispos de los Estados Unidos.

Durante el Concilio, Corson y los líderes de la Secretaría para la unidad de los cristianos discutieron sobre la creación de una comisión conjunta. El comité ejecutivo de la

86. Las únicas excepciones eran el ya mencionado José Míguez Bonino, de Argentina, y el emérito Nacpil, de Filipinas.

87. Sin embargo, las exageraciones en las que su biógrafo incurre no tienen nada que ver con la realidad; cf. Bob Parrott, *Albert C. Outler: Biography: The Gifted Dilettante*, Bistol Books, Anderson Ind. 1999.

88. El discurso fue publicado en *Perkins Perspective* 7/2 de junio de 1966.

Alianza Metodista Mundial, en su reunión celebrada en Estocolmo del 26 al 31 de agosto de 1965, le concedió autoridad a él y a sus asesores inmediatos para llevar a cabo estas conversaciones y para elaborar una propuesta común⁸⁹. Durante el cuarto período se trató de llegar a un acuerdo con la Secretaría para la unidad de los cristianos. En el verano de 1966 se celebró en Londres la asamblea quinquenal de la Alianza Metodista Mundial⁹⁰. En esta ocasión se aprobó solemnemente la aceptación de conversaciones oficiales. La Alianza Metodista Mundial estableció una Comisión para las relaciones ecuménicas y le encargó esta nueva tarea⁹¹. Fueron invitados a asistir tres observadores católicos romanos, y la Secretaría para la unidad de los cristianos estuvo representada en la reunión por el padre Thomas Stransky. Un discurso del arzobispo Cardinale, nuncio de Su Santidad en Gran Bretaña, fue acogido con entusiasmados aplausos.

Los miembros metodistas de la nueva comisión conjunta eran el obispo Corson, el Dr. W. R. Cannon, el obispo F. G. Ensley, el Dr. Bolaji Idowu, el profesor Gordon Rupp, el Dr. Eric Baker y el Dr. Harold Roberts, con el profesor Outler como consultor.

¿Qué expectativas había cifradas en esta nueva iniciativa? Las opiniones se hallaban divididas. La responsabilidad que la decisión implicaba fue algo nuevo para la Alianza Metodista Mundial; la nueva tarea le concedió importancia adicional. Para algunos, la nueva situación representaba progreso, pero otros expresaban su escepticismo. En su respuesta a la Alianza, el Dr. Lee F. Tuttle escribía: «Hubo y sigue habiendo un justificable sentimiento de orgullo de que tanto el Consejo Mundial de Iglesias como la Secretaría para la unidad, del concilio Vaticano, seleccionaran a la Organización Confesional Mundial como el instrumento mediante el cual pueda realizarse de la mejor manera esta importante tarea»⁹². Sin embargo, un énfasis diferente se escuchaba de labios de Harold Roberts en su discurso a la asamblea:

Por supuesto, podemos esperar diálogo a altos niveles. Resulta inevitable, desde luego, que se posean las que se denominan a veces comisiones con altos poderes. Yo, por mi parte, pienso que hay demasiadas y que no siempre está claro cuánto es lo que consiguen. Aunque son necesarias —algunas veces pienso que se trata de una lamentable necesidad—, yo creo que en las parroquias e iglesias locales es donde se pierde o se gana la batalla en favor de la unidad. ¡Y qué bueno es oír que en todo este país, en consejos locales y en otras partes, existan representantes de la Iglesia católica romana y que haya un testimonio social conjunto, oración conjunta y testimonio conjunto dentro de las disciplinas existentes!⁹³

89. Para un informe sobre la reunión del comité ejecutivo en Estocolmo, cf. *World Parish* 5/2 (noviembre de 1965).

90. La Alianza Metodista Mundial está dirigida por varios comités. La alianza, que cuenta con unos 500 miembros, se reúne cada cinco años. Se reunió en 1961, antes del concilio Vaticano II, y volvió a reunirse en 1966. Elige un comité ejecutivo con 150 miembros, que como norma se reúne dos veces entre las reuniones de la Alianza. Los asuntos ordinarios son tratados por los funcionarios, un grupo de unos veinte miembros. Al mismo tiempo que la reunión quinquenal de la Asamblea, se celebra una conferencia en la que puede tomar parte un número indeterminado de participantes.

91. Cf. Lee F. Tuttle y Max W. Woodward (eds.), *Proceedings of the Eleventh World Methodist Conference*, London-New York 1967, 72.

92. *Ibid.*, 80.

93. *Ibid.*, 178.

La tensión expresada por estos dos pasajes continuó durante los años siguientes. El diálogo avanzaba rápidamente y contribuía sobremanera a la creación de nuevos sentimientos entre el Metodismo y la Iglesia católica romana⁹⁴. Sin embargo, seguía sin estar claro hasta qué punto la delegación metodista podía representar de manera vinculante al resto de la Iglesia⁹⁵.

Entre los rasgos sorprendentes de las relaciones entre el metodismo y la Iglesia católica romana se hallaba el gran énfasis en la espiritualidad. El concilio Vaticano II era contemplado primordialmente como un acontecimiento espiritual y se apreciaba mucho su importancia. El reto del Concilio a las iglesias metodistas se entendía, más de lo que sucedía en otras iglesias, como una invitación a un nuevo punto de partida conjunto. La carta abierta que John Wesley había escrito a «un católico romano», el 28 de julio de 1749, adquirió durante el Concilio nueva importancia. En esa carta Wesley, partiendo del fondo común que vincula entre sí a las dos tradiciones, trataba de abrir el camino para un nuevo enfoque mutuo. Las convicciones comunes resultaban suficientes «para provocar amor mutuo y buenas obras, esforzándose cada una en ayudar a la otra en lo que hemos convenido que conduce al Reino»⁹⁶. En 1963, a instancia de los observadores metodistas, la Alianza Metodista Mundial envió 700 copias de esta carta a padres conciliares de lengua inglesa. «El resultado fue la afluencia durante varios meses de un verdadero torrente de cartas de aprecio, procedentes del mundo entero, al despacho de la Alianza; por lo menos, dos de aquellas personas hablaron de John Wesley en términos de santidad»⁹⁷.

Otro rasgo sorprendente del testimonio metodista en el Concilio fue su gran énfasis en el compromiso misionero de la Iglesia. Escuchemos nuevamente a Harold Roberts: «Recordemos que necesitamos dar juntos testimonio de Cristo en el mundo... Si trabajamos juntos y damos testimonio juntos de Cristo en el mundo secular, y lo hacemos como siervos de Cristo, veremos que, aunque nuestras dificultades no desaparezcan, las contemplaremos a una luz nueva y las enfocaremos como cosas que hay que superar»⁹⁸.

e) La Alianza Mundial de Iglesias Reformadas

En comparación con otras familias confesionales, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas se retrajo inicialmente del diálogo. Desde luego, la Alianza estaba de acuerdo también en enviar observadores al Concilio. Pero cuando se vio claramente que el Concilio podía conducir a nuevas relaciones con la Iglesia católica romana, las autoridades

94. Geoffrey Wainwright, *Methodists in Dialogue*, Abingdon Press, Nashville 1995, 35-107.

95. Ciertamente no es casual el que, en las dos reuniones celebradas durante el verano de 1965 (Lake Janulaska y Estocolmo), uno de los temas explícitos fuera la cuestión de hasta qué punto las Iglesias Metodistas podían llegar a ser una comunión verdaderamente mundial. Un orador decía: «La propuesta de una Iglesia metodista internacional podría proporcionar un saludable vigor en futuras discusiones con la Iglesia católica romana» (cf. World Parish 5/1 [octubre de 1965] y 5/2 [noviembre de 1965]).

96. Wainwright, *Methodists in Dialogue*, 38.

97. Tuttle y Woodward, *Proceedings of the Eleventh World Methodist Conference*, 82.

98. *Ibid.*, 178.

pertinentes vacilaron. Su cautela no sólo se basaba en el hecho de que muchas iglesias reformadas habían surgido, en grado especialísimo, a causa de la oposición a la Iglesia católica romana. Todavía en la década de 1950, minorías reformadas en países como España, Portugal y Colombia se hallaban en una situación difícil en comparación con la mayoría católica romana. Ahora bien, la reacción de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas estaba influida también por el hecho de que, mucho más que otras familias confesionales, se había identificado con el Consejo Mundial de Iglesias. Cuando, después de la Segunda Guerra mundial, se estaban haciendo preparativos para la creación del Consejo Mundial de Iglesias, vemos que la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas desplegó todos sus recursos para el establecimiento de esta comunidad ecuménica global y para limitar sus propias actividades a ámbitos que pudieran contemplarse como situados dentro de un marco confesional⁹⁹. Y así, cuando apareció la posibilidad de un diálogo bilateral, era lógico que la Alianza eligiera ante todo respaldar al Consejo Mundial de Iglesias y apoyar la labor del recién creado grupo mixto de trabajo.

La primera ocasión para un intercambio de opiniones se produjo en la asamblea general de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas en Fráncfort (los días 13 y 14 de agosto de 1964). No faltaron señales de apertura; y así, observadores católicos romanos fueron invitados por vez primera¹⁰⁰. Sin embargo, el debate no condujo a nuevas iniciativas al nivel de la Alianza Mundial. Resulta significativo que el secretario general, el pastor Marcel Pradervand, pensara que, en su informe a la asamblea, era necesario defender el envío de observadores: «En algunos sectores, hemos criticado que se aceptara la invitación de la Secretaría para la unidad de los cristianos... A pesar de esas críticas, [la decisión del] comité ejecutivo nos parece que se encuentra plenamente justificada. No tenemos derecho alguno a rehusar entrar en diálogo con otros cristianos, por difícil que demuestre ser ese diálogo». Al mismo tiempo, aseguraba a la asamblea «que en modo alguno deseamos regresar a Roma. Estamos dispuestos, con espíritu de obediencia, a dejarnos conducir por Cristo hacia una unidad que todavía no hemos visto claramente, pero que Él es capaz de dar a Su Iglesia en la medida en que ésta demuestre ser más obediente y fiel»¹⁰¹.

En una resolución especial, la asamblea general acogió favorablemente de manera expresa los nuevos desarrollos que se habían producido en la Iglesia católica romana. La resolución hacía notar que fronteras anteriores se estaban removiendo; se había proyectado nueva luz sobre muchas controversias. El diálogo había llegado a ser posible y se sentía que eso era un reto impresionante: «¿Conocemos y sabemos comunicar aquello que propugnamos? ¿Tenemos la voluntad de entrar en una fructífera discusión? ¿Tenemos la firmeza para mantener la verdad que hemos recibido ya, al mismo tiempo que so-

99. El movimiento decisivo se produjo poco después de la Segunda Guerra mundial. La secretaría de la Alianza Mundial se trasladó entonces de Edimburgo a Ginebra. Las personalidades dirigentes de la Alianza Mundial hicieron mucho énfasis en prestar su apoyo a la creación del Consejo Mundial de Iglesias; cf. *Proceedings of the Sixteenth General Council, Geneva, August 11-17, 1948*, Edinburgh 1949, 91ss.

100. Los observadores fueron el padre Frans Thijssen y el padre James Quinn SJ.

101. *Frankfurt 1964: Proceedings of the Nineteenth General Council of the Alliance of the Reformed Churches throughout the World Holding the Presbyterian Order*, August 3-13, 1964, World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1964, 65.

mos receptivos para una nueva comprensión?»¹⁰². Sin embargo, no se consideró la idea de entablar un contacto directo entre la Alianza Mundial y la Iglesia católica romana. La resolución se contentó sencillamente con apoyar las iniciativas del Consejo Mundial de Iglesias. Se pensó que la función de la Alianza Mundial consistía en ayudar a las Iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias en su diálogo con sus interlocutores católicos romanos. En una segunda resolución la asamblea general acentuó la necesidad urgente de una nueva solución a la práctica de los matrimonios mixtos y expresó la esperanza de que el Concilio se manifestara claramente acerca de la libertad religiosa¹⁰³.

En la reunión del comité ejecutivo en Baguio (Filipinas), durante el año siguiente, se discutió de nuevo la cuestión. En varios países se habían entablado contactos entre iglesias miembros de la Alianza Mundial y la Iglesia católica. ¿Sería conveniente ahora el extender esos contactos al nivel internacional? El profesor James I. McCord mantuvo que sí, que era conveniente, pero Marcel Pradervand estaba en contra de la propuesta. El comité ejecutivo siguió a su secretario general y decidió «no iniciar por separado, en esta ocasión, un diálogo teológico o discusiones teológicas con el Vaticano, pero... apoyamos las discusiones que han comenzado entre el Consejo Mundial de Iglesias y... estamos investigando la posibilidad y la viabilidad de tener alguna participación, juntamente con los luteranos, en las discusiones con los católicos romanos»¹⁰⁴.

Un año más tarde no se había producido cambio sustancial en la situación, pero estaba viéndose claro que la reserva mantenida hasta aquel momento no podría mantenerse por mucho tiempo. En su reunión en Estrasburgo, el comité ejecutivo confirmó la decisión adoptada en Baguio, pero al mismo tiempo encargó a un pequeño comité la tarea de seguir reflexionando sobre la actitud de la Alianza Mundial hacia la Iglesia católica romana. Volvió a suscitarse la cuestión de si los metodistas debían realizar el diálogo juntamente con la Federación Luterana Mundial¹⁰⁵.

La sugerencia de entrar en un diálogo conjunto demostró carecer de realismo. El diálogo luterano-católico romano se encontraba ya demasiado avanzado para que pudiera modificarse de esta manera. Se formó únicamente una comisión conjunta para tratar acerca de las cuestiones de los matrimonios mixtos; su primera reunión se celebró en 1970¹⁰⁶. Mientras tanto, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas había decidido entrar por sí misma en un diálogo bilateral¹⁰⁷.

102. *Ibid.*, 242-246.

103. *Ibid.*, 48-49. Otra resolución se refería a la fijación de una fecha común para la celebración de la Pascua. En un apéndice a la Constitución sobre la sagrada liturgia, el Concilio había abogado por una fecha fija; la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas hizo suya esta sugerencia (*ibid.*, 42-43).

104. *Minutes of the Executive Committee Meeting in Baguio City, Philippines, June 24-29, 1965*, 6-7 (duplicado).

105. *Minutes of the Executive Committee Meeting in Strasbourg, August 1966*, 8.

106. Desde el comienzo mismo el asunto de los matrimonios mixtos fue considerado como uno de los temas para el diálogo entre luteranos y católicos romanos. En 1969 André Appel, secretario general de la Federación Luterana Mundial, sugirió que se tratara de la cuestión conjuntamente con la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas; cf. Harding Meyer-Lukas Vischer (eds.), *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, en *Ecumenical Documents II*, Paulist Press, New York, World Council of Churches, Geneva 1984, 277-306.

107. *Ibid.*, 433-464.

Los diálogos llegaron a producirse muy rápidamente en ciertas regiones y países. Ya en 1965 se celebró una primera reunión entre el Comité de obispos Americanos para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos y el Sector Norteamericano de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, que tuvo lugar en Krisheim (Filadelfia). Así pues, había comenzado un diálogo que, durante los años siguientes, obtendría considerables resultados. En septiembre de 1975, la Conferencia episcopal suiza estuvo de acuerdo en la creación de una comisión conjunta para el diálogo con la Federación Suiza de Iglesias Evangélicas. Durante los años siguientes se fueron añadiendo otras comisiones reformadas-católicas romanas¹⁰⁸.

f) *Otras tradiciones confesionales*

Todas las familias de iglesias mencionadas hasta ahora participaban ya activamente, durante el Concilio, en el establecimiento de una nueva relación con la Iglesia católica romana. Sin embargo, en otras iglesias el impulso dado por el Concilio no produjo consecuencias estructurales inmediatas. Ahora bien, incluso en estas iglesias, la nueva apertura de la Iglesia católica romana hizo que surgiera una atmósfera nueva. También en ellas se captaron las posibilidades de diálogo y de cooperación. Pero no hubo –al menos inmediatamente– una confrontación, al nivel de los órganos de decisión, con la nueva situación.

Durante todas las sesiones del concilio Vaticano II, el Consejo Congregacionista Internacional estuvo representado por un considerable número de observadores cualificados. Por medio de sus informes, ellos contribuyeron sustancialmente, sobre todo en los Estados Unidos, a una evaluación positiva del Concilio. Sin embargo, no se pensó en entablar un diálogo con la Iglesia católica romana. La principal razón de esto era probablemente el hecho de que, en aquel momento, estaban teniendo lugar las negociaciones para una unión con la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, y un diálogo con Roma era posible únicamente a través de un acuerdo con la Alianza Mundial. Por su parte, la reserva de la Alianza Mundial se debía probablemente, entre otras cosas, a la misma situación: su atención se centraba enteramente en la unión con los congregacionistas. Esta unión llegó a ser un hecho unos cuantos años más tarde (1970) en la asamblea general celebrada en Nairobi.

Como familia confesional internacional, los Discípulos de Cristo (Iglesias de Cristo) estaban representados en el Concilio. Pero, de hecho, la presencia principal de los Discípulos se hallaba en los Estados Unidos y sus observadores procedían exclusivamente de allí. Tras el Concilio hubo un vivo debate entre los Discípulos en los Estados Unidos. En el verano de 1966, un fascículo completo de su revista periódica, *Midstream*, estuvo dedicado a una evaluación del Concilio¹⁰⁹. En febrero de 1967, el Consejo Internacio-

108. Para detalles sobre diálogos nacionales, cf. Lukas Vischer y Andreas Karrer (eds.), *Reformed and Catholics in Dialogue*, en *Studies from the World Alliance of Reformed Churches* 10, World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1988.

109. *Estimates of Vatican II*: Midstream 5/4 (1966).

nal de los Discípulos para la unidad cristiana (*Council on Christian Unity*) aprobó una resolución en la que se acogía satisfactoriamente la nueva situación y se instaba a las iglesias nacionales a «aprovechar todas las posibilidades para crear un mejor entendimiento de la Iglesia católica romana contemporánea por parte de nuestros fieles y para que explicara a los católicos romanos lo que eran las Iglesias Cristianas (los Discípulos de Cristo)». Como consecuencia se inició un diálogo a nivel nacional en los Estados Unidos; el diálogo a nivel internacional no se entabló sino mucho más tarde.

g) *La ortodoxia*

Desde el principio Roma dedicó especial atención a sus relaciones con las iglesias del Este. No se escatimó esfuerzo alguno a fin de mover a las iglesias ortodoxas a que enviaran observadores. Visitas, gestos y acciones simbólicas se fueron sucediendo para crear nuevas condiciones psicológicas y una nueva atmósfera. Hacia el final del Concilio parecía que esa finalidad se había conseguido. El 7 de diciembre, el Papa y el Patriarca estuvieron de acuerdo en «lamentar y eliminar de la memoria y de en medio de la Iglesia las sentencias de excomunión... actos cuyo recuerdo ha constituido un obstáculo hasta nuestros mismos tiempos para nuestras mutuas relaciones de caridad, y condenan tales sentencias al olvido»¹¹⁰. El obispo Willebrands leyó la declaración ante los padres conciliares reunidos en asamblea, mientras que al mismo tiempo el secretario de la Santa Sede la leía en la catedral del Fanar. Tal declaración constituía un importante acto de reconciliación.

En la tarde de aquel mismo día, todos los que habían participado en el acontecimiento fueron invitados a una cena en el hotel Raffaello. Incluso el metropolitano Nikodim formaba parte del grupo; era director de la oficina de relaciones exteriores de la Iglesia ortodoxa rusa y había acudido a Roma para estar presente en la clausura del Concilio. El benedictino Dom Emmanuel Lanne recordó que «aquella noche los corazones estaban llenos de gozo por el acontecimiento que había tenido lugar aquella mañana y por la presencia, en un mismo acto de acción de gracias, de representantes de la primera, de la segunda y de la tercera Roma, que se reunían tan fraternalmente para celebrar la misma fiesta»¹¹¹.

Parecía, especialmente a los ojos de los medios de difusión occidentales, que se había logrado la paz entre la Iglesia católica romana y la ortodoxia. Sin embargo, ambas partes estaban de acuerdo en que había que ser prudentes y no exagerar la importancia del paso dado. La declaración conjunta implicaba únicamente a los patriarcados ecuménicos y no a la totalidad de la ortodoxia. El texto mismo declara con sentido realista que «este gesto, que expresa justicia y perdón mutuo, no es suficiente para poner fin a las di-

110. *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople: Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958-1984*, edición y traducción por E. J. Stormon SJ, en *Ecumenical Documents III*, Paulist Press, New York 1987, 127.

111. E. Lanne, *La perception en Occident de la participation du Patriarche de Moscou à Vatican II*, en A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959.1965)*, Leuven 1997, 128.

ferencias antiguas o más recientes que siguen existiendo entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa»¹¹². Sin embargo, se hallaba muy difundida la esperanza de que pudiera comenzar enseguida el diálogo y de que éste condujera rápidamente a resultados tangibles. La imagen era engañosa; la realidad era más compleja.

El Concilio había propiciado el surgimiento de una nueva atmósfera entre la Iglesia católica romana y la ortodoxia. El resultado más importante era que se habían establecido vivas relaciones. El cardenal Bea escribía: «Ha terminado el tiempo del silencio: un silencio constituido por la falta de contactos, por la vida por separado y por desarrollos por separado por una y otra parte; un silencio sin amor». Aunque muchos ortodoxos mantenían reservas en su evaluación del Concilio, la mayoría de ellos estaban de acuerdo en que, por medio del Concilio, la Iglesia católica romana «había dado muestras evidentes de que no era ya una Iglesia satisfecha de su aislamiento, como había parecido serlo después del concilio Vaticano I»¹¹³. La Iglesia católica romana había llegado a entender la realidad de otras iglesias; en el Decreto sobre el ecumenismo reconocía y acentuaba su estrecha relación con la Iglesia ortodoxa. Había preparado el terreno para que las dos tradiciones pudieran entenderse mutuamente como iglesias hermanas y pudieran establecer de acuerdo con ello sus relaciones.

Sin embargo, la especial proximidad existente entre las dos tradiciones era al mismo tiempo una razón para que grandes grupos consideraran el acercamiento con cierta desconfianza. Las iglesias ortodoxas reconocían en principio que la Sede Romana era la primera entre los patriarcados¹¹⁴. Mientras no existieron relaciones vivas, este reconocimiento no constituyó un reto existencial. Pero ahora había que afrontar la cuestión. Las iglesias ortodoxas tenían que entrar en un debate con la Iglesia católica romana acerca de cómo entender «la Iglesia». En declaraciones ortodoxas acerca del Concilio predominaban observaciones críticas sobre los presupuestos eclesiológicos aceptados por el Concilio. Desde el comienzo mismo se repitió la crítica de que el Vaticano II no debía considerarse como un Concilio ecuménico, sino como un sínodo de la Iglesia occidental. Un Concilio ecuménico tendría que haber sido apoyado por las iglesias ortodoxas y, desde luego, por todas las iglesias. Desde este punto de vista, las secciones de la *Lumen gentium* que trataban de la posición del Papa y de los obispos eran consideradas como un obstáculo permanente¹¹⁵.

112. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 128.

113. Maria Brun, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum*, Fribourg 1988, 222. La obra contiene muchas declaraciones efectuadas por ortodoxos acerca del Concilio en general y sobre temas particulares.

114. John Meyendorff y otros, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960.

115. Cf. Padre Iohannes Karmiris, *Die orthodoxe katholische Kirche über das II. Vatikanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit*: Kyrios 4 (1964) 247: «Por consiguiente, está completamente claro que el Concilio no reúne las notas esenciales de los sínodos ecuménicos de la antigüedad, porque fue convocado únicamente por el Patriarca de Roma, sin el conocimiento ni el previo acuerdo y aprobación de otros patriarcas, de dirigentes eclesiásticos y de sus sínodos; no comparte tampoco las cuestiones dogmáticas universales y demás que interesan a la entera Iglesia de Cristo». Más tarde Karmiris juzgaba que lo que se había dicho en el *De ecclesia* acerca de la infalibilidad «está predestinado a convertirse en fuente de diferencia». Censuró también al Concilio por una tendencia a hablar «con el fin de obtener un juicio positivo y bien dispuesto por parte de los protestantes» (Ekklesia [1 de mayo de 1966]). Una afirmación extrema pero típica fue la de Igor Troyanoff, observador nombrado por la Iglesia

Incluso al final del Concilio, las iglesias ortodoxas no habían encontrado aún la forma de adoptar una postura común ante la Iglesia católica romana. En tiempo del Concilio, todas las iglesias ortodoxas estaban representadas en el Consejo Mundial de Iglesias, pero incluso durante el cuarto período conciliar el número de iglesias que habían enviado observadores era limitado. El Patriarcado de Moscú estuvo representado desde el principio, y a partir del segundo período lo estuvo también la Iglesia de Georgia. Comenzando en el tercer período, el Patriarcado ecuménico y el Patriarcado de Alejandría estuvieron representados también. Además, llegaron igualmente observadores procedentes de las iglesias de Serbia y de Bulgaria. Los Patriarcados de Antioquía y de Jerusalén, y las iglesias de Rumanía, Chipre, Grecia, Polonia y Checoslovaquia mantuvieron su distanciamiento del Concilio. Lo que es más importante todavía es que existían considerables diferencias entre los Patriarcados de Constantinopla y de Moscú, «la segunda y la tercera Roma». Durante el Concilio, surgieron tensiones repetidas veces, que dificultaron una actitud unificada.

Entre las principales figuras que influyeron en los acontecimientos durante el Concilio se hallaba indudablemente el Patriarca ecuménico Atenágoras I (1886-1972). Después de haber estado primero al frente de la diáspora ortodoxa griega en Norteamérica y Sudamérica, fue elegido Patriarca en 1949. Su objetivo primordial consistía en lograr la unidad de las iglesias ortodoxas y, más allá todavía, la del cristianismo en su totalidad. Desempeñó un papel activo en la formación y en la vida del Consejo Mundial de Iglesias. En las primeras declaraciones de Juan XXIII él vio signos de una nueva era¹¹⁶. El anuncio del Concilio le corroboró en su convicción de que había que hacer todo lo posible para dar mayor solidez a la unión de las iglesias ortodoxas entre sí. En 1961, el primer sínodo pan-ortodoxo reunió a representantes de todas las iglesias ortodoxas (se celebró del 25 de septiembre al 1 de octubre). La esperanza que abrigaba el sínodo era la de lograr un acuerdo sobre la preparación de un prosínodo pan-ortodoxo.

Cuando, un poco más tarde, se planteó la cuestión de enviar observadores al Concilio, el Patriarca ecuménico puso mucho empeño en conseguir una decisión común. Por esta razón, surgió una situación extrañamente conflictiva, cuando estaba comenzando el Concilio. Mientras que Constantinopla no enviaba observadores a causa de señales recibidas de otras iglesias ortodoxas, vemos que Moscú sí los envió, pensando que Constantinopla haría lo mismo. Roma dio todos los pasos posibles para tratar de salir del callejón sin salida que con ello se había formado. El padre Pierre Duprey se dirigió dos veces a Constantinopla como emisario de la Secretaría para la unidad de los cristianos, con el fin de informar al Patriarca de los desarrollos que se habían producido en el Concilio. La segunda conferencia pan-ortodoxa, celebrada en Rodas del 26 al 30 de septiembre de 1963, se ocupó de las relaciones con la Iglesia católica romana. Con respecto al envío de observadores se decidió que cada Iglesia ortodoxa fuera libre de actuar

Rusa en el destierro: «Toda la tragedia del catolicismo consiste en que la concepción ortodoxa no puede aceptarse en partes, sino únicamente como una totalidad, al igual que es una totalidad y está unida la misma Iglesia ortodoxa» (cf. *Council for Foreign Relations*, RC Files 44/7).

¹¹⁶. *Message of Patriarch Athenagoras (January 15, 1959) in response to John XXIII's call for unity in his Christmas message*, en Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 30-31.

con arreglo a su propio juicio. Al mismo tiempo se ofreció un diálogo a la Iglesia católica romana, pero un diálogo entre iguales. Nuevamente Constantinopla no envió observadores a la segunda sesión, aunque el archimandrita André Scrima estuvo presente en Roma como representante personal del Patriarca.

Sin embargo, se llegó de manera totalmente inesperada a una clase de avance distinta por completo. El día 4 de diciembre, hacia el final del segundo período, el Papa comunicó al Concilio su intención de emprender una peregrinación a Jerusalén. Dos días más tarde Atenágoras respondió a este anuncio con la sugerencia espontánea de que, con ocasión de esta peregrinación, «todos los que estuvieran al frente de las santas iglesias de Cristo, del Oriente y del Occidente, de las tres agrupaciones confesionales, fueran a reunirse unos con otros en la ciudad santa de Sión», con el objetivo de «abrir, con espíritu de unidad, un nuevo y bendito camino»¹¹⁷. El viaje del Patriarca ecuménico condujo a una nueva imagen del contacto ecuménico: dos líderes de la Iglesia reuniéndose como iguales. En las palabras del Papa, «Atenágoras, el Patriarca ecuménico de Constantinopla, juntamente con once metropolitans, vino a encontrarse conmigo y quiso abrazarme como quien abraza a un hermano, a tomar mi mano entre las suyas y a llevarme de la mano al pequeño salón donde íbamos a intercambiar unas cuantas palabras, como si quisiera decir: Nosotros tenemos que entendernos, nosotros tenemos que concertar la paz para hacer ver al mundo que hemos vuelto a ser hermanos»¹¹⁸. A pesar de que la Iglesia de Grecia, en particular, no aprobaba la acción de Atenágoras I, la influencia del suceso fue considerable.

A partir de aquel momento, las relaciones entre Roma y Constantinopla fueron desarrollándose rápidamente. La felicitación de Pascua que Atenágoras envió al Papa no sólo encontró respuesta, sino que el Papa aprovechó la acción del Patriarca para reavivar la tradición antigua de las felicitaciones de Pascua y para extenderla a otras iglesias¹¹⁹. En abril una delegación pontificia visitó el Fanar¹²⁰. Otro gesto más, dirigido primordialmente a la Iglesia de Grecia, se produjo unos cuantos meses más tarde, cuando, en el verano de 1964, el Papa decidió devolver una preciosa reliquia, la cabeza de Andrés apóstol, a la catedral de Patras; en 1462 la reliquia había sido entregada para su custodia a Aeneas Silvius Piccolomini, que entonces era el papa Pío II. En septiembre de 1964, durante el tercer período conciliar, la reliquia fue venerada primeramente por los padres conciliares y luego fue llevada a Grecia, donde una gran multitud acudió gozosa a recibirla¹²¹.

117. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 55.

118. Schmidt, *Agustin Bea*, 469-470.

119. *Ibid.*

120. La delegación estaba constituida por el arzobispo Joseph Marie Martin, de Ruán, por Willebrand y por Duprey; cf. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 71-74.

121. El año siguiente contempló otras dos acciones simbólicas parecidas: la cabeza de Tito fue devuelta a Creta; y en octubre de 1965 los huesos de san Sabas, uno de los padres más importantes de la vida monástica oriental, fueron devueltos a su monasterio en el valle del Jordán. Aunque la Santa Sede descubrió el lenguaje eficaz de los símbolos en sus relaciones con la ortodoxia, sin embargo los contactos con las iglesias occidentales fueron mucho más sobrios. Algunos observadores sugerían que un acto simbólico de la máxima significación sería la apertura del archivo secreto de la Inquisición. Eso no fue posible en aquel tiempo; cf. A. Bea, *Ökumenismus im Konzil: Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges*, Freiburg 1969.

Durante aquel verano, el Papa invitó de nuevo a todas las iglesias ortodoxas a enviar observadores. Los patriarcados de Constantinopla y de Alejandría aceptaron la invitación. La tercera conferencia pan-ortodoxa se celebró coincidiendo con el tercer período conciliar (del 1 al 15 de noviembre) en Rodas; el Papa le envió un mensaje¹²². La conferencia mantuvo sus reservas en cuanto al diálogo con la Iglesia católica romana. Decidió continuar el diálogo con la Iglesia veterocatólica y con la Comunión anglicana. Desde luego, aprobó una vez más un diálogo con la Iglesia católica, pero al mismo tiempo afirmó que «antes del fructífero comienzo de un verdadero diálogo teológico, son necesarias una indispensable preparación y la creación de condiciones adecuadas»¹²³. El mensaje pontificio recibió una respuesta, cuando en febrero del año siguiente el metropolitano Melitón informó personalmente al Papa acerca de los resultados de la conferencia.

A esta iniciativa Bea respondía en abril de 1965 con una visita a Constantinopla. En su discurso el cardenal instó a dar ulteriores pasos:

El diálogo de caridad... no se limita a un intercambio de visitas y a ósculos de paz. Su primero y más definitivo y práctico efecto es la decisión que hemos adoptado juntos de hacer preparativos en medio de nuestras respectivas iglesias para todo lo que implica la unidad... El diálogo de caridad está comenzando a producir ya unidad, y es al mismo tiempo la mejor preparación para la búsqueda de la unidad en las materias que aún nos dividen, especialmente en ciertos puntos de doctrina¹²⁴.

«Hay que rectificar muchas cosas», dijo el cardenal en su discurso. Antes de su marcha, efectuó una visita a Hagia Sofía y pidió que le enseñaran el lugar donde en 1054 se había depositado la excomunión de Roma contra el Patriarca ecuménico. En aquel tiempo circulaba ya probablemente la idea de que había que hallar un camino para trascender aquel acontecimiento y sus graves consecuencias. De hecho, la idea de una declaración conjunta fue madurando durante los meses siguientes. Durante el cuarto período conciliar comenzaron las negociaciones efectivas en medio del mayor secreto. En una carta al Patriarca, el 18 de octubre de 1965, Bea sugería que se creara una comisión mixta. Se pidió al archimandrita Scrima, uno de los observadores de Constantinopla en el Concilio, que llevara este mensaje a Atenágoras y se lo explicara.

Las negociaciones comenzaron en noviembre. Mientras tanto, en octubre, alguna información inicial se había filtrado en Roma. El metropolitano Emilianos, otro observador procedente de Constantinopla, habló abiertamente del plan. Mediante negaciones no comprometedoras, tanto en conversaciones públicas como privadas, Willebrands logró despistar a la prensa y a otras partes interesadas¹²⁵. En este caso, puesto que el Patriarcado consideraba que se trataba de un asunto suyo propio, no se consultó a otras ige-

122. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 80.

123. Schmidt, *Augustin Bea*, 477.

124. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 93.

125. John Lawrence, un observador generalmente bien informado, llegó a estar convencido de que el metropolitano Emilianos se lo había inventado todo. En su diario, en el día 13 de octubre, escribía: «Emilianos dijo al Papa que convendría revocar el anatema del año 1054 y luego dijo a la prensa que eso era lo que el Papa iba a hacer. ¡Rumores que corren por Roma!» (RC Files 44/3).

sias ortodoxas¹²⁶. Al comienzo de la reunión de la Comisión Mixta, el metropolitano Melitón esbozó las líneas principales del plan. Los demás miembros aceptaron en buena medida sus ideas. Un aspecto importante del asunto, para la parte ortodoxa, era la esperanza de hacer «una aportación a la causa general de la unidad cristiana»; el paso que hay que dar, decía Melitón, podría servir de ejemplo a otras iglesias cristianas¹²⁷. El texto conjunto fue aprobado el 23 de noviembre, abriendo así el camino para la solemne ceremonia que se realizó al final del Concilio. Después de la ceremonia, el metropolitano Melitón se dirigió a Londres para explicar el asunto al arzobispo de Canterbury¹²⁸.

Las relaciones entre Roma y Constantinopla se vieron consolidadas durante los años sucesivos. En 1967 el Papa visitó el Patriarcado ecuménico, y poco tiempo después Atenágoras devolvió la visita. A partir de entonces, las visitas recíprocas con ocasión de las fiestas patronales de ambas sedes llegaron a ser una institución. Sin embargo, el proyectado diálogo no pudo convertirse inmediatamente en realidad. Para entender por qué sucedieron así las cosas, tenemos que echar una ojeada rápida a la Iglesia ortodoxa rusa y a sus relaciones con el movimiento ecuménico.

Las relaciones exteriores de la Iglesia ortodoxa rusa estuvieron determinadas en gran medida durante aquellos años por la situación conflictiva que había surgido con el régimen de Nikita Jruschev. Jruschev trataba de conseguir una doble finalidad en sus relaciones con la Iglesia. Por un lado, utilizaba sus negociaciones en el extranjero para dar apariencia de credibilidad a su estrategia de coexistencia pacífica con los diversos sistemas políticos. Por otro lado, en el escenario doméstico, recurrió a medidas drásticas para reducir la influencia de las iglesias sobre la población. Ésta es la única manera posible de explicar el hecho de que la aceptación de relaciones con el exterior fuera acompañada por la persecución de las iglesias en el interior del país. Por un informe, de fecha 18 de agosto de 1960, publicado por el presidente en funciones del consejo (civil) para la Iglesia ortodoxa rusa, nos enteramos de lo siguiente: «El consejo vigila la actividad externa de la Iglesia y orienta la actividad según los intereses de la política exterior del Estado Soviético; la utiliza en la campaña de paz y para desenmascarar la propaganda antisoviética desarrollada por los países capitalistas, y en favor de la explicación de la legislación soviética sobre cultos y condiciones religiosas en la URSS»¹²⁹. Esta finalidad permitirá comprender por qué la Iglesia ortodoxa rusa no fue capaz de ingresar en 1961 como miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Constituía también el trasfondo de la gradual apertura hacia la Iglesia católica romana.

126. En su informe dirigido al arzobispo de Canterbury, el metropolitano Melitón expresó con énfasis «que esta acción había sido realizada por la Iglesia de Constantinopla en su propio nombre, no en nombre de toda la Ortodoxia». Es probable que el metropolitano Nikodim, de Leningrado, no supiera nada del inminente acontecimiento, cuando decidió viajar a Roma para asistir a la clausura del Concilio. El arzobispo Chrysostomos, de Atenas, hizo pública una declaración en la que él se distanciaba del gesto.

127. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 121.

128. Cf. el memorando en los archivos del Lambeth Palace. En su conversación con el arzobispo, Melitón acentuó la significación limitada del acto (RC Files 44/7).

129. A. Roccucci, *Russian Observers at Vatican II*, en Melloni, *Vatican II in Moscow*, 85. El memorando dice además que el Patriarcado de Moscú debe consolidar su conexión con otras iglesias ortodoxas «a fin de oponerse a los intentos del Patriarca de Constantinopla por unificar en torno a sí las iglesias ortodoxas orientales, utilizándolas con arreglo a los intereses del Vaticano y a la política exterior americana en esos países».

Esto no significa que los dirigentes de la Iglesia fueran sencillamente agentes de las autoridades civiles. En sus políticas, ellos se guiaban por motivos e intereses eclesiales. El metropolitano Nikodim, que venía siendo desde 1960 el dirigente del departamento eclesial de asuntos exteriores, esperaba que por medio de las relaciones internacionales la situación de la Iglesia ortodoxa rusa pudiera mejorarse. Él fue quien impulsó el ingreso en el Consejo Mundial de Iglesias. Finalmente, respaldado por el padre Vitaly Borovoy, que sabía, mediante un análisis inteligente de las situaciones, cómo utilizar las relativas ventajas para el bien de la Iglesia¹³⁰, Nikodim consiguió ganarse la aprobación para una apertura hacia la Iglesia católica romana. Nikodim era, además, un admirador de los católicos romanos y en particular de Juan XXIII¹³¹.

Era importante asegurar que la Iglesia ortodoxa rusa pudiera desempeñar un papel independiente en el Consejo Mundial de Iglesias. En este punto convergían los intereses civiles y los eclesiales. Para las autoridades civiles, lo importante era neutralizar la actitud antisoviética de Occidente. Había que trabajar para impedir que las fuerzas anticomunistas se implantaran en el Consejo Mundial de Iglesias y en el concilio Vaticano II. Esto significaba, en lo referente al Concilio, que había que impedir que se produjera una renovada condena del comunismo. Para las autoridades eclesiásticas, la finalidad era consolidar la posición de la Iglesia. La pretensión de conseguir cierto grado de autonomía en relación con Constantinopla reflejaba convicciones profundamente arraigadas. La Iglesia ortodoxa rusa quería ser una voz importante dentro de la ortodoxia.

La presencia de observadores de la ortodoxia rusa causó sensación. Condujo también a que la Santa Sede dedicara especial atención a las relaciones con el Patriarcado de Moscú. Después del primer período conciliar, el padre Borovoy transmitió a las autoridades competentes el deseo del Papa de que se liberase de la prisión al metropolitano Slipyi y de que se le concediera permiso para participar en el Concilio. El día 10 de febrero Slipyi llegó a Roma. Unas cuantas semanas más tarde, el papa Juan XXIII recibió en audiencia privada a Alexi Adjubei, yerno de Jrushev, y a su esposa. La encíclica *Pacem in terris*, publicada en abril de 1963, fue recibida muy favorablemente en Moscú, reforzando así la impresión de que el Vaticano se hallaba en camino de adoptar una nueva actitud ante los regímenes comunistas. En julio de 1963 una delegación católica romana tomó parte en la celebración del quincuagésimo aniversario de la consagración episcopal del Patriarca Alexei I: una primera señal de que el nuevo Papa tenía intención de continuar las relaciones con el Patriarcado de Moscú. Finalmente, la encíclica *Ecclesiam suam* (agosto de 1964) comprometía a la Iglesia a entablar el diálogo.

La política hacia el Oriente (*Ostpolitik*) del papa Pablo VI estaba encaminada a facilitar la función de los observadores y, con ello, de la misma Iglesia ortodoxa rusa. Era una forma de decir a las autoridades políticas que había pasado ya la época de Pío XII. El hecho de que, durante el período final del Concilio, fallaran los esfuerzos de círculos conservadores por incluir una clara condena del comunismo en la *Gaudium et spes* po-

130. Un buen ejemplo del método de trabajo de Borovoy se ofrece en *ibid.*, 66-67.

131. El metropolitano Nikodim escribió una obra titulada *Johannes XXIII: Ein unbequemer Optimist*, Zürich 1978; con un prefacio escrito por el cardenal Franz König.

día interpretarse como un éxito para la Unión Soviética¹³². Por otro lado, la adopción de la Declaración sobre la libertad religiosa era de la máxima importancia para la Iglesia ortodoxa rusa. «Para nosotros era una fuente de gran esperanza. Nadie más en el mundo tenía tanta necesidad de esta libertad religiosa como nosotros. Nadie más en el mundo sufrió tanto como nosotros por su ausencia. Para nosotros era una cuestión muy concreta de la vida cotidiana»¹³³.

La unificación de las iglesias ortodoxas rusas en un enfoque común de la Iglesia de Roma no era algo que pudiera darse por descontado, debido a los divergentes intereses de los que se hallaban implicados. Incluso en la cuarta conferencia pan-ortodoxa, celebrada en Chambésy en julio de 1968, no pudo ofrecerse un diálogo en nombre de la totalidad de la ortodoxia. En cambio, se crearía una Comisión mixta sobre la cuestión del diálogo.

Conviene hacer aquí al menos una referencia a las iglesias ortodoxas orientales. Todas ellas tenían observadores en el Concilio, la mayoría de los cuales habían comenzado en el primer período conciliar. Ya en 1949 esas iglesias, con la excepción de la Iglesia ortodoxa armenia, habían aceptado la invitación para ingresar como miembros en el Consejo Mundial de Iglesias; sus delegados estuvieron presentes en la asamblea en la que se fundó el Consejo Mundial de Iglesias. Abuna Theophilos, arzobispo de la Iglesia ortodoxa etíope, invitó a estos delegados a un almuerzo. Recordando esa ocasión, el padre K. M. Simon, de la Iglesia ortodoxa siria, escribía: «En la reunión nos dimos cuenta, para gran sorpresa nuestra, de que apenas sabíamos nada unos de otros, ni siquiera acerca de nuestra común herencia, a pesar del hecho de que formábamos una sola comunidad de fe y manteníamos la misma doctrina».

La falta de unidad y colaboración en aquel tiempo fue superada hasta cierto punto durante los años siguientes¹³⁴. Las relaciones entre las distintas iglesias ortodoxas orientales fueron intensificándose año tras año. En particular, se crearon vínculos entre la Iglesia ortodoxa siria y la Iglesia ortodoxa etíope en la India. Durante los años del Concilio se llegó a las primeras conversaciones con teólogos de la tradición ortodoxa oriental. En 1964, una reunión en Aarhus, organizada en el seno del Consejo Mundial de Iglesias, condujo a un acuerdo teológico entre las dos familias de iglesias¹³⁵. La decisión de emprender estas conversaciones se vio facilitada esencialmente por contactos establecidos entre observadores en el Concilio.

La reunión celebrada en Aarhus tuvo inesperadas consecuencias. Confiando en el acuerdo alcanzado allí, el emperador Haile Selassie de Etiopía invitó a las iglesias de las dos tradiciones a celebrar una reunión en Addis Abeba. La sugerencia demostró ser poco realista, sin embargo, en enero de 1965, los más altos representantes de las iglesias ortodoxas orientales se reunieron en la capital de Etiopía y decidieron que desde

132. Cf. *Gaudium et spes*, 20-21.

133. V. Borovoy, *Il significato del concilio Vaticano II para la Chiesa ortodossa rusa*, en Meloni, *Vatican II in Moscow*, 85.

134. Fey, *History of the Ecumenical Movement II*, 290-291.

135. Los acuerdos alcanzados en esas conversaciones se publicaron en Paulus Gregorios-William H. Lazareth-Nikos A. Nissiotis (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite?*, WCC, Geneva 1982.

entonces iban a colaborar más estrechamente en la formación teológica, la difusión de la fe y el establecimiento de relaciones con otras iglesias. Los representantes reunidos en la asamblea crearon también un comité permanente. Movidos por la gratitud hacia su intervención en favor de la unidad, distinguieron al Emperador con el título de Defensor de la fe¹³⁶.

Sobre la base de ulteriores conversaciones teológicas, que probablemente llegaron a ser posibles gracias a la Comisión «Fe y Constitución», del Consejo Mundial de Iglesias, comenzó un diálogo formal entre las iglesias ortodoxas del Este y las iglesias ortodoxas orientales. Pero no se produjo un diálogo conjunto con la Iglesia católica romana. Por el contrario, hubo estrechos contactos entre Roma y particulares iglesias del Este. Las reuniones se fueron entendiendo cada vez más como obvias. Por ejemplo, cuando el Papa participó en un congreso eucarístico celebrado en Bombay en 1964, el pontífice se reunió con el representante de la Iglesia ortodoxa siria. Hubo a continuación reuniones en Roma. En mayo de 1967, el jefe superior de una Iglesia del Este, Khoren I, Katholikos de la Iglesia armenia en Cilicia, efectuó una visita oficial al Papa.

h) Las Sociedades Bíblicas Unidas

Un importante ámbito de colaboración se abrió por la decisión del Concilio de utilizar las lenguas nacionales en la liturgia. Esta reforma hizo que fuera tarea urgente la traducción de las Sagradas Escrituras. Por parte evangélica, esta tarea venía siendo desempeñada desde hacía mucho tiempo por las Sociedades Bíblicas. La primera Sociedad Bíblica nacional se creó en 1804. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera se convirtió en modelo para muchas otras fundaciones de este tipo. En 1946 se constituyó una federación mundial, las Sociedades Bíblicas Unidas. En tiempo del Concilio, treinta y cinco Sociedades Bíblicas nacionales pertenecían a esta organización. Las Sociedades Bíblicas habían obtenido logros impresionantes: la Biblia se había traducido a más de 600 lenguas y se estaba trabajando en otras 500 lenguas. ¿No parecía razonable utilizar este tesoro para la inminente reforma de la liturgia?

El camino para la decisión adoptada por el Concilio había ido preparándose por los movimientos litúrgicos y bíblicos en el seno de la Iglesia católica romana. Olivier Béguin, secretario de la Sociedad Bíblica Unida había estado siguiendo atentamente esos desarrollos¹³⁷. Cuando la decisión del Concilio comenzó a adquirir forma, él fue informado inmediatamente de ello por el observador enviado por el Consejo Mundial de Iglesias, y entonces comenzó a establecer contactos directos. Ya en febrero de 1963, el presidente y el secretario general de la Sociedad Bíblica Unida enviaron una carta al cardenal Bea, en la cual preguntaban si la colaboración en la traducción, publicación y distribución podía constituir el tema de una conversación. El cardenal pensó que era preferible aguardar por el momento.

136. Fey, *History of the Ecumenical Movement* II, 292.

137. Ya en el año 1958 Béguin había compuesto un informe sobre actividades en la Iglesia católica, con el fin de presentarlo a la atención del Consejo Mundial de Iglesias.

En mayo de 1963 la Sociedad Bíblica Unida se reunió en Hakone (Japón), donde Olivier Béguin presentó un detallado informe sobre los desarrollos que se habían producido en la Iglesia católica romana¹³⁸. La junta estuvo de acuerdo en que el asunto debía ser seguido en estrecho contacto con la Sociedad Bíblica nacional. En junio de 1964, una reunión de líderes de la Iglesia y de traductores celebrada en Driebergen (Holanda) ofreció la ocasión para un ulterior intercambio, y durante los días 10 al 13 de noviembre, con el acuerdo de Bea, se reunió un grupo mixto de especialistas para ponerse oficiosamente de acuerdo sobre posibles directrices para la colaboración. El grupo formuló una serie de principios rectores.

Poco después, el Concilio aprobaba la *Constitución dogmática sobre la divina revelación (Dei Verbum)* (18 de noviembre de 1965), que contiene la siguiente instrucción explícita:

Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura... Pero como la palabra de Dios tiene que estar disponible en todas las edades, la Iglesia procura con cuidado materno que se hagan traducciones exactas adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales. Si se ofrece la ocasión de realizar dichas traducciones en colaboración con los hermanos separados, contando con la aprobación eclesiástica, las podrán usar todos los cristianos (nº 22).

Con esta declaración se asentaron finalmente las bases para una estrecha colaboración. La urgencia de esta colaboración fue acentuada también por el grupo mixto de trabajo formado por la Iglesia católica romana y el Consejo Mundial de Iglesias¹³⁹. En su reunión durante los días 16 a 21 de mayo en Buck Hill Falls, el consejo de las Sociedades Bíblicas Unidas expresó su satisfacción por esta apertura y declaró que había que hacer todo lo posible por publicar biblias que pudieran ser utilizadas por todas las Iglesias: «Es importante evitar la publicación de biblias que se hagan la competencia». Incluso la cuestión disputada del lugar que ocupan en el Antiguo Testamento los libros apócrifos [denominados «deuterocanónicos» por los católicos] no debe constituir un obstáculo para lograr ese fin.

Mientras tanto, se estableció en Roma, en el marco de la Secretaría para la unidad de los cristianos, una secretaría especial para las traducciones de la Biblia. El 4 de abril de 1966, el Papa accedió a una solicitud de Bea sobre este tema. Al padre Walter Abbott SJ se le encargó la tarea de establecer la coordinación con las Sociedades Bíblicas Unidas. Fue invitado a ir a Buck Hill Falls y se le dio la oportunidad de desarrollar sus ideas sobre esta colaboración.

Desde ese momento fue posible proyectar y actuar de manera conjunta. Las directrices establecidas en Crêt-Bérard fueron ampliadas al año siguiente y finalmente se publicaron conjuntamente con el título de «Normas para la cooperación interconfesional en las traducciones de la Biblia» (*Guiding Principles for Interconfessional Cooperation*

138. Además, Béguin publicó un libro titulado *Roman Catholicism and the Bible*, Association Press, New York 1963.

139. Primer informe del grupo mixto de trabajo, 16; segundo informe, II, 6.

in *Translating the Bible*)¹⁴⁰. Al cabo de relativamente poco tiempo se publicaron numerosas traducciones interconfesionales de la Biblia entera o de partes de la misma. En el año 1985 su número ascendía ya a 160¹⁴¹.

7. ¿Un Concilio de transición?

La dimensión ecuménica del concilio Vaticano II no se limitaba a la presencia y participación de observadores. Según se iban sucediendo los períodos conciliares, iba aumentando el número de iglesias que enviaban observadores. Aunque el Concilio había sido convocado y realizado por la Iglesia católica romana, fue un acontecimiento que afectó también a las demás iglesias. Desde comienzos del siglo XX, esas otras iglesias se habían ido acercando unas a otras cada vez más estrechamente. Como resultado, el gran *aggiornamento* que el papa Juan XXIII recomendó encarecidamente a su Iglesia se realizó en el contexto de una comunidad ecuménica ya existente. La inesperada apertura de la Iglesia católica romana constituyó un reto para esa comunidad y para las distintas iglesias que formaban parte de ella. A su vez, la Iglesia católica romana fue influida y marcada por las iglesias católicas no romanas. Sin ellas, y especialmente sin la existente comunidad ecuménica, el concilio Vaticano II no habría llegado a ser lo que en realidad fue. Las iglesias católicas no romanas no fueron simples espectadoras; se convirtieron en participantes en el acontecimiento conciliar. Tomaron iniciativas que desencadenaron o, al menos, aceleraron desarrollos.

Hacia finales del Concilio, las líneas generales de una nueva y más amplia comunidad ecuménica habían llegado a hacerse visibles. Esas líneas generales ¿llegarían a convertirse en realidad, o volverían a desvanecerse? Tan sólo mediante un esfuerzo combinado de todas las iglesias podría lograrse un avance real. ¿Era quizá posible dirigir la mirada más allá del concilio Vaticano II y trabajar en favor de un Concilio verdaderamente ecuménico? Esta idea se había expresado ya durante los años de la preparación. Cuando llegó a verse claramente que el Concilio convocado por Juan XXIII iba a ser una reunión de obispos católicos romanos, entonces comenzó inmediatamente la discusión acerca de los presupuestos que tenían que verificarse para que se pudiera hablar de un Concilio verdaderamente ecuménico. Se despertó un nuevo interés incluso en iglesias en las que la idea de un Concilio difícilmente hubiera desempeñado con anterioridad ningún papel¹⁴².

140. Edward H. Robertson, *Taking the Word to the World: Fifty Years of the United Bible Societies*, Thomas Nelson, Nashville 1996, 103-122; Walter M. Abbott, *The Shape of the Common Bible*, en *Civ. Catt* (2 de junio de 1968); Id., *Easy Access to Sacred Scripture for All: Catholic Biblical Quarterly* 30/1 (enero de 1968); United Bible Societies, *The Bible Societies and the Roman Catholic Church*, London 1969, con artículos de Walter M. Abbott, Laton E. Holmgren, Olivier Béguin, Wesley J. Culshaw y Otto Knoch; United Bible Societies, *Interconfessional Cooperation: Roman Catholics and the Bible Societies*: Background Paper XX (junio de 1969).

141. Schmidt, *Augustin Bea*, 629-633.

142. Hans Jochen Margull (ed.), *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961; Lukas Vischer, *The World Council of Churches and the Vatican Council*: *Ecumenical Review* 14 (1962) 281-295.

La sugerencia de que las iglesias debían trabajar en favor de un Concilio ecuménico ofrecía perspectivas que eran, a la vez, críticas y constructivas. La parte ortodoxa, en particular, hacía notar las limitaciones que afectaban al concilio Vaticano II: «Hay un sincero y laudable esfuerzo, por parte del concilio Vaticano II, por entrar en contacto con las otras iglesias y por participar en el diálogo con ellas. Pero este ecumenismo, creemos nosotros, debe llegar a ser realmente ecuménico»¹⁴³. A los ojos de los ortodoxos, el concilio Vaticano II podría ser, en el mejor de los casos, un acto de transición hacia un Concilio verdaderamente ecuménico. También en el Consejo Mundial de Iglesias seguían escuchándose cada vez más voces que señalaban en esta misma dirección»¹⁴⁴. Un año después del Concilio, la Comisión «Fe y Constitución» emprendió un estudio acerca de la significación de los Concilios de la Iglesia antigua para la Iglesia de la actualidad¹⁴⁵. Sin embargo, lo más importante fue el hecho, como ha mostrado nuestra exposición, de que en casi todas las iglesias surgió un debate acerca de cómo la comunión de las iglesias podía encontrar expresión creíble a nivel internacional. La discusión ha continuado hasta nuestros mismos días.

143. Nikos A. Nissiotis, *Is the Vatican Council Really Ecumenical?*: Ecumenical Review 16/4 (1964) 377.

144. Por ejemplo, Lukas Vischer en una conferencia pronunciada en Viena en marzo de 1965: *Ein ökumenisches Konzil?*, en *Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil*, Zürich 1966.

145. WCC, *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council Studies 5, Geneva 1968.

La conclusión del Concilio y la recepción inicial

GIUSEPPE ALBERIGO

La fase cuarta y final del Concilio, desde las últimas semanas de trabajo en 1964 hasta la solemne ceremonia de clausura del 8 de diciembre de 1965, estuvo caracterizada por una actividad frenética. Se dio la aprobación solemne a dos constituciones, seis decretos y tres declaraciones, es decir, ¡a once de los dieciséis textos aprobados por el concilio Vaticano II! La asamblea, prácticamente, no hizo más que votar. Las comisiones, que se encontraban ahora sin control externo, trabajaban intensamente en la elaboración de los textos. El Papa intervino repetidas veces en casi todos los textos, al mismo tiempo que disuadía a los padres de efectuar una canonización conciliar de Juan XXIII. Estas intervenciones humillaban a la mayoría y debilitaban el alcance de algunos textos cruciales. La innegable importancia de lograr acuerdos unánimes condujo a la aceptación de cambios que debilitaban el vigor de las perspectivas contempladas por el Concilio.

Hubo un marcado contraste, por un lado, entre la importancia innovadora de algunos textos que lograron la aprobación definitiva durante este período (*Nostra aetate*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*), aunque estuvieron caracterizados por graves discontinuidades internas, y, por otro lado, la considerable y generalizada caída de tensión de los ideales en el seno del Concilio. No pocos padres temían que la enérgica aspiración a la renovación, que había impulsado a la asamblea a la difícil pero estimulante búsqueda de un *aggiornamento* y de la unidad, hubiera quedado irremediablemente debilitada. La incertidumbre con la que el Concilio formulaba su rechazo del «equilibrio del terror» y de la correspondiente reprobación de las armas atómicas, era un síntoma de esta situación¹.

Las decisiones de Pablo VI de tomar la iniciativa para la creación de un órgano colegial al nivel de la Iglesia universal (el sínodo de obispos) y para tratar de algunos problemas especialmente acuciantes (el control de la natalidad y el celibato clerical), aun-

1. Durante estas últimas semanas se produjeron reiteradas presiones para que el Concilio condenara el comunismo. Los que renovaban esta antigua demanda ¿esperaban quizás que iban a encontrar una audiencia más receptiva en una atmósfera de menor adhesión al «rechazo de condenas», al que se había referido el papa Juan?

que se trataba de problemas que se sentían agudamente no sólo en el seno de la asamblea, sino también en toda la sociedad contemporánea, mostraban sin lugar a duda que la fase conciliar estaba quedando ahora relegada. Esto quedó confirmado visiblemente por el establecimiento, por vez primera, de un trono elevado, detrás de la mesa de los padres conciliares, un trono que estaba reservado para el Papa.

1. *La fatigosa tarea de terminar y la «revancha» del período de preparación*

Casi todos los padres sentían la lucha entre un impaciente deseo de dar por terminada su estancia en Roma y la convicción de que no podían finalizar el Concilio sin aprobar los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre la Iglesia en el mundo actual. A pesar de algunas incertidumbres, incluso los observadores atentos se preguntaban si «esta cuarta sesión sería la última del concilio Vaticano II. Era una verdad evidente que varias señales sugerían que los deseos del Papa y de la gran mayoría de los padres tendían en esa dirección... Pero en esta esfera una predicción demasiado categórica corre peligro de quedar desmentida por los hechos, porque, aunque el Papa propone, son los obispos los que disponen»².

El arduo itinerario que conducía hacia el fin del Concilio se vio complicado además por inesperadas rupturas y reagrupaciones de la mayoría que llevaban a la desorientación. Después del período de rupturas en 1962, parecía que se habían consolidado grupos de padres con diferentes actitudes, pero ahora, en relación principalmente con los debates sobre el esquema XIII, aparecían divergencias incluso entre los líderes de la mayoría; puede considerarse como representativo de ello el desacuerdo existente entre los franceses y los alemanes con respecto al enfoque que había que dar al esquema. Una causa ulterior de incertidumbres puede verse en la falta de un líder reconocido unánimemente que dirigiera el desarrollo de un esquema tan complicado, especialmente después de la enfermedad que había apartado de las tareas a Mons. Guano y al profesor Philips³. Por otro lado, el uso mismo del método inductivo con sus énfasis sociológicos acentuaba y elevaba de nivel las diferencias entre las situaciones concretas a las que cada obispo y cada grupo tenían que referirse obviamente. Además, los debates y las votaciones sobre temas totalmente diferentes se sucedían rápidamente y a menudo se sobreponían unos a otros durante una misma reunión. Esto originaba cansancio e incluso desinterés, como atestiguan las anotaciones hechas en numerosos diarios⁴.

El enfoque «suave» de Juan XXIII pertenecía ahora ya al pasado, como pertenecía también la fecunda función orientadora ejercida por algunos dirigentes (Bea, Suenens, Léger) durante los períodos de trabajo de 1963 y 1964. Pero en 1965 parecía que se es-

2. R. Brouillet, Informe del 21 de septiembre de 1965, citado en A. Melloni, *L'altra Roma: Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000, 349, nota 54.

3. Philips se vio obligado a abandonar Roma a causa de un grave agotamiento; Guano se vio impedido por una enfermedad y no pudo terminar la preparación del esquema XIII; y Lercaro fue acosado por dolencias durante las últimas semanas de trabajo.

4. Cf. A. Melloni-J. Doré (eds.), *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000.

taba difundiendo un sentimiento de vacío, debido al cansancio y a la dificultad para mantener una relación de completa confianza en Pablo VI y de armonía con él. Mientras tanto parecía mucho más hiriente la agresividad y la actitud combativa de la minoría, que encontraba su centro en el *Coetus internationalis patrum* y en algunos representantes de la Curia (Cicognani, Felici). Incluso el método de participación en las tareas se fue modificando gradualmente. Junto con la búsqueda de consenso en la asamblea conciliar, había cada vez más apelaciones al Papa y se ejercían más y más presiones sobre él, y parecía que el pontífice se dejaba mover por ambas.

A pesar del drástico recorte al que los esquemas preparatorios fueron sometidos durante el otoño de 1962, buena parte del material dispuesto durante el período preparatorio se hallaba aún sobre la mesa del Concilio. Las numerosas comisiones conciliares (que estaban basadas en las comisiones preparatorias) habían dado pasos para mantener vivo aquel material. Pero ahora, en vísperas del final, ese material era una carga. Parece claro que, si el cuarto período se hubiera centrado únicamente en los problemas sobre las religiones no cristianas, la libertad religiosa, la renovación misionera y la situación de la Iglesia en el mundo moderno (constituyendo esta última el único documento conciliar que no tenía precedente directo en el período preparatorio), la labor se habría realizado de manera mucho más directa y fructífera.

2. Rasgos característicos de la asamblea: el método y los nuevos temas

Durante este período final, la composición de la asamblea, aunque estuvo caracterizada por considerable continuidad, experimentó la ausencia de obispos que habían compartido la experiencia de las fases anteriores. Experimentó también los efectos de que 146 «nuevos» obispos participaran por vez primera en el Concilio; aunque éstos no representaban un elevado porcentaje del total, este hecho tuvo repercusiones.

La labor se vio afectada también por la atención prestada por los medios de difusión, que fue mucho mayor que en el pasado. El hecho de que en esta fase decisiva el Concilio estuviera abordando temas como la libertad religiosa, la actitud católica ante los judíos y las relaciones de la Iglesia con la sociedad contemporánea, elevó extraordinariamente el interés sentido por los medios de comunicación, incluso allá donde los temas teológicos suscitaban poco interés, como sucedía en los Estados Unidos de América. Los trabajos serenos y objetivos no se veían facilitados al ser interrumpidos por los clamores de la opinión pública, especialmente ahora que no existía ya algo así como el secreto. No puede subestimarse tampoco la influencia, casi inexistente hasta 1965, de grandes organizaciones internacionales y de algunos centros de poder político, en conexión, por ejemplo, con la actitud de la Iglesia ante el pueblo judío o con la legitimidad de las armas atómicas⁵.

Los debates sobre la declaración acerca de la libertad religiosa y, más todavía, sobre la Iglesia en el mundo moderno hicieron que la gran mayoría de los padres abordaran temas que no les resultaban nada familiares. Algunos de ellos vieron lo inadecuadas que

5. Cf. Melloni, *L'altra Roma*, 234-244 y 269-272.

eran las opiniones de la Iglesia o, por lo menos, las embarazosas contradicciones que existían entre la postura católica tradicional y las exigencias formuladas por las sociedades contemporáneas y también por numerosos fieles. La opinión de que la libertad religiosa era incompatible con «los derechos de la verdad» seguía enseñándose habitualmente en los centros eclesiásticos, así como la idea de incompatibilidad existente entre la Iglesia y la sociedad moderna, tal como enseñaba el *Syllabus* de Pío IX.

Los esquemas presentados al Concilio eran problemáticos en su inspiración y profundamente divergentes entre ellos. Algunos padres expresaron sentimientos que oscilaban entre el disgusto y el rechazo. Sin embargo, otros padres estaban convencidos de que el Concilio estaba llamado a sacar al catolicismo del callejón sin salida al que le habían conducido posturas anticuadas, a entablar renovados contactos con las fuentes evangélicas de la fe cristiana y a contemplar la cultura moderna con nuevo espíritu. El resultado fue que la distancia existente entre estas dos diferentes opciones fue especialmente intensa no sólo doctrinalmente, sino también psicológicamente⁶.

Había una profunda diferencia entre el método inductivo y el habitual método deductivo. Con su llamamiento a leer «los signos de los tiempos», Juan XXIII esperaba que, al abordar los problemas, no se partiera de principios eternos, sino de la conciencia que la humanidad contemporánea tenía de esos problemas. El enfoque adoptado por el papa Juan tiene su ejemplo en las encíclicas *Mater et magistra* y, sobre todo, *Pacem in terris*. Estos documentos, quizá precisamente por su enfoque, lograron ser escuchados y aceptados universalmente. Sin embargo, resultaba duro para muchos padres aceptar una «conversión» cultural, que ellos consideraban difícil y peligrosa, mientras que el familiar método deductivo de la Escolástica les parecía fácil y seguro.

Este método novedoso era seguido a menudo utilizando herramientas culturales que, en su aplicación a los temas que el Concilio abordaba, se hallaban todavía relativamente sin afinar. Algunos padres se sentían a disgusto no sólo por el empleo del método inductivo, sino también por algunas ideas «sociológicas» que se habían deslizado en los debates. Aunque este enfoque permitía a muchos obispos no europeos sentirse más a gusto que nunca, dio origen a disgusto, decepción e incluso contrariedad en padres que habían desempeñado un papel decisivo durante los períodos anteriores⁷. No resultaba fácil para dichos padres no desempeñar ya un papel de líderes, y el Concilio encontró dificultades al verse privado de ellos. La utilización del método inductivo constituyó un cambio de excepcional importancia para el catolicismo, y fue también expresión de la dificultad para moverse más allá del eurocentrismo, a cuya sombra se había iniciado el concilio Vaticano II.

La *Gaudium et spes*, más que ningún otro documento, suscitó una confrontación sinérgica, que ya no era polémica, con la modernidad en el ámbito de la presentación de la fe. En este punto, el Vaticano II intentó la clase de fructífero encuentro con culturas que había tenido lugar repetidas veces en la Antigüedad y en la Edad Media, pero que

6. Cf. J. Komonchak, *Le valutazioni sulla «Gaudium et spes»*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, en *Volti di fine Concilio*, 115-153.

7. Cf. G. Ruggieri, *Delusioni alla fine del Concilio: Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*, en *Volti di fine Concilio*, 193-224.

había quedado interrumpido después del Renacimiento. Había muchos que sostenían que un encuentro y relación simpatética con la «civilización moderna» era totalmente imposible y que, por tanto, no debía ni siquiera sugerirse. La demonización del «mundo moderno» se había convertido en un factor de seguridad para un gran sector del catolicismo, aunque desde hacía algún tiempo se habían venido realizando experimentos pastorales y desarrollos doctrinales inspirados en una visión más serena de las relaciones de la Iglesia con la humanidad, aunque tales experimentos habían sido acogidos por algunos con desconfianza y hostilidad. El concilio Vaticano II se inspiró para sus propias decisiones en la conciencia de que la fase conocida como cristiandad pertenecía ya al pasado, es decir, el tiempo en que el cristianismo y, sobre todo, el catolicismo se vivía en el Occidente como un sistema social que era autosuficiente porque encarnaba la fe y se hallaba regido por la Iglesia y por su brazo secular⁸.

3. La carga de las votaciones y la maduración de las conferencias episcopales

Entre el 29 de septiembre y el 6 de diciembre de 1965 se efectuó en el aula un total de 256 votaciones (de la votación n° 284 a la n° 540), el 47 por ciento de la totalidad de las efectuadas durante todo el Concilio. La mayoría de los padres experimentaba este aspecto del cuarto período como una carga cada vez más intolerable. Era difícil concentrarse en los problemas y la insatisfacción se iba difundiendo. Resultaba frustrante tener que permanecer en Roma, con sus comprensibles inconvenientes y gastos⁹, para tomar parte en la multitud ingente de votaciones¹⁰. Mientras que en los períodos anteriores había ido creciendo el interés y la participación, vemos que ahora se intensificaban los sentimientos opuestos.

De hecho, todo el curso ordenado de la labor del Concilio se vio profundamente afectado¹¹. Muchos de los esquemas que todavía debían aprobarse habían sido ya discutidos, y ahora exigían principalmente la labor de las comisiones y frecuentes votaciones. Por otra parte, «nuevos» esquemas y especialmente el esquema XIII requerían no sólo una discusión a fondo en el aula, sino también la labor de pulimento por parte de las comisiones. Como resultado, llegó a ser necesario repetidas veces aplazar las con-

8. Muchos obispos eran capaces de aceptar esta perspectiva, porque conocían la obra de Jacques Maritain titulada *Humanisme intégral*.

9. Congar escribía: «Hablé con el cardenal Richaud acerca de la cuestión financiera del Concilio. ¿A cuánto ascenderán los costes del Concilio? Él no tenía ni idea, a pesar de que es miembro de la comisión financiera. Esta comisión se reunió tan sólo dos veces y lo hizo durante menos de una hora. ¡Hay un *blackout* [inconsciencia] en cuanto al tema de las finanzas! Parece como si se hubiera pensado inicialmente en celebrar el Concilio en una tienda de campaña montada en el patio de San Dámaso. Esto nos hace ver que, al principio, nadie tenía idea de lo que el Concilio iba a ser: no se sabía cuál iba a ser su duración ni su programa de trabajo ni sus requerimientos técnicos... En efecto, Juan XXIII dijo durante el primer período: En lo que se refiere a concilios, todos somos novatos» (JCongar, 7 de noviembre de 1965; II, 464).

10. Tan sólo 1521 obispos participaron en la votación sobre el *De presbyterorum ordine*.

11. El 21 de septiembre el Concilio efectuó una votación orientadora sobre la libertad religiosa; más tarde, las peticiones de tales votaciones orientadoras decrecieron, con el resultado de que el descontento fue intensificándose en la asamblea.

gregaciones generales durante varios días, a fin de dar tiempo a las comisiones para que trabajaran mañana y tarde. Y así, el 1 de octubre se anunció que no se celebrarían congregaciones generales desde el 17 hasta el 24 de ese mes, y nuevamente desde el 30 de octubre hasta el 8 de noviembre, y se permitió incluso que los padres abandonaran temporalmente Roma. Refiriéndose a las reuniones de los representantes de diversos episcopados, Etchegaray dijo a Congar: «Los obispos preguntan qué es lo que tienen que hacer. Ellos quieren trabajar. Durante la 'semana vacía' del 17 al 24 de octubre, se les pidió que reflexionaran únicamente sobre un tema: la disciplina de la penitencia (el ayuno, la abstinencia)... Tienen una sensación de vacío»¹². Los órganos rectores del Concilio eran incapaces de prevenir esos inconvenientes; la asamblea aparecía de nuevo como «acéfala». De hecho, después de que el Concilio hubiera votado sobre la importancia de la colegialidad, el ritmo de trabajo en la asamblea se había desacelerado.

Debido quizá, parcialmente, a la falta de trabajo en la asamblea plenaria, las conferencias territoriales adquirieron mayor visibilidad durante este período de otoño¹³. El principal impulso para ello procedió de las reuniones de sus respectivas secretarías, reuniones que Etchegaray fomentó con inteligente perseverancia; otro impulso procedía de la decisión de llenar el tiempo, cuando las congregaciones generales se hallaban suspendidas, con debates entre los presidentes de las conferencias; finalmente, otro impulso más procedía del deseo de afrontar anticipadamente el período posconciliar.

Dos iniciativas tuvieron especial relieve. Una de ellas fue adoptada por los obispos de lengua inglesa. El 9 de septiembre, este grupo, que era especialmente grande y que procedía de todos los continentes, inició la Conferencia de San Pablo, que se vio respaldada por el cardenal Heenan. Del 14 de septiembre al 26 de noviembre, celebró una serie de reuniones con la principal finalidad de poner a punto la idea de una organización posconciliar que uniría a los 690 obispos anglófonos (el superior de los Misioneros de Marian Hill se adhirió a la iniciativa)¹⁴. Sin embargo, parece que la dispersión posconciliar de los obispos puso fin a las prometedoras propuestas que se habían intercambiado en Roma y que habrían dado origen a una organización paralela a la de la Conferencia Anglicana de Lambeth.

Durante estas semanas, a nivel subcontinental más que a nivel cultural y lingüístico, el episcopado latinoamericano completó un «Plan pastoral global» para los años 1966 a 1970¹⁵. Los obispos latinoamericanos venían perteneciendo desde hacía algún tiempo al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), pero el Concilio fue evidentemente una ocasión para reforzar esa relación elaborando un plan pastoral conjunto para la recepción del Vaticano II.

En términos más generales, las conferencias episcopales nacionales se encargaron de la tarea de aclarar y aplicar los diversos aspectos de la renovación litúrgica, comen-

12. JCongar, 9 de octubre de 1965; II, 428.

13. Cf. J. Famerée, «Responsabilisation» des Conférences épiscopales et concession de «facultés» aux évêques: signes de décentralisation, en *Volti di fine Concilio*, 27-52.

14. Expreso mi agradecimiento a R. Burigana por proporcionarme los textos, reproducidos a multico-pista, de esas reuniones. Hay un ejemplar en el Archivo del Vaticano II, en el ISR de Bolonia.

15. L. C. Marques, *Plan d'ensemble pour la réception de Vatican II au Brésil*, en G. Routhier (ed.), *Vaticano II on Canada: Enracinement et réception*, Fides, Saint-Laurent 2001, 481-500.

zando por la traducción de las diversas liturgias a sus respectivas lenguas. En los países del continente latinoamericano y de África, la renovación implicaba también una serie de esfuerzos encaminados a lograr la indigenización; el prototipo de estos esfuerzos fue el rito del Zaire para la misa, una labor apoyada por el cardenal Malula.

4. Charles Journet y Jacques Maritain

Estos meses vieron también como dos personalidades que figuraban en la avanzadilla del catolicismo francófono intervenían, aunque de manera bastante diferente. Ambos habían estado desde hacía mucho tiempo muy cercanos a Montini y fueron especialmente estimados por él cuando éste llegó a ser Papa. Journet, teólogo suizo, fue nombrado cardenal el 22 de febrero de 1965, y de este modo pudo intervenir durante la sesión final con la autoridad no sólo de su reputación intelectual, sino también de la confianza depositada en él por el Papa. Sus intervenciones en favor de las declaraciones sobre las religiones no cristianas y sobre la libertad religiosa tuvieron un peso considerable¹⁶.

Maritain, que era laico, no pudo intervenir directamente en el Concilio, pero a finales de 1964 Pablo VI le pidió su parecer sobre algunos temas que iban a ser discutidos durante el cuarto período. Maritain puso por escrito sus opiniones en la primavera de 1965¹⁷. La principal sugerencia del filósofo francés fue la publicación de una encíclica sobre la verdad, «cuyo sentido se encuentra hoy día oscurecido y amenazado»; ofreció también algunos «pensamientos sobre las necesidades de los fieles en relación con la verdad»¹⁸. El segundo memorando tenía que ver con la libertad religiosa desde el punto de vista de la sociedad civil, mientras que el tercero estaba dedicado al apostolado de los laicos; en este punto Maritain acentuaba la responsabilidad autónoma del laicado, y para designarlo él no utilizaba la expresión «pueblo de Dios», sino «pueblo creyente».

El último y más extenso memorando expresaba una desconfianza, apenas oculta, en la reforma litúrgica aprobada por la constitución *Sacrosanctum concilium*, aunque el

16. Cf. J.-P. Torrell, *Présence de Journet à Vatican II*, en Ph. Chenu (ed.), *Charles Journet (1891-1975): Un théologien et son siècle*, Éditions universitaires, Fribourg 1992, 41-68; Id., *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit*, Istituto Paolo VI, Brescia 2000.

17. J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes* 16, Fribourg 1999: «Quatre Memorandums», enviados en marzo de 1965, sobre una serie de problemas que Pablo VI le había presentado a finales de diciembre de 1964: I. *Sur la vérité* (1085); II. *La liberté religieuse* (1086-1091); III. *L'apostolat des laïcs* (1092-1103); IV. *Prière commune et prière privée* (1104-1130). Finalmente, en noviembre de 1965, Maritain envió al Papa una breve nota sobre «Amour» et «Pouvoir» (1131-1135). Cf. Ph. Chenaux, *Paul VI et Maritain: Les rapports du «montinianisme» et «maritainisme»*, Brescia 1994, 83-85 y 111-114; cf. también R. Mougel, *Maritain, Paul VI et l'Église du Concile*: Notiziario dell'Istituto Paolo VI 39 (2000) 82-100. Según una nota de un diario, Maritain temía (y quizá esperaba) ser llamado al Concilio como «observador» (*ibid.*, 85). Pablo VI recibió a Maritain en Castel Gandolfo el día 11 de septiembre de 1965, con el fin de confiarle uno de los mensajes finales. Maritain escribió al Papa sobre este asunto el día 3 de noviembre, adjuntando a su carta el estudio mencionado anteriormente: «Amour» et «Pouvoir».

18. ¿El comienzo de la preparación de la *Mysterium fidei*? La encíclica fue publicada el 3 de septiembre de 1965.

memorando afirmaba que el escritor la aceptaba¹⁹. Después de unas cuantas páginas dedicadas a la importancia de la oración privada, la sección central trata del empleo de las lenguas vernáculas en los libros sagrados; el autor expone una crítica concisa de las traducciones francesas de la misa y de los evangelios. La nota termina con unas cuantas páginas sobre algunos requisitos para efectuar estudios eclesiásticos.

Aunque no es fácil valorar la influencia que estas notas tuvieron sobre Pablo VI²⁰, ellas son otra señal más de la tendencia de Pablo VI a recurrir incluso a consejeros que eran completamente ajenos a los círculos conciliares²¹.

5. Los resultados del cuarto período y los mensajes finales

Como había sucedido con los períodos anteriores, el cuarto período terminó con una solemne clausura el 7 de diciembre; pero ésta fue precedida por otras dos solemnes sesiones en los días 28 de octubre y 18 de noviembre. En octubre se dio la aprobación definitiva a tres decretos (*Christus Dominus*; *Perfectae caritatis*; *Optatam totius*) y a dos declaraciones (*Gravissimum educationis* y *Nostra aetate*). Estos textos diferían notablemente entre sí por los problemas que abordaban, por lo complejo de sus respectivas historias y por el previsible impacto que iban a causar en la Iglesia.

El decreto *Christus Dominus* trataba de la actividad pastoral de los obispos y de sus relaciones entre sí y con la Curia romana; el texto repetía, con mayor suavidad, el tercer capítulo de la *Lumen gentium*. Los decretos sobre la renovación de la vida religiosa y sobre la formación sacerdotal eran textos pobres y estaban destinados al olvido. Las dos declaraciones tenían como temas respectivos la educación cristiana y la actitud de la Iglesia ante las religiones no cristianas. Esta última declaración fue la que se había aguardado más ansiosamente, porque iniciaba el movimiento que superaba un antisemitismo católico tenaz y mantenido desde hacía ya siglos, así como la hostilidad sentida hacia otras religiones.

En la sesión pública de noviembre, una constitución dogmática (*Dei Verbum*) y un decreto (*Apostolicam actuositatem*) llegaron felizmente a puerto. El primero, cuyo desarrollo había ocupado los cuatro años de duración del Concilio, adoptaba una postura ante la cuestión crucial sobre el lugar de la palabra de Dios en la vida cristiana. El segundo decreto, que repetía el capítulo cuarto de la *Lumen gentium* sin añadir importantes novedades, se ocupaba del apostolado de los laicos. El período de «la promoción del laicado» pertenecía más bien a los tumultuosos años previos a la celebración del Concilio.

19. ¿Quizá Maritain estaba reflexionando ya sobre las ideas que le condujeron, poco después de finalizado el Vaticano II, a escribir y publicar *Le paysant de la Garonne*?

20. Una importante intervención de Maritain ante Pablo VI tenía que ver con la controversia acerca de la sección sobre los judíos en la declaración sobre las religiones no cristianas. Apelando a su larga lucha contra el antisemitismo católico, Maritain pidió que se diera mayor énfasis al texto (Mougel, *Paul VI et l'Église du Concile*, 88, nota 5).

21. No está claro si el Papa hizo lo mismo con respecto a otra persona importante que llegó a participar en el Concilio tan sólo durante este breve tiempo final: Michele Pellegrino, el nuevo arzobispo de Turín. Pablo VI era un hombre influido por antiguas armonías culturales.

Finalmente, en la última sesión solemne del Concilio, se aprobaron una declaración (*Dignitatis humanae*), dos decretos (*Ad gentes* y *Presbyterorum ordinis*) y una constitución pastoral (*Gaudium et spes*). El documento sobre la libertad religiosa (y no ya sobre la simple «tolerancia») fue otro de los documentos que originaron muchísimas dificultades a los padres conciliares y que habían sido aguardados ansiosamente por el público. La conciencia personal fue, por fin, reconocida en forma solemne e inequívoca; esto hizo posible las intervenciones de Juan Pablo II en favor de los derechos humanos. Suscitó igualmente grandes expectativas la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, que tuvo un eco extraordinariamente extenso y profundo durante el período posconciliar. El Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, que se ocupaba únicamente del clero, despertó escaso interés, mientras que el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (que coincidió, de hecho, en el tiempo con el rápido progreso de la descolonización) recibiría considerable atención, especialmente fuera de Europa.

En conexión con el decreto sobre los obispos se hallaba la decisión de Pablo VI de crear un sínodo de obispos²² como órgano consultivo, no deliberativo, que tendría existencia permanente, pero que se reuniría sólo periódicamente. Esta acción, aunque formalmente fuera un acto pontificio, debía incluirse entre los resultados de la fase final del Concilio. El llamamiento a la creación de un órgano colegial central que asistiera habitualmente al obispo de Roma en el ejercicio de la *plenitudo potestatis* [plena autoridad] sobre la Iglesia universal, había perseguido resultados más sólidos. Tan sólo la experiencia confirmaría más tarde si tenían razón o no los que acusaban al Papa de tener intenciones reduccionistas. En todo caso, el sínodo fue una completa novedad que tenía una remota analogía en el Consistorio que existió de los siglos XI a XIV. No parece aventurado afirmar que la decisión de Pablo VI habría sido inconcebible fuera de la atmósfera y del contexto del Concilio.

Resulta obvia la disparidad existente entre los diversos documentos aprobados durante el cuarto período. Los temas tratados en tales documentos se hallaban en niveles muy distintos y tenían repercusiones muy diferentes. El grado de desarrollo que tales documentos mostraban y su correspondencia con el impulso fundamental del concilio Vaticano II eran manifiestamente desiguales. A pesar de los considerables esfuerzos realizados, la mayoría de tales documentos no se apartaban de la orientación y de los temas que se les habían dado en la fase preparatoria bajo la influencia de los *vota* y del control de las comisiones ejercido por la Curia. Después del colapso del Plan Döpfner, que había pretendido que se redujera la extensión de los considerados como esquemas menores, la maquinaria conciliar y los grupos de presión los mantuvieron vivos hasta que recibieron la aprobación final, a pesar del hecho de que esos documentos eran un poco repetitivos y estaban insuficientemente desarrollados. Cabría preguntarse si, en el caso de que el Concilio hubiera actuado de manera diferente con respecto a esos textos,

22. Lo hizo así en la *Apostolica sollicitudo*, del 15 de septiembre de 1965. Cf. el proyecto en *De coetu seu consilio centrali*, que fue redactado en el otoño de 1964 por el grupo que representaba a las conferencias episcopales; hay un informe sobre él en: P. C. Noël, *Le travail post-conciliaire: Les attentes du groupe de la «Domus Mariae» et l'organisation de l'après-concile*, en *Volli di fine Concilio*, 267-308.

habría podido dedicar más atención y energía a la producción de un texto más satisfactorio para la constitución pastoral, cuya redacción estuvo dominada, en cambio, por la premura y la carrera contra el tiempo.

Parece que estas consideraciones se hallan en contradicción, al menos a primera vista, con los resultados de las votaciones finales. De hecho, al ocuparse de todos los textos que se les habían presentado para su aprobación definitiva, los padres dieron unánimemente su consentimiento, sin vacilaciones, aunque en su interior se sintieran considerablemente insatisfechos, sobre todo con respecto a algunos documentos. Muchos de los padres insatisfechos expresaron sus críticas hasta el final mismo, pero entonces votaron a favor de los textos, con una especie de autocensura: tenían miedo de que un voto negativo pudiera ensombrece la «atmósfera» del Concilio y se volviera contra ellos mismos, cuando se llegara a la aprobación de documentos que les resultaban muy queridos. El cansancio y el deseo de llegar al final desempeñaron un papel importante, ayudados (al menos en algunos casos) por los grupos de presión existentes en el interior del Concilio mismo. Como es bien sabido, la influencia del grupo de obispos procedentes de las órdenes religiosas y de las misiones fue intensa. Quizá fueran éstas las señales de un desvanecimiento gradual del espíritu conciliar que había nutrido el compromiso y la entrega de muchos obispos durante los períodos anteriores.

El plan de Pablo VI de dar solemnidad a la finalización del Concilio mediante una liturgia especial el 8 de diciembre de 1965, incluía la proclamación de siete «mensajes» en nombre del Concilio, a pesar de que el Concilio no los había redactado ni aprobado²³. Los destinatarios a los que pretendían dirigirse tales mensajes eran siete categorías de personas: gobernantes, intelectuales y científicos, artistas, mujeres, obreros, indigentes, enfermos y personas que sufrían, y los jóvenes. Una comparación con el conciliar «Mensaje a la humanidad», del 20 de octubre de 1962, sugiere algunos pensamientos. En 1965 los padres, después de un proemio breve y general, preferían dirigirse no a la humanidad, sino a «categorías» (para utilizar el lenguaje típico de la doctrina social de la Iglesia). Es decir, el interés dominante era el identificar a los interlocutores en el diálogo con la Iglesia, pero la identificación de los demás era sustancialmente ajena a la constitución pastoral que había sido aprobada tan sólo el día anterior. La inspiración profética de 1962 parecía que se había desvanecido también. ¿El «acontecimiento» era ya cosa del pasado?

En la misma ocasión se anunció la retirada recíproca de las excomuniones que desde el año 1054 habían separado a las iglesias de Roma y de Constantinopla. Ambas iglesias volvían a ser hermanas. A pesar de su carácter ceremonial como acción retrospectiva, el peso simbólico de la retirada fue grande. La finalidad era reafirmar los compromisos ecuménicos que querían estar en conformidad con el pronunciamiento original de Juan XXIII, compromisos que se hacían realidad mediante el decreto *Unitatis redintegratio* y la importante participación en el Concilio de observadores procedentes de otras iglesias que no eran la Iglesia católica romana. En este caso, la acción fue madurando de nuevo dentro del clima del Concilio, y habría sido unimaginable unos cuan-

23. DC 63 (1966) cols. 51-60. Cf. C. Soetens, *Les messages finaux du Concile*, en *Volti di fine Concilio*, 99-112.

tos años antes. Sin embargo, resultaba difícil augurar si iba a seguir siendo una acción «histórica», o si iba a ser la puerta que condujera a ulteriores avances hacia la restauración de la plena comunión entre ambas iglesias.

6. *Hacia el período posconciliar*

Ya durante las reuniones, el concilio Vaticano II había suscitado la cuestión de su autointerpretación con la mirada puesta en su recepción durante el período posconciliar²⁴. No pocas personas se encontraban cada vez más atentas al período posconciliar, tratando de determinar por varios medios el camino hacia el futuro proceso de recepción, o queriendo al menos marcar su dirección. Y así, la cuestión de la recepción se había suscitado ya con claridad durante los primeros días de diciembre de 1962, en vísperas del primer aplazamiento de la labor de la asamblea. Era un momento en que los padres se sentían preocupados por la continuidad entre la atmósfera creada durante las ocho primeras semanas y la atmósfera que iba a marcar la reanudación de sus tareas, la cual estaba prevista para unos cuantos meses más tarde y –probablemente– durante el pontificado de otro Papa.

El día 8 de diciembre de 1962, en la homilía que marcaba el final del primer período conciliar, Juan XXIII habló de «los saludables frutos del Concilio», frutos que redundarían no sólo en favor de los católicos, sino también de «todos nuestros hermanos que se llaman a sí mismos cristianos» y, desde luego, de todos los seres humanos. «La diligente aplicación de los decretos del Concilio... será verdaderamente el nuevo Pentecostés que hará que la Iglesia florezca... Será un nuevo paso adelante hacia el reino de Cristo»²⁵. Es digno de tenerse en cuenta que, al describir el período posconciliar, el Papa empleara las mismas imágenes que había utilizado para el Concilio –«nuevo Pentecostés», «paso adelante»– y que contemplara el período posconciliar dentro de la misma perspectiva universalista del conjunto de toda la humanidad²⁶.

24. G. Routhier escribió algunas páginas interesantes sobre la atención que el Vaticano II prestaba a su propia recepción: *Reception in Current Theological Debate*, en H. Legrand-J. Manzanares-A. García y García (eds.), *La recepción y la comunión entre las iglesias*, Salamanca 1997, 17-52. Noël realiza un enfoque más analítico en *Le travail post-conciliaire*, 267-308.

25. Secretaría general del Concilio, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Editio typica, Città del Vaticano 1966, 889-891.

26. Cuando Juan XXIII anunció un Concilio el día 25 de enero de 1959, anunció también una revisión del Derecho Canónico como resultado de los futuros decretos del Concilio. En realidad, el Concilio no impuso a la Iglesia un programa de revisión dictando normas claras, distintas y vinculantes. Esto explica el carácter desesperado del intento de traducir los decretos conciliares a un nuevo Código de Derecho Canónico, intento que, por definición, estaba destinado a ser una reflexión inadecuada. Cf. E. Corecco, *Aspects of the Reception of Vatican II in the Code of Canon Law*, en G. Alberigo, J.-P. Jossua y J. A. Komonchak (eds.), *The Reception of Vatican II*, CUA Press, Washington 1987, 249-296. Es significativo que esa inadecuación se reconociera oficialmente en el documento de 1983, titulado *Sacrae disciplinae leges*, que acompañaba a la publicación del nuevo Código: «Aunque... es imposible traducir perfectamente a un lenguaje canónico la imagen conciliar de la Iglesia, sin embargo, el Código debe hacer referencia siempre a esa imagen como al ejemplo primordial cuyas líneas debería expresar el nuevo Código en la medida en que sea posible por su misma naturaleza».

Durante el debate sobre la reforma litúrgica, aparecieron con especial claridad dos preocupaciones primordiales acerca del período posconciliar: la primera era la necesidad de crear un órgano central *ad hoc*, distinto de la Congregación curial para los ritos, para que aplicase la reforma; la segunda era la competencia primordial de la Conferencia episcopal en todo, con excepción de los principios más generales. El resultado fue la creación en 1964 del Consejo para la aplicación de la constitución sobre la sagrada liturgia (el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*)²⁷, que sería el prototipo de otros órganos centrales creados durante el período posconciliar. El criterio hermenéutico era inequívoco: para que se asimilaran los resultados del Concilio, eran precisos nuevos y apropiados instrumentos institucionales.

Análogamente, durante la elaboración de los diversos decretos conciliares, se sintió la preocupación por determinar las premisas que orientaran su recepción. Así sucedió con los documentos sobre los medios de comunicación social²⁸, sobre el apostolado de los laicos²⁹, sobre los problemas de la justicia y de la paz³⁰, e incluso sobre la reforma de la Curia romana³¹.

Se sintió aún mayor interés por el problema central del ecumenismo, preocupándose los padres de que la Secretaría para la unidad de los cristianos, creada por Juan XXIII, pudiera continuar su labor específica después de la conclusión del Concilio³² y fuera capaz principalmente de elaborar un directorio ecuménico. La Secretaría para los no cristianos y la Secretaría para los no creyentes siguieron existiendo también después del Concilio.

Incluso durante el período preparatorio y más tarde durante los debates sobre la Iglesia, muchos padres conciliares deseaban que se creara un órgano episcopal que colaborase y compartiera la responsabilidad con el obispo de Roma a la hora de adoptar decisiones importantes acerca de la Iglesia universal. Vestigios de esta perspectiva quedaron no sólo en el decreto *Christus Dominus*, sino también en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Se deseaba que, después del Concilio, la función del papado, que había ido quedando cada vez más acentuada, quedara equilibrada por la institución de un

27. El día 10 de octubre de 1963 se afirmó la necesidad de una ley transitoria que rigiera la reforma litúrgica (HV 3, 64-65 y 209-210). A. Bugnini fue nombrado secretario de la comisión para la aplicación de la constitución litúrgica (*ibid.*, 215-221). El 26 de enero de aquel mismo año se creó una comisión. El 26 de septiembre de 1964 se publicó la instrucción *Ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandum*, que estaba firmada por Lercaro, presidente del consejo, pero también por Larraona, prefecto de la Congregación para los Ritos. Más tarde se publicaron muchas más disposiciones, relativas a la aplicación de la reforma.

28. *Inter mirifica*, n° 19; Secretaría para los medios de comunicación social.

29. *Apostolicam actuositatem*, n° 26; Secretaría para el laicado.

30. *Gaudium et spes*, n° 90; Secretaría para la justicia y la paz.

31. *Christus Dominus*, n° 9. El decreto disponía la composición de directorios para la cura de almas (n° 44). El 6 de agosto de 1966, se publicó un complejo «motu proprio», *Ecclesiae sanctae*, en el cual *Normae ad quaedam exsequenda ss. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur*; estas normas se referían a los decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* y *Ad gentes*. En *Catholicam Christi ecclesiam*, del 6 de enero de 1967, se fijaban normas para la aplicación del Decreto sobre el apostolado de los laicos y la constitución *Gaudium et spes*.

32. Cf. M. Velati, *Paolo VI e l'ecumenismo*, un informe leído en el Coloquio de Brescia de 1998 (en curso de publicación).

órgano colegial que ayudase habitualmente al Papa. Sabemos que tales deseos encontraron un eco en la decisión adoptada por Pablo VI de establecer el sínodo de obispos.

Un caso diferente de «hipoteca hermenéutica» se produjo en el otoño de 1964, durante la Semana Negra, cuando Pablo VI decidió añadir una *Nota explicativa praevia* al informe de la Comisión Doctrinal del Concilio sobre las últimas modificaciones introducidas en el capítulo tercero de la Constitución sobre la Iglesia. Como el mismo título indica, los promotores de la nota trataban de establecer de antemano un principio de interpretación, aun antes de que el Concilio hubiera aprobado la *Lumen gentium*³³.

Finalmente, en la homilía pronunciada en la solemne sesión del 18 de noviembre de 1965, Pablo VI dedicó una extensa sección a la «aplicación del Concilio» y a la «perspectiva que había que adoptar durante el período posconciliar»³⁴. En aquella ocasión, el Papa decidió acentuar la gran diferencia existente entre la atmósfera que reinaba durante el Concilio («un tiempo en el que había que arar y remover la tierra») y la que reinaba en el período posconciliar («un tiempo de cultivo organizado y positivo»). Lo de «arar» y «cultivar» caracterizan muy bien los dos períodos, pero lo sorprendente es la distancia y, potencialmente, la contradicción entre las dos actividades: la de remover el suelo y la de cultivar. Esta manera de leer los textos fue formulada cuando el Vaticano II se hallaba todavía en marcha. ¿Las frases serían un eco de la preocupación alarmante expresada ya por Montini en el año 1959³⁵ y de las intenciones del papa Pablo VI de normalizar las cosas?

Es verdad que luego, en la homilía, el Papa expresó su empeño por crear órganos que supervisaran la aplicación de las decisiones del Concilio, con especial atención a las conferencias episcopales y a un intenso deseo de que reinara una atmósfera de comunión en la labor de aplicación del Vaticano II. En opinión del Papa, el Concilio había suscitado tres reacciones diferentes. «La primera fue de entusiasmo... un ensueño casi mesiánico... Siguió una segunda fase: la de la aplicación efectiva del Concilio... una labor que originaba problemas». Finalmente, Pablo VI vio la llegada de «la tercera fase: termina la discusión, comienza la comprensión».

En la alocución pontificia se hallaba singularmente ausente cualquier perspectiva de sinodalidad; incluso el *aggiornamento* significaría desde ahora en adelante «una sabia penetración en el espíritu del Concilio y una aplicación activa de sus normas»³⁶. El Concilio había transmitido mensajes y abierto canales para el diálogo; el papado –más que el pueblo de Dios– los habría recogido y gestionado.

Unos cuantos días antes, Yves Congar había anotado en su diario, con notable ingenuidad, que «la gente habla sobre el Concilio y el período posconciliar, acerca del cual muchos sienten preocupación. ¿Cómo irán las cosas? ¿Qué estructuras habrá y qué co-

33. HV 4, 357-415.

34. Secretaría general del Concilio, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, Editio typica, 1044-1057. Pablo VI se había referido ya antes a la «aplicación del Concilio» y había afirmado que la aplicación de los decretos del Concilio exigiría la institución de una serie de comisiones posconciliares. El día 16 de noviembre, el Grupo de la Domus Mariae había enviado a Pablo VI una carta sobre las ventajas de crear comisiones posconciliares; cf. Noël, *Le travail post-conciliaire*, 203-308.

35. HV 1, 32.

36. AS IV/6, 689-695.

misiones actuarán? ¿Cómo se conservará el espíritu del Concilio en las altas esferas y también en los obispados?». El dominico francés lo vio con mucha claridad: según él, «el Concilio había logrado fructificar, debido en gran medida a la contribución de los teólogos. El período posconciliar conservará únicamente el espíritu del Concilio si se asimila y hace suya la labor de los teólogos»³⁷.

El 3 de enero de 1966, antes de transcurrido un mes desde el final del Concilio, el «motu proprio» *Finis Concilio* creaba una estructura paralela a la de varias de las comisiones conciliares. Concretamente se instituyeron cinco comisiones posconciliares: la de los obispos, la de los religiosos, la de las misiones, la de la educación y la del laicado. Todas estaban constituidas por miembros de las correspondientes comisiones conciliares. De igual modo, la nueva comisión central «para la labor posconciliar de coordinación y para la interpretación del Concilio» estaba integrada por los miembros del Consejo de presidentes y por la Comisión de Coordinación del Vaticano II³⁸. Pero no se instituyó ninguna comisión posconciliar que correspondiera a la Comisión Doctrinal del Vaticano II. Los problemas doctrinales volvían a ser de la competencia directa del Santo Oficio, que había sido preservada celosamente.

No puede pasar inadvertida la importancia de los hechos enumerados. Todos los pasos que se dieron estaban inspirados por la preocupación de determinar de antemano los criterios y las instituciones que habrían de dirigir tanto la interpretación como la aplicación de los decretos conciliares. Eran señales de la voluntad de la asamblea conciliar y de la Sede Apostólica de que tales decisiones tuvieran seguimiento, aunque difícilmente había alguien que tuviera ideas claras en esta esfera. Al mismo tiempo, era evidente la opción romana de que la aplicación tuviera su punto de origen en el centro. La elección hermenéutica implícita estaba transparentemente clara: en primer lugar, el Vaticano II estaba reducido entera y únicamente al cuerpo de sus decisiones; en segundo lugar, esas decisiones debían ser seguidas en la medida en que pudieran ser situadas dentro del marco existente del catolicismo y, sobre todo, de su centro romano.

La década que siguió al final del Vaticano II estuvo dominada por una comprensión mecánica de su recepción, comparable a la que había caracterizado al período posterior al tridentino: el conocimiento y los comentarios de los textos relativos a las decisiones finales del Concilio. Los volúmenes que contienen tales comentarios (que comenzaron a publicarse en los principales idiomas, incluso cuando el Concilio estaba aún en marcha) constituyen una respetable biblioteca³⁹. En la mayoría de los casos, los comentarios estaban escritos por teólogos que habían participado directamente en la redacción de los textos conciliares, de tal modo que los comentarios eran más que nada una interpretación desde el punto de vista de quienes los habían redactado⁴⁰.

37. JCongar, 7 de noviembre de 1965; II, 465.

38. AAS 58 (1966) 37-40; cf. *Anuario pontificio* 1966, 1108-1122.

39. Los ejemplos más autoritativos son las dos obras sobre la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes* publicadas por G. Baraúna; los tres volúmenes que el *Lexikon für Theologie und Kirche* dedicó a los decretos del Vaticano II y finalmente los volúmenes, uno para cada documento, que Congar publicó en la serie «Unam Sanctam».

40. A esta categoría pertenece primerísimamente el comentario de G. Philips, *Lumen gentium: L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen gentium»*, 2 vols., Paris 1967.

Una primera fase del período posconciliar estuvo dedicada a la simple lectura de los documentos, es decir, a una identificación de sus diversos contextos mediante un estudio muy objetivo y casi literal de los mismos, pero sin intentos de efectuar una interpretación sistemática de ellos. Una segunda fase estuvo dedicada a una lectura más sistemática, que trataba de extraer sus principales líneas de fuerza que cruzaban toda la serie de documentos⁴¹. Sin embargo, resultaba difícil iniciar una nueva fase, en la cual se trataba no sólo de captar para su aplicación las líneas clave del pensamiento y de las instrucciones contenidas en el acontecimiento conciliar y en sus decretos, sino también de deducir de ellas una dirección global basada en un enfoque histórico del Concilio. Para decirlo con otras palabras, no resultaba fácil ir más allá de los distintos documentos y más allá de un estudio analítico de los mismos, a fin de contemplarlos en una visión global que los combinara a todos ellos.

A nivel concreto, incluso mientras se estaba desarrollando el Concilio, y más todavía inmediatamente después de su conclusión, algunas personas expresaron un deseo impaciente de recepción del Concilio, y otras manifestaron una actitud de pesar y de disgusto por las consecuencias de éste. Hasta comienzos de los años setenta no se escuchó un rechazo radical del Vaticano II⁴².

Incluso mientras el Concilio seguía desarrollándose en Roma, la Conferencia episcopal brasileña trazó un plan quinquenal, denominado «Plan pastoral general», a fin de «establecer los medios y las condiciones necesarias para que la Iglesia brasileña se ajustara lo antes posible y lo más completamente posible a la imagen que el Vaticano II había trazado de la Iglesia»⁴³. Muchos otros episcopados anunciaron sus programas para la recepción, haciéndolo de varias formas. En Francia, los obispos de regiones o de distintas diócesis se centraron en una diversidad de temas: «La hora del laicado», «La vestidura sacerdotal», «El período posconciliar de las almas», «¿Adónde nos lleva el posconcilio?»⁴⁴. El episcopado español, mientras se hallaba todavía en Roma, dirigió una carta pastoral al clero y a los fieles, exhortándolos «al cumplimiento de los decretos conciliares, sin inmovilismo y sin excesivo celo por introducir novedades»⁴⁵. El episcopado centroafricano acentuó la necesidad del compromiso de los laicos en favor del desarrollo, de la formación de comunidades cristianas y de la difusión del Evangelio⁴⁶. Los obispos de Sudáfrica, en su carta colectiva, acentuaron la importancia de la *Gaudium et spes* para la eliminación del *apartheid* y de toda clase de discriminación⁴⁷. El episcopado alemán, en su reunión anual de 1966 en Fulda, redactó igualmente una carta colectiva, exhortando a la progresiva asimilación del Concilio dentro de la perspectiva de la renovación de la Iglesia⁴⁸.

41. Cf. los tres volúmenes publicados por R. Latourelle, *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987.

42. Cf. D. Menozzi, *Opposition to the Council (1966-1984)*, en *The Reception of Vatican II*, 325-348.

43. El 12 de octubre de 1965, esos obispos pensaron en redactar un *Manifesto di fine del Concilio*; las diversas partes del plan pastoral se hacían eco de los diversos documentos conciliares (cf. Marques, *Plan d'ensemble*, y O. Beozzo, *Igreja no Brasil – o Planejamento pastoral em Questão*: REB 42 [1982] 465-505).

44. DC 63 (1966) 653-656.

45. *Ibid.*, 701-709.

46. *Le laïc africain au lendemain du Concile*: DC 63 (1966) 1603-1610.

47. *Lettre des évêques d'Afrique du Sud sur l'apartheid* (26 de julio de 1966): DC 63 (1966) 1609-1616.

48. *Les évêques allemands et l'après Concile* (30 de septiembre de 1966): DC 63 (1966) 2049-2053.

A comienzos de 1966, Pablo VI pensó que era oportuno, por su parte, instar a la Curia romana a que superara sus reservas con respecto a las directrices adoptadas por el Concilio⁴⁹. Instó también al episcopado italiano a adoptar una actitud positiva hacia los decretos conciliares⁵⁰.

7. *Del Vaticano II al período posconciliar: contexto y condiciones para la recepción*

Los padres que abandonaron Roma a finales de 1965 ¿encontraron un mundo diferente del mundo de octubre de 1962? ¿Había cambiado el contexto de la vida cristiana y de la actividad de la Iglesia?

No había transcurrido mucho tiempo, menos de cuarenta meses, y la mayoría de los que habían estado presentes en la apertura del Concilio se hallaba todavía en escena. Sin embargo, la vida había continuado su curso. Personalidades destacadas, de la talla de Juan XXIII en Roma y de Kennedy en Washington, habían fallecido, y Jruschev no se encontraba ya en Moscú. La conquista del espacio se había desarrollado en grandes proporciones; por primera vez se habían enviado sondas espaciales a la Luna, mientras que otras habían sido enviadas a Marte, y astronautas se habían paseado por el espacio. Parecía que la Guerra fría se estaba endureciendo y se difundía por todo el mundo. En Oriente la República Popular China había hecho explotar su primera bomba atómica, rompiendo el monopolio de Occidente y de los Soviets. En China había comenzado también la Revolución cultural y parecía que en aquel tiempo constituía la cumbre del poder subversivo. Mientras tanto, en el Sudeste asiático el conflicto de Vietnam se intensificaba, según iba incrementándose la intervención militar de los Estados Unidos de América. Esta intervención originó una creciente oleada de reacciones entre los jóvenes; las manifestaciones en las grandes universidades norteamericanas fueron más allá de la protesta contra la intervención de su propio país e iniciaron una época de protestas radicales que se extendieron por todo Occidente.

En Asia había estallado la guerra entre la India y Pakistán; había pasado ya la era de Gandhi. El Estado de Israel se había asentado ya firmemente en Palestina, pero generaba un creciente desasosiego entre los palestinos. Mientras todo el continente africano continuaba saliendo de la época colonial, en Argelia un golpe de Estado contra Ben Bella introdujo un largo y trágico período de terrorismo en una zona islámica clave. Finalmente, en América Latina comenzó un período de regímenes militares dictatoriales, que estaban apoyados más o menos directamente por las dictaduras que habían sobrevivido en España y en Portugal⁵¹.

Los países no alineados, es decir, aquellos que se situaban al margen de los bloques ideológicos acaudillados por los Estados Unidos y por la Unión Soviética, vivían en una

49. Pablo VI en San Juan de Letrán el 23 de abril de 1966: DC 63 (1966) 865-870.

50. Cf. G. Alberigo, *La Chiesa italiana tra Vaticano II e nuovo millennio*, en *Il Vaticano II nella Chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi 1985, 43-67.

51. Observadores fiables mantenían que importantes grupos, en los Estados Unidos de América, habían apoyado también ese tipo de regresión política.

atmósfera de «tercermundismo» y de «subdesarrollo» y serían identificados luego como «el Mundo del Sur». La vigorosa recuperación económica que se estaba produciendo ahora en los países del Atlántico no hacía más que intensificar drásticamente las diferencias existentes entre el Norte y el Sur.

La *Ostpolitik* con la que el Vaticano, el centro del catolicismo, estaba invirtiendo su tradicional actitud de intransigente oposición al mundo soviético, había comenzado ya, pero todavía no había llamado la atención de la opinión pública. Sin cesiones doctrinales, la distinción que Juan XXIII hacía entre ideologías y grandes movimientos históricos estaba comenzando a producir sus frutos. La iniciativa que él había confiado originalmente al nuncio Mons. Lardone continuó con Mons. Casaroli.

Será siempre difícil determinar hasta qué punto eran conscientes de estos cambios profundos los obispos que regresaban a sus diócesis. Lo cierto es que el mundo que ellos habían dejado atrás en 1962, cuando comenzaron la aventura del Concilio, había cambiado radicalmente, y esto hacía que todos tuvieran que afrontar problemas y retos inesperados, que corrían el peligro de hacer que los decretos conciliares quedasen anticuados, y fueran productos de un contexto cultural y social que estaba cambiando rápidamente.

La experiencia de la aplicación-recepción de esos decretos comenzó cuando el Concilio estaba todavía en curso, y lo hizo como resultado de la aprobación y la promulgación de la constitución sobre la liturgia a finales del segundo período. Esa constitución fue un texto de excepcional interés, que sacó a la luz muchos de los problemas que originarían turbación durante el período postconciliar⁵². Unos cuantos meses después de instituido el Consejo, el Papa pensó que era conveniente especificar que él lo había establecido para que estudiara la aplicación de la reforma litúrgica según las normas apropiadas, que eran las dictadas por la Santa Sede. La instrucción *Ad exsecutionem constitutionis de sacra liturgia*⁵³, firmada por Lercaro pero también por Larraona, hizo ver con claridad la intención del Papa de seguir un criterio mixto, es decir, el de confiar la coordinación de la aplicación de la renovación litúrgica a una comisión posconciliar, pero que estuviera acompañada por la preexistente congregación curial.

Aunque esto pudo haber sido un enfoque fructífero, sugerido por el deseo de combinar el impulso conciliar con la experiencia anterior, condujo de hecho a un ininterrumpido conflicto que mantuvo las tensiones existentes dentro de la Comisión conciliar, que había originado obstáculos para la redacción de la constitución. El conflicto acabaría por obra de Pablo VI, cuando el Consejo posconciliar fue absorbido por la congregación curial, poco después de finalizado el Vaticano II.

A pesar de que esta situación de nudo sería un tropiezo en el camino de la reforma litúrgica, no cabía duda alguna de que el epicentro de la renovación no se encontraba en Roma sino en la «periferia», en el pueblo de Dios congregado en comunidades locales. La constitución conciliar había confiado la mayor responsabilidad por la reforma a las conferencias episcopales, y los fieles debían comprometerse a hacerse cargo de ella en

52. Cf. HV 3, 209-221.

53. Instrucción *Inter Oecumenici* para aplicar debidamente la constitución sobre la liturgia (24 de septiembre de 1964), en *Documents on the Liturgy 1963-1979: Conciliar, Papal, and Curial Texts*, Liturgical Press, Collegeville MN 1982, 88-102.

nombre de la *participación activa*, que constituía el tema central de toda la constitución. No sólo en las zonas en que el movimiento litúrgico había allanado el camino para la renovación, sino también en aquellas otras en que seguía habiendo resquicios, la *Sacrosanctum concilium* dio origen a un gran interés popular e inspiró infinidad de iniciativas locales⁵⁴.

Esta actividad dinámica, que –al menos en parte– era inesperada, daba testimonio de la enorme expectación con que se aguardaban los decretos conciliares, cuando éstos ofrecían la posibilidad de una renovación real y de una participación activa por parte de los cristianos corrientes. Deseos fomentados desde hacía mucho tiempo, pero siempre decepcionados, por fin se veían satisfechos ahora. Al menos en algunos casos, esa larga espera explica por qué la recepción halló expresión en formas espontáneas pero desordenadas, originando algunas alarmas y proporcionando a algunos enemigos de la renovación la oportunidad de expresar sus temores y de denunciar lo que consideraban una subversión de la tradición.

La experiencia de la reforma litúrgica mostró como la recepción del Vaticano II sería diferente según fueran las situaciones preconciliares particulares y según la diversidad de las circunstancias en el tiempo en que terminó el Concilio⁵⁵. En los Países Bajos, por poner un ejemplo, donde se hallaban especialmente difundidas las energías ecuménicas y la impaciencia debida al estancamiento preconiliar, el impulso dado por el Concilio se recibió profundamente y de modo extenso. En zonas bastante diferentes y distantes, en Latinoamérica, por ejemplo, el mensaje conciliar llegó como un novedoso estímulo que no encontraría respuesta adecuada sino algunos años más tarde, en 1968, cuando el episcopado celebró su asamblea general en Medellín.

Así como el Vaticano II había sido una síntesis de contribuciones muy diferentes, también suscitó ahora ecos diversos en iglesias destinadas a asimilarlo. La suposición de que habría una aplicación organizada y uniforme, dirigida por Roma, igual que la que se había intentado en el siglo XVI en Trento, no aparecía precisamente en el horizonte, aunque seguía siendo muy querida en Roma. Desde este punto de vista, el deseo conciliar de la creación de órganos posconciliares era ambiguo. Las cosas habrían sido diferentes si la adaptación de la Curia romana hubiera proseguido al espíritu y a los impulsos del Concilio. Tendría que haber habido una reforma de la Curia, asunto que el Papa sustrajo a la competencia del Concilio y que fue dictada luego por el mismo Pablo VI (y más tarde por Juan Pablo II) sin visibles cambios estructurales⁵⁶. Si, por otro lado, la gente imaginaba que estructuras centrales posconciliares pudieran dirigir la recepción, no sólo se exponían a quedar decepcionados, sino que además estaban adoptando un punto de vista eclesiológico neocentralista y, por tanto, inconsecuente con el Vaticano II. El comienzo de la reforma litúrgica mostraba lo impracticable que resultaba semejante rumbo.

54. Cf. HV 3, 404-419.

55. Cf. *Convegno delle Commissioni nazionali di liturgia 1984*, Padova 1985; P. Marini publicó una importante serie de artículos en «Ephemerides liturgicae» (1999) sobre los primeros pasos que se dieron en la reforma litúrgica.

56. Cf. G. Alberigo, *Fedeltà e creatività nella ricezione del concilio Vaticano II: Criterii ermeneutici*. CrSt 21 (2000) 383-402.

Esta experiencia daba ya testimonio de que el Vaticano II, de conformidad con el sello que le había marcado Juan XXIII, era leído e interpretado como una directriz que gozaba de la máxima autoridad, dada al pueblo cristiano para que se comprometiera a un *aggiornamento* que se produciría mediante una comparación de las enseñanzas del Evangelio con las exigencias del marco social: un *aggiornamento* realizado por vía pastoral y que, por tanto, buscaba elementos en común más que elementos que dividiesen, y que se realizara con respeto hacia la libertad; un *aggiornamento* que tuviera como fines la *koinonía* y el testimonio. Los aspectos mundiales de cosas que el Vaticano II había estado considerando cada vez más, implicaban una recepción que permitiera variados ritmos, estilos y repercusiones. Una coordinación de la recepción no podía ambicionar sino la promoción de un intercambio de información y experiencias que señalaran los excesos que amenazaban la comunión y que realzara la gradual formación del mosaico, la «sinfonía» constituida por la Iglesia posconciliar.

La Iglesia del período posconciliar se veía también abordando problemas sobre los que el Concilio había acordado no decir nada, desde la cuestión sobre los fines del matrimonio y la paternidad responsable hasta el celibato sacerdotal. El cardenal Léger, movido por la preocupación apostólica, daba testimonio de la situación en una carta dirigida a Mons. Colombo. Después de dejar constancia de su propia lealtad al Santo Padre, el cardenal canadiense escribía:

Usted sabe que el mundo espera de la Iglesia una respuesta a este problema que atormenta a tantas conciencias. Puesto que se ha instituido una comisión especial para estudiar esta cuestión, nosotros hemos depositado nuestra confianza en las decisiones que procedan de ese órgano. Es evidente que el Santo Padre tiene siempre el derecho a intervenir en el curso de un Concilio y que sus enseñanzas han de ser recibidas con respeto. Pero... la manera de la transmisión, en el estilo algo ininteligible de la Curia romana, no fue capaz de facilitar el diálogo... Esta comisión debería haber tenido la libertad que tiene la Secretaría para la unidad al redactar esquemas sobre el ecumenismo y la libertad religiosa... La historia nos enseña que algunas doctrinas que fueron impuestas vigorosamente durante siglos, han recibido ahora diferentes interpretaciones a causa de los cambios sociológicos que se han producido...

Todo el problema del control de la natalidad debería estudiarse muy atentamente a la luz de la historia. Y yo espero que algún día la Iglesia, aun permaneciendo fiel a la tradición del Magisterio en la interpretación del derecho natural, será igualmente capaz de calmar las conciencias de miles de cristianos, a quienes la rigidez de la doctrina aparta algunas veces de la práctica de su religión, y espero que miles de familias puedan seguir viviendo su fe con confianza en la misericordia de Dios...

Está claro que hemos de prohibir lo que es contrario a la dignidad del sacramento del matrimonio, pero debemos acentuar, sobre todo, la necesidad de una extensa formación de las parejas que se han prometido en matrimonio y de los esposos cristianos, a menos que queramos hacerles caer en las «redes de Satanás», como hace notar san Pablo, imponiéndoles métodos que pueden conducir fácilmente a la ruptura del hogar, a la tentación del adulterio y, sobre todo, a la muerte del principio vital que existe en todo matrimonio, a saber, el amor recíproco⁵⁷.

57. Documentos de Naud, 119. Debo el conocimiento de este documento a la amabilidad de G. Routhier.

El trauma que se experimentó en todo el mundo cristiano con la publicación de la *Humanae vitae* en 1968 acentúa lo clara que había sido la visión anticipada de Léger.

La recepción del Vaticano II fomentó un clima de libertad responsable en muchísimos episcopados y en numerosísimas comunidades, pero no produjo un núcleo de líderes, un «partido del Concilio». Tampoco la revista teológica *Concilium* fue capaz de estimular una coherente penetración en lo que el Concilio había afirmado, porque esta revista adoptó muy pronto la línea de mirar más allá del Vaticano II, en lugar de asimilar los impulsos dados por él.

8. Actitudes ecuménicas a la finalización del Concilio

Por medio de sus observadores, las iglesias y comunidades no católicas romanas habían prestado cuidadosa atención durante el desarrollo del concilio Vaticano II⁵⁸. De la misma manera, siguieron con gran interés la delicada transición al período posconciliar. Como Lukas Vischer observa al final de su capítulo en el actual volumen, «en casi todas las iglesias surgió un nuevo debate sobre cómo la comunión de las iglesias podría hallar una expresión visible a nivel universal».

Unas cuantas semanas después de la finalización del Vaticano II, el metropolitano Nikodim de Leningrado concedió una entrevista en la que manifestaba una visión positiva del Concilio, añadiendo su convicción de que en el futuro podría esperarse una atmósfera de cooperación entre Roma y las demás iglesias⁵⁹. Los Viejos Católicos, por su parte, dedicaron una carta pastoral al Concilio recién terminado⁶⁰. De mayor interés todavía fue el extenso informe que L. Vischer escribió para el comité central del Consejo Mundial de Iglesias⁶¹. En opinión de Vischer, merecía considerable interés el directorio sobre el ecumenismo, compuesto por la Secretaría para la unidad de los cristianos; estaba inspirado por el deseo de estimular el espontáneo desarrollo del impulso ecuménico, al mismo tiempo que evitaba establecer directrices excesivamente rígidas.

Sin embargo, en la misma ocasión Vischer expresaba también su preocupación por la desigual asimilación de ese impulso en el seno del catolicismo, por el posible predominio del *aggiornamento* interno sobre el compromiso ecuménico, y por el peligro de que el Decreto conciliar sobre el ecumenismo se entendiera como un punto de llegada en lugar de como un punto de partida. El informe terminaba con la afirmación de que «el Vaticano II era un acontecimiento que hacía que se avergonzaran las expectativas demasiado estrechas» que siguieron al primer anuncio del Concilio. En vez de eso, el Concilio constituía un reconocimiento inequívoco de la importancia profética de la iniciativa de Juan XXIII.

⁵⁸. Cf. A. Birmelé, *Le Concile Vatican II vu par les Observateurs des autres traditions chrétiennes*, en Melloni, *Volti di fine Concilio*, 225-264.

⁵⁹. Entrevista del 5 de enero de 1966, en SOEPI, 3/1966, 10.

⁶⁰. *Ibid.*, 10/1966, 8.

⁶¹. DC 63 (1966) cols. 529-560; hay un resumen en *Service oecuménique de presse et d'information* (SOEPI), 5/1966, 12-14.

El teólogo ortodoxo griego N. Nissiotis compuso un informe paralelo en la misma ocasión⁶². En opinión suya, el Concilio, que era un don de Dios a la Iglesia, había suscitado diferentes respuestas en las iglesias occidentales y en las iglesias orientales (en las que tuvo menores repercusiones). En todo caso, la aportación más importante del Vaticano II era mostrar el valor del sistema conciliar para la renovación de las iglesias cristianas.

Para decirlo con otras palabras, había comenzado una nueva fase de todo el movimiento ecuménico. La actitud positiva del catolicismo romano era la mayor novedad, una actitud que impulsaba a todos los demás a reconsiderar sus actitudes y su estrategia ecuménica. Pero aún más importante era el impulso que el Vaticano II daba a la búsqueda de la unión de los cristianos, presionando a todos para que abandonaran algo así como una aquiescencia pasiva a la situación presente.

9. Perspectivas para la interpretación del Concilio

El concilio Vaticano II era también un acto normativo al más alto nivel de autoridad. Sus constituciones, decretos y declaraciones habían sido aceptadas solemnemente por la asamblea plenaria y promulgadas por el romano pontífice, quien se había sentido identificado con el Concilio y quien, finalmente, había fijado una *vacatio legis*, el punto en el que cada texto llegaba a ser vinculante.

Después de los dos concilios anteriores, Trento y Vaticano I, habían surgido problemas en torno a la interpretación de las decisiones conciliares. Cuando la aplicación de las decisiones del concilio de Trento originó tensiones, se pensó que era necesario que de la interpretación se encargara un órgano romano creado *ad hoc*, que adoptó el nombre de Congregación del Concilio. Sin embargo, algunos siglos más tarde, cuando las conclusiones a que había llegado el Concilio de Pío IX dieron origen a interpretaciones insinuantes sobre el primado, no fue el Papa, sino un episcopado en pleno, el alemán, el que corrigió las interpretaciones forzadas de la cancillería prusiana. El Papa pensó que lo correcto era intervenir a su vez, aceptando y confirmando la interpretación dada por los obispos alemanes.

¿En qué sentido la interpretación del Vaticano II originaba problemas? La naturaleza, nada habitual, de las decisiones conciliares, por hallarse inspiradas por una perspectiva pastoral y por estar encaminadas a un *aggiornamento* y, por tanto, al evitar prescripciones o condenas rígidas y absolutas, significaban que no era posible recaer en modelos más antiguos de interpretación⁶³. Pero el 11 de julio de 1967, Pablo VI instituyó una comisión romana para la interpretación de los decretos⁶⁴.

62. SOEPI, 5/1966, 15-17.

63. El historiador H. Jedin acentuó la diferencia entre el concilio de Trento, que publicó cánones de condena, y el concilio Vaticano II que acentuó lo que une, aunque no había contradicción entre los dos concilios; cf. *Vatikanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte*, Köln 1968.

64. Cf. V. Carbone, *De Commissione decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, Napoli 1969. A partir de 1969, la competencia de esta comisión quedó limitada a las decisiones de la Santa Sede con respecto a la aplicación de los decretos conciliares. Después de 1984, esta comisión quedó absorbida por la Comisión para la interpretación del Código de Derecho Canónico.

Muy rápidamente comenzaron a circular «interpretaciones abusivas» del Concilio. Ya en 1965, Pablo VI intervino en la trigésima primera congregación general de los jesuitas para prevenirlos contra los peligros de una excesiva secularidad. En julio de 1966, el cardenal Ottaviani, que se hallaba al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, escribió una carta a los obispos, en la que enumeraba diez ámbitos en los que habían surgido interpretaciones abusivas⁶⁵. Unas cuantas semanas más tarde, el «motu proprio» *Ecclesiae sanctae* dictaba normas universales para la aplicación de los decretos sobre los obispos, los sacerdotes, los religiosos y las misiones⁶⁶.

En el año 1959, Juan XXIII había anunciado también la futura revisión del Código de Derecho Canónico. El final del Concilio hizo que este anuncio adquiriese especial actualidad y exigió que se prometiera una codificación que fuese respetuosa con el Vaticano II y que estuviera en armonía con él, una tarea que no resultó fácil ni fue llevada a cabo rápidamente.

El problema fue cómo interpretar las decisiones eclesiales que invitaban a aceptar la llamada al *aggiornamento* —¿era un *aggiornamento* que podía preverse como necesariamente distinto en diferentes zonas, caracterizadas por diferentes situaciones espirituales, culturales y sociales?—. Incluso el enfoque pastoral no podía menos de acentuar elementos diferentes en diferentes situaciones. Éste era, en esencia, el núcleo mismo de la materia que debía tratarse en el período posconciliar.

10. La conclusión del Concilio

Las emociones, las evaluaciones y las perspectivas abundaban entre los principales actores del Concilio (los obispos), entre los expertos y los observadores y entre todos los que habían seguido el curso del Concilio acompañándolo con sus propias expectativas⁶⁷. Incluso en medio de la satisfacción por haber regresado a casa, se sentía cierta nostalgia de la experiencia conciliar, la cual, independientemente del papel desempeñado por cada uno, se contemplaba como un acontecimiento de gran importancia, en el cual todos habían tenido ocasión de participar.

La finalización definitiva de la labor del Concilio producía un sentimiento de satisfacción, pero algunos padres temían que las decisiones conciliares pudieran generar repercusiones negativas, mientras que otros se sentían preocupados por lo débiles e incompletos que habían sido los textos aprobados⁶⁸, y otros, finalmente, esperaban que, después de cuatro años en que la Iglesia había vivido «en estado de Concilio», pudiera

65. AAS 59 (1966) 659-661.

66. *Ibid.*, 757-787.

67. No se hizo ninguna evaluación de los gastos en que incurrió un obispo normal en su asistencia a los cuatro períodos del Concilio. Es posible que, para muchos obispos, fuera una carga considerable que se añadía a los inconvenientes de vivir durante varios meses fuera de sus residencias habituales.

68. El 21 de octubre, A. Nicora escribía en su diario (Bolonia) que «el Concilio termina así bastante tristemente, sin haber tenido la energía de realizar el único acto que lo hubiera convertido desde entonces en la semilla vital para la vida del mundo: la canonización de Juan [XXIII]. Los obispos votan como lo harían muchas ovejas y vuelven a votar sobre esquemas acerca de los cuales habían ya votado».

regresarse ahora a un ritmo normal y más tranquilo. A diferencia de lo que había sucedido después de otros concilios, no se formó «un partido a favor del Concilio», ni siquiera cuando «un partido anticonciliar», creado por Mons. Marcel Lefebvre, rechazaba los decretos del Concilio.

En el momento en que los padres conciliares abandonaban Roma, parecía que la totalidad del Vaticano II se condensaba en los textos y en las decisiones que fueron recopilados rápidamente en un *corpus* y publicados y distribuidos extensamente⁶⁹.

Los expertos, algunos de los cuales habían soportado una carga excepcionalmente pesada, sobre todo en la atmósfera convulsa de este último período, se sentían aliviados finalmente de sus obligaciones⁷⁰. Un grupo de especialistas centroeuropeos terminó los preparativos para la publicación de la revista *Concilium*, que comenzó a editarse en diversas lenguas el año mismo de la terminación del Concilio, en el año 1965.

La mayoría de las evaluaciones de la prensa, aunque no todas, eran sustancialmente positivas; las críticas de la prensa conservadora se limitaban a algunas esferas. Y así, según R. La Valle en *L'Avvenire d'Italia*, el Concilio «puso en práctica una excepcional conjunción de lo humano y de lo divino, una conjunción que era más obvia, más estimulante y más convincente que muchas otras que nosotros hemos contemplado, pero que resultaban menos prometedoras, menos cautivadoras. Raras veces se le concedió a la Iglesia el llegar a ser un instrumento tan adaptable y transparente de los planes de salvación del Padre y de los frutos del misterio pascual de Cristo». En la misma ocasión, este autorizado comentarista añadía que

la Iglesia continúa, no obstante, viviendo en la historia e, incluso después de tal abundancia de gracias, no puede pronunciar su *Nunc dimittis, Domine...*, sino que, por el contrario, está llamada a una *regeneración* radical, por cuanto el término griego *metanoia* y el término latino *reformatio* significan un nuevo nacimiento. En este sentido y únicamente en este sentido es legítimo y justo hablar de un período posconciliar, es decir, de un período en el que la Iglesia entera realiza un gran esfuerzo comunitario para asimilarse y aplicarse la gracia, es decir, la revelación que salió a la luz en el Concilio. Si el hablar acerca de la Iglesia en el período posconciliar significara únicamente una fidelidad de los cristianos a un acontecimiento histórico, grande, desde luego, y solemne, pero que ya ha pasado y ha terminado, eso sería únicamente una ilusión senil y un fetichismo imperdonable. Lejos de eso, lo que se pide es la «vocación» que el Señor concedió a toda su Iglesia en el Concilio y por medio del Concilio. Por tanto, un com-

69. Secretaría general del Concilio, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes: Editio Typica*; S. Scatena, *La filologia delle decisioni conciliari*, en *Volti di fine Concilio*, 53-97, hizo ver las deficiencias de esta *editio typica*. Algunas veces hubo descuidos, otras veces se consignaron intervenciones que habían tenido lugar después de las votaciones definitivas o incluso después de la disolución del Concilio. Se debían frecuentemente al ritmo convulso de las últimas semanas, pero algunas veces muestran la determinación de modificar lo que el Concilio había dicho. Cf. también U. Betti, *A propósito degli «Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II»*: *Antoniana* 96 (1981) 3-42.

70. Al final de su diario Semmelroth observaba: «El Concilio está terminando, pero los impulsos que él da determinarán la vida de la Iglesia. Estoy contento de que hayan terminado los trabajos. Pero estoy profundamente agradecido a Dios porque he podido participar en ellos. He sacado mucho provecho de mi labor» (TSemmelroth, 8 de diciembre de 1965).

promiso que tiene que ver principalmente con el futuro, porque se nutre no del pasado, sino de un acontecimiento presente que no tiene paralelos: el misterio pascual de Jesús. En torno a él todos los bautizados están llamados a un momento específico y actual en el cual está en juego el futuro de nuestras generaciones. El Concilio puso algunos problemas en el camino para una solución; sobre otros, llamó únicamente la atención; por encima de todo, el Concilio puso en marcha una serie de reflexiones, cuyas riquezas para la vida de la Iglesia son verdaderamente imprevisibles, porque dependen de la gracia del Espíritu y de la capacidad de los seres humanos para entregarse seria y perseverantemente a esa gracia.

Anteriormente, al comentar la finalización de la labor del Concilio, La Valle había expresado su convicción de que

el Concilio forma parte ahora de la historia; nosotros también formamos parte de esa historia, pero tan sólo en el grado en que se dé al Concilio una continuación, una aplicación, una confirmación en la vida de la Iglesia en su totalidad. La razón para decir esto es que, en las mentes de generaciones futuras, el Concilio no podrá separarse de los frutos que él ha producido, de las novedades reales que él va a introducir y del desarrollo de la vida cristiana que él va a fomentar en todo el mundo.

¿Será, entonces, una historia desconocida? Sí, desconocida. Pero no todos sus elementos son desconocidos. Conocemos ahora las premisas que se asentaron durante esos años. Sin ceder al triunfalismo de una Iglesia renovada, con engañoso optimismo, con ampulosa celebración que sitúa en el mismo nivel todos los textos conciliares, nosotros podemos afirmar que el Concilio ha revelado a la Iglesia grandes riquezas, ha excavado tesoros, ha removido los bloques que obstruían las fuentes de agua viva... El Concilio ha mantenido muchas de sus promesas. Pero, sobre todo, mostró un camino y, como si nos ofreciera los primeros frutos, nos mostró lo fructífero que puede ser ese camino. La tarea del mañana será la de caminar por ese camino, con fe serena, sin temor y sin pereza, hacia donde el Señor quiere conducir a su Iglesia⁷¹.

El corresponsal de *Le Monde*, Henri Fesquet, trataba también de hacer balance del Concilio⁷².

Hay ahora poco lugar para la nostalgia, a finales de este año de 1965, que pasará a la historia como la fecha de la transición entre dos épocas muy distintas de la cristiandad. Cuanto más vaya pasando el tiempo, tanto mejor veremos esta verdad paradójica que el Concilio ha vivido: una discontinuidad en medio de la continuidad de la Iglesia. Con el Vaticano II Roma entró finalmente en el siglo XX, lo cual nos indica no sólo el atraso de la Iglesia, sino también sus esfuerzos hacia el *aggiornamento*. Este Concilio abolió la idea de que la Iglesia católica, aunque esté esparcida por todo el mundo, sea una secta —una religión occidental, vinculada prácticamente a la civilización greco-latina, una religión de los países ricos, una entidad extraña para las grandes corrientes de la historia y para el pensamiento contemporáneo, así como para las grandes preocupaciones del hombre moderno—. El Concilio, como quien dice, rompió las murallas de la ciudadela «católica» e hizo que entrara «aire fresco» del exterior, como diremos para repe-

71. R. La Valle, *Il Concilio nelle nostre mani*, Brescia 1966, p. IX, XX, 642 y 545.

72. H. Fesquet, *Le journal du Concile*, Paris 1966, 1118-1127.

tir la imagen expresada por Juan XXIII. Al mismo tiempo, el mundo exterior vio algo del tesoro espiritual de una Iglesia que no es sólo una institución y una jerarquía, sino un hogar de fe, esperanza y caridad. La Iglesia del Vaticano II estaba innegablemente más preocupada por buscar nuevas verdades y por servir a los hombres que por proteger celosamente sus propios derechos y privilegios. En una palabra, la Iglesia romana se encuentra ahora más impregnada del espíritu de los evangelios, para gran sorpresa de los anticlericales.

Pero este agudo observador añadía inmediatamente: «¿Querrá esto decir que el Concilio fue un éxito total; que en cada punto logró el tan necesario *aggiornamento* pastoral y doctrinal? Seguramente no. Para ser sinceros, una evaluación ha de tener en cuenta tanto los aspectos negativos como los positivos». Fesquet señalaba algunos «fallos temporales»:

El Concilio se quedó corto en cuatro problemas; al menos, dos de ellos tenían que ver directamente con las relaciones interpersonales entre el varón y la mujer. ¿Acaso nos sorprenderá esto en una Iglesia que está regida por personas célibes, que desde hace mucho tiempo vienen considerando a la mujer como una criatura sospechosa y peligrosa? 1) El primero de estos problemas es el control de la natalidad... 2) El Vaticano II tuvo las suficientes luces para instituir un diaconado de personas casadas... 3) El Vaticano II no afrontó el problema, que resulta tan grave y tan penoso para muchísimos fieles, especialmente después de las dos últimas guerras: la posibilidad de que un cónyuge inocente que haya sido abandonado por su pareja pueda volver a casarse, como es posible hacerlo en la Iglesia ortodoxa... 4) Los deseos del Concilio, relativos a los matrimonios mixtos, han quedado aplazados sin respuesta.

Según Fesquet, el Vaticano II dejó también otras lagunas, por ejemplo, la falta de «un gesto *colectivo* de renuncia a las señales externas de la riqueza»⁷³, y el fallo por no modificar «el método para el nombramiento de obispos, acerca del cual lo menos que puede decirse es que no corresponde a las legítimas aspiraciones del 'pueblo de Dios'».

Pero Fesquet proseguía: «Sin repudiar los más auténticos contenidos de su tradición, la Iglesia romana ha dejado de considerarse a sí misma como la poseedora del monopolio de la verdad... En menos de cuatro años, Roma ha entrado a formar parte de las avanzadillas del movimiento ecuménico, del cual ella había estado trágicamente ausente». Finalmente, en el ámbito de la doctrina del Concilio, «terminaba el período del conceptualismo, de la teología de las nociones al estilo escolástico»; como resultado, «la verdad no es considerada ya como algo inanimado que nosotros poseemos, sino que es el misterio de una Persona viva... El individualismo ha dado paso a una visión comunitaria de la realidad humana... y se está elaborando una nueva antropología». Además, «se ha pronunciado un exorcismo para liberar del satanismo a la idea de la evolu-

73. Hablando de inserciones en los textos conciliares de proposiciones sobre la pobreza, Congar escribía: «Yo propuse (en conciencia) dos adiciones bastante extensas, que Mons. Mercier quería que se introdujeran con respecto a la pobreza. En mi opinión, lo que se dice es ya suficiente, pero Mercier, como el padre Gauthier, desearían que se introdujeran adiciones en todas partes. Muchos padres sienten náuseas por ello. No se admitió» (JCongar, 27 de octubre; II, 455).

ción;... la idea de la tradición ha sido purgada de sus escorias;... la teología está imbuida de historia y está dirigiendo su atención hacia el futuro». Las citas podrían multiplicarse, pero el tono de todas ellas es sustancialmente el mismo.

Las delegaciones diplomáticas presentaron también a sus respectivos gobiernos valoraciones muy positivas del Concilio⁷⁴. En la zona dominada por los Soviets, el hecho de que el Concilio no pronunciara nuevas condenas de la ideología comunista fue acogido con satisfacción y permitió un ulterior desarrollo de la *Ostpolitik* del Vaticano⁷⁵.

Casi en todas partes la gente se preguntaba sobre lo que sucedería en el período posconciliar. El Vaticano II había puesto a los obispos en el candelero. ¿El regreso de los obispos a sus diócesis resultaría fácil o dificultaría aún más sus problemas a causa de la renovada autoconciencia que el Concilio mismo había recomendado tan encarecidamente a los cristianos? ¿Qué consecuencias tendría el espíritu del Concilio y los decretos conciliares?

En conjunto, las valoraciones efectuadas durante esas semanas eran en buena medida positivas, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Se completaron algunos temas fundamentales que habían acompañado al Concilio desde el principio y que resultaban de importancia crucial para la imagen externa de la Iglesia, dando así un mentís a todos los temores y predicciones pesimistas. Más que nunca, las conclusiones a las que había llegado el Concilio sobre la palabra de Dios, la libertad religiosa, las relaciones con el pueblo judío y con otras religiones, y las relaciones con la sociedad contemporánea, fueron encomendadas a las iglesias y al pueblo de Dios. Verdaderamente, los rasgos de la Iglesia habían quedado ya renovados profundamente y habían alcanzado un nuevo equilibrio.

La satisfacción y el entusiasmo de los días finales ocultaban quizá la mayoría las dificultades que iban a surgir pronto al trasladar los impulsos dados por el Concilio a la vida concreta de la Iglesia. Pero, como en todo acto vital, resultaba quizá necesario subestimar los problemas que surgirían más tarde y evitar así el peligro de incurrir en la parálisis. Tal vez en mayor grado que en fases anteriores, el Vaticano II, fiel al impulso al que debía su existencia, miraba hacia el futuro con valentía y optimismo, sin dejarse influir por los comprensibles peligros.

74. Cf. Melloni, *L'altra Roma*, 380-386.

75. Congar escribía: «Me dijeron esta mañana que el Papa había rechazado la idea de una condena formal del comunismo. En vez de eso, se ha anunciado que el pontífice visitará Polonia el 2 de mayo. El Papa ha escogido suavizar las relaciones a fin de permitir e incluso mejorar la vida de la Iglesia dondequiera que ella viva, de hecho, bajo un régimen comunista» (JCongar, 27 de octubre de 1965; II, 454).

La transición hacia una nueva era

GIUSEPPE ALBERIGO

La celebración del Vaticano II terminó siete años después del anuncio del Concilio. Casi cuatro años se habían dedicado a su preparación y algunos menos a los trabajos conciliares propiamente dichos. La asamblea conciliar se reunió para celebrar 168 congregaciones generales y once sesiones solemnes, en cinco de las cuales se aprobaron dieciséis documentos: cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Constituyó, pues, la historia conciliar más larga; un Concilio de duración larga como el de Trento interpuso prolongados períodos de tiempo entre las sesiones efectivas de trabajo. No menos sustancial fue la gran cantidad de documentos finales del Vaticano II, que constituía más de una cuarta parte de todo el conjunto de los decretos promulgados por los otros veinte Concilios ecuménicos o generales, desde Nicea hasta el Vaticano I. En total, intervinieron 3058 padres en los trabajos, siendo obispos casi todos ellos, a los que hay que añadir unos cuantos superiores de órdenes religiosas y vicarios apostólicos de las misiones¹. Más importante fue la procedencia de los padres conciliares; geográfica y culturalmente correspondían a la totalidad del planeta, quedando limitada únicamente su procedencia por las barreras ideológicas interpuestas por los gobiernos soviéticos². El monopolio episcopal sobre el Concilio nos parece ahora más desconcertante de lo que parecía en la década de 1960. La presencia de unos cuantos párrocos, religiosas y varones y mujeres laicos era decorativa en buena parte, y difícilmente afectó a ese monopolio³.

1. Los que tenían derecho a participar en el Concilio pasaron de 2094 en 1962 a 3093 en 1965. El porcentaje de los que tuvieron intervenciones descendió del 84 por ciento al 80 por ciento (cf. Secretaría general del Concilio [ed.], *I padri presenti al Concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 1966). Falta todavía una investigación sobre los motivos de aquellos que se ausentaron del Concilio.

2. Sobre el total de participantes, 1060 padres procedían de Europa, 408 de Asia, 351 de África, 1036 de las Américas (incluidos 347 que procedían de Canadá y de los Estados Unidos) y 74 de Oceanía. Como era habitual, el grupo nacional más numeroso era el de los italianos, pero al constituir menos de una quinta parte de la asamblea, era un porcentaje mucho menos preponderante que en anteriores Concilios (cf. R. Caporale, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*, Paris 1965).

3. Sobre este aspecto, cf. G. Alberigo, *Facteurs de «laïcité» au Concile Vatican II*, en «*Anthropos Laïkos*», Mélanges A. Fauré, Fribourg 2000, 13-31.

¿Cuál fue la importancia, la significación, del Vaticano II? Ahora que estamos concluyendo esta compleja visión histórica del Concilio, no podemos menos de formularnos esta pregunta, aunque una cosa es la *historia* del acontecimiento conciliar y otra muy distinta su significación (y lo que muchos piensen de él). Aunque la reconstrucción de lo que sucedió entre el 25 de enero de 1959 y el 8 de diciembre de 1965 es un requisito previo indispensable para cualquier reflexión no arbitraria sobre el Concilio, sin embargo, esa reconstrucción no implica conclusiones necesarias.

En comparación con Trento y con el Vaticano I, la atmósfera en que el Concilio terminó sus trabajos fue incomparablemente más tranquila, no sólo entre los obispos, que habían llegado a una casi completa unanimidad, sino también entre los fieles, a quienes se había exhortado a dejar de adoptar una actitud pasiva y a desempeñar una función activa en la aplicación de las decisiones conciliares. Más todavía, hubo tranquilidad en el clima reinante entre las diversas iglesias cristianas «separadas». Pero el Vaticano II instó vehementemente al catolicismo a que se renovara mediante una sincera confrontación con el Evangelio, una confrontación efectuada a la luz de la fe y bajo la influencia de los signos de los tiempos. El período posconciliar inició la larga sesión de recepción del Concilio por parte de las iglesias⁴.

Tanto Pablo VI como Juan Pablo II describieron el Concilio como el principal acontecimiento cristiano del siglo XX. Pero se trataba de declaraciones ocasionales que no llegaron a constituir un juicio definitivo.

1. *¿Demasiado pronto o demasiado tarde?*

Es bien sabido que el anuncio de un nuevo Concilio cogió por sorpresa a casi todo el mundo. Tan sólo unas cuantas personas aisladas se habían atrevido a soñar en su posibilidad. Con el tiempo, y especialmente después de finalizado el Concilio en 1965, algunos comenzaron a formularse un interrogante de más trascendencia: ¿El Vaticano II llegó demasiado pronto o demasiado tarde?⁵ Según afirmaba el teólogo francés Yves Congar en 1960,

desde el punto de vista de la teología y de la unión [de las iglesias] parecía que el Concilio llegaba con veinte años de anticipación. En efecto, habían pasado pocos años desde que las cosas habían comenzado a moverse. Algunas ideas habían cambiado ya. Pero al cabo de veinte años tendríamos un episcopado que se habría formado con ideas enraizadas en la Biblia y en la Tradición, con una conciencia misionera y pastoral. No habíamos llegado aún a ese punto. Por otro lado, una buena cantidad de ideas habían tenido ya repercusión, y el anuncio mismo del Concilio, con su finalidad de llegar a la unión, y dentro del clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar por sí mismo algunos procesos. Indudablemente, muchos obispos que

ENI

4. Cf. *Nachkonziliare Dokumentation*, Trier 1967ss; se trata de una serie de obras breves publicadas por la editorial Paulinusverlag.

5. En vísperas de la apertura del Concilio, H. Küng había formulado ya la pregunta; cf. *Le Concile vient-il trop tôt?*: ICI 168 (1962).

hasta entonces se habían cerrado a la idea del ecumenismo, se abrirían ahora a él, porque Roma lo favorecía. Algunas «buenas ideas» podían introducirse más fácilmente en dos años que en veinte años de labor de simple tolerancia⁶.

Los *vota* enviados a Roma por el episcopado en 1960 parecían legitimar las preocupaciones de Congar. Pero la crisis que apareció después del Concilio y especialmente en 1968 ¿no se encontraba ya latente en el catolicismo de la década de 1950? La encíclica *Humani generis* ¿no daba ya testimonio de un malestar profundamente arraigado? ¿No corría peligro el catolicismo de no reflejar adecuadamente la nota o característica de la catolicidad, llegando hasta el punto de poder aparecer incluso como una secta? Estando así las cosas, un Concilio diferido durante más de veinte años ¿no se habría celebrado en una situación tan comprometida, que hiciera que fuera imposible una renovación?

Habría sido un ejercicio interesante el imaginarse qué habría sucedido si los preparativos iniciales, comenzados en tiempo de Pío XII en 1948, hubieran llegado a realizarse plenamente⁷. Es verdad que un Concilio celebrado diez años antes habría sido la ocasión de evitar o al menos reducir el deterioro del mundo eclesiástico católico. Pero, por otro lado, es difícil subestimar el peligro que habría constituido la celebración de una asamblea en aquel tiempo tan abrumado de conflictos teológicos. Es sumamente fácil imaginarse que, si se hubiera reunido una asamblea completamente diferente de la del Vaticano II, entonces se habría llegado a conclusiones análogas a las deseadas por el cardenal Ruffini ya en 1960: «El próximo concilio —si le parece oportuno— podrá dotar a sus principales enseñanzas [las de los últimos papas] de aquel valor definitivo que las situaría fuera y por encima de toda discusión»⁸.

Hablando objetivamente, el colapso de la iniciativa adoptada en 1948 se debía a la inmadurez del catolicismo y del papado, así como al contexto internacional, más que a la época del papa Pacelli, que en aquel tiempo era más joven que Roncalli en 1959, o a las preocupaciones por la influencia que la fuerte presencia del Partido Comunista en Italia hubiera podido tener sobre la libertad de un Concilio. Por eso, parece que antes de que el Vaticano II fuera convocado por Juan XXIII, no habría sido plausible ni viable la celebración de un Concilio que fuera libre y que hubiera estado abierto a la renovación.

La intuición del papa Juan llegó en un momento propicio no sólo en la vida del catolicismo y de la cristiandad entera, sino también en la del mundo. Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando el mundo estaba efectuando su transición a la segunda mitad del siglo XX, esa intuición expresaba en diversos contextos la inclinación de la humanidad hacia la renovación y la necesidad de ella. La presidencia de Kennedy en los Estados Unidos, el comienzo de la salida de la Unión Soviética del oscuro período del estalinismo, los intentos por enviar seres humanos al espacio, y el inicio de la descolonización, todas estas circunstancias señalaban en esa dirección.

6. JCongar, finales de julio de 1960; I, 4-5.

7. Cf. G. Caprile, *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio ecumenico*: CivCatt 117/3 (1966) 209-227; F. Uguinet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 65-78.

8. Divinitas 1 (1960) 15, citado por Fouilloux en HV I, 131; cf. también Komonchak, HV I, 253-280.

En tiempo del concilio de Trento se suscitó la cuestión de si el Concilio se había celebrado demasiado tarde. Sin embargo, en ese caso, el llamamiento a un Concilio se había demorado durante décadas, y la efectiva convocatoria no llegó a realizarse sino después de un decenio, a finales del año 1545, cuando complicados conflictos políticos y la inercia del papado habían llegado por fin a superarse.

Todas las preocupaciones y las alarmas que habían acompañado al anuncio del Concilio, efectuado por el papa Juan, demostraron ser infundadas. No sólo el episcopado lo aceptó y, a pesar de inevitables inconvenientes, participó plenamente en él, sino que también los fieles y, en una escala más amplia, la opinión pública siguieron con excepcional interés la celebración del Concilio. Desde luego, la oposición entre bloques ideológicos limitaba la participación de algunos episcopados, pero no impedía ni entorpecía el acontecimiento. En realidad, la solución de la crisis cubana en el otoño de 1962 hizo sentir que el Concilio tendría una influencia tranquilizadora. Finalmente, la muerte de Juan XXIII antes de la conclusión de la obra no sólo no impidió la reanudación del propósito, sino que fue la mejor garantía de su conveniencia.

2. *Un Concilio para el «aggiornamento»*

La principal nota identificadora del Vaticano II fue el *aggiornamento*. Juan XXIII lo había descrito como un «Concilio para el *aggiornamento*». Una entusiástica referencia a este aspecto se encontraba ya en la alocución del 25 de enero de 1959, cuando el Papa anunció la convocatoria de un Concilio. Entre las normas directrices dictadas por él se encuentra «una clarísima y bien definida consonancia con las necesidades espirituales de la hora presente». Juan XXIII veía el Concilio «no como una asamblea para la especulación», que estuviera desvinculada de algún modo de los acontecimientos históricos, sino como «un organismo vivo y vibrante, que en la luz y en el amor de Cristo ve y abraza al mundo entero» (junio de 1960). A esta perspectiva se le dio luego plena expresión en la bula que anunciaba el Concilio, en la cual el Papa se distanciaba a sí mismo de «las almas desconfiadas que no ven sino onerosas tinieblas en la faz de la tierra», mientras que lo que se necesitaba realmente era seguir la recomendación de Jesús de saber distinguir «los signos de los tiempos».

Desde 1958, con ocasión de su elección, Roncalli citó repetidas veces el pasaje del Nuevo Testamento en el que Juan Bautista se propone allanar y enderezar los caminos para que el pueblo de Dios pueda ver al Señor. Hallando expresión en el término *aggiornamento*, una palabra típica del vocabulario de Juan XXIII⁹, este compromiso del

9. En el vocabulario de Roncalli, el término no adquiere su pleno significado sino a partir de 1953, cuando él, a la edad ya de 70 años, se entregó al servicio pastoral como Patriarca de Venecia. La ocasión para este compromiso se ofreció en el concilio provincial del Véneto, cuya finalidad consistía en la «actualización (*aggiornamento*) de algunos puntos de disciplina» (A. G. Roncalli, *Scritti e discorsi 1953-1985*, 4 vols., Roma 1959-1962, I, 12; IV, 163). Al iniciar el sínodo de Venecia, dijo: «¿Oís que repito tantas veces la palabra *aggiornamento*? Vedla referida a nuestra santa Iglesia, que siempre es joven y está dispuesta para seguir las diversas evoluciones de las circunstancias de la vida, a fin de poder adaptar, corregir, mejorar y enfervorizar su entusiasmo» (*ibid.*, III, 264). Ahí es donde vemos que aparece el significado más profun-

Papa adquirió un significado universal, hasta tal punto que el término se incorporó, sin traducción, a diversas lenguas. Al utilizar esta palabra, el Papa estaba diciendo que los cristianos y la Iglesia entera tenían que aceptar la necesidad de abordar una nueva era en la vida de la humanidad y que, por tanto, debían entender el Evangelio en el marco de la humanidad de hoy y de la Iglesia actual.

Este llamamiento se basaba en una manera diferente de contemplar a la Iglesia. Juan XXIII no veía ya a la Iglesia como una realidad inalterable, como si fuera la Jerusalén celestial que hubiera descendido ya a la tierra, sino que prefería compararla con un jardín vivo que debe cultivarse constantemente, y no como un museo que contiene cosas preciosas pero muertas. Si la Iglesia no debía ser ajena ni sorda a la vida del pueblo, resultaba absolutamente necesario que se dedicara a conocer «los signos de los tiempos» y a comprender lo que éstos querían decir, de tal manera que se diera cuenta de la coyuntura histórica en la que vivía actualmente y adaptara a ella de manera consecuente su testimonio y su proclamación del Evangelio eterno¹⁰.

El anciano pontífice instaba así a la Iglesia a que adoptara la actitud de un buscador y a que fuera más allá de la suposición de certeza que había llegado a ser habitual en el catolicismo moderno y contemporáneo como reacción contra los traumas infligidos primeramente por la Reforma protestante y luego por la Revolución francesa. De esta manera, la Iglesia volvería a adquirir conciencia de su condición de peregrina, una conciencia que era tradicional en el pueblo de Dios.

El *aggiornamento* fue entendido precipitadamente por algunos como sinónimo de *reforma*; por otros, como una manera de evitar este término caliente y controvertido¹¹, y por otros más, como una invitación a la búsqueda de la modernidad. Pero un análisis a fondo de la doctrina global de Juan XXIII nos permite concluir que por *aggiornamento* el pontífice entendía una prontitud y disposición para buscar una renovada inculturación del mensaje cristiano en nuevas culturas. De este modo se situaba al Concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a los llamamientos en favor de una renovación de la humanidad.

El *aggiornamento* aparecía entonces como una indicación sintética de la dirección en la que el Concilio debía abrir el camino para la Iglesia; no se trataba de reformas dis-

do de la palabra, más profundo todavía que el que tiene en expresiones como «un curso para actualizar los conocimientos de los estudiantes» o «la actualización del Código de Derecho Canónico» (Roncalli utilizaba también estos sentidos), expresiones en las que tiene un significado técnico y funcional.

10. El 28 de junio de 1961, el Papa habló del «trabajo sobre las condiciones de la Iglesia y sobre su *aggiornamento* después de veinte siglos de vida», considerándolos como la principal tarea del Vaticano II (cf. *Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* [= DMC], Città del Vaticano 1962, vol. 2, 574). Un año más tarde, el 1 de agosto de 1962, el Papa explicaba que el Concilio «pretendía ser un Concilio de *aggiornamento*, orientado al ámbito de un conocimiento y amor más profundos de la verdad revelada» (DMC 4, 448). Finalmente, en febrero de 1963, el Papa, refiriéndose al Concilio, declaró que «el aspecto pastoral del *aggiornamento* de las estructuras, para el bien de las almas, sigue siendo nuestra más viva preocupación» (DMC 5, 128). El Papa sabía también que el término *aggiornamento* puede prestarse a malentendidos; por ejemplo, el 9 de septiembre de 1962, rechazó «una comprensión errónea del *aggiornamento* que pretendía únicamente suavizar la vida o ablandar mucho las asperezas de la naturaleza» (DMC 4, 515).

11. Cf. G. Alberigo, *L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, en A. y G. Alberigo (eds.), «Con tutte le tue forze»: *I nodi della fede oggi: Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova 1993, 169-194.

ciplinares ni de modificaciones doctrinales, sino de una completa inmersión en la tradición con el fin de rejuvenecer la vida cristiana y rejuvenecer a la Iglesia. La fórmula trataba de combinar la fidelidad a la Tradición y la renovación profética; la lectura de los «signos de los tiempos» debía llegar a ser parte de una sinergia recíproca juntamente con el testimonio del Evangelio proclamado. El *aggiornamento* exigía una nueva actitud, que era descrita con claridad cristalina en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*: «Sin embargo, hoy día la Esposa de Cristo prefiere hacer uso de la medicina de la misericordia más que de la severidad. La Iglesia piensa que atiende mejor a las necesidades del día presente mostrando la validez de sus enseñanzas que pronunciando condenaciones».

La asamblea conciliar mostró inmediatamente su aprobación espontánea de este enfoque, pero le costó mucho esfuerzo asimilarlo culturalmente¹². El Vaticano II se ocupó expresamente del *aggiornamento* al formular dos de sus más importantes documentos: la constitución *Lumen gentium* y el decreto *Unitatis redintegratio*. La constitución sobre la Iglesia, después de recordar la verdad de que el Espíritu «con la fuerza del Evangelio... rejuvenece a la Iglesia y la renueva sin cesar» (LG 4), reconoce que «la Iglesia incluye en su seno a pecadores; es santa y al mismo tiempo está necesitada de purificación; por eso se dedica a la penitencia y a la renovación». La misma constitución vuelve sobre este tema en el capítulo segundo: «Por medio de la acción del Espíritu Santo [la Iglesia] se está renovando constantemente a sí misma» (9); «el Espíritu Santo hace que los fieles sean aptos y estén dispuestos para asumir responsabilidades y oficios que son útiles para la renovación y ulterior edificación de la Iglesia» (12). La constitución *Gaudium et spes* repite el compromiso de la Iglesia «de estarse renovando y purificando constantemente a sí misma», y vincula esto con la respuesta de la Iglesia al ateísmo contemporáneo (GS 21). Los decretos *Optatam totius* y *Presbyterorum ordinis* confirman que el Concilio deseaba la renovación de toda la Iglesia, es decir, sus «finalidades pastorales» eran «la renovación interna de la Iglesia» (PO 12; cf. OT, proemio).

Sin embargo, el decreto *Unitatis redintegratio* es el que contiene formulaciones aún más extensas y elocuentes. Recuerda la obligación que tienen todos los cristianos de «examinar su fidelidad a la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia y... de emprender vigorosamente la labor de renovación y reforma» (UR 4). Un poco más adelante, en la sección dedicada enteramente a la renovación de la Iglesia, dice que «la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita constantemente; de modo que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

Pero los resultados de este análisis de los documentos conciliares son insuficientes para captar la significación total de la labor del Vaticano II para la renovación de la Iglesia contemporánea. En efecto, el Concilio, primerísimamente como acontecimiento y luego también por su colección de decretos, hizo una aportación mucho más importante

12. En los decretos del Vaticano II no aparece la palabra *aggiornamento*, a no ser en expresiones latinas equivalentes como: *accomodatio*, *renovatio accomodata*, etc.

a la restauración de una visión unitaria del mensaje cristiano. El considerar aisladamente los pasajes de aquellos decretos que están dedicados al *aggiornamento* no haría justicia a la visión total de las enseñanzas del Concilio. Lo que el Vaticano II se proponía era que el *aggiornamento* penetrara en toda la vida de la Iglesia. Con esta perspectiva, el Concilio adoptó la directriz de Juan XXIII de que no debían formularse nuevas definiciones. No se trataba simplemente de una medida de prudencia en la relación con otras iglesias cristianas; no sólo el Concilio no introdujo nuevos dogmas, sino que para sus propias enseñanzas escogió una forma indicativa y exhortativa, evitando las condenaciones que, en su enfoque preceptivo, habían caracterizado, por ejemplo, a los documentos de Trento.

Según Chenu, «*aggiornamento* no significa unos cuantos cambios verbales en un lenguaje estereotipado, junto con la adición de algunas imágenes ornamentales, sino que tiene que ver con la permanente y auténtica sustancia de la fe, una interior invención de conceptos, categorías y símbolos que se hallen en armonía con la mentalidad, la cultura, el lenguaje y la estética de las personas de hoy día»¹³. Chenu había comprendido claramente el significado del término clave empleado por Juan XXIII; insistía en que «el *aggiornamento* significa remodelar a la Iglesia, su manera de hablar y su estructura, convirtiéndola en una Iglesia que, conservando inalterada la verdad recibida de Cristo y salvaguardándola, busque y halle los medios de hacer que esa verdad sea inteligible y comunicable por medio del diálogo». Según el dominico francés, «el camino específico para llevar a cabo ese *aggiornamento* de la Iglesia consiste en observar 'los signos de los tiempos' en la historia como otros tantos puntos que hacen recordar al Evangelio y que, hallándose escritos en los corazones de los seres humanos, indican abundantemente la capacidad de los mismos para recibir la gracia de Cristo»¹⁴.

En conjunto, la perspectiva de un *aggiornamento* fue aceptada por la asamblea conciliar con convicción y compromiso, aunque hubo algunas discontinuidades. Desde luego, es imposible ignorar la tendencia hacia el rejuvenecimiento que inspiraba el enfoque y los contenidos de las constituciones conciliares y de algunos decretos y declaraciones. Sin embargo, otros documentos conciliares obedecían a llamamientos en favor de la preservación del *status quo*, como, por ejemplo, el decreto sobre las iglesias orientales y la declaración sobre la educación cristiana. Tan sólo gradualmente los padres conciliares se fueron dando cuenta de que el *aggiornamento* no podía quedarse en una simple aspiración, sino que debía ser trasladado a propuestas específicas, aunque embrionarias, que mostraran a las iglesias la dirección en la que debían moverse, pero que no consistieran tanto en ofrecerles un programa detallado. En todo momento el Concilio estuvo de acuerdo en adoptar una actitud de búsqueda¹⁵ y de compromiso propio de sobrepasar las fases espirituales y culturales anteriores que ahora habían quedado anticuadas. Y en esto consistía el *aggiornamento*.

13. M.-D. Chenu, *Un pontificat entré dans l'histoire*, en *Témoignage chrétien* (7 de junio de 1963), también en *La Parole de Dieu*, vol. 2, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 190s.

14. M.-D. Chenu, *Dans la coulée de «Pacem in terris»*. *Idéologies et mouvements de l'histoire*, en *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 57.

15. Este enfoque fue criticado severamente por M. Maccarrone; en opinión suya, los juicios deben ejercer una función judicial y, por tanto, conclusiva.

3. Un Concilio pastoral

Juan XXIII asignó también al Concilio el calificativo de *pastoral*. Algunos de los más avisados participantes se preguntaron enseguida cuál sería la significación correcta de la directriz marcada por el Papa¹⁶. La intuición «pastoral» del Papa crearía malestar no sólo entre la minoría conciliar, que temía que la dimensión doctrinal quedara reducida, sino también entre la mayoría. Esta mayoría, aunque estaba sinceramente de acuerdo con el Papa y vislumbraba la importancia de sus directrices —una importancia que hacía época—, experimentaría no pocas dificultades al traducirlas a la práctica. ¿Qué significaría una presentación *pastoral* del Evangelio? ¿O un *aggiornamento* de las formulaciones de la fe y de la Iglesia? El viraje implicado en esa perspectiva exigía también modificaciones para las cuales no había ningún modelo establecido.

Esta caracterización («pastoral») se contempló muy pronto como una señal inequívoca de que el Concilio sería «novedoso». Desde el comienzo mismo de la labor, la gran mayoría de los obispos que intervenían en el Vaticano II se comprometieron a hacer que ese enfoque pastoral fuera el suyo propio¹⁷. Las difundidas críticas y el rechazo de los esquemas preparatorios se basaban precisamente en la tendencia de los mismos a ser abstractos, doctrinales y polémicos, en contraste con el enfoque pastoral sugerido por el Papa y solicitado insistentemente por los obispos. Casi de manera inadvertida, la exigencia de un Concilio pastoral, escuchada en el seno de la asamblea, adquirió un significado que diferenciaba a las tendencias innovadoras de las tradicionalistas. Ya en diciembre de 1962 Chenu veía claramente que «el término ‘pastoral’ se está convirtiendo, si no en un signo de contradicción, sí al menos en un término de acuerdo o de confrontación... El aspecto pastoral se ha convertido en el criterio primordial utilizado en la formulación y en la presentación de la verdad, y no simplemente en el motivo para adoptar decisiones prácticas. Por eso, ‘pastoral’ describe una teología, una manera de pensar la teología y de enseñar la fe o, mejor, una visión de la economía de la salvación»¹⁸.

En 1965 Chenu afirmaba lo siguiente:

Todo este Concilio es pastoral, en el sentido de que en él la Iglesia está adquiriendo una conciencia de su misión. Todo este Concilio es doctrina, porque su fin es hacer que el Evangelio esté realmente presente por medio de la Iglesia y en la Iglesia. ¡Qué sensacionalmente original! Un Concilio que, sin olvidarse de los errores, maldades y tinieblas del presente, no se sitúa en tensión ni es hostil hacia él, sino que reconoce las esperanzas y los valores de esta época como otros tantos llamamientos implícitos al Evangelio; en ellos encuentra material para el diálogo y para la legitimación del mismo¹⁹.

16. Cf. M.-D. Chenu, *Un concile «pastoral»*: Parole et mission 21 (1963) 182-202; también en *La Parole de Dieu* 2, 655-672. Chenu rechazaba la idea de que la *doctrina* significa principios, y la *pastoral*, las conclusiones deducidas de los mismos.

17. Bastará recordar las observaciones escritas sobre el primer grupo de esquemas preparatorios, que fueron enviadas a Roma durante el verano de 1962 (cf. G. Ruggieri, *L'impatto della allocuzione «Gaudet Mater Ecclesia» sui lavori conciliari*, en *Vatican II commence*, 315-328).

18. M.-D. Chenu, *Un concile pastoral*; cf. también G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Bari-Roma 1987, 248-259.

19. M.-D. Chenu, *Una costituzione pastorale della Chiesa*: DO-C 205 (1966); artículo reimpreso en *Peuple de Dieu*, 11-34, la cita se halla en la p. 17.

Así, pues, lo que todo ello implicaba era una nueva actitud de la Iglesia romana y la posibilidad de hacer del Vaticano II una nueva clase de Concilio, estando caracterizados tanto la Iglesia como el Concilio por una visión global, unificada y fiel de lo que es proclamar y dar testimonio de la fe. Esta dimensión pastoral ¿podría convertirse en una respuesta adecuada a las nuevas necesidades? ¿O estaría condenada a quedarse en una formulación genérica, o a no ser nada más que una manifestación de buena voluntad?

Al igual que el *aggiornamento*, la orientación pastoral de Juan XXIII fue acogida con entusiasmo, pero el Concilio mismo sintió que no estaba preparado para esta inesperada tarea y tuvo serias dificultades para traducirla a perspectivas concretas. Ahora bien, el hecho de que el Concilio, aunque de manera imperfecta y en medio de la oposición, sobrepasara la concepción de la cristiandad como una suma de «doctrina» y de «disciplina» (términos que a menudo aparecen simplemente yuxtapuestos) fue un importante desarrollo, porque condujo a una sustancial reconsideración de la reforma eclesial y de la eclesiología misma. Este movimiento estuvo caracterizado por el énfasis en la pastoral y en el *aggiornamento*, basado todo ello en una visión global y unificada del cristianismo, una visión determinada por la idea de la comunión entre el único Pastor, Cristo, y los fieles.

La combinación del principio pastoral con el método del *aggiornamento* hizo que se pusiera en crisis la manera en que se concebía en el medievo y en los tiempos modernos la decadencia y la reforma de la Iglesia. El Concilio superó esa manera de pensar tanto en la dialéctica relativa de abusos y de reformas (una dialéctica a menudo extenuante en su recurso a la interacción entre denuncias, planes y reformas insuficientes o ineficaces), como en su misma enunciación teórica, que fue responsable en gran medida del reciente superdesarrollo de la eclesiología.

Con toda su ampulosidad y a pesar de cierta discontinuidad entre los documentos del Vaticano II (debiéndose ambos defectos al hecho de que se reunieran orientaciones diversas en una asamblea tan numerosa), tales documentos del Concilio evitaron no sólo definiciones, sino también la formulación de sanciones²⁰. La calificación de «pastoral» se utilizó no sólo en el título del decreto *La función pastoral de los obispos*, sino también en el de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Sin embargo, otros documentos se describieron de manera diferente: *Constitución dogmática sobre la Iglesia*; *Constitución dogmática sobre la divina revelación*²¹.

Debido a la ingente cantidad de los materiales preparatorios, que habían sido elaborados desde perspectivas cualitativamente diferentes, el Concilio transitó por numerosos caminos: desde el apostolado de los laicos hasta la formación y el ministerio de los sacerdotes, desde la vida religiosa hasta la educación cristiana y los medios de comunicación social. El resultado fue que la asamblea estuvo oscilando entre la formulación de una suma de doctrina social y la de un compendio de normas canónicas, incurriendo así en el peligro de encallarse. Pero, al estar impulsado por intensas expectativas, el

20. Esto se aclaró oficialmente el 6 de marzo de 1964, y de nuevo el 16 de noviembre de ese mismo año a propósito de la «calificación» teológica de las decisiones conciliares.

21. E. Theobald, *Le Concile de Vatican II et la «forme pastorale» de la doctrine*, en B. Sesboué-C. Theobald (eds.), *Histoire des dogmes* IV, Paris 1996, 471-510.

Concilio logró evitar en gran medida ese peligro. Sobre todo, se hallaba en condiciones de indicar perspectivas dinámicas para un *aggiornamento* de la vida de la Iglesia tanto en ámbitos evangelizados hacía mucho tiempo como en otros evangelizados tan sólo recientemente (*Christus Dominus* y *Ad gentes*). Por su parte, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* cumplió, al menos de manera embrionaria, el compromiso que el Concilio había expresado en el Mensaje a la humanidad, en octubre de 1962, a saber, «el investigar cómo podríamos renovarnos a nosotros mismos, de tal modo que podamos ser considerados como cada vez más fieles al evangelio de Cristo... [y] para que seamos capaces de presentar a las personas de la época actual la verdad de Dios en su integridad y pureza»²².

En este marco se redujo sustancialmente la hegemonía del sistema institucional sobre la vida cristiana, hegemonía que había alcanzado su más alto nivel con los dogmas del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad de las enseñanzas del obispo de Roma (1870), y con la introducción de un Código universal de Derecho Canónico en 1917. De hecho, mediante la aplicación a la Iglesia de la idea neotestamentaria del servicio²³, quedaba asentada la premisa para una subordinación de todas las funciones institucionales a la vida de fe y a la dinámica que constituye «la comunión de los santos». Tal es el debido y pleno significado de afirmaciones tales como la de que «la función que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio que en la Escritura recibe significativamente el nombre de *diakonía*» (LG 28), y la de que los cristianos estamos llamados «a ajustarnos cada vez más al Evangelio, esforzándonos por cooperar fraternalmente para prestar un servicio a la familia humana» (GS 92).

El redescubrimiento de la importancia de la *diakonía*, no sólo para la vida personal de los cristianos, sino también para la actitud de la comunidad, ofrece muchas consecuencias²⁴. En lo que se refiere a la estructuración interna de la Iglesia y a las relaciones de ésta con las sociedades humanas, la idea de la *diakonía* exige una reconsideración de actitudes e, igualmente, del significado de las instituciones eclesiales. Por eso, hay que controlar al mismo tiempo tanto el espacio que las instituciones adquieren en la comunidad eclesial, como también los modelos a los que se han ido ajustando tales instituciones.

El principio pastoral y el *aggiornamento*, adoptados conjuntamente, ofrecieron las premisas para ir más allá de la hegemonía de la *teología*, entendida como aislada de la dimensión doctrinal de la fe y como una conceptualización abstracta, y también para superar el dominio del *juridiscionismo*, en cuanto éste significaba la congelación del dinamismo de la experiencia cristiana, que quedaba convertida en fórmulas jurídicas.

Síguese de todo esto que el carácter pastoral del Concilio y la descripción sumaria de la finalidad del Concilio como un *aggiornamento* se explican, se equilibran y se enriquecen mutuamente. Se realizaron intentos desafortunados por interpretar el carácter

22. Cf. A. Grillmeier, *Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns*, en *Wahrheit und Verkündigung: Für M. Schmaus*, vol. 2, München 1967, 1467-1488.

23. El término latino *servitium* aparece ochenta veces en el *corpus* de los textos del Vaticano II, especialmente en la constitución sobre la Iglesia y en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.

24. Algunas ideas, en fase muy elemental, fueron sugeridas por M. Löhrer, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, en L. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 699-712.

pastoral del Vaticano II como una señal de debilidad, con el fin de reducir la autoridad de sus documentos. Pero cuarenta años después de finalizado el Vaticano II, la intuición de Juan XXIII, que la mayoría de los presentes en el Concilio hicieron suya y que fue apoyada por Pablo VI, es una de las mayores aportaciones del Vaticano II; es una orientación que merece ser estudiada más a fondo y que es capaz de fructíferos desarrollos²⁵. La «pastoralidad», en fin, pone en cuestión también el ecumenismo «doctinal» y exige un enfoque global de la búsqueda de la unidad. La concepción misma de la unidad es la que encuentra en la visión pastoral del cristianismo un impulso para diseñarse en términos concretos y flexibles.

4. Un Concilio de unión

El informe oficial de prensa acerca de la alocución pontificia del 25 de enero de 1959 decía que «en el pensamiento del Santo Padre, la celebración del Concilio ecuménico no sólo tiene la mirada puesta en la edificación del pueblo cristiano, sino que pretende ser también una invitación dirigida a las comunidades separadas para que se entreguen a la búsqueda de la verdad, anhelada actualmente por tantas almas en todo el mundo»²⁶. Juntamente con la finalidad «eminentemente pastoral» del Concilio, el Papa acentuó con particular empeño que el Concilio pretendía ser «una renovada invitación a los creyentes de las iglesias separadas para que participen con nosotros en este banquete de gracia y fraternidad»²⁷. Más que ningún otro aspecto, la dimensión ecuménica originó sorpresa, interés público y también algunas alarmas muy vivas.

Las intenciones del Papa quedaron más aclaradas todavía cuando, en una reunión a finales de abril, el pontífice enumeró una serie de pasos ecuménicos: «En el Oriente, primeramente un acercamiento, luego un reunirse y finalmente la unión de tantos hermanos separados con su antigua Madre común; y en el Occidente, la generosa colaboración pastoral de los miembros de los dos cleros»²⁸. El hecho de que fuera el Papa el que dio el primer paso hacia la unidad de las iglesias cristianas y el que presentó este

25. A. Scola ve también en la *dimensión pastoral* una de las notas características del Concilio («*Gaudium et spes*»: *dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, en R. Fisichella [ed.], *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 103-114).

26. OssRom, 26-27 de enero de 1959. En el primer comentario oficioso sobre el anuncio, *L'Osservatore Romano* escribía que el Concilio no sería «un Concilio del temor», sino «un Concilio de la unidad» (1 de febrero de 1959). El 23 de mayo, durante una audiencia, Máximos IV, patriarca de los maronitas, presentó a Juan XXIII un memorando que sugería la creación, en Roma, de «una nueva congregación o de una comisión romana especial» para las relaciones con las iglesias cristianas no romanas (Le Lien 33 [1968] 65).

27. Unos cuantos días más tarde, el 29 de enero, dirigiéndose a los párrocos de Roma, el Papa acentuaba el aspecto ecuménico del Concilio. Según el informe de una agencia de prensa, el pontífice dijo que «no se desconocían las dificultades inherentes a la realización de este programa, aunque sólo fuera por lo extraordinariamente difícil que era restaurar la armonía y la reconciliación entre las distintas iglesias que vienen estando separadas desde hace tanto tiempo y que a menudo experimentan también disensiones internas». El Papa se proponía «decirles que pusieran fin a sus discordias y que volvieran a entenderse, sin hacer una detallada investigación histórica sobre quién tenía razón y quién estaba equivocado; pudiera ser que todas las partes fueran responsables»; cf. Gian Franco Svidercoschi, *Storia del Concilio*, Milano 1967, 39.

28. DMC 1, 903.

proceso, no en términos de un simple «regreso», sino en términos de «una colaboración mutua para llegar a ser un solo rebaño»²⁹, resultaba tan inesperado y casi tan improbable, que suscitó una gran variedad de reacciones y exigió una reconsideración de toda la estrategia ecuménica.

Juan XXIII, aceptando una sugerencia de Bea y de Jaeger, obispo de Paderborn, decidió que a las comisiones preconciliares y a las comisiones conciliares se les añadiera una Secretaría para la unidad de los cristianos, y que fuese ésta la intermediaria para invitar a los observadores delegados por otras iglesias cristianas. La invitación encontró una amplia y creciente acogida, a diferencia del rechazo que Pío IX recibió al convocar el Vaticano I. Ahora bien, ¿en qué consistiría la participación de los observadores y de los invitados al Vaticano II? Esas personas de fuera quedaron excluidas de las reuniones de las comisiones, pero se hallaron presentes en las congregaciones generales; en una reunión celebrada semanalmente, ellos y los representantes de la Secretaría debatían sobre los temas que estaban siendo discutidos en el Concilio; finalmente, ellos poseían una red de estrechas relaciones con los obispos y los teólogos.

Por tanto, ¿se trataba en gran medida de miembros, aunque *sui generis*, del Concilio?³⁰ Poseemos una variedad de testimonios acreditados sobre las repercusiones que sus puntos de vista tuvieron en las directrices adoptadas por el Concilio y, por tanto, en la elaboración del conjunto de sus documentos³¹. No debemos ignorar tampoco la participación de los observadores en la parte litúrgica de las congregaciones generales; en esas ocasiones, la participación en las celebraciones litúrgicas y el hecho de compartir la Palabra de Dios tuvieron una continuidad, una solemnidad y una intensidad que resultaron totalmente fuera de lo común³². El 4 de diciembre de 1965, en San Pablo Extramuros, esa comunión quedó confirmada en una liturgia en la que tomaron parte tanto el Papa como los observadores, hasta tal punto que hubo una *communicatio in sacris* («comunión en el culto»), aunque imperfecta. Aunque no era ésta la finalidad pretendida en las decisiones de invitar y enviar observadores, lo cierto es que hubo realmente una comunión, cuya autenticidad fue tanto mayor porque fue un fruto espontáneo.

Otro hecho digno de tenerse en cuenta es que la implicación de los no católicos no se limitaba a algunos de los temas abordados por el Vaticano II (el ecumenismo, la libertad religiosa), sino que se extendía a todos los temas discutidos. En realidad, el objetivo principal de la implicación de los no católicos era su participación en la finalidad

29. ADA I, 16 y 28.

30. Cf. G. Alberigo, *Ecclésiologia in divenire: A proposito di «Concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990; publicado también como *Ekklesiologie im Werden: Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu den Beobachtern des II. Vatikanums*: Ökumenische Rundschau 40 (1991) 109-128.

31. Cf. A. Birmelé, *Le Concile Vatican II vu par les observateurs des autres traditions chrétiennes*, en *Volti di fine Concilio*, 225-254. Después de la clausura del Concilio, el observador ortodoxo Evdokimov hizo notar cómo «las impresiones de los observadores eran unánimes: cuando se veían a sí mismos actuando no como espectadores, sino como insertos en medio de la labor misma e invitados a participar en ella, e igualmente como personas que tenían la posibilidad de expresar sus propias opiniones con toda libertad en grupos privados o en las comisiones, entonces recibían la impresión de que estaban siendo testigos de un acontecimiento histórico real». El observador reformado Roux sacaba igualmente la conclusión de que, durante el Concilio, se había producido una «convivencia» que era tan inesperada como significativa y fecunda.

32. Cf. K. E. Skydsgaard, *Last Intention of the Council*: Ecumenical Studies 3 (1966) 151-154.

misma del Concilio, a saber, la búsqueda de una renovada fidelidad al Evangelio por parte de los cristianos y, en primer lugar, de la Iglesia católica romana. La hipótesis inicial fue la de que los observadores iban a desempeñar únicamente la función de obtener información para transmitírsela a sus respectivas iglesias y, a la vez, dar un testimonio al Concilio; pero su función se desarrolló más allá de lo que estaba previsto y sobrepasó cualquier limitación dictada por la prudencia.

En la medida en que hay fundamento para mantener que se desarrolló una comunión habitual entre los observadores no católicos y los miembros del Vaticano II, ¿cómo podrá negarse que los observadores fueron de algún modo verdaderos y propios miembros del Concilio? Ellos, desde luego, eran miembros oficiosos, tal como se había visto en otras ocasiones en la tradición conciliar. Como resultado, surgió en el Vaticano II, aunque sólo de forma muy tenue, una concepción pastoral-sacramental del cristianismo y de la Iglesia que tendía a sustituir la anterior concepción doctrinal-disciplinar. En conexión con esto, la primacía de la dimensión pastoral se combinó, fecundándose mutuamente, con la plena implicación de los observadores en el Vaticano II. En un Concilio que hubiera estado inspirado por una concepción estrictamente doctrinal de su tarea, y destinado, por tanto, a ser un tribunal para «juzgar» acerca de la verdad, la participación de cristianos no católicos habría podido ser únicamente *afectiva* y, por tanto, en última instancia, puramente decorativa.

Aunque el Vaticano II no redactó ningún texto sobre el *aggiornamento* ni sobre la pastoralidad, sin embargo, aprobó el *Decreto sobre el ecumenismo*, que comenzaba con las significativas palabras «*Unitatis redintegratio*». Cabría preguntarse si la redacción de un decreto aparte fue la forma más adecuada de tratar sobre la cuestión de la unidad cristiana, o si, por el contrario, tener ya un decreto dedicado específicamente a la cuestión no impediría involuntariamente una presencia mayor del tema a través de toda la obra del Concilio. Pero hemos de darnos cuenta de que, antes del Concilio, la actitud romana hacia la cuestión ecuménica se hallaba tan vinculada a la exigencia de un «retorno», que una corrección formal resultaba indispensable.

Pensemos lo que pensemos acerca de esta cuestión, es innegable que entre las aportaciones importantes del Vaticano II se hallaba el vigoroso relanzamiento del impulso ecuménico, que culminó con el encuentro entre Pablo VI y Atenágoras en Jerusalén y con la retirada de las excomuniones con las que se habían condenado recíprocamente Roma y Constantinopla. La comparación con la situación preconiliar es muy significativa. No sólo la *Unitatis redintegratio* introdujo en el catolicismo el problema de la unidad, mientras eliminaba la cuestión del «regreso» de los «herejes» y de los «cismáticos» a la Iglesia de Roma, sino que además confirió forma explícita a un verdadero y propio ecumenismo católico³³. Este ecumenismo representaba un verdadero vuelco, que inicialmente hizo que algunos padres se sintieran incrédulos y desilusionados, aunque

33. Unos cuantos años antes, la encíclica *Humani generis*, de Pío XII, había excluido cualquier contaminación del catolicismo con el movimiento ecuménico. Las desventuras de Yves Congar son suficientes para documentar la hostilidad eclesiástica hacia cualquier iniciativa ecuménica; Roncalli mismo había experimentado duramente esa hostilidad. En cuanto a las vicisitudes dramáticas de Congar durante el decenio 1946-1956, cf. Y. Congar, *Journal d'un théologien 1946-1956*, ed. por É. Fouilloux, Paris 2000.

quizá fueron más numerosos que los que lo acogieron con alivio y satisfacción³⁴. ¿Habría podido el Concilio imprimir mayores impulsos en esta dirección? El hecho fue que la Secretaría para la unidad de los cristianos se vio implicada hasta el límite de sus posibilidades en la elaboración de todos los principales esquemas. Esto hizo que pudieran lograrse textos que se hallaran atentos a los problemas ecuménicos, aunque su tema no fuera directamente ecuménico.

5. *La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo*

La decisión de Pablo VI de continuar y de llevar hasta el fin el Concilio que había sido concebido, convocado e inaugurado por su predecesor, había constituido un acto de lealtad hacia Juan XXIII y hacia el episcopado³⁵; dada la complejidad que suponía un pontificado iniciado a la vista de un Concilio universal y de la atención pública que ese Concilio suscitaba, tal decisión fue también un acto de valentía. Aunque la decisión implicaba evidentemente la aceptación por parte del papa Montini del Concilio tal como éste había venido definiéndose a sí mismo desde su anuncio en 1959, sin embargo, abría también una nueva fase. Entre el año 1963 y la conclusión del Vaticano II salieron a la luz, gracias a la autoridad del papa Montini, orientaciones y características del acontecimiento conciliar de las cuales el arzobispo Montini había tenido ocasión de hablar anteriormente o que habían ido madurando en él por su experiencia como miembro de la asamblea.

El *aggiornamento*, el principio pastoral y el compromiso en favor de la unidad de los cristianos siguieron siendo elementos esenciales en la identidad del Concilio, pero no pudieron menos de verse influidos por el sentido que Pablo VI les daba. Aparte de eso, Pablo VI añadió también algunas otras características: el compromiso de entablar diálogo con el mundo, la búsqueda del mayor consenso posible entre los padres conciliares, y la prioridad concedida a la idea de profundizar en la teología acerca de la Iglesia. Mientras que Juan XXIII había acentuado principalmente que el Concilio era una oportunidad para el cambio, Pablo VI, encargado ahora de la continuación del Concilio, combinaba el enfoque original con directrices relativas a su contenido.

Cuando Pablo VI inauguró el segundo período de trabajo el 29 de septiembre de 1963, mencionó, entre las finalidades del Concilio, una exposición de la teología acerca de la Iglesia y el diálogo con el mundo contemporáneo. Un año más tarde, el 14 de septiembre de 1964, el Papa, en su alocución, reafirmó la obligación de la Iglesia de definirse a sí misma y la necesidad de expresar en su totalidad la doctrina que el Vati-

34. Esta inversión indujo más tarde a Pablo VI a describir a las otras iglesias denominándolas «Iglesias hermanas» en lugar de iglesias separadas de Roma.

35. El cardenal Montini, al recordar en Milán al Papa recientemente fallecido, prometió explícitamente continuar el legado del papa Juan y dijo: «¿Podríamos realmente abandonar una senda trazada tan magistralmente, incluso para el futuro, por Juan XXIII? Hay razones para pensar que no podríamos hacerlo». La confirmación de la orientación adoptada por Pablo VI se produjo con ocasión de su primer mensaje, cuando dijo: «La parte más importante de este pontificado se dedicará a continuar el Concilio ecuménico Vaticano II, hacia el cual se han dirigido las miradas de todas las personas de buena voluntad».

cano I había formulado incompletamente, al centrarse sólo en las prerrogativas pontificias. Finalmente, en el verano de 1965, poco antes del último período conciliar, Pablo VI acentuó como finalidad del Concilio el que éste adoptara una postura, «en armonía más serena y fraternal», acerca de todas las cuestiones que todavía se hallaban por decidir.

La importancia y la actualidad de una actitud de diálogo sería el foco principal del pontificado de Montini³⁶. Pablo VI se refirió al diálogo de la Iglesia con la humanidad no sólo en la alocución pronunciada con motivo de la apertura del primer período conciliar de su pontificado, sino también en la alocución con que finalizó la labor el 7 de diciembre de 1965. Es bien sabido que la importancia de una actitud de diálogo era fundamentalmente ajena a las enseñanzas de Pío XII, quien se centraba en impartir a todos una enseñanza expuesta con autoridad. No parece aventurado el afirmar que Montini, aunque sentía gran veneración por Pío XII, vio la necesidad de adoptar una postura menos intransigente y más dispuesta al encuentro. La exigencia de esta actitud se había expresado en varios círculos católicos, y encontró un lugar apropiado en el nuevo clima creado por el pontificado del papa Juan.

A partir de los nuevos experimentos pastorales que se estaban realizando en la Iglesia de Francia, M.-D. Chenu acentuó repetidas veces la necesidad del diálogo³⁷. La idea encontró un lugar tanto en el «Mensaje de los padres a la humanidad», que había abierto los trabajos del Concilio, como mediante la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la declaración *Nostra aetate*. Pablo VI convirtió el diálogo en una actitud central de la Iglesia, especialmente al tratar con las personas contemporáneas.

En su alocución en la sesión de clausura, el 7 de diciembre de 1967, Pablo VI recordaba a sus oyentes que «la autoridad docente de la Iglesia... descendió, como quien dice, para dialogar con la humanidad; y, aunque manteniendo siempre su propia autoridad y sus poderes, ha aplicado, no obstante, la forma de hablar fácil y amiga que es propia del amor pastoral. Pues ha querido ser escuchada y comprendida por todos... Se ha esforzado por utilizar el modo de expresión usado hoy comúnmente en la conversación cotidiana». Esta disposición para el diálogo se basó en el «estudio del mundo moderno», como dijo el Papa en esa misma ocasión³⁸. Sin embargo, la apreciación que Pablo VI hacía del mundo contemporáneo era de simpatía, pero también predominantemente crítica. En consecuencia, el diálogo representaba una actitud de apertura, mas no necesariamente de acuerdo ni de fraternidad.

El lugar central de la eclesiología fue mantenido solemnemente por el Papa en su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, la cual, aunque fue publicada en el verano de 1964, sin embargo había sido considerada por Montini como un documento para la apertura

36. Cf. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Istituto Pablo VI, Brescia 1991.

37. En 1963 el teólogo dominico reclamó que se diera al diálogo su pleno significado, es decir, que «se le conceda toda su riqueza de sentido: el reconocimiento del otro como el otro, amando a los otros tal como son, y no como a personas a quienes hay que ganarse, aceptando que ellos sean diferentes de mí, sin tratar de meternos en sus conciencias y en sus indagaciones, sin afirmar las reservas que yo siento antes de que conceda mi confianza». Cf. G. Alberigo, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal*, en Marie-Dominique Chenu: *Moyen-âge et modernité*, Paris 1997, 155-172.

38. Cf. *Council Daybook, Session 4*, 361.

de la fase del Concilio que siguió a su propia elección³⁹. Ya en el año 1959 el anuncio hecho por el papa Juan había sugerido la celebración de un Concilio que completara la doctrina sobre la Iglesia aprobada por el concilio Vaticano I antes de la interrupción del mismo en 1870; de hecho, la labor preparatoria para aquel Concilio había abarcado un gran abanico de temas. Sin embargo, Juan XXIII no había hecho suya la idea de la concentración del Concilio en el tema de la eclesiología; incluso él había llamado al nuevo Concilio el Vaticano II, dándole así una identidad diferente del anterior Concilio nunca completado del papa Pío IX.

El énfasis dado por Pablo VI, que repitió el punto de vista expresado en 1962 al secretario de Estado, difundió la convicción, bien fundada y muy extendida, de que las prerrogativas pontificias, confirmadas en 1870, necesitaban ser completadas desde el punto de vista del episcopado⁴⁰. Pablo VI trató de acentuar que, tal como él veía las cosas, Juan XXIII «había recogido el hilo roto del concilio Vaticano I y había disipado la desconfianza, erróneamente derivada de ese Concilio, de que los poderes supremos concedidos al romano pontífice le bastaban a éste para gobernar a la Iglesia sin la ayuda de concilios ecuménicos». Esta finalidad y, sobre todo, el hecho de dar una forma organizada a la estructura jerárquica, serían el corazón del Vaticano II: «En la historia ha sonado la hora de que la Iglesia... deba decir de sí misma lo que Cristo pretendió de ella y quiso que ella fuera... La Iglesia ha de dar una definición de sí misma»⁴¹.

La convicción, profundamente arraigada, de que el Concilio debía centrarse en «la naturaleza de la Iglesia, que es a la vez monárquica y jerárquica»⁴², condujo a Pablo VI a poner en juego, de manera mucho más directa y frecuente de lo que había hecho su predecesor, la manera de pensar acerca de la Iglesia que él había asimilado, recogida principalmente en la encíclica *Mystici corporis*. Así, el Papa acentuó la «constitución jerárquica» hasta el punto de introducir la posibilidad de una «comunidad jerárquica»⁴³. Esto le hizo difícil sintonizar plenamente con la eclesiología de la mayoría conciliar, que había preferido no repetir la descripción de la Iglesia como cuerpo *místico*; la dificultad condujo finalmente a la *Nota explicativa praevia* para el capítulo III de la *Lumen gentium*.

Por último, el hecho de que él presidiera las fases finales de la labor del Concilio y posteriormente la conclusión del mismo condujo al Papa a acentuar la necesidad de lo-

39. El Papa hizo referencia a su alocución del 28 de septiembre de 1963; cf. G. Colombo, *Genesi, storia e significato dell'enciclica «Ecclesiam suam»*, en *«Ecclesiam suam»: Première lettre encyclique de Paul VI*, Brescia 1982, 131.

40. La idea se repite varias veces: el Concilio es «la continuación y complementación natural del concilio Vaticano I» (alocución del 4 de diciembre de 1963; *Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 331-335); «la doctrina que el concilio ecuménico Vaticano I se propuso afirmar, necesita ser completada» (alocución del 14 de septiembre de 1964; *Council Daybook, Session 3*, 6-10); nuevamente en la alocución del 21 de noviembre de 1964, después de la aprobación definitiva de la constitución sobre la Iglesia (*Council Daybook, Session 3*, 303-307).

41. Alocución del 14 de septiembre de 1964.

42. Alocución del 21 de noviembre de 1964.

43. Alocución del 14 de septiembre de 1964. Es interesante observar que Pablo VI definía habitualmente a la Iglesia como «cuerpo místico»; cf. las alocuciones del 29 de septiembre de 1963 (*Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 143-150), del 4 de diciembre de 1963, del 21 de noviembre de 1964 y del 28 de octubre de 1965 (*Council Daybook, Session 4*, 164-166).

grar un acuerdo lo más amplio posible en el seno de la asamblea. Así como el papa Juan había tenido la responsabilidad de suscitar el compromiso y el sentido de responsabilidad en los padres, así también el papa Pablo, impulsado por una profunda convicción, se esforzó en obtener votos unánimes en favor de la aprobación definitiva de los textos conciliares. En diversas circunstancias, este vivo deseo del Papa exigió de él gran paciencia, disposición para escuchar (incluso exigencias excesivas) y tenacidad.

La asamblea conciliar, por su parte, compartía el anhelo de Pablo VI de lograr el diálogo, y hace mención de ello en muchos de sus textos. Sin embargo, se suscita a veces la impresión de que el término es utilizado accidentalmente y de manera superficial. Aunque la inclinación hacia el diálogo representaba un verdadero progreso en relación con la hosca actitud de superioridad del anterior magisterio eclesiástico, sin embargo, puede observarse a veces un empleo demasiado fácil y, finalmente, trivial de dicho término.

Asimismo, la búsqueda de un consenso fue acogida por los padres de manera generalizada y positiva, aunque pagó su precio en cuanto a la claridad y la coherencia de los textos aprobados. La exigencia impulsada por el Papa despertó profundas resonancias en las mentes de los obispos, conduciéndolos, cuando no era posible otra cosa, a ofrecer el sacrificio de una coherencia doctrinal abstracta.

Por otro lado, la preferencia del Papa hacia una concentración en la eclesiología tuvo que afrontar una larga lista de temas que habían cristalizado durante el primer período de trabajo y asumir el hecho de que el Concilio hubiera comenzado con una discusión de la reforma litúrgica y no con un estudio del esquema sobre la Iglesia. Para decirlo con otras palabras, Pablo VI se encontró ante el desarrollo de un Concilio que reflejaba una amplia gama de temas, y, además, él no podía hacer caso omiso de las expectativas que habían ido formándose entre los padres con respecto a aquella enorme diversidad de cuestiones⁴⁴.

6. *El concilio Vaticano II y la Tradición*

Juan XXIII, cuya formación y cultura eran profundamente tradicionales, no vaciló en describir el Concilio de una manera completamente tradicional: un Concilio de obispos (aunque con la presencia incluso de representantes de Iglesias no católicas) que es libre y responsable y que, por tanto, delibera efectivamente —«un eco de antiguas formas»—⁴⁵. El Papa había expresado una valoración positiva de la tradición conciliar: «Es una forma que la historia de la Iglesia nos ha enseñado y que ha logrado siempre resul-

44. En su alocución del 4 de diciembre de 1963, al final del segundo período de trabajo, Pablo VI expresó el deseo de que cuando se reanudaran los trabajos, si fuera posible, «se elaboraran esquemas que fueran más breves y que no constituyeran dificultad alguna para que el Concilio pudiera emitir un juicio sobre proposiciones fundamentales, al mismo tiempo que dejase para comisiones posconciliares la tarea de ampliar los temas ilustrándolos y de desarrollarlos en cuanto a las disposiciones correspondientes». Como es bien sabido, esta posibilidad, que fue traducida al desafortunado «Plan Döpfner», no se llevó a cabo.

45. Cf. G. Alberigo, *Die Rezeption der grossen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil*, en W. Löser-K. Lehmann-M. Lutz-Bachmann (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 303-320.

tados fructíferos». Por tanto, no será un concilio de la cristiandad, como el IV de Letrán, pero tampoco un concilio de unión, como el de Florencia. Mucho menos aún pretendió Juan XXIII que fuera un concilio basado en un conflicto, como lo fue el de Trento, o un concilio dedicado a la resistencia y a la oposición contra la sociedad moderna, como había sido el Vaticano I. Juan XXIII estaba convencido claramente de que no había que suscitar cuestiones de cambios doctrinales. Así lo hizo ver en su discurso de apertura: «El punto destacado de este Concilio no es... una discusión sobre un artículo o sobre alguna otra doctrina fundamental de la Iglesia... Para ello no era necesario un Concilio»⁴⁶. Pablo VI, por su parte, se mostró especialmente consciente de que había que salvaguardar la tradición.

En realidad, el problema se planteó durante el Concilio en términos utilizados ya por Roncalli, cuando éste recordó a sus oyentes que «la sustancia de la antigua doctrina del depósito de la fe es una cosa, y la manera en que ésta se presente es otra. Esto último hay que tenerlo muy en cuenta, con paciencia si fuera necesario, midiendo bien todos los detalles de las formas y proposiciones de un Magisterio que, por su carácter, es predominantemente pastoral». El Concilio, al tratar de los diversos temas que tenía que abordar, se dedicó a desarrollar formulaciones que fueran cada vez más fieles a la revelación y cada vez más adecuadas para su comprensión por la cultura contemporánea.

Una comparación de los textos de los esquemas preparatorios con los documentos aceptados finalmente nos ayudará a medir la continuidad sustancial con la tradición cristiana, tal como ésta se entendía en el catolicismo, pero también la discontinuidad con el catolicismo de los siglos del medioevo cristiano y del período postridentino. No aparecieron novedades sustanciales, pero se realizó un esfuerzo (aunque no siempre satisfactorio) con el fin de volver a enunciar la fe antigua en un lenguaje inteligible para la humanidad contemporánea, y liberado de las incrustaciones, más o menos parasitarias, que habían venido consolidándose a lo largo de siglos.

Un factor significativo en la fidelidad del Concilio a la tradición fue su experiencia litúrgica. La importancia espiritual y doctrinal de la entronización cotidiana del Evangelio y de la celebración de la liturgia en los diversos ritos (prácticas que fueron decididas, ambas, por Juan XXIII) fue considerable, como lo atestiguan muchas de las anotaciones efectuadas en los diarios de los padres⁴⁷. Ahora bien, ¿el Concilio mismo no estaba comprometido, más que nada, con el fomento de un *aggiornamento* de la vida litúrgica? En realidad, la constitución *Sacrosanctum concilium* estaba inspirada por la gran tradición litúrgica antigua que se había venido reviviendo y transmitiendo duran-

46. Cabría preguntarse si esta última proposición fue quizá una alusión indirecta a las prerrogativas del primado y de la infalibilidad, que habían sido confirmadas en 1870.

47. Cf. H. Ragner, *La celebración de la eucaristía en las congregaciones del concilio Vaticano II*, en *Fovenda sacra liturgia: Miscelánea en honor del doctor Pere Farnés*, Barcelona 2000, 97-104. C. Theobald, recogiendo la observación formulada por De Lubac, afirma que «la entronización del Evangelio es un hermoso símbolo..., que se mostraba a los ojos de todos cada mañana del Concilio: no siempre fue comprendido plenamente. Muchos pensaban que se trataba simplemente de un homenaje que la Iglesia del Vaticano II quería tributar a la Biblia. Sin que llegara a ser un total malentendido, esta interpretación era muy incompleta (como lo fue a veces la interpretación de la Constitución misma, según vimos anteriormente). No capta el verdadero sentido del rito. Después de ser llevado en procesión, el evangelario no era colocado en un atril, sino instalado realmente en un trono, porque representaba a Cristo mismo».

te decenios de experiencia del movimiento litúrgico. La idea que algunas personas tienen de que el Vaticano II propuso una orientación radicalmente innovadora fue originada por una lectura apresurada y superficial de los textos, que entendía erróneamente el retorno a antiguas prácticas litúrgicas como si fuera una innovación subversiva. ¡El hecho de revivir la participación activa de los fieles en vez de reducir las liturgias a un seco y lejano ritualismo fue cualquier cosa menos una innovación!

Más aún, el Concilio compuso una constitución que estaba dedicada a la Tradición en el sentido más profundo de la palabra: la Tradición es la transmisión de la revelación cristiana misma. Resulta significativo que la *Dei Verbum* fuera uno de sus principales y más elocuentes testimonios, y el único cuya composición se extendió a lo largo de toda la duración de la asamblea, desde el año 1962 hasta 1965.

En conjunto, el Vaticano II realizó una significativa aportación a la restauración de una visión unificada del mensaje cristiano. Yendo más allá de una división en sectores (dogma, teología moral, disciplina, etc.), que había sido el fruto de la fase «universitaria» del pensamiento cristiano, el Concilio inició también el movimiento para superar la reducción del mensaje evangélico a un código moral, lo cual había sido uno de los principales efectos de esa división. El esfuerzo, sin ceder a tentaciones integristas o fundamentalistas, se realizó para recuperar la unidad y la complejidad del mensaje evangélico. En este contexto, las normas expuestas en el *Decreto sobre el ecumenismo* para la formulación y la explicación de la fe, así como el reconocimiento de una «jerarquía de las verdades» (UR 11), pueden leerse no sólo como una admisión de que aspectos particulares de la revelación no nos acercan igualmente a Cristo, sino también, y principalmente, como una directriz para buscar expresiones de la fe que estén menos condicionadas por la etapa de la inculturación de la fe en el mundo occidental, y se encuentren abiertas a los nuevos modos de sentir y reflexionar de la humanidad contemporánea.

La propuesta de renovación ofrecida por el Vaticano II puede captarse en su plenitud y en su alcance innovador, si apreciamos el testimonio de comunión de la asamblea conciliar y si valoramos debidamente la conexión y recíproca interacción entre sus principales documentos. Desde la participación activa de los fieles en el culto y en la vida de la Iglesia, la concepción de la Iglesia como un «misterio» y como distinta del reino de Dios, y el redescubrimiento del «pueblo de Dios» y de la «comunión» entre las iglesias y sus obispos, hasta la ampliación de la perspectiva de comunión de tal modo que abarcara a todas las tradiciones cristianas, y la apreciación de la condición de la comunidad cristiana como peregrina en el mundo, el Concilio estableció la base para trascender el eclesiocentrismo y, por tanto, para relativizar la eclesiología misma. Contemplado sobre este trasfondo, el reconocimiento de la soberanía de la palabra de Dios (*Dei Verbum*) y de lo inalienable que es la conciencia (*Dignitatis humanae*), se comenzó a centrar de nuevo el pensamiento cristiano en los elementos constitutivos de la condición humana, tal como ésta es contemplada a la luz de la revelación evangélica.

Muchos obispos estaban convencidos de que su participación en el Concilio había tenido una auténtica significación espiritual. Esta participación tuvo una repercusión sobre las personalidades de muchos de ellos y fomentó cierto número de «conversiones» bastan-

te sorprendentes, aunque resulta muy difícil una evaluación de las mismas⁴⁸. P. Parente era uno de los más altos representantes del Santo Oficio; en consecuencia, su cambio de actitud a propósito de la colegialidad episcopal causó sensación. Podemos mencionar también los casos de Léger, canadiense, y de los italianos Lercaro y Motolese. Cada uno de ellos, a su manera, experimentó el Concilio como un acontecimiento espiritual que exigía de él un cambio radical en la manera de prestar sus servicios como obispo. En abril de 1966 Léger escribía: «Cada uno de ellos podía decir que el Concilio no habría significado nada para él si no le hubiera convertido, si no hubiera cambiado su vida, si no le hubiera hecho consciente de responsabilidades hasta entonces insospechadas, o con harta frecuencia desatendidas». Un año más tarde él marchó a África para compartir allí la suerte de los leprosos⁴⁹. Lercaro se dedicó a una reforma a fondo de la diócesis de Bolonia y llegó a dar un testimonio radical en favor de la paz⁵⁰; Motolese experimentó una «conversión» doctrinal, por la que se despojó de su actitud conservadora mantenida durante el Concilio⁵¹. Se hablaba también de conversión en relación con Helder Câmara⁵². Sigue siendo imposible saber con exactitud cuántos obispos siguieron una trayectoria semejante.

7. El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública

Ahora bien, precisamente en nombre de la defensa de la tradición, la minoría conciliar realizaba su oposición, una defensa que el combativo Marcel Lefebvre llevaría hasta el punto de romper la comunión. Este hecho nos induce a profundizar más en el paralelogramo de fuerzas que existían en el seno de la numerosa asamblea conciliar. Aunque las votaciones finales sobre los documentos mostraban constantemente y de manera desconcertante mayorías que se aproximaban a la unanimidad, sin embargo, había considerables oscilaciones en cuanto a los humores y las orientaciones. Aproximadamente 1500 padres participaron en todos los períodos de trabajo; los restantes 700 a 800 padres, con su ausentarse y regresar, modificaron el cuadro global, incluso desde el punto de vista de su composición por continentes y por edades⁵³.

El paso del tiempo, con sus «períodos de ajuste», y luego con la habituación que ese transcurso producía, el inevitable cansancio⁵⁴ y, sobre todo, la sucesión de los temas que

48. Cf. R. Caporale, *Vatican II*, 120-121.

49. Cf. D. Robillard, *P.-É. Léger: Évolution de sa pensée 1950-1967*, Quebec 1993; R. Burigana-G. Routhier, *La conversion oecuménique d'un évêque et d'une église*: Science et Esprit 52/2 (2000) 171-191.

50. Cf. A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro: Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova 1991.

51. M. Bergonzini, obispo de Volterra, escribía el 30 de septiembre de 1964 en su diario, en relación con los informes sobre el esquema *De revelatione*, que «el informe de la mayoría fue presentado por Mons. Florit, a quien se puede considerar como el segundo convertido, después de Mons. Parente, al pensamiento que predominaba en el Concilio. Sea alabado por ello el Señor» (129) (diario editado por A. Leonelli, Modena 1993, 129).

52. Cf. Dom Helder Câmara, *Les conversions d'un évêque. Entretiens avec J. de Broucker*, Paris 1967.

53. Los fallecidos, los nuevos participantes nombrados, la llegada de personas que habían estado ausentes en períodos anteriores y, finalmente, la ausencia de obispos que habían estado presentes con anterioridad: todo ello contribuía a cambiar el cuadro de la asamblea.

54. Prignon anotaba el 25 de septiembre: «Lo que más preocupa es el creciente cansancio de los padres. Me sentí impresionado ayer por la mañana, viernes, por el número de padres que estaban deambulando por

se iban discutiendo, así como el cambio de líderes, todos estos elementos tuvieron gran repercusión. En el cuadro global de la asamblea pueden observarse algunas constantes, como la desconfianza de muchos padres italianos y españoles ante la perspectiva de temidas «innovaciones» (la introducción de las lenguas modernas en la liturgia, el reconocimiento de la libertad religiosa, la afirmación del lugar central de la Biblia en la Iglesia); la apatía de muchos obispos de los Estados Unidos, excepto cuando se discutía el tema de la libertad religiosa o el de las relaciones con el mundo; y la marginación en que se situaron muchos padres de Asia, que se sentían a disgusto en un clima cultural que no les resultaba familiar.

De una manera gradual y espontánea el Concilio fue adquiriendo forma. Las conferencias nacionales o continentales desempeñaron una función casi institucional, comenzando por aquellas que existían ya desde hacía algún tiempo (por ejemplo, la Conferencia episcopal alemana y la latinoamericana)⁵⁵. Luego había también grupos más reducidos, semejantes a grupos parlamentarios de presión, como el que se había formado para discutir los problemas de la pobreza («Grupo de la Iglesia de los pobres») o el grupo que Etchegaray, con el fuerte apoyo de Helder Câmara, fomentó entre los secretarios de las conferencias episcopales y que se reunía en la *Domus Mariae*. Un experimento único fue el grupo conocido como *Coetus internationalis patrum*, el cual, a pesar de las advertencias de Pablo VI contra la formación de grupos en el seno del Concilio, organizó a muchos de los obispos conservadores, procedentes de cualquier lugar de origen. Finalmente, en la periferia del Concilio, surgieron espontáneamente lugares de reunión y de intercambio de opiniones; estos grupos desempeñaron a veces un papel importante en la formación de la opinión. Así sucedió con el Colegio belga —residencia del cardenal Suenens y del teólogo G. Philips—, y también con el DO-C, el centro holandés de información, donde se pronunciaron conferencias con asistencia multitudinaria, acerca de los principales problemas que estaban siendo discutidos en San Pedro⁵⁶.

La división fundamental en comisiones, que se convirtieron en las sedes para la elaboración y el perfeccionamiento de los textos, impidió que la asamblea tuviera una estructura. Incluso después de haberse roto la barrera del secreto, cada comisión realizaba su exigente finalidad de reelaborar un esquema particular, pero sin tener una visión

los pasillos, una hora después de comenzada la sesión. Me pregunto qué se hará con los obispos, una vez que hayan terminado los debates en el aula. Hay verdadera necesidad de encontrar una solución» (Documentos de Prignon, 1591). Unos días más tarde, el mismo observador añadía: «Durante los últimos tres o cuatro días el debate en la asamblea ha palidecido bastante. Se tiene la sensación de que los obispos están increíblemente cansados. Muchos se dedican a deambular ya por los pasillos a las 10 de la mañana. Hoy, mientras Mons. Garrone estaba ofreciendo su informe final, después de terminado el debate sobre el esquema XIII, el murmullo de las conversaciones en las naves laterales de San Pedro ensordecía la voz del orador. Es hora de que concluyan los debates en la asamblea, porque la situación va empeorando realmente». El obispo Jauffrès escribía igualmente, el día 13 de octubre: «Nos quedamos en nuestros puestos, un poco constreñidos y a la fuerza, solamente a causa de las votaciones, y somos aproximadamente una decena de personas las que nos vamos alternando inexorablemente a intervalos muy cortos, para dar tiempo a los miembros a que acudan al bar y regresen».

55. Éstas mostraban una remota semejanza con las «naciones» que tenían una verdadera y propia función estructural en los Concilios de la tardía Edad Media.

56. Los textos de esas conferencias se publicaron en varias lenguas; una lista redactada por Luigia Caponi contenía por lo menos 230, entre los años 1963 y 1965.

panorámica del progreso del Concilio. Esta deficiencia tuvo especial repercusión durante los largos meses que transcurrían entre un período de trabajo y el siguiente, cuando únicamente las comisiones realizaban una actividad. El repetido fallo de las comisiones mixtas mostró los celos que frenaban a casi todas las comisiones.

Además del dinamismo interno de la asamblea conciliar, y entrelazadas con él, el Concilio tenía complicadas relaciones y contactos con el Papa, con la Curia romana y con la opinión pública. La decisión de Juan XXIII de no participar personalmente en las sesiones conciliares fue continuada por Pablo VI. Pero ambos pontífices desempeñaron funciones de grande y decisiva importancia en la vida del Vaticano II. Durante la preparación y los cuatro períodos de actividad, el Papa llegó a ser gradualmente el punto de referencia para la asamblea. Desde el rechazo de las elecciones de miembros de las distintas comisiones hasta la confirmación crucial de la votación de noviembre de 1962, y la creación de la Comisión de Coordinación, el papa Juan intervino repetidas veces en la vida del Concilio⁵⁷.

El papa Pablo VI tuvo, a su vez, numerosas ocasiones para intervenir durante los tres siguientes períodos, desde la modificación del *Ordo Concilii* hasta la revisión de la fórmula de promulgación, desde el hecho de «reservarse» para sí algunas materias importantes (el celibato, el matrimonio, el sínodo) hasta la serie de mejoras sugeridas en casi todos los esquemas, con instrucciones desconcertantes y frecuentemente en apoyo de las posturas de la minoría⁵⁸. Por otro lado, a lo largo de la historia hubo siempre una constante relación dialéctica entre el Papa y el Concilio, y hay que reconocer que en el Vaticano II esa relación no implicaba oposiciones básicas, sino que se limitaba a conflictos que, aunque algunas veces se hacían agudos, sin embargo quedaban en conjunto limitados.

Los dos papas que presidieron el Concilio no sólo eran muy diferentes en cuanto a su personalidad y su carácter, sino que además desempeñaron funciones muy distintas. Roncalli «creó» el Concilio, fue plasmando gradualmente su fisonomía, lo puso en marcha con su discurso inaugural, y lo dirigió durante los primeros meses inciertos y durante la primera intersesión con todos sus problemas. La impronta que él había marcado en el Concilio sobrevivió a su muerte, y el Vaticano II siguió sintiendo todavía sus efectos durante el segundo período de trabajo.

Tan sólo gradualmente Pablo VI asumió la función pontificia en el Concilio, después de haberse ganado primeramente la confianza del mismo al volver a convocarlo de forma rápida y leal. Tanto objetivamente como en su manifestación, su perspectiva del Concilio era opuesta, aunque complementaria, a la de Roncalli. En efecto, la tarea de Montini era la de proseguir y concluir el Concilio. Su estilo era obviamente diferente del de su predecesor, y esta diferencia se debía en parte a la fase avanzada en la que se estaba

57. En su diario, el día 28 de enero de 1963, Juan XXIII anotaba con respecto al Vaticano II: «Confieso que mi conciencia estuvo preocupada por el hecho de que, *contrariamente* a lo que había sucedido durante los dos primeros meses, desde el 11 de octubre hasta el 8 de diciembre, el Papa ocupó su puesto, ejercido con discreción, y actuó como el verdadero presidente con el máximo derecho, es decir, como cabeza de la Iglesia católica».

58. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, en *Commissions*, 316-351.

realizando la labor de la asamblea. Ya no era el momento de elecciones básicas, sino de la elaboración satisfactoria de textos, de la construcción del consenso y de la transición al período posconciliar. El método elegido por Pablo VI fue el de un constante goteo de intervenciones en los textos, quizá por la ingenua creencia de que tales intervenciones pudieran entenderse sencillamente como las correcciones de cualquier padre conciliar⁵⁹. En realidad, en cada ocasión hubo un «incidente» y un trauma resultante. Las intervenciones fueron otras tantas ocasiones para que la minoría volviera a expresar sus propios puntos de vista y los deslizará en las grietas que se habían abierto de esta manera.

Hubo una diferencia con respecto a otros Concilios: surgió un conflicto entre el Concilio y la Curia romana⁶⁰, una señal evidente de la importancia institucional que la Curia había adquirido. Quizá su memoria histórica había advertido ya a la Curia de los problemas que la celebración de un Concilio originaba para la burocracia central. Por otro lado, mientras que se había concedido al Santo Oficio la responsabilidad en el intento de celebrar un Concilio durante el tiempo de Pío XII⁶¹, vemos que Juan XXIII decepcionó las expectativas que tal precedente había creado, al confiar la preparación del Vaticano II al secretario de Estado. Sabemos que primeramente el cardenal Tardini y más tarde A. Cicognani dirigieron con gran empeño las diversas fases del Concilio, aunque implicando también en ello a todos los componentes de la Curia. Esto evitó el peligro de una hostilidad «desde el exterior de la Curia», pero también puso a círculos eclesiásticos romanos a cargo de la fase antepreparatoria y también de la fase preparatoria⁶².

Teniendo en cuenta estos antecedentes, el hecho de que también las comisiones conciliares estuvieran dirigidas por el jefe de la correspondiente rama de la Curia, y de que el secretario de Estado presidiera la Comisión de Coordinación, convirtió a la Curia (la cual primero había sentido desconfianza de Juan XXIII por haber convocado el Concilio, y luego de Pablo VI a causa de la antigua hostilidad frente a Montini) en uno de los principales actores en toda la vida del Vaticano II. Fue un actor con una larga historia,

59. En este contexto es interesante lo que el Papa escribía el 17 de octubre de 1965 acerca del esquema sobre la revelación: «Nos deseamos haceros saber inmediatamente que nuestra intención es invitar a la comisión conciliar *De doctrina fidei et morum* a que esté dispuesta a considerar la oportunidad de completar algunos puntos en el esquema sobre la revelación, porque Nos pensamos que es obligación nuestra el buscar una seguridad doctrinal que nos permita añadir nuestra aprobación a la de los padres conciliares. Más aún, Nos pensamos que nuestra intervención en la comisión conciliar está plenamente de acuerdo con el reglamento, porque es tarea nuestra no sólo ratificar o rechazar el texto en cuestión, sino también, como cualquier padre conciliar, trabajar para su mejora mediante sugerencias oportunas. La verdad de esto emerge también, y principalmente, del hecho de que el 24 de septiembre del presente año el secretario general del Concilio ecuménico dio a conocer a la comisión nuestras observaciones. Ésta parece ser la forma más clara y más respetuosa de dar a conocer a la comisión todo lo que sea útil para la labor que le ha sido encomendada. Por eso, permitidos decir con énfasis que no se ha cometido ninguna ofensa a la autoridad del Concilio, como sospecháis, sino que se ha realizado una aportación necesaria al ejercicio de las funciones conciliares. En cuanto al respeto a la libertad del Concilio y al reglamento establecido, nada puede darme mayor placer que el recordaros que los principios, que no son menos queridos por los romanos que por los anglosajones, se han respetado de la manera más absoluta» (Documentos de Pablo VI, A3/37b y B3/27b y c).

60. H. Jedin, *Memorie della mia vita*, Brescia 1987, 310.

61. Cf. G. Alberigo, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1958-1960)*, en G. Alberigo-A. Meloni, *Verso il Concilio*, 15-42.

62. Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo: Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992.

que existía ya antes del Concilio y que le sobreviviría. Más aún, se trataba de un actor que tenía su propia visión de la Iglesia, una visión a la que se aferraba celosamente, con la antigua y profundamente arraigada convicción de que las personas «de más allá de los Alpes» no eran dignas de confianza, sino que eran hostiles al papado y a Roma. No se puede olvidar la tenacidad con la que algunos representantes de la Curia pretendieron que los esquemas preparatorios estuvieran «amparados» por la autoridad del Papa ¡y que, por tanto, no pudieran rechazarse!

La presencia en el seno de la Curia misma de opiniones que eran leales al Concilio no cambiaba el hecho estructural de que la Curia fuera un actor eclesiástico, investido de autoridad y poderoso, que perseguía fines diferentes de los de la mayoría conciliar. Personajes tales como el cardenal Ottaviani, jefe del Santo Oficio y presidente de la Comisión Doctrinal central del Concilio, o Mons. P. Felici, secretario general del Concilio, juntamente con los dos secretarios de Estado en funciones durante esos años, tuvieron una impresionante influencia sobre el Concilio, ya fuera de una manera directa o bien condicionando al Papa. En contraste con ello, el cardenal alemán Frings y el cardenal canadiense Léger, para ofrecer sólo dos ejemplos importantes, se vieron obligados repetidas veces a defender la autonomía y la libertad del Concilio.

La máxima incidencia de la labor de la Curia habría que verla en la importancia que los esquemas preparatorios tuvieron hasta el final mismo de la labor del Concilio. A pesar del drástico cercenamiento de los textos durante el otoño de 1962, la supervivencia de aquel material fue muy tenaz⁶³. Un pequeño grupo de esquemas preparatorios terminaron como decretos conciliares, y partes de esquemas rechazados por la asamblea se recuperaron para su inserción en nuevos esquemas. Así, la constitución *Lumen gentium* es desconcertante por constituir un mosaico de proposiciones tomadas del esquema preparatorio y de otros esquemas, de origen muy diferente, que fueron desarrollados durante el Concilio⁶⁴.

Felici, por su parte, mientras ejercía con tenaz astucia las funciones de secretario general, defendía sistemáticamente las orientaciones de la Curia y consiguió influir en la labor del Concilio, una influencia mucho mayor que la del valor objetivo de aquellas orientaciones y la del consenso que éstas obtuvieron en el seno de la asamblea. Finalmente, Cicognani dirigió hábilmente a la Comisión de Coordinación, llegando incluso a aplicar al Concilio criterios políticos que eran propios de la Secretaría de Estado⁶⁵.

Desde los primeros momentos, Juan XXIII vio el peligro del «control» del Concilio por parte de la Curia, y acentuó insistentemente la necesidad de una clara y firme distinción entre ambos⁶⁶. Los modestos resultados que él logró fueron prueba de la «so-

63. Una supervivencia que duró más que el Concilio, porque, incluso en años recientes, algunos documentos romanos siguieron muy de cerca posturas e incluso formulaciones de aquel tiempo, a pesar de que habían sido desestimadas por el Concilio.

64. G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica*, Bologna 1975.

65. Un ejemplo clarísimo fueron los obstáculos que Cicognani puso en el camino de la declaración conciliar sobre las religiones no cristianas, en particular, en la sección sobre el pueblo judío.

66. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Concilio*, en *Dalla laguna al Tevere: Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Bologna 2000, 191-230.

ledad institucional» que caracterizó a su pontificado. Pablo VI, a su vez, influido quizá por la relación nada fácil con la estructura curial, en la cual él pasó casi la totalidad de su vida, tuvo buen cuidado de dar seguridades expresas a la Curia, garantizando que el Concilio no tendría nada que decir acerca de la reforma de ésta.

A pesar de ello, la presión de la Curia sobre el Concilio no disminuyó; y, así, con motivo de la creación de la primera organización posconciliar (que estaba encargada de la reforma litúrgica), la Curia desencadenó una verdadera y propia ofensiva, logrando imponer, en un primer momento, unas condiciones humillantes y, poco después, la absorción de ese órgano por la Congregación de Ritos. Un destino similar le esperaba al órgano conciliar y posconciliar que era el que menos relacionado estaba con la Curia: la Secretaría para la unidad de los cristianos. Ésta fue quedando subordinada gradualmente y fue absorbida al fin por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que de este modo logró la competencia final en la esfera de las relaciones intercristianas, una competencia que esta Congregación había tenido anteriormente hasta la creación de la Secretaría y hasta el «giro» ecuménico!

Finalmente, el Concilio tuvo importantes relaciones con la opinión pública mediante los principales órganos de prensa y las redes de televisión, que mantuvieron informada a la gente sobre la labor del Concilio, e informaban igualmente a los fieles —laicos y sacerdotes—, que iban siguiendo los debates y se hallaron en condiciones de hablar sobre ellos con sus obispos durante las intersesiones. A lo largo de la preparación y hasta la clausura del primer período del Concilio, la obligación del «secreto» había impedido o, al menos, frenado una información puntual sobre lo que estaba sucediendo en el Concilio. Sin embargo, a partir ya de 1963, la presión de la opinión pública y una actitud menos tímida por parte de los obispos rompieron la extraña pretensión de que el deseo de información acerca de la labor de una asamblea en la que participaban más de 3.000 personas podía satisfacerse mediante vagos comunicados, que ocultaban incluso los nombres de las personas que hacían uso de la palabra durante las discusiones.

Día tras día los medios de difusión mantenían informados no sólo al público en general, sino también a muchos miembros del Concilio; compensaban así la dificultad que muchos tenían para comprender los debates (que se desarrollaron siempre en latín) y a menudo proporcionaban la clave para interpretar el significado de cada sesión, algo que con frecuencia pasaba inadvertido incluso a muchos padres. En algunas circunstancias, la oportunidad y la eficacia de las emisiones televisivas tuvieron incluso efectos imprevisos sobre el curso de los trabajos⁶⁷.

Es mucho más difícil medir la influencia de los contactos que los obispos mantenían con sus respectivas iglesias durante las intersesiones. Sin embargo, no es irrazonable sostener que a veces las esperanzas y los deseos que iban germinando en cada región del mundo católico ejercían presión sobre los obispos.

En resumen, el Vaticano II, como otros concilios que le precedieron, aparecía como un «espacio de libertad», no sólo en el sentido de que cada participante se sentía libre para dar a conocer sus convicciones personales, sin temor alguno, sino también y prin-

principalmente porque, mientras el Concilio se hallaba en sesión, los católicos, no sólo en el aula conciliar, sino también fuera de ella, vivían en un extraordinario clima de libertad. En esa atmósfera era posible suscitar todos los problemas, aunque luego aquellos que los proponían se vieran limitados en cuanto a tratar de ellos y resolverlos. El clima de paz creado por el pontificado de Juan XXIII y continuado por Pablo VI contribuyó a que se superara el estilo «triumfalista» que con frecuencia había viciado las declaraciones oficiales de la Iglesia católica. La actitud, compartida también por algunos obispos que pretendían, a veces arrogantemente, que la Iglesia de Roma era superior a cualquier otra Iglesia, pudo desvanecerse sin que nadie lo lamentara; esto se debió en parte a la presencia, discreta y respetuosa, de los observadores.

El clima de apertura que caracterizó la celebración del Vaticano II permitió una intensa e ininterrumpida interacción entre sus principales componentes: una asamblea viva que se hallaba en fructífero contacto con el mundo exterior. Pero fue también una asamblea cuyo carácter representativo se vio reducido porque estaba compuesta casi exclusivamente por clérigos y porque el mundo de las mujeres se halló ausente de él en gran medida⁶⁸.

8. *La teología en el Concilio*

Un centenar más o menos de teólogos, tanto diocesanos como miembros de órdenes religiosas, desempeñaron un papel en el Vaticano II, ya sea como expertos o bien de alguna manera oficiosa. Algunos tuvieron una función modesta, pero muchos otros ejercieron considerable influencia sobre los trabajos. Dejando a un lado algunas afirmaciones paradójicas, como la de que el Vaticano II fue un concilio de teólogos, podremos preguntarnos qué contribución hizo la teología católica, así como los teólogos cristianos que se hallaban presentes como observadores, a la labor realizada por el Concilio⁶⁹.

El Vaticano II fue una ocasión para poner a prueba la fecundidad eclesial de la rica y compleja actividad que venía desarrollándose en la teología desde el decenio de 1930. Una vez que hubo terminado en 1918 la desoladora Guerra Mundial, y que hubo pasado la tormenta antimodernista, la teología, especialmente en Europa Central, entró en un período de extraordinaria fecundidad, que encontró vigorosa expresión en el Concilio, en donde desempeñó una función dominante⁷⁰. La interacción entre los movimientos apostólicos que surgieron en las sociedades desarrolladas, estremecidas por la crisis de 1929 (Chenu, Thils, Philips), el estrecho contacto con el pensamiento teológico protestante, los emigrantes rusos, los requerimientos del ecumenismo (Beauduin, Congar) y los impulsos dados por algunas corrientes del pensamiento filosófico (K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Daniélou), contribuyeron, todos ellos, a una renovación del pensamiento doctrinal. Lo mismo puede afirmarse de la renovación de la exégesis bíblica

68. Cf. C. McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996.

69. Para una evaluación, cf. *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1968.

70. Cf. G. Alberigo, *Vaticano II et la réflexion théologique*: *Lumière et Vie* 29 (1990) 7-15.

(Cerfaux), del redescubrimiento de las fuentes cristianas originales (De Lubac), del conocimiento obtenido acerca de la tradición conciliar (Jedin) y de la visión de problemas de procedimiento (Dossetti)⁷¹.

Las semillas sembradas durante los penosos y oscuros años del antimodernismo mostraron una inesperada vitalidad. Aunque el dominio de las ideologías y su violento choque, así como la acelerada secularización de la sociedad, crearon, desde luego, obstáculos y problemas para los cristianos y para las iglesias, eso no impidió –y parece incluso que aceleró inintencionadamente– un auge de la creatividad.

Muy pocas personas habían esperado un nuevo Concilio, pero cuando Juan XXIII lo anunció, los teólogos, después de la sorpresa y de alguna desorientación, compitieron en la tarea de ponerse a disposición del Concilio y de contribuir a él. El resultado fue que el Vaticano II se convirtió en un gran crisol para los desarrollos efectuados durante los decenios anteriores, que a menudo habían quedado marginados por preocupaciones jerárquicas o por advertencias monopolizadoras de teólogos «romanos». Sin embargo, los mejores representantes de las escuelas romanas se vieron envueltos igualmente en la colaboración con el Concilio. Desde el jesuita S. Tromp, verdadera espina dorsal de la Comisión teológica, hasta el dominico M.-R. Gagnebet, redactor del esquema preparatorio *De ecclesia*, y el franciscano U. Betti, estrecho y valioso colaborador de Mons. Florit –éstos y muchos otros–, hicieron aportaciones leales cuando aceptaron un encuentro con una teología «ultramontana», que les resultaba extraña.

El Concilio fue también la ocasión para poner en el candelero a una generación más joven de teólogos, que a menudo hicieron una contribución más fresca a los debates: H. Küng, J. Ratzinger, E. Lanne, P. Duprey y J.-M. R. Tillard, por mencionar a unos cuantos⁷². Una función singularísima como mediador entre las diversas tendencias correspondió a Carlo Colombo, de Milán, especialmente desde el momento en que el cardinal Montini se convirtió en Pablo VI. Entre los observadores hubo también algunos teólogos muy destacados, por ejemplo, K. E. Skydsgaard, O. Cullmann y A. Scrima.

El trauma universal infligido por la Segunda Guerra Mundial, la incipiente revolución tecnológica y la confrontación decisiva entre los dos grandes bloques ideológicos fueron el prelude de un nuevo y más complejo giro histórico, previsto por el papa Juan, un giro que constituyó el marco para el Concilio y su tarea. Enfrentada con tan enorme reto, la teología, movilizada por la ocasión conciliar, a pesar de lagunas e inadecuaciones, hizo una aportación constructiva para invertir la situación que durante los años finales del pontificado de Pacelli había mostrado signos muy preocupantes de involución. Sin embargo, debemos añadir que la falta de un lugar adecuado en el que los teólogos pudieran profundizar en los temas que iban siendo progresivamente abordados (como había sucedido durante el concilio de Trento) pudo hacer que la labor de las congregaciones generales fuera más dificultosa.

71. Sobre la teología alemana, cf. P. Hünemann, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, en W. Geerlings-M. Seckler (eds.), *Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform: Für H. J. Pottmeyer*, Freiburg 1994; H. Wolf-C. Arnold (eds.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000. Sobre la teología en Lovaina, cf. *Vatican II et la Belgique*.

72. Entre los «ausentes» hay que mencionar, por lo menos, a H. U. von Balthasar.

A la luz de todo esto, podemos apreciar el alcance y los límites de lo que se logró en el Concilio. Incluso desde el punto de vista de sus realizaciones doctrinales, parece que el Vaticano II fue principalmente un punto de partida más que un punto de llegada. La misma asamblea conciliar ofreció un modelo de hermenéutica dinámica que tiene en cuenta la ampliación de sus propias decisiones. En realidad, está perfectamente claro que no sólo la adquisición de una eclesiología de comunión, primeramente en la constitución *Sacrosanctum concilium* y luego en la constitución *Lumen gentium*, hizo posible que hubiera ulteriores desarrollos. El decreto *Unitatis redintegratio* y la declaración *Dignitatis humanae*, pero también el decreto *Ad gentes* y finalmente la constitución *Dei Verbum*, contienen proposiciones que presuponen el desarrollo adquirido ya por el Concilio. Este criterio hermenéutico, aunque no fue siempre seguido de manera consecuente, constituye a pesar de todo un punto de referencia que no debe pasar inadvertido en la interpretación posconciliar.

9. ¿Un giro decisivo?

¿Qué clase de Concilio quiso el papa Juan? ¿O sus declaraciones fueron tan vagas que esta cuestión no puede obtener respuesta? ¿En su ingenuidad se movió hacia adelante y hacia atrás, entre un imposible Concilio para la unión y un Concilio de reforma como el de Trento, cuya eficacia y carácter autoritario había él aprendido y experimentado durante toda su formación eclesiástica? ¿O, por el contrario, actuó en la convocatoria del Concilio una intención precisa y bien definida, aunque su finalidad se resista a ser clasificada con arreglo a los modelos preexistentes y, por tanto, plantee algunos espinosos problemas? ¿Trató Juan XXIII de trazar una nueva especie dentro del género tradicional de Concilio, una especie que fuera adecuada para lograr que la Iglesia pudiera responder a las renovadas exigencias de la evangelización?

En realidad, Juan XXIII no vaciló en describir el Concilio de forma completamente tradicional; iba a ser una asamblea de obispos. Pero esto no está en contradicción con el hecho de que él quería un Concilio de transición que constituyera una época, es decir, que hiciera que la Iglesia dejara tras de sí la época postridentina y, hasta cierto punto, la fase constantiniana que se había perpetuado durante siglos, y que entrara así en una nueva fase de testimonio y proclamación. Esto llegaría a ser posible mediante una recuperación de poderosos y permanentes elementos de la tradición, considerados adecuados para nutrir y garantizar la fidelidad al Evangelio durante una difícil transición. Contemplado en esta perspectiva, el Concilio adquirió especial importancia, nuevamente más como un acontecimiento que como un lugar para desarrollar y producir normas.

Se pretendía que el Concilio fuera el «resplandor de la luz de lo alto», del que el papa Juan habló varias veces; cuando se aproximaba el Concilio, el Papa comenzó a referirse a él como a un «nuevo Pentecostés». La imagen de un nuevo Pentecostés es asociada desde entonces habitualmente con el Concilio, hasta el punto de que recibió una confirmación pontificia en la oración del Papa por el Concilio, una oración en la que él pedía al Espíritu que renovara «sus milagros en nuestro tiempo como en un nuevo Pen-

tecostés». Roncalli era consciente de la significación teológica e histórica de Pentecostés; el hecho de que el pontífice orara pidiendo una repetición de ese acontecimiento era un modo cuidadosamente pensado de acentuar, mediante el uso de un lenguaje típicamente cristiano, el carácter excepcional de esa coyuntura histórica y las extraordinarias perspectivas que con ella se abrían. Por eso, era necesario que la Iglesia afrontara esa coyuntura y esas perspectivas con una renovación muy profunda, de tal modo que pudiera presentarse al mundo y enseñar a la humanidad el mensaje evangélico con el mismo poder y encarecimiento que habían caracterizado al Pentecostés original. Además, el recuerdo de Pentecostés ponía en primer plano la acción del Espíritu y no la del Papa o la de la Iglesia y la de su estructura doctrinal.

Una evaluación global de los resultados del Concilio requiere un análisis complejo que se aplique en diversos niveles. Un enfoque plausible podría ser el de comparar el clima que reinaba durante la preparación para el Concilio (enero de 1959 - octubre de 1962) y el clima predominante a su final en diciembre de 1965⁷³. A pesar de que la secularización se difundía desbordante, por lo menos en Occidente, el anuncio efectuado por Juan XXIII originó una explosión de atención e interés entre el público. Sin embargo, el anuncio fue tan impresionante como lacónico, y por tanto dio origen a muchos interrogantes acerca del futuro Concilio.

Ya en 1959 circulaban tres memorandos, procedentes de personas y grupos dotados de autoridad: el teólogo suizo Otto Karrer, el jesuita Agustín Bea y el comité directivo de la Conferencia católica sobre cuestiones ecuménicas. Los tres documentos expresaban cautelosas expectativas ecuménicas, al mismo tiempo que advertían contra posibles acciones conciliares que pudieran ir en contra de tales expectativas (definiciones doctrinales, condenaciones); esperaban que se emprendieran acciones que facilitaran el camino hacia la unidad (que se hiciera énfasis en la comunión más que en el aspecto jurídico de las cosas, que se redujera la centralización, y que se llegara al reconocimiento del papel central de la Sagrada Escritura).

Luego intervino la larga preparación, dominada por los *vota* de los obispos y la creación del complejo mecanismo de las comisiones preparatorias hasta la producción de más de setenta esquemas que serían presentados al Concilio. Ahora bien, en su fase «episcopal», tanto en la periferia como en el centro, los padres se refrenaron o no tuvieron la suficiente energía para trazar un plan para la futura asamblea. La suposición que inspiraba la preparación previa de los esquemas para el Concilio era la de que tales esquemas confirmaran en casi todos los casos las recientes enseñanzas pontificias. Juan XXIII, por su parte, utilizó una pedagogía que era progresiva y carismática, preocupada casi únicamente por proporcionar en todos los casos directrices que fueran sólidas y adecuadas a la coyuntura de la época, confiando, como hacía, en el instinto de fe del cuerpo eclesial y en las capacidades creativas de la asamblea episcopal.

Tan sólo a partir de 1962, y a la luz de la labor preparatoria efectuada y de los decepcionantes esquemas, algunas personas importantes presentaron directamente al Papa planes que pretendían ser alternativas al enfoque adoptado en la labor preparatoria. Pri-

73. Cf. G. Alberigo, *Il Vaticano II dalle attese ai risultati: una «svolta»?.*, en A. Melloni, *Volti di fine Concilio*, 395-415.

meramente, el cardenal Suenens, joven arzobispo de Malinas, y luego el cardenal canadiense Léger presentaron al Papa un *Plan* y también algunas observaciones con las que se distanciaban del material preparatorio; subrayaban especialmente que ese material era farragoso y distante o incluso contradictorio con respecto al enfoque original que había sido propuesto por el Papa. Juan XXIII dedicó especial atención a las sugerencias de Suenens; se las dio a conocer a un grupo de cardenales y las tuvo en cuenta en su importante radiomensaje *Lumen Christi* del 11 de septiembre de 1962. Se instaba a la Iglesia a que se percatase de que tenía que vérselas con un mundo nuevo, en el cual ella tenía el deber de representar los valores de la igualdad, la pobreza, la justicia, la paz y la unidad cristiana. Por tanto, el Concilio tenía que ser como «un encuentro con la faz del Cristo resucitado»⁷⁴. Pero ni aun entonces el papa Juan XXIII dictó el orden del día para la labor del Concilio; sin embargo, sí ofreció vigorosamente una perspectiva de excepcional amplitud.

El discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*, nos permite, mucho más que cualquier otro discurso incidental, conocer el espíritu, el alcance y los límites del Concilio. El deber del Vaticano II habría de ser «no sólo custodiar este precioso tesoro, como si lo único que nos interesara fuese la antigüedad, sino dedicarnos con la más seria voluntad y sin temor alguno a la labor que nuestra época exige de nosotros». A la luz de la coyuntura de la época, el punto destacado del Concilio, «partiendo de la renovada, serena y tranquila adhesión a todas las enseñanzas de la Iglesia..., es lo que el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero espera: que se dé un paso adelante hacia una penetración en la doctrina y hacia una formación de la conciencia». Se ofrecía también una indicación del método que debía emplearse: sería necesario distinguir entre «la sustancia de la antigua doctrina... y la manera en que ésta se presente». Se trataba, en resumidas cuentas, de un programa de trabajo; lo importante era la actitud que él proponía a los padres conciliares, una actitud que los dejaba en libertad de ser los protagonistas en el Concilio.

Tan sólo unos cuantos días más tarde, cuando el cardenal Bea hubo comprendido el significado pleno de la alocución pontificia, presentó un verdadero y propio *Programa para el Concilio*, en el que repetía punto por punto las directrices dadas en la alocución, y abogaba por una reducción de los esquemas doctrinales y por la reformulación de los mismos con arreglo a las intenciones expresadas por el Papa. Un par de días más tarde, el cardenal Montini dirigió también una extensa y exigente carta al secretario de Estado Cicognani, hablándole de «la falta de un plan organizado para el Concilio». El cardenal de Milán, refiriéndose al *Plan* de Suenens, que se centraba en la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, buscaba una manera de suavizar el duro golpe que representaba el naufragio de los esquemas preparatorios.

74. En dos puntos cruciales el radiomensaje pontificio se ajustó estrechamente al plan de Suenens: en primer lugar, se inspiró en el pasaje de Mateo (28, 19-20): «Id... y bautizad»: «La razón de ser del Concilio era», por tanto, «la renovación más enérgica de la respuesta del mundo entero, el mundo moderno, al testamento del Señor». En segundo lugar, el mensaje dedicaba especial atención a la proclamación hecha a los pobres: «Otro punto obvio: en los países subdesarrollados la Iglesia debe mostrarse a sí misma como lo que es y lo que pretende ser: la Iglesia de todos, y especialmente la Iglesia de los pobres». El texto de este discurso puede encontrarse en *Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 18-21.

Aunque estas diversas propuestas eran desconocidas aún para la mayoría de los padres, sin embargo, la asamblea conciliar aprobó un mensaje dirigido a la humanidad que expresaba la determinación de los obispos de llegar a ser aún más fieles testigos del Evangelio de Cristo, renovando para ello verdaderamente a la Iglesia. La finalidad de los obispos consistía en «que la luz de la fe resplandezca de manera más clara y vigorosa», mientras ellos llevaban «en nuestro corazón las ansias de todos los pueblos, las angustias del alma y del cuerpo, los dolores, los deseos y las esperanzas de todas las personas». La intención era mostrar la simpatía de la Iglesia *ad extra* así como oponerse a los esquemas que se habían preparado sin prestar atención alguna al mundo.

Aunque el Vaticano II no formuló un programa, en el verdadero y propio sentido de la palabra, sin embargo, hizo que surgieran algunas directrices importantes: primeramente, la viabilidad de una perspectiva ecuménica, que tenía como consecuencia un rechazo de las condenaciones; luego, la necesidad de reconsiderar la teología de la Iglesia, sobrepasando la simple idea de «completar» al Vaticano I. Además, se suscitó también el problema de las relaciones de los obispos con la Curia Romana y la reforma de esta última. En otra esfera, bajo el título de la Iglesia *ad extra*, hubo una creciente conciencia de abordar las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo dentro de una perspectiva menos estrecha de la que se había contemplado en concordatos o en la doctrina social, y que fuera más acorde con el compromiso pronunciado por los obispos en los primeros días.

Así, pues, el Vaticano II procedería siguiendo un compromiso entre los grandes temas que la *Gaudet Mater Ecclesia* había hecho surgir en la conciencia del episcopado, y una serie de problemas «menores» que habían ocupado tanto espacio en los *vota* de los obispos y que conducirían a la redacción de docenas de esquemas.

La idea de Juan XXIII de celebrar un Concilio que actuara por sí mismo y que no estuviera «guiado» desde lo alto (o por la burocracia de la Curia) logró considerables resultados, aunque el Concilio tuvo que pagar también un precio por ello. Cuando ahora repasamos la labor del Concilio y los textos producidos por la asamblea, podemos ver que hay algunos pasos hacia adelante en cuanto a una penetración doctrinal más honda en el depósito de la fe, y también en cuanto a la formulación de la fe en una forma más adecuada a las necesidades pastorales; pero vemos también discontinuidades y sonoras omisiones. La mayor de éstas tiene que ver con el compromiso con respecto a los pobres y con la pobreza de la Iglesia⁷⁵. No se cumplieron tampoco los repetidos deseos de una reforma de la Curia. Incluso problemas de gran importancia, como el racismo, que seguía originando políticas gravemente discriminatorias, o el de las religiones tradicionales, que continuaban manteniendo muchos seguidores en África, no figuraban en el orden del día del Vaticano II.

75. Después de la renuncia de Pablo VI a la tiara en noviembre de 1964, poco antes de que finalizaran los trabajos conciliares, varios cientos de obispos, que se sintieron movidos por la importancia del tema y decepcionados por su escasa recepción en los documentos del Concilio, firmaron una serie de trece propuestas que tenían que ver con su empeño personal por superar las deficiencias de su «vida de pobreza con arreglo al Evangelio» (cf. M.-D. Chenu, «La Iglesia de los Pobres» en el Vaticano II: Concilium 124 [1977] 73-79). Nadie ha intentado jamás hacer una evaluación de la repercusión concreta de aquellos compromisos concretos. Se habló también en aquel tiempo de establecer una Secretaría Vaticana sobre la Pobreza (cf. Service Oecuménique de presse et d'information 31 [1966] 2-3).

Ahora bien, una contemplación global de los resultados del Vaticano II no puede pasar por alto algunos logros metodológicos, los cuales, aunque no se expresaron en formulaciones específicas, desempeñaron un papel muy importante en los debates conciliares y apoyaron muchas de las conclusiones del Concilio. El hecho de que se prescindiera del método deductivo, aunque de manera incompleta, es innegable. Los progresos logrados ya en el estudio teológico preconiliar tuvieron influencia en ello, pero no debemos olvidar que suscitaban sospechas de heterodoxia. El repetido recurso del Concilio al nuevo método significó un giro decisivo, que encontró a veces oposición, pero que resultó ser irreversible. El contraste con las ciencias «profanas» y, en no menor medida, con el pensamiento teológico protestante ejerció presión sobre la teología católica, pero en vano, porque el magisterio pontificio mantuvo a la teología católica vinculada con una perspectiva teológica anticuada. La valiente y lúcida innovación introducida por Tomás de Aquino durante la Edad Media, cuando él aceptó el aristotelismo, parecía, paradójicamente, que era definitiva y que había llegado a ser inamovible. El peligro de una gradual «esencialización» de las proposiciones doctrinales y, por tanto, de un trágico empobrecimiento del mensaje cristiano llegó a ignorarse en nombre de la neoescolástica. Aquí nuevamente, el clima creado por el Concilio permitió el comienzo de un *aggiornamento* que fuera capaz de restaurar a lo largo y a lo ancho el pensamiento católico.

Con este recurso al método inductivo se hallaba asociada la aceptación de la historia. La urgente necesidad de una revisión crítica radical de la actitud del catolicismo hacia la historia había encontrado ya una expresión, no desarrollada hasta entonces, en las enseñanzas de Pío XII, en la forma de un deseo de que la Iglesia aprendiera de la historia real⁷⁶. Con el sucesor de Pacelli, esta nueva perspectiva se comprendió mucho más rápidamente de lo que nadie hubiera esperado. En la bula en que anunciaba el Concilio, el papa Juan XXIII acentuaba la relación permanente de Cristo con la historia, una relación que llega a ser aún más estrecha en los momentos críticos en que la Iglesia se ve más intensamente implicada. Después de recordar a sus lectores este principio fundamental, Juan XXIII lo aplicó al «momento actual». Afirmó que «hay ahora una crisis en la sociedad»; que «la humanidad se encuentra en un giro decisivo que conduce a una nueva era»; que la humanidad está pasando por una fase particularmente densa y significativa. Fueron afirmaciones clarísimas, en las que el Papa expresaba sus convicciones, que no debían entenderse tanto como una declaración técnica y política, sino más bien como un juicio acerca de un cambio de época⁷⁷.

Esto significa que Juan XXIII escogió el nivel más profundo, en el que se encuentran tendencias a largo plazo que afectan al destino de la humanidad en su totalidad. Para decirlo con otras palabras, la historia, entendida como el pasado y como la vida presente de la humanidad, es el contexto del plan divino de salvación, dentro del cual, y no

76. En una alocución a los nuevos cardenales, el 20 de febrero de 1946, Pío XII negó que la Iglesia pudiera petrificarse «en una fase de la historia y cerrarse a sí misma para no admitir ulterior desarrollo». El pontífice afirmó incluso que la Iglesia «sigue su progreso sin detenerse y sin tropiezos por el camino providencial trazado por los tiempos y las circunstancias» (cf. *Discorsi e radiomessaggi di SS Pio XII*, Città del Vaticano 1946, 391). Varios años más tarde, en su homilía de Pascua del año 1957, el mismo Papa habló de «los signos de que llegará un amanecer» (*ibid.*, 19 [1958] 94).

77. Para el texto completo de la bula de convocatoria, cf. *Council Daybook, Session 1 and 2*, 6-9.

a pesar del cual, la realidad cristiana se despliega. Aquí es donde los cristianos viven el curso de su peregrinación, como el decreto *Ad gentes* nos recuerda: «Dios decidió entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo» (AG 3)⁷⁸. En cuanto a la relación entre la Iglesia y la historia, el Vaticano II constituyó en su totalidad un cambio de rumbo, alejándose de la orientación que había predominado en el catolicismo durante al menos cuatro siglos.

La perspectiva que el Concilio proponía a la Iglesia para que la adoptara estaba esbozada únicamente en sus elementos básicos, más que elaborada de una manera completa y orgánica. Las señales más decisivas parecen ser las que se contienen en las constituciones sobre la liturgia, sobre la Iglesia y sobre la Palabra de Dios, por cuanto dichas constituciones muestran concretamente la relevancia de la condición histórica del cristianismo. Se ha hecho notar repetidas veces la insuficiencia y la marginalidad de la pneumatología en la estructura global del Concilio. Los efectos de estas deficiencias se sienten con especial agudeza en el ámbito de las relaciones con la historia, un ámbito en el que no era suficiente el mencionar simplemente la función del Espíritu; el tema debía haberse discutido y articulado más profundamente. Sin un desarrollo adecuado de este aspecto, las declaraciones del Concilio se prestaban a lecturas simplistas que no captaban ni la densidad histórica real de los acontecimientos ni las importantes implicaciones que se contienen en ellos, realidades que no pueden percibirse sin moverse hacia un nivel diferente de comprensión.

No es casual el que la historia cristiana conozca una gran cantidad de ambigüedades, tanto en el sentido de sordera y ceguera para los principales giros de la historia como en el sentido de una interpretación errónea de los significados mesiánicos de la historia misma. De hecho, en el nivel concreto, el Concilio mostró en más de un caso que estaba aplicando criterios que él mismo había formulado ateniéndose a una *lectio facilior*. Esto sucedió no sólo al tratar de los problemas de la influencia de los medios de difusión en las sociedades modernas, sino también en el fácil optimismo histórico de índole «occidental» que tanto impregna a la constitución *Gaudium et spes*, y que se ve también en las tentativas de dicho documento por leer el trasfondo del Evangelio en los clamores de la gente exigiendo la paz.

En cualquier caso, el Vaticano II legitimó la posibilidad de leer el cristianismo no sólo dentro de la perspectiva de la salvación y del plan providencial que actúa en ella, sino también en un nivel positivo mediante la aplicación rigurosa del método histórico-crítico.

Una evaluación concisa ha de acentuar, más bien, los elementos de continuidad entre las expectativas esbozadas de manera puramente intelectual con anterioridad al Concilio, y los resultados obtenidos. A pesar de una gran correspondencia entre muchas de esas expectativas y las conclusiones a las que se llegó, sin embargo, parece que el Vaticano II, aun con el peso de cierto número de decretos de inspiración preconiliar, superó en conjunto las expectativas y produjo un «giro» más hondo y más orgánico que las peticiones formuladas en vísperas del Concilio habían previsto con clarividencia y habían tenido la valentía de desear.

78. Cf. G. Alberigo, *Cristianesimo, storia, teologia*, en Associazione Teologica Italiana, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Padova 1991, 103-127.

La gran mayoría de los padres estaba de acuerdo con las nuevas perspectivas expuestas por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962; la «apuesta» del papa por la fecundidad de un Concilio confiado en manos de los obispos obtuvo un resultado positivo, incluso en medio de incertidumbres e incongruencias. Había nacido un «nuevo» Concilio, es decir, un Concilio diferente de los de anteriores tradiciones, hasta el punto de que su transcurso no estuvo determinado por las respuestas a desviaciones heréticas (como ocurrió con los concilios de la antigüedad), o por la necesidad de organizar a la cristianidad (como los concilios de Letrán) o por emergencias (Constanza, Basilea y Trento) o, finalmente, por un plan predeterminado (Vaticano I). El Vaticano II demostró ser un Concilio comprometido en responder de manera positiva, es decir, proponiendo de nuevo a la humanidad de hoy los contenidos esenciales del Evangelio, de conformidad con los criterios establecidos por el principio pastoral y por el *aggiornamento*. Sería incorrecto pretender que esos criterios se aplicaron siempre de forma consecuente en la labor y en los documentos de la asamblea. Los límites del tiempo disponible hicieron que la tarea fuese muy difícil, especialmente porque los criterios venían resultando desde hacía mucho tiempo nada familiares e incluso extraños para el catolicismo, y no había habido una reciente aplicación ni profundización conceptual en ellos.

La asamblea conciliar tuvo también la valentía y la convicción suficientes para sobrepasar el pensamiento eurocéntrico que la había caracterizado al principio. Los episcopados del Tercer Mundo fueron encontrando de manera gradual espacio para moverse, y ejercieron una creciente influencia sobre la labor y los documentos del Concilio. Esta «des-europeización» quedaría confirmada, sobre todo, por la repercusión que el Concilio había tenido en los continentes de la «periferia». La cultura y la experiencia de esos episcopados hicieron que tuvieran peso en el catolicismo, y reforzó también de manera decisiva los llamamientos para superar el enfoque jurídico que en occidente había absorbido la concepción de la Iglesia. De ahí procedió, a su vez, el impulso del Vaticano II para subordinar el aspecto institucional de la Iglesia a su aspecto sacramental.

La inédita fisonomía de la asamblea, que era tan numerosa y tan diversa en cuanto a sus miembros, ayuda a explicar la dificultad para fijar de antemano un programa para el Vaticano II; explica también el salto cualitativo que puede apreciarse al comparar las formulaciones preparatorias con los textos finales y, más todavía, al comparar el clima de la cristiandad en la década de 1950 con el clima predominante al final del Concilio. Cuando se anunció un nuevo Concilio, casi nadie se hubiera imaginado el tipo de decisiones «orientadoras» y no «preceptivas» que caracterizarían al conjunto de los documentos dimanados del Vaticano II. A lo sumo, algunas personas se sentirían inclinadas a pensar que se renunciaría a formular condenaciones.

El movimiento para superar la fase de eclesiocentrismo implicaba no sólo el declive del predominio de la eclesiología, sino también, y sobre todo, el redescubrimiento de otras dimensiones de la vida y de la fe cristianas. Es decir, se esperaba que hubiera una inversión de prioridades, un abandono de la referencia a instituciones eclesiásticas y a la autoridad y eficacia de las mismas como el centro y la medida de la fe y de la Iglesia. En lugar de eso, la fe, la comunión y la disposición para el servicio son las que constituyen a la Iglesia; éstos eran los valores-guía por los que debía medirse la adecuación al

Evangelio por parte de la estructura y del comportamiento de las instituciones. La acción de reconsiderar e invertir las prioridades implicaba también un reconocimiento del valor del *sensus fidei* y de los signos de los tiempos como normas eclesiales, en vez de atenerse a la lógica interna propia de las instituciones, guiadas con harta frecuencia por el poder y no por la *exousía*, por la autoridad.

Si adoptamos este punto de vista, será fácil ver por qué la recepción del Vaticano II, y quizá incluso la comprensión misma del Concilio, son hasta ahora inciertas y embrionarias. Por un lado, la soberanía de la Palabra de Dios, el lugar central de la liturgia y de la Eucaristía, y el compromiso con la comunión (desde el nivel básico de las comunidades parroquiales a la comunión entre las comunidades diocesanas, y hasta una comunión entre las diferentes tradiciones cristianas) aparecen sólo de vez en cuando e inadecuadamente como el centro de la vida de la Iglesia. Muy frecuentemente los fieles se encuentran ante una burocratización trascendente de carácter eclesiástico (y profano), que fue producida por un malentendido *aggiornamento*, pero que en realidad es un asemejarse a las instituciones civiles. Juntamente con las innovaciones que son importantes para la comunión, como la elección de un obispo eslavo como sucesor de Pedro o los viajes pastorales del obispo de Roma, hay otros factores, como el sínodo de obispos, que son claramente ineficaces; asimismo, otras innovaciones, como los consejos pastorales y presbiterales, especialmente en Europa, parecen haber agotado su vigor, a los pocos años de ser experimentadas.

Las conferencias episcopales, que contribuyeron de modo importante a la vitalidad del Vaticano II, parece que se hallan ahora abrumadas por la burocratización y el centralismo, factores ambos que han contribuido a eliminar la capacidad de que se convirtieran en signos eficaces de la comunión entre las Iglesias⁷⁹. La diligencia con que se revivieron venerables instituciones como los sínodos o los catecismos tiene el peligro de que se conviertan en simples repeticiones sin influencia efectiva en la vida eclesial, debido a la falta de un suficiente esfuerzo por reconsiderar tanto los sínodos como los catecismos de acuerdo con el espíritu de un valiente *aggiornamento*. Finalmente, nunca había habido antes tal secuencia de urgentes previsiones para la reforma de la Curia romana como había sucedido en recientes decenios, pero esas previsiones quedaron marginadas en cuanto a su importancia, es decir, distaron mucho de introducir un eficaz *aggiornamento* según las nuevas circunstancias que afectaban a la fe y a la comunión eclesial.

¿El Concilio podía haber hecho más? Contemplada desde el punto de vista de la historia del Vaticano II, la pregunta es embarazosa y la respuesta es incierta. Las perspectivas abiertas por Juan XXIII en el acto mismo de convocar otro Concilio después del de 1870 y, más todavía, las perspectivas esbozadas en el discurso de apertura parece que fueron tan prometedoras como exigentes. Como vimos, muchos padres conciliares tenían perspectivas mucho más limitadas. Una sugerencia como la presentada por Lercardo a comienzos de diciembre de 1962 —la de que el Concilio se centrara en la pobreza en todas sus dimensiones, espiritual, cultural e institucional— cayó en el vacío a pesar del interés que suscitó en los obispos del Tercer Mundo. La misma suerte corrió la

79. Cf. F. Guillemette, *Théologie des Conférences épiscopales: Une herméneutique de Vatican II*, Montréal 1994.

petición formulada por el patriarca Máximos IV y repetida por muchos otros padres, de que el Concilio proyectara un plan para la creación de un órgano episcopal central, destinado a colaborar habitualmente con el Papa en las decisiones importantes que afectarían a la Iglesia universal.

Y sin embargo, el Vaticano II dejó una Iglesia católica muy diferente de aquella en cuyo seno se había iniciado el Concilio. La situación de cristiandad, que seguía siendo dominante en Europa y en el catolicismo universal, apareció el 8 de diciembre de 1965 como una cosa perteneciente ya al pasado. Fragmentos de ese pasado sobrevivían, a veces por la tenaz resistencia a aceptar el cambio que se había producido, pero parece que esos fragmentos fueron únicamente temores nostálgicos al giro que se había producido. A la larga, el final del período de la Contrarreforma y de la Era Constantiniana caracterizan la revolución iniciada en el Concilio, una revolución que necesariamente sería compleja y gradual, y para la que el Concilio había asentado las bases y marcado el camino.

10. *El Concilio «secreto» u «oculto»*

Uno de los más juiciosos observadores, K. Skydsgaard, luterano, deseaba ardientemente averiguar cuál era el «Concilio secreto» que estaba detrás del institucional, es decir, quería arrojar luz sobre el Concilio como un acontecimiento en búsqueda del Evangelio⁸⁰. Esta sugerencia es valiosa para ayudar a que no se conciba la celebración del Concilio como un simple episodio, como una pausa en la rutina eclesiástica. En realidad, la naturaleza pastoral del Vaticano II y su finalidad de llegar a un *aggiornamento* concedió importancia crítica a la participación de los obispos, los teólogos y los observadores, y los condujo a descubrir en él una profunda experiencia compartida que trascendía los límites a menudo estrechos y formalistas de las relaciones entre eclesiásticos. Cientos de personas que no se conocían entre sí, que a veces desconfiaban unas de otras, y que pertenecían a generaciones distintas, con experiencias, idiomas y culturas profundamente diferentes y distantes, se vieron iniciando una empresa común cuyas implicaciones iban mucho más allá de la realización de una tarea institucional, incluso más allá de la tarea esencial de elaborar y aprobar documentos.

Aquí es necesario otra vez el tener en cuenta la situación que precedió al Vaticano II. Después del concilio Vaticano de 1870, el canciller prusiano Von Bismarck había mantenido que, a partir de entonces, los obispos católicos eran simplemente representantes locales del Papa; únicamente el Papa tenía poder y autoridad efectivos sobre la Iglesia católica. Aunque Pío IX negó esta tesis, sin embargo, los obispos, hasta el final del pontificado de Pío XII, aparecían cada vez más como subordinados al Papa y a la Curia romana, a la cual la reforma de Pío X había consolidado, y que poseía el Santo Oficio como congregación suprema. Gran parte de la teología y del Derecho Canónico habían proporcionado la base doctrinal para esta actitud. La filosofía social del moderno Estado centralizado proporcionaba también un modelo «análogo» que influyó mucho y que fue adoptado por la Iglesia.

80. E. Skydsgaard, *Last Intention of the Council*: Ecumenical Studies 3 (1966) 151-154.

La encíclica *Mystici corporis*, de Pío XII, superando la grave omisión del concilio Vaticano I, afirmaba de modo solemne la dignidad de los obispos como sucesores de los apóstoles y situados al frente de las iglesias particulares, pero repitió también que «ellos no son enteramente independientes, porque están sometidos a la autoridad jurídica del romano Pontífice, aunque disfrutan del poder ordinario de jurisdicción, que les es comunicado directamente por dicho supremo Pontífice». Y así, a pesar de cierto progreso con respecto a la constitución *Pastor aeternus*, se cerró el debate sobre el origen de la autoridad de gobierno de los obispos. De hecho, con arreglo a la encíclica, cada obispo recibía su autoridad «directamente del Papa», es decir, juntamente con su nombramiento y no con ocasión de su consagración y por razón de ella. De este modo quedó reforzada la subordinación de cada obispo al Papa.

Nuevamente, con ocasión de la definición de la Asunción de María, en 1950, la implicación del episcopado fue esencialmente un simple elemento en el espectáculo. Poco tiempo después, el obispo francés Guerry escribía: «El obispo, al menos en el Occidente latino, se encuentra cada vez más alejado de las almas; está absorbido por tareas administrativas, es un 'prefecto' eclesiástico. Aunque él es el único que lleva el anillo de un marido que está casado con su Iglesia, sin embargo, es trasladado más fácilmente de una diócesis a otra que lo que sucede con algunos párrocos»⁸¹. La formación de las conferencias episcopales fue lenta y dificultosa, y el obispo singular se encontraba aislado a la hora de hacer frente a sus propias responsabilidades y a las autoritarias congregaciones de la Curia, a menudo intimidado por el nuncio.

Por tanto, no es sorprendente que casi todos los obispos llegaran al Concilio con una actitud tímida. Las razones de esto eran diversas: tenían un escaso conocimiento de la ciudad de Roma; en el aula se sentaban junto a obispos a quienes no conocían (se les asignaba un asiento según el orden de su nombramiento); poseían escasos conocimientos del latín; su familiaridad con los temas discutidos era modesta y a menudo anticuada⁸²; pronto recibían la impresión de que los debates eran aburridamente repetitivos, tanto más que les resultaba difícil distinguir entre los diversos puntos de vista. Finalmente, casi ninguno conocía el proyecto del Concilio, y ni siquiera sabían durante cuánto tiempo tendrían que permanecer alejados de sus lugares de origen y teniendo que afrontar considerables inconvenientes y gastos. Muchos diarios dan testimonio, especialmente al comienzo, de que los obispos adoptaban una actitud pasiva propia de «un niño de escuela». Estaban participando en un acontecimiento solemne y muy significativo, pero no habían captado claramente cuál era el proyecto en el que ese acontecimiento se iba a desarrollar.

81. E. M. Guerry, *L'évêque*, Paris 1954, 10. Es bien sabido que la obra de Mons. Guerry desempeñó un papel considerable para «iniciar» el clima antes del Vaticano II.

82. Según De Lubac, sobre el complejo debate acerca de la revelación, «había algunos que apoyaban la idea de las 'dos fuentes' y que trataban de introducir de nuevo algunas fórmulas que representaban la opinión de ellos; a mí me parece que éstos no entienden correctamente el problema, y que muchos de los que rechazan sus opiniones no lo comprenden tampoco mejor. Uno de los inconvenientes del procedimiento seguido en este Concilio es que ni la congregación general ni las comisiones proporcionan jamás, antes de que comience la discusión de un esquema, un extenso informe sobre el tema, redactado por una persona competente e imparcial» (Jde Lubac, 11 de octubre de 1965).

El lugar en que cada obispo desarrollaba su propia responsabilidad con respecto al Concilio era, en primerísimo lugar, la asamblea, es decir, las congregaciones generales celebradas durante las mañanas. Pero estas ocasiones eran aburridas, porque se trataba principalmente de escuchar; la gran mayoría de obispos no hicieron nunca uso de la palabra durante las casi 200 congregaciones generales celebradas entre el 13 de octubre de 1962 y el 7 de diciembre de 1965. Sin embargo, varios centenares de obispos fueron asignados a las comisiones, donde tenían ocasiones mucho más frecuentes para mostrarse activos. Además, hubo reuniones de conferencias episcopales, en las que ellos no tenían que realizar el agotador esfuerzo para comprender el latín u otras lenguas desconocidas. No podemos pasar tampoco en silencio la importante relación de los obispos con los teólogos. Éste fue uno de los vínculos clave creados por el Vaticano II, aunque en diversas ocasiones, incluso involuntariamente, los teólogos descargaban a algunos obispos de su responsabilidad, de tal manera que estos últimos tenían la impresión de quedar excluidos de las fases más importantes de la tarea conciliar.

En cualquier caso, el concilio Vaticano II era la obra maestra del episcopado católico y, entre bastidores, del Espíritu⁸³. De hecho, es innegable que únicamente una evolución radical en los obispos mismos hizo posible el cambio, la «inversión», desde la pasividad inerte y tímida de las respuestas enviadas a Roma en el año 1960 por tantos cientos de obispos, hasta llegar al conjunto de decretos que fueron aprobados por el Concilio. Es justo y apropiado ser conscientes de las limitaciones y discontinuidades que existían en los documentos producidos por el Concilio, pero es imposible no ver los saltos cualitativos existentes entre los *vota* con los que los obispos respondieron a la invitación de Juan XXIII, y la imagen del cristianismo y de la Iglesia que el Vaticano II elaboró, precisamente por el consenso de casi todo el conjunto de los mismos obispos⁸⁴. Es innegable que la inmensa mayoría de los padres conciliares se alinearon espontánea y casi instintivamente con la postura del obispo de Roma. Pero no cabe duda alguna de que esos obispos adquirieron rápidamente una considerable conciencia de su propia e inalienable responsabilidad, y la expresaron a comienzos del otoño de 1962 en votos de gran importancia y significación.

A partir de 1959 se fue desarrollando, lentamente y de manera casi inadvertida, un clima extendido que predisponía a gran número de obispos, procedentes especialmente del mundo bañado por el Atlántico, pero también de otras partes, a considerar el Vaticano II como una oportunidad única para una renovación de la Iglesia según las líneas de las demandas formuladas en décadas más recientes por los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico, juntamente con el movimiento de retorno a las fuentes, y bajo la presión de la secularización de la sociedad. Cuando, ya en el verano de 1962, llegó a ser posible que los obispos se familiarizaran con el primer paquete de esquemas que les ha-

83. En diciembre de 1962, el cardenal Siri anotaba en su diario: «La influencia del Espíritu Santo no sólo se produce ordinariamente *salva libertate*, sino de tal manera que no es percibida directamente por la conciencia psicológica sobre el tema» (en B. Lai, *Il Papa non eletto: Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma 1993, 383).

84. Cf. G. Alberigo, *L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II*, en H. Legrand-C. Theobald (eds.), *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Paris 2001, 22-47.

bían sido remitidos, las reacciones enviadas a Roma fueron, en la gran mayoría de los casos, de insatisfacción, exceptuadas las que se referían a la renovación litúrgica. Desde luego, esta insatisfacción no estaba motivada por una comparación de los esquemas con las opiniones formuladas dos años antes; por el contrario, fue la primera manifestación de una nueva manera de ver el Concilio.

El entusiasmo del clima creado en Roma por la prolongada presencia de más de dos mil obispos y de otros tantos expertos (teólogos, canonistas, historiadores), así como un gran número de periodistas, desempeñó un papel cada vez más significativo en la tarea de mantener a los obispos informados y conscientes. Éste fue el terreno que nutrió la experiencia de responsabilidad en muchos padres, modificando profundamente sus convicciones. Se puede comprender así la constante presencia de una grandísima mayoría que se manifestó en todas las votaciones clave⁸⁵, desde las votaciones sobre la naturaleza sacramental de la consagración episcopal y sobre la colegialidad hasta las dedicadas a la actitud ecuménica que debía ser adoptada por el catolicismo, desde las votaciones sobre el lugar central de la Biblia hasta las que tenían que ver con las relaciones amistosas con la humanidad, y aquellas que se ocupaban de la libertad religiosa y las relaciones con el pueblo judío.

Así, pues, el Vaticano II fue mucho más que una «complementación» de los documentos eclesiológicos del Vaticano I; diseñó también una fisonomía del obispo profundamente diferente de la que había quedado fijada en siglos más recientes, especialmente en regiones que eran cristianas desde hacía mucho tiempo. Se trataba de una imagen basada en gran medida en la experiencia de los *episkopoi* de los primeros siglos del cristianismo, pero que estaba trazada por la ansiosa determinación de responder a las exigencias culturales de las sociedades contemporáneas y de las comunidades cristianas que vivían en esas sociedades. Las imágenes del príncipe-obispo y del obispo-señor, o del funcionario episcopal, tan difundidas durante siglos, quedaron completamente arrinconadas y consideradas anticuadas, como sucedió también con la imagen del obispo-político o del obispo como «persona importante» en la sociedad. Los criterios seguidos para elaborar la nueva imagen eran el principio pastoral y el *aggiornamento*, vividos con espíritu de servicio y de fraternal deseo de compartir.

Había varias maneras de hallarse en minoría en el Concilio: los armenios eran una minoría étnica⁸⁶; los uniatas eran una minoría entre los católicos⁸⁷; muchos españoles e italianos pertenecían a la minoría en la asamblea⁸⁸; los obispos de la periferia, es decir,

85. Según Prignon, «llegó a ser cada vez más difícil para los representantes de la mayoría el lograr que los obispos dijeran algo contra los textos presentados; estaban dispuestos a votar los esquemas presentados a la asamblea, sin reacción alguna... La asamblea desea explícitamente que termine la labor» (JPrignon, 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598]).

86. Cf. el diario de Mons. C. Zohrabian, en F. Santi Cucinotta (ed.), *Un vescovo armeno al Vaticano II: Le memorie di Mons. C. Z.*, Catalinsetta 1978.

87. Cf. el diario del obispo melquita N. Edelby, en R. Cannelli (ed.), *Il diario di un vescovo arabo*, Cinnello Balsamo 1996.

88. Cf. el diario del cardenal G. Siri, arzobispo de Génova, que a menudo es dramático (cf. B. Lai, *Il Papa non eletto*); una actitud parecida caracterizaba el diario de Mons. L. C. Borromeo, obispo de Pesaro, en N. Buonasorte (ed.): *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998) 111-169.

los no europeos⁸⁹, en particular los africanos⁹⁰ y los asiáticos, eran una minoría estadística. Todo ello constituía indudablemente un obstáculo para su plena y serena participación en los trabajos, especialmente con ocasión de ciertos debates (relaciones con las iglesias ortodoxas; declaración sobre los judíos; libertad religiosa). Más aún, la situación de esas personas exigía una concienciación más aguda de su función especial y una conciencia mayor de su propia responsabilidad.

Una nueva experiencia, que pilló desprevenidos a un gran número de obispos, fue la del conflicto. Muchísimos de ellos estaban acostumbrados a una visión tranquila y monótona del cristianismo y de la Iglesia; para no pocos de ellos, las diferencias en cuanto a puntos de vista y los conflictos causados por éstos eran incluso un defecto típico de las sociedades profanas. En cualquier caso, ellos se imaginaban que el Concilio consistiría en una asamblea ordenada y que actuaría resueltamente, como, desde luego, les habían hecho pensar los círculos de la Curia romana. Pero desde la primerísima congregación general, el 13 de octubre de 1962, el Vaticano II demostró ser mucho menos «tranquilo»; todas las posibilidades estaban abiertas, y a cada obispo se le pedía que se formara una opinión personal.

La labor de la asamblea, según fue llegando gradualmente al fondo de los problemas más complejos, se complicaba no sólo por cuestiones de organización y de procedimiento, sino también por puntos de vista doctrinales. Todos los padres sentían tensiones dolorosas y prolongadas, como la de octubre de 1963, cuando se efectuaron votaciones orientadoras sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*, o la de la Semana Negra en noviembre de 1964, en relación con la libertad religiosa, la declaración sobre los judíos y el ecumenismo. Aun antes de que se llevaran a cabo las votaciones, nadie era capaz de evitar la adopción de una postura en las vivas discusiones que se desarrollaban casi por doquier en el Concilio. Éstas fueron la ocasión o quizá el áspero comienzo —desagradable para algunos, traumático para otros— de una visión menos estática y más dinámica de su propia fe. Se vieron obligados a reconocer que muchos temas, que les habían parecido resueltos de manera satisfactoria durante los lejanos días de su formación en el seminario, se hallaban todavía por resolver y eran objeto de debate, con soluciones que a veces se oponían entre sí diametralmente.

Cuando se abordaron los temas sobre la situación de la Iglesia en la sociedad y sobre el reconocimiento del valor de la libertad religiosa, el trauma no fue precisamente menor. Muchos padres se vieron obligados a reconocer que el sistema de concordatos para reglamentar las relaciones con los Estados era un sistema anticuado, y que la libertad de conciencia constituía un auténtico valor evangélico. La Iglesia no podía ser únicamente una *magistra* (maestra), sino que tenía que estar dispuesta también a aprender de otros y a compartir las alegrías, las esperanzas, los dolores y las angustias de la humanidad.

Con arreglo a lo que se anotaba en los diarios, la experiencia de participación en el Vaticano II se vivía con poderosos efectos y sentimientos: gozo, interés, orgullo y preo-

89. Cf. el diario de Mons. V. Zazpe, obispo de Rafaela, en Argentina (manuscrito inédito en ISR).

90. Cf. las notas de J. Malula, obispo auxiliar de Leopoldville, en L. Saint Moulin (ed.), *Oeuvres complètes*, Kinshasa 1997.

cupación⁹¹. Día tras día se fue desarrollando una conciencia «conciliar» en las mentes de la gran mayoría⁹², es decir, una conciencia de que el Concilio y las esperanzas suscitadas por él se hallaban en manos de los obispos; que ellos, juntamente con el Papa, eran los verdaderos responsables de la proclamación del Evangelio en el momento actual de la historia; que cada uno de ellos tenía una función de importancia extraordinaria y jamás imaginada.

11. *El Concilio y la sociedad*

Así como casi todos los concilios cristianos se vieron influidos por el contexto social en que se celebraron, así también casi todos ellos desearon despertar un eco en sus correspondientes sociedades. Mientras que Trento intentó conseguir el respaldo de las autoridades públicas en la lucha contra el protestantismo, y el Vaticano I eligió una actitud de oposición a las sociedades de su tiempo, vemos que el Vaticano II adoptó una perspectiva amistosa hacia la sociedad contemporánea.

El catolicismo europeo había salido de la Segunda Guerra Mundial con una actitud muy parecida a la que había mantenido durante siglos, cuando la sociedad católica occidental vivía como un sistema social autosuficiente que se hallaba basado en la fe y que era regido concordemente por la Iglesia y por su brazo secular, las autoridades políticas. La difusión de partidos políticos cristianos, que alcanzó su punto culminante en la década de 1950, tendía a filtrar y contener, al menos aparentemente, las consecuencias de la secularización, que estaba extendiéndose por todo el continente con el despertar de la actividad de reconstrucción y la consiguiente prosperidad. Por otro lado, las sociedades se veían metidas en un conflicto de dimensiones potencialmente universales. En el Occidente, este conflicto adoptó la forma del anticomunismo. Los regímenes soviéticos, al perseguir a los cristianos que vivían dentro de sus fronteras, habían originado la convicción de que el comunismo era subversivo para el cristianismo, para el orden social y para la libertad. Una Iglesia católica compacta, caracterizada por una intensa devoción mariana, parecía ser un organismo especialmente adecuado para resistir a esa subversión.

Pero con esto no se dice todo lo que era el catolicismo. Al menos en Europa, los decenios transcurridos desde los años veinte hasta los años cuarenta habían sido excepcionalmente ricos en ideas que se entrecruzaban y se enriquecían unas a otras, y que iban preparando el terreno para sobrepasar la fase jurídico-institucional de la eclesiología ca-

91. En la carta a su propia diócesis, el 2 de diciembre de 1962, Montini acentuaba que «esta experiencia espiritual permanecerá indeleble en todos aquellos que tuvieron la suerte de participar en el Concilio: una experiencia agradable la mayoría de las veces, hiriente en otras ocasiones, dramática algunas veces, y que en determinados momentos era penosa y afligía»; G. B. Montini, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1962)*, Brescia 1983, 198.

92. Incluso un obispo como Siri, que tenía poca simpatía por el Concilio, reconocía ya en noviembre de 1964: «Se tiene la impresión de que se va difundiendo cada vez más entre los obispos una conciencia más intensa de las cosas y de que está desarrollándose en ellos un sentido de responsabilidad», en B. Lai, *Il Papa non eletto*, 399.

tólica, la cual había quedado reducida a una barroca «jerarcológia». Aunque algunos círculos políticos y culturales en Europa ya eran conscientes de esta fermentación de ideas, sin embargo, permanecían a menudo desconfiados respecto a ellas o eran miopes a la hora de interpretarlas. Algunos consideraban esas ideas como inquietudes peligrosas, por cuanto habrían podido disgregar y debilitar la solidaridad contra el comunismo. Otros las veían como si se tratara de patéticos intentos por escapar, en vano, de la propia decadencia⁹³. En esta difícil situación, muchos de los círculos dirigentes occidentales no se veían mucho más iluminados que Josip Stalin, quien durante aquellos mismos años se preguntaba cuántas divisiones militares tendría el Papa a su disposición.

Sería muy difícil, y quizá estuviera descaminado, el determinar los ecos específicos de la cultura europea en el desarrollo del Vaticano II. Para comenzar, no puede negarse que los obispados de la Europa central desempeñaron una función dirigente. Teólogos y obispos alemanes, belgas, holandeses y franceses fueron los protagonistas durante el difícil comienzo de la asamblea. Tan sólo en una segunda fase tuvo lugar un sólido y fructífero intercambio dialéctico con europeos procedentes de los países del bloque soviético y con africanos, latinoamericanos y asiáticos. El resultado fue una ampliación de los horizontes geográficos y culturales, y un reconocimiento de la necesidad de sobrepasar los propios confines habituales y de compartir los problemas y perspectivas «ajenas».

Se afirmó la posibilidad de una lectura del cristianismo no sólo dentro de la perspectiva de la salvación y del plan providencial que la preside, sino también en el plano positivo, mediante el empleo riguroso del método histórico-crítico. Se dejaron a un lado las nostalgias y las evasiones hacia una «providencia» mal concebida. ¿Qué sucedió entonces? ¿Cómo habrá que explicar esas conclusiones que parecían estar muy alejadas no sólo de la situación predominante en el catolicismo preconiliar, sino también del clima cultural general? Éste era un clima en el que la atención se centraba principalmente en el conflicto ideológico entre los principales bloques políticos, tal como estaban simbolizados por la división entre las «dos» Alemanias, y que habitualmente tenían su eco en las diversas sociedades existentes en cada continente, una situación en la cual la reconstrucción posterior a la guerra se atenía a los criterios de conservar o de restaurar las circunstancias sociales anteriores. Era, pues, una situación en la que eran corrientes en Europa sonoras contradicciones políticas: la supervivencia del franquismo y del salazarismo en la Península Ibérica, el fatigoso esfuerzo de Gran Bretaña por reorganizarse después de la desaparición del Imperio y de la debilitación de la *Commonwealth*, y la inquietud que se estaba difundiendo por los países bálticos y danubianos situados detrás del Telón de Acero.

Dentro del Concilio se había superado la división entre los obispos de la República Federal de Alemania y los de la República Democrática de Pankow; los obispos españoles se distanciaban, con dificultad, del clima creado por la dictadura de Franco; los italianos habían dejado atrás la mentalidad «autárquica», producto de veinte años de fascismo, y entraban en contacto con las ideas y las experiencias de un universo mucho

93. Cf. G. Alberigo, *I movimenti cristiani e la teologia della secolarizzazione nell'Europa occidentale*: Il pensiero politico 21 (1988) 149-185; V. G. Kiernan, *La secolarizzazione dell'Europa*, en *Storia d'Europa*, vol. 5: *L'età contemporanea*, secc. XIX-XX, Torino 1996, 591-636.

más extenso y rico que su propio y pequeño mundo. A nivel global, el Concilio ofrecía a cada uno la posibilidad de dirigir la mirada más allá del habitual horizonte europeo y de descubrir las riquezas de las «nuevas» iglesias latinoamericanas, africanas y asiáticas, con las que ahora se estaban encontrando en una actitud de igual a igual. El resultado fue la activación de un dinamismo que la Guerra Fría había congelado; volvía a existir la posibilidad de «pensar en grandes dimensiones».

La afirmación sin límites de la libertad religiosa fue para las sociedades contemporáneas algo así como una explosión⁹⁴. El impulso más vigoroso en esta dirección procedió de los obispos norteamericanos, pero sería imposible hacer caso omiso de la importancia que tuvo en esta exigencia la cultura europea, especialmente porque esta libertad se estaba negando sistemáticamente en los países que quedaban tras el Telón de Acero. La *Declaración sobre la libertad religiosa* era tanto más sorprendente por cuanto el Vaticano II no se limitó a reafirmar «la libertad de la Iglesia» frente a las autoridades políticas, sino que supo reconocer también la importancia de la conciencia personal, incluso frente a la autoridad eclesiástica⁹⁵.

Un interés muy grande lo suscitó también el giro efectuado en la *Gaudium et spes*, cuando ésta superó la satanización de la prosperidad económica (algo que había sido típico de la doctrina social de la Iglesia hasta entonces), y aceptó lo deseable que era el Estado de bienestar, dos piedras angulares de la cultura moderna. Pero, a pesar de las grandes presiones que se ejercieron sobre los padres conciliares durante toda su labor, éstos no fueron capaces de dedicar una atención adecuada y prioritaria a los pobres. ¿Sería quizá porque la pobreza se consideraba como un problema de otros continentes? ¿O quizá por lo impenetrable que resultaba la antropología optimista que predominaba entonces en la cultura europea?

A partir de 1965 la historia se aceleró. Se acumulaban las innovaciones y los problemas. Se iba desarrollando un sentimiento posmoderno, tal vez incluso una cultura, una posmodernidad que era discontinua y desigual según iba avanzando la «deseuropeización», aunque avanzaba con efectos contradictorios. En las sociedades postideológicas, el consumismo se fue difundiendo como un común denominador, mientras que permanecían diferencias culturales radicales y se ahondaban las diferencias económicas. Una vez que se habían eliminado las oposiciones ideológicas, se iban desvaneciendo las tendencias a la unificación, al mismo tiempo que se acentuaban las exigencias pluralistas, que tendían a degenerar en particularismos.

En este contexto, el cristianismo, en todos los continentes y en cualquier tipo de sociedad, se vio ante un desafío crítico: llevar a cabo una reinculturación del mensaje evangélico o marginarse permaneciendo en el pasado. La inculturación en el mundo clásico, realizada por las primeras generaciones cristianas y luego modificada gradualmente a través de dos milenios, demostraba hallarse anticuada incluso en sus elementos

94. Cf. *Dignitatis humanae*; *Nostra aetate*; *Ad gentes*, 3, 9, 11, 15, 18; *Gaudium et spes*, 19, 28, 29, 32; M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*, Leiden 1992.

95. Cf. J. A. Komonchak, *Vatican II and the Encounter between Catholicism and Liberalism*, en *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge 1994, 76-99.

básicos. La antropología tomada de la cultura griega, especialmente después de la revolución constantiniana, aparece actualmente como trascendida o incluso como desconocida para el pensamiento de las nuevas generaciones. El dualismo de carne-espíritu, de alma-cuerpo, que dominaba al cristianismo occidental, está llegando a ser hoy día una limitación más que un vehículo para comunicar la fe cristiana. Una antropología de separación y de contraste (hombre-mujer, blanco-negro, rico-pobre) está siendo rechazada actualmente como incompatible con la conciencia de la igualdad.

El Vaticano II intuyó la inminencia de este reto, aunque sólo de manera confusa y sin tener el tiempo o la energía suficientes para desarrollar una respuesta completa. El núcleo vigoroso de su herencia consiste en la aceptación consciente de este desafío, en la renovación fiel y creativa de la intuición del Concilio, y en el intrépido esfuerzo por desarrollar las semillas sembradas.

En América Latina se produjo un interesante eco de la intuición conciliar mediante la difusión de comunidades de base y la formulación de la teología de la liberación. En el continente africano la inculturación se manifestó primeramente en el plano litúrgico; la *Sacrosanctum concilium* condujo a importantes experimentos en liturgias africanas. En Asia, una confrontación pacífica con las grandes tradiciones religiosas del Este llegó a ser más coherente y más fructífera.

En el plano social, el impulso del Concilio contribuyó al movimiento que iba más allá de la fase de las ideologías. El deshielo del catolicismo en relación con el mundo comunista abrió una perspectiva que hizo posible la elección de un obispo eslavo para el papado en 1978 y que permitió luego la caída del Muro de Berlín. El colapso del sistema soviético proporcionó el contexto para la desaparición de los partidos políticos católicos o cristianos. Se había desvanecido la principal razón para su existencia: la convicción que tenían esos partidos de que vivían separados dentro de sociedades hostiles y de que tenían que congregarse para la autodefensa. En consonancia con ello, comenzó a desvanecerse también la actitud de las culturas «laicas», que consideraban a los cristianos como un cuerpo separado y del que uno no podía fiarse socialmente.

En 1985, A. Casanova, un marxista francés, formulaba la siguiente pregunta: «Ante el movimiento de los pueblos y ante el desarrollo del capitalismo monopolista, patrocinado por el Estado durante los años sesenta, ¿qué clase de economía política, por ejemplo, se suponía en la teología de los padres conciliares? ¿Qué pensaban ellos acerca de las relaciones entre la Iglesia y la historia de las sociedades? ¿Cómo contempló el Vaticano II, en sus días, las cuestiones de la paz y la guerra?». Su respuesta decía sin reservas:

El tiempo, las razones y las consecuencias de su desarrollo [del Vaticano II] lo situaron en el corazón de los cambios, de las luchas y de las innovaciones que han convertido a nuestro siglo en un período de crisis en la civilización y de revoluciones cuya novedad radical podrá medirse únicamente sobre el trasfondo de la historia total de la humanidad. Los debates mantenidos en Roma entre 1962 y 1965, la naturaleza de las principales orientaciones adoptadas, las tensiones y desarrollos elaborados durante el Concilio y durante los veinte años que le siguieron, conceden al último Concilio una importancia sin parangón con los Concilios del pasado⁹⁶.

96. A. Casanova, *Le concile vingt ans après: Essai d'approche marxiste*, Paris 1985, 9 y 16.

A pesar de la falta de atención por parte de muchos grupos gobernantes, el Vaticano II hizo una aportación a la distensión a nivel internacional y en el seno de las sociedades particulares⁹⁷. La experiencia del episcopado católico en el logro de una asamblea que deliberase libremente y que tuviera dimensiones universales representa una señal que lo confirma.

12. Perspectivas

Sería prematuro tratar de determinar ahora el lugar que el Vaticano II ocupará en la historia. El concilio de Trento inauguró en la historia de la Iglesia un período «tridentino», por el empeño con que el papado lo completó y ejecutó sus decretos. Para que este Concilio sea el comienzo de una era y determine durante largo tiempo el rostro de la Iglesia, será necesario ver si la profunda conciencia que la Iglesia adquirió de sí misma, su renovación interna y su nueva relación con el «mundo» demuestran ser reales, si el espíritu y las normas contenidos en sus decretos logran impregnar la vida entera de la Iglesia⁹⁸.

Esto es lo que H. Jedin escribía unas cuantas semanas después de la finalización del Vaticano II. Este historiador, que gozaba de gran autoridad, continuaba:

Esto será posible únicamente si, como sucedió después de Trento, los decretos son aceptados como normas vinculantes y no como puntos de partida para una revolución teológica y eclesiástica que conduzca a la autodestrucción de la Iglesia. Depende primerísimamente de los obispos y de las conferencias episcopales el hacer uso de los poderes y las responsabilidades que les han sido dados por el Concilio, y no permitir que la descentralización, que en sí misma es fructífera, origine desorden y caos⁹⁹.

Unos cuantos años más tarde, Jedin, que había colaborado como experto en el Vaticano II, hacía notar: «Se halla ahora bien probado que [el Vaticano II] penetró más profundamente en la historia de la Iglesia que el concilio Vaticano I; en todo caso, sus efectos son comparables a los de Trento... Sería difícil discutir que representó un giro en la historia de la Iglesia»¹⁰⁰.

Karl Rahner, que había realizado una importante contribución teológica al Vaticano II, afirmaba en 1979 que el Concilio «no era un conjunto arbitrario de episodios y decisiones, sino que poseía una continuidad interna esencial a través de todos sus acontecimientos particulares» y era «en forma germinal la primera auto-actuación oficial de la Iglesia como *Iglesia universal*». Y eso porque, «desde un punto de vista teológico, ha habido tres grandes épocas de la historia de la Iglesia»; la tercera «apenas ha comenza-

97. Paradójicamente, parecería que el grupo gobernante en la Unión Soviética prestó extraordinaria atención al Vaticano II; cf. A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Leuven 1997.

98. H. Jedin, *Breve storia dei Concili*, Roma-Brescia 1978, 284.

99. *Ibid.* Esta apreciación aparecía ya en la edición de 1966.

100. H. Jedin, *The Second Vatican Council*, en *The Church in the Modern Age*, vol. 10 de la obra de H. Jedin-K. Reppen-J. Dolan (eds.), *History of the Church*, New York 1981, 146.

do y se ha manifestado oficialmente en el Vaticano II»¹⁰¹. En este Concilio sucedió algo nuevo que era «irreversible y duradero», afirmaba el mismo Rahner en un artículo que completaba al que acabamos de citar¹⁰². La novedad puede resumirse en la mundialización, en una relación con el mundo, en un compromiso adquirido para la reformulación del papel de la teología, en la introducción de una mentalidad ecuménica y en un optimismo acerca de la salvación universal.

Según el dominico francés M.-D. Chenu, la teología del Concilio tuvo cuatro piedras angulares: «La prioridad del misterio sobre la institución, el reconocimiento del valor irreducible del sujeto humano en la estructura y la dinámica de la salvación, la conciencia de la Iglesia de que ella misma vive en la historia, y el reconocimiento del valor de las realidades terrenas»¹⁰³.

El cardenal J. Bernardin, influyente prelado norteamericano que fue consagrado obispo precisamente al finalizar el Vaticano II, decía en 1985:

El Concilio ha tenido una vigorosa repercusión sobre la Iglesia y sobre la sociedad en todo el mundo. Durante los veinte últimos años hemos llegado a ser mucho más conscientes de que la Iglesia católica no puede ser dominada por más tiempo por las iglesias particulares del Atlántico Norte. La Iglesia es verdaderamente universal. Su crecimiento más impresionante está teniendo lugar en África y en la India. Existe también una gran fuente de renovación en Latinoamérica, donde, en muchos lugares, la Iglesia se va identificando cada vez más con el pueblo, con los pobres¹⁰⁴.

En el centro de la «agenda» futura, Bernardin veía que

en un mundo que es cada vez más independiente y que está caracterizado por la amenaza de la destrucción nuclear, la Iglesia ha llegado a darse cuenta de que tiene que desempeñar una función importante. La Iglesia reconoce que ella tiene que trabajar para desarrollar una interdependencia que no sólo atienda a las necesidades físicas de todos, sino que se halle también al servicio de las necesidades morales y espirituales de la familia humana. Aunque esta función es parte de la misión de la Iglesia, y la Iglesia está bien equipada para desempeñarla a escala internacional, sin embargo, el problema de realizar la unidad dentro de una diversidad cada vez mayor sigue siendo una tarea primordial en la agenda de la Iglesia. La Iglesia ha de empeñarse en reconciliar las diferencias y en tender puentes sobre los abismos que existen entre el hemisferio norte y el hemisferio sur, entre los ricos y los pobres del mundo¹⁰⁵.

101. Karl Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, en su obra *Theological Investigations*, vol. 20, New York 1981, 77-89.

102. Karl Rahner, *The Abiding Significance of the Second Vatican Council*, en *ibid.*, 90-102. En opinión suya, el giro efectuado en el Vaticano II era comparable al introducido por Pablo, cuando desplazó el epicentro de la cristiandad desde Jerusalén a Roma. E. Klinger se inspiró en Rahner para escribir su ensayo: *Der Glaube des Konzils: Ein dogmatischer Fortschritt*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum: Für K. Rahner*, Freiburg 1984, 615-626.

103. M.-D. Chenu, *Panorama della teologia post-conciliare*, en *La chiesa post-conciliare*, Firenze 1969, 28-35.

104. J. Bernardin, *Foreword*, en A. Stacpoole (ed.), *Vatican II by Those Who Were There*, London 1986, XI-XV.

105. *Ibid.*

El cardenal de Chicago mantenía lo siguiente:

Un segundo punto en la futura agenda de la Iglesia tiene su origen en dos de las principales enseñanzas del Concilio. En sus documentos, el Concilio repitió la doctrina tradicional acerca de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, pero insistió también en que la Iglesia es la totalidad del Pueblo de Dios. Muchas de las tensiones que existen actualmente en la Iglesia pueden atribuirse al doble enfoque del Concilio. Necesitamos mostrar más claramente cómo esas dos verdades se entrelazan, no solamente en el plano teórico, sino también en el plano práctico. El Concilio, al mantener su afirmación de la imagen de la Iglesia como el Pueblo de Dios, realizó una importante contribución a la idea de realzar el puesto correcto de los laicos en la Iglesia. Inició también el proceso de permitir que los laicos asuman ese puesto. Sin embargo, al mismo tiempo surgió alguna confusión acerca de la función correcta de un sacerdocio ordenado. Otro punto de nuestra futura agenda es el de hacer ver que nuestra propia visión de la Iglesia reconoce el carisma distintivo de todos los creyentes así como el carisma único y esencialmente diferente del ministerio presbiteral¹⁰⁶.

O. H. Pesch dio el título de *El tercer período en la Historia de la Iglesia* a su compendio de la historia del Vaticano II. Siguiendo principalmente el punto de vista de Karl Rahner, hizo ver el significado permanente que tenía el Concilio¹⁰⁷. Pesch distinguía entre «resultados permanentes» —la reforma litúrgica, la Iglesia como Pueblo de Dios, los sentimientos amistosos hacia la humanidad, el diálogo con las religiones— y «resultados ambivalentes»: las tensiones entre la *communio* y la estructura jerárquica, y entre la colegialidad y el papado, así como los problemas relativos al itinerario ecuménico y al lugar de la Biblia en la Iglesia.

Aunque una aislada evaluación protestante afirmaba que la importancia del Vaticano II era limitada e insuficiente para modificar la identidad del catolicismo romano¹⁰⁸, vemos que muchos otros comentarios protestantes expresaban un punto de vista radicalmente diferente¹⁰⁹. E. Vilanova ofreció una visión compendiada de treinta años de interpretación¹¹⁰.

Según G. Dossetti, en los documentos del Concilio ocurre lo siguiente:

En ciertas fórmulas o en ciertos puntos que tratan de las instituciones, hay equívocos, soluciones de avenencia y ambigüedades que es necesario determinar bien. Es una labor que hay que hacer, porque la falta de claridad de pensamiento no está, desde luego, al servicio de la causa del Espíritu. Aunque, indudablemente, es cosa buena e importante el reconocer las actuaciones maravillosas del Espíritu, no será inútil saber qué es lo que tratan realmente de decir las fórmulas compuestas por los hombres. Esto evita el peligro de pensar que se dijeron cosas que realmente no se dijeron, o de que se resolvieran problemas que están aún por resolver. Es verdad que el Espíritu

106. *Ibid.*

107. O. H. Pesch, *Das zweite Vatikanische Konzil (1962-1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 351-361.

108. V. Subilia, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo*, Torino 1967.

109. Cf. H. Roux, *De la désunion vers la communion*, Paris 1978, 215-304.

110. E. Vilanova, *El concili Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995.

actúa a pesar de cualquier equívoco o de cualquier falta de claridad humana, pero no es menos verdad que estamos obligados a hacer todo lo posible para eliminar tales obstáculos¹¹¹.

13. La importancia histórica

Es fácil ver que el Vaticano II se celebró en un momento situado entre la decadencia de la era de las ideologías y el comienzo del período postmoderno¹¹². Una apreciación correcta de este marco histórico del Concilio tiene una importancia decisiva para llegar a comprender su amplia significación. Por cuanto fue un acontecimiento que marcaba una transición a una nueva era, su significación fue doble: constituyó un punto de llegada que caracterizaba el final del período postridentino de las controversias, y quizá también el final de muchos siglos de era constantiniana; por otro lado, anticipó y fue el punto de partida de un nuevo ciclo histórico.

Podremos preguntarnos, por tanto, si el Vaticano II no llegó precisamente a quedar anticuado por el hecho mismo de haberse celebrado. ¿El Vaticano II no fue sencillamente la conclusión demorada y redecorada del Vaticano I? ¿Tendrá algo que decir al tercer milenio? Más aún, la aceleración de la historia, ayudada en parte por el Concilio, ¿no introdujo al mundo en un clima enteramente diferente del que existía en la década de 1960, convirtiendo así al Vaticano II y a su mensaje en un dato superado?

También a este propósito podremos preguntarnos si el carácter anticuado de los decretos conciliares (o, al menos, de muchas partes de ellos) no es mayor que el del acontecimiento conciliar mismo y el de su significación. La presente *Historia del concilio Vaticano II* fue dando testimonio gradualmente de las constantes soluciones de avenencia adoptadas en el desarrollo de los textos. Desde luego, el compromiso era frecuentemente una condición necesaria para obtener un amplio consenso que llegaba casi a la unanimidad. Sin embargo, en algunos casos, la solución de avenencia fue el resultado de una insuficiente elaboración anterior (como en el caso del capítulo tercero de la *Lumen gentium* y en buena parte de la *Gaudium et spes*). Debe prestarse una especial atención a la importancia de esas soluciones de avenencia, que debilitaron el vigor conceptual y programático de algunas de las páginas del Vaticano II y que, durante el período posconciliar, proporcionaron la base para incesantes y estériles debates. La naturaleza

111. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, en F. Margiotta Broglio (ed.), *Frammenti di una riflessione*, Bologna 1966, 24-25 y 101.

112. H. Jedin, en su *Storia della mia vita* (Brescia 1987), recordaba que «el Vaticano II volvió página en la historia de la Iglesia», y que «aunque yo estaba comenzando mi estudio sobre la historia del Concilio, me hallaba convencido de que 'la era tridentina de la Iglesia había pasado ya' y de que la Iglesia había entrado desde hacía tiempo en una nueva fase de la historia; desde la actual perspectiva de la Iglesia, el concilio de Trento puede ser considerado como 'historia' y juzgarse como tal. Desde luego, fue únicamente el concilio Vaticano II el que hizo que esta intuición fuera una convicción intelectual común» (p. 271 y 278). En el prefacio a su *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1970), el autor citado hacía notar que «la participación en esta experiencia vital de un Concilio [el Vaticano II] fue una incomparable lección intuitiva para un historiador de los concilios, así como, a la inversa, sus conocimientos de la historia de los concilios redundaban en favor de su colaboración en el nuevo Concilio» (p. 7).

misma de este Concilio y de sus textos finales fueron los que limitaron la significación de esas soluciones de avenencia. De hecho, el Concilio como tal, como gran fuente de comunión, confrontación e intercambio, fue el mensaje fundamental que constituyó el marco y el núcleo de su recepción.

A esta luz hay que situar e interpretar los decretos conciliares¹¹³. Son elementos en un mosaico complejo y multicolor que sólo puede leerse como una totalidad. El aislamiento de los elementos bajo la influencia y en función de una hermenéutica de los detalles contradice la naturaleza más profunda del Vaticano II¹¹⁴.

En el plano doctrinal, los puntos cruciales en la contribución efectuada por el Concilio tienen que ver con el lugar central de la Palabra de Dios, la importancia del misterio trinitario y la función del Espíritu, la concepción de la Iglesia, y la actitud de amistad y de participación en la historia humana. Estas contribuciones no se contienen todas ellas en un solo texto final del Concilio, por importante que dicho texto sea, sino que son el resultado sintético de una reconsideración completa de todo el acontecimiento conciliar.

En primerísimo lugar se halla la función central y soberana de la Palabra de Dios. Volviéndose a una orientación que se había manifestado ya tímidamente al comienzo, el Vaticano II destacó repetidas veces la dimensión misteriosa del mensaje cristiano. El término «misterio» se emplea aquí en el sentido vigoroso y bíblico de la palabra¹¹⁵, es decir, se entiende como la totalidad de la revelación, la cual es enteramente meta-racional y conocible únicamente en partes por medio de aproximaciones parciales, las cuales se complementan, en lugar de excluirse, unas a otras. El misterio, entendido de esta manera, es un concepto que impregna toda la celebración del Vaticano II y los textos de sus decretos, desde la constitución litúrgica hasta la constitución sobre la Iglesia. Estre-

113. El 15 de noviembre de 1965, una notificación procedente del secretario general del Concilio confirmaba que «puesto que todo lo que ha sido propuesto por el Concilio es la enseñanza del supremo magisterio de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos han de recibirlo y aceptarlo tal y como fue comprendido por el sagrado Concilio mismo; esta comprensión es dada a conocer no sólo por la materia tratada, sino también por la manera en que es formulada, a la luz de las reglas de la interpretación teológica» (AS IV/6, 429). Cf. J. Gehr, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien 1997.

114. Según G. Dossetti, *Rilettura della portata dottrinale della costituzione conciliare «De sacra Liturgia»*, un documento inédito de finales de diciembre de 1965 (Documentos de Dossetti), el curso de la interpretación puede estructurarse de la manera siguiente: «Cuando el Concilio ha terminado, un primer paso debe ser sencillamente la lectura de los documentos aprobados, es decir, un simple descubrimiento de lo que dicen, de conformidad con un examen muy objetivo y casi literal de los mismos, sin que se preste todavía atención a la reunión sistemática de los mismos en un conjunto global. La primera lectura será fuente de una serie de indicaciones para una segunda lectura, la cual deberá tener un carácter más sistemático y se encaminará a extraer las líneas de fuerza principales que recorren el conjunto total de los documentos. Después de esta segunda fase, tendrá que haber una tercera, que será la más importante, en la cual la finalidad no será únicamente captar las líneas de fuerza que actúan en el pensamiento y las directrices operativas que los documentos contienen, sino que, además, partiendo de esa comprensión, podrá derivarse también de ella una dirección para una espiritualidad global, que dimane de este don de comprensión que ha sido concedido a la Iglesia y a la humanidad».

115. La concordancia recopilada por Ph. Delhaye-M. Gueret-P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain 1974, muestra que el término «misterio» aparece 125 veces en el conjunto de los documentos.

chamente asociada con él se encuentra la decisión del Concilio, llevada adelante laboriosamente pero con tenacidad, de aceptar la función determinante de la Palabra de Dios; esta decisión halló expresión en la *Dei Verbum* así como en la *Sacrosanctum concilium* y en la *Lumen gentium*.

De este carácter central y de esta función soberana de la Palabra de Dios fluye un volver a pensar radicalmente lo que había sido una comprensión conceptual y abstracta de la verdad. La concepción del cristianismo como verdad, consistente en una serie organizada de proposiciones dogmáticas más que como devoción y seguimiento de la persona del Cristo de Dios, había quedado asentada hacía siglos bajo la influencia de los contactos con la cultura helenística. El predominio del enfoque metafísico y su desarrollo en la dirección del esencialismo fueron dando una importancia cada vez mayor a la verdad como abstracción intelectual. La verdad, en vez de ser identificada con la persona de Cristo, fue contemplada como una serie organizada, abstracta y atemporal de conceptos. La perspectiva bíblica, según la cual la verdad cristiana es el misterio trinitario revelado en la persona de Jesucristo, un misterio inagotable del que cada generación y cada cultura extrae cosas antiguas y cosas nuevas, ocupó un lugar secundario. La verdad como sistema de formulaciones dogmáticas unívocas tendía a convertirse en la medida definitiva de la fe y de la comunión. Un error en la formulación de la doctrina llevaba consigo el ser excluido de la comunión.

Así que durante largo tiempo el cristianismo, especialmente en el Occidente latino-germánico, estuvo experimentando y presentando el mensaje evangélico con arreglo a modalidades conceptuales que originaban una fragmentación y «des-historización» del mensaje mismo. El desplazamiento desde Cristo como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6) hacia una manera doctrinal e impersonal de concebir la verdad abrió el camino hacia la teología entendida como una elaboración escolástica, como un factor separado que dominaba la vida de la Iglesia. Otro resultado fue una concepción de la Iglesia como institución doctrinal y disciplinar, a la que estaba asignada la salvaguardia y la defensa de la verdad. Después de la ruptura de la unidad cristiana, cada Iglesia determinó los confines de su propia verdad teológica y se dedicó a sustraer esa verdad de la influencia del desarrollo histórico mediante la fijación esencialista, no sólo de la doctrina, sino también de sus mismas formulaciones.

El resultado final fue una visión anquilosada del cristianismo y de la Iglesia misma. La Iglesia acentuaba los factores doctrinales y el ordenamiento jurídico-institucional hasta el punto de considerarlos, al menos de manera implícita, como coextensivos con la fe y con la Iglesia. De esta manera llegó a ser habitual, especialmente en la tradición católica, el considerar como de importancia central las formulaciones doctrinales y la uniformidad de las estructuras, hasta el punto de convertirlas en el ser mismo de la Iglesia.

El Vaticano II superó esa comprensión monolítica y unidimensional de la verdad cristiana, porque entendió que el criterio de la autenticidad de esa fe no es una coherencia conceptual interna, sino la persona de Jesús, el Cristo, en la plena realidad de su misterio. La fe y la Iglesia no son ya coextensivas con la doctrina; esta última ni siquiera constituye la dimensión más importante, aunque es verdad que la Iglesia es una comunión de piedras vivas, un cuerpo en constante desarrollo. La aceptación de la doctri-

na y especialmente de una única formulación de ella no puede considerarse ya como el criterio último para decidir que una persona es miembro de la *Una sancta*.

En este contexto, los criterios dados en el decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo para formular y exponer la fe son explícitos. A este respecto es de importancia central la declaración inicial que se hace en el decreto *Unitatis redintegratio*: «El modo y el sistema de expresar la fe católica no deben convertirse de ninguna manera en un obstáculo para el diálogo con los hermanos» (UR 11). Estaría descaminado el pensar que la exigencia formulada en la misma sección —«Al mismo tiempo, la fe católica debe ser explicada con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender también rectamente»— se entendía como un poco de oropel, carente de valor y significado alguno. Lejos de eso, encarece que hay que hacer un esfuerzo para volver a pensar radicalmente, con mayor profundidad y más recatemente, las modalidades y formulaciones de la fe católica. No menos perspicaz es el reconocimiento de una «jerarquía de verdades»¹¹⁶. El impulso radical de este pasaje y, desde luego, de todo el decreto *Unitatis redintegratio*, se orienta hacia formas de expresar la fe que estén menos influidas por el predominio de la cultura occidental y que se encuentren más abiertas a las maneras que la humanidad contemporánea tiene de percibir y de pensar.

Estas tendencias conciliares vuelven a conectar el cristianismo católico con las fuentes más auténticas de su propia tradición. Restauran una gran libertad para la espiritualidad y también para la teología, al mismo tiempo que permiten un redescubrimiento actual de la dimensión escatológica. Más aún, el redescubrimiento de la dimensión de «misterio» impulsó también en dirección al acercamiento a las grandes tradiciones cristianas orientales, al igual que el reconocimiento de la importancia crítica de la Palabra de Dios implica una nueva convergencia con la tradición de la Reforma, sobrepasando las actitudes inflexibles del concilio de Trento y, sobre todo, de los períodos postridentinos y de las controversias.

Dentro de esta misma perspectiva hay que considerar la vigorosa ruptura con el antisemitismo. El Vaticano II consolidó el cambio efectuado por Juan XXIII desde los primeros días de su pontificado. Quizá la resistencia procedente de minorías tenaces, juntamente con solicitudes judías que no siempre eran prudentes, impidieron una victoria más positiva contra la secular hostilidad de la Iglesia hacia el pueblo judío. En cualquier caso, el Concilio marcó también aquí un punto sin retorno.

No menos decisiva e importante fue la referencia al misterio trinitario así como a la función del Espíritu. El Concilio, desde su primer anuncio y durante todo su transcurso, estuvo motivado por la referencia determinante al Espíritu Santo. Conviene mencionar que, con creciente frecuencia, Juan XXIII acentuaba «la necesidad de un continuo derramamiento de la acción del Espíritu Santo, como en un nuevo Pentecostés

116. Este criterio fue formulado ya, aunque sin desarrollo, en la constitución *Dei Filius*, del concilio Vaticano I (capítulo cuarto): «La razón, ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios... por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre» (Denzinger-Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000, n° 3016).

que vaya a renovar la faz de la tierra». La imagen de un nuevo Pentecostés estaba asociada habitualmente con el Concilio, que «será verdaderamente un nuevo Pentecostés que haga que florezcan las riquezas interiores de la Iglesia». El llamamiento a una reavivación de la pneumatología es inherente a la percepción que el Concilio tenía de la Iglesia. Esta concepción, que sobrepasaba las limitaciones cristomonísticas que eran típicas de la *Mystici corporis*, se basaba precisamente en un redescubrimiento de la función del Espíritu.

Es innegable que la labor preconiliar en el ámbito de la pneumatología y de la dimensión trinitaria fue una labor fragmentaria e inadecuada. Durante los trabajos del Concilio no se hizo jamás una propuesta para que se tratara de estos temas, y, sin embargo, constituyeron igualmente, en medida creciente, el horizonte sobre el cual el Concilio iba desarrollando sus temas, por cuanto la gran mayoría de los padres conciliares sentía la urgente necesidad de salir de un enfoque doctrinal demasiado estático e incapaz de ser asimilado por las nuevas culturas. No parece que sea una exageración afirmar que la acción del Espíritu y el dinamismo de la Trinidad fueron un tema que recorrió todo el Concilio y el conjunto de sus decretos. Quizá como resultado también del testimonio dado por los observadores, el Concilio, especialmente en lo que respecta a la acción dinámica del Espíritu, no fue sordo, sino que mostró un impulso, aunque fuera débil, para reintegrar las dimensiones trinitaria y pneumatológica en el pensamiento y en la devoción del catolicismo¹¹⁷.

El tercer aspecto que parece haber sido de importancia central fue la concepción de la Iglesia. El punto de referencia del que se partía era un eclesiocentrismo explícito, teñido de triunfalismo. La razón de ello estaba en un cristomonismo que identificaba a la Iglesia con el cuerpo místico de Cristo y, en cuanto a su tendencia, la identificaba con el Reino; así, hacía que la Iglesia fuera coextensiva con la Iglesia romana y exaltaba al obispo de Roma como la cumbre de la pirámide eclesial.

Sin embargo, el Concilio situó a la Iglesia dentro de la perspectiva de la conciliaridad. En este marco se superó incluso «la reforma de la Iglesia», entendida como un remedio contra la decadencia (*de-formatio*) en relación con un orden orgánico y definitivo de la Iglesia. La combinación del principio pastoral con el método del *aggiornamento* condujo a una crítica del tema medieval-moderno de la decadencia y de la reforma, en cuanto aplicadas a la Iglesia. El Concilio superó esta idea, tanto en lo que respecta a la dialéctica de los abusos y de la reforma (una dialéctica que a menudo se agotaba en idas y venidas, entre denuncias, planes y reformas inadecuadas o ineficaces), como en lo que respecta incluso al enunciado de la teoría, que era responsable en buena medida de la superconcentración en la eclesiología. Una Iglesia concebida como Pueblo de Dios que va en peregrinación, conducida por el único Pastor bajo el movimiento del Espíritu, está siempre en *aggiornamento*, cuando se usa el criterio del servicio.

El superar la fase del eclesiocentrismo implica no sólo el final del dominio de la eclesiología, sino también, y sobre todo, el redescubrimiento de las demás dimensiones de la vida cristiana y de la fe. El Vaticano II se movió en la perspectiva de una inversión

117. Consideraciones de este tipo se hallan ausentes en las contribuciones publicadas en *Il concilio Vaticano II: Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Città del Vaticano 2000.

de prioridades, conduciendo al abandono de la referencia a las instituciones eclesíasticas, a su autoridad y a su eficiencia, como el centro y la medida de la fe y de la Iglesia. En vez de eso, la fe, la comunión y la prontitud para el servicio son los que «constituyen» a la Iglesia; éstos son los valores por los que se mide la adecuación de la Iglesia al servicio del Evangelio, reconociéndose el valor de criterio eclesial del *sensus fidelium* y de los signos de los tiempos, en lugar de la lógica interna de las instituciones.

Un importante elemento de novedad que se enuncia en la *Constitución sobre la sagrada liturgia (Sacrosanctum concilium)* y que fue repetido luego en otros decretos conciliares es la introducción de la perspectiva en la cual la Iglesia se contempla como una comunión de diferentes comunidades locales, más que como una organización mundial muy extensa y unificada. Dentro de esta perspectiva, la estructura de la Iglesia no puede trazarse ya como una pirámide en la que la vida transcurre a través de un eje vertical y con un ritmo cada vez menor según el eje va descendiendo. Por el contrario, el predominio se asigna ahora a una imagen esencialmente horizontal (no en línea ascendente), que sitúa en nivel de paridad a todas las Iglesias y a sus obispos (iglesias hermanas), aunque no en un nivel de identidad.

A su vez, la aplicación a la Iglesia de la noción bíblica de «pueblo», y de un pueblo que se halla en camino y está buscando, sobrepasa la gradual petrificación de la Iglesia que Belarmino ilustró con la analogía existente entre la Iglesia y el reino de Francia. A los factores dinámicos se les da su propio valor juntamente con los factores estáticos; por ejemplo, al sacerdocio común de los fieles, que fue la base para eliminar la separación existente desde hacía siglos entre el clero y el laicado, y que constituyó también la base para suprimir la concepción «esencialista» de la Iglesia. El hecho de que la *Lumen gentium* comenzara con un capítulo sobre el misterio de la Iglesia cerró el camino a cualquier intensificación ulterior de la eclesiología.

El Vaticano II abrió también un espacio para que la *universitas fidelium* (LG 12, 5: «la totalidad de los fieles») viviera la experiencia cristiana con la libertad de los hijos de Dios y en obediencia a los impulsos del Espíritu. Es una experiencia que el Vaticano II describió como la participación activa de todos los fieles en la liturgia (*Sacrosanctum concilium*), nutriéndose de la Palabra de Dios (*Dei Verbum*), con el compromiso de dedicarse a la evangelización (*Ad gentes*) y estando en amistad con los seres humanos (*Gaudium et spes*). El requerimiento general que predominaba en el anuncio del Concilio, a saber, que volviera a considerarse de manera organizada la concepción de la Iglesia, halló expresión en la presencia de declaraciones eclesiológicas en todos los principales documentos del Vaticano II. No parece que esas declaraciones estén siempre bien coordinadas y sean congruentes entre ellas mismas, pero eso no limita necesariamente su alcance, según el cual la imagen de la Iglesia es una imagen abierta e incompleta, y susceptible, por tanto, de ulteriores enriquecimientos.

Las expectativas y los temores al comienzo del Concilio se centraban en la acentuación de la responsabilidad episcopal y en las relaciones entre el Papa y los obispos, especialmente en cuanto al gobierno de la Iglesia universal (*plenitudo potestatis / vocatio in partem sollicitudinis*). Esta serie de problemas, cuando vuelven a considerarse sobre el trasfondo de la labor del Concilio y de la armonía fundamental entre el episco-

pado y el Papa que se había experimentado durante la asamblea, adquirían nuevas dimensiones. Sin embargo, esta problemática ocupó un espacio considerable en el desarrollo del Concilio y se consolidó en algunas conclusiones importantes que se ocupaban del «estado de la Iglesia» (*status ecclesiae*). Desde el punto de vista general, la decisión de que la consagración episcopal tiene carácter sacramental es la que posee mayor relieve. Al final de un extenso debate, el Concilio reconoció la sacramentalidad de la ordenación episcopal, repitiendo el antiguo canon cuarto del Concilio de Nicea. Por eso, en el acto de la ordenación que lo incorpora al colegio episcopal, el obispo recibe los oficios de dirigente litúrgico, guía y juez, al mismo tiempo que se le asigna responsabilidad conjunta sobre la Iglesia universal. Esta decisión no menoscaba las prerrogativas del obispo de Roma, como el Concilio repitió incesantemente.

Ahora bien, al mismo tiempo, a la figura del obispo y aún más a la del colegio episcopal (una expresión que fue ásperamente debatida) se les da una importancia que había quedado subestimada durante largo tiempo, si es que no se la negaba sencillamente. En el ámbito territorial (regional, nacional, continental), la colegialidad ha encontrado espacio para su ejercicio en las conferencias episcopales, que durante el Vaticano II y con posterioridad a él adquirieron una difusión y una importancia desconocidas hasta entonces. A nivel universal, la fatigosa e insatisfactoria experiencia del sínodo de obispos ha representado algo nuevo, una oportunidad periódica para la discusión y los intercambios, pero, como podía preverse fácilmente, no ha afectado para nada a la práctica personal del Papa en el ejercicio de sus responsabilidades¹¹⁸.

En un nivel más modesto, el Concilio revivió la antigua figura del diácono permanente e incluso casado. Este hecho tuvo una importante y amplia repercusión, especialmente en zonas donde es más aguda la escasez de clero. El problema más difícil asociado con la imagen positiva de los diáconos parece haber sido el de su distinción efectiva de los sacerdotes, una distinción que no consiste completamente en el carácter subordinado de los diáconos.

La relativización de la eclesiología, debida a la restauración de la complejidad de la experiencia de la fe y a la atención dedicada a la historia y al contexto social, han hecho posible que se prestara renovada atención a la importancia de la perspectiva escatológica. La Jerusalén celestial, contemplada como el prototipo y el destino de la Iglesia, hace su aparición desde la niebla de la mitología y vuelve a adquirir significado como una meta. Los padres conciliares no tuvieron la valentía de recoger la evocadora imagen de Roncalli, que comparaba a la Iglesia con un vergel, pero el sexto párrafo de la *Lumen gentium*, de gran riqueza, sobre las imágenes bíblicas de la Iglesia, hace una aportación decisiva a la restauración del equilibrio con la teología preconiliar y ofrece la posibilidad de importantes desarrollos.

Finalmente, la amistad y la decisión de compartir la historia humana completan la revolución conciliar. Aun antes de la *Gaudium et spes*, pero antes también de las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, el anuncio del

118. No lograron tampoco llegar a la práctica las sugerencias de que se modificara el colegio cardenalicio, sugerencias que se formularon repetidas veces y que fueron consideradas por Pablo VI al comienzo de su pontificado.

Concilio y luego su celebración suscitaron grandes expectativas, y eso mucho más allá de los confines del catolicismo. Surgieron expectativas de una actitud de simpatía hacia «los que están lejos» y hacia los no creyentes, y de abandono de la áspera actitud que la Iglesia católica había adoptado frecuentemente frente a la «moderna civilización» y las otras religiones.

A partir, por lo menos, de la Revolución francesa, la Iglesia católica había adoptado una actitud de rechazo de la modernidad, la cual era considerada como incurablemente hostil al cristianismo¹¹⁹. La norma que prevalecía era el ejercicio de la autoridad pontificia, tal como había sido enunciada por el papa Gregorio XVI en su programática encíclica *Mirari vos*, que marcaría la dirección adoptada por el papado durante siglo y medio. Después de recordar los peligros que se corrían por la «extensa conjura de los malvados», y de dar gracias a Dios por haber concedido «un respiro ante el terror», Gregorio XVI no vacilaba en afirmar que, aun con gran disgusto, él tenía que abandonar su «benignidad indulgente» y, en virtud de la autoridad divina que él había recibido, tenía que «refrenar con la vara»¹²⁰. Los deseos, expresados repetidas veces, de que se reconsiderara semejante actitud fueron infructuosos; de hecho, las ideologías más recientes no hicieron más que endurecer la intransigencia romana.

El papa Roncalli se distanció enseguida de la hostilidad, inspirada por prejuicios, entre la fe y la historia moderna, una hostilidad que había culminado en la proposición LXXX del *Syllabus* de Pío IX. En su nueva perspectiva se incluía también una recuperación sustancial de la historia humana como categoría asociada con la fe cristiana, no ajena a dicha fe ni en contradicción con ella; se incluía también un rechazo de los juicios negativos sobre el presente, tal como se deducían de una desconfianza por principio y que había sido recibida pasivamente del pasado. El discurso con el que el pontífice inauguró el Concilio estaba impregnado totalmente por la percepción de la novedad de la condición humana y por las mayores posibilidades que este hecho proporcionaba a la fe. Juan XXIII había condicionado también históricamente los espinosos problemas asociados con la manera en que se había ejercido la autoridad doctrinal. En opinión suya, «actualmente... la Esposa de Cristo prefiere aplicar la medicina de la misericordia en vez de la severidad»; en lugar de fulminar nuestras condenaciones, la Iglesia tiene que mostrar ahora lo válida que es su doctrina.

Pablo VI, por su parte, reconoció legitimidad teológica a la práctica del diálogo, cuando recogió las peticiones formuladas por diversos círculos. El Concilio aceptó de buena gana esa perspectiva, que parecía confirmar la actitud de «fraternidad» adoptada por Roncalli. Tan sólo subsiguientes desarrollos en las relaciones ecuménicas mostrarían claramente la distancia que existía entre esas dos actitudes.

A este respecto, las ideas ofrecidas por la constitución *Gaudium et spes* y también por la *Declaración conciliar sobre la libertad religiosa* hacen que sean posibles desarrollos teológicos de gran importancia, especialmente en los ámbitos de los signos de los

119. Cf. F. X. Kaufmann (ed.), *Vaticanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996.

120. *Acta Gregorii Papae XVI*, vol. 1, Roma 1901, 169-174. Cf. P. Hegy, *L'autorité dans le Catholicisme contemporain: Du Syllabus à Vatican II*, Paris 1975.

tiempos y de la libertad de conciencia. Al restaurar los lazos de amistad con la historia humana, que fueron felizmente expresados por Gregorio Magno¹²¹, el Concilio fomentó la plena reapropiación del significado de la evolución histórica. Casi todos los textos aprobados por el Concilio contienen referencias a la situación histórica; aunque algunos de ellos son incidentales y de escasa importancia, sin embargo, otros son más deliberados y están llenos de sentido¹²². El Concilio reconoce y legitima la conexión orgánica entre la historia y la salvación, no sólo al hablar de sucesos particulares, sino también como un requisito metodológico general para la vida de los cristianos y de la Iglesia. La constitución litúrgica afirma que «el afán por reformar y fomentar la sagrada liturgia se considera, con razón, como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo» (SC 43). Aquí se aplica de manera ejemplar el método inductivo.

La misma idea encuentra un eco, en términos más generales, en el *Decreto sobre el ecumenismo*, en el cual el Concilio exhorta a todos los católicos «a que, reconociendo los signos de los tiempos, participen diligentemente en el trabajo ecuménico» (UR 4). De manera semejante, el *Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes* insta a los sacerdotes y a los laicos «a reconocer... los signos de los tiempos» (PO 9).

El problema de los signos de los tiempos, una expresión que Roncalli había empleado ya en la bula de convocatoria, haciendo referencia explícita a Mateo 16, 4, fue abordado con particular interés durante la redacción de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. De hecho, el título mismo representaba ya una mayor conciencia de la estrecha relación entre la fe y la historia¹²³. Esta implicación de la Iglesia está relacionada no sólo con su misión de salvación (GS 3), sino también con la necesidad de «responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura» (GS 4). Se insta a la Iglesia a reconocer en la vida de la humanidad los más evidentes y significativos acontecimientos y tendencias, y a interpretar su sentido evangélico. Se perfila aquí una filigrana inductivo-deductiva, según la cual la Iglesia, por un lado, está obligada a discernir, sobre la base de la historia misma, las coyunturas significativas en la vida de la humanidad, y, por otro lado, está llamada a revelar el significado y los valores de esas mismas coyunturas históricas haciendo referencia al Evangelio.

El problema vuelve a abordarse de nuevo en la sección que introduce la primera parte de la constitución, dedicada a la Iglesia y a la vocación humana. En ella no se utiliza ya la expresión *signos de los tiempos*; los padres conciliares, después de sobrepasar un texto provisional según el cual el tiempo es un signo y una voz de la presencia o ausencia de Dios, llegaron finalmente a una interesante formulación muy densa. El pueblo de Dios es considerado en ella a la luz de dos características: se ve guiado por la fe en el Espíritu, y comparte con la humanidad la condición de estar en la historia. Este pueblo

121. «Tenéis que daros cuenta de que, con el paso del tiempo, el conocimiento que tenían nuestros padres espirituales ha ido incrementándose... Cuanto más se acerca el mundo a su fin, tanto más ampliamente se nos abre la puerta al conocimiento eterno»; Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem* II/IV, 12, edición a cargo de M. Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971, 267-268.

122. Cf. G. Alberigo, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*: CrSt 5 (1984) 577-592.

123. Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, Bologna 2000; G. Ruggieri, *La teologia dei «segni dei tempi»: acquisizioni e compiti*, Cinisello Balsamo 2000.

está obligado a discernir en los acontecimientos históricos los signos auténticos de la presencia de Dios y del plan divino de salvación (GS 11). Dentro de esta perspectiva, todo el Pueblo de Dios, en la medida en que se halla implicado en la condición humana y en su desarrollo histórico, está llamado a reconocer los signos del Mesías en los momentos de la vida de la humanidad en que esos signos aparecen.

Queda, pues, superada la dicotomía entre la historia profana y la historia sagrada, pero sin sacralizar, no obstante, a la historia, algo que sería igualmente inadmisibile. Se reconoce, por tanto, a la historia como un *locus theologicus*, es decir, como una realidad en la que la fe puede y debe nutrir su propia búsqueda incesante del Reino, no con el fin de tomar posesión celosamente de esta historia, sino para convertirla en el lugar privilegiado de la amistad con los hombres. Al mismo tiempo, no se ignora la ambigüedad de la historia y de su desarrollo, y tampoco se resuelve ésta de manera optimista.

La superación del secular eurocentrismo católico fue fatigosa y lenta, especialmente porque requería el abandono de hábitos mentales tan profundamente arraigados que llegaron a hacerse inconscientes. La composición cosmopolita de la asamblea conciliar contribuyó en algún grado a este proceso, especialmente cuando, de forma progresiva, obispos nacidos en el Tercer Mundo y pertenecientes a órdenes religiosas llegaron a ser miembros del Concilio. Aquí se daba nuevamente el comienzo de una compleja conversión, tanto más cuanto que el eurocentrismo y la centralización romana iban entrelazados a menudo, a pesar de no ser idénticos. Podemos verlo claramente en el debate sobre la actividad misionera. Más aún, el eurocentrismo había comenzado a disgregarse a causa de la *Ostpolitik* emprendida por Juan XXIII y luego por Pablo VI, lo cual significaba distanciarse de la inflexible actitud de anteriores pontificados frente a los regímenes soviéticos¹²⁴. Mediante un goteo «programado» y constante de acciones innovadoras (observadores de Moscú en el Vaticano II, liberación de Mons. Slipyi, participación de obispos de detrás del Telón de Acero en el Concilio, audiencia con Adjubei, decisión de no repetir la condena del comunismo), el catolicismo empezó a salir de una sofocante identificación con el grupo atlántico (de la Alemania Federal a Estados Unidos).

Oficialmente, en el catolicismo se describe al Vaticano II como *ecuménico*¹²⁵. En sentido estricto, esto yerra por exceso. «Ecuménico» sólo puede asignarse a aquellos Concilios cuya autoridad fue reconocida, en el momento o más tarde, por todas las grandes tradiciones cristianas. No es casual que, en el manuscrito del documento que anunciaba el Concilio, Juan XXIII utilizara el calificativo de *general* para referirse a él. Desde los puntos de vista del Derecho Canónico y de la tradición cristiana no puede haber duda: el Vaticano II fue un Concilio de la tradición católica romana y, por tanto, general. Por otro lado, la reconstrucción de su transcurso, la forma que fue adoptando y el impacto que causó en el mundo cristiano muestran que, en este caso, la descripción del Concilio como general es inadecuada por defecto. Desde este punto de vista, podemos

¹²⁴. Cf. G. Tuninetti, *Mons. Francesco Lardone (1887-1980): il nunzio apostolico precursore della Ostpolitik*, texto inédito, 1997; A. Casaroli, *Il martirio della pazienza: La S. Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000.

¹²⁵. Cf. Y. Congar, *Le concile de Vatican II*, Paris 1984, 57-63; H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 309-350.

afirmar que, aunque el Vaticano II era canónicamente un Concilio general, sin embargo, adoptó una perspectiva ecuménica, como vemos por el eco que suscitó en áreas cristianas distintas de la romana.

Finalizado el Concilio, el clima multicultural predominante hizo más difícil que se impusiera un único modelo para los obispos. Tras la muerte de Juan XXIII se propuso que el Concilio le canonizara, a fin de ofrecer un modelo a la Iglesia posconciliar. Como sabemos, esta iniciativa fue bloqueada por las autoridades¹²⁶.

El final de la hegemonía europea hace que sea más rico, pero también más complejo, el proceso de recepción del Concilio mismo. El «modelo» tridentino, que se estuvo aplicando en el catolicismo durante cuatro siglos, aparece como inadecuado precisamente por la dimensión universal y la variedad que la Iglesia adquirió con el Vaticano II¹²⁷. Fue Jedin, el historiador del concilio de Trento, quien dijo a sus jóvenes oyentes, en julio de 1965, al finalizar su actividad docente en la universidad: «Tenéis la gran suerte de experimentar un gran giro en la historia de la Iglesia, un nuevo comienzo como no lo ha conocido la Iglesia desde hacía siglos»¹²⁸.

La recepción llegará únicamente a través de un largo período y con modalidades y significados diferentes. No es sorprendente la tenaz resistencia que opusieron las formas adoptadas por el catolicismo durante el segundo milenio. La importancia del Vaticano II se medirá por la capacidad de los impulsos y directrices contenidos en él para plasmar y nutrir una nueva etapa del catolicismo. Los planes de Roma para aplicar los resultados del Concilio en forma de una ejecución dirigida y controlada manifestaron ya que eran inadecuados.

No se ha formado ningún «partido del Concilio», es decir, un movimiento dedicado a propugnar la aplicación de las directrices conciliares. Una razón de ello han sido las repetidas declaraciones oficiales de fidelidad al Concilio por parte de los católicos que estaban en la cumbre. Por otra parte, las propuestas de una «revisión» del Vaticano II tienen corta vida y no despiertan ningún eco¹²⁹. Tan sólo el tiempo determinará hasta qué punto el Concilio pudo llevar a cabo su tarea histórica. Pero es imposible imaginarse por ahora una reavivación del catolicismo anterior al Vaticano II.

126. El período que sucedió a Trento tuvo un modelo para obispos: Carlos Borromeo. A pesar de la desconfianza romana, su ejemplo influyó en todas las esferas como modelo de un pastor dedicado a la *salus animarum* (cf. G. Alberigo, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa posttridentina*: Rivista Storica Italiana 79 [1967] 1031-1052; Id., *Carlo Borromeo between Two Models of Bishop*, en J. M. Healdley-J. B. Tomano (eds.), *San Carlo Borromeo and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the XVI Century*, Washington 1988). Jedin había dicho que «santos obispos son el necesario complemento de la labor de reforma realizada en Trento. Sin ellos habría faltado lo mejor: el espíritu que vivifica»; *Il Concilio di Trento nella storia della chiesa*: Gregorianum 26 (1945) 130.

127. Incluso durante el Concilio, Pablo VI había instado a la elaboración de una *Lex Ecclesiae fundamentalis* que proporcionara a la totalidad del catolicismo algunas normas «constitucionales». En las cartas de Onclin se ha conservado una propuesta formulada por el cardenal J. Döpfner: *Animadversiones ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum*, del 4 de febrero de 1964, preparada verosímilmente para Pablo VI.

128. H. Jedin, *Tradition und Fortschritt in der Kirche*, en «Echo der Zeit», 15 de agosto de 1965.

129. Cf. Cl. Barthe, *Quel avenir pour Vatican II? Sur quelques questions restées sans réponse*, Paris 1999, 16.

14. Situando al Vaticano II en la historia

El Vaticano II estuvo abierto a otras confesiones cristianas y a una diversidad de influencias culturales; deseó también restaurar la subordinación efectiva de la Iglesia a la Palabra de Dios, y la implicación de la Iglesia en la historia, hasta el punto de ver en esa historia signos que apuntan al Evangelio. En todos estos aspectos puede verse que el Concilio recuperó impulsos importantes –interrumpidos pero no anulados– de la tradición católica, que se incluyen en la acepción más plena del término «católico». Como resultado, el período de la historia cristiana abarcado por la celebración del Vaticano II es mucho más amplio de lo que la gente se inclina a pensar. Este período no sólo incluye al Vaticano I (1869-1870), que lo precedió históricamente, sino también a Trento (1545-1562), un Concilio que había sido estrictamente monoconfesional y monocultural.

Trento, que vino después de los concilios medievales de Occidente, experimentó y sancionó una drástica reducción, tanto en sentido cualitativo como cuantitativo, del mundo católico. Raras veces un gran Concilio había visto una representación tan escasa del episcopado, una situación que empeoró aún más por la composición casi exclusivamente latina y mediterránea de la asamblea. Sobre esta base, el Concilio frenó eficazmente la inminente disolución del catolicismo e inició la recuperación del mismo. Pero no es posible ignorar los costes de tal empresa: un drástico aislamiento del cristianismo dentro de la tradición romana, la cual fue separada y quedó excluida, al menos en su epicentro europeo, de los intercambios con otras tradiciones cristianas tanto del Oriente como del Occidente; una postura de defensa contra la cultura moderna; y, finalmente, el *cordón sanitario* que impedía su «contaminación» por culturas extrañas. Nunca en la historia cristiana había tenido una acepción tan amplia la *massa damnata*; tampoco nunca el cristianismo había intensificado y exacerbado tanto su propia alienación con respecto a los sucesos en que estaba envuelta la humanidad.

Así que el catolicismo se movía en una dirección que era nueva en comparación con la anterior tradición multisecular. Durante los siglos XVI al XIX esta tendencia se fue haciendo cada vez más radical, sobre todo desde que los conflictos, primeramente con la Reforma protestante y luego con la cultura moderna, se transformaron, pasando de ser una guerra activa a una guerra encaminada a mantener las propias posiciones y a resistir en todas las demás partes. Repetidos intentos por romper con esa mentalidad de asedio estableciendo contactos abiertos con otras culturas (en el Lejano Oriente y en Latinoamérica) fueron cercenados sistemáticamente. Un destino análogo aguardaba a las «salidas» intentadas por aquellos santos, desde Felipe Neri hasta Charles de Foucauld, que se inclinaban a tender puentes entre la condición cristiana y la común condición humana.

Esta actitud del catolicismo moderno fue puesta a prueba, cuando la Revolución francesa desbarató las apariencias externas, todavía existentes, de la sociedad cristiana y desencadenó una «descristianización». Después de transcurrido más de un siglo, la Revolución de Octubre parecía ser una personificación histórica del demonio, y una especie de confirmación *a posteriori* de lo correcta que había sido la elección, efectuada siglos antes, cuando el catolicismo se orientó hacia una concepción cerrada de la Igle-

sia y su organización correspondiente. En este marco, Pío IX confió a un «Concilio final», el Vaticano I, la tarea de aprobar la actitud de la Iglesia como una sociedad en la que la autoridad desciende desde la cumbre y donde las relaciones entre los miembros están mediatizadas por la dependencia en que todos se hallan respecto de la autoridad única del Papa. Se llegó así a una eclesiología bastante novedosa, aunque no enteramente desconocida, tanto en su estructura como en su dominio de la economía cristiana. El eclesiocentrismo alcanzaba niveles nuevos en comparación con toda la tradición anterior.

Sobre este trasfondo Juan XXIII adoptó la decisión de celebrar una nueva clase de Concilio. La idea era la de llamar a concilio no sólo al catolicismo, sino también, dentro de los límites de una situación tan comprometida, a la totalidad del mundo cristiano. La finalidad era la de salir, mediante un compromiso y un esfuerzo común, de un largo período histórico que parecía ser ya cosa del pasado. Las crisis que llegarían a ser de dominio público a finales de la década de 1960 (y que algunos quisieron imputar también al Vaticano II) estaban ya incubándose, desde la identidad sagrada del sacerdote hasta la identificación de la penitencia con la confesión auricular. Eran los síntomas de un malestar profundo y muy difundido, que incluso Pío XII percibió hasta cierto punto, pero que él diagnosticó como una patología que había que reprimir y eliminar, más que como un desasosiego originado por un retraso histórico cada vez más intolerable. En realidad, no se trataba simplemente de corregir desviaciones y circunstancias intolerables; el período postridentino era ahora objeto de disputa, y la fidelidad a la corriente principal de la tradición cristiana exigía en este momento un valiente esfuerzo para volver a pensarlo todo a fondo.

Este cambio de época fue la causa y la finalidad del Vaticano II. El acontecimiento de un Concilio, partiendo de la experiencia tenida por la comunidad de Jerusalén, constituyó siempre un momento privilegiado en el que la Iglesia se centraba y expresaba su más profunda conciencia de sí misma. Y esto, por encima de todo lo demás, es lo que un Concilio significa: una experiencia de comunión en la investigación, de compartir un viaje a través de la condición humana, y no sólo en lo que respecta a unos cuantos privilegiados, sino a la totalidad de la Iglesia. Por esta razón la Iglesia antigua veneraba los cuatro primeros concilios, lo mismo que veneraba los cuatro evangelios; por este motivo los grandes concilios son la herencia de todos los cristianos, y cada creyente tiene el derecho y la obligación de defender el pleno valor de los mismos contra cualquier clase de reduccionismo.

Ahora bien, el reduccionismo es precisamente el peligro que uno corre cuando pretende que no hay un «antes» y un «después» en la historia de la Iglesia. Una línea unidimensional parecerá quizá un signo de continuidad, pero es, más que nada, un síntoma de inercia y de muerte, no de vida. Concretamente, el Vaticano II mostró una profunda e intensa conciencia de lo inadecuadas que eran muchas tendencias preconciliares, cuando trataban de expresar el *sensus fidei*. Esta conciencia —en algunos puntos clave como el concepto de revelación, el misterio de la Iglesia, la relación entre el pueblo de Dios y la jerarquía eclesiástica, la *romanidad* como nota característica de la Iglesia, la aceptación de un ecumenismo católico y la visión de la Iglesia en la historia— condujo al Concilio a restaurar los lazos con la más auténtica y más antigua tradición, sobrepas-

sando formulaciones de emergencia y enfoques de carácter controversista que habían existido en los siglos más recientes.

Y a pesar de todo, la novedad más importante del Vaticano II no consistía en sus nuevas formulaciones, sino más bien en el hecho mismo de ser convocado y de celebrarse. Desde este punto de vista, el Concilio representa un punto de no retorno; ha comenzado de nuevo la era conciliar y ha encontrado un lugar muy importante en la conciencia de la Iglesia. Es imposible imaginarse una «normalización» más hábil y más eficaz del Concilio y del impulso que dio a la Iglesia que el hecho de negar su significado de época. Eso sería una manera de vaciarlo de sentido, mientras que su áspero rechazo por los tradicionalistas lo enterraría en la normalidad del período postridentino.

El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. Parece que es casi superfluo el disipar tal sospecha. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y de sus documentos¹³⁰. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio.

No puede negarse la gran repercusión que el Concilio tuvo sobre las iglesias cristianas, así como la importancia de la experiencia de la vida conciliar en todos aquellos que participaron en el Concilio. Estos dos aspectos constituyen el contexto necesario de los decretos aprobados; el imaginarse que estos últimos no tuvieran conexión con aquél conduciría a una interpretación indebida y monocular de dichos textos. Esto es tanto más verdadero, cuanto más tenemos presente que los documentos de este Concilio fueron directrices, no reglas normativas. La comprensión de los documentos y, más todavía, de la recepción de los mismos son posibles únicamente a la luz de su conexión con el acontecimiento conciliar.

El hecho de situar el Vaticano II en su contexto histórico hace posible ver que el Concilio tiene su lugar propio en la tradición conciliar. Los elementos de continuidad con esa tradición son considerables, pero también lo son los elementos de novedad, y quizá más importantes. Las características históricas de este Concilio, tal como han sido reconstruidas sin ideas preconcebidas y sobre la base de las fuentes, contribuyen a un conocimiento más profundo de él.

130. Cf. los ensayos publicados en *Evento*.

Las fuentes sobre el concilio Vaticano II

GIUSEPPE ALBERIGO

Durante su preparación y celebración (1959-1965), el concilio Vaticano II produjo una impresionante cantidad de documentación. Llega incluso a ser imposible el ofrecer una cifra aproximada del número de textos originados por el acontecimiento conciliar. Y eso, sin contar para nada el número de contactos personales o de comunicaciones transmitidas por medio de la radio y la televisión. Como sucede en el caso de otras grandes asambleas celebradas en el mundo contemporáneo, la dificultad crucial para una satisfactoria reconstrucción histórica del Vaticano II surge de la precariedad del conocimiento de las fuentes. Contrariamente a lo que sucedió con respecto a los concilios anteriores, una historia del Vaticano II debe tener en cuenta las dificultades para llegar a conocer, recopilar y dominar la ingente multitud de fuentes escritas.

La edición más satisfactoria de la documentación dimanada de una gran asamblea cristiana, el concilio de Trento (1545-1563), fue patrocinada por la Görres-Gesellschaft; se basaba en las anotaciones de los diarios, especialmente en los del secretario de Trento, Massarelli, en las actas de las congregaciones generales, en las cartas, especialmente en la correspondencia mantenida entre los prelados en Trento y en Roma, y en los tratados teológicos escritos en función de los debates conciliares. Esta división de las fuentes, que demostró ser bastante apropiada para conocer la documentación sobre Trento, puede aplicarse también al Vaticano II. La diferencia entre ambos Concilios es la cantidad de las fuentes, porque no sólo el Vaticano II pudo utilizar mucho más fácilmente que Trento el recurso a la imprenta, sino que además la Tipografía Vaticana desempeñó un papel especial que no siempre fue sencillamente instrumental, un tema que merecería un particular estudio. Más aún, la máquina de escribir, el magnetófono, la copiadora a ciclostilo y la fotocopidora hicieron que la comunicación fuera más fácil.

Así, pues, al hacer uso de las fuentes enumeradas anteriormente, conviene comenzar por los *Acta*, haciendo distinción entre el período *antepreparatorio* (1959-1960), el período *preparatorio* (1961-1962) y el período *conciliar* (1962-1965), quedando dividido a su vez este último en *primer período* (1962), *segundo período* (1963), *tercer período* (1964) y *cuarto período* (1965). La documentación oficial correspondiente a esos años, es decir, la que se transmitió a través de la Secretaría general del Concilio, fue recopila-

da por la Secretaría misma y luego fue conservada, ordenada y hecha accesible en el *Archivio del concilio Vaticano II* bajo la dirección de V. Carbone y por disposición de Pablo VI¹. Desgraciadamente, la instrucción de Pablo VI no se extendía también al archivo de la secretaría de Estado para la documentación conciliar que se conservaba en él, lo cual es de gran importancia por el papel desempeñado por los secretarios de Estado durante la preparación (Tardini) y el transcurso del Concilio (Cicognani).

Independientemente de este último archivo, se fueron estableciendo espontáneamente algunos archivos más elementales², mientras que gran parte de las cartas conciliares (sin contar las muchas que se extraviaron) se conservaban en archivos diocesanos y en poder de personas particulares (participantes en el Concilio o herederos de los mismos). En este caso, sólo se podía contar con encontrar diarios, cartas y tratados que completaran lo que se dice en las actas.

Hacia finales de la década de 1980, cuando se propusieron planes para preparar una historia del Vaticano II, se vio claramente que el problema más dificultoso era la disponibilidad de fuentes³. En aquel tiempo sólo estaban disponibles las actas del período antepreparatorio, es decir, la documentación para el período que siguió inmediatamente al anuncio efectuado por Juan XXIII. Esta documentación se publicó en los quince volúmenes en folio de los *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando; Series I (antepreparatoria)*⁴, que contienen principalmente los *vota* presentados para determinar los temas del Concilio.

La misma Secretaría recopiló luego y publicó, en diez volúmenes, las actas del período preparatorio. Los *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando; Series secunda (praeparatoria)* permiten poder seguir la labor preparatoria realizada por las comisiones y por la comisión central, que condujo a la composición de más de setenta esquemas de decretos. Sin embargo, en aquellos momentos, a finales de la década de 1980, esta serie se hallaba aún incompleta⁵. Durante este período preparatorio, la Secretaría general y la oficina de prensa de la Pontificia Comisión Central Preparatoria para el Vaticano II publicaron a partir de junio de 1960 un *Notiziario* (27 números desde junio de 1960 hasta el 23 de junio de 1962).

La publicación de las fuentes que se ocupaban propiamente del Concilio exigía un empeño mayor (estas fuentes incluían las congregaciones generales, las comisiones, los órganos rectores y la Secretaría general). La publicación de toda esta ingente documentación fue la obra de Mons. Carbone, quien produjo treinta y cuatro volúmenes en fo-

1. Cf. V. Carbone, *L'Archivio del concilio Vaticano*: Archiva Ecclesiae 34-35 (1991-1992) 57-67.

2. Las cartas de Léger en la *Fondation Léger* en Montreal; las cartas de Lercaro y de Dossetti en el *Istituto per le Scienze Religiose* en Bolonia.

3. Cf. A. Melloni, *Tipologia delle fonti per la storia del Vaticano II*, en *Per la storicizzazione del Vaticano II*: CrSt 13 (1992) 493-514.

4. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, serie I (antepreparatoria)*, Typis Vaticanis 1960-1961 (= AD I): AD I/I: Acta PP. Ioannis; AD I/II, 1-8: Vota; AD I/III, 1-2: Conspectus; AD I/III: Proposita S.C.; AD I/IV, 1-2: Universitates; AD I/Ind.: Indices.

5. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series II (praeparatoria)*, Typis Vaticanis 1969-1995 (= AD II): AD II/I: Acta PP. Ioannis; AD II/II, 1-4: Commissio Centralis (1961-1962); AD II/III, 1-2: Commissiones et Secretariati; AD II/IV, 1-3: Subcommissiones Commissionis Centralis.

lio de los *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*⁶. Sin embargo, a finales de la década de 1980, estaban disponibles únicamente los volúmenes relativos a las congregaciones generales, no los correspondientes a los órganos rectores y a la Secretaría general. Durante los años del Concilio, una oficina de prensa publicó un *Notiziario* en varias lenguas, pero esta publicación se consideró insatisfactoria. *L'Osservatore Romano* publicó también resúmenes concisos sobre los temas que estaban siendo discutidos.

Además, existía hacia finales de la década de 1980 una pequeña biblioteca de crónicas sobre el Concilio; eran obras que recogían lo que los representantes de los principales periódicos habían ido publicando día tras día. Un lugar aparte entre esas obras merecen los voluminosos tomos publicados por el jesuita G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*; a los artículos que él había publicado ya en *La Civiltà Cattolica*, añadía algunos documentos importantes⁷. Los volúmenes publicados por J. L. Martín Descalzo, H. Fesquet, H. Helbling, R. Laurentin, R. La Valle, R. Rouquette, X. Rynne, A. Wenger y R. M. Wiltgen, por mencionar sólo los más conocidos, constituyen igualmente testimonios de considerable interés, porque los artículos reunidos en ellos fueron redactados mientras las noticias estaban aún frescas y se escribieron en fecha muy próxima a los hechos que referían. En realidad, esos artículos a menudo tuvieron alguna influencia sobre los padres conciliares que los leían.

Se disponía también de un número limitado de testimonios dados por participantes que se contaban a menudo entre los protagonistas más destacados en el Concilio⁸, y se disponía igualmente de las actas de los dos Papas, Juan XXIII y Pablo VI. Finalmente, contenían también valiosa información los numerosos comentarios sobre los documentos conciliares, publicados durante los años que siguieron inmediatamente al final del Concilio y compuestos en muchos casos por quienes habían participado en la redacción de esos documentos⁹.

Esta serie de fuentes fue el punto de partida para los estudios realizados en la presente *Historia*. Aunque constituyeron una base esencial e irreemplazable, sin embargo, fueron insuficientes. Está, además, el *Archivio* del Vaticano II, que Pablo VI, obrando sabiamente, quiso que se mantuviera separado del *Archivio segreto* Vaticano, para que

6. AS I/1-4: primer período; II/1-6: segundo período; III/1-8: tercer período; IV/1-7: cuarto período; V/1-3: Intervenciones verbales; VI/1-3: Secretaría general; un volumen de índices; dos volúmenes de apéndices. Cf. V. Carbone, *Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del concilio Vaticano II*: Lateranum 44 (1978) 579-594; G. Lefevre, *Les Actes du Concile du Vatican*: Revue théologique de Louvain 11 (1980) 186-200 y 325-351.

7. La documentación conciliar recopilada por Caprile se extiende más allá de lo que él mismo había publicado, y fue fructífera para nuestro conocimiento de diversos aspectos del acontecimiento conciliar.

8. J. Zimmermann, *Erlebtes Konzil: Briefe vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-1965*, Augsburg 1966; *Für die Menschen bestellt: Erinnerungen des Altbischofs von Köln J. Kard. Frings*, Köln 1973; W. A. Visser't Hooft, *Memoirs*, London 1973; A. Liénart, *Vatican II*, Lille 1976; Lercaro, *Lettere*; H. Jedin, *Lebensbericht: Mit einem Dokumentenanhang*, edición a cargo de K. Repgen, Mainz 1984.

9. Entre los más conocidos se hallan los dos tomos de comentarios a la *Lumen gentium* y a la *Gaudium et spes*, editados por G. Baraúna y publicados en varias lenguas, los tres volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche* dedicados a los decretos del Vaticano II (traducidos y publicados en los cinco volúmenes del *Commentary*) y los tomos, uno para cada documento, que Yves Congar incluyó en la colección *Unam sanctam*. G. Philips publicó también: *Lumen gentium: L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen gentium»*, 2 vols., Paris 1967.

no estuviera sujeto a los infortunios que caracterizaron a la documentación sobre el concilio de Trento, ni a las restricciones que limitan la consulta del archivo secreto. El *Archivio* del Vaticano II contiene documentación mucho más extensa que la que ha sido publicada, especialmente con respecto a la labor fundamental de las comisiones y subcomisiones conciliares. De hecho, la asamblea aprobó únicamente los documentos a partir de la elaboración llevada a cabo por los grupos de trabajo. Sobre esta última actividad, mucho más compleja y menos bien organizada que la actividad de la congregación general, se ha conservado una extensa documentación en el *Archivio*, documentación que desgraciadamente se halla publicada todavía de manera incompleta y, además, es difícil de consultar. Por otra parte, dicho archivo no tiene interés alguno en la documentación «privada», con excepción de una colección extensa, pero inexplorada, de artículos sobre el Vaticano II procedentes de la prensa.

Dado este estado de cosas, era necesario añadir a los estudios preparatorios para esta *Historia* una ulterior actividad de identificar, recopilar y estudiar las fuentes complementarias a escala internacional¹⁰. Esto condujo a la creación o ampliación de centros para la recopilación, la clasificación y el estudio de tales documentos, en Lovaina, Lovaina la Nueva, Bolonia, São Paulo y París. Esta actividad hizo posible acceder a una considerable cantidad de fuentes privadas que ayudan a explicar y completar las fuentes oficiales recopiladas por la Secretaría general¹¹. Todo esto permitió obtener una imagen más matizada y realista del curso del Vaticano II que la que se habría conseguido con la sola utilización, necesariamente más impersonal, de las fuentes oficiales.

De hecho, se han identificado y analizado casi setenta diarios, redactados por personas particulares durante la labor del Concilio. Algunos han sido publicados, aunque raras veces con arreglo a criterios satisfactorios críticamente¹²; muchos más se hallan inéditos o en curso de publicación¹³. La consulta de todos esos diarios ha constituido una

10. Cf. J. Grootaers-Cl. Soetens (eds.), *Sources locales de Vatican II*, Louvain 1990; J. Famerée, *Instruments et perspectives pour une histoire du Concile Vatican II: La «carte» des sources privées* (obra actualizada), en *A la veille*, 258-268.

11. Se estableció contacto con 745 participantes en el Vaticano II, de los cuales 438 eran padres conciliares y 304 eran expertos y otros. La lista completa fue publicada en M. Faggioli-G. Turbanti (eds.), *Il Concilio inedito: Fonti del Vaticano II*, Bologna 2001; las actualizaciones se dan a conocer en la página web: www.fscire.it.

12. E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Offizio: Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990; *Carnets conciliaires de Mgr. A. Jauffrès*, Aubenas-sur Ardèche 1992; B. Lai, *Il Papa non eletto: G. Siri*, Roma-Bari 1993; M. Bergonzini, *Diario del Concilio*, ed. de A. Leonelli, Modena 1993; P. Raina, *Kardynal Wyszyński, Czasy Prymasowskie 1962-1963*, Warszawa 1994; M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au concile*, ed. de A. Melloni, Paris 1995; N. Buonasorte, *Il concilio Vaticano II attraverso le pagine del diario di L. C. Borromeo: Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998) 111-119; G. Militello (ed.), *Un vescovo al Concilio: mons. G. B. Parodi*, tesis doctoral, P. Università Lateranense, Roma 1988; U. Betti, *Pagine di Diario 11 ott. 1962-20 dic. 1965*, en *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, Roma 1995, 299-373; Id., *Diario del Concilio: 11 ottobre 1962-Natale 1978*, Bologna 2003; N. Edelby, *Il Vaticano II nel Diario di un vescovo arabo*, ed. de R. Cannelli, Cinisello Balsamo 1996; M. Toschi, *Enrico Bartoletti e il suo diario al Concilio*, en A. Melloni y otros (eds.), *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 407-435; F. Santi Cucinotta (ed.), *Un vescovo al Vaticano II: mons. C. Zohrabian*, Caltanissetta 1998; L. Declerck-Cl. Soetens (eds.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve 2000.

13. Se hallan todavía inéditos los diarios de A.-M. Albareda/Olivar, C. Butler, A. M. Charue, H. de Lubac, J. Döpfner, L. Dworschak, J. Fenton, E. Florit, J. H. Griffiths, J. C. Heenan, J. A. Jungmann, M. La-

contribución decisiva a la reconstrucción de la historia del Concilio y, en particular, al conocimiento de la labor de las comisiones y de la actividad realizada en la periferia de la asamblea. Las notas del padre S. Tromp sobre las reuniones de la Comisión Teológica, las notas (especialmente completas y bien documentadas) del dominico Y. Congar, el diario del teólogo alemán O. Semmelroth y el del jesuita R. Tucci, redactor jefe de *La Civiltà Cattolica*, por mencionar tan sólo unos cuantos: todos ellos han sido fuentes irreemplazables para enfocar debidamente un número considerable de momentos en la vida del Concilio y en la preparación de los documentos. La mejor prueba de esta afirmación son los numerosísimos pasajes extraídos de esos diarios y de otros, y que han sido citados en la *Historia del concilio Vaticano II*.

Es también fructífero el conocimiento de las *cartas* que algunos participantes –incluso los de primer plano, desde G. Lercaro hasta H. Câmara– enviaban diariamente desde el Concilio a las personas con quienes mantenían correspondencia¹⁴. Gracias a estas dos clases de fuentes (diarios y cartas) ha sido posible captar la experiencia viva de la participación en la asamblea, de los continuos contactos que se efectuaban dentro y fuera de la asamblea, y de los sentimientos engendrados por la experiencia conciliar.

Otro tipo de fuentes que ha sido posible recuperar y utilizar es el número casi infinito de versiones alternativas de los esquemas discutidos en el Concilio; éstas constituyen un número mucho mayor que el de los esquemas estudiados en las congregaciones generales y que fueron publicados en los *Acta Synodalia*¹⁵. La estructura misma de la labor de la asamblea, que exigía horarios rígidos y maneras preestablecidas de realizar las cosas, estimulaba una espontánea composición de formulaciones alternativas que muestran el clima de libertad y de celo que existía en el Concilio.

Además, en el transcurso de la labor, los padres y los expertos produjeron un elevadísimo número de opiniones, memorandos y notas sobre temas que estaban siendo discutidos o sobre aspectos del procedimiento seguido en el funcionamiento de la asamblea. Esto sucedió principalmente en el caso del esquema *De ecclesia* y de los esquemas que habían madurado poco durante el período preconiliar, desde la libertad religiosa hasta la situación de la Iglesia en el mundo actual. Quizá la falta de un órgano institucional, como las «congregaciones de teólogos» que existieron en Trento, destinadas al examen doctrinal de los temas que iban siendo discutidos gradualmente en el Concilio, contribuyó a originar el que se agolparan a la vez algunas proposiciones, cuyo conocimiento resulta, sin embargo, indispensable para una correcta reconstrucción de los textos de los documentos.

De importancia fundamental para un conocimiento detallado del transcurso del Concilio fue no sólo la documentación sobre el trabajo de las numerosas comisiones¹⁶,

bourdette, P. É. Léger, A. Nicora, G. Philips, J. Pont y Gol, A. G. Ramos, O. Semmelroth, R. Tucci, G. Urbani, V. Zazpe. Acerca de otros no hay más que vagas informaciones.

14. Se ha publicado un primer tomo de las cartas que Helder Câmara enviaba todos los días al Brasil: Dom Helder Câmara, *Vaticano II: Correspondência à família do São Joaquim*, ed. de L. C. Marques, Recife 2004. Debería investigarse también la existencia de cartas enviadas a miembros del Concilio.

15. Cf., por ejemplo, los numerosos esquemas del *De ecclesia* publicados en G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Synopsis Historica Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1975.

16. Cf. G. Turbanti, *Quellenbericht über die Konzilskommissionen*, en *Beitrag*, 251-258.

que se dividían a menudo en subcomisiones, sino también la documentación sobre grupos oficiosos de trabajo, que a menudo desempeñaron una función sustancial¹⁷.

Un problema cargado de dificultades está relacionado con las fuentes para conocer los tres largos períodos de intersesiones, sobre los que la documentación oficial es excepcionalmente escasa, a pesar del hecho de que la actividad conciliar durante esos meses fue a menudo decisiva para la forma que adoptaron diversos textos del Vaticano II. En estos casos, los diarios y las cartas, pero también las filtraciones a la prensa y los debates en periódicos especializados, proporcionaron valiosa información.

Adiciones especialmente fructíferas a las fuentes oficiales se deben a las cartas que se conservan de protagonistas importantes en el Concilio, ya sean padres, como Suenens, Döpfner, Lercaro, Léger, Bea, Carli, Ruffini, Liénart, Garrone, Guano, Hengsbach y C. Colombo, o bien de teólogos, como Tromp, Congar, Semmelroth, Rahner, Philips, Dupont, Haubtmann, Tucci y Prignon. Desgraciadamente, a pesar de repetidos intentos, no ha sido posible consultar las cartas de otros protagonistas importantes, como Cicognani, Felici, Ottaviani, Parente, Ratzinger y Tisserant. Hemos mencionado repetidas veces la lamentable imposibilidad de acceder a las cartas conciliares de Pablo VI.

El cambio en las circunstancias históricas significó que las autoridades políticas no tuvieron representantes en el Concilio, como los habían tenido en Trento. Pero su interés por el Concilio no fue menos vivo, y no se limitaron a asistir a las solemnidades de apertura y de clausura. Las embajadas en Roma, ya sean ante la República Italiana o ante el Vaticano, siguieron de cerca la labor del Concilio y, más todavía, el clima reinante en la asamblea conciliar, valiéndose en estas esferas de asesores eclesiásticos o incluso de miembros del mismo Concilio. Las informaciones enviadas con regularidad a los respectivos gobiernos no carecen de interés. Los despachos llegaron a estar disponibles recientemente y han contribuido al conocimiento de la historia conciliar¹⁸.

Para un ámbito de la documentación sobre el Vaticano II no hubo precedentes: la participación de los observadores e invitados procedentes de iglesias no católico-romanas. Este material se halla también muy disperso. El acceso, concedido generosamente, a los archivos del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra fue muy valioso. Los documentos que se hallan en él son informes enviados a sus comunidades de procedencia, anotaciones sobre los trabajos, sugerencias relativas a los esquemas que estaban discu-

17. Para el Grupo de la Iglesia de los Pobres, cf. D. Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l'Église et les Pauvres»*, en *Commissions*, 63-89. Para las reuniones de los secretarios de las conferencias episcopales, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II: La «Conférence des Vingt-deux (1962-1963)»*: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 91 (1996) 66-112; P. Noël, *Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio: Il «gruppo della Domus Mariae»*, en *Evento*, 95-133. Sobre las reuniones periódicas de periodistas religiosos y sobre el *Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio* (CCCC) hay abundancia de documentación en una sección especial del archivo de Tucci; cf. también J. Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II*, en N. Klein-R. Schlette-K. Weber (eds.), *Biotope der Hoffnung: Zu Christentum und Kirche heute*, Olten 1988, 268-281. Sobre los numerosos grupos paraconciliares, no hay nada comparable al estudio realizado hace algunos años por Salvador Gómez de Arce y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II concilio Vaticano (1959-1965)*, tesis doctoral, Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid.

18. Cf. A. Melloni, *L'altra Roma: Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000.

tiéndose, textos de conferencias pronunciadas, etc. Todos ellos constituyeron la base para sacar a la luz del día las aportaciones, a veces muy importantes, de esos singularísimos participantes, algunos de los cuales publicaron las anotaciones efectuadas en sus diarios o expresaron en sus memorias las experiencias que habían sentido¹⁹. Un caso aparte lo constituyen las reuniones semioficiales, celebradas todos los martes por la tarde, entre los observadores y la Secretaría para la unidad de los cristianos. Los documentos relacionados con esas reuniones se hallan dispersos, y tan sólo a costa de mucho esfuerzo se ha podido entrar en posesión de los informes o de las notas sobre el transcurso de esas reuniones, que son de gran interés.

Roma, durante el Concilio, contempló una multiplicación de iniciativas asociadas con el Vaticano II. Algunas de ellas tuvieron una especial influencia en los padres, como los cientos de conferencias patrocinadas allí por el Centro Holandés de Documentación (DO-C), que contaron con numerosa asistencia y que fueron publicadas luego en diversas lenguas. Fueron igualmente influyentes los boletines publicados por diversas conferencias episcopales²⁰.

19. Por ejemplo, D. Horton, *Vatican Diary 1962-1965*, 4 vols., United Church Press, Philadelphia 1964-1966.

20. Cf. Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat Français, *Études et Documents*; y «Conferenza Episcopale Italiana», a partir del segundo período en adelante. Algunas publicaciones periódicas demostraron ser también fuentes interesantes, por ejemplo, *Informations Catholiques Internationales*, París; *Herder Korrespondenz*, Friburgo; *La Documentation Catholique*, París; *De Maand*, Bruselas; *The Tablet*, Londres; *Il Regno*, Bolonia; *America*, Nueva York; *Katholiek Archief*, Amsterdam, y *Orientierung*, Zúrich. Lo mismo puede decirse de algunas revistas como *Irénikon*, Chevetogne; *Istina*, París; *The Ecumenical Review*, Ginebra; *Ökumenische Rundschau*, Stuttgart; *Unitas*, Roma, y *Catholica*, Münster. Informaciones útiles las proporcionan igualmente los boletines de agencias de prensa especializadas: *Katholische Nachrichten-Agentur*; *NCWC News Service*, Washington, D.C., y *Service Oecuménique de presse et d'information* (SOEPI). Cf. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence*, 211-234.

ÍNDICE DE MATERIAS

Academia Eclesiástica Pontificia: 242
 Acción Católica Obrera: cf. Acción católica
 Acción Católica: 51, 121, 125, 160, 222, 250, 327
Ad apostolorum principis: 369
Ad catholici sacerdotii: 246
Ad gentes: 313, 330, 332, 336, 339, 401-406, 415, 419, 425, 429, 432, 462, 485, 491, 494, 504, 518, 536, 541, 551, 561
 África: 26, 29, 51, 71, 107, 112, 135, 143, 155, 158, 163, 193, 210, 226, 228, 353, 397, 405, 489, 498, 509, 528, 539, 548, 550-552, 554
 África central: 497
 África del Norte: 135
 África ecuatorial: 29
 África oriental: 199
Aggiornamento: 10, 35, 60, 67, 166, 218, 329s, 356s, 423, 481, 483, 495, 501-504, 506s, 512-518, 521s, 526, 540, 542-544, 547, 560
 Alemania: 31s, 52, 62, 75, 127-130, 134s, 137s, 140s, 143-145, 158, 160s, 163-165, 171s, 229, 274, 277, 348-353, 385, 433, 439, 458, 460s, 484, 503, 529, 535, 550
Ambulate in dilectione: 429
 América: 119, 135, 150, 179, 199, 206, 210s, 228, 230, 420, 463, 470s, 476
 América del Norte: 67, 74s, 127, 135, 193, 226, 438, 458, 470, 473, 498, 551, 554
 América Latina: 14, 30, 79, 113, 135, 143, 155, 162s, 181, 195, 200, 221, 225, 228, 331s, 353, 363, 381, 394, 440-442, 488s, 498, 500, 529, 550-552, 554, 567
 Anglicanismo / anglicanos: 40, 61, 123, 155, 221, 231, 441, 455, 461-464, 475, 488
 Antisemitismo: 54s, 203-205, 207, 209, 218, 490, 559
Apostolica sollicitudo: 43, 65, 491
Apostolicae curae: 464

Apostolicam actuositatem (Decreto sobre el apostolado de los laicos): 248, 255s, 312s, 326s, 332, 422, 427, 490, 494
 Árabes: 52, 202, 205s, 208, 210s, 547, 574
 Argelia: 498
 Argentina: 82, 172, 200, 221, 224, 233, 235, 465, 548
 Armas atómicas: 27, 167, 169, 483, 485, 498
 Armenios: 311, 356, 478s, 547
 Asia: 26s, 50, 99, 112, 135, 143, 155, 158, 163, 204, 353, 395, 397, 405, 440s, 455, 498, 509, 529, 548, 550-552
 Asia oriental: 395, 440, 455
 Ateísmo: 22, 25, 71, 125, 130, 136, 146-151, 162, 166, 322, 338, 355, 358, 361s, 368s, 379s, 432, 514
 Auditores: 64, 71, 163, 222, 246, 248, 250, 254, 327, 341, 344, 364, 375, 423, 429s, 435
 Austria: 48, 348s, 351, 461
 Autoridad: 26, 40, 48, 60, 72, 76, 79, 88, 90, 114, 117, 120, 126, 133, 145, 167, 169, 174, 244, 266, 294, 296, 305, 329, 333s, 364, 407, 409s, 449, 489
 -Conciliar: 47, 52, 108, 114, 133s, 173, 205, 274, 278, 287, 302, 321, 376, 428, 503, 519, 530, 565
 -Divina: 33, 49, 267, 404
 -Eclesiástica: 18, 20, 23, 137, 139, 155-157, 244, 251, 347s, 391s, 407, 428, 523, 542, 551, 561
 -Episcopal: 51, 95-97, 107, 147, 172, 175, 192, 196, 213, 236, 308, 397, 416, 545
 -Papal: 38, 41, 43-45, 68s, 104, 168, 234, 268, 316, 341, 348, 376, 386, 400, 491, 522, 532, 544, 563, 568
 Bautismo: 347, 415-417, 438
 Bélgica: 13, 20, 62, 106, 113, 116, 128, 130, 143, 172, 180, 182, 188, 198, 210, 214, 266,

- 268-270, 273, 298, 308, 342, 349, 359, 374, 378, 464, 535, 550
- Benedictinos: 29, 422, 471
- Biblia: cf. Escritura
- Bienaventurada Virgen: cf. María
- Birmania: 28
- Brasil: 11, 97s, 145, 159s, 192, 198s, 201, 220s, 236, 240, 296, 339, 349, 497
- Breviario: 335, 418
- Budismo / budista: 52, 432
- Bulgaria: 473
- Burundi: 349, 398
- Camboya: 431
- Camerún: 11, 29
- Canadá: 74, 86, 113, 130, 138, 153, 163, 194, 224, 228, 439, 446, 488, 501, 509, 528, 532, 538
- Capitalismo: 147, 149, 163-165, 363, 476, 552
- Capuchinos: 23, 283
- Casti Connubii*: 151s, 155, 159s, 367, 371-378
- Catholicam Christi Ecclesiam*: 494
- CELAM: 163, 331, 488
- Celibato: 22, 38, 187, 189, 219-224, 229, 237, 239-241, 244-246, 250, 286, 296, 413, 417s, 483, 501, 530
- Centro Holandés de Documentación (DO-C): 71, 131, 516, 529, 577
- Checoslovaquia: 148, 473
- Chile: 78s, 163, 187, 200, 349
- China: 27, 78, 135, 498
- Chipre: 473
- Christus Dominus* (Decreto sobre la función pastoral de los obispos): 66, 69, 172-177, 179s, 202, 210, 214, 328, 398, 490s, 494, 504, 517s
- Ciencia: 25s, 33, 36, 84, 131, 135, 161, 163, 193s, 344, 362, 365, 376, 379s, 384, 392, 406, 413, 432, 492
- Cilicia: 479
- Cleri sanctitatis*: 40
- Código de Derecho Canónico: 40s, 221, 238, 307, 328, 334s, 347, 367, 417, 493, 503, 513, 518, 544, 565
- Revisión: 39-41, 175s, 236, 328, 333s, 493, 513
- Coetus internationalis patrum*: 49s, 56, 70, 74, 81s, 86, 98, 100, 113, 119s, 122s, 160, 203s, 209s, 219, 229, 240, 245, 256, 264, 284, 485, 529
- Colegialidad: 17s, 24, 63, 67-69, 150, 172s, 175-177, 229, 309, 386s, 396-398, 416, 483, 488, 491, 495, 528, 547, 555, 562
- Colegio belga: 86, 92, 270s, 273, 280, 293, 370, 529
- Colombia: 30, 468
- Comisión de coordinación: 32, 45-47, 55, 72, 102, 104s, 126, 132s, 255, 386, 530-532
- Comisión pontificia para el control de natalidad: 25, 48, 152, 159, 163, 364, 370, 372, 375-378
- Comisión preparatoria central: 572
- Comisión teológica preparatoria: 39, 65, 104, 113, 278, 322, 535, 537, 575
- Comisiones conciliares: 336-345
- Apostolado de los laicos: 125, 247-254, 257, 312
- Comisión Mixta (para el esquema XIII): 50-54, 125, 128, 132-134, 140, 142, 145s, 151, 278, 308, 337, 340, 351, 353, 355, 358s, 362-369, 371s, 374-376, 451. Subcomisión central: 32, 53s, 124, 126, 131s, 155, 171, 337s, 340, 342, 344, 358
- Doctrinal: 19, 49s, 100, 111, 113s, 125, 139s, 257, 259, 265, 267, 272-294, 296s, 304, 306-310, 320s, 342, 495s, 532
- Estudios y seminarios: 185-190, 216. Educación católica: 191, 194-197, 199-201
- Misiones: 342, 388-403
- Obispos y gobierno de las diócesis: 43s, 65s, 69, 172-174
- Religiosos: 180-185, 213s
- Revelación: 177, 256-258, 260, 262, 266, 272-294, 301ss
- Sacerdotes: 218, 225, 228, 232-245, 247
- Secretaría para la promoción de la unidad de los cristianos: 18, 37, 47, 54-57, 61, 72s, 88-94, 99-106, 108-110, 112-119, 121-123, 202-210, 212, 218, 225, 231s, 275, 278, 297, 300, 304, 306, 308, 328, 333, 335, 407, 425, 429, 437, 440, 445-449, 452s, 456s, 462-466, 468, 473, 480, 494, 502, 520, 522, 533, 577; Libertad religiosa: 108, 112-114, 120-122
- Comunión: 63, 173, 225, 251, 324, 328, 336, 346, 386, 413, 425s, 435-438, 440-442, 444-

- 447, 462, 467, 482, 493, 495, 501s, 517s,
520s, 524, 527s, 536s, 543, 557s, 561, 568
- Comunión anglicana: 441, 461-464, 475
- Comunión eucarística: 19, 350, 429, 431
- Comunismo: 28, 82s, 106, 130, 146-151, 165,
170, 226, 244, 338, 353, 355, 361, 363,
368s, 379s, 385, 432, 439, 477, 483, 508,
511, 549s, 552, 565
- Concilio de Basilea: 542
- Concilio de Constanza: 542
- Concilio de Florencia: 367, 526
- Concilio de Nicea: 509, 562
- Concilio de Trento: 39, 42s, 61, 175, 187, 206,
217, 239, 247, 267, 274, 289, 291, 294, 299,
301, 313, 316s, 321, 330, 345-348, 350,
367, 496, 500, 503, 509s, 512, 515, 526,
535s, 542, 549, 553, 556, 559, 566-569,
571, 573, 575s
- Concilio IV de Letrán: 39, 526
- Concilio Vaticano I: 162, 175, 262-264, 274,
287, 301, 313, 316s, 321, 330, 337, 419,
459s, 472, 503, 509s, 518, 520, 522-524,
526, 539, 542, 545, 547, 549, 553, 556, 559,
567s
- Concilios de Letrán: 542
- Concordatos de Letrán: 408
- Conferencia de Chambésy: 478
- Conferencia de Rodas: 473, 475
- Conferencia episcopal italiana: 30s, 48, 76, 78,
80, 130, 147, 266, 272, 577
- Conferencias episcopales: 18, 20-22, 29-33,
38, 48, 56, 65, 67, 74, 76, 78, 80, 84, 88,
130s, 147, 163, 166, 172s, 186, 188, 192,
195-199, 217, 219-221, 224s, 230, 232, 234,
236, 238, 240, 244, 266, 272, 295s, 320,
328, 333, 342, 346, 348-351, 385, 392, 401,
406, 438, 455, 458, 470, 487-489, 491,
494s, 497, 499, 529, 543, 545s, 553, 562,
576s
- Congo: 29s, 349
- Congregaciones generales: 10, 22, 36, 45, 65,
67, 74s, 89, 94s, 98, 100, 106, 120, 134,
142, 145, 149s, 156s, 161, 171, 173, 179s,
220s, 230, 240, 244, 293, 307, 312s, 331s,
335s, 346, 351, 372, 379, 422, 424, 487s,
509, 520, 526, 535, 545s, 548, 571-575
- Consejo de presidentes: 90, 102, 104, 108,
168, 187s, 220, 311, 345, 369, 423, 430, 496
- Consejo Mundial de Iglesias: 54, 85, 99, 211,
382, 402, 407, 436, 438, 441-458, 462, 466,
468s, 473, 476-482, 502, 576
- Consejo para la puesta en práctica de la consti-
tución sobre la Sagrada Liturgia (*Consi-
lium*): 37, 332, 335, 494, 499
- Control de natalidad: 25s, 38, 48, 50, 126,
154s, 159, 166, 170s, 340, 357, 361, 363s,
370s, 373, 375-377, 379s, 462, 483, 501, 507
- COPECIAL: 451
- Corán: 207
- Costa Rica: 225
- Creta: 474
- Cuba: 512
- Cultura: 121, 127s, 149, 151, 160-163, 190,
197, 222, 354, 358, 384s, 395, 411, 427,
486, 515, 525-527, 542, 550-552, 558s, 567
- Cum postquam*: 346
- Curia romana: 18, 47, 61, 65, 68s, 81, 105,
118, 121, 127, 166, 175, 190, 242, 328, 331-
333, 341s, 349, 378, 386, 400, 405, 424,
430, 462, 485, 490s, 498-501, 528, 530-533,
544s, 548, 572
- Congregación de ritos: 335, 494, 499, 533
- Congregación del Concilio: 233
- Congregación del Consistorio: 30, 61, 65,
172
- Congregación para la Doctrina de la Fe (*San-
to oficio*): 17, 42, 152, 159, 177, 285, 292,
327, 333, 336, 342, 367, 424, 438, 496, 504,
528, 531-533, 544
- Congregación para la Propagación de la Fe /
Propaganda Fide (Secretariado para la
evangelización de los pueblos): 386s, 392-
394, 398s, 400s, 406
- Congregación para los obispos: 44
- Congregación para los religiosos: 242, 335
- Consejo para asuntos extraordinarios: 66
- Secretaría de Estado: 66, 122s, 237s, 241,
284, 306, 370, 378, 532, 572
- Reforma de la curia: 18, 38, 61, 69, 176, 333,
386, 419, 424, 494, 500, 539, 543
- Dahomey: 349
- Declaración Universal de los Derechos Huma-
nos: 408, 411, 454
- Dei Filius*: 264, 314, 316s, 559

- Dei Verbum* (Constitución dogmática sobre la divina revelación): 50, 177, 255s, 261, 265, 292, 296, 310, 313-317, 320-323, 325-327, 330, 411, 422, 480, 490, 527, 536, 558, 561, 574
- Decidio: 28, 55, 60, 202s, 206-208, 218
- Descolonización: 26, 491, 511
- Deus scientiarum Dominus*: 212
- Diaconado: 38, 232, 240, 334, 405, 507, 562
- Dignitatis humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa): 70-73, 76s, 79, 83, 85s, 88, 90s, 95, 97-101, 105, 108, 111s, 114, 116, 118-124, 134, 406-412, 425, 453s, 478, 483, 485, 491, 527, 536, 548, 551, 563
- Dinamarca: 231
- Divini illius magistri*: 201
- Divini redemptoris*: 369
- Divino Afflante Spiritu*: 286
- Dominicos: 24, 161, 190, 194, 220, 243, 293, 322, 367, 496, 515, 523, 535, 554, 575
- Domus Mariae*: 31, 48, 67, 130s, 188, 224, 232, 491, 495, 529, 576
- Ecclesiae sanctae*: 494, 504
- Ecclesiam suam*: 35, 120, 133, 242, 352, 369, 423, 452, 477, 523s
- Eclesiología: 17, 34, 315, 319, 328, 345, 382, 396, 400, 407, 412, 441, 455, 472, 500, 517, 523-525, 527, 536, 542, 547, 549, 560-562, 568
- Ecuador: 146, 163, 166
- Ecumenismo: 16, 23, 74, 76, 81, 124, 172, 192, 218, 298, 315, 319, 322, 399, 402s, 408, 421-482, 494, 501s, 511, 520-522, 527, 534, 548, 559, 564, 568
- Educación: 97, 107, 152-154, 179, 193, 188, 190-202, 215, 217, 296, 310, 360, 409s, 490, 496, 515, 517
- Egipto: 155
- El Salvador: 193
- Episcopado(s): 21s, 30-32, 37, 48, 51s, 62, 68, 72, 74-76, 82s, 87, 92, 94, 97s, 112-115, 118s, 121, 127s, 130, 145, 150, 158s, 169, 175, 195, 198, 202, 217, 220s, 234, 243, 266, 276, 316, 328, 334, 353, 385, 397, 488, 497s, 500, 503, 510-512, 522, 524, 528-534, 539, 542, 545s, 553, 561, 567
- Escandinavia: 83, 229, 349
- Escatología: 24, 130, 135, 243, 390, 404, 559, 562
- Escolástica / neoescolástica: 61, 136, 164, 243, 247, 263s, 276, 282, 286, 292, 319, 388, 486, 507, 540, 558
- Escritura / Biblia: 39, 50s, 55, 73s, 77s, 85-87, 96, 100, 107s, 111, 114, 117, 119, 130, 138s, 144s, 169, 190, 193, 203, 206, 208, 211s, 216, 256-271, 274, 276-279, 281-283, 285-288, 290-292, 294, 297-307, 309, 311, 314-316, 318s, 322-326, 335, 346s, 350, 395, 403, 418, 424, 443, 464, 479-481, 510, 518, 526, 529, 534, 537, 546s, 555, 557s, 561s
- España: 28, 74s, 81s, 97, 107, 112, 114, 118, 121s, 135, 146, 149s, 160, 163, 165s, 170s, 195, 227, 229s, 236, 320, 408, 431, 454, 468, 497s, 529, 547, 550
- Espíritu Santo: 64, 130, 224, 235, 238, 264, 276, 283, 287, 316, 319, 324, 326, 334, 350, 386-388, 390, 393, 395s, 400, 404, 406, 413, 417, 425, 427, 437, 448, 465, 506, 514, 536s, 541, 546, 555, 557, 559-561, 564
- Esquemas: 29-31, 45s, 49, 180, 419, 485-487, 516, 522, 525s, 530, 532, 537-539, 546, 572, 575
- Sobre el apostolado de los laicos / laicado: 24, 32, 179, 192, 247-254, 312, 332, 396, 494, 517
- Sobre el ecumenismo: 81, 121, 124, 192, 501
- Sobre la educación cristiana: 179, 183, 188, 190-202, 215, 217, 296, 517
- Sobre la Iglesia en el mundo actual (esquema XIII/XVI): 25, 27, 29, 31s, 34, 49-54, 59-61, 64, 70s, 74, 97, 106, 124-172, 179, 256s, 284, 294s, 306, 308, 332, 337s, 340, 342-344, 351-386, 432, 451, 484, 487, 529
- Sobre la Iglesia: 121, 216, 407, 525, 532, 535, 575
- Sobre la libertad religiosa: 27, 29, 31s, 47, 49, 55-57, 60, 70-124, 180, 192, 202, 332, 406-412, 484, 501
- Sobre la liturgia: 332, 395
- Sobre la renovación de la vida religiosa: 179-185, 214, 216, 517
- Sobre la revelación: 32, 49, 105, 200, 202, 255-326, 531

- Sobre la vida y el ministerio de los presbíteros: 367s, 370, 373, 376, 378, 384, 396, 398, 409, 433, 501, 518, 554
- Sobre las escuelas católicas: 217
- Sobre las misiones / actividad misionera de la Iglesia: 294, 339, 386-406
- Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas: 71, 81, 179, 202-210, 215, 218
- Sobre los judíos / judaísmo: 27, 55, 202
- Sobre los medios de comunicación: 48, 494, 517
- Sobre los obispos / el oficio pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis: 24, 69, 120s, 172-177, 179s, 214
- Sobre los religiosos: 24, 213-215, 396
- Sobre los seminarios / la formación de los presbíteros: 24, 179, 185-191, 194, 198, 212, 215, 217, 230, 517
- Esquemas menores: 180, 491
- Estados Unidos: 25-28, 50, 67, 72, 74s, 81s, 87, 95, 97, 101, 110s, 113, 127, 149, 168s, 172, 192s, 206, 209, 302, 365, 377, 379s, 385, 408, 439, 455, 458, 465, 470s, 485, 498, 509, 511, 529, 551, 554
- Etiopía: 478
- Eucaristía: 23s, 34, 41-43, 175, 235, 240, 243, 262, 414-418, 423, 429, 431, 438, 461, 479, 526, 543
- Europa: 48, 67, 83, 99, 106, 111, 135, 138, 160, 163, 180, 189, 202, 204, 221, 226, 331, 387, 403, 439, 444, 491, 509, 542-544, 549-551, 566s
- Europa central: 84, 127, 135, 505, 534, 550
- Europa mediterránea: 84
- Europa occidental: 62, 75, 163, 438, 550
- Europa oriental: 28, 135, 148, 244, 439
- Exégesis: 156, 194, 259, 292, 314, 404, 534,
- Expertos: 10, 26, 32s, 41, 66, 72, 87, 100s, 114s, 127, 132, 141-143, 163s, 172, 182, 184, 197, 202, 219, 224, 233, 238, 265, 273, 278s, 281, 289, 292, 295s, 302, 304, 307s, 322, 327, 337, 340-343, 345, 351, 355, 358, 360, 364, 367, 374, 376, 402, 423, 425, 465, 504, 534, 547, 553, 574s
- Exsurge domine*: 346
- Familia: 46, 76, 83, 85, 119, 125s, 130s, 151-160, 164, 193s, 204, 251, 327, 343s, 363s,
- Fascismo: 550
- Fe y Constitución: 319, 443, 445s, 448s, 452s, 457, 479, 482
- Federación Luterana Mundial: 54, 444, 456-459, 469
- Filipinas: 465, 469
- Finis concilio*: 496
- Francia: 20-22, 25, 30, 43, 48, 51, 53, 62, 74, 87, 92, 94, 111-115, 119, 126-130, 144, 150, 153, 161, 170, 192, 196-199, 201, 206, 209s, 216, 222, 224s, 227s, 230, 234s, 246s, 281, 348, 353, 361, 420, 439, 464, 484, 486, 489s, 496s, 513, 523, 550, 552, 554, 561, 563, 567
- Franciscanos: 367, 535
- Francmasonería: 99
- Gales: 349
- Gaudet mater ecclesia*: 326, 514, 516, 538s
- Gaudium et spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual): 10, 32, 124, 131, 133, 140, 215, 254, 257, 313, 319s, 322, 326, 332, 339s, 342, 351-386, 393, 411, 413, 422, 425, 429, 440s, 451, 477s, 483, 486, 491s, 494, 496s, 514, 517-519, 523, 541, 551, 556, 561-564, 573
- Georgia: 473
- Gran Bretaña: 26, 62, 193, 463, 465s, 479, 550
- Gravissimum educationis* (Declaración sobre la educación cristiana): 197, 217, 490, 515
- Grecia: 473s, 552
- Guerra(s): 27, 31, 33, 50, 125, 127, 130s, 136, 151, 158, 162, 166-172, 179, 205, 215, 350, 357, 361, 365s, 368, 379-381, 384s, 408, 437, 439, 468, 498, 507, 511, 534s, 549-552, 567
- Guerra fría: 365, 384, 408, 498, 551
- Haití: 349
- Hambre: 33, 165, 170
- Hinduismo: 52, 204
- Holanda: 18-20, 22-24, 43, 46, 48, 61s, 71, 75, 128, 130, 168, 172, 219, 222, 247, 349, 439, 459s, 464, 480, 500, 529, 550, 577
- Humanae vitae*: 382, 502
- Humani generis*: 212, 318, 511, 521
- Hungría: 170

- Iglesia de los Pobres: 120s, 147s, 164, 538s, 576
In Spiritu Sancto: 433
 India: 83s, 135, 144, 161, 163, 166, 199, 356, 394, 431, 455, 478, 498, 554
 Indiferentismo: 52, 56, 74, 76, 79, 83, 95, 107, 121
 Indonesia: 112, 186-188, 198, 219, 237
Indulgentiarum doctrina: 349
 Infalibilidad: 269, 287, 321, 378, 472, 518, 526
 Inglaterra: 22, 26, 44, 119, 130, 169, 199, 215, 348s, 461, 463-467, 488
Integrae servandae: 424
Inter Mirifica (Decreto sobre los medios de comunicación social): 48, 328, 494
Inter Oecumenici: 499
Investigabiles divitias Christi: 41
 Iraq: 205
 Irlanda: 82, 131, 356, 464
 Irlanda del Norte: 464
 Islam: 28, 51, 83s, 204s, 207, 432, 498,
 Israel: 54, 202, 211, 498
 Italia: 19s, 22, 25, 28, 30s, 41, 43, 48, 50, 53, 72, 74-76, 82, 97, 109-112, 130, 134, 143, 152, 154, 160, 163, 181, 195, 219, 222, 229, 237, 246, 266, 283, 310, 332, 352, 408, 498, 505, 509, 511, 528s, 541, 547, 550, 576
 Japón: 28, 135, 227, 349, 394, 455, 480
 Jerarquía: 24, 251, 312, 322, 326, 333s, 371, 383, 389, 391, 397, 403s, 424, 435, 463-465, 507, 568
 Jesuitas: 22-24, 26, 147, 149s, 186, 196, 242, 361, 394, 504, 535, 537, 573, 575
 Jordania: 205
 Judaísmo / judíos: 27s, 54s, 60, 111, 202-204, 206-209, 211, 215, 296, 314, 322, 350, 485, 490, 508, 532, 547s, 559
 Kenia: 199, 455
 Laicado: 19, 22, 24, 32, 37, 64, 71, 125, 134, 141, 153, 175, 179, 181-184, 192, 197, 214, 219, 222, 227, 232, 236, 243s, 247-254, 256s, 312, 326s, 332, 334, 341, 344, 360, 364, 375, 391, 393, 396, 398, 400-402, 405s, 415, 422, 427, 429, 450-452, 489s, 494, 496s, 509, 517, 533, 555, 561, 564
 Laicidad: 114, 195
 Laicismo: 52, 79, 552
 Laos: 349
 Latín: 134, 162, 210, 222, 273, 303, 310, 335, 423, 431, 505, 514, 518, 533, 545s
 Lejano Oriente: 51, 567
 Lengua litúrgica: 19, 335, 479, 529
 Lenguaje litúrgico: 428
Lex ecclesiae fundamentalis: 39, 566
 Líbano: 83
 Libertad religiosa: 27s, 31s, 47, 49, 55s, 60, 67, 70-124, 130, 132, 134, 150, 166, 177, 180, 192s, 202s, 218, 231, 248, 256s, 272, 284, 310, 406-412, 428, 450, 454, 469, 478, 485-487, 489, 508, 520, 529, 547s, 551, 562, 575
 Liturgia: 18, 22, 61, 64, 194, 240, 315, 322, 325, 328, 332s, 335s, 352, 395, 397, 419-422, 424, 426-428, 443, 446, 464, 479, 489, 492, 494, 500, 520, 526s, 529, 541, 543, 552, 561, 564
 -Reforma litúrgica: 19, 22, 29, 37, 43, 61, 64, 479, 489, 494, 499s, 525, 533, 555
Lumen Christi: 538
Lumen gentium (Constitución dogmática sobre la Iglesia): 15, 38, 40, 43, 67-69, 140, 172, 175, 211, 214, 216, 225, 228, 235s, 243, 246s, 254, 257, 260s, 276, 281, 288, 292, 313, 319-322, 326, 328, 334, 385, 388, 396, 400, 411, 413-415, 431, 433, 472, 490, 495s, 514, 517s, 524, 532, 536, 556, 558, 561s, 573, 575
 Luteranismo / luteranos: 110, 130, 138, 231, 318, 443-445, 456-459, 462, 469, 544
 Magisterio: 42, 49s, 78, 97, 114, 118, 123, 137, 152, 160, 198, 204s, 212, 216, 242, 257-262, 264-267, 269-271, 274, 276s, 281, 283, 287, 291s, 294, 301, 315s, 318, 321, 324-327, 348s, 364, 369, 371-373, 375-379, 501, 525s, 540, 557
 María: 334, 350, 418s, 430s, 545
 Maronitas: 78, 85, 146, 205, 395, 519
 Marxismo: 20-22, 25, 121, 125, 137, 146-149, 165, 552
Mater et magistra: 163, 165, 354, 369, 486
 Matrimonio: 125-127, 130s, 151-160, 163, 177, 194, 240, 250, 344, 358, 363s, 367s, 370-381, 384, 437, 501, 530

- Matrimonios mixtos: 38, 44s, 83, 437, 442, 450, 458, 469, 507
- Medios de comunicación: 48, 126, 149, 162, 191, 328, 333, 392, 439, 471, 485, 494, 517, 533, 541
- Melquitas: 155, 202, 205, 220, 222s, 238, 253, 547
- Mirari vos*: 563
- Mirificus eventus*: 423
- Misiones: 28, 95, 97, 126, 166, 204, 224, 227s, 232, 235, 247, 340, 386-407, 426, 447, 450s, 467, 485, 492, 496, 504, 509s, 565
- Moderadores: 38, 45-47, 66, 68, 88-90, 92, 94, 100-104, 106s, 108, 136, 142, 145, 150s, 164, 168, 171, 173, 183, 188, 194, 198-200, 220, 225, 240, 248, 267, 270, 272, 296-298, 342, 386s, 423s, 430
- Modernismo: 263, 301, 319, 534s
- Mujeres: 12, 24, 34, 51, 159, 175, 250, 254, 327, 334, 343, 390, 401, 405s, 428, 431-433, 452, 492, 507, 509, 534, 552
- Musulmanes: cf. Islam
- Mysterium fidei*: 34, 41s, 61, 67, 69, 489
- Mystici Corporis*: 334, 524, 545, 560
- Naciones Unidas: 26s, 38, 50, 57, 63, 71, 89s, 92, 102, 105s, 110, 163, 165, 167s, 179, 206, 215, 283, 353, 355-357, 365-367, 379, 408, 434, 454
- Nigeria: 193, 450
- No católicos: 28, 61, 64, 67, 71, 75, 80, 83, 106, 111, 122, 139, 205, 218, 231, 236, 249, 349, 395, 408, 435, 437, 442, 502, 520s, 525
- No cristianos / religiones no cristianas: 28, 52, 66, 81, 146, 151, 156, 179, 193, 197, 202-210, 215, 218, 236, 310, 322, 328, 333, 398, 400, 402-404, 485, 489s, 494, 532, 562
- Nostra aetate* (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas): 81, 156, 202-210, 215, 218, 261, 310, 314, 322, 483, 489s, 523, 532, 551, 562
- Nota explicativa praevia*: 15, 17, 66, 271s, 280, 284, 286, 495s, 524
- Obispos: 18, 20s, 23s, 28s, 31, 38s, 41, 43s, 46s, 49, 59, 62, 65-70, 86-88, 95, 97, 112, 121, 125, 128, 133, 141, 145, 150, 153, 158, 160, 164, 166, 172-177, 179s, 182-185, 187s, 190, 192, 194-198, 200-206, 208s, 214-216, 218-220, 222, 225, 228, 231-236, 238, 240, 242-244, 246-249, 251-253, 257, 260, 266, 273, 282, 285, 289, 295s, 310s, 314, 324, 327s, 331, 333, 340-344, 346, 355, 358, 367s, 374, 379, 381, 385-387, 389, 392s, 396-402, 404-406, 413s, 416s, 419, 422-424, 426, 429s, 438, 442, 459s, 472, 481, 484-488, 490, 492, 496, 499, 502, 504, 507s, 510, 516, 520, 525, 527-529, 533s, 536s, 539, 542, 544-549, 553, 561s, 565s
- Observadores: 10, 43, 61, 64, 67, 71, 92, 101, 110s, 123, 130s, 149s, 179, 185, 197, 205, 215-217, 221, 231-233, 240s, 306, 324, 335s, 349, 353, 361, 381, 419-423, 436-438, 440-442, 444-447, 449, 452, 454-460, 462s, 465-468, 470-475, 477-479, 481, 484, 489, 492, 498, 502, 504, 507, 520s, 529, 534s, 544, 560, 576s
- Oceanía: 397, 509
- Oficina de prensa: 46, 59, 205, 572s
- Optatam totius* (Decreto sobre la formación sacerdotal): 186s, 217, 310, 490, 514
- Orientales, obispos / iglesias: 39-41, 54s, 127, 156s, 202, 219s, 222s, 226, 229s, 245s, 325, 335, 356, 417, 444, 474, 476, 478s, 503, 515, 559
- Oriente Medio: 54, 112, 202, 205, 211
- Ortodoxos / Iglesias ortodoxas: 67, 111, 130, 149, 157, 211, 222, 230s, 303, 325, 356, 361, 420, 437, 441, 443s, 447, 471-479, 482, 503, 507, 520, 548
- Ortodoxos griegos: 211, 356, 420, 473, 503
- Ortodoxos rusos: 149, 361, 447, 471, 476-478
- Ostpolitik*: 477, 499, 508, 565
- Pacem in terris*: 27, 163, 169, 356, 411, 477, 486, 515
- Países Bajos: cf. Holanda
- Pakistán: 161, 395, 431, 498
- Palestina: 205, 498
- Panamá: 396
- Papado: 437, 494s, 511s, 532, 552s, 555, 563
- Pastor aeternus*: 323s, 545
- Patriarcas: 54, 64, 67, 78, 85, 146-149, 155, 157, 202, 205, 211s, 220, 222s, 334s, 348s, 356, 361, 376, 386, 395, 421, 425s, 429, 434, 436, 471-477, 512, 519, 544

- Paz: 25-28, 31, 33, 50, 63, 83, 108, 110, 125, 127, 130s, 151, 167-172, 179, 215, 283, 294, 356-358, 361, 365s, 368, 379-381, 384s, 411, 426, 429, 432, 439, 471, 474-476, 494, 528, 534, 538, 541, 552
- Perfectae caritatis* (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa): 37, 180-185, 214, 216, 310, 490, 494, 504, 509
- Periodistas: 64, 149s, 157, 168, 308, 335, 439, 547, 576
- Perú: 200
- Plan Döpfner: 179, 218, 491, 525
- Pobres / pobreza: 27, 147, 163, 166s, 223, 225s, 228, 237, 252, 332, 356s, 363, 413, 418, 428, 432s, 440, 442, 507, 529, 538s, 543, 551s, 554
- Polonia: 82s, 97, 112, 121s, 136, 140, 157, 159, 166, 192, 228, 248, 431, 473, 508
- Pontificia Comisión Bíblica: 289, 424
- Pontificio Instituto Bíblico: 256, 264s, 274, 277, 288, 290, 317
- Portugal: 62, 98, 468, 498
- Prensa: 11, 17, 21s, 24, 27, 30, 43, 46, 60s, 63, 67-69, 71, 101, 108, 110s, 119, 126, 146, 149, 152, 156s, 205, 219s, 361, 378, 435, 439, 475, 505, 519, 533, 574, 576s
- Presbíteros / presbiterado: 21, 23s, 32, 34, 43, 145, 149, 153, 179, 181s, 185-191, 217-247, 296, 334, 378, 392, 396, 398s, 401, 405, 412-419, 460s, 497, 517, 533, 543, 555, 561s, 564, 568
- Presbyterorum ordinis* (Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros): 186, 194, 218s, 226, 232, 234s, 241, 246, 332, 412-420, 422, 425, 427, 429, 483, 487, 491, 494, 504, 514, 564
- Primado: 44, 175-177, 334, 341, 503, 518, 526
- Protestantismo / protestantes: 18, 23, 67, 111, 155, 177, 223, 231, 268, 281, 290, 299, 301, 308, 324, 387, 402-404, 437, 456, 464, 472, 513, 534, 540, 549, 555, 567
- Providentissimus*: 286, 315
- Prusia: 503, 544
- Pueblo de Dios: 46, 54, 128, 134, 144, 175, 203, 235, 325, 385, 388-390, 392, 396, 400, 404s, 413-416, 424, 429, 433, 489, 495, 499, 507s, 512s, 527, 555, 560, 564s, 568
- Quanta Cura*: 120
- Racismo: 209, 539
- Recepción del Vaticano II: 11, 17-33, 35s, 38, 43s, 62, 124, 176, 218, 313, 320-322, 329, 335, 423, 483-508, 510, 543, 557, 566, 569
- Reforma / Contrarreforma: 23, 110s, 130s, 177, 218, 227, 324, 345, 347, 413, 441, 444, 448, 455s, 462, 467-470, 513, 520, 544, 559, 567
- Reglamento / normas: 94, 100, 103, 105, 108s, 180, 182s, 187s, 191, 199s, 203, 214, 230, 241, 249, 253, 255, 285, 302, 307, 337, 340s, 369, 375, 531
- Religiosos / vida religiosa: 24, 37, 46, 149, 153, 162, 164, 174s, 179-185, 213-216, 228, 232-234, 237, 242s, 334s, 341, 343s, 391s, 396, 398, 401, 405s, 427, 492, 496, 509, 517, 534, 565
- Revelación: 32, 35, 50, 72s, 78, 120, 124, 126, 137, 190, 259-264, 266-268, 274-276, 278s, 282, 289s, 292, 294, 299-301, 306, 309, 311, 313-319, 322-325, 354, 389, 404, 409s, 441, 443, 505, 526s, 545, 557, 568
- Ruanda: 349, 398
- Rumanía: 473
- Rusia: 27, 149, 361, 421, 473, 476s, 498, 534
- Sacerdotes / sacerdocio: cf. Presbíteros / presbiterado
- Sacrae disciplinae leges*: 493
- Sacramentos y sacramentales: 19, 23s, 42, 156s, 175, 194, 235, 237, 243, 262, 274, 315, 317, 326, 332, 334, 346s, 350, 388, 390, 396s, 414-418, 423, 425, 437, 461, 501, 521, 542, 547, 562
- Sacro Colegio: 18, 37
- Sacrosancta* (1546): 313, 316
- Sacrosancta synodus*: 214
- Sacrosanctum concilium* (Constitución sobre la sagrada liturgia): 61, 315, 320, 322, 332, 335, 413-415, 469, 489, 494, 499s, 526, 536, 552, 557s, 561, 564
- Sancta mater ecclesia*: 289
- Santa Sede: 25-28, 79, 152, 166, 173, 205, 333, 389, 391s, 436, 459, 463, 471, 474, 477, 499, 503

- Secretaría general: 29, 66, 70s, 102, 113, 115, 119, 122, 170, 188, 368s, 423, 493, 495, 505, 509, 572-574
- Secretaría para el laicado: 494
- Secretaría para la justicia y la paz: 494
- Secretaría para los no creyentes: 22, 25, 328, 333, 358, 361, 440, 494
- Secretaría para los no cristianos: 28, 66, 146, 205, 333, 494
- Secretaría para los medios de comunicación: 333, 494
- Semana de oración por la unidad de las iglesias: 18, 439, 450
- Semana Negra: 92, 105, 284, 296, 303, 495, 548
- Sensus fidei / fidelium*: 153, 543, 561, 568
- Serbia: 473
- Sínodo de obispos / sínodo episcopal: 18, 38, 43s, 63, 65-69, 141, 145, 165, 172s, 175s, 205, 328, 333, 367, 401, 406, 423, 472, 483, 491, 495, 530, 543, 562
- Sínodo romano: 367
- Siria: 55, 478s
- Sri Lanka: 455
- Sucesión apostólica: 266, 276, 316, 319
- Sudáfrica: 167, 186, 497
- Sudamérica: 82, 248, 253, 473
- Sudán: 455
- Sudeste asiático: 27, 50, 498
- Suiza: 348, 439, 451, 460s, 470, 489, 537
- Syllabus errorum*: 81, 120, 486, 563
- Taizé: 442
- Tanzania: 199s, 458
- Tercer Mundo: 27, 125, 143, 163, 180, 189, 201, 222, 226, 542s, 565
- Tiara: 64, 539
- Togo: 399
- Trapenses: 242
- Tribunal administrativo del Concilio: 48, 118, 188s, 199s, 307
- Trinidad: 204, 262, 313, 326, 389, 430, 557-560
- Ucrania: 115, 149, 240
- Uganda: 199
- Unigenitus Dei filius*: 346, 459
- Unión Soviética: 56, 135, 498, 511, 553
- Unitatis redintegratio* (Decreto sobre el ecumenismo): 18, 76, 236, 315, 319, 322, 402s, 436, 445, 447-451, 456, 465, 472, 492, 502, 514, 521, 527, 536, 548, 559, 564
- Universidades: 161s, 192, 194s, 222, 397, 424, 451, 498, 527, 566, 572
- Uruguay: 163
- Venezuela: 200
- Veterocatólicos: 459-461, 463, 475
- Vietnam: 27, 168, 193, 498
- Votos de sondeo: 47, 57, 88-94, 101-104, 232s, 256s, 284, 487, 548
- Yugoslavia: 83, 158, 230
- Zaire: 489
- Zambia: 107, 146, 199

- Abasolo y Lecue, J. A.: 107, 144
 Abbott, W. M.: 480s
 Abraham, M.: 211
 Adjakpley, E.: 358, 364, 399
 Adjubei, A.: 477, 565
 Adriaen, M.: 564
 Afanassieff, N.: 24
 Agagianian, G. P.: 90, 101-104, 106, 108, 163, 342, 356
 Aglialoro, F.: 229
 Agustín de Hipona, San: 258, 267, 286, 297, 307, 315, 320
 Albareda, A. M.: 574
 Albareda, J. M.: 25
 Alberigo, A. Nicora: 31, 47s, 504, 513, 528, 575
 Alberigo, G.: 52, 118, 247, 493, 498, 500, 509, 513, 516, 520, 523, 525, 531s, 534, 537, 541, 546, 550, 564, 566, 574s
 Alejandro VII: 459
 Alexei I: 477
 Alfaro, J.: 40
 Alfrink, B. J.: 27, 43, 76, 102, 127, 167s, 219, 226s, 236, 238, 396, 460
 Alex, B. P. E.: 224
 Alting von Gesau, L.: 358
 Álvarez-Icaza, esposos: 64, 131, 364, 370
 Alvim Pereira, C.: 79-81, 84
 Amici, G.: 135, 137, 142
 Amissah, J.: 215
 Anastasio del S. Rosario: 114, 307, 309, 358
 Ancel, A.: 21, 53, 94, 112, 114-116, 119, 126, 131s, 170, 219s, 294, 309, 338, 358, 363, 366, 374
 Anciaux, P.: 370
 Anderson, G. H.: 387
 Anfosso, P. D.: 181
 Antonietti, L.: 182, 184, 213
 Añoveros Ataún, A.: 100, 164
 Appel, A.: 469
 Aramburu, J. C.: 82, 134s, 137
 Arès, R.: 74
 Argaya Goicoechea, J.: 155, 229
 Arnold, C.: 535
 Arrieta Villalobos, R.: 225
 Arrighi, G. F.: 104
 Arrupe, P.: 147, 149s, 361, 394
 Atenágoras I: 335, 356, 421, 425s, 429, 473-476, 521
 Attipetty, J.: 112
 Atton, A.: 224
 Aubert, R.: 217, 230, 254
 Audet, J. P.: 222, 224
 Auer, A.: 370
 Aufderbeck, H.: 361
 Autiero, A.: 10
 Ayoub, F.: 113
 Baas, L.: 222
 Bacci, A.: 229s
 Bacha, H.: 205
 Baker, E.: 466
 Balaguer, M.: 160
 Baldanza, G.: 186, 191
 Baldassari, S.: 75s, 78s, 87
 Balić, C.: 284, 358
 Balthasar, H. U. von: 535
 Bannwarth, G.: 224
 Baraniak, A.: 79, 82s, 97, 166
 Baraúna, L. G.: 496, 518, 573
 Barberena, T. C.: 229
 Barela, S.: 228
 Barthe, C.: 566
 Basilio, san: 156
 Batanian, L. P.: 145
 Baudoux, M.: 67, 74, 88, 113, 130s, 134, 136, 138, 142, 200, 237
 Baum, G.: 232

- Baum, W.: 452, 455
 Bayer, C.: 452
 Bea, A.: 47, 57, 89-92, 100-105, 109s, 114, 122, 127, 134, 137-139, 205-207, 209-212, 221, 229s, 235s, 278, 300, 303s, 306-309, 335, 408, 422, 429, 436, 438, 448-451, 454, 456, 460, 462, 472, 474s, 479-481, 484, 520, 537s, 576
 Beach, B. B.: 444
 Beauduin, L.: 534
 Beck, G. A.: 169s, 200
 Becker, W.: 115
 Bednorz, H.: 155, 159, 247, 358
 Béguin, O.: 479-481
 Beitia Aldazábal, E.: 166s
 Bejze, B.: 192
 Belarmino, R.: 561
 Bellosillo, P.: 358
 Ben Bella, A.: 498
 Benedicto XV: 291, 314
 Bengsch, A.: 145s
 Benoit, P.: 114s, 287, 289, 358
 Beozzo, J. O.: 11, 14, 497
 Beran, J.: 83, 96, 99, 106, 215
 Bergonzini, M.: 76, 528, 574
 Berkhof, H.: 445
 Bernardin, J.: 554
 Berti, C.: 345
 Bertrams, W.: 40, 66, 307
 Betti, U.: 14, 38, 49, 256, 265-270, 272, 274-279, 282, 285-287, 289, 291, 294, 299, 303s, 306, 309, 311, 318, 505, 535, 574
 Beuys, J.: 402
 Beyer, J.: 214
 Beykirch, U.: 438
 Bidagor, R.: 40s
 Bignamini, E.: 229
 Bill, E. G. W.: 461
 Binz, L.: 370
 Biot, F.: 22
 Birmelé, A.: 502, 520
 Bismarck, O. von: 544
 Blake, E. C.: 111, 445
 Blakemore, W. B.: 61, 64, 67, 111, 216
 Blanchet, É. A.: 161, 196
 Bläser, P.: 460
 Blomjous, J.: 200
 Boegner, M.: 111, 281, 450
 Boillon, P.: 168-170
 Böll, H.: 437
 Bonacini, G.: 229
 Bonet, M.: 47, 66, 93, 183, 199
 Bonetti, A.: 246
 Bonomini, F.: 215, 229
 Borovoy, V.: 441, 452, 477s
 Borrmans, M.: 218
 Borromeo, C.: 566
 Borromeo, L. C.: 547, 574
 Boudreaux, W. L.: 113
 Boyer, C.: 56, 114, 118, 121-124, 130, 212, 278
 Boyer, J.: 20
 Brauer, G.: 457s
 Brazys, F.: 118
 Brezanoczy, P.: 170
 Brouillet, R.: 484
 Browne, M.: 73, 98, 114, 117s, 124, 152s, 190, 243, 282, 287, 289-291, 306, 340, 358s, 363, 374
 Brun, M.: 472
 Brunon, J.-B.: 224
 Bueno y Monreal, J. M.: 164s
 Bugnini, A.: 46, 494
 Bultmann, R.: 261, 307
 Buonasorte, N.: 547, 574
 Burigana, R.: 50, 256, 300, 488, 528
 Butler, C.: 60, 68, 130s, 136, 157, 169s, 277-279, 282s, 285, 287, 289, 291, 294, 306s, 358, 363, 574
 Butler, E. J.: 215, 374
 Cabana, G.: 113
 Caggiano, A.: 102s, 163
 Calvez, J.-Y.: 163, 358
 Calvino, J.: 231
 Câmara, H. P.: 11, 142, 163, 192, 200, 221, 358, 374, 440, 528s, 575
 Camelot, P.-T.: 30, 196, 224
 Cannelli, R.: 547, 574
 Cannon, W. R.: 466
 Cannonero, G.: 229
 Cantero Cuadrado, P.: 72, 84, 115, 145, 168, 170
 Caponi, L.: 529
 Caporale, R.: 509, 528
 Capozzi, D. L.: 215

- Caprile, G.: 13, 28, 37, 46s, 49, 62, 93, 99,
 107, 192, 197, 211, 215, 219, 223, 241, 269,
 300s, 308, 425, 511, 573
 Caprioli, M.: 219
 Caramuru de Barros, R.: 142
 Carbone, V.: 10, 16, 47, 66, 68s, 90, 101-105,
 116, 235, 503, 572
 Cardijn, L. J.: 96s, 106, 143, 164
 Cardinale, I.: 466
 Carleton, A.: 454
 Carli, L. M.: 31, 49, 78s, 100, 112s, 114, 118,
 122, 160, 169s, 173, 203, 207, 229, 264s,
 270s, 296, 338s, 368s, 576
 Carraro, G.: 31, 185, 189s, 194s, 203, 213, 219
 Carrillo de Albornoz, A. F.: 454
 Carroll, J.: 181
 Carter, A.: 113
 Casanova, A.: 552
 Casaroli, A.: 499, 565
 Castán Lacoma, L.: 170
 Castellano, I. M.: 165, 248, 250, 364
 Castelli, A.: 30s, 48, 219
 Castellino, G.: 289
 Catalina de Siena, santa: 427
 Cavaterra, E.: 14, 574
 Cazaux, A.: 199
 Cento, F.: 130, 248, 345, 374
 Cerfaux, L.: 535
 Chadwick, O.: 461, 464
 Charbonneau, P.-É.: 153, 228
 Charrière, F.: 114-116
 Charue, A.-M.: 59, 126, 144, 237s, 256, 265,
 268, 278, 283, 285, 287, 289, 291, 293s,
 297-300, 302, 306-309, 358, 374, 574
 Chauveau, B.: 21
 Chenaux, P.: 489
 Chenu, M.-D.: 15, 21, 32, 131, 142, 144s, 330,
 339, 354, 486, 489, 515s, 523, 534, 539,
 554, 574
 Chiocca, S.: 229
 Chiron, Y.: 20
 Chrysostomos de Atenas: 476
 Ciappi, L.: 122
 Cicognani, A. G.: 18, 28, 32, 45, 47-49, 102,
 104, 123s, 130, 163, 196, 209, 218, 222,
 242, 297, 304, 339, 369, 373, 375, 485,
 531s, 538, 572, 576
 Ciriaci, P.: 41, 241
 Clark, A. C.: 464
 Clément, O.: 67
 Clément, R.: 219, 222s
 Clemente VI: 346, 348
 Clemente XI: 459
 Coderre, G.-M.: 153, 164
 Cody, J.: 192
 Colombo, C.: 31, 38s, 72, 76, 102, 104, 109s,
 114s, 117s, 120, 154, 159, 174, 184, 213,
 230, 266, 273, 279, 281-284, 286s, 289,
 291, 293s, 296, 300, 302s, 306, 309s, 358,
 364, 370-372, 374, 377s, 501, 535, 576
 Colombo, Giovanni: 30, 48, 235
 Colombo, Giuseppe: 524
 Colomer, E.: 25
 Colson, J.: 224, 247
 Compagnone, E. R.: 113, 179s, 182, 184
 Concetti, G.: 24, 42
 Confalonieri, C.: 102s, 230
 Congar, Y.: 20, 25, 27, 30, 32, 39, 43-45, 48,
 50s, 54s, 64, 68, 71s, 75, 77, 87, 95, 97, 115-
 117, 119, 121-124, 131, 155, 163, 173,
 180s, 185s, 196, 214, 220s, 224, 231, 233s,
 236, 238, 240s, 243, 247, 252, 272s, 276s,
 279s, 282, 285-287, 292-294, 302-304,
 306s, 309, 312, 318, 322, 325, 330, 338,
 342-344, 351, 353, 358, 377, 386, 402, 452,
 458, 487s, 495s, 507s, 510s, 521, 534, 565,
 573, 575s
 Conway, W.: 82-84, 140, 154s, 159, 233
 Conzemius, V.: 460
 Cooray, T. B.: 80s
 Corboy, J.: 146
 Cordeiro, J.: 395
 Corecco, E.: 493
 Cornelis, J. F.: 130
 Corral, S. M.: 146, 160
 Corson, F. P.: 465s
 Cottier, G. M.-M.: 87, 114, 202, 210
 Courtois, G.: 27
 Couturier, P.: 439
 Crozon, P.: 25
 Cuenco, J. M.: 107, 112
 Cullmann, O.: 111, 217, 535
 Culshaw, W. J.: 481
 Cunnane, J.: 186
 Cuoq, J.: 28, 205
 Cushing, R.: 67, 74-78, 84, 87

- D'Amato, C.: 31, 48
 D'Avack, G.: 135, 137s, 235
 D'Souza, E.: 112, 142, 145, 395
 Da Silva, F. M.: 152, 154s
 Da Silva, J.: 247
 Daem, J. V.: 106, 187, 189, 191s, 194-196, 198-200, 217
 Dammert, J.: 200
 Daniélou, J.: 30, 109, 126, 128, 271, 306, 319, 324, 338, 353, 358, 361, 534
 Dante Alighieri: 241, 331
 Dante, E.: 61, 106, 297, 300, 304
 Darmajuwana, J.: 186s, 189
 Daujat, J.: 25
 Dauvillier, J.: 156
 Davey, C.: 464
 Davies, C.: 348
 Dayez, G.: 113
 Ddungu, A.: 167
 de Alba y Hernández, L.: 215
 de Almeida Batista Pereira, J.: 215
 de Araújo Sales, E.: 358
 de Arriba y Castro, B.: 75s, 80, 84, 100, 118, 122, 164-166, 227
 de Barros Câmara, J.: 220
 de Bazelaire de Ruppierre, L. M.: 224
 de Broglie, G.: 73, 87
 de Cambourg, J.: 160
 de Castro Mayer, A.: 107, 113, 118, 135-137, 160, 219, 229
 de Clercq, C.: 18
 de Couessin, G.: 111
 de Foucauld, C.: 431, 567
 de Habicht, M.: 142, 248, 358
 de Haes, P.: 24
 de Jong, J. P.: 24
 de Lamennais, F.: 106
 de Lestapis, S.: 370
 de Loch, P.: 370-372, 378
 de Lubac, H.: 14, 40s, 43, 60, 123, 127s, 148, 150, 272, 277-280, 286, 290, 292s, 306s, 309, 322s, 327, 358, 361, 377, 526, 535, 545, 574
 de Montalembert, C.: 106
 de Nantes, G.: 20
 de Oliveira, J. M.: 160
 de Proença Sigaud, G.: 49, 98, 100, 107, 113, 136, 151s, 203
 de Provençères, C.: 87, 113, 119, 200, 237
 de Riedmatten, H.: 26, 87, 358, 370, 372
 de Roo, R.: 74, 113, 153, 227
 de Rosen, L.: 163
 de Saint-Pierre, M.: 20, 123
 de Soysa, H.: 441
 de Surgy, P.: 30
 De Vito, A.: 151, 164s
 Dearden, J.: 358, 364, 372
 Degrijse, O.: 72, 115
 del Campo y de la Bárcena, A.: 79s, 84, 166
 del Portillo, A.: 226, 233s, 238-241, 246
 Delhay, P.: 65, 115s, 181, 191, 358, 364, 370, 374, 557
 Dell'Acqua, A.: 53, 101, 104s, 114s, 118, 122-124, 149, 163, 174, 196, 211-213, 233, 237s, 242, 250, 254, 297, 300, 304, 312, 369, 375, 377s
 Denis, H.: 141, 233
 Denis, P.: 186, 217
 Denzinger, H.: 42, 282, 287, 350, 373s, 559
 Descuffi, J.: 157
 Devoto, A.: 153
 Dezza, P.: 186, 191, 196, 217
 Dhanis, E.: 300, 303, 305
 Dietzfelbinger, H.: 457s
 Dietzfelbinger, W.: 216, 231
 Djajasepoetra, A.: 158, 215
 Doi, P. T.: 163, 227, 235
 Dolan, J.: 553
 Domínguez y Rodríguez, J. M. E.: 215
 Dondeyne, A.: 358, 376s
 Donohoe, H.: 193
 Döpfner, J.: 32, 39, 40, 45s, 59, 89, 102-104, 127, 129, 134-138, 140, 145, 171, 179, 187s, 198, 200, 218, 221, 229, 233, 235-238, 293, 296, 299-302, 304, 317, 319, 348s, 386, 491, 525, 566, 574, 576
 Doré, J.: 10, 15, 32, 339, 484
 Dossetti, G.: 31s, 67s, 87, 142, 216s, 225, 228, 247, 486, 513, 535, 555-557, 572
 Doumith, M.: 83, 112, 278, 282, 358, 363
 Dubarle, D.: 114, 358
 Duclercq, M.: 197s, 201
 Duff, F.: 150
 Dupont, J.: 14, 60, 69, 73, 80, 82, 84, 86s, 90, 101, 108s, 114s, 119, 122s, 129-131, 141, 149, 155, 157, 371, 576

- Duprey, P.: 54, 205, 425, 448, 452, 473s, 535
 Dupuy, B.-D.: 114
 Duquoc, C.: 247
 Duval, L.-É.: 168-170
 Dworschak, L. F.: 60, 64, 68, 73, 120s, 574
- Echeverría Ruiz, B.: 163, 165s
 Edelby, N.: 14, 64, 81, 90, 109, 156s, 205, 215, 547, 574
 Eid, E.: 40
 Elchinger, L.-A.: 39, 45, 48, 50s, 78, 84s, 87, 127-129, 144, 161s, 192, 352
 Eldarov, G.: 40s, 402
 Elko, N.: 149
 Emilianos: 64, 67, 475
 Ensley, F. G.: 466
 Erviti, F.: 113
 Espy, E.: 452
 Etchegaray, R. E.: 47, 92s, 183, 187s, 198s, 224, 488, 529
 Evdokimov, P.: 520
- Faber, H.: 231
 Faggioli, M.: 16, 574
 Falls, T.: 232
 Faltin, D.: 40s
 Famerée, J.: 16, 65, 488, 574
 Fanfani, A.: 356
 Fares, A.: 112
 Fattori, M. T.: 10, 14, 72, 82, 247, 254
 Federici, T.: 202
 Feiner, J.: 72, 115, 119
 Felici, P.: 29, 45-49, 53, 55, 65s, 70, 89, 92, 94, 100-106, 109, 113s, 122, 126, 130, 132, 163, 173, 188, 196, 198-200, 211-214, 222, 234, 238-242, 249-251, 253, 255s, 267s, 297, 302, 310, 312, 335, 338s, 349, 369, 375, 422s, 425, 429, 485, 532, 576
 Felipe Neri, san: 567
 Feltin, M.: 62
 Fenton, J. C.: 14, 574
 Féret, H. M.: 87, 129
 Fernández, A.: 248
 Fernandes, J. A.: 142, 163, 166, 358, 374
 Fernández, A.: 114, 146, 161, 190, 194, 200, 278, 363
 Fernández Conde, M.: 236, 358
 Ferrari-Toniolo, A.: 163, 358
- Fesquet, H.: 14, 220, 222, 230, 246, 439, 506, 506s, 573
 Fey, H.: 455, 478s
 Findlow, J.: 463
 Fisher of Lambeth, G. (arzobispo de Canterbury): 438, 461-463, 476
 Fisichella, R.: 519
 Flick, M.: 242
 Florit, E.: 14, 30s, 48s, 76, 80, 85, 118, 130, 147s, 160, 255s, 258, 262, 264-267, 269s, 272-276, 279-281, 286-294, 299-302, 306, 310s, 317, 320, 322, 361, 372, 528, 535, 574
 Fogliasso, E.: 180
 Folliet, J.: 358
 Ford, J.: 364, 367, 370s, 378
 Forer, E.: 160
 Formosa, L. M.: 159
 Fouilloux, É.: 11, 15, 511, 521
 Fragoso, A. B.: 21
 Francisco de Asís, san: 283
 Franco, F.: 28, 74, 150, 550
 Franić, F.: 163-165, 226, 264, 275, 323, 358
 Frei, H.: 460
 Freitag, A.: 403
 Frings, J.: 76, 83, 85, 102, 127, 129, 143s, 302, 395, 532, 573
 Frisque, J.: 186, 218, 224, 226, 233, 247
 Fry, F. C.: 445
 Fuchs, G.: 381s
 Fuchs, J.: 364, 370
 Furey, F. J.: 118
- Gagnebet, M.-R.: 40, 84, 273, 278, 282, 284s, 358, 367, 535
 Galilea, S.: 142
 Gand, A.: 224
 Gandhi, M.: 498
 Garaudy, R.: 21s
 García de Sierra y Méndez, S.: 79-81, 100, 164
 García Lahiguera, J. M.: 230
 García y García, A.: 493
 Gargitter, G.: 31
 Garofalo, S.: 287, 289-291
 Garrone, G. M.: 51, 53, 65, 68, 94, 113, 131-133, 146, 150, 169, 171, 279, 289, 294s, 338-340, 351, 353, 355, 358, 362, 368s, 374s, 378-380, 529, 576

- Gasbarri, P.: 31, 79s
 Gasparri, P.: 154
 Gauthier, P.: 147s, 507
 Gaviola, M.: 171
 Geerlings, W.: 535
 Gehr, J.: 557
 Géraud, J.: 358, 364
 Giardini, F.: 181
 Gillet, L.: 242
 Gillon, L. B.: 24
 Gilroy, N.: 62, 102s, 163
 Girardi, G.: 361
 Glazik, J.: 402
 Glorieux, A.: 53, 126, 132, 247, 249s, 252, 254, 338s, 358, 369
 Goldie, R.: 250, 358
 Gómez de Arteche y Catalina, S.: 576
 González Moralejo, R.: 134, 358, 363
 Gonzi, M.: 112
 Gori, A.: 211s
 Gouyon, P.: 113, 169s, 192, 199
 Gracias, V.: 141, 150, 161, 215
 Gran, J. W.: 98
 Granados García, A.: 358
 Granier Gutiérrez, J.: 358
 Grant, C. A.: 169s
 Grasso, D.: 402
 Greco, J.: 402
 Gregorio XV: 386
 Gregorio XVI: 563
 Gregorio Magno, san: 564
 Gregorios, P.: 478
 Gregory, A.: 142
 Greiler, A.: 16, 216s
 Griffiths, J. H.: 574
 Grillmeier, A.: 270, 358, 518
 Grootaers, J. A.: 15, 62, 66, 90s, 104s, 109, 172s, 184, 251, 370, 374, 530, 574, 576s
 Grotti, G.: 112
 Guano, E.: 51, 53, 131s, 338s, 446, 484, 576
 Gueret, M.: 557
 Guerra Campos, J.: 121
 Guerry, E. M.: 114, 146, 545
 Gufflet, H.: 21, 224
 Guglielmi, A.: 358
 Guillemette, F.: 543
 Guillemín, S.: 358
 Guyot, L. J.: 185, 224, 230, 235
 Hacault, A.: 74, 113
 Haile Selassie: 478
 Hallinan, P. J.: 74
 Hamer, J.: 72, 93, 106, 108, 113, 115, 121, 448, 452
 Hamman, A.: 128
 Hannan, P. H.: 169, 379
 Häring, B.: 177, 250, 358, 437
 Hauptmann, P.: 30, 51, 53s, 94, 109, 125s, 128-132, 145, 156, 171, 338s, 343, 358, 366, 576
 Headley, J. M.: 566
 Heenan, J. C.: 62, 75, 80s, 84, 140, 154, 159, 199, 463s, 488, 574
 Hegy, P.: 563
 Helbling, H.: 573
 Hengsbach, F.: 31-33, 53, 128, 142, 144, 151, 163-165, 167, 247-249, 253, 257, 312, 353, 358, 365, 368, 576
 Henríquez Jiménez, L. E.: 82, 200, 278, 283, 285, 358, 363
 Herlihy, D.: 200
 Hermaniuk, M.: 65, 82, 113, 115, 122, 134, 136
 Hernández, J. M.: 162
 Herranz, J.: 226, 233, 241
 Hervás y Benet, J.: 112
 Heuschen, J.: 87, 109, 113, 265s, 268, 270s, 277, 282s, 287, 289, 291, 293s, 306, 358, 364, 374, 377s
 Heylen, V. L.: 115s, 358, 364, 370s, 374, 377
 Himmer, C. M.: 21, 113, 147, 143, 164s, 174
 Hirschmann, J.: 32, 129, 142, 250, 338, 358, 366
 Hjelm, N. A.: 456
 Hnilica, P.: 148, 361
 Hochhuth, R.: 28
 Höffner, J.: 164
 Holland, T.: 452
 Holmgren, L. E.: 481
 Horton, D.: 14, 61, 64, 67, 101, 106, 111, 131, 179, 185, 201, 216, 221, 231, 240, 254, 441, 462, 577
 Houtart, F.: 142
 Hromadka, J. L.: 439
 Humberto de Silva Candida: 425
 Hünemann, P.: 9, 331, 381, 535
 Hurley, D. E.: 113, 159, 166s, 186, 217

- Hus, J.: 96
 Huyghe, G.: 21, 160, 180, 182
- Idowu, B.: 466
 Indelicato, A.: 14, 39, 531
 Ireneo, san: 260, 266, 276, 316
 Iribarren, J.: 118
- Jaeger, L.: 32, 134s, 137s, 140, 194, 439, 520
 Janssen, H.: 32
 Jauffrès, A.: 257, 281, 284, 295, 310, 323s, 327, 529, 574
 Jedin, H.: 198, 503, 531, 535, 553, 556, 566, 573
 Jerónimo, san: 259, 291, 315
 Jiménez Urresti, T.: 75, 408
 Johnson, L. B.: 25, 28, 356
 Jolif, J.-Y.: 21s
 Jordan, A.: 135, 138s, 142
 Josafat, san: 240
 Jossua, J.-P.: 247, 493
 Journet, C.: 25, 84, 94, 106, 112, 117s, 156s, 209, 300s, 304, 346, 489s
 Jruschev, N.: 476s, 493
 Juan XIII / Roncalli, A. G.: 11, 14, 27, 63, 78, 96, 105, 129, 133, 139, 143, 148, 152, 163, 168, 185, 204, 215, 218, 254, 278, 297, 306, 318, 326, 329s, 333, 355-357, 362s, 367, 369, 382s, 404, 411, 419, 423, 433, 461, 473, 477, 481, 483s, 486s, 492-494, 498s, 501s, 504, 507, 510-513, 515-517, 519-526, 530-532, 534-540, 542s, 546, 559, 562-566, 568, 572s
 Juan Bautista: 512
 Juan Crisóstomo, san: 156, 261, 426
 Juan Pablo II: cf. Wojtyła, K.
 Jubany Arnau, N.: 236
 Jungmann, J. A.: 15, 574
 Justiniano: 156
- Kantzenbach, F. W.: 456
 Karmiris, L.: 472
 Karrer, A.: 470
 Karrer, O.: 537
 Kaufmann, F. X.: 563
 Keegan, P.: 163
 Kempf, W.: 102
 Kennedy, J. F.: 111, 498, 511
- Kerrigan, A.: 270
 Khoren, I.: 479
 Khoury, J.: 205
 Kiernan, V. G.: 550
 Kinam Ro, P.: 215
 Klein, N.: 576
 Klepacz, M.: 146, 168
 Klinger, E.: 554
 Kloppenburg, B.: 358
 Klostermann, F.: 142, 247, 358
 Klüber, F.: 354
 Knoch, O.: 481
 Kok, M.: 459
 Kominek, B.: 136, 138-140, 247, 358, 361
 Komonchak, J. A.: 11, 32, 486, 493, 511, 551
 König, F.: 22, 127, 134, 137, 139, 141, 146-148, 150, 282s, 285, 287, 290s, 293, 303, 348, 358, 361s, 372, 374, 394, 477
 Koop, P.: 220-222
 Kovács, S.: 215
 Kozłowiecki, A.: 107
 Kreykamp, P.: 23
 Krol, J. J.: 102, 113
 Kuharic, F.: 146
 Kumari, P.: 456
 Küng, H.: 510, 535
 Küppers, W.: 459s
 Kurteff, K.: 215
 Kürý, U.: 460
- La Valle, R.: 47s, 474, 505s, 573
 Labourdette, M. M.: 14, 358, 574s
 Lactancio: 410
 Lafontaine, R.: 315
 Lafortune, P.: 74, 108
 Lai, B.: 14, 546s, 549, 574
 Lamberigts, M.: 14, 73, 105
 Lambert, B.: 130, 343, 358
 Lambruschini, F.: 358, 364, 370
 Lamont, D.: 215
 Landázuri Ricketts, J.: 134s
 Lanne, E.: 43, 108, 471, 535
 Lardone, F.: 499, 565
 Larraín Errázuriz, M.: 163, 167, 187, 221, 253, 358
 Larraona, A. M.: 118, 494, 499
 László, S.: 166, 358
 Latourelle, R.: 497

- Latreille, A.: 198
 Lattanzi, U.: 358
 Laurentin, R.: 14s, 21, 86, 206-210, 308, 358, 573
 Lawrence, J.: 215, 221, 231s, 463, 475
 Lazareth, W. H.: 478
 Lazzati, G.: 213
 Le Bourgeois, A.: 30, 180
 Le Cordier, J.: 102
 Le Guillou, M.-J.: 21, 114
 Lebret, L.-J.: 14, 51s, 163
 Lebrun, L.: 161
 Lecuona Labandibar, J.: 402
 Lécuyer, J.: 218, 233, 237s, 241
 Leetham, C.: 358
 Lefebvre, J.: 62, 83, 94-96
 Lefebvre, M.: 49, 70, 99s, 113s, 118, 203, 369, 505, 528
 Lefeuvre, G.: 182, 573
 Léger, P. É.: 74, 87, 113s, 127, 153s, 157, 160, 169s, 194, 227, 235-238, 260, 264s, 270, 281, 277s, 300, 316, 340s, 363s, 372, 374-377, 446, 484, 501s, 528, 532, 538, 572, 575s
 Legrand, H.: 493, 546
 Lehmann, K.: 525
 Leiprecht, K.: 182
 Lell, J.: 438
 León X: 346, 348
 León XIII: 71, 78, 96, 163, 303, 314, 464
 Leonelli, A.: 528, 574
 Leprieur, F.: 21
 Lercaro, G.: 15, 19, 21, 28, 38, 46-48, 52, 65, 68, 87, 89, 102s, 127, 142, 167s, 181, 188, 197s, 200, 206, 210, 219s, 222, 225, 228, 230, 235, 335, 351, 378, 484, 494, 499, 528, 543, 572s, 575s
 Leven, S.: 206, 230
 Lichten, J.: 204
 Liénart, A.: 21, 46, 51, 94, 102, 127, 132, 167-169, 573, 576
 Lienkamp, A.: 381s
 Ligutti, L.: 142
 Lindbeck, G. A.: 456s, 459
 Lio, E.: 163, 358, 367, 371s
 Llanos, J. M.: 22
 Llopis Ivorra, M.: 150
 Löhrer, M.: 518
 Lokuang, S.: 80, 83, 170, 402
 Lopes de Moura, A.: 112, 116
 Lorscheider, A.: 115, 183s, 214
 Löser, W.: 525
 Lourdasamy, S.: 83, 134s, 137
 Lutero, M.: 240, 346
 Lutz-Bachmann, M.: 525
 Lyonnet, S.: 222
 Maan, P. J.: 459s
 Maccari, C.: 160
 Maccarrone, M.: 515
 Macchi, P.: 104, 200, 239, 378
 Madiran, J.: 162
 Magistretti, F.: 532, 575
 Mahon, G.: 166, 199s
 Majdanski, K.: 152, 158
 Malone, J. W.: 193
 Maloney, C. G.: 71, 81, 85
 Malula, J.: 215, 489, 548
 Mansilla, D.: 113
 Manzanares, J.: 493
 Marafini, G.: 31, 79s, 143
 Marella, P.: 28, 65s, 68s, 174, 190
 Margiotta Broglio, F.: 556
 Margotti, M.: 21
 Margull H. J.: 481
 Marini, P.: 500
 Maritain, J.: 25, 209, 432, 487, 489s
 Maritain, R.: 489
 Marling, J.: 169s
 Marques, L. C.: 488, 497, 575
 Martelet, G.: 21, 71, 129, 142, 233, 235, 377
 Mártel, G.: 186
 Martimort, A.-G.: 47, 93-95, 199
 Martin, J.: 398
 Martin, J. M.: 39, 92, 96, 99, 168-170, 281, 474
 Martín Descalzo, J. L.: 573
 Marty, F.: 147s, 151, 224s, 228, 232s, 240-246, 361
 Mason, E.: 134
 Massarelli, A.: 571
 Matteucci, B.: 212
 Mau, C.: 458
 Máximos IV Saigh: 54s, 65, 67, 127, 146-148, 156s, 202, 205, 220, 222s, 229, 233, 237, 348s, 361, 376, 519, 544
 Mayer, A.: 186, 191, 216

- Mazerat, H.: 224
 Maziers, M.: 309
 McCann, O.: 98, 166, 168
 McCarthy, J. R.: 150
 McCord, J. I.: 469
 McEnroy, C.: 534
 McGrath, M. C.: 127, 132, 142-144, 192, 200, 248, 278, 282, 285, 287, 289, 291, 358, 363, 368, 374, 396
 McVinney, R. J.: 136
 Medina Estévez, G.: 86, 93, 95, 115, 142, 187, 189, 199, 277, 352, 355, 358, 367, 371, 373, 375s, 380
 Mehl, R.: 446
 Melitón: 426, 429, 475s
 Melloni, A.: 10s, 14s, 32, 72, 82, 151, 330, 339, 471, 476, 484s, 502, 508, 553, 572, 574, 576
 Ménager, J.: 248, 252s, 312, 358
 Méndez Arceo, S.: 146, 192
 Menéndez, M.: 100
 Menozzi, D.: 497
 Meouchi, P. P.: 84s, 146, 226, 229, 235, 238, 395
 Mercier, G.: 196, 507
 Meyendorff, J.: 437, 472
 Meyer, H.: 469
 Miano, V.: 361, 440
 Miccoli, G.: 202
 Miguel Ángel: 357
 Miguel Cerulario: 425
 Míguez Bonino, J.: 441, 445, 465
 Militello, G.: 574
 Mingo, C.: 107, 112
 Minoli, E.: 358, 364
 Modrego y Casás, G.: 78-80, 100
 Moeller, C.: 30, 94, 102, 116, 120, 129, 181s, 184, 197, 202, 205s, 247, 277, 285, 293s, 309, 358, 366, 372, 446
 Möhler, W.: 358
 Molinari, P.: 358
 Monaco, F.: 229
 Montini, G. B.: cf. Pablo VI
 Mooney, C. F.: 25
 Moore, S.: 152
 Moorman, J.: 61, 67, 123, 462s
 Morcillo González, C.: 32, 74, 77s, 80, 84, 102, 122, 134s, 139-141, 163
 Morilleau, X.: 113
 Morris, T.: 358, 364
 Motolese, G.: 528
 Mougél, R.: 489s
 Moya, R.: 402
 Mruk, A.: 345
 Muldoon, T.: 160
 Muñoyerro, L. Alonso: 152-155
 Muñoz Duque, A.: 112s
 Muñoz Vega, P.: 107
 Murray, J.: 71-75, 87, 93, 95, 109, 115-117
 Nabaa, P.: 102, 115, 238
 Nacpil, E.: 465
 Nagae, L. Satoshi: 142, 233, 235, 248, 358
 Naud, A.: 74, 281, 501
 Necsey, E.: 358
 Nell-Breuning, O. von: 32, 352, 355
 Neri, U.: 52, 142
 Neuner, J.: 386, 402
 Newbiggin, J. L.: 387, 449
 Nguyen-van Binh, P.: 215
 Nguyen-van-Hien, H.: 193
 Nicodemo, E.: 76, 79, 82, 100, 154s, 158
 Nicolás, san: 422
 Nicolau, M.: 358
 Nietzsche, F.: 442
 Nikodim: 361, 471, 476s, 502
 Nissiotis, N. A.: 231, 447s, 452s, 478, 482, 503
 Noël, P. C.: 39, 491, 493, 495, 576
 Noonan, J. T.: 377
 Norris, J. J.: 358
 Ntuyahaga, M.: 394
 Nunnenmacher, E.: 397
 Nuzzi, J.: 31
 O'Boyle, P. L.: 74, 113
 Oberti, A.: 213
 Ochagavia, J.: 358
 Oesterreicher, J. M.: 202, 205s
 Okoye, G.: 193
 Olmi, M.: 21
 Olu Chukwuka Nwaezeapu, L.: 193, 215
 Onclin, W.: 39, 66, 69, 86, 172-174, 214, 233, 238, 241, 307, 566
 Ottaviani, A.: 14, 49, 78-80, 86, 114, 123, 130, 168-170, 190, 267, 269s, 272, 278, 280s,

- 283-287, 291s, 297, 300, 302, 304, 306s, 309s, 340-342, 367, 371, 373-376, 504, 532, 574, 576
- Outler, A. C.: 61, 67, 77, 111, 177, 441, 465s
- Pablo VI / Montini, G. B.: 9-11, 16, 18-20, 22, 24-27, 30, 33-50, 53-57, 59-61, 63-72, 76, 78, 88s, 94, 98, 100-106, 109s, 112, 114, 116-118, 120, 122, 124, 127, 129, 133, 146s, 149, 157, 162s, 167s, 174, 176s, 179, 187, 196, 204, 209s, 212-215, 220-223, 229, 238-240, 245, 251s, 254-256, 269, 278, 282s, 286, 292s, 297-305, 307s, 310, 317, 319-321, 323-334, 338-341, 345s, 349, 352, 355-357, 362, 367, 369-371, 375-379, 381s, 401s, 419-434, 462-464, 477, 483, 485, 489-492, 495, 498-500, 503s, 510, 519, 521-525, 529-531, 533-535, 538s, 549, 562s, 565s, 572s, 576
- Pablo de Tarso, san: 55, 204, 211, 224, 240, 501, 554
- Pacelli, E.: cf. Pío XII
- Padin, C.: 160, 192, 200
- Pailler, A.: 20, 22
- Paisley, I.: 464
- Pancierera, M.: 20
- Parente, P.: 114, 275, 277s, 280-283, 285, 287-290, 293, 297, 300, 305, 308, 358, 528, 576
- Paro, G.: 242
- Parrott, B.: 465
- Parteli, C.: 163, 165
- Paton, D.: 462
- Pavan, P.: 72, 114s, 117, 121, 358
- Pawley, B. C.: 462s
- Payne, E.: 445
- Peeters, R. B.: 402
- Pellegrino, M.: 161s, 230, 490
- Pelletier, D.: 576
- Pelletier, G. L.: 114, 287, 358
- Pelz, W.: 461
- Perantoni, P. M. L.: 182
- Perico, G.: 370
- Perrin, L.: 82
- Pesch, O. H.: 446, 555
- Petit, J. E.: 358, 364, 370
- Peuchmaurd, M.: 330, 351
- Philippe, P.: 213, 242
- Philips, C.: 15, 87, 109, 113, 126, 128s, 131s, 141, 171, 256, 265, 267-275, 277, 279-287, 289, 291s, 294, 297s, 300, 304, 306-310, 318, 342, 358s, 484, 496, 529, 534, 573, 575s
- Piccolomini, A. S.: 474
- Pildáin y Zapiáin, A.: 147, 149
- Pinna, G.: 66
- Pinto, E.: 158
- Pío IX: 78, 81, 486, 503, 520, 524, 544, 563, 568
- Pío X: 544
- Pío XI: 96, 152, 177, 201, 209, 212, 246, 250, 369, 373, 377
- Pío XII / Pacelli, E.: 28, 40, 96, 139, 151, 177, 212, 216, 291, 314, 330, 333s, 345, 367, 369, 372s, 376s, 380, 410, 433, 477, 511, 521, 523, 531, 535, 540, 544s, 568
- Podestà, J.: 200
- Pohlschneider, J.: 191, 193
- Polge, E.: 224
- Poma, A.: 53, 114, 282, 300, 306, 358s, 363
- Pont y Gol, J.: 575
- Poschmann, B.: 345
- Pradervand, M.: 468s
- Prévost, R.: 123
- Prignon, A.: 14, 59, 62, 66-68, 86-95, 101-104, 106-110, 113-116, 120-122, 126-128, 130-132, 141, 152, 156, 161, 167, 171-174, 181-185, 187-189, 196, 198-200, 202s, 210, 214, 221s, 225, 247, 250, 256s, 265-286, 290, 292, 295-299, 302s, 306-310, 358, 364, 370, 372, 374, 377-379, 528s, 547, 576
- Primeau, E.: 72, 74, 113, 115, 198
- Proni, G.: 229
- Prou, J.: 70, 113
- Purdy, W.: 463s
- Quadri, S.: 358
- Quanbeck, W. A.: 456, 458
- Quarracino, A.: 200
- Quéguiner, M.: 399
- Quinn, J.: 468
- Raes, A.: 345
- Raguer, H.: 526
- Rahner, K.: 32s, 51s, 127-129, 135, 142, 274, 277-280, 282, 285, 288-291, 293s, 301, 314, 318s, 322, 345, 348, 352, 358, 386, 534, 553-555, 576

- Raina, P.: 574
 Rambaldi, G.: 235
 Ramos, A. G.: 575
 Ramselaar, A. C.: 247, 358
 Ramsey, A. M.: 464
 Ratzinger, J.: 32, 127s, 134, 138, 142, 144, 352, 386, 402, 486, 535, 576
 Reid, J.: 231
 Reilly, T.: 215
 Rémond, R.: 254
 Renard, A.: 137s, 228, 242
 Repgen, K.: 553, 573
 Reuss, J.: 48, 152, 159, 370
 Riccardi, A.: 202
 Richard-Molard, G.: 218
 Richaud, P.-M.: 146, 227, 487
 Rigaud, M.: 115
 Rigaux, B.: 270, 289, 358
 Rigobello, A.: 222
 Riobé, G.: 402
 Ritter, J. E.: 74, 192
 Rivera Damas, A.: 193
 Rivero, E.: 25
 Roberti, F.: 66, 102, 386, 400
 Roberts, H.: 465-467
 Roberts, T.: 26, 170
 Robertson, E. H.: 481
 Robillard, D.: 528
 Roccucci, A.: 476
 Rodger, P. C.: 446
 Rodhain, J.: 163, 358
 Roeloffzen, A. M.: 222
 Romero Menjíbar, F.: 146
 Roncalli, A. G.: cf. Juan XXIII
 Rossano, P.: 218
 Rossi, A.: 83, 97, 145, 155, 159, 221, 236s, 345
 Rossi, M. L.: 202
 Rouquette, R.: 68, 72, 109, 111, 149s, 218, 230, 573
 Rousseau, J.: 183, 214
 Rousseau, O.: 155, 157
 Routhier, G.: 9, 16, 59, 260, 281, 329, 488, 493, 501, 528
 Roux, H.: 43, 110s, 131, 520, 555
 Roy, M.: 74, 114, 200, 237
 Ruffini, E.: 73, 75s, 79, 81, 88, 100, 102-104, 123s, 134s, 138, 141, 152-155, 158, 190, 212s, 221, 226, 228-230, 236, 285, 300, 302, 304, 511, 576
 Rugambwa, L.: 134s, 137, 139, 163, 226s, 238
 Ruggieri, G.: 486, 516, 564
 Ruiz-Giménez, J.: 358
 Ruokanen, M.: 551
 Rupp, G.: 466
 Rupp, J.: 85, 170
 Rusch, P.: 134s, 137, 160, 169s
 Rusnack, M.: 149, 361
 Ryan, A.: 74
 Rynne, X.: 15, 104s, 109, 230, 333, 573
 Sabas, san: 474
 Saint Moulin, L.: 548
 Salaverri, J.: 289, 358
 Salin, E.: 224
 Samoré, A.: 66, 160, 163, 173
 Sana, A.: 157
 Sanschagrin, A.: 64, 86s, 95
 Santi Cucinotta, F.: 547, 574
 Santin, A.: 229
 Santos, R.: 99, 122, 150
 Sarkissian, K.: 441
 Sartori, L.: 352
 Sasse, H.: 445
 Satterthwaite, J. R.: 462s
 Sauvage, J.: 87, 114s, 160, 181s, 199
 Scarlett, P.: 463
 Scatena, S.: 71, 339, 505
 Schauf, H.: 29, 272, 284, 358
 Scherer, A.: 364
Schick, E.: 145
 Schieffer, E.: 444
 Schillebeeckx, E.: 38, 131, 240, 355, 358, 364, 534
 Schjorring, J. H.: 456
 Schlette, H. R.: 576
 Schlink, E.: 216, 221, 324s, 349, 381, 445, 449, 452
 Schmidt, S.: 436, 438, 448, 474s, 481
 Schmidt-Clausen, K.: 444, 456-458
 Schmiedl, J.: 180, 184
 Schmitt, P.-J.: 21, 150, 162
 Schnackenburg, R.: 404
 Schoemaker, W.: 101, 160
 Schoenmaeckers, E.: 23
 Schoonenberg, P.: 23

- Schröffer, J.: 32, 278, 291, 358, 365, 380
 Schultze, B.: 40
 Schütte, J.: 386, 399-402
 Schutz, R.: 324s, 441s
 Scola, A.: 519
 Scrima, A.: 11, 111, 303, 325s, 474s, 535
 Seckler, M.: 461, 535
 Seeber, D.: 382
 Segedi, J.: 230
 Semmelroth, O.: 15, 127s, 142, 144, 171, 270, 274, 278s, 286, 292, 302, 304, 306, 348s, 358, 429, 433, 505, 575s
 Šeper, F.: 82s, 106, 147s, 215, 358, 361s, 372
 Sesboué, B.: 318, 517
 Seumois, X.: 402
 Shehan, L. J.: 72, 74, 91, 96, 101s, 104s, 136, 138, 159s, 209, 228, 379s, 426
 Short, F.: 455
 Shriver, S.: 356
 Sieben, H. J.: 565
 Sigmond, R.: 358
 Silva Henríquez, R.: 79, 134s, 139, 160, 187s, 200
 Simon, P. K. M.: 478
 Simons, F.: 170
 Sinistrero, V.: 191, 217
 Siri, G.: 14, 17, 30s, 48s, 52, 56, 73, 75-79, 88, 102s, 112, 118, 124, 130, 134s, 137-139, 141, 164s, 173, 230, 267, 269, 271s, 285, 296, 546s, 549, 574
 Skydsgaard, K. E.: 185, 231-233, 324, 441, 444s, 456-458, 520, 535, 544
 Slipyi, J.: 84, 135, 141, 150, 156, 215, 361, 477, 565
 Smits, P. L.: 23
 Smulders, P.: 272, 343, 358
 Soetens, C.: 13, 102, 105, 184, 492, 574
 Soloviev, V.: 421, 436
 Spanedda, F.: 285, 289, 358, 363
 Spellman, F.: 67, 74-76, 84, 102, 104, 134-136, 192, 356, 379s
 Spiazzi, R.: 219
 Sportelli, F.: 31
 Spülbeck, O.: 161
 Stacpoole, A.: 15, 554
 Staffa, D.: 123, 174, 190, 196s
 Stählin, W.: 439, 460
 Stalin, J.: 550
 Staverman, R. J.: 200
 Stickler, A. M.: 40
 Stormon, E. J.: 471-476
 Stransky, T. F.: 61, 88s, 91, 93, 104, 114, 116, 466
 Streiff, J.: 250, 253
 Streng, F. von: 152, 155
 Subilia, V.: 437, 555
 Suenens, L.-J.: 29, 86, 88-90, 92-94, 100-104, 127, 152, 187s, 198, 200, 202, 214, 220s, 225-228, 233, 235, 237s, 250, 268, 270s, 296, 303s, 325, 374, 377s, 423, 446, 484, 529, 538, 576
 Sugranyes de Franch, R.: 142, 248, 358
 Svidercoschi, G.: 246, 250, 519
 Swannstrom, E.: 166
 Swieziawski, S.: 358
 Tagle, C. E.: 78-80, 112
 Tans, J. A. G.: 459
 Tappouni, I. G.: 55
 Tardini, D.: 531, 572
 Taylor, P.: 111
 Teilhard de Chardin, P.: 25
 Temiño Saiz, A.: 113
 Teodosio VI: 211
 Thangalathil, G.: 166s
 Théas, P.-M.: 224
 Theobald, C.: 255, 315s, 318, 517, 526, 546
 Theophilus, Abuna: 478
 Thijssen, F.: 231, 468
 Thils, G.: 290, 358, 534
 Thurian, M.: 324s, 442
 Tillard, J.-M. R.: 141, 180s, 214, 535
 Tillmann, K.: 233
 Tisserant, E.: 67, 70, 102-106, 163, 188, 198s, 220, 331, 369, 375, 419, 431, 576
 Tito: 474
 Tobin, M. L.: 358
 Tombeur, P.: 557
 Torrell, J.-P.: 489
 Toschi, M.: 574
 Traglia, L.: 122
 Tromp, S.: 15, 29, 39, 60, 132, 256, 265-270, 273-275, 277-280, 282-284, 286s, 289, 291, 306, 308, 337, 344, 358s, 364, 366, 535, 575s
 Troyanoff, I.: 472

- Tucci, R.: 14, 123, 129, 189, 197, 200, 206,
 210, 338, 351-353, 358, 366, 370-372, 378,
 575s
 Tuninetti, G.: 565
 Turbanti, G.: 10, 16s, 32, 50, 124, 151, 564,
 574s
 Tuttle, L. F.: 466s
 U Thant, S.: 356
 Uginet, F. C.: 511
 Urbani, G.: 14, 30, 48, 76-78, 80, 96, 102,
 117s, 219, 255, 575
 Urtasun, J.: 153
 Vairo, G.: 112
 Vaivods, J.: 215
 Vajta, V.: 444, 456-458
 Valloppilly, S.: 358
 van Dodewaard, J.: 255, 258-260, 265, 287,
 291s, 311, 358, 364, 371
 van Leeuwen, A. T.: 387
 van Leeuwen, B.: 358, 364
 van Miltenburg, J. C.: 215
 van Waeyenbergh, H.: 194
 van Zuylen, G.: 21
 Vanistendael, A.: 163
 Vasquez, J.: 358
 Velasco, J.: 78s
 Velati, M.: 179, 218, 494
 Verghese, P.: 231, 452
 Verhoeven, N.: 200
 Veronese, V.: 358
 Veuillot, P.: 69, 88, 92, 113, 150, 161, 173s,
 198s, 234
 Vicedom, D. G.: 387
 Vilanova, E.: 11, 555
 Villary, M.: 26
 Villot, J.: 127
 Vilnet, J.: 224, 233, 236, 238
 Vinatier, J.: 21
 Vicente de Lérins, san: 264
 Violardo, G.: 40
 Vischer, L.: 67, 216, 221, 231s, 402s, 435s,
 438, 446-450, 452s, 469s, 481s, 502
 Visser't Hooft, W. A.: 111, 211, 442, 448, 450-
 452, 454, 456, 573
 Visser, J.: 364, 370s
 Vodopivec, J.: 358
 Volk, H.: 127s, 142s, 146, 155, 275, 307, 352,
 358, 458
 Vuccino, A.: 122
 Wainwright, G.: 467
 Wasselynk, R.: 219
 Weber, J.-J.: 62, 155, 219
 Weber, K.: 576
 Weihnacht, P. L.: 198, 217
 Weiss, W.: 16
 Welykyj, A. G.: 40s, 112
 Wenger, A.: 15, 36, 61, 147, 156, 306, 345,
 361s, 364s, 369, 380, 573
 Wesley, J.: 467, 481
 Whealon, J. F.: 113
 Wheeler, W. G.: 169s
 White, P. J.: 72
 Willebrands, J.: 43s, 54s, 91, 93, 101s, 104,
 109, 114-118, 121s, 124, 202, 205, 212,
 231, 298, 303, 306, 308, 335, 361, 425s,
 446-448, 450, 452, 456s, 464, 471, 475
 Wiltgen, R. M.: 15, 386, 422, 573
 Wittstadt, K.: 11, 13, 144, 554
 Wojtyła, K. / Juan Pablo II: 11, 112s, 121, 148,
 248, 342, 358, 361, 491, 500, 510
 Wolf, H.: 535
 Woodward, M. W.: 466s
 Work, M.: 358, 364
 Worlock, D.: 247, 358
 Wright, J. J.: 32, 53, 142, 358
 Wulf, F.: 180
 Wulf, H.: 233, 237
 Wyszynski, S.: 97, 102, 121, 163, 164s, 215,
 369, 574
 Yoshigoro, P. T.: 155
 Yü Pin, P.: 358
 Yzermans, V. A.: 74, 136
 Zalba, M.: 364, 370
 Zazpe, V.: 548, 575
 Ziadé, L.: 83, 146
 Zimmermann, J.: 573
 Zizola, G. C.: 109
 Zoa, J. B.: 11, 200, 358, 402
 Zoghby, E.: 155-158
 Zohrabian, C.: 547, 574

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas y fuentes</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	16
1. Hacia el cuarto período (Giovanni Turbanti)	17
1. Las dificultades de la recepción inicial	17
a) Expectativas del nuevo período conciliar	24
b) La actividad de las conferencias episcopales como anticipación del nuevo período	29
2. Pablo VI y el final del Concilio	33
a) Señales de preocupación	33
b) El período «final»: incertidumbres y estrategias para el futuro	36
3. Las Comisiones reanudan su labor	45
a) La Comisión de Coordinación	45
b) La labor de las Comisiones	49
1) La Comisión Doctrinal	49
2) La Comisión Mixta para el esquema XIII	50
3) La Secretaría para la unidad de los cristianos	54
2. Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba (Gilles Routhier)	59
1. El sínodo de obispos	65
2. Los trabajos y los días	70
a) La libertad religiosa	71
1) Primera mañana: cada uno ofrece sus perspectivas	74
2) El esquema es lugar de un duro enfrentamiento	77
a) ¿Innovación peligrosa o doctrina tradicional?	77
b) Entre dos minorías: las iglesias de mundos católicos diferentes ...	81
c) La confianza sacudida violentamente	86
3) Votar o no votar	89
a) La votación en suspenso	89
b) Una votación a toda costa	91
c) Hacia un acuerdo	95
d) La autoridad de la experiencia y de un confesor de la fe	96
e) Los no alineados deciden	97
f) La paciente construcción de la mayoría	98

g) Los oponentes agotan sus municiones	98
h) La Secretaría es cuestionada	99
i) Los pasos decisivos dados por Pablo VI	101
4) «The big Day» – «A Day of Destiny» – 21 de septiembre	105
5) «Re-re-enmendar» el texto	112
6) Tenacidad de la oposición y agotamiento de los promotores	115
b) El esquema XIII	124
1) Presupuestos filosóficos y opciones teológicas	136
2) Dos lecturas del mundo contemporáneo	138
3) ¿Constitución conciliar o Carta sinodal?	139
4) Se va ganando la votación para la aceptación del esquema	141
5) Los signos de los tiempos	142
6) El ateísmo y el comunismo	146
7) Cuestiones disputadas	151
a) De la <i>Casti connubii</i> al Vaticano II	151
b) Volver a pensar en las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia	152
c) El matrimonio: Occidente y Oriente pasando por África y Asia ..	158
8) ¿Problemas menos importantes?	160
a) La cultura	160
b) La vida económica y social	163
c) La vida de la comunidad política	166
d) La guerra y la paz	167
3. El esquema sobre la función pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis	172
3. Completar la agenda del Concilio (Mauro Velati)	179
1. La renovación de la vida religiosa	180
2. Un nuevo espíritu en instituciones antiguas: la formación de los sacerdotes ..	185
3. La Iglesia ante el problema de la educación	191
a) El esquema durante el tercer período	191
b) La revisión del esquema	194
c) Las votaciones finales sobre el esquema	197
4. El Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas ..	202
5. La séptima sesión pública (28 de octubre)	210
a) Señales de advertencia	210
b) La sesión pública del 28 de octubre y la promulgación de los documentos ..	214
6. Las vicisitudes del esquema sobre los sacerdotes	218
a) La cuestión del celibato	219
b) El debate conciliar entre la nostalgia del pasado y un sentimiento de crisis ..	224
c) La labor de la comisión	232
d) La intervención del Papa y la presentación de las correcciones	238
7. El laicado: ¿desempeña un papel en la Iglesia?	247
4. La Iglesia bajo la Palabra de Dios (Christophe Théobald)	255
1. Un conflicto doctrinal irreductible	258
a) El texto presentado para la votación	258

b) Enmienda del texto por la pequeña Comisión asesora	265
c) Los atolladeros de la Comisión Doctrinal	273
1) Salvaguardar el enfoque «económico» de la revelación	274
2) ¿Deberá el esquema hablar más claramente acerca de la naturaleza constitutiva de la Tradición?	275
3) ¿Enseñan las Escrituras la «verdad salvífica»?	286
4) ¿Habrà que afirmar el carácter histórico de los evangelios?	288
5) ¿La lectura de la Biblia es para todos?	290
2. La intervención de «la Autoridad Superior»	294
a) La atmósfera en el Concilio	294
b) La carta del Cardenal Cicognani	297
c) El debate en la Comisión Doctrinal el 19 de octubre	306
d) El informe del 29 de octubre y las votaciones finales	310
3. El significado del compromiso doctrinal y su recepción inicial	313
a) El texto de la <i>Dei Verbum</i> , la constitución dogmática sobre la divina revelación	313
b) La significación de la fase final de la redacción y de la permanencia del conflicto doctrinal	317
c) La <i>Dei Verbum</i> y los demás documentos conciliares	320
d) Permitir que la teología llegue a ser plenamente evangélica	322
e) Un magisterio de estilo principalmente pastoral	326
4. 18 de noviembre: Pablo VI dirige su mirada hacia el período posconciliar ..	327
a) Reformas institucionales para el período posconciliar	328
b) Apertura del proceso de beatificación de Pío XII y de Juan XXIII	330
5. Las semanas finales del Concilio (Peter Hünemann)	331
1. Ritmo febril y fijación de un curso para después del Concilio	331
a) La asamblea con intención de finalizar; el Papa y la Curia en plena actividad	331
b) La labor decisiva de las comisiones en los trabajos finales del Concilio ..	336
1) El método de trabajo de las comisiones	336
2) Personalidades importantes en las comisiones	339
2. La discusión sobre las indulgencias: un episodio desagradable	345
3. La labor final sobre la <i>Gaudium et spes</i>	351
a) El punto de partida para la labor de la comisión	351
b) Pablo VI en las Naciones Unidas: un acontecimiento conciliar	355
c) Tendencias generales en la labor de enmienda del esquema	358
d) El problema del ateísmo y su condena	361
e) Las obligaciones sociales de la propiedad	362
f) Los fines del matrimonio y el control de la natalidad	363
g) La guerra y la paz, y la comunidad internacional de naciones	365
h) El <i>Textus recognitus</i> y las votaciones (del 15 al 17 de noviembre)	367
i) ¿Una violación de la reglas de procedimiento?	368
j) La cuestión del matrimonio y los <i>modi</i> pontificios	370
k) Se proscribе nuevamente la guerra	379
l) Un sistema de relaciones abiertas: la Iglesia en el mundo actual	382
4. ¿Evangelización del mundo o «Propaganda Fide»?	386

a) El esquema del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia	388
1) La Introducción	388
2) Capítulo primero: Principios doctrinales	388
3) Capítulo segundo: La obra misionera	390
4) Capítulo tercero: Los misioneros	391
5) Capítulo cuarto: La ordenación de la actividad misionera	391
6) Capítulo quinto: La cooperación	392
b) La discusión en el aula	393
1) La realidad actual	393
2) Las razones para la actividad misionera de la Iglesia	395
3) La esencia de la actividad misionera de la Iglesia	396
4) La labor de dirigir la actividad misionera de la Iglesia	397
5) La función de la congregación para la Propagación de la Fe	398
c) La revisión del esquema y las votaciones finales	399
d) La misión y la fe van juntas: una apreciación de <i>Ad gentes</i>	403
5. <i>Dignitatis humanae</i> : una solución creativa	406
6. Una reforma llevada a cabo con poco entusiasmo: el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes	412
a) Una descripción global del decreto	412
b) El problema fundamental	413
c) Las respuestas ambivalentes	414
d) Las perspectivas del <i>Presbyterorum ordinis</i>	419
7. Las solemnes ceremonias en la clausura del Concilio	419
a) La liturgia ecuménica de la Palabra, 4 de diciembre de 1965	420
b) La última congregación general, 6 de diciembre de 1965	422
c) La sesión pública el 7 de diciembre de 1965	424
d) La celebración final en la plaza de San Pedro, 8 de diciembre de 1965 ..	429
6. El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico (Lukas Vischer) ...	435
1. La nueva atmósfera	435
2. Diferencias regionales	438
3. La función de los observadores	440
4. Efectos sobre la comunidad ecuménica ya existente	442
5. Reflexiones e iniciativas en el Consejo Mundial de Iglesias	445
6. Desarrollos en las familias confesionales del mundo	455
a) La Federación Luterana Mundial	456
b) La Iglesia veterocatólica (los Viejos Católicos)	459
c) La Comunión anglicana	461
d) La Alianza Metodista Mundial	465
e) La Alianza Mundial de Iglesias Reformadas	467
f) Otras tradiciones confesionales	470
g) La ortodoxia	471
h) Las Sociedades Bíblicas Unidas	479
7. ¿Un Concilio de transición?	481
7. La conclusión del Concilio y la recepción inicial (Giuseppe Alberigo)	483
1. La fatigosa tarea de terminar y la «revancha» del período de preparación ...	484

2. Rasgos característicos de la asamblea: el método y los nuevos temas	485
3. La carga de las votaciones y la maduración de las conferencias episcopales	487
4. Charles Journet y Jacques Maritain	489
5. Los resultados del cuarto período y los mensajes finales	490
6. Hacia el período posconciliar	493
7. Del Vaticano II al período posconciliar: contexto y condiciones para la recepción	498
8. Actitudes ecuménicas a la finalización del Concilio	502
9. Perspectivas para la interpretación del Concilio	503
10. La conclusión del Concilio	504
8. La transición hacia una nueva era (Giuseppe Alberigo)	509
1. ¿Demasiado pronto o demasiado tarde?	510
2. Un Concilio para el <i>aggiornamento</i>	512
3. Un Concilio pastoral	516
4. Un Concilio de unión	519
5. La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo	522
6. El Concilio Vaticano II y la Tradición	525
7. El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública ...	528
8. La teología en el Concilio	534
9. ¿Un giro decisivo?	536
10. El Concilio «secreto» u «oculto»	544
11. El Concilio y la sociedad	549
12. Perspectivas	553
13. La importancia histórica	556
14. Situando al Vaticano II en la historia	567
Apéndice. Las fuentes sobre el concilio Vaticano II (Giuseppe Alberigo)	571
<i>Índice de materias</i>	579
<i>Índice de nombres</i>	589

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

- I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
- II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
- III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
- IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersección (septiembre 1964-septiembre 1965)
- V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este quinto volumen ha sido preparado por Giovanni Turbanti, Gilles Routhier, Mauro Velati, Christophe Théobald, Peter Hünermann, Lukas Vischer y Giuseppe Alberigo. La edición española ha estado a cargo de Evangelista Vilanova.



Sígueme / Peeters

ISBN: 978-84-301-1664-5



9 788430 116645